المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت

الإدارة والتحرير

دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

التأصُّل والحوار!

إذا نظرنا إلى فهرس محتويات هذا العدد من المشرق، انطلاقًا من موضوعات اللغة العربيَّة واللاهوت في واقعه الأفريقيّ واللبنانيّ، مرورًا بالروحانيَّة السريانيَّة في تصوُّر الخوري يواكيم مبارك، والموارنة والكتاب، وصولًا إلى تحقيق كتاب التجلّيات والهموم الجغرافيَّة...، نجد أنّ ما يجمع بين مختلف هذه الاهتمامات هو قضيَّة التأصُّل الثقافيّ التاريخيّ. وهي قضيَّة تهمُّ إنسان اليوم، وقد تحوَّل العالم الذي يعيش فيه، بفعل التطوُّر التكنولوجيّ وسرعة الاتّصال والتواصل والنقل الإخباريّ الإعلاميّ، إلى قرية صغيرة. كلُّ واحد من البشر أصبح جارًا قريبًا لجاره. إنّها الثورة الجديدة، ثورة المعلوماتيَّة، التي أخذت على عاتقها محوَ الحواجز والحدود من كلّ نوع ولون بين أبناء البشريَّة الآدميَّة الواحدة.

ونقول التأصُّل «الثقافيّ» لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون إطار يحميه ويساعده ويغنيه، من دون إطار الحقوق والواجبات المرتبط بتاريخ له عاداته وتقاليده وعلاقاته وانفتاحه وانغلاقه. والتأصُّل لا يشير فورًا إلى مَن وصل إلى الأصل واستقرَّ فيه، بل هو اليوم سعيٌ إلى الأصل، إلى الجوهر. هو تفتيش حثيث عن الوسائل والمقاييس التي تدافع عن الحياة وتحميها.

والتأصُّل هو إرادة للانتماء تلازم ماهيّة الإنسان. لا نكتفي بالانتماء الهامشيّ الخارجيّ المنطقيّ الحسابيّ وحسب، بل إنّ ما نجلّه ونرغب فيه

هو ذلك الانتماء الوجوديّ الذي يذهب في الأعماق ويدفع الإنسان بكلّ كيانه ووجوده وذاتيّته. إنّه فعل إراديّ حرّ، والحرّيّة في هذا المجال تطبع كلّ ممارسة وتصرّف وعلاقة، إلّا أنّ حدود الآخر هي التي تعقلن الحرّيّة وتجعلها نسبيّة.

وخطر التأصّل هو الانغلاق على الذات، وخصوصًا على الشكليّات. والانغلاق هو في الواقع محو العلاقة بالآخر وامتناع عن الحوار، عن الأخذ والعطاء. والانغلاق على الذات وعلى الشكليّات، دفاعًا عن الذات، يتحوّل في بعض الأحيان إلى نبذ الآخرين. أليست الأصوليّة، في بُعْدَيْها السياسيّ والدينيّ، تعبيرًا عن التعلّق بمجموعة من الرموز كالتصوّف والشرائع والعقائد، باسم الدفاع عن الحقّ الإلهيّ؟ إزاء هذه الأصوليّة التي لا تقبل بالآخر إلّا باسم عقيدتها وقانونها، طوَّر العالم المعاصر - وخصوصًا الهيئات العالميّة - نظريّة التسامح الدينيّ والسياسيّ. ولنا في هذا العدد مقال في التسامح: «أحمد شوقي والتسامح الدينيّ». إلّا أنّ التسامح لم يكن، استنادًا إلى اختبار عشرات السنين، الجواب الوافي الشافي، عن التعصّب من كلّ نوع. فالإنسان يسامح الضعيف، والأقلّيات، والهامشيّين؛ ولا يسامح القويّ والأقوياء. كما يسامح الواحد غيره ساعة يكون من الصعب إزاحته باللطف أو العنف. يبدو التسامح وكأنّه محطّة انتظار، إلّا إذا وصل إلى حدّه الأقصى، أي أن يكون الآخر حرًّا في تأصّله.

إنّ الانتماء إلى إطار معيَّن هو واقع، والتأصّل عبر الانتماء هو سعيٌ يوميّ في مواجهة عصر الاستهلاك وحضارته. فخر للإنسان أن ينتمي إلى إطار معيَّن، وفخرٌ له أن يقبل بانتماء الآخر وتأصّله في انتماء مختلف، لا بنوع من الرضى والتعالي، بل كحقٍّ هذا الآخر في أن تُحتَرَم كلمته وتُسمَع. لا يكون الانتماء إلّا بالحوار، وكذلك الانتماء إلى الحقيقة.

تشويه الفُصحى بالعبارات الأجنبيّة والعامّيّة

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ *

المقدّمة: هل نستبدل الهجين بالأصيل؟

ممّا لا شكّ فيه أنّ اللغات تحيا كما تحيا الشعوب، فتنشأ وتنمو، وتخضع للتطوّر، أو يُدركها التقهقر والجمود، فتموت. ومن دواعي الحيويّة في اللغة اتّصالها بغيرها من الألسن واكتسابها منها وإكسابها، فالعطاء يُثري على قدر الأخذ، كما هو شأن النار، فإنّها تزداد أُوارًا ووهجًا كلّما خرجت من ذاتها إلى سواها.

ومَثَلُ العربيّة من هذا القبيل كمَثَل نظيراتها، بدون استثناء. وأبحاث اللغويّين تشهد، بما لا مراء فيه، لِما رَفَدت لغتُنا، إبّان العصور الإسلاميّة، جاراتها في الشرق كالتركيّة والفارسيّة والأورديّة، أو في الغرب كالإسبانيّة خاصّة[1]. وقد استعارت العربيّة، من جهتها، مئات الألفاظ من لغات كثيرة[2].

ولئن كان اقتباس المفردات من مَعين اللغات الزاخر أمرًا يُفيد العربيّة لتسدّ فراغًا لا تقوى هي على مَلئه، فالأمر يختلف عندما تتسرّب

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) الأب رفائيل نخله اليسوعيّ، غرائب اللغة العربيّة، الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦. وقد أخبرنا المؤلّف، رحمه الله، وكان ملمًّا بنحو ٣٥ لغة، أنّ التركيّة والإيرانيّة والأورديّة اقتبست ما يقارب ثلث مفرداتها من العربيّة.

(٢) أطلب فهارس المرجع السابق.

إلى لغتنا تراكيبُ أو صِيَغ نحويّة غريبة عن روحها، لا تغني مقدارَ ذرّة، لا بل تحوّر لساننا وتلطّخه بما تُقْحم فيه من ركيك العبارة وسقيم الأسلوب، ممّا يمجّه الذوق السليم، وتأباه الكرامة. فمَن منّا يَقْبَل أن يُشوِّه تراثه بعوائد لا طائل تحتها، أو أن يَستبدل بجواده الأصيل هجينًا؟ وممّا يؤسَفُ عليه أنَّ تراكيب كثيرة مستقبحة راحت تنهال على العربيّة في الآونة الأخيرة، تُروِّج لها بعض وسائل الإعلام التي طالما عاثت في اللغة فسادًا فتندّد بها اليازجيّ، لِتَسَرُّع أربابها في الكتابة أو التعبير، وعدم تمكّنهم من أسباب لغتهم. ولمّا كانوا غير متضلّعين أيضًا من اللغات الأجنبيّة التي شاع استعمالها بين المتعلّمين، فقد ضاعوا بين هذه وتلك، وبين الفصحى والعامّيّة، يخبطون خبطَ عشواء. والأنكى وما يزيد في الطين بَلًّا، أنّهم، في بعض الأحيان، يقومون بما يقومون به عمدًا وهم يعلنون: «نريد كسر طوق الجمود!». ولقد نَسوا، سامحهم الله، أنّ على المُصلح أن يبدأ بإصلاح نفسه، وما استطاع جاهلٌ قطّ أن يثقِّف ما اعوجَّ أو يحرِّك جمودًا.

وفي مقابل ما نشاهده عندنا من تساهل في شؤون لغتنا، يقف سوانا بالمرصاد لكلّ دخيلٍ عقيم ومستورَدٍ هجين يُخشى منه تلطيخُ جبين لسانهم. وعلى سبيل المثال، نورد بعض ما جاء في مقابلة صحفيّة أُجريت مع المرحوم الكردينال ألبير دُوكُورْتريه (Decourtray) بُعَيد انتخابه عضوًا في الأكاديميّة الفرنسيّة. فقد سُئِل، وهو المعروف بانفتاحه الكبير وبُعده كلَّ البعد عن التعصّب: «لا شكّ في أنّ اللغة الفرنسيّة تخضع لتأثيرات لغات أُخرى. فما هو في رأيك دور الأكاديميّة اليوم لتعيد إلى لغة موليير قدرتها وزخمها؟» أجاب: «أجل، ثمّة خطران عظيمان يتربّصان اليوم باللغة الفرنسيّة. أوّلهما تأثير اللغة الإنكليزيّة بأسوأ ما فيها، أعني بما هو أبعد عن القيمة الأدبيّة وأقرب إلى الناحية العمليّة. لا أرى في تشرُّبنا نتاجَ شكسبير سوى النفع والحسنات. لكن ينبغي أن نجاهد، على نحو ما يفعل أصدقاؤنا الكنديّون في مقاطعة كيبك، ونتصدّى لجحافل الصيغ الإنكليزيّة التي لا طائل تحتها ولا ترضي الذوق السليم. والخطر الثاني يلتقي، بالحقيقة، الأوّلَ في بعضٍ منه. وقوامه تحجيمُ المفردات والنحو

وحصرها في أكثر الكلمات تقنيّةً وأقلّ الجمل إيحاءً. ولطالما أُعجِبْتُ بما لمستُ، لدى أصدقائي اللبنانيّين الناطقين بالفرنسيّة، مِن صفاء لغتهم الفرنسيّة هذه وغناها»[٣].

هذا رأي حبر من أحبار اللغة، وإنّه لرأي حصيف معتدل. فلِمَ لا نأخذ به بدلًا من رأي الضعفاء، القابلين بكلّ غلطٍ شاع، مدَّعين أنّ «الخطأ المشهور خير من الصحيح المهجور»؟ فإنْ قبِلْنا بالخطأ الشائع مرّة، قبلنا به مرّات، واستفحل أمره بمرّ الزمن وفسدت لغتنا في النهاية. وقد أحببنا أن نساهم من جهتنا في رأب ما تصدَّع، فسقنا عددًا من الملاحظات أُتيح لنا تدوينها في مطالعاتنا، مركّزين على بعض ما شاب العربيّة من تأثير اللغات الأجنبيَّة، وعلى وجه التحديد الفرنسيّة في كثير من الأحيان، واللغة العاميّة في حالاتٍ قليلة.

أوّلًا: الهجين في الألفاظ[٤]

[إذا] قالوا: «سأله إذا جاء البوّاب». وتأثير الفرنسيّة هنا بيّن: Il lui demanda *si* le portier était venu. فلفظة «إذا» تتضمَّن، في العربيّة السليمة، معنى الشرط لا السؤال، في حين تتضمَّن اللفظة الفرنسيّة المعنيَيْن. والصحيح أن يُقال: «سأله: هل جاء البوّاب؟».

(٣) - «Nul ne doute que la langue française subit les effets d'autres langues. D'après vous, quel serait aujourd'hui le rôle de l'Académie pour redonner à la langue de Molière sa grande force?»
- «En effet, deux grands dangers guettent aujourd'hui la langue française. Le premier est celui de l'influence de la langue anglaise dans ce qu'elle a de moins bon, je veux dire de moins littéraire et de plus pragmatique. Je ne vois que des avantages à nous laisser imprégner par Shakespeare. En revanche, luttons, à l'exemple de nos amis Canadiens du Québec, contre tant et tant d'anglicismes inutiles et désagréables. Le second danger justement rejoint en partie le premier. Il est celui d'une réduction du vocabulaire et de la syntaxe aux mots les plus techniques et aux phrases les moins évocatrices. Il m'est arrivé souvent d'admirer chez mes amis libanais francophones la pureté et la richesse de la langue française». *Le Lien*, Beyrouth, 58e année (1993), n° 4, p. 28.

(٤) أوردنا الكلمات بحسب الترتيب الألفبائيّ.

[ارتدى] = يرتدي. قالوا: «هذه المسألة ترتدي أهمّيّة كبيرة». وهم إنّما ينقلون العبارة الفرنسيّة بحرفها: Cette affaire *revet* une grande importance. وشرّ الترجمة الترجمة الحرفيّة إذا ما شوّهت فرادة اللغة التي يتمّ إليها النقل. وكان الأَوْلى بهم أن يقولوا: «إنّ هذه المسألة ذات أهمّيّة بالغة»، أو: «إنّها بالغة الأهمّيّة».

[أعطى] كثيرًا ما يقولون: «أعطى جوابًا»، متأثرين بالصيغتين الفرنسيّة والعامّيّة. فالفرنسيّة هي التالية: *Donner* une réponse، أمّا العرب الفصحاء، فيقولون: «أدلى بجواب».

وقرأنا في كتابٍ ألّفه كاهنٌ مَلَكَ ناصية اللغة وعُرف بأسلوبه السلس الجميل، ما حرفه: «مهما يكن التفسير الذي يُعطى لهذا اللقب» (يُشير إلى لَقبٍ أُطلِق على إيليّا النبيّ). وجملته، كما هو واضح، طويلة بدون لزوم، ركيكة متأثّرة بما لكاتبها من معرفة الفرنسيّة. إذ إنّنا نعبّر في هذه اللغة عمّا سبق على النحو التالي: Quelle que soit l'explication que l'on *donne* de ce surnom. أمّا التركيب العربيّ الصحيح، والأسهل لإيجازه، فهو: «مهما يكن تفسير هذا اللقب».

[إلى] قالوا: «قام الرئيس بزيارةٍ إلى نظيره». وهم بذلك ينقلون عن الفرنسيّة: «Le président fit une visite *à* son homologue»، وكذلك عن العامّيّة. وقد يبرّر بعضهم استعمال حرف الجرّ، بدلًا من الاكتفاء بصيغة التعدّي، لظنّهم أنّ هناك فعلًا مستترًا تقديره «ذهب». والأفصح، وبدون تأويل، أن يقال: «قام الرئيس بزيارةِ نظيره».

[جديد]= من جديد. كثُر استعمال هذه الصيغة في الخطب والكتب والصحف. مثلًا: «تألّق (اللاعب) شوماخر من جديد» (نهار الرياضة والتسلية، بيروت، ٥/١٠/١٩٩٥، ص ١٠). وهم بذلك ينقلون عن الفرنسيّة *De nouveau*. والعبارة دارجة في العامّيّة. أمّا الصحيح فهو: «مجدّدًا»، أو «مرّةً ثانيةً»، بحسب ما يمليه سياق الموضوع.

[دائمًا] سمعناهم يقولون في الإذاعات، بين الفقرة والفقرة، لحثّ

المستمعين على الصبر: «أنتم دائمًا مع إذاعة ف». وتأثرهم هنا بالفرنسيّة مفضوح، ينمّ فوق ذلك على جهلٍ أصول النقل جهلًا مُطبقًا. فعندما يقول المذيع الفرنسي: Vous êtes *toujours* à l'écoute de Radio F، إنّما يستعمل كلمة تُؤوّل بمعنيّين، أحدهما للدلالة على الاستمرار المؤقّت، والآخر على الاستمرار الدائم. والمراد هنا الاستمرار المؤقّت، لأنّه لا يُعقل أن يُحكم على المستمع المسكين بالبقاء دائمًا مع إذاعة ف. والقول الصحيح هو: «ما زلتم مع إذاعة ف»، أي إلى حين، والحمد لله!

[دراسة] قرأنا العنوان التالي: «دراسةٌ على قانون تقاعد الكتّاب» (الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ١٩٩٥/٨/٣١، ص ٧). فالكاتب متأثّر بالصيغة الفرنسيّة: Etude *sur* la loi... والصيغة هي هي في العاميّة. والفصيح هو: «دراسة في قانون...»، أي في موضوعه.

[رفع] كثيرًا ما طالعَتْنا قولهم: «رَفَعَ التحدّي» (النهار، بيروت، ١٩٩٣/١/٢١، ص ١). وهم ينقلون من الفرنسيّة بالحرف الواحد: Il a *relevé* le défi. وهذه العبارة الفرنسيّة تَطوُّرُ عبارة سابقة هي Il a relevé le gant، أي «رفع القفّاز». وأصل هذه الاستعارة معروف، خَبَرُه أنّه كان النبلاء في العصر الوسيط بالغرب، إذا ما تحدّى أحدهم الآخر للمبارزة، يرمي قفّازه على الأرض أمامه. فإن انتشل الخصمُ القفّاز و«رفعه»، أشار إلى أنّه قَبِل التحدّي، فقالوا لغةً: «رفع التحدّي»، على نحو ما قالوا «رفع القفّاز»، والعبارتان سيّان. ولكن هل يجوز أن ننقل هذه العبارة، الأجنبيّة المفهوم، إلى العربيّة؟ نقول لا، لأنّ أصل مدلولها غريب عن تقاليدنا، ولو قَبِلنا بها كنّا كمَن ارتدى سروالًا شرقيًّا فضفاضًا واعتمر قبّعة الفرنج. فلا هو غراب ولا حجل! ولْنقل إذًا: «قَبِل (أو: واجه) التحدّي»، بحسب السياق.

[شكا] كثيرًا ما يقولون: «شكا من تدهور صحّته». فكأنّك تسمع فرنسيًّا يعرِّب ما فكّر فيه بلغته: Il s'est plaint *de* la détérioration de sa santé. والعربيّة الفصحى تقول: «شكا تدهورَ صحّته»، في حين تلتقي

الصيغة العامّيّة، مجدّدًا، الصيغةَ الفرنسيّة.

[شَكْل] يقولون: «تسير السيّارات بشكلٍ فوضويّ»، مقتفين بذلك الأسلوب الفرنسيّ: Les voitures circulent *de façon* désordonnée. فالقول الأصحّ هو التالي: «تسير السيّارات بطريقة فوضويّة».

[شكَّل] يستعملون هذه اللفظة استعمالًا مستمرًّا، علمًا أنّ انعدامها في الجمل التي يقحمونها فيها لا يضير، لا بل الأفصح أن تُلغى. فهم يقولون: «هذا المبنى يشكّل عائقًا أمام السيّارات» (النهار، ١٠/٥/١٩٩٥، ص ٦)[٥]. وكأنّي بهم ينقلون إلى العربيّة الجملة الفرنسيّة: Ce bâtiment *constitue* un obstacle devant les voitures. فلا داعي ألبتّة إلى إيراد فعل «شكّل» في كلّ جملة تسمح مقابِلتُها الفرنسيّة أن تُستعمَل فيها كلمة Constituer. والترجمة الصحيحة هي الآتية: «هذا المبنى (هو) عائق أمام السيّارات»، والأفصح أن نقول: «هذا المبنى يقف (أو: يقوم) عائقًا أمام (أو: في وجه) السيّارات».

ويقولون، في سياق آخر: «نشرُ هذه الرسائل يشكّل سابقةً دبلوماسيّة» (النهار ٢٣/٨/١٩٩٥، ص ١٧). والأصل الفرنسيّ في «لاشعور» الكاتب هو: La publication de ces lettres *constitue* un précédent diplomatique. ففي الفرنسيّة نفسها، لا ضرورة ماسّة للفظة Constitue في الجملة السابقة، لكنّها أُدرجت للتوكيد. وحسبنا أن نقول بالعربيّة: «نشر هذه الرسائل سابقة دبلوماسيّة».

وطالَعَنا في مقال أحد المتضلّعين من العربيّة، المرحوم المطران ناوفيطس إدلبي، ما يلي: «كانت تشكّل في الماضي ما اعتدنا أن ندعوه الأخلاقيّة التقليديّة» (نشرة أبرشيّة حلب للروم الكاثوليك، العدد ٣/١٩٩٣ و١/١٩٩٤، ص ١٧٣). ونستشفّ لتوّنا التركيب الفرنسيّ التالي: Elles

(٥) سوف يلاحظ القارئ أنّ عددًا لا بأس به من استشهاداتنا التالية مقتبس من هذه الجريدة الغرّاء، لا لسببٍ، إلّا لأنّنا نطالعها كلَّ يوم. وما من صحيفة سواها، بما فيه مجلّتنا المشرق، معصومة من الخطأ في هذا المجال.

constituaient ce que nous avions coutume d'appeler l'éthique traditionnelle. فما ضرّ لو قال، رحمه الله: «كانت في الماضي، إلخ».

ولا ينفكّون يقولون، كلّ مرّة تأتي وزارة جديدة، إنّه تمّ «تشكيل الوزارة» بدلًا من أن يقولوا: «تأليف الوزارة». فـ «التشكيل» هو تعريب لفظة Constitution بحرفها، ولا حاجة إلى هذا النقل الثقيل.

[ضِدّ] يقولون، ولطالما سمعنا وطالعنا: «قاتل ضدّ الوثنيّة»، وهم بذلك يلجأون إلى التركيب العامّيّ أو الفرنسيّ: Il a lutté *contre* le paganisme. ويا ليتهم قالوا: «قاتلَ الوثنيّةَ» وحسب.

وممّا طالَعْنا في الصحف: «إعتقال ١٦ أصوليًّا بتهمة التآمر ضدّ الدولة» (جريدة الأنوار، بيروت، ٧/٩/١٩٩٢، ص ٧). وتأثير الفرنسيّة هنا ظاهر، فهي تقول: Arrestation de 16 intégristes accusés de complot *contre* l'Etat. أمّا العربيّة الفصيحة فتقول: «... التآمر على الدولة».

وسمعنا مَن قال: «الاتّهامات ضدّ المسيحيّين»، بدلًا من أن يقول: «الاتّهامات الموجَّهة إلى المسيحيّين». ولكنّه تأثّر بالتركيب الفرنسيّ فلزمه بلا تروّ، وهذا نصّه: Les accusations *contre* les chrétiens.

[عاش] نتردَّد هنا في البتّ. فقد أخذ المحدَثون يستعملون فعل «عاش» على نحو لم تألفه العربيّة في ما مضى. يقولون: «الوضع الذي نعيشه»، «نعيش صراعًا مضنيًا»، وهم ينقلون إلى العربيّة تركيبًا فرنسيًّا مَحْضًا، إذ يقول الفرنجة في مقابل ذلك: La situation que nous *vivons*, Nous *vivons* une lutte exténuante. والعبارة الفرنسيّة هي نفسها مستحدثة، لجأ فيها المتكلِّم إلى المجاز لتأكيد المراد، ولكنّ مجازه لا يخلو من الغرابة وعدم المنطق. فالحياة هي التي تُعاش، لا الأشياء والأحداث، وما يبدو غريبًا في الفرنسيّة، اللغة الأصل، يُستغرب أيضًا في التعبير العربيّ المنقول. والمفروض أن نقول في لغتنا: «الوضع الذي نعيش فيه»، و«نعيش في صراع مضنٍ». غير أنّنا لن نجرؤ على تخطئة مَن يستعمل مثل هذه التعابير، لأنّها أشدّ تأكيدًا من التعبير التقليديّ، علمًا أنّنا

نحجم، في ما يخصّنا، عن استعمالها.

[علّق] يستعملون هذا الفعل أقلّه في حالتَين تلجأ العربيّة فيهما إلى فعلَين مختلفَين، هما: «أَوْلى»، و«أَوْقَف». وإليك التفصيل:

ورد في إحدى الصحف (وليس الأمر وقفًا عليها وحدها): «يعلّق المجلس أهمّيّة كبرى على إفادات القادة» (النهار، ١٩٩٥/٢/٢٣، ص ٥). فالنقل من الفرنسيّة بحرفها الواحد واضح وضوح الشمس في الظهيرة. تقول تلك اللغة في مثل هذه الحال: Le conseil *attache* une grande importance aux dépositions des chefs. فما تسمح به اللغة الأجنبيّة يأباه الأسلوب العربيّ الصحيح، إذ لا يجوز أن تُنقَل الاستعارات بحرفها من لغة إلى أخرى بدون تكييف، وإلّا وقعنا في المُضحك المبكي(٦). وعليه، فالأحرى أن نقول هنا: «يُولي المجلس إفاداتِ القادة أهمّيّةً بالغة».

وقالوا في سياق آخر، وكلّما أزاحوا عنّا شبحَ إضرابٍ وافد: «عَلَّقُوا الإضراب»، وهم إنّما يترجمون العبارة الفرنسيّة: Ils ont *suspendu* la grève، وهي تشير إلى إيقاف (قد يكون مؤقّتًا). ومعنى الفعل في هذه العبارة الأجنبيّة مجازيّ، لأنّهم يرون أنّ تعليق الشيء مرفوعًا عن الأرض، غيرَ ثابتِ الحال (Suspension)، هو خير ما يُصَوِّر، في عرفهم، الإيقاف، والمؤقّت منه خاصّة. أمّا العربيّة فلا تربط بين هذا المفهوم وكلمة «علّق» وتفضّل استعمال لفظة «أوقف» أو، زيادةً في الدقّة «أوقف إلى حين». ولكن لا بدّ من الزيادة أنّنا لا نرفض رفضًا باتًّا استعمال كلمة «علّق» في مثل هذه الحال، لأنّها تعبِّر عن المراد بإيجاز ومسحة من

---

(٦) كثيرًا ما يتندّر الضليعون في الفرنسيّة بترجمون إلى هذه اللغة «عرباويّات» Arabismes بالحرف الواحد، كما لو ترجمها مَن كانت معرفته بلغة راسين سطحيّة، فيقولون: Il a salué sur lui (سلّم عليه)؛ و Je lui ai calculé mon calcul (حَسَبْتُ له حسابًا) بدلًا من J'en ai tenu compte؛ و Mon sang a bouilli (فارَ دمي) بدلًا من Mon sang n'a fait qu'un tour، إلخ. فلماذا نهزأ من الترجمات الركيكة إلى اللغات الأجنبيّة، ونتساهل في ترجماتنا الركيكة إلى لغتنا؟

الخيال المليح تفتقدهما العبارة العربيّة «أوقف إلى حين». ومتى كان الاقتباس من الأجنبيّة يَحْمل جديدًا مستساغًا، فلا بأس بتبنّيه.

[غطّى] لاحظنا، في استعمال هذا الفعل، حالتين: الأولى لا نرضى عنها، والثانية فيها نظر. ففي الحالة الأولى يستعملون لفظة «غطّى» حيث يُفترض اللجوء إلى كلمة «شَمَل». مثال على ذلك: «تغطّي إبرشيّة الإسكندريّة مصرَ والسودان والحبشة»، وهم إنّما ينقلون القول الفرنسيّ: L'éparchie d'Alexandrie *couvre* l'Egypte, le Soudan et l'Ethiopie. أمّا الفصحى فتقول إنّ الإبرشيّة **تشمل** مصر وسواها من البلدان.

ويقولون بلغة وسائل الإعلام إنّ الصحافيّ فلان «غَطّى مهرجان الشعر»، ويعنون بذلك أنّه واكب الحدث ونقل تفاصيله إلى قرّائه. وأصل الاصطلاح فرنسيّ: Il a *couvert* le festival de la poésie. أمّا نحن، فكنّا نفضّل ألّا يُقحم هذا التعبير الغريب في مُعجَم إعلاميّينا، ولكن لا سبيل إلى الاستغناء عنه في الوقت الحاضر، بانتظار مَن يتحفنا باللفظة التي تنوب عنه فتحلّ على الرحب والسعة.

[قدّم] يطلع عليك هذا الفعل، أكثر ما يطلع في الصحف التربويّة أو المدرسيّة، مقرونًا بلفظة «امتحان». فيكتبون: «قدّم طلّابنا امتحانهم»، وتتساءل متعجّبًا: متى كان الامتحان هديّةً تُقدَّم؟ ثمّ تتذكّر أنّ الفرنسيّة لها أثرها في هذا التعبير، فهي تقول في هذه المناسبة: Nos élèves ont *présenté* leur examen. أمّا منطق العربيّة، فيدرك تمامَ الإدراك أنّ الامتحان حدث يَفْرض نفسه على الإنسان، فيخضع له. لذا فالأولى بمربّينا أن يقولوا: «خضع طلّابُنا للامتحان»، أو: «تقدّموا إلى الامتحان».

[كما] يستعملها بعضهم بمثابة حرف الكاف، فيقولون: «هو كما الزهرة»، يريدون أنّه كالزهرة. وهم بذلك إمّا ينقلون العبارة الفرنسيّة Il est comme une fleur، وإمّا يريدون إبداع صيغة جديدة شاعريّة النغم، وكأنّي بهم يُضمرون فعلًا تقديره «تكون»، ليقولوا: «هو كما (تكون) الزهرة».

وفي كلا الافتراضين، لا نراهم مصيبين، اللّهمّ إلّا إذا اعتبرنا أنّه يحقّ لهؤلاء الشعراء الناثرين ما لا يحقّ لسواهم.

[لعب] الجميع على علم بالعبارة الرائجة: «لعب دورًا»، وهي كما لا يخفى نقلٌ بالحرف عن العبارة الفرنسيّة: *Jouer* un rôle. ولئن لا تجد الفرنسيّة حرجًا في استعمال فعل «لعب» Jouer للإشارة إلى التمثيل، إلّا أنَّ الذوق العربيّ السليم يستنكف من هذه الصيغة، لا سيّما في مصطلحها المجازيّ. ولدينا والحمد لله عبارات بديلة أسلم وأجمل، نوردها في ما يلي: «مثّل دورًا - قام بدور - اضطلع بدور». والصيغتان الأخيرتان، لا سيّما الثالثة، أصلح للاستعمال المجازيّ.

[لَمْ ولن] كثيرًا ما نسمع خطباءنا يعلنون ما يشبه التصريح التالي: «لم ولن نقبل هذا الوضع!»، وفي هذه الجملة عيبان: أوّلهما أنّها صيغت بحسب التركيب العامّيّ والأجنبيّ: Nous *n'avons* pas accepté et n'accep*terons* pas cette situation، في حين أنّ الصيغة العربيّة تُلحق المفعول بالفعل الأوّل مباشرةً، فتأتي على النحو التالي: «لم نقبلْ هذا الوضع، ولن نقبلَه». والعيب الثاني هو أنّ الفعل في صيغة خطباتنا لا تستقيم له حركة، إذ إنّ حكم «لم» هو الجزم في حين أنّ حكم «لن» هو النصب. فكيف التوفيق بين حكمَيْن متناقضَيْن!؟

[ليس فقط] لا يندر أن نطالع مثل الجملة التالية: «المهمّ ليس فقط أن يشفي أجسادنا، لكن أن يعزّز أمانتنا»، ونحن نستشفّ منها لتوّنا التركيب الأجنبيّ: L'importan*t n'est pas seulement* qu'il guérisse nos corps, mais qu'il confirme notre fidélité. والتركيب العربيّ الصحيح يفصل بين «فقط» و«ليس»، لا بل يستعمل هنا حرف «لا» بدلًا من «ليس» فيبرز على الوجه التالي: «المهمّ لا أن يشفي أجسادنا فقط (أو: وحسب)، لكن (أو: بل) أن يعزّز أمانتنا».

[نظر] طالعنا لأديب معروف، وفي مجلّة أدبيّة مشهورة، يُصدرها جمع من الأدباء الأعلام، العنوان التالي: «نظرة تحليليّة على قانون

تقاعد الكتّاب» (الأسبوع الأدبيّ، ١٩٩٥/٨/٣١، ص ٢). ويبدو أنّ صاحبه تأثّر بالفرنسيّة تأثّرًا بالغًا[٧]، إذ إنّ الصيغة المعهودة في هذه اللغة هي: Aperçu critique *sur* la loi... أمّا بالعربيّة فلا يُنظَر على الشيء بل إليه، ونقول في هذه الحال: «نظرة تحليليّة إلى قانون...». وقد صادفنا مثيل عبارة الأسبوع الأدبيّ في مجلّة أُخرى معروفة ومشهورة، هي الرصد (العدد ٥٣ - آب وأيلول ١٩٩٥، ص ١٩٨)، حيث ورد: «نظرة على الساحة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة». ولعلّ صاحبها - ومثله صاحب العبارة الأُولى - أراد أن يقول باختصار: «(إلقاء) نظرة على...» ولكن، هنا أيضًا، يظهر التأثير الأجنبيّ (والعامّيّ)؛ فالعبارة الفرنسيّة هي Jeter un regard *sur*... أمّا العربيّة السليمة فتقول: ألقى نظرة إلى...، ألقى السمع إلى... ألقى إليه السلام، إلخ...

[نقطة] كثيرًا ما يقولون، خاصّة في الإذاعات والتلفزة: «نال التلميذ نقطةً إضافيّةً أنجحته»، وهم متأثّرون بصيغة فرنسيّة ينقلونها إلينا غيرَ مرغوب فيها: L'élève a obtenu *un point* supplémentaire qui l'a fait réussir. ولا يخفى، إلّا على هؤلاء، أنّ لدى العربيّة كلمة تفي بالمراد وهي علامة. فحبّذا لو يقولون في المستقبل: «نال علامةً إضافيّة...».

وينقلون كلمة point، في معنى لها آخر، باللفظة نفسها، إذ يقولون: «هذه نقطة مهمّة»، وهم يعنون بمفهوم الفرنسيّين C'est un *point* important، والصحيح في مفهومنا العربيّ «هذا أمرٌ مهمّ» أو «هذه مسألة مهمّة» أو «هذه ناحية مهمّة»، بحسب ما يقتضيه المقام.

ولا بأس باستعمالهم لفظة نقطة في عبارة مستوحاة من الفرنسيّة هي الآتية: «وَضْعَ النقاط على الحروف» Mettre les points sur les i. فهذه الترجمة الحرفيّة لا غبار عليها، لأنّه ليس في العربيّة ما يفي بمعناها، وقد كُيِّف ما توجَّب تكييفه فنُقِل حرف «i» بلفظة «الحروف».

(٧) وقد سبق أن لاحظنا لدى الكاتب نفسه غلطًا مماثلًا (أطلب لفظة «دراسة»).

[هدف] يجرّون هذه الكلمة بحرف الباء فيقولون: «تطوّع في الجيش بهدف تحرير وطنه». وهم يعنون، لو أفصحوا: «تطوّع... بغية تحرير...». وإنّما تمسّكوا بحرفِ العبارة الفرنسيّة *dans le but de*.

[وجب] يقولون: «ذلك لا يجب أن يدعو الكويت إلى عدم تطوير قدرات جيشه» (أسبوعيّة الوسيط، لندن، ١٨-٢٤/٩/١٩٩٥، ص ٩). واستعمال أداة النفي قبل فعل «وجب» صيغة ألفتها العامّيّة وسادت في الفرنسيّة: Cela *ne doit* pas amener le Koweit à... . ومنطق العربيّة يفرض أن يكون الواجب مرتبطًا دومًا بالإيجاب، فيقال: «ذلك يجب ألّا يدعو الكويت...».

[وجد] لفت انتباهنا الجملة التالية: «أجد السعيَ وراء المسؤولين عن هذه التضحية أمرًا جيّدًا» (النهار ٢٠/٢/١٩٩٣). فإنّهم استعملوا فعل وجد حيث لا يجوز استعماله، وقد أرادوا نقل العبارة الفرنسيّة Je trouve que، وهي لا تعني «العثور» على شيء، بل تفيد أنّ قائلها «يرتئي» أمرًا ما. لذا يقول الفصحاء: «أرى أنّ السعيَ... إلخ».

ويقولون، وبئس ما يفعلون: «يتواجدون بكثرة في المنطقة». وهم إنّما ينقلون العبارة الفرنسيّة ...*Ils se trouvent* en grand nombre، وقد فاتهم أنّه لا أثر في العربيّة لفعل تواجد بهذا المعنى. و«تواجد» المرء، بحسب المعاجم، يعني أنّه «أرى من نفسه الوَجْد، أي الفرح أو المحبّة أو الحزن». فالبُعد بين هذا المفهوم الصحيح وذاك العليل بُعْدُ الثرى عن الثريّا!

ثانيًا: الهجين في بعض الصيغ النحويّة

سنشير هنا إلى صيغتَيْن تمتُّ إحداهما إلى أفعل التفضيل والثانية إلى مكان ضمير الغائب، ونركّز بعد ذلك بشيء من الإسهاب على سوء استعمال حرف اللام في الإضافة.

السليمة في مقابلة الركيكة زيادةً للفائدة[8].

«الدور العلميّ للسريان» (المجلّة البطريركيّة للسريان الأرثوذكس، دمشق ١٩٩٤، ص ٨٩)	- دور السريان العلميّ + السريان ودورهم العلميّ
«البعد الإقليميّ للعلاقات الاقتصاديّة» (النهار، ٥/١٠/٩٥، ص ١١)	- بُعد العلاقات الاقتصاديّة العلميّ - البعد الإقليميّ في العلاقات الاقتصاديّة + العلاقات الاقتصاديّة في بعدها العلميّ
«الترجمات العربيّة للكتاب المقدّس» (وهو عنوان كتاب عُرض على دار المشرق ليُنشر فيها)	+ ترجمات الكتاب المقدّس إلى العربيّة - الكتاب المقدّس وترجماته (إلى) العربيّة - الكتاب المقدّس في ترجماته (إلى) العربيّة
«الرئيس العامّ للجمعيّة البولسيّة» (النشرة العائليّة، صافيتا، عدد ٨٦، ١٩٩٤، ص ١٠٤)	- رئيس الجمعيّة البولسيّة العامّ + الرئيس العامّ على الجمعيّة البولسيّة.

٢ - لتحاشي الالتباس: يقولون مثلًا: «الوظيفة الاجتماعيّة للكنيسة» (مجلّة الأرشيف، زحلة، تشرين الأوّل ١٩٩٣، ص ١٠)، وأغلب الظنّ أنّهم لم يستسيغوا الصيغة الفصيحة بحرفها: «وظيفة الكنيسة الاجتماعيّة» لأنّها تدعو إلى الالتباس والتساؤل: مَن هو اجتماعيّ؟ الكنيسة أم الوظيفة؟ لذا لجأوا إلى التركيب الأجنبيّ: La fonction sociale *de* l'Eglise، فحلّت «اللام» محلّ الحرف الفرنسيّ *de*. ويا ليتهم حلّوا الإشكال بأسلوب مختلف أفصح فكتبوا: «الكنيسة ووظيفتها الاجتماعيّة» أو: «الكنيسة في وظيفتها الاجتماعيّة».

ويمكن الخروج من المأزق بصيغ أُخرى تختلف باختلاف الجُمل وسياقها.

(٨) أشرنا بصليب (+) إلى الصيغة الفُضلى في رأينا.

٣ - عند الإضافة إلى اسم الفاعل: سمعنا أحد المذيعين يعلن: «يُعتبر السيّد فلان أحد الزعماء المعارضين بشدّة للحكومة». فجاءت عبارته ركيكة جدًا لأنّه لم يحسن معالجة التقاء المضاف إليه: «الحكومة»، والاسم الفاعل المضاف: «المعارضين»، فركن إلى أهون ما تبيّن له من سُبُل، وهي الصيغة الأجنبيّة وحليفتها العاميّة: Mr Untel est considéré comme l'un des chefs fortement opposés *au* gouvernement. ويا ليته فكّر قليلًا بمنطق لغتنا واستنجد بالفعل الذي هو حلّال العقد أبدًا في الإنشاء العربيّ، فقال: «يُعْتَبر السيّد فلان أحد الزعماء الذين يعارضون الحكومة بشدّة»، أو «... المعارضين الحكومة بشدّة»[9].

٤ - عند تعدّي الفعل إلى مفعولين: كثيرون من كتّابنا لا يحسنون التصرّف عندما تعترضهم الأفعال التي تتعدّى إلى مفعولين. ومنها فعل «أعطى»، وقد فوجئنا يومًا، لدى قراءتنا أحد المقالات، بالجملة السقيمة التالية: «تُعطي له تكامله» (الأسبوع الأدبيّ، ١٧/٨/١٩٩٥، ص ٦)، وهي نقل مستَبْيَل متسرّع عن الصيغة الفرنسيّة Elle *lui* confère sa complémentarité. والأصحّ أن يُراعى حكم «أعطى»، فيُكتب: «تعطيه تكاملَه»!

وسمعنا مرّة مَن يقول: «رفض أن يُري مخطوطه ليوسف»! وكأنّنا نسمع فرنسيًّا مبتدئًا بالعربيّة ينقل عن لغته الأمّ Il refusa de montrer son manuscrit *à* Yūsuf. أمّا العربيّ الفصيح فيقول: «رَفَضَ أن يُري يوسفَ مخطوطه». وقد يُقال، بتحريف المعنى قليلًا: «رفض أن يرى يوسفُ مخطوطه».

---

(٩) لا ننكر أنّ ثمّة موضعًا يجيز استعمال اللّام مع اسم الفاعل، إذا كان على وزن من أوزان المبالغة، مبنيًّا من الثلاثيّ، وتكون اللّام عند ذاك للتقوية. فتقول مثلًا: «فلانٌ حلّالٌ للعُقَد كافٍ للمهمّات» (المنجد، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٤٧). ومثله قول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

«حمّالُ ألويةٍ، هبّاطُ أوديةٍ، شهّادُ أنديةٍ، للجيشِ جرّارُ».

وهذا الاستعمال عرضيّ، كما هو بيّن في البيت المذكور.

٥ – عند الإضافة إلى اسم المرّة: ورد في أحد الأحاديث الإذاعيّة الأدبيّة: «هذا ما أراد الجاحظ إفهامَه للقارئ». وإنّها لعمري جملة في غاية الركاكة: أوّلًا، لاستعمال اسم المرّة (إفهام) في مثل هذا السياق، والأفصح استعمال الفعل، وثانيًا، لاستعمال حرف اللام في الإضافة خلافًا لما تبيحه العربيّة. ولكنّ صاحب القول عمد، شأنه شأن سواه، إلى أسهل الطرق، مقلّدًا التركيب الفرنسيّ: C'est ce que Gāḥiz a voulu faire comprendre *au* lecteur. أمّا التركيب الصحيح فهو: «هذا ما أراد الجاحظ أن يُفهِمَه القارئَ»، لأنّ فعل «أفهم» يتعدّى إلى مفعولين. ولكن، ما كلّ صحيح جميل، فالصيغة الأخيرة ثقيلة على أذن السامع، والأفضل أن نستبدل بها صيغةً أجملَ وأرشق، وإن بدّلت في المعنى شيئًا يسيرًا: «هذا ما أراد الجاحظ أن يَفهمَه القارئُ».

ومن سوء تأدية الإضافة إلى اسم المرّة، هذه الجملة: «الممارسة الكاملة لهذه الحقوق» (النهار، ١٦/٩/١٩٩٥). فإنّه يُخيّل إليكَ وأنتَ تطالعها أنّك تترجم الجملة الفرنسيّة La pratique complète *de* ces droits. بيد أنّ العربيّة لا تقبل بهذه الصيغة وتؤثر التعبير التالي «ممارسة هذه الحقوق كاملةً».

٦ – في نقل أسماء العَلَم: طالعنا كتابًا صدر في بيروت منذ سنتين بعنوان: «رسائل القدّيسة تريزيا للطفل يسوع». فقد أُرتج على المترجم نقل الأصل الفرنسيّ Lettres de Sainte Thérèse *de* l'Enfant-Jésus، وحلّ المشكلة الناتجة من حرف de بنقله إلى حرف اللام. وكان الأَوْلى به أن يترك الإضافة تجري مجراها الطبيعيّ فيكتب: «... تريزيا الطفل يسوع».

وقرأنا مرّةً مقالًا حول «القدّيس يوحنّا للصليب» أي Saint Jean de la Croix. فما أبشع الترجمة هذه! والتسمية المعهودة هي الأصحّ والأجمل: «يوحنّا الصليب».

الخاتمة

حاولنا دراسةَ تشويه العربيّة الفصحى بتأثير اللغة الفرنسيّة واللغة العاميّة. وأوردنا لدعم آرائنا أمثلةً كثيرة، هي في الحقيقة غيض من فيض، وقد أحجمنا عن الاسترسال في عرضها لئلّا نرهق القارئ. ولئن ذكرنا بعض المراجع جهرًا، فلتثبيت طروحاتنا فقط، إذ لا ندّعي من جهتنا بلوغ الكمال. ونكرّر، قبل طيّ الملفّ، ما سبق أن قلناه: لسنا من رافضي التبادل بين اللغات، ففي الأمر كلّ الغنى. ولكنّا نرفض سلوك الطريق الأسهل، والقبول بالعجمة والركاكة. وقد رأينا أنّ هناك استعارات فرنسيّة نُقلت إلى العربيّة نقلًا موفّقًا، لأنّها راعت الذهنيّة العربيّة أو لأنّها سدّت بعض الفراغ. فإليها وحدها ينبغي الركون.

ولعلّ بعض قرّائنا لاحظوا أنّ العاميّة وافقت الفرنسيّة في كثير من الأحيان. فيحقّ لهم طرح السؤال: أليس من الغريب أن تكون التراكيب العاميّة أقرب إلى تراكيب الفرنسيّة منها إلى الفصحى؟ والجواب واضح: لأنّ كلتا اللغتين، بصفة كونهما من اللغات الحيّة، تتطوّران بسرعة وتكسران الأطواق لبلوغ أقصى حدود السهولة. وبقدر ما تسير كلّ واحدة نحو التبسيط، تلتقي الأخرى. ولكن، ما دامت الحالة هذه، لِمَ لا نُخضع الفصحى لعمليّة التكسير والتبسيط، من أجل مواكبة سنّة التطوّر؟ نقول: ليس كلّ تبدُّلٍ تطوّرًا، ونحن لا نبغي للغتنا أيَّ تبدُّل، بل التغير الذي يضمن تطوّرًا معقولًا يحافظ على الجوهر والتراث. وإن بقي في العربيّة قليل من الصعوبات والصيغ التي تختلف عمّا هو عند سواها، فأين الضرر؟ فبعض ما يقولون فيه إنّه من السلبيّات، لا يوازي شيئًا إذا ما قورن بكلّ ما هنالك من إيجابيّات الكنز الذي بين أيدينا. اللغة العربيّة أمانة في أعناقنا، فلا يجوز التفريط بها.

الأصول النفسيّة في قواعد اللغة العربيّة

الدكتور محمَّد كشّاش (٥)

توطئة

بين اللغة والفكر وشائج قربى وقنوات اتّصال، قامت الدراسات الحديثة تؤكّدها عبر سُبُل مختلفة. عُرف أحدها عن طريق اعتبار لسان الأمّة جزءًا من عقليّتها[(١)]. . . وبرز الثاني من خلال زاوية تتعلّق بالتفكير، وذلك حين ذهب بعض علماء النفس إلى القول بأنّ «التفكير كلام باطنيّ»[(٢)].

وأدرك العلماء والفلاسفة أيضًا العلاقة القائمة بين اللغة والفكر، حين نظروا إلى اللغة على أنّها مظهر الفكر ووعاؤه. نُقل عنهم قولهم: «إنّ الأفكار تتكوّن في عقل الإنسان قبل أن تصبح ألفاظًا وأساليب تعبير، وأنّها توجد عارية تمامًا، دونما أيّ حاجة إلى أجهزة اللغة. . ولا شكّ أنّ ذلك القول ينطلق من خطأ بيّن. فمهما كانت الأفكار التي تتجمّع في عقل الإنسان، فهي لا تستطيع أن تولد وتحيا إلاّ من مصدر ألفاظ وعبارات

---

(٥) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة - كلّيّة الآداب.

(١) ينظر من هذه الأبحاث ما ذكره أنور الجندي في كتابه: الفصحى لغة القرآن، دار الكتاب اللبنانيّ ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) د. محمّد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليوميّة، دار القلم، الكويت، ط ٨، ١٩٧٩م، ص ٢٥٨.

اللغة فلا وجود للأفكار العارية، المتحرّرة من أجهزة التعبير... وإنّ حقيقة الفكرة تظهر في التعبير، ولا وجود أيضًا للأفكار بدون التلفّظ بها، أو على الأقل لا وجود لأفكار إنسانيّة حقيقيّة»[٣].

إنّ أواصر القربى بين اللغة والفكر، وبخاصّة من خلال اعتبار اللغة جهاز الفكر ومظهره، حقيقة تؤيّدها الوقائع وتدعمها البراهين. إذ المعاني كامنة في النفس، وهي موجودة فيه بالقوّة، ولا تبرز بالفعل إلاّ من خلال اللغة. فاللسان أداة بيان ما في الفكر، ممّا يعبّر عنه باللفظ المفيد. قال الأخطل مؤكّدًا ذلك: [من الكامل]

لا يُعْجِبنَّكَ مِنْ خَطيبٍ خُطْبَةٌ ... حَتّى يَكونَ مع الكلامِ أصيلاَ
إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ، وإنّما ... جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دَليلا[٤]

واليد أداة بيان، ممّا يُعَبَّر عنه بالخطّ، ومن ثمَّ حُفِظ من أمثالهم: «القلمُ أحدُ اللسانين»[٥].

من هذا المنطلق لم يَعُدْ القول خافيًا إنّ اللغة تدخل في أصل غير قليل من العلوم الإنسانيّة. وهي تدخل إمّا كعنصر أساسيّ في ميدان البحث، وإمّا كأداة يتحتّم استعمالها في التعبير عن معطيات هذا العلم أو ذاك[٦].

هكذا برزت أهمّيّة اللغة في أكثر من مجال وصعيد. وهي بكلمة أداة التعبير عمّا في النفس. ومن هنا التحدث بالنفس البشريّة باعتبارها من

---

(٣) بول شرشار: اللغة والفكر، ترجمة صلاح أبو الوليد، سلسلة «ماذا أعرف»، رقم ١٢، المنشورات العربيّة، جونية، ١٩٧٧م، ص ١٠.

(٤) إبن هشام: شرح شذور الذهب، تحقيق مُحمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، ط ١٠، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م، ص ٢٨.

(٥) محمّد بن عبد الغفور الكلاعيّ: إحكام صنعة الكلام، تحقيق وتقديم د. محمّد رضوان الداية، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م، ص ٤٩، وابن عبد ربّه: العقد الفريد، شرحه وضبطه... أحمد أمين وآخرون، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ج ٣ ص ٧٧.

(٦) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، «عالم المعرفة»، الكويت، رقم ١٤٥، جمادى الآخرة ١٤١٠ هـ - يناير - كانون الثاني ١٩٩٠م، ص ١٦.

مظاهر السلوك الإنسانيّ. وقد دخلت في اهتمامات علم النفس، وأصبحت ميدانًا رحبيًا من ميادينه. وما ذلك إلاّ لأنّه «العلم الذي يهتمّ بدراسة جميع أنواع السلوك أو النشاط التي تصدر عن الإنسان أثناء تفاعله مع البيئة وتوافقه معها»(٧). وربّما كان النشاط اللغويّ من السلوك الإنسانيّ الذي يشترك فيه النشاط الحركيّ والعقليّ والانفعاليّ؛ لأنّ الإنسان حين يتكلّم أو يكتب، لا يكتب بيده أو يتكلّم بلسانه، بل يصاحبه نشاط جسميّ حركيّ يظهر في تحريك الأجهزة التي تخصّ الكلام أو الكتابة. فضلًا على النشاط العقليّ المتمثّل بالانتباه والإدراك. إلى جانب النشاط الوجدانيّ الذي يبرز بشكل ارتياح أو انزعاج... وهذا ما أكّده أحد الدارسين، حين اعتبر السلوك نشاطًا كليًا. قال موضحًا ذلك: «... الإنسان حين يفكّر في موضوع أو ينتبه إليه أو يحاول أن يتذكّر، فإنّ هذا النشاط العقليّ تصحبه في الوقت نفسه تغييرات جسميّة وحالات وجدانيّة مختلفة... هذا فضلًا عن الحركات والتعبيرات والأوضاع الجسميّة الخاصّة التي يتّخذها الإنسان أثناء تفكيره وانتباهه وتذكّره...»(٨).

ولمّا كانت اللغة نشاطًا إنسانيًا، فقد ارتبطت بعلم النفس - خاصّة في العصور المتأخّرة - فتعامَلَ عالم النفس مع اللغة «باعتبارها سلوكًا يمكن إخضاعه للدراسة باستخدام المناهج والأساليب السيكولوجيّة المختلفة...»(٩).

ولكن الأمر يختلف في بداية تقنين اللغة ووضع أحكامها، إذ راعى النحاة وعلماء اللغة أمورًا نفسيّة - بشكل عفويّ أو عن قصد - تعود على المتكلِّم والسامع بالفائدة والأهمّيّة. منها مراعاة مقتضى الحال الذي انعكس جليًا في أصول عدّة، كالربط بين الصوت والمعنى، وابتغاء الخفّة على الأذن واللسان، والاهتمام بسهولة النطق... وغيرها من الأمور

(٧) محمّد عثمان نجاتي: علم النفس في حياتنا اليوميّة، ص ١٧.
(٨) د. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، المكتب المصريّ الحديث، الإسكندريّة، ط ٩، ١٩٧٣م، ص ٢٣.
(٩) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، ص ١٧.

النفسيّة التي تظهر في جوانب متعدّدة ومسائل متفرّقة في القواعد النحويّة.

وقد أوْلَيْنا - من النشاط اللغويّ - القواعد النحويّة؛ لأنّ النحو كما يقول «بالمر» (Palmer): «هو الذي يجعل للغة ميزة أو خاصّيّة بشريّة أساسيّة؛ وذلك أنّ مخلوقات أخرى يمكنها إصدار أصوات ذات مغزى، لكن الربط بين الصوت والمعنى بالنسبة إليها يكون من نوع بدائيّ مغلق. أمّا الربط بين الصوت والمعنى لدى البشر فيتمّ من خلال النحو»[10].

وقد برزت الأصول النفسيّة في القواعد النحويّة من خلال المسائل التالية:

نماذج من الأحكام النحويّة

١ - مراعاة حالة المخاطب (النداء)

النداء كما عرفه النحّاة: «هو الدعاء بأحرف مخصوصة»[11].

وأحرف النداء المعروفة هي: يا، أيا، هَيَا، أيْ وألف الاستفهام[12].

وقد راعت أحرف النداء حالة المخاطب النفسيّة، عبر مراعاة المسافة التي تفصل المُنادِي عن المنادَى، فضلًا على الحالة التي هو فيها. فإذا كان المنادَى بعيدًا أو غافلًا، استعملت الأحرف التي فيها مدّ الصوت وإطالته. وقد لحظ علماء العربيّة ذلك، عن طريق تحديد استعمالها، قالوا: لا يخلو المنادى من أن يكون مندوبًا، أو غيره، فإن كان غير مندوب فإمّا أن يكون بعيدًا، أو في حكم البعيد - كالنائم والساهي - أو قريبًا، فإن كان بعيدًا أو في حكمه فله من حروف النداء «يا وأيْ وآ وهيا»، وإن كان قريبًا فله الهمزة، نحو: أَزَيْدُ أَقْبِلْ»[13].

(١٠) د. جمعة سيّد يوسف: سيكولوجيّة اللغة والمرض العقليّ، ص ٣٩.

(١١) الشيخ خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، لا.ب، لا.تا، مج ٢ ص ١٦٣.

(١٢) المُبرِّد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، لا.تا، ج ٤ ص ٢٣٣.

(١٣) ابن عقيل: شرح ابن عقيل، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، لا.نا، لا.تا، ج ٢ ص ٢٥٥.

والذي يشدّ أزر مراعاة الحالة النفسيّة أنّ بعض نحاة العربيّة أسمى أحرف النداء «الحروف التي ينبّه بها المدعوّ»[١٤]. والشيء الآخر التأكيد على وضع المنادى قبل سرد قاعدة النداء. وصف سيبويه ذلك بقوله: «وأمّا الاسم المندوب فينبّه بخمسة أشياء: يَا وأَيَا وهَيَا وأيْ وبالألف... إلاّ أنّ الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدّوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم، والإنسان المُعْرِض عنهم، الذي يَرَوْن أنّه لا يُقْبِل عليهم إلاّ بالاجتهاد، أو النائم المستثقل...»[١٥].

٢ - التقديم والتأخير

في نسق الجملة الاسميّة يتقدّم المبتدأ على الخبر في الغالب. وقد اكتسب اسمه من موقعه؛ لذلك جاء في حدّه: «المبتدأ هو الاسم المجرّد عن العوامل اللفظيّة مسندًا إليه أو الصفة الواقعيّة بعد ألف الاستفهام أو حرف النفي رافعة لظاهر، نحو: زيدٌ قائمٌ وأقائمٌ الزيدان وما قائم الزيدان»[١٦].

ولكنّ القاعدة لم تكن جامدة بل طرأ عليها استثناءات مستمدّة من أحوال النفس البشريّة. أمور تسوّغ تجاوز أصل القاعدة التي تنصّ على: [من الرجز]

✽ والأَصْلُ في الأَخْبَارِ أن تُؤَخَّرَا[١٧] ✽

وتوسّعوا فيها عن طريق تجويز تقديم الخبر، وذلك لأهمّيّة المقدّم في نفس المتلقّي. من أمثلته: «ناجحٌ أخوك» و«عائدٌ المسافرُ»... وسواهما من المواضع التي تتطلّب التقديم وذلك لشغف النفس بالخبر.

---

(١٤) ينظر، سيبويه: الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م، ج ٢ ص ٢٢٩، والمبرِّد: المقتضب، ج ٤ ص ٢٣٣.

(١٥) سيبويه: الكتاب، ج ٢ ص ٢٢٩-٢٣٠.

(١٦) الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ط. جديدة، ١٩٨٥م، ص ٢٠٨.

(١٧) ابن مالك: ألفيّة ابن مالك، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٦.

وقد أولى البلاغيّون هذا الجانب قسطًا من اهتمامهم وأفردوا له مكانًا في مؤلّفاتهم، موضحين فيه أسباب التقديم. من شواهد ذلك ما أثبته الخطيب القزوينيّ في تلخيصه، قال: «وأمّا تقديمه - أي المسند - فَلِكَوْن ذكره أهمّ، . . . وإمّا ليتمكّن الخبر في ذهن السّامع؛ لأنّ في المبتدأ تشويقًا، وإمّا لتعجيل المسرّة أو المساعدة للتفاؤل أو التطيُّر. . .»[18].

من أمثلة ما جاء في تقديم المسند لأهمّيّته عند القائل، قول الشاعر: [من الوافر]

سَلاَمُ اللهِ يا مَطَرٌ عَلَيْهَا وَلَيْسَ عَلَيْكَ يا مَطَرُ السَّلامُ[19]

حيث تقدّم «سلام» على الجار والمجرور «عليها»؛ لأنّه الأهمّ عند القائل، والأصل: «عليها سلام الله».

ومثل ذلك يحصل في الجملة الفعليّة، إذ يتقدّم المفعول أحيانًا على الفعل والفاعل دفعًا لشكٍّ يزاول النفس، ووساوس قد تعتريها فيما ألقي إليها من أوامر أو نواهٍ. يشدّ أزر ذلك قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»[20]. حيث تقدّم الضمير «إيّاك» وهو مفعول به لتخصّصه بالمعبوديّة على الفعل؛ ولو تأخّر لفقد تخصّصه وانفراده، ولصحّ أن يشاركه غيره على نحو قولهم: «نَعْبُدُكَ وَغَيْرَكَ». وقد أوضح السيوطي هذه المسألة بقوله: «وإذا قدم المفعول أفاد الاختصاص عند الجمهور، نحو: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِين، أي لا غيرك»[21].

إلى جانب إفادة التخصيص، حمل التقديم أمورًا نفسيّة، وهي أهمّيّة المفعول وعدم أهمّيّة الفاعل؛ لما فيه من أولويّة. ذكر ابن الحاجب في مسألة تقدّم المفعول على الفعل شرحًا جاء فيه: «. . . ولعلّ ذلك لكون

---

(١٨) الخطيب القزويني: التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا.تا، ص ٧٤.

(١٩) السكاكي: مفتاح العلوم، ضبطه وشرحه نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٢٢٠.

(٢٠) سورة الفاتحة، الآية ٥.

(٢١) السيوطي: همع الهوامع، عني بتصحيحه السيّد محمّد بدر الدين النعساني، دار المعرفة، بيروت، لا.تا، ج ١ ص ١٦٦.

تقديم المنصوب على الفعل دليلًا في ظاهر الأمر على أن الفعل غير مهمّ وإلاّ لم يُؤَخَّر عن مرتبة أي الصدر...»[٢٢].

ومن جهة أخرى تظهر مراعاة الأصول النفسيّة من خلال منع تقديم المفعول على الفاعل وعلى الفعل في حال اللبس على الإنسان؛ وذلك حين يكون الاسم معربًا بحركات مقدّرة؛ فيخشى اللبس على السامع، وما يجرّ التقديم من ضرر، كما في نحو: «ضرب عيسى موسى»[٢٣].

٣ - الميل إلى البساطة والسهولة

جنحت بعض الأحكام النحويّة نحو الخفّة، وابتعدت عن الثقل. وكأنّها أخذت في اعتبارها ميل الإنسان إلى الاقتصاد في النطق، وتوفير في المجهود العضليّ. من أدلّة ذلك ما جاء في باب النسبة.

تضمّنت القاعدة العامّة الحكم التالي: «إذا نسبت رجلًا إلى أب أو أمّ إلى بَلَدٍ أو حيّ أو قبيلة أو أخ أو صناعة، زدت في آخره ياء مشدّدة، كقولك في النسب إلى «بَكْر» «بَكْريّ»... «وشبهه»[٢٤]. ولما كانت في النسبة إضافة ياءين إلى الكلمة، والإضافة زيادة وثقل عليها - يبرز ذلك في الأسماء المضافة والمركّبة - فقد تجنّبوا ذلك الثقل ومالوا عنه عن طريق تعديل شيء في القاعدة؛ فكان حكم النسبة إلى الاسم المُركّب والمضاف كما صَرَّحَ به الخليل: «تُلْقِي الآخر منهما كما تلقي الهاء من حمزة وطلحة[٢٥]؛ لأنّ طلحة بمنزلة حضرموت[٢٦]. ثمّ يُذَيِّلُ قاعدته بمَثَل

(٢٢) إبن الحاجب: الكافية في النحو، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩م، ج ١ ص ١٢٨.

(٢٣) الصبّان: حاشية الصبّان على شرح الأشموني، دار الفكر، لا.ب، لا.تا، مج ١، ج ١ ص ١٠٨.

(٢٤) الزجّاجيّ: كتاب الجمل في النحو، حقّقه وقدّم له د. علي توفيق الحمد، مؤسّسة الرسالة ودار الأمل، بيروت واربد، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ص ٢٥٢.

(٢٥) وتوضيح ذلك أنّ تاء التأنيث بمنزلة اسم ضُمَّ إلى اسم ولو نسبت إلى اسم ضُمَّ إلى اسم لحذفت الاسم الثاني فكذلك ههنا تحذف تاء التأنيث. يراجع، ابن الأنباريّ: كتاب أسرار العربيّة، ص ٣٧١.

(٢٦) سيبويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٧٤.

تطبيقيّ، قال: فمن ذلك خَمْسَةَ عشَرَ ومَعْدِيكَرِب في قول مَن لم يُضف»[٢٧]. فإذا أضفت قلت: مَعْدِيٌّ وخَمْسُيٌّ[٢٨]. ومثل هذا الحذف فرضته أمور نفسيّة تتمثّل في سهولة النطق، والاقتصاد في المجهود العضليّ... ممّا يَسْهُل على الناطق.

هكذا عرفت أعلام كثيرة نسبت إلى بلد مركّب عربته العرب على شاكلة «قاليقلا»، فكانوا يقولون في النسبة إليها «قالي». والذي يقوى ذلك ما حفظه ياقوت الحموي في معجمه، وهو يعلّق على هذه النسبة بقوله: «... وتعمل بقاليقلا هذه البُسْط المسمّاة بالقالي اختصروا في النسبة إلى بعض اسمه لِثقله»[٢٩].

وفي الإطار نفسه ظهر ابتغاء البساطة في باب التصغير. جاء في تصغير الخماسي ما يلي: «وإن كان الاسم على خمسة أحرف أصليّة، أو فيها زائدة، فإنّ التصغير على ما كان في الأربعة، تقول في تصغير سَفَرْجَل: سُفَيْرج»[٣٠]. وعلّة هذا الحكم راجعة إلى أصل نفسيّ يتمثّل بالبعد عن الثقل اللفظيّ الذي يولد أيضًا جهيرًا تتأذّى منه الأذن.

وقد يجرون تبديلات يفرضها اللسان الذي يميل إلى السلاسة والسهولة؛ فيعدلون في أحكامهم إلى استثناءات تطلبها النفس. يدعم ذلك ما رواه أبو زيد عن الخليل، قال: «قلت للخليل بعد أحمد: لِمَ قالوا في تصغير «واصِل» «أُوَيْصِل» ولم يقولوا «وُوَيْصِل»؟ فقال: كرهوا أن يُشْبِه كلامهم بنبح الكلاب»[٣١].

---

(٢٧) الإضافة يقصد بها النسبة، كان يطلقها سيبويه فيقول: «باب الإضافة». ينظر، سيبويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٣٥.

(٢٨) سيبويه: الكتاب، ج ٣ ص ٣٧٤.

(٢٩) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ج ٤ ص ٢٩٩.

(٣٠) المبرِّد: المقتضب، ج ١ ص ١١٩.

(٣١) ابن قتيبة: عيون الأخبار، دار الكتاب العربيّ، بيروت، صورة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصريّة، ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥م، مج ١، ج ٢ ص ١٦٠.

٤ - طلب الخفّة

راعى كثير من الأحكام النحويّة جانب الخفّة، وتجنّبت ما استطاعت الثقل. ويكاد الدارس البصير لمسائل النحو العربيّ أن يقع في كلّ حكم تقريبًا على مسوّغ يتمثّل في طلبها والاتّجاه إليها[٣٢]. من هذه الأحكام عدم البدء بالمتحرّك. جاء في باب الوقف: «الابتداء لا يكون إلاّ بمتحرّك، والوقف لا يكون إلاّ على ساكن، فإن وقفت على المرفوع والمجرور الصحيح المنوّن، حذفت الحركة والتنوين. وإن وقفت على المنصوب المنوّن أبدلت من التنوين ألفًا...»[٣٣].

والحقيقة التي تسيّر هذا الحكم تكمن في معرفة سبب إبدال الحركة بالسكون. فالحركة أثقل من السكون. ولما كان الأمر كذلك فرّوا من الثقل إلى الخفّة، فوقفوا على السكون؛ لأنّه أخفّ[٣٤] وفيه راحة للمتكلّم.

وينطوي تحت المبدأ نفسه حكم التقاء الساكنين. وضابط التقاء الساكنين هو: «إذا التقى ساكنان في كلمة، وكانا مثلين، فبعض العرب يُدغم ويُتبع حركة الثاني التي قبل الأوّل، فيقول: رُدُّ، وبعضهم يفتح للخفّة، فيقول: رُدَّ، وبعضهم يكسر على أصل التقاء الساكنين، وقوم يفكّون الإدغام فيقولون: أرْدُدْ»[٣٥]

من شواهد إدغام الساكنين الفعل «غُضّ» في قول جرير يهجو الراعي النميري: [من الوافر]

فَغُضَّ الطَّرْفَ إِنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ فَلاَ كَعْبًا بَلَغْتَ وَلاَ كِلابًا[٣٦]

---

(٣٢) ينظر، ابن الأنباريّ: كتاب أسرار العربيّة، عني بتحقيقه محمّد بهجة البيطار، مطبعة الترقّي، دمشق، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧م، ص ٣٠٩ و٣٧٧ و٤١٣.

(٣٣) إبن الدهّان: كتاب الفصول في العربيّة، حقّقه د. فائز فارس، دار الأمل ومؤسّسة الرسالة، إربد وبيروت، ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م، ص ٨٧.

(٣٤) إبن الأنباري: كتاب أسرار العربيّة، ص ٣٧٧.

(٣٥) إبن الدهّان: كتاب الفصول في العربيّة، ص ٨٥.

(٣٦) ديوان جرير، دار صادر، بيروت، لا.تا، ص ٦٣.

ومن نماذج فكّ الإدغام قوله تعالى: «واْقْصِدْ في مَشْيِكَ واْغْضُضْ من صوتك»[37]. وبحكم تخلّصهم من ساكنين، خرجوا من ضيق النفس وحبسه نتيجة لالتقاء الساكنين إلى رحابة وبسطة فيه، يساعد على اتّصال النطق بالكلام، كما في قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ»[38]، حيث كُسِرت «النون» في «يكن» لسكونها - وأصلها السكون للجزم - وسكونَ اللام بعدها. وبذلك فرّجوا عن كربتهم بتحرّرهم من الضيق والتبرّم. وقد لحظ قُطْرُب ذلك، قال: «. . . ألا تراهم بَنوا كلامهم على متحرّك وساكن ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت ولا بين أربعة أحرف متحرّكة؛ لأنّهم في اجتماع الساكنين يبطئون في كثرة الحروف المتحرّكة، ويستعجلون وتذهب المهلة من كلامهم، فجعلوا الحركة عقيب السكون»[39].

واعتمد النحاة في العديد من نظريّاتهم على الخفّة والبعد عن الثقل، كما استندوا إليها في دحض بعض المسائل. من أمثلة ما جاء من مذاهب في أصل «لن». وقد رُدّ مذهب الفراء القائل إنّ أصلها «لا»، وأنّ «النون» أبدلت من الألف، حجّته إبدال الثقيل من الخفيف؛ «لأنّ النون مَقْطَع والألف صوت، والصوت أخفّ من المقطع، فإذا أبدلت النون من الألف خرج من خفّة إلى ثقل. . .»[40].

٥ - أَمْنُ اللَّبْس

عوّل النحاة على مبدإ أمن اللبس كثيرًا في تفسير الظواهر النحويّة. ويكاد يكون سمة طافية في القواعد النحويّة والصرفيّة، يفرّون إليه؛ بغية تفسير سلوك اللغة الذي ينطوي تحت قاعدة واحدة. وقد ظهر ذلك في

(٣٧) سورة لقمان، الآية ١٩.
(٣٨) سورة البيّنة، الآية ١.
(٣٩) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، راجعه وقدّم له د. فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م، ج ١ ص ١٠٨.
(٤٠) المالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق د. أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص ٣٥٦-٣٥٧.

تعليلات النّحاة. من أدلّة ذلك قول ابن مالك في باب «النائب عن الفاعل»: [من الرجز]

* وَإنْ بِشَكْلٍ خِيفَ لَبْسٌ يُجْتَنَبْ[٤١] *

وترجمة هذا المبدأ في قواعدهم النحويّة يتجلّى في الأمثلة التالية.
جاء في باب الجمع: منع النحاة جمع «حيّة» على «حيّ» بخلاف سائر ما كان من هذا النوع كبقرة ونعامة وحمام... فإنّهم أسقطوا في جمعه الهاء وكذا في مذكّره. قال الكسائي: سمعت كلّ هذا النوع يطرح من ذكر الهاء إلاّ في حيّة[٤٢].

والمتدبّر للحكم السابق يجد علّة ذلك تنطوي تحت مبدإ حكوه: «لئلاّ يلتبس بالحيّ الذي هو ضدّ الميت»[٤٣].

ومثل هذا أيضًا ما ورد في باب النداء من حذف «يا» الإضافة. إذ جوّز العلماء أن يقال في النداء: يا أبتِ ويا أمتِ بحذف ياء الإضافة وتعويض التاء عنها. قال ابن يعيش: «ولا تدخل هذه التاء عوضًا فيما له مؤنّث من لفظه. لو قلت في يا خالي ويا عمّي يا خالتِ ويا عمتِ لم يجز؛ لأنّه كان يلتبس بالمؤنّث»[٤٤].

ولعلّ هذا المبدأ قديم في التراث اللغويّ، إذ حاولت بعض اللهجات العربيّة أن تضيف شيئًا من خصوصيّتها في لغتها لتقف في الحيلولة من دون الوقوع في اللبس. وهذا بادٍ في الوقف على «كاف» الخطاب. إذ الوقف يكون على السكون؛ فيلتبس المذكّر «كَ» بالمؤنّث «كِ»؛ فأدخلوا الشين مكان الكاف للمؤنّث. قال سيبويه موضحًا: «هذا باب الكاف التي هي علامة المضمر. إعْلَم أنّها في التأنيث مكسورة وفي المذكّر مفتوحة. وذلك قولك: رأيتُكِ للمرأة، ورأيتكَ للرجل. فأمّا ناس

(٤١) إبن مالك: الألفيّة، ص ٢٤.
(٤٢) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٣٣٩.
(٤٣) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٣٣٩.
(٤٤) إبن يعيش: شرح المفصّل، إدارة الطباعة المنيريّة، مصر، لا. تا، ج ٢ ص ١١-١٢.

كثير من تميم وناس من أسد فإنّهم يجعلون مكان الكاف للمؤنّث الشين. وذلك أنّهم أرادوا البيان في الوقف؛ لأنّها ساكنة في الوقف فأرادوا أن يفصلوا بين المذكّر والمؤنّث»[٤٥]. من شواهد ذلك قولهم: [من الطويل]

فَعَيْنَاشِ عَيْنَاهَا، وجِيدُشِ جِيدُها   وَلكِنّ عَظْمَ السّاقِ مِنْشِ رَقِيقُ[٤٦]

حيث أبدل الشاعر كاف الخطاب شينًا في «عيناش» و«جيدش» و«منش». وهذه الظاهرة تسمّى «كشكشة».

إنّ هذه اللغة فيها من دقّة وبيان ما هو معلوم. وقد كشف تقابها المنهج النفسيّ الذي نفسّر على ضوئه بعض الأحكام. وهي تضعنا مع تماس من بعض الآراء اللغويّة التي تناقلها اللغويّون القدامى، ولما يزل يردّدها المحدّثون، وتأخذها كابرًا عن كابر. والرأي مفاده إنّ الكشكشة من اللغات المذمومة[٤٧]. فهل إبدال الكاف شينًا موضع ذمّ؟! إنّها بحاجة إلى معاودة ونظرة ثاقبة بمناهج علميّة متعدّدة للخروج بالرأي الأصوب...

وقد تنبّه العلماء لظاهرة التشابه؛ فلجأوا إلى قاعدة أمن اللبس[٤٨] لتحرير النفس من براثن البلبلة والإضطراب والوقوع بالمحذور. من هؤلاء ابن هشام الذي عقد في كتابه «مغنّي اللبيب» فصلًا أسماه «فيما يجب على المبتدأ في صناعة الإعراب أن يحترز منه»[٤٩].

---

(٤٥) سيبويه: الكتاب، ج ٤ ص ١٩٩.

(٤٦) إبن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ج ٦ ص ٣٤٢، مادّة [كشش].

(٤٧) ينظر، أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، حقّقه وقدّم له مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران، بيروت، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤م، ص ٥٣.

(٤٨) عقد السيوطي بابًا أسماه «اللبس محذور». يراجع، السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٣٣٥-٣٣٩.

(٤٩) إبن هشام: مغني اللبيب، حقّقه وعلّق عليه د. مازن المبارك وآخر، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩م، ص ٨٧٥.

٦ - إيقاع الإعراب ووقعه على النفس

يعتبر الإعراب في العربيّة دليلًا على الحكم النحويّ. فالحركة الإعرابيّة في حقيقة وجودها أثر ظاهر أو مقدّر يجلبها العامل في آخر الاسم المتمكّن والفعل المضارع[٥٠].

ولمّا كان الحكم النحويّ يبرزه الإعراب، فإنّ للحركة وقعها الحسن في النفس، بعيدًا عن النشاز والتنافر النغميّ. ويبدو الأمر جليًّا في جملة أمور. منها أنّ الإعراب يحذف في حالة خروجه إلى ثقل في الحرف الذي يحمله. وهذا حاصل في إعراب المضارع المجزوم المعتلّ اللام، نحو: لم يَقْضِ ولم يَغْزُ ولم يَخْشَ. وقد ألمحَ الزجاجي إلى حذفه نتيجة ما يحدث من تنافر المتماثلين والتباسه على القارئ، قال: «إنّ الأفعال المعتلّة اللامات قد سلبت حركتها في حال الرفع، فصار يُنطق بها غير متحرّكة لاستثقال الحركات فيها، فصارت بمنزلة غير متحرّك، كقولك: زيدٌ يقضي ويمشي ويدعو ويغزو، فصار في هذه الحال بمنزلة سائر السواكن، فلمّا دخل عليه الجازم حذف الساكن... لئلاّ يكون الجزم كالرفع»[٥١].

ويتجلّى الأمر في صورة جليّة أيضًا عندما ميّز النحاة بين الحركات، وصنّفوها باعتبار إيقاعها وثقل إخراجها. روي عن رجل سأل الخليل بن أحمد قال: لا أجد بين الحركات فرقًا، فقال له الخليل: ما أقلّ ما يميّز أفعاله، أخبرني بأخفّ الأعمال عليك؟ فقال لا أدري. قال: أخفّ الأفعال عليك السمع لأنّك لا تحتاج فيه إلى استعمال جارحة إنّما تسمعه من الصوت، وأنت تتكلّف في إخراج الضمّة إلى تحريك الشفتين مع إخراج الصوت، وفي تحريك الفتحة إلى تحريك وسط الفم مع إخراج الصوت، فما عمل فيه عضوان أثقل ممّا عمل فيه عضو واحد[٥٢].

---

(٥٠) ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٣٣.
(٥١) الزجّاجي: الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، ط ٤، ١٩٨٢م، ص ١٠٣.
(٥٢) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ٢٠٢.

ومن دلائل إيقاعيّة الإعراب أنّ بعض اللهجات تستبدل مكان الألف نونًا في حال الوقف[٥٣]. من أمثلته قول العجاج: [من الرجز]

مَا هَاجَ أَحْزانًا وَشَجْوًا قَدْ شَجَنْ   مِنْ طَلَلٍ كالأَتْحَمِيِّ أَنْهَجَنْ[٥٤]

وكذلك حالهم في التعويض عن ياء المنقوص المحذوفة بالتنوين. يقولون: قاضٍ ورادٍ وكذلك الجموع: جوارٍ وغواشٍ...

إنّ الحكم المتقدّم يبرّره الإيقاع المأنوس. والذي يرجّح ذلك ما جاء في شرح الأستراباذي معلّقًا على إلحاق النون في حرف الروي، قال: «وإنّما ألحقوا هذه المدّه في حروف الروي لأنّ الشعر وضع للغناء والترنّم...»[٥٥]. ومعلوم ما في الغناء من موسيقى تتقبّلها النفس بقبول حسن.

ولا نذهب بعيدًا إذا قلنا إنّ النون من الأصوات التي يحسن السكوت عليها؛ للغنّة التي فيها. جاء في سرّ الفصاحة: «النون حرف مجهور أغنّ»[٥٦].

ومن هذا القبيل أيضًا، وبنفس الميزان جاءت تسميتهم الحروف الواردة في قول الحريري: [من الرجز]

وَالوَّاوُ والياءُ جميعًا وَالأَلِفْ   هُنَّ حُروفُ الاعْتِلاَلِ المُكْتَنِفْ[٥٧].

---

(٥٣) وذلك في قوافي الشعر، وهي أواخره لأنّه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما يمضي البيت بوزنه كاملًا... وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على اختلافها من ظاهر أو مضمر أو معرب أو مبني أو غير ذلك. يراجع، المالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص ٤١٦.

(٥٤) ديوان العجاج، تحقيق د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٩٧١م، ج ٢ ص ١٣ وابن جنّي: الخصائص، ج ١ ص ١٧١. وفيه أبدل ألف «شجا» «وأنهجا» نونًا «شجن» «أنهجن».

(٥٥) الأستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب، حقّقها وضبط غريبها الأستاذ محمّد نور الحسن وآخران، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٢م، ج ٤ ص ٢٤٣.

(٥٦) إبن جنّي: سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٨٥م، ج ٢ ص ٤٣٥.

(٥٧) الشيخ أبو محمّد القاسم الحريريّ: ملحة الإعراب، المكتبة الشعبيّة، بيروت، لا.تا، ص ٨.

حروف علّة؛ حِمْلًا على أنّات المريض لما فيها من لين وموت. نُقِل عن ابن منظور أنّه ذكر سبب التسمية في لسانه، قال: «وحروف العلّة والاعتلال: الألف والياء والواو، سمّيت بذلك لِلينها ومَوْتها»(٥٨).

وهذه التسمية بطبيعة الحال منبعثة من إيقاع الحروف المذكورة في الأذن، وأثرها في النفس. يرجع ذلك ما قاله ابن طباطِبا: «إنّ كلّ حاسّة من حواس البدن إنّما تتقبّل ما يتّصل بها ممّا طبعت له إذا كان وروده عليها ورودًا لطيفًا باعتدال لا جور فيه... والأذن تتشوّف للصوت الخفيف الساكن وتتأذّى بالجهير الهائل(٥٩)...

٧ - التعادل والانسجام

أدّت التعادليّة التي ظهرت بشكل معادلات دورًا مهمًّا في وصف الظاهرة النحويّة وتعليل حكمها. وبفضل مبدئها يظهر انسجام الحكم وطرده على جميع الظواهر المماثلة. من أمثلة التعادليّة فتح حرف المضارعة في الثلاثي وضمّه من الرباعي، قالوا: «... لأنّ الثلاثي أكثر من الرباعي، والفتحة أخفّ من الضمّة، فأعطوا الأكثر الأخفّ، والأقلّ الأكثر ليعادلوا بينهما»(٦٠).

ومثله أيضًا ما ذكر في علل دخول التنوين الكلام. منها الفرق بين المتمكّن الخفيف في الأسماء، وبين الثقيل الذي ليس بمتمكّن. قال سيبويه: «واعلم أنّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء؛ لأنّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدّ تمكّنًا، فمن ثمّ لم يلحقها تنوين ولحقها الجزم والسكون(٦١)...».

وقد يتمدّون ذلك إلى مقايسة حكم على حكم بواسطة معيار

---

(٥٨) إبن منظور: لسان العرب، ج ١١ ص ٤٧١، مادّة [علل].
(٥٩) إبن طباطبا: كتاب عيار الشعر، تحقيق د. محمّد زغلول سلام، دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس - لبنان، ١٩٨٨م، ص ٢٦.
(٦٠) إبن الأنباري: كتاب الأسرار العربيّة، ص ٤٠٤.
(٦١) سيبويه: الكتاب، ج ١ ص ٢٠-٢١.

التعادل، كما ذهب الكوفيّون في تفسير عدم دخول الجرّ الفعل والجزم الاسم، قالوا: «لم تخفض الأفعال لثقلها، ولم تجزم الأسماء لخفّتها، ليعتدل الكلام»(٦٢).

فضلًا على ذلك استعملوا التعادل(٦٣) في البُنْيَة الصرفيّة في أثناء وصف الظاهرة النحويّة. من أبرزها ما ذكر في علّة دخول التاء على العدد المذكّر. قال بعضهم: إنّ التاء إنّما لحقت عدد المذكّر وسقطت من عدد المؤنّث؛ لأنّ المؤنّث ثقيل فناسبه حذفها للتخفيف، والمذكّر خفيف فناسبه دخولها ليتعدلا»(٦٤).

وشبه بهذا كثير في النحو، إلى درجة أفسح له السيوطي مكانًا في أشباهه أسماه «التعادل»(٦٥).

الحجّة والبرهان

هذه نماذج سقناها للتدليل على ارتباط قواعد النحو العربيّ بالأسس النفسيّة. إنّه ارتباط يرقى إلى زمن تقعيد القواعد. إذ اتّكأ النحاة على الأساليب النفسيّة - بقصد أو بغير قصد - بغية تفسير قواعدهم، وتعليل أحكام لغتهم. ولم يغربوا في منهجهم أو يجنحوا في اتّجاههم؛ لأنّ اللغة بنت النفس الإنسانيّة، وترتبط بها كلّ الارتباط. ألم تكن اللغة في حدّها «أصوات يُعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم»(٦٦). فالأصوات تخرج من النفس؛ لتعبّر عن حاجات النفس. ولكن في خروجها تتشكّل بنظام تضبطه

(٦٢) الزجّاجيّ: الإيضاح في علل النحو، ص ١٠٦.
(٦٣) للتوسّع، يراجع بعض أحكام التعادل، أبو البقاء الكفوي: الكلّيّات، أعدّه للطبع د. عدنان درويش وآخر، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، ط ٢، ١٩٨٢م، ج ٢ ص ١٢٣-١٢٤.
(٦٤) السيوطيّ: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٤٠.
(٦٥) ينظر، السيوطيّ: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٣٩-١٤١.
(٦٦) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، شرحه وضبطه... محمّد جاد المولى وآخران، دار الجيل، بيروت، لا.تا، مج ١ ص ٧، وابن جنّي: الخصائص، ج ١ ص ٣٣.

أحكام وقواعد، آخذة بعين الاعتبار نفس المتكلّم ونفس السامع المتلقّي. منهج وأسلوب داخل قواعد النحو العربيّ، ولكن لم يظهر للعيان كلّ الظهور، بل بدا أحيانًا من طرف خفيّ. وتسليط الأضواء الكاشفة على مجمل أبواب النحو، والتتبّع الدقيق لمسائله تُجلي الغمامة التي غطّت الأساليب النفسيّة، وتظهرها للعيان واضحة. يدعم ما نذهب إليه جملة أمور منها:

١ - لحظ النحاة في تعليل أحكام النحو العربيّ أصولًا نفسيّة كثيرة، كعِلّة الفرق وعلّة الثقل.... كما راعوا وقعها على النفس. يشفع ذلك قول ابن جني في وصف علل النحويّين: «... إعلم أنّ علل النحويّين أقرب إلى علل المتكلّمين منها إلى علل المتفقّهين. وذلك أنّهم إنّما يحيلون على الحسّ، ويحتجّون فيه بثقل الحال أو خفّتها على النفس...»(٦٧).

ويتردّد هذا في مسائل كِثار، على شاكلة ما أثبته ابن جني أيضًا في عدم الوقف على الياء الساكنة بعد الضمّة، قال: «ولا توقف في ثقل الياء الساكنة بعد الضمّة؛ لأنّ حالها في ذلك حال الواو الساكنة بعد الكسرة، وهذا كما تراه - أمر يدعو الحسّ إليه، ويحدو طلب الاستخفاف عليه»(٦٨).

وقد يتعدّى هذا إلى أبنية الكلام. نُقل عن ابن دريد أنّ الثلاثي أكثر الأبنية(٦٩). ثمّ أوضح السيوطي ذلك بقوله: «وليس اعتلال الثلاثي لقلّة حروفه حسب، فإنّه لو كان كذلك كان الثنائي أكثر من وليس كذلك؛ بل له ولشيء آخر وهو حجز الحشو الذي هو عينه بين فائه ولامه لتباينهما ولتعادي حالهما؛ لأنّ المبتدأ به لا يكون إلاّ متحرّكًا والموقوف عليه لا

---

(٦٧) إبن جنّي: الخصائص، ج ١ ص ٤٨.

(٦٨) إبن جنّي: الخصائص، ج ١ ص ٤٩.

(٦٩) إبن دريد: الجمهرة، دار صادر، بيروت، طبعة جديدة بالأوفست، لا.تا، ج ١ ص ١٣.

يكون إلاّ ساكنًا، فلمّا تنافرت حالاهما وَسَّطُوا العين حاجزًا بينهما لئلاّ يُفاجأ الحسّ بضدّ ما كان آخذًا فيه ومنصبًّا إليه»[٧٠].

٢ - خصّ علماء النحو استعمال الحرف بمعنى خاصّ ينفرد فيه، وإن كان يشاركه سواه في المعنى العامّ. وهذا مساير لنفس الإنسان التي تنحو نحو الإبانة والبعد عن اللجاج. يشفع ذلك ما نبّه الجرجاني إليه، بقوله: «. . . وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثمّ ينفرد كلّ واحد منها بخصوصيّة في ذلك المعنى فيضع كلًّا من ذلك في خاصّ معناه، نحو أن يجيء بـ«ما» في نفي الحال، وبـ«لا» إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ«إنْ» فيما يترجّح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ«إذا» فيما علم أنّه كائنٌ. . .»[٧١].

إلى جانب أمر آخر يتمثّل في الإيقاع الذي يضفيه الإعراب على الألفاظ، وذلك عن طريق المداورة بين الحركات، طردًا مع المعنى. وهذه المداورة تولد راحة في النفس، بعيدًا عن الرتابة الموسيقيّة. ولعلّ ما جاء في معنى الإعراب دليل ذلك. قيل في معنى الإعراب إنّه «منقول من التحبّب ومنه امرأة عروب إذا كانت متحبّبة إلى زوجها، والمعنى على هذا أنّ المتكلّم بالإعراب يتحبّب إلى السامع»[٧٢]. يسند ذلك ما جاء في قوله تعالى: «عُرُبًا أترابًا»[٧٣]. وتفسيرها: «العُرُب المتحبّبات إلى أزواجهنّ واشتقاقه من أعرب إذا بيّن، فالعروب تبيّن محبّتها لزوجها بشكل وغُنْج وحسن كلام. وقيل: إنّها الحسنة التَّبَعُّل لتكون ألذّ استماعًا»[٧٤].

٣ - اعتمد النحاة أسسًا كثيرة في قواعدهم، كطلب الخفّة وأمن

---

(٧٠) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ٢ ص ١٦٥-١٦٦.
(٧١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق د. محمّد رضوان الداية وآخر، دار قتيبة، دمشق، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ٦٢-٦٣.
(٧٢) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١ ص ١٠٥.
(٧٣) سورة الواقعة، الآية ٣٧.
(٧٤) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م، مج ٩، ج ١٧ ص ١٣٧.

اللبس وسواهما. . . وهي أدلّة هدفوا من ورائها أن تكون قواعدهم سهلة الفهم على طلاّبها، مكينة في النفس، لا يخالطها زيغ تَثَنٍّ، ولا تشابه فتلقى. وهذه ركائز نفسيّة؛ لأنّها تخرج النفس من حيرة وخفاء إلى استقراء وجلاء. وقد أشار الجرجاني إلى الأمور المتقدّمة، قال: «. . . إنّ أُنْس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد المكني، وأن تردّها في الشيء وتعلّمها إيّاه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم. . .»[٧٥].

وفي اعتماد الركائز المذكورة تصل النفس إلى غرضها بأقلّ جهد ممكن. والنفس تميل عادة إلى ذلك. . .[٧٦].

٤ - تنبّه النحاة وعلماء البلاغة إلى العلاقة بين الألفاظ وهيئاتها والنفس البشريّة. أو بكلمة أدقّ بين سلوك اللغة وأحكامها وبين النفس. وذلك حين راحوا يسألون عن سبب دخول الإعراب الكلام. عقد الزجاجي بابًا لذلك أسماه «باب القول في الأعراب لِمَ دخل في الكلام»[٧٧]. وقد أنكر بعضهم دخول الإعراب الكلام لمعانٍ، حجّتهم أنّ في الكلام أسماء متّفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متّفقة المعاني[٧٨]. . . ولو دخل الإعراب الكلامَ للفرق بين المعاني؛ لوجب أن يكون لكلّ معنى إعراب يدلّ عليه، لا يزول إلا بزواله.

نتيجة لهذا ميّز النحاة بين المعاني النحويّة. قال عبد القاهر الجرجاني: «وهل عرفتم الفرق بين الصفة والخبر وبين كلّ واحدٍ منها

(٧٥) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، صحّحها السيّد محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، ص ١٠٢.
(٧٦) ينظر، أحمد عزّت راجح: أصول علم النفس، ص ٧٣.
(٧٧) يراجع، الزجّاجي: الإيضاح في علل النحو، ص ٦٩.
(٧٨) ممّا اتّفق إعرابه واختلف معناه قولك: إنّ زيدًا أخوك، ولعلّ زيدًا أخوك، وكأنّ زيدًا أخوك. وممّا اختلف إعرابه واتّفق معناه قولك: ما زيدٌ قائمًا وما زيدٌ قائم. ينظر، الزجّاجي: الإيضاح في علل النحو، ص ٧٠.

وبين الحال؟ وهل عرفتم أنّ هذه الثلاثة تتّفق في أنّ كانتها لثبوت المعنى للشيء، ثمّ تختلف في كيفيّة ذلك الثبوت»[٧٩].

وذهب الجرجاني أعمق حين راح يبيّن المعاني الدقيقة للحالة الإعرابيّة الواحدة، فكان منسجمًا مع نفسه كلّ الانسجام، قال: «وإذا نظرتم في الصفة مثلًا فعرفتم أنّها تتبع الموصوف وأنّ مثالها قولك: جاءني رجل ظريف ومررتُ بزيدٍ الظريف، هل ظننتم أنّ وراء ذلك علمًا وأنّ ههنا صفة تُخَصّص وصفة توضح وتبيّن، وأنّ فائدة التخصيص غير فائدة التوضيح كما أنّ الفائدة الشياع غير فائدة الإبهام. وإنّ من الصفة صفة لا يكون فيها تخصيص ولا توضيح ولكن يؤتى بها مؤكّدة كقولهم: أمسِ الدابر، وكقوله تعالى: «فإذا نُفِخَ في الصُّورِ نَفْخَةٌ واحدةٌ»[٨٠]، وصفة يراد بها المدح والثناء...»[٨١].

٥ - إتّأَمَ نَظْمُ الكلام في صيغ معيّنة يقتضيها النحو مع النفس البشريّة. وليس ذلك بمستغرب؛ لأنّ النظم في حقيقته وضع الكلام الموضع الذي يقتضيه النحو. أو هو «عبارة عن توخّي معاني النحو فيما بين الكلم»[٨٢]. ولما كانت حقيقة نظم الكلام تدور حول توخّي معاني النحو، فإنّ الارتباط بين أحكام الكلام والنفس شديد، وذلك «لأنّ ما يخرج بالصوت يدلّ على ما في النفس... والتي في النفس تدلّ على الأمور هي التي تسمّى معاني أي مقاصد النفس...»[٨٣].

هكذا ارتبط الكلام بالنفس وارتبطت معها أحكامه وقواعده، التي صدرت مراعية لها. يصدق ذلك قول ابن سنان الخفاجي: «إنّ كلام

---

(٧٩) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣٢.
(٨٠) سورة الحاقة، الآية ١٣.
(٨١) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٣١-٣٢.
(٨٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٦٢ وفخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٢٧٧.
(٨٣) إبن سينا: الشفاء - العبارة - تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م، ص ٢-٣.

الإنسان ترجمان عقله، ومعيار فهمه، وعنوان حسّه، والدليل على كلّ أمر لولاه لخفي منه، وبحسب ذلك يحتاج إلى فضل التثقيف، واجتماع اللب عند النظم والتأليف»[٨٤]. ومَن يستطيع أن يزيّن الكلام ويجمّله ويجعله مأنوسًا مستساغًا إلاّ الإعراب الذي هو حليّ اللغة العربيّة والموضح لمعانيها[٨٥]....

دقّة أحكام اللغة وحقيقة ارتباطها بالنفس

بعد ما تقدّم من أدلّة، يمكن القول إنّها خطوة منهجيّة في ميدان الدراسات اللغويّة والنحويّة، يستطيع الدارس في ضوئها تفسير بعض القواعد النحويّة، وجعلها مستساغة إلى طلاّبها ومريديها. وهو منهج يمكن أن نتخلّص بواسطته من كثير من التفسيرات المملّة والمخلّة في أحكام اللغة؛ لأنّها تباعد بين الحكم النحويّ والمعنى الذي يؤدّيه. ومن هنا تباعدت الهوّة بين النحو العربيّ وبين مبتغيه؛ لجهل المقصد منه عن طريق جهل بعض مسائله وسوء فهم بعض أحكامه. ويكفي مثلًا على ما قدّمنا الحادثة التي حصلت مع الكنديّ الفيلسوف وهو يسائل المبرّد وينسب إلى الكلام العربيّ كثرة التكرار من دون فائدة[٨٦].

ومنها أيضًا مساءلتهم عن سبب زيادة «ما» في التعجّب، كما في: «ما أحسنَ زيدًا!». ولم يدر في خلدهم أنّ «ما» في غاية الإبهام، والشيء إذا كان مبهمًا كان أعظم في النفس لاحتماله أمورًا كثيرة، فلهذا كانت زيادتها في التعجّب أَوْلَى من غيرها[٨٧].

(٨٤) إبن سنان الخفاجيّ: سرّ الفصاحة، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ٢٨٢.

(٨٥) الزبيدي: طبقات النحويّين واللغويّين، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ١١.

(٨٦) ينظر، القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح د. محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٥، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، ج ١ ص ٩٣.

(٨٧) إبن الأنباري: أسرار العربيّة، ص ١١٢.

بقيت نقطة في دائرة البحث يستدعيها المنهج السليم والتفكير المستقيم، تتطلّب الإجابة عنها. إنّها تتمثّل في سؤال يرتسم في الأذهان مفاده: إنّ أصول علم النفس متأخّرة كثيرًا عن علم النحو؛ ولذلك كيف استطاع النحّاة مراعاتها وهم يقعدون قواعدهم، ويرسمون أحكام لغتهم؟!...

حقيقة لا يمكن الإغفال عنها في هذا المقام. والجواب يكمن في أنّ اللغة ومراعاة أحكامها كانت سليقة في الإنسان. وهي وُلدت مع مولد اللغة، ولكنّها لم تكن ملكة صناعيّة، بل كانت ملكة طبيعيّة في اللسان. ولمّا كان اللسان عضوًا في النفس الإنسانيّة فإنّ القواعد النحويّة ماشت النفس في كثير من أحوالها. والذي يشدّ أزر ما نحكيه، أدلّة عدّة لمّا تزل رواسبها موجودة في التراث اللغويّ، منها:

أ - إنّ العربيّ راعى في مسمّياته حالة المسمّى النفسيّة، بعيداً عن التجريح والتعنيف. وشاهد ذلك إطلاقهم البصير على الأعمى، والسليم على اللديغ والمفازة على الصحراء... تفاؤلًا بهذه المسمّيات. قال الأصمعيّ وأبو عُبيد: «إنّما سُمّي الملدوغ سليمًا على جِهّة التفاؤل بالسّلامة، كما سمّيت المهلكة مفازة على جهة التفاؤل لمن دخلها بالفوز»(٨٨).

ب - إنّ اللغة العربيّة منذ نشأتها اختصّت ببعض السمات كالميل إلى الخفّة والبعد عن الثقل... وسواهما. وهي سابقة للقواعد والأحكام، يمليها الجنوح نحو البساطة. قال ابن فارس: «وممّا اختصّت به العرب... قلبهُم الحروف عن جهاتها ليكون الثاني أخفّ من الأوّل، نحو: ميعاد ولم يقولوا مِوْعاد. ومن ذلك تركهم الجَمْع بين الساكنين، وقد تجتمع في لغة العجم ثلاث سواكن. ومنه قولهم: يا حَارِ ميلًا إلى التخفيف(٨٩)...».

---

(٨٨) ابن الأنباريّ: الأضداد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، ص ١٠٦.

(٨٩) ينظر، ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة..، ص ٤٣.

ج – إن اللسان يميل إلى استعمال الصوت المناسب في اللفظين المتقاربين في معناهما، فيعطي الصوت الثقيل لما يشاكله من الفعل والرقيق لما يناسبه من الفعل. وقد أدرك علماء العربيّة ذلك. قال ابن جني: «فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع... وذلك أنّهم كثيرًا ما يجعلون أصوات الحروف على سَمْتِ الأحداث المعبَّر عنها، فيعدّلونها بها ويحتذونها عليها... من ذلك قولهم: خَضِم وقَضِم. فالخَضْم لأكل الرطب كالبطّيخ والقِثّاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقضم للصلب اليابس، نحو قضمتِ الدابة شعيرها ونحو ذلك[٩٠]...».

بالإضافة إلى ما يحدثه اللسان من انسجام في الكلمة الواحدة، وهو يواجه الثقل والمشقّة في لفظها، عن طريق تبديل بعض الأصوات ببعض، أو تعديل بعض صفات الأصوات، لجعلها أسهل في النطق. من أمثلة ذلك أنّ الطاء والظاء والصاد والضاد تتنافر مع تاء الافتعال؛ لأنّ هذه لأصوات مطبقة مفخمة، وتاء الافتعال منفتحة مرقّقة، فيجد المتكلّم عسرًا في الانتقال من تفخيم إلى ترقيق، فيفخم المرقّق ليحدث الانسجام. من ذلك «اصتدم»، يقولون فيها «اصطدم»، وغيرها من الأمثلة...[٩١].

من أسرار النحو العربيّ

هكذا رفع الغطاء عن سرّ يتجسّد في قواعد النحو العربيّ. إنّها تدلّ على عبقريّة وحيويّة امتازت بها العربيّة. وهنا يدعو الواقع إلى إحقاق الحقّ عن طريق الردّ على مَن ادّعى تخلّف العربيّة، وقصورها عن الركب الحضاريّ؛ لخشونتها وصعوبة قواعدها...

(٩٠) ابن جنّي: الخصائص، ج ٢، ص ١٥٧.

(٩١) محمّد الأنطاكي: الوجيز في فقه اللغة، مكتبة دار الشرق، بيروت، ط٢، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م، ص ٢٧٠، وفيه يذكر الطرق التي يتم فيها التبديلات التركيبية بغية توفير الانسجام في أصوات الكلمة.

دعوات ودعوات حملت في بطونها الهدم، وإن اختلفت الأداة. فلا فرق بين مطرقة ومعول، ما دامَ الهدف تخريبًا...

إنّ أحكام العربيّة وقواعدها تسير وفق خطّة محكمة، نُسجت خيطانها نسجًا دقيقًا، ورُوعيت فيها الأصول النفسيّة... حقيقة جلتها الوقائع، ودعمتها الأدلّة. إنّها البيان، وفيها الحجّة والبرهان.

مفهوم حرف النون ومنزلته في بنية الكلمة ومعناها

الدكتورة إكرام فاعور (*)

إنكبَّ النحاة العرب بالدرس والتفصيل في دراسات واسعة على معاني الحروف التي تُعتَبَر جانبًا بارزًا من جوانب النحو العربيّ. وشهد ذلك مناقشات كثيرة، بحيث كشفت هذه الدراسات عن مسائل خلاف واسعة النطاق. وكانت معظم كتب النحو تذكر الحروف وقضاياها في ثنايا حديثها عن قواعد اللغة إجمالًا. فهي لم تفصّل، بل كانت تنظر إليها على أنّها جزء وثيق في تركيب الكلام ومعناه. فكتاب سيبويه مثلًا غنيّ بمباحث الحروف وطرق ورودها في كلام العرب، ولكنّه لم يعتمد دراسة خاصّة لكلّ أداة ليحصر معانيها، ويحدّد أحكامها. بل ذكر معاني الحروف بين ثنايا الكتاب. وقد يذكر الحرف ضمن أسرته كقوله: «باب ما يعمل في الأفعال فيجزمها، وذلك: لم ولمّا واللام التي في الأمر...»[1].

وفي مكان آخر يذكر سيبويه الحروف التي تلتقي على ظاهرة ما، كأن يقول: «باب الحروف التي يجوز أن يليها بعدها الأسماء، ويجوز أن يليها بعدها الأفعال وهي: لكنْ وإنّما وكأنّما وإذ...»[2].

وكانت محاولات في تأليف كتب تختصّ بالحديث عن الأدوات،

(*) أستاذة مادّة النحو في كلّيّة الآداب، الجامعة اللبنانيّة.

(1) سيبويه: الكتاب، مطبعة الهيئة المصريّة العامّة، مصر، الطبعة الثانية، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ٤٠٨.

(2) سيبويه: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٩.

فتذكر الأداة وما تأتي عليه في كلام العرب، وما قد يطرأ على معناها من مناقشات وآراء. لكن هذه المحاولات كان ينقصها أمران ضروريّان هما الرصد والشمول، لأنّ الغاية من هذه الكتب لم تكن رصد جميع معاني الأداة من ناحية، وشمول جميع الأدوات من ناحية أخرى.

والحروف تتطلّب دراسة لجهة معانيها بالاتّفاق والاختلاف حسبما اصطلح عليه النحويّون، وتقسيم الحروف إلى العامل وغير العامل فيها، والعامل إلى أنواع عمله من رفع ونصب وخفض وجزم.

وفي كلام العرب لفظ مشترك يقع تارة اسمًا، وتارة حرفًا مثل «مَنْ» اسم موصول و«مِنْ» حرف جر. وقد تكون الأداة اسمًا على رأي بعض النحاة، وهي حرف عند غيرهم. كما المثل في «إذْما»، منهم مَن يعتبرها اسم شرط، ومنهم مَن يعتبرها حرف شرط. وكذلك ياء «تذهبين» فمنهم مَن اعتمدها حرفًا، ومنهم اعتمدها ضميرًا فاعلًا، وهو الغالب. ومن أقسام الياء: أن تكون للمضارعة، وأن تكون للنصب والخفض في التثنية والجمع نحو «الزيدين» وأن تكون للتصغير نحو «جُبَيْل»، وللنسب نحو «بغداديّ».

وظهرت المدارس النحويّة، فكان الاتّجاه البصريّ من خلال المدرسة البصريّة، والاتّجاه الكوفيّ للمدرسة الكوفيّة. وأخذت آراء علماء البصرة تروج وتثبت في حين أنّ آراء علماء الكوفة لم يُكتب لها أن تبقى في ساحة اللغة... فأصبح نحوُ البصرة هو السائد بعد استقرار علم النحو وهدوء الأخذ والردّ فيه،[3] ولكن بعض النحويّين لا يحصرون أنفسهم في الدائرة البصريّة بل يفتحون آفاقهم ليأخذوا من نحو الكوفة ما يروقهم وما ينسجم مع قياسهم وعلّتهم واستدلالهم.

وفي دراسة حرف النون يلزم القيام بدراسة مفصّلة لشرح معانيها، وتنوعها، وموضوعها، مفردة ومركّبة مع غيرها من الحروف.

---

(٣) عبد الرحمٰن السيّد: مدرسة البصرة النحويّة، مصر، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م، ص ١٤٦.

والنون بحسب تعريف لسان العرب لابن منظور «من الحروف المجهورة ومن حرف الذلق، وفي التنزيل العزيز: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾[٤]. قال الفرّاء: لك أن تدغم النون الأخيرة وتظهرها وإظهارها أعجب إليّ. وقال النحويّون إنّ «ن» في الآية هي الحوت الذي دُحيت عليه سبع الأرضين. وجاء في التفسير أنّ «ن» هي الدواة. قال الأزهري: «ن» والقلم لا يجوز فيه إلاّ حرف الهجاء. ألا ترى أنّ كتّاب المصحف كتبوه «ن»؟ ولو أُريد به الدواة أو الحوت لكتب «نون». أمّا الحسن وقتادة فقد قالا: «ن والقلم» يعني الدواة والقلم وما يسطرون...»[٥].

والنون المفردة تنقسم قسمين:
أوّلًا: قسم تكون فيه النون في صيغة الكلمة.
ثانيًا: وقسم تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة.

أمّا القسم الأوّل التي تكون فيه النون أصلًا في طبيعة الكلمة فلها موضعان:

أوّلًا: الموضع الأوّل

تكون لاحقة لأوّل الفعل المضارع نحو: نفعلُ، نضربُ، نخرجُ، نعلمُ، نستخرجُ وشبه ذلك من الأفعال[٦]

ومنه قول جبران خليل جبران:

هوذا الفجر فقومي ننصرفْ   عن ديار ما لنا فيها صديق

وتدلّ النون في أوّل المضارع على الجماعة المتكلّمين ذكورًا كانوا أو إناثًا، وذلك أن يقول المذكّر: «أنا وزيد وعمرو نخرج، أو نحن نخرج»، وكذلك المؤنّثان والمذكّر أو المذكّر والمؤنّثان. وتدلّ على الواحد المعظّم نفسه، كما قال تعالى: ﴿إنّا نعلم ما يسرّون وما

---

(٤) سورة القلم/١.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، تصنيف يوسف الخيّاط، دار لسان العرب، بيروت، الجزء الثالث، باب النون، ص ٧٤٩.

(٦) الزمخشريّ: المفصّل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ص ٣٥٨.

يعلمون﴾[٧]. ﴿ويوم ندعو كلّ أناس بإمامهم﴾[٨].

وقد زيدت هذه النون للمضارعة، كما زيدت الياء لأنّها تشبه حروف العلّة، مثل: نحن نذهب، هو يذهب.

ثانيًا: الموضع الثاني

أن تكون النون في بنية الكلمة من لفظها، فيوقف فيها مع السماع، مثل كلمة «نبراس» وهو الفتيل من القطن. فالنون هنا زائدة، والكلمة على وزن «مفعال» وهي مشتقّة من «البِرْس» وهو القطن. وهذا اشتقاق ضعيف جدًّا[٩].

وتُزاد النون بعد أوّل حرف فتأتي ثانية، كما في كلمة «قنعاس» فنونها زائدة لأنّه من «القَعَس» وهو خروج الصّدر ودخول الظّهر[١٠].

وأمّا كلمة «جُنْدَب» و«عُنْصَر» و«قُنَّبَر» فتدلّ على زيادة النون فيها، وأنّك لو جعلتها أصليّة لكان وزن الكلمة «فُعْلَلا» وهو بناء غير موجود في كلام العرب[١١].

وتزاد النون ثالثة ساكنة في «جَحَنْفَل» وهو العظيم الجحفلة، و«غضنفر».

وتزاد النون رابعة في «رَعْشَن» وهو الجبان الذي يرتعش وهو من الارتعاش.

وتُزاد النون خامسة في نحو «غضبان» و«سكران» لأنّهما من الغضب والسكر.

---

(٧) يس/٧٦.
(٨) الإسراء/٧١.
(٩) ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ج١، ص ٢٦٨.
(١٠) ابن عصفور: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٦٨.
(١١) ابن عصفور: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٧٢.

وتُزاد سادسة في «زعفران» لأنّك تقول زعفرته[١٢].

«وتُزاد النون إذا وقعت آخِرًا بعد ألف فهي زائدة إلاّ إذا قام دليل على أصالتها نحو: قِنّان، حسان، علنان»[١٣].

أما القسم الثاني وتكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة فلها ستّة مواضع:

١ - الموضع الأوّل

أن تكون علامة لجمع المؤنّث، وهي «نون النسوة» لاحقة للفعل الماضي والمضارع. يقول السيوطي: «إنّ هذه النون تعتبر علامة لجماعة المؤنّث لاحقة للفعل الماضي والمضارع. إذا تقدّم هذا الفعل على الفاعل مثل: ضربْنَ الهنداتُ أو يضربْنَ الهنداتُ. أو مع الفعل المجهول ضُربْنَ الهنداتُ، فتكون إذ ذاك النون حرفًا كتاء التأنيث في نحو: قامتْ هندٌ، وضربَتْ هندٌ، وهذا الاستعمال قليل، أي قليل ثباتها في حال وجود الفاعل»[١٤].

إنّ هذه النون اختُلِفَ في تأثيرها في المضارع. هل الفعل المضارع معرب معها أو مبنيّ؟ فسيبويه وأكثر النحويّين يذهبون إلى أنّه معها مبنيّ وإنْ كان مضارعًا، لشبه المضارع الفرع في الإعراب الماضي الأصل في البناء. فكما حكمت على الماضي ببنائه مع التسكين في نحو «ضربْنَ»، كذلك يُحكم في بنائه مع التسكين في نحو «يضربْنَ» لأنّ الشبه قد وقع بينهما بالتسكين، وحُمِل الفرع على الأصل فبُني[١٥].

يقول ابن مالك في ألفيّته في بناء الفعل:

وفعلُ أمرٍ ومضيٌّ بُنيا ۰ وأعْرَبُوا مضارعًا: إن عَرِيا --

---

(١٢) إبن عصفور: الممتع في التصريف، ج ١، ص ٢٧٢.

(١٣) الزمخشري: المفصّل، ص ٣٥٨.

(١٤) السيوطي: همع الهوامع، مطبعة دار السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧ هـ، ج ١، ص ٥٦.

(١٥) السيوطي: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٧.

من نونِ توكيدٍ مباشِرٍ، ومن   نونِ إناثٍ: كيَرُعْنَ مَنْ فُتِنْ[16]

يقول ابن عقيل في شرح ما ورد: «ما اتّفق على بنائه، وهو الماضي، وهو مبنيّ على الفتح، نحو: ضربَ وانطلقَ، ما لم يتّصل به واو جمع فيُضمّ، أو ضمير رفع متحرّك فيسكن. والثاني ما اختلف على بنائه، والراجح أنّه مبنيّ وهو فعل الأمر، نحو «اضربْ». والمعرب من الأفعال هو المضارع ولا يعرب إلاّ إذا لم يتّصل به نون التوكيد أو نون الإناث. . . والفعل المضارع مبنيّ على السكون مع نون الإناث مثل: الهندات يضربْنَ، وأنّ لا خلاف في بناء الفعل المضارع مع نون الإناث»[17].

٢ – الموضع الثاني

الذي تكون فيه النون زائدة على صيغة الكلمة، تكون توكيدًا للفعل مخفّفة أو ثقيلة، ويُقال مُثَقَّلَة أيضًا، و«المثقّلة أشدّ توكيدًا من المخفّفة لتكرير النون فيها، والخفيفة فرع عنها»[18].

وهذه النون تتّصل بفعل الطلب، وجواب القسم من بين مواضع الأفعال، وكذلك الشرط بـ«إن» إذا كان معها «ما» فتقول في الطلب: إضربَنْ ولا تَضربَنْ وهل تضربَنْ بتخفيف النون وتشديدها. وتقول في جواب القسم: والله لتضرِبَنْ زيدًا، بالنون الخفيفة والشديدة. وفي الشرط: «إمّا تقومنَّ أقمْ» بنون شديدة وخفيفة أيضًا. قال تعالى: ﴿ولا تقولنَّ لشيء إنّي فاعل ذلك غدًا إلاّ أن يشاء الله﴾[19].

وقد اجتمعت النونان الخفيفة والمشدّدة في قوله تعالى: ﴿لَيُسْجَنَنَّ

(١٦) إبن مالك: الألفيّة، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠م، ص١٠.
(١٧) إبن عقيل: شرح الألفيّة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م، ج ١، ص ٣٨ – ٤٠.
(١٨) السيوطي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٨.
(١٩) الكهف/٢٣.

وليكونَنْ من الصاغرين﴾[٢٠].

وفي الدعاء والتحضيض يجري إلحاق نون التوكيد في فعلها ذلك المجرى نحو: اغفِرَنْ لزيدٍ، وهلّا تضربَنَّ. ولا يجوز أن تدخل في غير ذلك من الأفعال، فإنْ جاء منه شيء يوقَف فيه مع السماع، قال الشاعر عبيد الله بن الحرّ الجعفي:

متى تأتيا تُلِمْ بنا في ديارنا تجدْ حَطَبًا جزْلًا ونارًا تأجّجا

أراد من «تأججا» تتأجّجَنْ، فحذف التاء الأصليّة لدلالة تاء المضارعة عليها تخفيفًا، وأدخل النون عليه في الواجب للضرورة، ثمّ أبدل النون ألفًا في الوقف. وربّما أراد «تأجّج»، فذكر لفظ النار لأنّها مؤنّث غير حقيقيّ. وربّما أراد «تأجّجَ» إخبارًا عن الحطب.

وقد اختلف النحويّون في الفعل الذي تدخل عليه نون التوكيد الخفيفة أو الثقيلة إذا كان مضارعًا: هل هو مبنيّ معها أو معرب؟ والزمخشري يقول: «ولا يؤكّد بالنون إلاّ الفعل المستقبل الذي فيه معنى الطلب، وذلك ما كان قَسَمًا أو أمرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو عرضًا أو تمنيًا كقولك: بالله لأفْعَلَنْ، وأقسمتُ عليك ألّا تفعلَنْ. واضربَنْ ولا تخرجَنْ، وهل تذهبَنْ وألّا تنزلنْ، وليتك تخرجَنْ»[٢١].

ثمّ يؤكّد الزمخشري: «إنّ هذه النون لا يُؤكّد بها الماضي ولا الحال ولا ما ليس فيه معنى الطلب، وطرحها سائغ في كلّ موضعٍ إلّا في القَسَم، فإنّه فيه ضعيف كقولك: «واللهِ ليقوم زيد» بدل ليقومَنْ، وإذا لقي النون الخفيفة ساكن بعدها حذفت فتقول: لا تضربَ ابنك»[٢٢].

قال الشاعر ابن قريع السعديّ:

لا تُهينَ الفقيرَ علّكَ أن تركعَ يومًا والدهرُ قد رفعه

(٢٠) يوسف/ ٣٢.
(٢١) الزمخشري: المفصّل، ص ٣٣٠.
(٢٢) الزمخشري: المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

أي «لا تهينَنْ»، وقد حذفت نون التوكيد الخفيفة لالتقائها ساكنة بساكن آخر بعدها، ذلك للتخلّص من التقاء الساكنين، وقد أبقى الشاعر الفتحة على لام الكلمة دليلًا على تلك النون المحذوفة. وممّا يدلّ على أنّ المقصود التوكيد وجود الياء في «تُهينَ» التي من الواجب حذفها للجازم، ولكنّها بقيت عند التوكيد.

وقلّ دخول النون في الفعل المضارع الواقع بعد «ما» الزائدة التي لا تصحب «إن» نحو: «بعينٍ ما أرَيَنَّكَ ههُنا» والواقع بعد «لم»[23].

وأشار ابن مالك إلى أنّ الفعل المؤكّد بالنون يُبنى على الفتح إنْ لم تلِهِ ألف الضمير أو ياؤه أو واوه نحو: اضربَنَّ زيدًا. والفعل المؤكّد بالنون إن اتّصل به ألف الاثنين أو واو الجماعة أو ياء المخاطبة حُرِّك ما قبل الألف بالفتح، وما قبل الواو بالضمّ، وما قبل الياء بالكسر:

واشكلْهُ قبل مضمر ليْنٍ بما | جانس من تحرُّكٍ قد عُلما
والمضمر احذفَنَّهُ إلاّ الألف | وإنْ يكنْ في آخر الفعل ألِفْ
نحو اخشَيَنْ يا هندُ بالكسر ويا | قومُ اخشَوُنْ واضمُمْ وقِسْ مُسَوِّيا[24]

يقول ابن عقيل: «ويحذف الضمير إن كان واوًا أو ياءً ويبقى إن كان ألفًا. فتقول: «يا زيدان هل تضربانِّ، ويا زيدون هل تضرِبُنَّ، ويا هند هل تضرِبِنَّ، والأصل: هل تضربانِّ، وهل تضربونَنَّ، وهل تضربينَنَّ». فحذفت النون لتوالي الأمثال، ثمّ حذفت الواو والياء لالتقاء الساكنين... ولم تُحذف الألف في المثنّى لخفّتها، وبقيت الضمّة دالّة على الواو، والكسرة دالّة على الياء»[25].

أمّا حذف نون التوكيد الخفيفة فقد ذكرها ابن مالك في ألفيّته قائلًا:

واحذفْ خفيفةً لساكنٍ رَدِفْ | وبعدَ غير فتحةٍ إذا تقِفْ[26]

---

(23) ابن عقيل: شرح الألفيّة، ج ٢، ص ٣٠٩.
(24) ابن مالك: الألفيّة، ص ٥٤-٥٥.
(25) ابن عقيل: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣١٤. والغلاييني: جامع الدروس العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية، ج ١، ص ٩٣.
(26) ابن مالك: المرجع السابق، ص ٥٥.

إذا وليَ الفعل المؤكّد بالنون الخفيفة حرفٌ ساكنٌ، وجب حذف النون لالتقاء الساكنين. فتقول: «اضربَ الرجلَ» بفتح الباء والأصل «اضربَنْ» فحذفت نون التوكيد لملاقاة الساكن وهو لام التعريف، والنون الخفيفة تبدّل ألفًا عند الوقف كقوله تعالى: «لنسفعَنْ بالناصية» فتقول لنسفعًا.

قال الأعشى:

وإيّاكَ والميتاتِ لا تقربَنها ... ولا تعبد الشيطان، واللهَ فاعبدا

الأصل: اعبدَن، وألف الفعل منقلبة عن نون التوكيد الخفيفة.

٣ - الموضع الثالث

للنون الزائدة على صيغة الكلمة، أن تكون علامة الرفع في كلّ فعل لحقه ضمير التثنية أو علامتها وهو الألف، وضمير الجماعة المذكّرين في الأصل أو علامتهم وهو الواو، وضمير الواحدة المؤنّثة من المخاطبة وهو الياء، وكان ذلك الفعل مضارعًا، وهو ما نسمّيه من الأفعال الخمسة. نحو: الزيدان يضربان والزيدون يضربون، وأنتِ يا هند تضربين زيدًا.

والذي يدلّ على أنّ النون علامة إعراب حذفها في الجزم والنصب إذا قيل: لم يفعلا ولن يفعلا، ولم يفعلوا ولن تفعلوا، ولم تفعلي ولن تفعلي.

يقول ابن مالك:

واجعلْ لنحوِ «يفعلان» النونا ... رفعًا، وتدْعينَ وتسألونا

وحذفها للجزم والنصب سِمَهْ ... كلَمْ تكوني لترومي مظلمه[٢٧]

هذه الأفعال المضارعة ترفع بثبوت النون، وتنصب وتجزم بحذفها. فنابت النون عن الحركة التي هي الضمّة. نحو: «الزيدان لن يقوما ولم يخرجا». فعلامة النصب والجزم سقوط النون في يقوما ويخرجا. ومنه

---

(٢٧) ابن مالك: الألفيّة، ص ١٢.

قوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا الله﴾[٢٨].

والأفعال الخمسة وهي: يفعلانِ تفعلانِ، يفعلونَ تفعلونَ، وتفعلينَ. وقد حرّكتْ النون لالتقائها حرفًا ساكنًا ما قبلها. وحركتها الكسر بعد الألف، والفتح بعْد الواو والياء طلبًا للتخفيف مع ثقل الواو والياء لضرب من المعادلة، نحو: هم يفعلونَ وأنتِ تفعلينَ.

٤ - الموضع الرابع

أن تكون النون الزائدة لاحقةً في آخر المثنّى وجمع المذكّر السالم نحو: الزيدان والزيدَيْن، والزيدون والزيْدينَ: وذلك لتدلّ على كمال الاسم، وأنّه منفصل عمّا بعده. يقول ابن مالك:

وارفعْ بواوٍ وبيا اجرزْ وانصبْ سالمَ جمعِ «عامرٍ» و«مذنبِ»[٢٩]

يحدّد ابن مالك من خلال هذا البيت وجود النون، جمع المذكّر السالم، وإعرابه بالواو رفعًا، وبالياء نصبًا وجرًّا. وأشار بقوله: «عامر ومذنب» إلى ما يجمع مثل هذا الجمع وهو قسمان: جامد وصفة. ويكون ذلك في الاسم الذي لا ينصرف أي الجامد، وأن يكون اسمًا علمًا لمذكّر عاقل خاليًا من تاء التأنيث، ومن التركيب، مثل الاسم «عامر»، فإن لم يكن علمًا لم يُجمع بالواو والنون، فلا يقال رجل: رجلون. أما إذا صُغِّر فقد جاز ذلك، نحو: رُجيل: رُجيلون، لأنّه وصف، ولأنّ رجلًا اسم جامد وليس بعلَم. وإنّما سوّغ التصغير لأنّ الاسم المصغَّر في قوّة الوصف، فـ«رُجَيْل» في قوّة رجل صغير أو حقير.

وإن كان الاسم علمًا لغير مذكّر لم يجمع بهما أي بالواو والنون فلا يقال في «زينب» زينبون.

أمّا الصيغة «مذنب» فيشترط فيها أن تكون صفة لمذكّر عاقل خالية

---

(٢٨) البقرة/ ٢٤.
(٢٩) إبن مالك: الألفيّة، ص ١١.

من تاء التأنيث، ليست من باب أفعل فَعْلاء، ولا من باب فَعْلان فَعْلى، ولا ممّا يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، مثل «مذنب» كما ورد في أرجوزة ابن مالك فيقال فيه مذنب، مذنبون، مذنبين.

والنون الزائدة تكون متّصلة أيضًا بما أُلحقَ بجمع المذكّر السالم وهي: عشرون، أهلون، أولو، عالمون، عليون، أرضون والسنون...

وقد جمع ابن مالك ذلك بقوله:

وشِبْهِ ذين وبهِ عشرونا وبابُهُ ألحقَ والأهلونا
أولو، وعالمون، وعليونا وأرضون شذَّ والسنونا[٣٠]

وقد أشار ابن مالك: «وشبه ذين» إلى شبه «عامر» وهو كلّ عَلَم مستجمع للشروط السابقة كمحمّد وإبراهيم، فتقول محمّدون وإبراهيمون، وإلى شبه «مذنب» وهو كلّ صفة اجتمعت فيها الشروط السابقة أيضًا.

«وبه عشرونا» إلى ما أُلحق بجمع المذكّر السالم في إعرابه: بالواو والنون رفعًا، وبالياء والنون جرًّا ونصبًا، فعشرون وبابه وهو ثلاثون إلى تسعين ملحق بجمع المذكّر السالم، لأنّه لا واحد له من لفظه، وإذا وُجد ليس فيه الشروط المذكورة ولكونه لما لا يعقل.

أمّا حركة النون في آخر جمع المذكّر السالم والملحق به فحقّها الفتح، وقد تُكسر شذوذًا كما ذكر ابن مالك.

ونونَ مجموع وما به التحَقْ فافتحْ، وقلَّ مَنْ بكَسْرِهِ نَطَقْ[٣١]

تقول جاء الأفضلونَ، ورأيت الأفضلينَ، والتقيت بالأفضلينَ. وقد شذَّ قول جرير بن عطية بن الخطفي:

عرفنا جعفرًا وبني أبيه وأنكرنا زعانف آخرينِ

بكسر نون آخرين.

أمّا نون المثنّى والملحق به، فحقّها الكسر، جاء الزيدانِ، ورأيت

(٣٠) إبن مالك: الألفيّة، ص ١١.
(٣١) إبن مالك: المرجع نفسه، ص ١١.

الزيدَيْنِ، والتقيت بالزيدَيْنِ. أمّا فتحها فهي لغة وليست بضرورة. ومنه قول حميد بن ثور الهلالي:

على أحوذِيّينَ استقلّت عشيةً　　فما هي إلاّ لمحةٌ وتغيبُ

فقد فتح نون المثنّى أحوذيّينَ.

أمّا إذا أريد إضافة اسم إلى آخر، حذف ما في المضاف: من نون تلي الإعراب، وهي نون التثنية، أو نون الجمع، وما أُلحق بهما، أو التنوين. يقول ابن مالك:

نونًا تلي الإعرابَ أو تنوينا　　ممّا تُضيفُ احذِفْ كطور سينا[٣٢]

تقول: «هٰذان غلاما زيد» و«هؤلاء معلّموه وبنوه».

«وهذه النون التي تزاد بعد الألف والياء في المثّنى، وبعد الواو والياء في الجمع كانت مثارًا للاختلاف بين النحويّين. لماذا زيدت؟ وما وظيفتها؟ وهناك مذاهب لذلك: أحدها وهو رأي ابن مالك أنّها لرفع توهم الإضافة في نحو: رأيت بنينَ كرماء، وناصرين باغين. والإفراد في الإشارة والمقصور والمنقوص. هٰذان المهتديان ومررت بالمهتدين. فلولا النون لالتبس حال الإضافة بعدمِها والمفرد بالمثنّى.

أمّا المذهب الثاني: فالنون عوض من حركة المفرد، ونسبه أبو حيّان للزجّاج، وردّه ابن مالك بأنّ الحروف نائبة عنها، فلا حاجة إلى التعويض بالنون. وقال أبو حيّان إنّ الحروف إعراب.

المذهب الثالث: إنّ النون عوض من تنوين المفرد، وعليه ابن كيسان، ووجهه بأنّ الحركة عرض منها الحرف، ولم يعوّض من التنوين شيء، فكانت النون عوضًا منه، ولذلك حذفت في الإضافة كما يحذف التنوين لأنّها زيادة، والمضاف إليه زيادة في المضاف، فكرهوا زيادتين في آخر الاسم»[٣٣].

ويجوز حذف هذه النون لتقدير الإضافة، كما يجوز حذفها للإضافة كقول الفرزدق:

---

(٣٢) ابن مالك: الألفيّة، ص ٣٦.

(٣٣) السيوطي: همع الهوامع، ج ١، ص ٤٨.

يا مَن رأى عارضًا أرقتُ له بيـن ذراعَـيْ وجـبـهـة الأسـدِ

أي بين ذراعَي الأسد وجبهته.

كما يجوز حذف النون لطول الكلام - تخفيفًا - من اسم الفاعل، والصفة المشبّهة به نحو: الضاربو زيدًا، والحسنو الوجوه[٣٤].

يقول المبرّد: «فإن ثنّيت الواحد، ثمّ أردت إضافته حذفت النون من الاثنين، فقلت: هٰذان غلاما زيد، وصاحبا عمرو، وحذفت النون. وكذلك الجمع نحو: هٰؤلاء مسلمو زيد وصالحو قومهم. فإن كان الاسم الذي تضيفه مشتقًّا من الفعل عاملًا فيما بعده تحذف منه النون وذلك في قولك: هٰذان ضاربا زيد، وهؤلاء ضاربو زيد. هذا إذا حذفت «أل» التعريف. وإذا أبقيت «أل» التعريف في الاسم الذي تضيفه ينصب ما بعده لأنّ فيه معنى الفعل مثل: هذان الضاربان زيدًا، وهٰؤلاء الضاربون زيدًا»[٣٥].

أمّا الشاذّ في حذف النون من دون مبرّر هو قراءة أبي السمّال الأعرابيّ: ﴿إنّكم لذائقو العذابَ الأليمَ﴾[٣٦] بنصب العذاب والأليم. وقد قدّر حذف النون للتخفيف لا للإضافة[٣٧].

٥ - الموضع الخامس

أن تكون النون تنوينًا، وهو «نون» ساكنة زائدة بعد تمام الكلمة، تُثبت لفظًا لا خطًّا. والتنوين تمكين يدخل على الاسم المعرب المنصرف دلالة على أصالته إذا لم يُبنَ ولم يمنع من الصرف لسلامته من شبه.

(٣٤) الأشموني: شرح الألفيّة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٥٥ م، ص ٣٠٩.

(٣٥) المبرّد: المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢ هـ، ج ٤، ص ١٤٤.

(٣٦) الصافات/ ٣٨.

(٣٧) الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طٰه عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م، ج ٢، ص ٣٠٤.

الحرف، ومن شبه الفعل. من أجل هذا سمّي صرفًا. فالصرف هو تنوين التمكين الذي إذا جرّ به الاسم لمشابهة الفعل قيل مُنع من الصرف... والتنوين يحذف في الإضافة.

وقد عرّفه ابن هشام بقوله: «التنوين وهو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد، فخرج نون حسن لأنّها أصل، ونون ضيفن للطفيليّ لأنّها متحرّكة، ونون منكسر وانكسرَ لأنّها غير آخر، ونون «لنسفعًا» لأنّها للتوكيد أصلها لنسفعن»[(٣٨)].

وهذه النون تُلحق في الشعر وقفًا، والمعني بـ«وقفًا» الترنّم، فإنّه يكون في القافية إذا وُقف عليها. وهي حرف غنّة لسكونها.

ومن أقسام التنوين أنّه لا يكون إلّا في الاسم الخالي من «أل»، فلا تقول: «الرجلٌ الصالحٌ». في حين أنّ النون الزائدة في المثنّى والجمع تُثبت مع الألف واللام. فتقول: «المعلّمون المؤمنون».

«ومن ثمّ قال ابن مالك في شرح الكافية، وابن هشام في توضيحه: «هما نونان لا تُنويان». قالا: ولعلّ الشاعر زاد في آخر كلّ بيت فضعف صوته بالهمزة، تتوهّم السامع أنّه نون. وكسر الرويّ. وقال أبو الحجّاج يوسف: هما نونان أبدلا من المدّة وليسا بتنوين. وزاد الخبّاز في شرح الجزوليّة: تنوين ضرورة في المنادى وما لا ينصرف... قال ابن هشام وهذا اعتراف منه بأنّه تنوين الصرف»[(٣٩)].

وقد قسّم ابن هشام التنوين إلى خمسة أقسام:[(٤٠)]

الأوّل: تنوين التمكين وهو اللاحق للاسم المعرب المتصرف إعلامًا ببقائه على أصله، وأنّه لم يشبه الحرف فيبنى، ولا الفعل فيمنع الصرف

---

(٣٨) ابن هشام: المغني، حقّقه مازن المبارك ومحمّد عليّ حمدالله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ٤٤٤-٤٤٥.
(٣٩) السيوطي: همع الهوامع، ج٢، ص ٨٠.
(٤٠) ابن هشام: المرجع السابق، ص ٤٤٥.

ويسمّى تنوين الأمكنيّة أيضًا، وتنوين الصرف وذلك: كزيدٍ ورجلٍ ورجالٍ.

وفي هذا المجال أظهر ابن هشام الفرق بين المنصرف وغير المنصرف، نحو: زيدٌ. والفرق بينه وبين عمر وأحمد وشبههما من الأسماء التي لا تنصرف. وتحقيق ذلك أنّها تدلّ على كمال الكلمة وانفصالها ممّا بعدَها، إذ لا يصحّ إضافتها أبدًا، لأنّ الإضافة دليل الاتّصال.

الثاني: أن تكون في الاسم المبنيّ دلالة على التنكير، وهو اللاحق لبعض الأسماء المبنيّة فرقًا بين معرفتها ونكرتها، وقد عرّفه ابن هشام: تنوين التنكير، ويكون في اسم العلم المختوم بويه بقياس نحو: سيبويهٍ، وعمرويهٍ ونفطويهٍ. ويقع أيضًا في باب اسم الفعل بالسماع مثل إيهٍ، وإيهًا، ومهٍ، وصهٍ... ونحو ذلك[٤١].

فهذه الألفاظ إذا كانت بغير تنوين فهي معارف، إمّا اسم لأشخاص، وإمّا لمعان معلومة. فإذا أنكرت واحدًا منها ولم تردّه لمعلوم نوّنت دلالة على ذلك. فإذا قلت: رأيتِ سيبويهِ بغير تنوين فهو لمعروف. وإذا قلت سيبويهٍ بالتنوين فهو لغير معلوم، وكذلك عمرويهٍ ونفطويهٍ.

قال ذو الرمّة:

وقفنا فقلنا: إيهِ عن أمّ سالم   وما بال تسليم الديار البلاقع[٤٢]

وقد قال «إيهِ» بغير تنوين، لأنّه أراد حديثًا معلومًا. وإذا نُوِّن ذلك أُريد به حديث غيرِ معلوم.

الثالث: أن يكون التنوين في الجمع المؤنّث السالم، ويعبّر عنه بتنوين المقابلة، مقابلًا للنون في جمع المذكّر السالم نحو: مسلماتٍ

---

(٤١) ابن هشام: المغني، ص ٤٤٥.

(٤٢) البغداديّ: خزانة الأدب، مصر، برلاق، ١٢٩٩ هـ، ج ٣، ص ١٩.
وابن يعيش: شرح المفصّل، مطبعة إدراة الطباعة المنيريّة، القاهرة، ج ٤، ص ٣١.

مقابل النون في مسلمين. وقيل هو عوض من الفتحة نصبًا، ولو كان كذلك لم يوجد في الرفع والجرّ، ثمّ الفتحة قد عوّض منها الكسرة. فما هو هذا العوض الثاني؟ قيل: «هو تنوين التمكين ويردّه ثبوته مع التسمية به كعرفات، كما تبقى نون مسلمين مسمّى به، وتنوين التمكين لا يجامع العلّتين، ولهذا لو سمّي بمسلمة أو عرفة زال تنوينهما. وزعم الزمخشري أنّ عرفات مصروف لأنّ تاءه ليست للتأنيث، وإنّما هي والألف للجمع»[٤٣].

وهذه المقابلة لا تتبيّن أبدًا إلاّ إذا كان الجمع المؤنّث معرفة بالعلميّة، فكان ينبغي أن يُمنع من الصرف للتأنيث والتصريف نحو: «أذرعات» لموضوع معلوم في قول امرئ القيس:

تنوّرتُها من أذرعاتٍ وأهلها   يثربَ أدنى دارها نظر عالي[٤٤]

«وعرفاتٍ» في قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتُم من عرفاتٍ﴾[٤٥].

فعندما نُوّن هذان الاسمان مع وجود ما يمنع الصرف فيهما علمنا أنّ تنوينهما ليس بتنوين تمكّن، بل هو تنوين مقابلة للنون. وتبعت الكسرة التنوين في الإثبات، لأنّ صورته صورة تنوين التمكين. لذلك حُذفت مع التنوين فيهما.

الرابع: أن يكون التنوين للعوض وهو نوعان:

أ - النوع الأوّل: أن يكون عوضًا من جملة، وذلك إذا لحق «إذ» التي هي ظرف زمان ماضٍ، وذلك إذا حُذفت الجملة بعدها اختصارًا للدلالة على ما قبلها عليها لأنّها تضاف أبدًا إلى الجملة الاسميّة والفعليّة نحو قوله تعالى: ﴿إذ الأغلالُ في أعناقهم﴾[٤٦] و﴿إذ أنتم بالعُدوة

---

(٤٣) إبن هشام: المغني، ص ٤٤٥.
(٤٤) إمرؤ القيس: الديوان، ص ٣١ - تنوّرتُها: تمثّلت نارها وتوهّمتها.
(٤٥) البقرة/١٩٨.
(٤٦) غافر/٧١.

الدنيا﴾[٤٧] وقوله تعالى: ﴿وإذْ قالت الملائكة﴾[٤٨]. والأكثر فيها الإضافة إلى الجملة التي أوّلها الماضي لأنه الملائم لمعناها.

وبوجود «إذ» تُحذف تلك الجملة المضافة إليها اختصارًا ويعوّض من الجملة المذكورة التنوين نائبًا منابها وهو أخفّ منها. كقوله تعالى: ﴿يومئذٍ تُحَدِّث أخبارها﴾[٤٩]، ﴿وأنتم حينئذٍ تنظرون﴾[٥٠].

المعنى: إذ زلزلت وأخرجت، وإذ بلغت الحلقوم. والأصل إذا بلغت، وإنّما كسرت ذال «إذْ» مع التنوين لالتقاء الساكنين لأنَّ اجتماعهما ثقيل. وهذه كسرة إعراب لأنّها معربة بالخفض، فهي منوّنة ومضاف إليها ما قبلها من حينٍ: حينئذٍ، ويوم: يومئذٍ.

ب - النوع الثاني: تنوين العوض.

أن يكون التنوين عوضًا من الحرف بحركته، وذلك في كلّ جمع مؤنّث لا نظير له في المفرد، منقوصًا في حال الرفع والخفض مثل: جاءني جوارٍ، ومررتُ بجوارٍ، وجاءني قاضٍ، ومررتُ بقاضٍ، وشبه ذلك. لأنّ الجمع المؤنّث المعتلّ يكون ثقيلًا بالضمّة والكسرة، فحذفت منه الياء بحركتها، وعوّض منها التنوين. وفي حالة النصب ترد الياء مفتوحة لخفّتها، ولا تحتاج إلى تنوين، إذ لا حذف فيعوّض من المحذوف. فتقول: رأيت جواريَ وغواشيَ وقاضيَ. يقول ابن جنّي: «وزعم أبو إسحاق الزجّاج أنّ التنوين في هذا النوع عوضٌ من حركة الياء لا غير، لأنّها ثقلت في الياء، وعوّض منها التنوين، فالتقى التنوين ساكنًا مع الياء فحذفت الياء لثقل اجتماعهما»[٥١].

---

(٤٧) الأنفال/٤٣.
(٤٨) آل عمران/٤٢.
(٤٩) الزلزلة/٤.
(٥٠) الواقعة/٨٤.
(٥١) ابن جنّي: المُنصِف، تحقيق إبراهيم مصطفى، ١٣٧٣ هـ، ١٩٥٤ م، ج ٢: ص ٧٠.

ويضيف ابن هشام إلى تنوين العوض، تنوين كلّ وبعض إذا قطعنا عن الإضافة[٥٢] مثل قوله تعالى: ﴿وكلًّا ضربنا له الأمثال﴾[٥٣] أي وكلّ منهم.

الخامس: من أنواع التنوين أن يكون للترنّم، وذلك في قوافي الشعر. وهي أواخره، لأنّه موضع وقف محتمل لتطويل الصوت بعدما يمضي البيت بوزنه كاملًا. ولذلك جعلت حروف الإطلاق: الواو والياء والألف لتقبل طول المدّ، والزيادة بحرف يشبهها وهو النون. وهذا التنوين يلحق الأسماء والأفعال والحروف على اختلافها من ظاهر أو مضمر أو معرب أو مبنيّ أو غير ذلك. فليس حكمه حُكم واحدٍ من التنوينات المتقدّمة، وذلك نحو قول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزلنْ   بسقط اللوى بين الدخول فحَوْمَلِ

وقول جرير:

أقلي اللوم عاذل والعتابَنْ   وقولي إذا أصبتُ لقد أصابا

وقول علقمة:

طحا بك قلبٌ في الحسان طروبٌ (بن)   بُعيد الشباب عصرَ حانَ مشيبُ[٥٤]

يقول السيوطي: «أمّا لغة الحجاز فهي تختلف عن لغة تميم لأنّهم يثبتون المدّة، وأنكره الزجّاج والسيرافي لأنّه يكسر الوزن. وقال ابن يعيش: هو ضرب من الترنّم زاعمًا أنّ الترنّم يحصل بالنون نفسها لأنّها حرف أغنّ»[٥٥].

وهناك تنوين الضرورة لأنّه لا مدخل له في اللفظة. وهو إمّا مبنيّ وإمّا لا ينصرف، وكلاهما لا مدخلٍ للتنوين فيه. مثل قول الشاعر الأحوص:

---

(٥٢) ابن هشام: المغني، ص ٤٤٦.
(٥٣) الفرقان/ ٢٥.
(٥٤) السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمّد جاد المولى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ، ج ٢، ص ٤٨٦.
(٥٥) السيوطي: همع الهوامع، ج ٢، ص ٨٠.

سلام الله يا مطرٌ عليها		وليس عليكَ يا مطرُ السلامُ

فإنّ الاسم «مطر» مبنيّ على الضمّ لأنّه منادى مفرد وعَلَم، وتنوينه ضرورة، ولا يكون هذا إلاّ في الأسماء. وتنوين ما لا ينصرف نحو قول النابغة:

فلتأتِيَنْك قصائدٌ وليدفَعَنْ		جيشًا إليك قوادم الأكوار[٥٦]

فقد صرّف الشاعر كلمة «قصائد» وهي لا تنصرف للجمع وعدم النظير، وألحق بها التنوين للضرورة.

والتنوين في غير الترنّم والضرورة يجب حذفه مع الألف واللام نحو: الرجل والغلام. لأنّ الألف واللام دليل التعريف، والتنوين دليل التنكير فيتناقضان، لذلك لا يُجمع بينهما، بخلاف العَلَم الذي يُنوّن كزيدٍ وعمروٍ.

والصحيح أيضًا أ عدم اجتماع «أل» والتنوين، لأنّ التنوين معاقب الإضافة إذ لا يجتمع معها، وهو دليل انفصال متناقضًا. ولمّا لم تجتمع الإضافة مع التنوين لأنّه مناقضها، ولم تجتمع الألف واللام معه لأنّه معاقبها؛ كما أنّ الألف واللام زائدتان في أوّل الاسم، والتنوين زائد في آخره، فثقلت الزيادة.

ويُحذف التنوين أيضًا لالتقاء الساكنين خاصّة كقراءة مَنْ قرأ: ﴿قلْ هو الله أحد، الله الصمد﴾[٥٧] بغير تنوين في «أحد» ومثله قول أبي الأسود الدؤلي:

فألفيتُه غير مستعتب		ولا ذاكرَ الله إلّا قليلًا[٥٨]

بغير تنوين في «ذاكر»، وهذا الحذف لا يكون إلّا في الضرورة الشعريّة أو نادر الكلام، وإثبات التنوين أفضل وأحسن[٥٩]

---

(٥٦) القرادم: ج قادمة وهي مقدّم الرجل. الأكوار: ج كور وهو رحل الناقة.

(٥٧) الإخلاص/١-٢.

(٥٨) المستعتب: طالب العتبى وهو الرضا.

(٥٩) الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ٢، ص ٦٥٩.

وإذا انضمَّ إلى التقاء الساكنين كثرة الاستعمال لزم حذف التنوين، وذلك في موصوف «ابن» إذا وقع ابن صفة لما قبله أو بين اسمين علَمَين، أو لقبين أو كنيتين. نحو: جاءني أبو عبدالله محمّد بنُ عبدالله. وجاءني زيدٌ بنُ زيدٍ.

٦ - الموضع السادس

للنون أن تكون للوقاية، وسمّيت بذلك لأنّها تقي الفعل كسر ما قبلها لأجل ياء المتكلّم. وقد سمّاها ابن هشام «نون العماد»، وتلحق قبل ياء المتكلّم المنتصبة.

يقول ابن مالك في أَلْفِيَّتِهِ:

وقبل يا النفس مع الفعل التُزِمْ ... نونُ وقايةٍ وليسي قد نُظِمْ
وليتني فشا وليتي ندرا ... ومع لعلّ اعكِسْ وكن مخيَّرا[٦٠]

فإذا اتّصل بالفعل ياء (النفس) المتكلّم لحقته لزومًا نون تسمّى نون الوقاية، وهي تقي الفعل من الكسر. وقد جاء حذفها مع «ليس» شذوذًا، كما قال الشاعر رؤبة بن العجّاج:

عددتُ قومي كعديد الطيس ... إذ ذهب القوم الكرام ليسي[٦١]

ففي هذا البيت يكمن الشاهد في «ليسي» إذ أتى خبر ليس ضميرًا متّصلًا، ولا يجوز في ذلك إلّا أن يكون منفصلًا. فكان يجب على الشاعر أن يقول: ذهب القوم الكرام ليس إيّاي. واسم ليس ضمير مستتر وجوبًا تقديره هو يعود على الجزء المفهوم من القوم. كما أنّه حذف نون الوقاية من ليس مع اتّصالها بياء المتكلّم، وذلك شاذّ عند الجمهور الذين ذهبوا إلى أنّ «ليس» فعل[٦٢].

يقول ابن هشام: وتلحق نون الوقاية قبل ياء المتكلّم المنتصبة بواحد

---

(٦٠) إبن مالك: الألفيّة، ص ١٣.
(٦١) الطيس: الرمل الكثير.
(٦٢) إبن هشام: المغني، ص ٤٥٠. وابن عقيل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٠.

من ثلاثة:

أحدها: الفعل متصرّفًا كان نحو «أكرمني» أو جامدًا نحو «عساني» و«قاموا ما خلاني وما عداني وحاشاني»، إنْ قدُرت فعلًا.

أمّا «تأمرونني» فيجوز فيه الفكّ والإدغام، والنطق بنون واحدة، وقد قُرئ بهن في السبع. فقيل: النون الباقية نون الرفع، وقيل: نون الوقاية، وهو الصحيح، وذلك مثل الآية: ﴿قل أفغير الله تأمرونّي أعبد أيّها الجاهلون﴾[٦٣].

الثاني: إسم الفعل نحو «دراكني» و«تراكني» و«عليكني» بمعنى: أدركني واتركني والزمني.

الثالث: الحرف نحو: «إنّني» وهي جائزة الحذف مع إنّ وأنّ ولكنّ وكأنّ، وغالبة الحذف مع لعلّ، وقليلة مع ليت[٦٤].

ذلك لأنّها أشبهت الأفعال في العمل بالتضمّن، وعدد الحروف والفتح لأواخرها. فتقول: إنّني وكأنّني وليتني ولكنّني.

أمّا إذا جاءت بنون واحدة فهي نون الوقاية، وتُحذف النون الأصليّة لثقل اجتماع النونين. والحكم في ذلك أنّ الأصليّة هي المحذوفة دون نون الوقاية، لأنّ نون الوقاية جُعلت لمعنى. ويُوضح ذلك الأنباري: «فلمّا وجب حذف إحداهما، كان حذف الأضعف أولى من حذف الأقوى. ويقول البصريّون، إنّ حذف الأصليّة أولى لأنّ الزائدة دخلت لمعنى، والأصليّة ما دخلت لمعنى»[٦٥].

ونون الوقاية هنا جاءت لمعنى وقاية الحرف قبل الياء من الكسر. لذلك نبقاؤها أولى، لأنّ في حذفها إسقاط ذلك المعنى الذي جاءت من أجله.

---

(٦٣) الزمر/ ٦٤.

(٦٤) ابن هشام: المغني، ص ٤٥٠.

(٦٥) الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ٢، ص ٦٤٨.

وأمّا «ليت» فنون الوقاية لازمة لها، ولا تُحذف منها إلّا نادرًا كقول الشاعر زيد الخير الطائيّ:

كمنية جابر إذ قال: ليتي أصادفه وأتلفُ جلّ مالي

«ليتي» حيث حذف نون الوقاية من ليت الناصبة لياء المتكلّم وهذا الحذف نادر.

والكثير في لسان العرب ثبوتها...

أمّا «لعلّ» فالأكثر فيها الحذف وتجريدها من نون الوقاية كقوله تعالى: ﴿لعلّي أبلغ الأسباب﴾[66] و﴿لعلّي أطّلع﴾[67] ويقلّ إثباتها كما قال الشاعر:[68]

فقلت: أعيراني القدوم؛ لعلّني أخطّ بها قبرًا لأبيضَ ماجدِ

والشاهد قول الشاعر لعلّني حيث جاء بنون الوقاية مع لعلّ وهو قليل. وقد ذكر ابن عقيل إنّ «من وعن» تلزمهما نون الوقاية فتقول: منّي وعنّي بالتشديد، ومنهم مَن يحذف النون، فتقول: مني وعني بالتخفيف وهو شاذّ. وقال الشاعر أيضًا:[69]

أيّها السائل عنهم وعَنِي لستُ من قيس ولا قيس مِنِي

وقد حذف نون الوقاية من عني ومني شذوذًا وللضرورة الشعريّة[70].

وممّا يجوز أن تُحذف منه وتثبت الفعل المعرب بالنون، أي الأفعال الخمسة نحو: تضربان وتضربون وتضربين. إذا أوصلته بياء المتكلّم تثبت نون الوقاية مراعاة لأصل الفعل في الوقاية من الكسر. وإذا حُذفت فلثقل اجتماع النونين أو النونات، والأكثر الإثبات. ويجوز إدغام نون الإعراب فيها. وقرئ قوله تعالى: ﴿أتحاجونّي في الله﴾[71] بالثلاثة الأوجه:

---

(٦٦) غافر/٣٦.
(٦٧) القصص/٣٨.
(٦٨) هذا البيت من الشواهد التي لا يُعرف قائلها.
(٦٩) وهذا البيت من الشواهد التي لم يُعرف قائلها.
(٧٠) ابن عقيل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٤.
(٧١) الإنعام/٨٠.

أتحاجوني، أتحاجونني، أتحاجونِّي.

أمّا لدن وقد، وقط فالفصيح في لدن إثبات نون الوقاية فتصبح «لدنّي» كقوله تعالى:- ﴿قد بلغت من لدنّي عِذرًا﴾[72].

والكثير في «قد وقطْ» ثبوت النون نحو: قَدْني، وقطني، ويقلّ الحذف نحو: قدي وقطي أي حسبي[73].

وما عدا ما ذكر من الأفعال والأسماء والحروف، فلا تلحقه نون الوقاية من الأسماء والحروف. فإن جاء من لحاقها شيء لواحد منها فللضرورة، كقول الشاعر يزيد بن محمّد الحارثي:

وما أدري وظنّي كلّ ظنٍّ   أمسلمُني إلى قومي شراحي

وكأنَّ هذا الشاعر شبّه اسم الفاعل «مسلِم» بالفعل المضارع لعمله عملَه، وأنّه في قوله «أمسلِمني» كأنّه يقول: أيسلمني، ولكن ذلك للضرورة فقط. والأصل في الاسم المعرب إذا أضيف إلى ياء المتكلّم ألّا تتّصل به نون الوقاية، نحو ضاربي، ومكرمي كما سبق في «أمسلِمني» وهو للضرورة فقط.

المصادر والمراجع

- ابن جنّي: المنصف في شرح التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٧٩ هـ ١٩٦٠ م.
- ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن عقيل: شرح ألفيّة ابن مالك، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة ١٤، عام ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤ م.

---

(٧٢) الكهف/ ٧٦.

(٧٣) ابن عقيل: شرح الألفيّة، ج ١، ص ١١٥.

- إبن مالك: **الألفيّة**، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، ١٣٨٤ هـ.
- إبن منظور: **لسان العرب**، تصنيف يوسف الخيّاط، دار لسان العرب، بيروت.
- إبن هشام: **المغني**، حقّقه مازن المبارك ومحمّد علي حمدالله، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢.
- إبن يعيش: **شرح المفصّل**، مطبعة إدارة الطباعة المنيريّة، القاهرة.
- الأشمونيّ: **شرح الألفيّة**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥م.
- إمرؤ القيس: **الديوان**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م.
- الأنباريّ: **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ١٣٨٠ هـ.
- الأنباريّ: **البيان في غريب إعراب القرآن**، تحقيق طهٰ عبد الحميد، مطبعة مصر، ١٣٨٩هـ ١٩٦٩ م.
- البغداديّ: **خزانة الأدب**، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٩٩ هـ.
- الرمّانيّ: **منازل الحروف**، تحقيق جواد مسكوني، بغداد، ١٣٨٨ هـ.
- الزمخشريّ: **المفصّل**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية.
- سيبويه: **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الهيئة المصريّة العامّة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م.
- السيوطيّ: **المزهر في علوم اللغة**، تحقيق محمّد جاد المولى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ.
- السيوطيّ: **همع الهوامع**، مطبعة دار السعادة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٧هـ.
- عبد الرحمن السيّد: **مدرسة البصرة النحويّة**، مصر، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م.
- الغلايينيّ: **جامع الدروس العربيّة**، بيروت، الطبعة الثانية.
- المبرّد: **المقتضب**، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١٣٨٢هـ.

لاهوت التحرير في إطاره الأفريقيّ

الأب وِلْيَم مِيْدهُم اليسوعيّ *

إنّ كلمة «تحرير» تتردّد بقوّة بين المفردات المستعلمة في علم اللاهوت الأفريقيّ الحاليّ، إلى جانب كلمتين أُخريين هما «الوحدة» و«الاستمراريّة».

فما معنى «التحرير» هذا؟ ومعلوم أنّه في صلب الوحي اليهوديّ - المسيحيّ، وقد حقّقه المسيح لكلّ البشر بثمن غال هو موته فقيامته، كما أنّه يتوجّب علينا أن نعرف ما معنى هذا التحرير في واقع كلّ إنسان. وقد يرى بعضُ المتسرّعين أنّ اللاهوت الأفريقيّ ليس إلاّ لاهوت التحرير الذي يخصّ السود في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. أمّا نحن فنرى أنّ قراءةَ الواقع الذي يعيش فيه الأفريقيّون هذه قراءةٌ غير حقيقيّة.

ولئن كان اللاهوتيّون الأفريقيّون يتعاطفون بشدّة مع كلّ مَن يواجه مختلف أنواع القهر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، إلاّ أنّ لهم وجهة نظر أخرى.

وعلى الرغم من ذلك، فعلينا أن نسجّل أنّ موضوع التحرير في أفريقيا لا يتحدّد بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وحسب، بل إنّ اللاهوتيّين الأفريقيّين يتحدّثون أكثر فأكثر عمّا يسمّونه «الفقر الأنتروبولوجيّ»، هذا الفقر الجذريّ الذي يختلف عن الفقر المادّيّ. فالفقر الأنتروبولوجيّ هو الفقر الذي يجرّد الكائن البشريّ لا من ممتلكاته

(*) أستاذ الفلسفة وعلم اللاهوت في معهد السكاكيني - القاهرة.

وحسب، بل من كلّ ما يصنع كيانه وجوهره أيضًا. وبعبارة أخرى، إنّه ما يجرّده من شخصيّته، وتاريخه، وجذوره الإتنولوجيّة؛ من لغته الأصليّة وثقافته؛ من إيمانه وقدرته الخلاّقة؛ من كرامته، وطموحاته، وحقّه في الكلام... إلخ.

ولكي نفهم الإطار الذي يتمّ فيه التحرير في أفريقيا بموضوعيّة تاريخيّة، فمن المفيد أن نتوقّف على النقاط الأربع التالية: العلوم الإنسانيّة، التحليل الماركسيّ، التحرير، والفقر الأنتروبولوجيّ.

١ - العلوم الإنسانيّة

إنّ اللاهوتيّين الأفارقة مقتنعون أكثر منهم في أيّ وقت مضى بأهمّيّة العلوم الإنسانيّة أداةً للتحليل لا يمكن الاستغناء عنها في علم اللاهوت. فتلك العلوم هي التي تتيح التعريف بالثقافة الأفريقيّة وأنتروبولجيّتها وعلم الكون الخاصّ بها. ومن غير الممكن البحث في الوضع الأفريقيّ بوجه جادّ، من دون الإلمام ببعض هذه العلوم وإتقانها، مثل: علم الاجتماع، علم التاريخ، الفنون، الجغرافيا، تاريخ الأديان، علم النفس والتحليل النفسيّ، علم السياسة... إلخ.

إنّ المؤسّسات الخاصّة بالتكوين اللاهوتيّ في أفريقيا لا يمكنها التهرُّب من هذا المطلب الأساسيّ، وعليها أن تضع العلوم الإنسانيّة في صُلب البرامج التكوينيّة. ويمكن القول إنّه بدون هذه الأسس التي يجب أن يتأسّس عليها اللاهوتيّ-الأفريقيّ، فإنّه سيجد نفسه عاجزًا عن تحليل المجتمع الأفريقيّ المعقّد ومحيطه الزمانيّ المكانيّ، وبعيدًا عن اهتمامات الإنسان الأفريقيّ الواقعيّة.

لا شكّ في أنّ الدراسة المطلوبة وعرة المسالك. فهي ليست محصورة في استهلاك التكنولوجيا الغربيّة عن طريق هذه العلوم، أو استخدام مخطّطات وتحليلات غربيّة ولصقها بالمجتمعات الأفريقيّة، فعلوم الإنسان مرتبطة بتصوُّر اللاهوتيّ الإنسانَ والعالم. ودراسة التحليل النفسيّ من زاوية مسيحيّة تختلف عن الكيفيّة التي بها درسه فرويد ويُونْغ.

كما أنّ وجوديّة غبريال مارسيل ليست وجوديّة كارل ياسبرز أو وجوديّة چان پول سارتر. إنّ كيفيّة دراسة اللاهوتيّ الأفريقيّ كلّ ذلك تتطلّب روحًا نقديّة داخليّة وخارجيّة، كما تتطلّب منه روح الإبداع؛ فعلينا أن ندرس علوم الإنسان بعين أفريقيّة.

إنّ الإطار الأفريقيّ مليء بالهموم المعقّدة، فهو منغمس جدًّا في ماضيه، ممزّق على نحو مأساويّ في حاضره، وينظر إلى المستقبل نظرة تؤدّي إلى الدوار. فكلّ مقاربة موضوعيّة تتوخّى دراسة الظروف الأفريقيّة يجب أن تأخذ في الاعتبار الأبعاد الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ونذكّر أنّ الأجيال الجديدة من الشباب الأفريقيّ مشتّتة الاتّجاه، ولن يملّ المعنيّ بشؤون أفريقيا من تذكير الشباب أن يعاودوا اكتشاف قارّتهم، حيث الغالبيّة العظمى من الشعب أفريقيّة الأمس واليوم، أفريقيّة الريف والمدينة.

٢ - التحليل الماركسيّ

إنّ علم اللاهوت الأفريقيّ جزء لا يتجزّأ من لاهوت العالم الثالث، هذا اللاهوت المسمّى بلاهوت المواقف، والذي ينبع من مكان معيّن وزمان معيّن ويهتمّ بتحليل البيئة التي ينبت فيها. وكثيرًا ما وصفوا هذا اللاهوت بأنّه ماركسيّ، لكنّ هذا الوصف صائب في ما يخصّ اللاهوت الأمريكيّ اللاتينيّ، وغير صائب في ما يعود إلى اللاهوت الأفريقيّ، ذلك بأنّه يمكن تطبيق التحليل الماركسيّ على المجتمع البرجوازيّ الرأسماليّ الغربيّ الذي ينتمي إليه روّاد لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ. فهؤلاء الروّاد أنفسهم أظهروا ذلك في تحليلهم الإمبرياليّة الأمريكيّة الشماليّة والقهر الرأسماليّ. أمّا في أفريقيا فإنّ اللاهوتيّين مهتمّون خاصّة بقضيّة «الاغتراب الثقافيّ» أو ما يسمّى «التلاشي الثقافيّ» «annihilation culturelle»، ومقولات الاغتراب الماركسيّة تنطبق بوجه كاف على مجتمع الإنسان الأفريقيّ. فالعبوديّة والعنصريّة والسيطرة الاستعماريّة التي تجسّدت في مؤسّسات قائمة، جرّدت الشعب الأفريقيّ من كلّ شيء وجعلته في وضع لا يمكن قياسه بوضع الطبقات الكادحة (البروليتاريّة)

حتّى الأكثر استغلالًا في القارّات الأخرى. إنّ كلمة «الاغتراب» لا تصف وصفًا أمينًا هذا الوضع المحزن، لذا وَجَب ابتكارُ مقولة جديدة تصف الوضع الأفريقيّ وهي «التلاشي». هذه المقولة تحاول أن تبيّن المقصد الحقيقيّ الكامن وراء السيطرة والاستغلال اللذين تعانيهما أفريقيا، من نفي هويّة الأفريقيّ الإنسانيّة، ونفي ثقافته. وهناك كتابات لا حصر لها، متوفّرة في كلّ مكان، تشهد على معاداة الاستعمار والإمبرياليّة.

وبالرغم من ذلك، هناك شيء خطير يتفوّه به مَن يقعون تحت الضغوط العقلانيّة أو يجحدون شخصيّاتهم وأنفسهم، ومفاده أنّ لا شيء يحدث من هذا القبيل في أفريقيا، وأنّ الحديث عن النفي الثقافيّ ونفي الهويّة الأفريقيّة حديث قديم مُبْتَذَل.

إنّ الاستعمار والعنصريّة الجديدين اللذين كثيرًا ما تمّت إدانتهما يتصبان اليوم تهديدًا بارزًا في كلّ اتّجاه. كذلك الحديث عن الاشتراكيّة المادّيّة التي هي نمط جديد من القضاء على الثقافة والهويّة الأفريقيّة. ومن الغريب أنّ جميع الحضارات التي تُظهر نحو أفريقيا الإمبرياليّة نفسها، لها أنماط وأشكال تقترحها على سكّان هذه القارّة. فهي لا ترى فيها إلاّ المواد الأوّليّة وأكثرها لاستغلال الإنسان الأفريقيّ بالذات.

إنّ كارل ماركس استخدم مقولة هيغل «الاغتراب»، كما استخدم من فلسفة التاريخ الهيغليّة في الحضارات المختلفة مصطلح «نمط الإنتاج». ولكن ممّا يؤسف عليه، أنّ أفريقيا غير مذكورة عند هيغل من ضمن الحضارات المختلفة؛ فمن الطبيعيّ ألاّ يَرِد عند ماركس مصطلح «نمط الإنتاج الأفريقيّ». وفي كتابَيْن ألّفهما الشيخ أنتا ديوُب (Cheikh Anta Diop): أفريقيا في العصور القديمة، أفريقيا السوداء ومصر الفرعونيّة[1]، والحضارة أو البربريّة[2]، أوضح هذا المفكّر أن مقولة «نمط الإنتاج الأفريقيّ» لا تنطبق على مصر الفرعونيّة ولا على الحضارات السود القديمة، وهذا يعني أنّ على الأفريقيّين أنفسهم أن يقوموا بتحليل

(١) *L'Afrique dans l'Antiquité. L'Afrique noire et l'Egypte.*

(٢) *Civilisation ou Barbarie.*

مجتمعاتهم وتاريخها. فالآخرون لم يقوموا بهذا العمل بدلًا منهم ولن يقوموا. إنّ الموقف الناجم عن إرث العبوديّة، وعن الاستعمار والإمبرياليّات والعنصريّة والرأسماليّة الجدد التي يمارسها الأفارقة بأنفسهم على إخوتهم، وأيضًا ظهور الصراع الطبقيّ في أفريقيا؛ كلّ هذه القضايا ليس لها قوالبُ مسبّقة ولا دراسات. فأفريقيا غير واردة في خريطة الباحثين، وإن وَرَدت فذكرها عابر. وحينما يتحدّث الناس عن لاهوت العالم الثالث، وعن التوجّهات الاشتراكيّة، فكأنّهم يقولون إنّ على أفريقيا أن تبتكر اشتراكيّتها الخاصّة بها. وتجربة مثل تجربة نييريري (Nyerere) في تنزانيا خير دليل على ذلك الابتكار.

٣ – مصطلح «التحرير» وأصالته

كثيرًا ما يتحدّث الناس عن لاهوت العالم الثالث بصفته لاهوتًا للتحرير. ومع هذا، فمن المهمّ أن نبيّن خصوصيّة لاهوت التحرير الأفريقيّ. وإذا كان لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة ظهر إلى الوجود في الستّينات، فإنّه ظهر في أفريقيا قبل ذلك. ونَبَع لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة من مصدرين أساسيّين. الأوّل من كونه ردّ فعل ثلاثيّ: ردّ فعل على فشل سياسة التنمية الاقتصاديّة التي انتهجتها تلك الدول والمسمّاة[٣] (Desarollisme)، ثمّ ردّ فعل على الهيمنة الرأسماليّة والإمبرياليّة التي مارستها الولايات المتّحدة الأمريكيّة وتسبّبت في إحداث تخلّف القارة اللاتينيّة الاقتصاديّ، وأخيرًا ردّ فعل ثالث على وقاحة المدارس اللاهوتيّة الغربيّة البعيدة عن مشاكل القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة. ومصدر لاهوت التحرير الأمريكيّ اللاتينيّ الثاني، هو القراءة الخاصّة التي يُقرأ بها الكتاب المقدّس، لا سيّما العهد الجديد، في إطار نظرة تحريريّة. وباختصار، فإنّ للاهوت أمريكا اللاتينيّة خصوصيّته وظروفه الجغرافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة المختلفة عنها في أفريقيا.

إنّ لاهوت التحرير الأفريقيّ قد سبق على نحو ما لاهوت التحرير

---

(٣) كلمة Desarollo الإسبانيّة تعني التنمية والتطوّر.

الأمريكيّ اللاتينيّ. فقد كانت ثمار اللاهوت الأفريقيّ الأولى بروز «الكنائس المستقلّة». ففي جنوب أفريقيا ظهرت بشائره الأولى لدى تأسيس كنائس خاصّة منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي زائير وفي الكنغو برازافيل ظهر ما عُرف بالكِيمْبانغيّة (Kimbanguisme) والماتوانيّة (Matwanisme) بعد الحرب العالميّة الأولى. ومنذ ذلك الحين ظهرت في أغلب دول أفريقيا الحركات الدينيّة المستقلّة، خاصّة في زامبيا ونيجيريا وساحل العاج وغانا... كما نمت في داخل الكنائس الرسميّة - الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة - منذ حوالى أربعين سنة مناقشات حول كيفيّة تأسيس مسيحيّة أفريقيّة مرتبطة بالكنيسة العالميّة. هذا بالإضافة إلى مسألة «اللاهوت الأسود» وتحقيق الشخصيّة الأفريقيّة المستقلّة. وقد ظهر في العام ١٩٥٦ أوّل كتاب جماعيّ وقّعه كهنة أفارقة وعنوانه كهنة سود يتساءلون.

وفي العام ١٩٧٨ ظهرت مقالة مهمّة أحدثت ضجّةً في أوساط المُرْسَلين وعنوانها الاستقالة، كتبها الأب فَيان إيبُوسي اليسوعيّ (Fabien Eboussi). كما أصدر المؤلِّف نفسه في العام ١٩٨١ كتابًا بعنوان مسيحيّة بلا سحر بين الوحي والسيطرة.

وفي ٢٠ ديسمبر العام ١٩٧٧ أُنشِئت في أكرا «جمعيّة اللاهوتيّين الأفارقة المسكونيّة»، كما بدأ ظهور أوراق في اللاهوت الأفريقيّ في العام ١٩٧٩.

حينما يتحدّث اللاهوتيّون عن الحركات التي خرجت منها الكنائس الأفريقيّة المستقلّة، فإنّهم يستخدمون مصطلحات مختلفة مثل «الحركة المسيحانيّة» أو «النبويّة» أو «الحركة الألفيّة» إلخ. ولكنّ هذه المصطلحات تعبِّر عن القضيّة نفسها: الجهود المبذولة للتحرير، والبحث عن خلاص الشعب الذي يشعر بخطر الهلاك. ومن المعروف أنّ الكنيسة الرسميّة لا تنظر بعين الرضى إلى روّاد حركات الكنائس المستقلّة، كما تنظر بعين الشكّ في الجهود التي تصبّ في دائرة اللاهوت الأفريقيّ.

وممّا لا ريب فيه أنّ إشكاليّة التحرير هي ضرورة حقيقيّة يُحتّمها

الوضع في أفريقيا. والتحرير يظهر ردَّ فعل على «العنصريّة» ونظريّة «الفصل العنصريّ» في جنوب أفريقيا خاصّة، كما يمكن تبيُّنه في خطب الأسقف دِيزمُوند تُوتُو. وإنّه من الصعب جدًّا على مَن لا يعيشون في أفريقيا أن يتصوّروا ما كان يمثّله «القهر العنصريّ»، المبنيّ على المؤسّسات الرسميّة، قبل انتخابات ٢٥ أبريل ١٩٩٤ في تلك البلاد. هذا النظام الذي كان يدّعي أنّه مؤسّس على الكتاب المقدّس لم يكن إلاّ نفي الكتاب المقدّس نفيًا متجسّدًا. ومن الغريب جدًّا أنّ الكنائس الرسميّة قَبِلت مدّةً طويلة هذا النظام. وما يجب أن نفهمه أنّ المسيحانيّة التي بشّرت بها الكنائس المستقلّة في جنوب أفريقيا ليست بأيّ حال من الأحوال نتيجة حركات شعوذة قام بها السود، بل إنّها قراءة ممارسة الإنجيل الأفريقيّة. وهي القراءة الوحيدة الممكنة في جنوب أفريقيا خاصّة، لدى شعب مقهور سَحَقَه البيض، معتبرين أنفسهم شعب الله المختار.

وهكذا نرى في جنوب أفريقيا إطارًا مختلفًا عنه في دول أمريكا اللاتينيّة. فأوّل الذين رفعوا أصواتهم في أفريقيا واتّجهوا إلى الله ليحرّرهم من القهر، هم الشعوب المقهورة أنفسهم. أمّا في أمريكا اللاتينيّة فإنّ الذين عبّروا عن آلام شعوبهم في لاهوت التحرير لم يكونوا من الهنود أصحاب البلاد الأصليّين ولا كانوا العبيد القدماء، بل كانوا نخبة مثقّفة خرجت من صفوف المهاجرين الغربيّين.

إنّ إشكاليّة أفريقيا فرضت نفسها ردَّ فِعْلٍ على الاستعمار، وهذا ما حاولت أن تفعله الكنائس المستقلّة والشيع المسيحيّة التي نشأت في المستعمرات القديمة، وتجربتها في هذا المجال تلتقي تجربة أمريكا اللاتينيّة، ولكن المأساة في أفريقيا هي أنّ المشروع الاستعماريّ أدّى إلى تلاشي الثقافة الأفريقيّة. ومن هنا فإنّ على أيّ مفكّر لاهوتيّ أفريقيّ أن يضع هذا التلاشي الثقافيّ في صلب اهتماماته. وإذا كان البُعد السياسيّ في اللاهوت الأفريقيّ يُعرّف بأنّه جهود المقهورين للتحرّر من النظام الاستعماريّ، فعلينا أن نقول إنّ هذا البعد السياسيّ لا يزال مهمًّا حتّى بعد التحرّر من الاستعمار، لأنّ القهر السياسيّ ما زال يُمارَس في الأنظمة السياسيّة المستقلّة نفسها، وتقع على

اللاهوت مهمّة نبويّة يجب أن تساير مهمّة الإنجيل النبويّة. كما أنّه على اللاهوت أن يتحرّر من الإيديولوجيّات الخادعة.

إنّ مشروع التلاشي الثقافيّ كان وما زال مشروعًا استعماريًّا وهو يعتبر أخطر ما يعانيه الإنسان الأفريقيّ. فالهدم لم يطل اللغات المحلّيّة والفنون وحسب، ولكنّه طال المجتمعات ذاتها بكلّ مؤسّساتها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. إنّ خلاص الإنسان الأفريقيّ يأتي أوّلًا من خلال بعث ثقافته من الفناء، ومعيار صدق الإنجيل هو تحقيق هذا البعث في الثقافة الأفريقيّة. وهناك قيمة أخرى لا تقلّ أهمّيّة عن الثقافة، عَنَيْتُ الفنّ الأفريقيّ. إنّ مَن يبشّر بالثقافة الأفريقيّة يجب أن يسمح للفنّ الأفريقيّ بأن يصبح لغة جديدة لإعادة خلق الشعب المسيحيّ الأفريقيّ. والتجديد الطقسيّ الذي يتمّ الآن في القارّة الأفريقيّة هو ظاهرة مشجّعة. ولكن ما يلفت النظر، بعد أكثر من ثلاثين عامًا مضت على قيام المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أنّ محاولات التجديد الطقسيّ هذه لا تزال محصورة في بعض المدن الكبيرة ويطغى عليها طابع الفلكلور، وليست تجديدًا حقيقيًّا في العمق.

٤ - الفقر الأنتروبولوجيّ والفقر البنيويّ

منذ نهاية المجمع الفاتيكانيّ الثاني، كثر الحديث عن الفقراء في الكنيسة. واستطاع لاهوتيّو أميركا اللاتينيّة تعريف ما يقصدونه بالفقر في إطار ظروفهم الخاصّة. فمن وجهة نظرهم، إنّ الفقير هو مَن لا يمتلك القيم المُعترَف بها في مجتمع محدّد، مثل الشرف لدى مجتمعات العصور الوسطى، أو امتلاك النقود في المجتمعات الرأسماليّة، أو امتلاك التكنولوجيا في المجتمع العصريّ... كما أنّ تحليلهم أسباب التخلّف في مجتمعهم أتاح لهم أن يبرهنوا أنّ فقرهم لصيقٌ بالتخلّف الذي هو بدوره، جزء من بنية الرأسماليّة. وإنّ هذا الفقر - كما أعلن عنه أساقفة أميركا اللاتينيّة الذين اجتمعوا في بويبلا العام ١٩٧٩ - ليس مرحلة انتقاليّة، لأنّه نتيجةٌ ضروريّة لمجمل ظروف البُنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي يتولّد منها هذا الفقر. كما أنّ مثل هذا الواقع يحتّم تحوّلًا سياسيًّا

اجتماعيًّا اقتصاديًّا وتحوّلًا عميقًا لكلّ هذه البُنى التي تولّد الفقر.

ويمكن تطبيق مفهوم الفقر هذا على وضع أفريقيا، مع ملاحظة الفرق التالي بين الحالتين: فمشكلة الفقر في أمريكا تُعْرَض من منطق «المِلْكيّة»، في حين أنّها في أفريقيا يجب أن تُعرض على مستوى «الوجود» نفسه. وهي الطريقة عينها التي ذكرناها في كلامنا على «البروليتاريا» في الغرب.

ففي أمريكا اللاتينيّة، نجد أنّ مكافحة الفقر مرتبطة بفكرة الصراع الطبقيّ. ويمكن الكفاح أن ينحصر في ملكيّة الخيرات والمشاركة في السلطة فحسب. أمّا في أفريقيا فنجده يتركّز بشكل خاصّ على المصالحة بين الناس والمشاركة العادلة والأخويّة.

قد يكون ثمّة دراسات عديدة في قضيّة «التخلّف» بأفريقيا. ولكن ليس من بينها دراسة واحدة عن «الفقر». والكتاب الوحيد الذي يتحدّث عنه، وقد ألّفه ألبير تِيڤُوذْجرِيه (Albert Tévoédjré)، يختصّ بالعالم الثالث عامّة وليس بأفريقيا على وجه التحديد[٤].

وإذا كانت مشكلة الفقر تُعرض في أمريكا اللاتينيّة من منطلق «الملكيّة» أو عدمها، فإنّ مشكلة الفقر في أفريقيا يجب عرضها من منطلق «الوجود» أو عدمه، (وما يدور في رواندا وزائير وبرروندي والصومال... إلخ، لهو أكبر دليل على ذلك). ولا يكون العرض على مستوى معضلة الفقر بمعناها المادّيّ فحسب، بل السياسيّ والثقافيّ أيضًا. وليس هذا الفقر الأفريقيّ ثمرة التخلّف البُنيويّ وحسب، بل هو ناتجٌ من عمليّة التلاشي الثقافيّ التي ذكرناها سابقًا. ولهذا السبب يُسمّي بعض اللاهوتيّين الأفارقة هذا الفقر «الفقر الأنتروبولوجيّ».

إنّ مشكلة الفقر تتضمّن، في ما يخصّ الإنسان الأفريقيّ، قبل كلّ شيء نفيَ إنسانيّة الإنسان الأسود بواسطة قوى القهر. فما من فقر أعظم من أن يُجرَّد الإنسان من كيانه. وكما ذكرنا سابقًا، أنّ عمليّة النفي هذه تشمل الثقافة والاقتصاد والمجتمع بكلّ مؤسّساته. فالإنسان الأفريقيّ يجد نفسه غريبًا في أرضه، فاقدًا شخصيّته وثقافته – وهو الذي يعيش، في قارّة

(٤) وعنوان الكتاب: *La pauvreté richesse des peuples.*

من أغنى قارّات العالم، كما يعيش أفقر إنسان على وجه الأرض -. وأخطر من ذلك، أنّ الثقافة الاستعماريّة لم تُفرّغه من جوهره وحسب، بل علّمته كيف يحتقر ذاته، وكيف يهدم ذاته بذاته. وتُعاني أحيانًا أفريقيا المستقلّة مواقف أشدّ مأساويّة ممّا عانته تحت نير الاستعمار. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المرسَلين لم يكونوا غريبين عن عمليّة «التلاشي».

إنّ «الفقر الأنتروبولوجيّ» هوّة لا قرار لها. فلا المرتّبات العالية في جنوب أفريقيا، ولا الشفقة التي يُبديها قدامى المستعمرين على الأفارقة، ولا ما يقوم به رجال السلطة اليوم، ولا الدعاية الإيديولوجيّة التي تدّعي الثوريّة؛ يمكنها تغيير حالة «التلاشي» التي يعيشها الإنسان الأفريقيّ. إنّ إعادة الكرامة والاعتراف بكيان الإنسان الأفريقيّ هما فقط السبيل الوحيد لإحداث التغيير المنشود.

نستنتج ممّا سبق، أنّ «الفقر الأنتروبولوجيّ» هو نفي الإنسان الذي وصفه الكتاب المقدّس بأنّه مخلوق على صورة الله ومثاله، وأخ ليسوع المسيح ابن الله المتجسّد. إنّ الفقير في الأسفار المقدّسة يتقدّم إلى الله بصفته إنسانًا ضعيفًا، بدون موارد وبدون سند إنسانيّ، ويعترف بخطيئته ويبتهل إلى الله لكي ينقذه ويحرّره من حالة الخطيئة والبؤس التي يعيش فيها. وبحسب الكتاب المقدّس لا يقبل الفقير بالخطيئة ولا أن يظلّ في حالة البؤس، بل على العكس، فإنّه يتّجه إلى الله. وليست التطويبات الإنجيليّة دعوة إلى البؤس، بل دعوة إلى شحذ القوّة، وهي رسالةُ رجاء وتحرير لفقراء يهوه. لذلك، فالقراءة الأفريقيّة المنطلقة من الظروف التي يعيشها الناس ستسمح للمسيحيّين بأخذ موضوع التحرير مأخذ الجدّ على نحوِ ما جاء في الكتب المقدّسة منذ أن حدث «الخروج» من مصر عن يد موسى، وحتّى العهد الجديد.

وسيتّضح من هذه القراءة أنّ رسالة الخلاص لا تقتصر على التحرير من الشريعة والخطيئة والموت عن يد يسوع المسيح لرفض عمليّة التلاشي الأنتروبولوجيّ وإدانتها، بل إنّها برنامج متكامل لإعادة اعتبار البشريّة على خطى المسيح. إنّه مشروع تأسيس لاهوت التنمية الأفريقيّ.

ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ

صلاح أبو جوده اليسوعيّ (*)

مقدّمة

تواجهنا مقدّمة الخطوط العامّة للسينودس من أجل لبنان بسؤال في غاية الخطورة والإحراج، سؤالٍ واقعيّ يعبّر عن مخاوف كثير من اللبنانيّين وقلقهم: «ألسنا عرضة لأن نرى الأحداث تتجدّد باستمرار وأن يعود الدمار والزوال إلى تهديد أولادنا وكلّ ما بنيناه بالفرح والأمل؟ هل يجب علينا القبول بأن نكون أدواتٍ لتجربة إخاءٍ بشريّ تَبقى فرصُ نجاحها غيرَ أكيدة؟»[1].

لا ريب أنّ مثل هذا القلق ليس وليد ظروف لبنان الداخليّة وحسب، بل هو نتيجة السياسات الإقليميّة والدوليّة أيضًا حياله. بيد أنّ السبب الأساسيّ يكمن في بنية البلاد الطائفيّة. فتلك البنية تظهر طوائف متقابلة متباينة تعيش حالة تنافس وخوف متبادل. وهذا واقع ينعكس على مظهر الدولة، إذ إنّها تبدو ممثّلة إرادات الطوائف المختلفة. وفضلًا عن ذلك، فالأحزاب السياسيّة التي توهم بديمقراطيّة حقيقيّة في الحياة السياسيّة، والتي كان لها دور رائد إبّان سنوات الحرب، ما هي في الواقع إلّا

(*) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر - بيروت.

(1) *L'Osservatore Romano*, supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta» Assemblée Spéciale pour le Liban; p 2 إنّ جميع الشواهد الواردة في هذه الدراسة هي من تعريب المؤلف.

انعكاس واعٍ أو غير واعٍ للطائفيّة.

والحالة هذه، تعني أن يصون السلام في لبنان تطبيق المبدأ المتّبع منذ الاستقلال والقاضي بتوزيع المسؤوليّات السياسيّة والوظائف والمناصب العامّة بين الطوائف وتيّاراتها المتعدّدة. لكنّه مبدأ واهن لأنّ أقلّ تبدّل في المعطيات السياسيّة أو السكّانيّة أو الاقتصاديّة لأيّ من الطوائف قد يؤدّي إلى أزمة وربّما إلى حرب. زد على ذلك أنّ من شأن هذا المبدأ أن يترك الأبواب مشرّعة أمام التدخّلات الخارجيّة في شؤون البلاد الداخليّة، ما دامت كلّ طائفة تبحث عن الدعائم أينما توفّرت لكيما تضمن وجودها وحقوقها. فهل من مخرج لهذا المأزق الحرج؟

١. لبنان أو فسيفساء الطوائف

إنّ نظرة موضوعيّة إلى التاريخ تظهر لنا أنّ الطوائف هي أكثر من مجموعات تعتنق معتقدات دينيّة متباينة، بل هي مجموعات أو كتل يمكننا نعتها «بأمم»، باعتبار أنّه أصبح لكلّ منها منطقة جغرافيّة معيّنة، وتاريخ خاصّ، وقانون خاصّ، وتنظيم خاصّ. فضلًا عن القوانين الدينيّة الخاصّة التي ترسم أطر الحياة الاجتماعيّة. إنّها أنظمة جماعيّة صارمة عزّزتها الأجيال المتعاقبة، والأحداث المأساويّة التي عاشها الشرق، وساهمت في ترسيخها وصبرها.

أمّا اليوم، وبعدَ كلّ ما عاشه لبنان من حروب وتقلّبات، فتبدو الطّوائف ممزّقة من الداخل، مشرذمة إلى أحزاب وتيّارات متعارضة متنافسة. بيد أنّ هذا الواقع لا يلغي الشعور لدى كلّ لبنانيّ بانتمائه إلى طائفة معيّنة. فالانتماء إلى طائفة أمر لا يُدحض، يرافق اللبنانيّ كظلّه. وإن اختلفت النّظرة إلى الطائفة الواحدة، تبقى هذه الطائفة المنطلق والأساس في كلّ عمل. وبالتّالي، يسعنا الكلام على آليّة للطوائف هي بمثابة قاعدة لوجود كلّ واحدة منها.

كلّ طائفة وريثة خصوصيّة تاريخيّة تحاول الحفاظ عليها على مرّ

الزمن والعصور، بإضفائها على أعضائها هويّة أو لونًا خاصًّا مميّزًا. غير أنّ تلك الخصوصيّة التاريخيّة تتضمّن أحكامًا سابقة ومواقف وآراء تتناقلها الأجيالُ تلقائيًا، الأمر الذي يخلق عقبة في وجه تطوّر مجتمع لبنانيّ واحد ويجمّد العلاقات الاجتماعيّة.

ولكنّ البحث عن مخرج لهذا المأزق الحرج، لا يكون بتجاهل الحقيقة أو برفضها، بل بقبولها التامّ والجذريّ. وبالتّالي يجب أن نبحث عن شروط الحلّ انطلاقًا من الطوائف نفسها. وبقولنا هذا، نستبعد كلّ مشروع أو طرح يأتي من خارج الطّوائف.

٢. ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ

لسنا، في هذه الدراسة، بصدد البحث عن أيديولوجيّة توحّد طوائف البلاد، ولا عن مشروع اجتماعيّ - سياسيّ للدستور اللبنانيّ، ولا عن برنامج تربويّ يهدف إلى إعداد ثقافة لبنانيّة وحيدة. إنّ ما نسعى إليه هو إلقاء ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ، راجين أن يساعدنا ذلك على اكتشاف ما في الطوائف المسيحيّة من عناصر تجعل السبيل إلى مجتمع لبنانيّ واحد وأخويّ ممكنًا.

في سياق كلامنا السابق على «لبنان أو فسيفساء الطوائف» وصفنا الطائفة، أيًّا كانت، بأنّها وريثة خصوصيّة تاريخيّة ثابتة، تسعى للحفاظ عليها من خلال الحفاظ على رموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة - السياسيّة. غير أنّ ما يميّز تلك الخصوصيّة التاريخيّة، ليس هو توجّه الطائفة نحو أصلها فحسب، بل وجود وعي لديها بأنّها طائفة، وإصرارها على أن تُعامَل على هذا الأساس من قِبَل الطوائف الأخرى، وحتّى من قِبَل القوى الإقليميّة والدوليّة. فينجم عن ذلك أنّ التابعيّة اللبنانيّة تكتسب تعريفًا خاصًّا جدًّا: فهي ليست مجرّد الانتماء إلى الهويّة الوطنيّة التي تحدّد التابعيّة، بل الانتماء إلى الطائفة أيضًا. ولكنّنا لا نقصد، بلفتنا النظر إلى هذه الحقيقة، أن نرفضها أو أن نحاول إلغاءها، بل ننوي اتّخاذها نقطة

انطلاق تفكيرنا اللاهوتيّ.

تمتلك الطوائف المسيحيّة، على غرار سائر الطوائف في لبنان، هويّةً إنسانيّة، أو قِوامًا إنسانيًّا خاصًّا، نعتبره هنا، على نحو معيّن، بصرف النظر عن علاقته بالإنجيل. ولئن كنّا نسلّم بتلك الهويّة الإنسانيّة الخاصّة الشرعيّة وحتّى الإلزاميّة، إلّا أنّه علينا أن نسأل أيضًا ما هو معنى الإيمان المسيحيّ الكامن في صميم تلك الهويّة الإنسانيّة.

إنّ الطوائف المسيحيّة هي وليدة مجادلات لاهوتيّة وعوامل اجتماعيّة - سياسيّة ووطنيّة وأحيانًا عرقيّة، قامت بدورٍ في تكوينها، وفي تكريس خصوصيّاتها التاريخيّة. وبنتيجة ذلك، بات نقل الإيمان على الصعيد الاجتماعيّ، من جيلٍ إلى جيلٍ، متّصلًا اتّصالًا وثيقًا ومختلطًا بما يؤلّف الخصوصيّة التاريخيّة الخاصّة بكلّ طائفة. بيد أنّ واقعًا كهذا يمكن التسليم به وإن أضفى لونًا سياسيًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا، حتّى وعرقيًّا على الإيمان المسيحيّ. فالبشرى الإنجيليّة تعني تدخّل الله في الوجود الإنسانيّ المرتبط ارتباطًا وثيقًا بظروفٍ جغرافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة متنوّعة، وبوقتٍ محدّدٍ من تاريخ شعبٍ ما أو مجموعةٍ معيّنة.

فالإيمان المسيحيّ يأتي إذًا ليَدْخل في العناصر الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والعرقيّة التي تعطي جماعةً ما هويّة إنسانيّة، أو قِوامًا إنسانيًّا خاصًّا. لكن إن كان الإيمان المسيحيّ يدخل مرتديًا الهويّة الإنسانيّة، فذلك ليضفي عليها اتّجاهًا معيّنًا ويجدّد طاقاتها. فينجم عن ذلك ترابط الإيمان المسيحيّ بالهويّة الإنسانيّة ترابطًا وثيقًا، من دون أن يؤدّي ذلك الترابط، بأيّ شكلٍ من الأشكال، إلى تطابق الأمرين. إذ لا يمكن الهويّة الإنسانيّة، التي هي دومًا في طور تحقيق ذاتها، والتي لا يمكنها أن تكون كاملة بحدّ ذاتها، أن تستوعب مجمل معطيات الإيمان المسيحيّ، ذلك الإيمان الذي يُفلت تحقيقه التامّ حيال الإنسانيّة من إطارَي الزمان والمكان. ذلك بأنّ كلمة الله الحيّة تجتاز التاريخ، بحكم كونها كاملة في حدّ ذاتها، لتلاقي الهويّة الإنسانيّة في نسبيّتها وتوجّهها إلى تمامها.

وعليه، فلا بدّ لهويّة الطائفة الإنسانيّة، بموجب علاقتها بالإيمان، أن تكون موجَّهةً دومًا نحو المستقبل. وهذا يحملنا على طرح مشكلة عسيرة في هذا الموضع: كيف يسعنا الكلام على إيمانٍ مسيحيّ مترسّخ في الهويّة الإنسانيّة ليوجّهها نحو المستقبل، نحو ما يجب أن يتمّ، إن كانت الطوائف متّجهة نحو أصولها، وكانت خصوصيّاتٍ تاريخيّة لا تتبدّل؟

يبدو أنّ وعي الطوائف المتزايد خصوصيّاتها التاريخيّة، وتمسّكها بما يميّز شخصيّاتها، يُخمد وعيها الإيمان المسيحيّ كحقيقة تتجاوزها دائمًا أبدًا، كحقيقة تحمل إليها بذار حياةٍ أفضل. ففي حين أنّ الإنجيل يُعلّم ألاّ ننظر إلى الحياة كواقع لا يتغيّر، بل كواقع قابل التحسّن على الدوام، نجد أنّ الطوائف، والتاريخ يشهد على ذلك، تُورث نظرةً إلى السياسة والمجتمع لا تتغيّر. يضعنا هذا الموقف الأخير في حلقة لا مخرج لها، في بلاد حُكم عليها أن تبقى فسيفساء طوائف متقابلة، في حين يدعونا الموقف الأوّل إلى الإدراك أنّ المستقبل مفتوح أمامنا ومليء بالرّجاء، باعتبار أنّه ليس من شيء قاطع أو محتّم، بل لا بدّ من تحسين كلّ شيء، من السير به نحو تمامه. فالإيمان المسيحيّ لم يكن لينوب عن الهويّة الإنسانيّة ولا ليلغيها، بل ليتفاعل معها فيزيدها دينامية لتغيير الواقع ويوجّهها نحو المستقبل.

بيد أنّ ما ذكرناه أعلاه يبقى نظريًّا ومبسّطًا، إذ لا بدّ من التوسّع والتوضيح. ولهذا سنلقي نظرة إلى تاريخ الخلاص الذي حقّقه يسوع، ومن ثمّ نحاول تحليل الواقع اللبنانيّ في ضوء معاني ذلك الخلاص.

٣. نظرة إلى تاريخ الخلاص

أ- يسوع المسيح وتناقض الشعب اليهوديّ

هناك تشابه بين صورة الشعب اليهوديّ في زمن يسوع، وصورة الطوائف المسيحيّة الراهنة في لبنان. فالأبحاث الحديثة تتكلّم على يهوديّة كانت آنذاك في ذروة التقلّب والتغيّر. إذ كان هنالك، إلى جانب

المجموعات الكبرى التي ألّفت المجتمع المعاصر ليسوع كالفرّيسيّين والصدّوقيّين والسامريّين، شيع وحركات كثيرة، كحركة المعمدانيّين، التي أثّرت إلى حدّ بعيد في معتقدات عامّة الشعب اليهوديّ. ولكن على الرغم من ذلك، بقيت المبادئ الرئيسيّة التي يُجمع عليها اليهود أقوى من أسباب التفرقة. فقد كان يكفي المرء أن يعترف ببعض حقائق الدين اليهوديّ ويقبل بعض الممارسات والتقاليد، كالختان واحترام راحة السبت والشريعة والهيكل، ليكون واحدًا من الجماعة الإسرائيليّة.

لن ندخل في تفاصيل الظروف التاريخيّة التي آلت إلى ما أشرنا إليه من تقلّب وتبدّل في اليهوديّة، بل نكتفي بلفت النظر إلى أنّه، بالرغم من تعدّد الحركات والشيع، بقي اليهود إبّان زمن يسوع، في نظر أنفسهم ونظر غيرهم، شعبًا مميّزًا عن باقي الشعوب بفضل يقينهم الذي لا يرقى إليه شكّ في أنّهم شعب الله المختار.

غير أنّنا نودّ أن نتّخذ من هذه الملاحظة بالذات نقطة انطلاق لبنيان انتقادنا: فبدل أن يدرك اليهود أنّ الله اختارهم لإنجاز رسالة شاملة جامعة، جعلوا من ديانتهم ديانةَ جماعة منغلقة على نفسها، ديانة أمّة. وهكذا يكون اليهود قد حصروا اختيارهم في خصوصيّتهم (particularisme)، معتصمين بالتقاليد والتراث والحركات الوطنيّة والدينيّة. فكان من شأن ذلك أن أدّى عكس الشهادة المرجوّة: بدل أن يعمل اليهود على بنيان إنسانيّة جامعة أخويّة كما يريدها الله، جلبوا لأنفسهم عداوة الآخرين.

إنّ يسوع وحده استطاع القضاء على التناقض بين الشموليّة (universalisme) والخصوصيّة، بفضل تجاوزه خصوصيّة اليهود كبعد وطنيّ واجتماعيّ، فاتحًا هكذا الطريق إلى تحقيق أخوّة إنسانيّة جامعة[٢].

---

(٢) راجع: أنس ٢/ ١٤-١٦ . وراجع أيضًا: المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، الوثائق المجمعيّة، «تصريح حول علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة»، نقله إلى العربيّة: يوسف بشارة وعبده خليفه وفرنسيس البيسري، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤، مقطع رقم ٤.

ولكن كيف استطاع يسوع أن ينتقل إلى الشمولية؟ وما هي أبعادها واقعيًّا؟

يؤكّد يسوع مرارًا عديدة في الإنجيل أنّه لم يُرسَل «إلاّ إلى الخراف الضالّة من آل إسرائيل» (متّى ١٥/ ٢٤)، كما نسمعه، قبل حدث الفصح، يعطي تلامذته توجيهات تصبّ في الإطار نفسه: «لا تسلكوا طريقًا إلى الوثنيّين ولا تدخلوا مدينة للسامريّين، بل اذهبوا إلى الخراف الضالّة من آل إسرائيل» (متّى ١٠/ ٥-٦). فكان لا بدّ من انتظار حدثَي الصلب والقيامة لكي تأتي ساعة الشعوب غير اليهوديّة (راجع متّى ٢٨/ ١٦-٢٠). إذًا، قصر يسوع رسالته، إبّان حياته البشريّة، على بني إسرائيل الذين كانوا «كغنم لا راعي لها» (راجع متّى ٩/ ٣٦). أمّا الشفاءان اللذان يأتي متّى على ذكرهما في ٨/ ٥-١٣ (شفاء عبد قائد المائة)، وفي ١٥/ ١٢-٢٨ (شفاء ابنة الكنعانيّة)، فيؤيّدان الرأي القائل بأنّ يسوع أكّد الفرق بين الشعب اليهوديّ والشعوب الأخرى، وإن لانَ أمام توسّلات قائد المائة والمرأة الكنعانيّة.

ولكن إذا كان يسوع لم يخرج عن إطار تقليد اليهود، باحترامه المسافة التي تفصلهم عن الوثنيّين، فقد رفض أن يدخل طرفًا في نزاعات زمانه القوميّة. فنراه مثلًا يرسل تلامذته إلى السامريّين الذين يمتنعون عن استقبالهم لأنّهم كانوا في طريقهم إلى أورشليم (لوقا ٩/ ٣٥)، ومع ذلك، فها هو يوبّخ تلامذته الذين أرادوا طلب انتقام السماء (المرجع نفسه ٩/ ٥٥). لا بل ذهب يسوع إلى أبعد من ذلك عندما ضرب لأحد علماء الشريعة مثل السامريّ الصالح الذي يتغلّب على ما يضمره شعبه من حقد على اليهود وكراهيتهم، ويهتمّ بأمر الرجل المنازع، ثمّ يطلب يسوع منه أن يحتذي بمثال السامريّ (المرجع نفسه ١٠/ ٢٥-٣٧).

إلاّ أنّ أشدّ مواقف يسوع مدعاةً للدهشة كان الوجه المشيحيّ الذي أظهره، والذي يتناقض تناقضًا تامًّا مع توقّعات اليهود المشيحيّة. ففي حين توقّع اليهود مسيحًا يأتي ليعيد لإسرائيل ملكًا وطنيًّا، لم يبشّر يسوع إلاّ بحلول ملكوت الله. ولهذا السبب نجده يتباعد عن الجموع في كلّ مرّة يهمّون فيها باختطافه ليقيموه ملكًا بمفهوم الكلمة الوطنيّ (يوحنّا ٦/ ١٥).

إنّ يسوع لم يكتفِ برفض المشيحيّة السياسيّة والقوميّة، بل وعد الأمم كافّة بالخلاص الآتي، مبكّتًا اليهود على مباهاتهم بأنّهم من ذرّيّة إبراهيم: «إذا كنتم أبناء إبراهيم، عملتم أعمال إبراهيم. ولكنّكم تريدون قتلي، أنا الذي قال لكم الحقّ الذي سمعه من الله، وذلك عمل لم يعمله إبراهيم. أنتم تعملون أعمال أبيكم» (المرجع نفسه ٨/ ٤٠-٤١). فيسوع، وإن عاش بين قومه وراعى تقاليدهم، قد دحض كبرياء اليهود ونظرتهم إلى أنفسهم كشعب مميّز عن باقي الشعوب، وفاه بكلمات تمحي كلّ تفرقة وتمييز بين الشعوب، وتجعل من الإنسانيّة جمعاء شعبًا واحدًا لله الآب.

لقد رفض يسوع يهوديّةً عصبيّةً ونظرةً إلى الله متحزّبة، وأظهر في كلامه وتصرّفه رؤيةً إنسانيّةً جامعة: إنّ الله هو أب للجميع، لكلّ إنسان. غير أنّ تبشير يسوع الثوريّ هذا، وإن كان دينيًّا محضًا، قد اصطدم بعصبيّة بعض اليهود المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بدوافعَ ذاتِ طابع سياسيّ. كتب الأب فِسّار (Fessard): «أتت ساعة الاختبار وكشف أفكار القلوب. غير أنّ تلك الامتيازات التي نالها اليهود لم تُفِد، سوى أنّها جعلتهم قادرين على ارتكاب خطيئة القوميّة على نحو لم يتوصّل إليه أيّ شعب آخر. فقد رفض رؤساء اليهود الله ذاته، لا باسم رسالتهم الجامعة، بل ليحافظوا على ذاتيّتهم الخاصّة: «فإذا تركناه وشأنه آمنوا به جميعًا، فيأتي الرومانيّون ويدمّرون حرمنا وأمّتنا» (يوحنّا ١١/ ٤٩). ثمّ أسلموه ليُصلب»[٣]. لا بدّ من استطراد في هذا السياق نضيف فيه لمسة إلى قول الأب فِسّار هذا: «فإن تكن سلطات اليهود وأتباعها هي التي حرّضت على قتل المسيح (يوحنّا ١٩/ ٦)، لا يمكن مع ذلك أن يُعزى ما اقتُرِف في أثناء آلامه، إلى كلّ اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك دونما تمييز، ولا إلى يهود اليوم»[٤].

ب - إستنتاج

ومع أنّ اليهود عاشوا زمنًا مضطربًا داخليًّا، فقد رأت سلطاتهم في

---

(٣) Gaston FESSARD, *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936, p. 201.

(٤) الفاتيكاني الثاني، سابق ذكره، ص٨٦٥ - ٨٦٦ .

يسوع خطرًا هدّد هويّة شعبهم بأبعادها الثلاثة الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وقبل كلّ شيء، جَعَل يسوع من كلّ الناس أخوة بعضهم لبعض وأبناء لله، بكشفه عن محبّة الله الآب وعيشه إيّاها حتّى بذل الذات. وبذلك يكون قد ألغى المفهوم اليهوديّ للاختيار الإلهيّ. وفضلًا عن ذلك، وبموجب عمله عينه، يكون أيضًا قد دفع بمسؤوليّة كلّ إنسان تجاه أخيه إلى أقصى حدودها. ومن ثمّ، بانتهاكه حرمة السبت وبعض التقاليد اليهوديّة، يكون قد حرّر الإنسان من كلّ حياةٍ محاطة بإطار ثابت لا يتبدّل ولا يتغيّر، «فالسبت جُعِل للإنسان، وما جعل الإنسان للسبت. فابن الإنسان سيّد السبت أيضًا» (مرقس ٢/ ٢٧-٢٨). ولكن في الوقت نفسه، يصبح الإنسان مسؤولًا ليميّز في زمانه ومكانه ما يتوجّب عليه القيام به لبنيان إنسانيّة محبّة كما أرادها الله (المرجع نفسه ١٢/ ٢٨-٣٤). وأخيرًا، بتبشيره بملكوت الله، كشف أنّ الأمر لا يتعلّق بملك سياسيّ آنيّ، بل بملك مستقبليّ، أخيريّ ونهائيّ، وإن كان الآن في حالة نموّ سرّيّ أو خفيّ. (أنظر المرجع نفسه الفصل ٤، ومتّى الفصل ١٣).

غير أنّ محاور بشارة يسوع الثلاثة هذه لا تُلغي في الحقيقة هويّة اليهود الخاصّة، بل تخلق في حضنها حالة شدّ حيويّة. أو بكلام آخر، هي تُبيِّن المقاييس والاتّجاهات الواجب على تلك الهويّة الخاصّة تبنّيها لكي تكون على المسار الذي يقود إلى بنيان إنسانيّة محبّة. فليس المقصود إلغاء هويّة بل تحويلها، وذلك أمرٌ يتمّ ببطء وأحيانًا بنزاع. بيد أنّ رؤساء اليهود رفضوا دعوة يسوع هذه.

ثمّة سؤال يمكن طرحه في هذا الموضع: كيف لنا أن نفهم استمرار بشارة يسوع ودعوته بعد حدث الفصح المجيد؟

٤ . البشرى المسيحيّة بعد حدث الفصح

لكيما نجيب عن هذا السؤال، ستنطلق من الكرازة المسيحيّة الأولى التي بدأت مع حلول الروح القدس على جماعة المؤمنين (أنظر أعمال

الرسل ٢/١-٤) - الحدث الذي طالما اعتبره التقليد المسيحيّ بداية المسيحيّة. فحدث العنصرة، في الواقع، ينطوي على معانٍ رسوليّةٍ وأخيريّةٍ غنيّة: فمن جهة، هو يمثّل انفتاح البُشرى الإنجيليّة على العالم كلّه بقوّة الروح القدس وأمانة المؤمنين الأوائل؛ ومن جهة أخرى، يُضفي ذلك الحدث صورةً على شعوب الأرض وأممها كافّة وقد اجتمعت في جماعةٍ أخويّة واحدة حول كلمة المسيح، جماعة لم تتحقّق بعد إلاّ بالرجاء (المرجع نفسه ٢/٥-١٢). إنّ الحضور المسيحيّ في قلب العالم، قد افتُتح يوم العنصرة إذًا لبلوغ غايةٍ محدّدة. فالبشرى المسيحيّة تتخطّى العوائق الوطنيّة والحواجز اللغويّة التي تفصل بين الشعوب، مع إظهارها في الوقت عينه، وبمفارقةٍ لافتة، احترام كلّ خصوصيّة. «فدهشوا وتعجّبوا وقالوا: أليس هؤلاء المتكلّمون جليليّين بأجمعهم؟ فكيف يَسمعهم كلٌّ منّا بلغة بلده...» (المرجع نفسه ٢/٧-١١). فما المقصود إذًا برسالة مسيحيّة جامعة تهدف إلى جعل البشريّة كلّها جماعة أخويّة واحدة، في حين أنّها تحافظ على خصوصيّة كلّ «أمّة تحت السماء»؟ كيف لنا أن نفهم شموليّة البشرى الإنجيليّة؟

إنّ الكرازة، أو إعلان البشرى، بأنّ يسوع هو المسيح القائم من الموت، الذي يؤدّي إلى العماد وهبة الروح القدس، هو على علاقة وثيقة بالدعوة الملحّة إلى التوبة (أنظر المرجع نفسه ٢/٣٨ و٣/١٩). لقد فهم المسيحيّون الأوّلون «التوبة» باهتداء الوثنيّين إلى الله الآب الواحد، وإيمان اليهود بالمسيح يسوع الذي به تمّت نبوءات أنبياء العهد القديم، وبلغت الشريعة تمامها. ولكن في كلتا الحالتين، عنت التوبة تحوّلًا جوهريًّا في الهويّة الإنسانيّة القديمة، باعتبار أنّ الإيمان بالله الآب ويسوع المسيح أدّى إلى طريقة حياة جديدة. فالقدّيس بولس، على سبيل المثال، فهم الحياة الجديدة بالمسيح انقطاعًا بين حياته اليهوديّة وحياته المسيحيّة (أنظر فيلبّي ٣/٨).

بيد أنّ ديناميّة التوبة الملحّة والمتواصلة هذه كانت نتيجةً فوريّة أدرك بها المسيحيّون الأوّلون أنّ مشيئة الله الحقيقيّة ما هي إلاّ محبّة مجّانيّة

تجلّت بعمله الخلاصيّ في سبيل البشريّة جمعاء. فأصبحت شريعة المحبّة شريعة المسيحيّين الأولى، ما دامت استمرارًا لمشيئة الله. ولكنّ عيش هذه الشريعة لا يتمّ إلاّ من خلال تحوّل باطنيّ عند المؤمن، لا تجاه الله فحسب، بل تجاه القريب أيضًا. فالمسيحيّة الأولى لم تفرّق البتّة بين محبّة الله ومحبّة القريب، لأنّ الإيمان الحقّ، كما عاشه يسوع وعلّمه، لا يكون حقيقيًّا إلاّ إن ترافق بالمحبّة التي تذهب حتّى محبّة الأعداء (متّى ٥/ ١٤-٤٨). بهذا المعنى يتكلّم القدّيس يوحنّا على واجبات ليست هي قوانين أو شرائع يتعدّاها الزمن، بل قواعد سلوك تُطبّق في كلّ ظرفٍ حياتيّ، وفي كلّ مكان وزمان (أنظر ١ يوحنّا ٣/ ١٤-١٨).

إنّ الإيمان المسيحيّ، كما فهمه المسيحيّون الأوّلون وعاشوه، يَظهر ويُعبَّر عنه في حياة تأخذ مجراها تبعًا لشريعة المحبّة. ففي مثل ذلك السلوك وحده شهادة حقيقيّة للإيمان بيسوع المسيح وحضوره في قلب المؤمن والجماعة.

أ - محبّة الله لا تنفصل عن محبّة القريب

في ضوء ما ذكرناه آنفًا، يسعنا القول بأنّ الإيمان المسيحيّ هو دعوة إلى إنشاء إخاءٍ بشريّ جامع بين أناس خلّصهم الله وتبنّاهم جميعًا بالمسيح. غير أنّ ذلك لا يعني على الإطلاق أنّ الإيمان المسيحيّ يتضمّن برنامجًا محدّدًا جاهزًا للتطبيق. لكن في ذلك دعوة إلى بنيان ضمير شخصيّ وجماعيّ يستمدّ نوره من محبّة المسيح التي تقود كلّ شيء إلى الله الآب. وكما سبق أن ذكرنا، فتلك المحبّة لا تكتمل سوى بتجلّيها تجاه القريب، ما دامت محبّة الله ومحبّة القريب لا تنفصلان الواحدة عن الأخرى بمقتضى التجسّد ذاته. وهذه ملاحظة تستحقّ لفت النظر إليها بسبب وضع الكنائس الشرقيّة اللاهوتيّ.

فنتيجة المجادلات اللاهوتيّة، وما تبعها من تطوّرات دراميّة لا يسعنا الآن أن نتناولها لضيق الوقت، يميل اللاهوت الشرقيّ إلى تعرية وضع يسوع الإنسانيّ من ثقله الضروريّ، ممّا يجعل الوجه الإنسانيّ في

يسوع شبه غائب، لا بل غير حقيقيّ. فمجيء يسوع إلى العالم وحياته الأرضيّة وموته وحتّى قيامته، لا تحتلّ المكان الذي تستحقّه في الطريقة التي ينظر من خلالها اللاهوت الشرقيّ إلى شخص المسيح. لذلك ترانا نعترف بيسوع ممجّدًا في السماء بعيدًا عنّا. ولكن ألا يكشف ذلك أيضًا عن خطر حقيقيّ؟ أعني به ميلنا إلى الاهتمام بالاعتراف بسرّ الإيمان وتناسينا هدفه الأخيريّ: إخاء بشريّ متّحد بالمسيح، هو بمثابة تجسيم الأبديّة السعيدة تجسيمًا أوّليًّا. إنّ يسوع هو المسيح الممجّد بكلّ تأكيد، ولكنّه أيضًا هو الله الذي يتّخذ وضعنا البشريّ، وبالتالي يجسّد بشكل دائم حضور الله الفاعل في العالم.

ليس لدينا متّسع من الوقت في هذه الدراسة لتناول ممارساتنا الدينيّة، ورموزها المتأثّرة بنظرة كونيّة (cosmique) قديمة، جعلت مسكن يسوع في سماء بعيدة عنّا. أكتفي بالتأكيد أنّ حقيقة التجسّد تُظهر الله وقد اتّخذ وجهًا بشريًّا هو وجه القريب، وهذا بالذات ما يؤلّف جوهر شريعة المحبّة، والمعيار الأخلاقيّ الذي يُفترض على كلّ مسيحيّ، وكلّ جماعة مسيحيّة، تطبيقه في الظروف الحياتيّة الواقعيّة. بيد أنّ ذلك يبقى تحدّيًا كبيرًا، إذ كيف يمكننا الربط، أو التوفيق بين محبّة إنجيليّة جذريّة، والحقّ في امتلاك هويّة إنسانيّة خاصّة؟ وكيف يجب علينا أن نفهم تلك المحبّة على المستوى الجماعيّ؟ فهل يعني ذلك التضحيةَ بالطائفة في سبيل الطوائف الأخرى؟

ب - ترابط العدالة بالمحبّة

قبل أن نتوسّع في المسألة المتعلّقة بالمحبّة الإنجيليّة والطوائف المسيحيّة، لا بدّ لنا من أن نتعرّض لعلاقة العدالة بالمحبّة، حتّى لا تظهر المحبّة وكأنّها دعوة إلى الانتحار، إلى التخلّي العشوائيّ عن الحقوق والواجبات، فيزداد الظلم بدلًا من زواله.

ذكرنا سابقًا أنّه ما من توبة حقيقيّة إلاّ التوبة التي تحرّكها محبّة الله، وما من محبّة حقيقيّة لله إلاّ وتوازيها محبّة مماثلة للقريب. وبالتالي، تظهر

متطلّبات العدالة. فمحبّة القريب تفرض قبل كلّ شيء إنصافه. ولكن بالطبع، لا يمكن حصر المحبّة بإنصاف القريب وحسب، بل المحبّة أكبر بكثير من مجرّد عدالة اجتماعيّة هي عرضة لأن تصبح إيديولوجيّة، أو قلّة عدالة تجاه بعضهم بعضًا، إن لم تحرّكها المحبّة وتحوّلها باستمرار. «فاختبار الماضي وزماننا الحاضر يبرهنان على أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يمكنها أن تؤدّي إلى إنكار ذاتها وخرابها، إن لم تسمح لتلك القوّة الأكثر عمقًا، ألا وهي المحبّة، بتنمية الحياة الإنسانيّة في مختلف أبعادها. إنّ اختبار التاريخ أدّى إلى صياغة المبدأ التالي: ذروة الحقّ هي ذروة الظلم (Summum ius, summa iniuria) . ولكنّ هذا الإثبات لا يُنقص قيمة العدالة، ولا يقلّل من معنى النظام المؤسَّس عليها، بل هو يبيّن، من منظار آخر، ضرورة اللجوء إلى تلك القوى التي تفوق العقل عمقًا وتكيّف نظام العدالة ذاته»[٥]. فلا بدّ إذًا من أن تحتوي المحبّةُ العدالةَ ما دامت المحبّة شرطًا لمسار الثانية الصحيح. وبالعودة إلى موضوعنا، فالنظرة إلى علاقة الطوائف المسيحيّة بالمحبّة الإنجيليّة يجب أن تمرّ حتمًا بالعدالة الوطنيّة.

٥ . الطوائف اللبنانيّة ونظام العدالة الوطنيّة

أ – مأزق العدالة الوطنيّة

يُلخِّص الفكرُ المعاصر تلك المبادئ التي يُؤسَّس عليها كلّ نظامِ عدالةٍ حقّ بثلاث: مساواة في الحقوق، ووفاء للتعهّدات الموقّعة بحرّيّة كاملة، واحترام العقود[٦]. ولكن عندما نعتبر هذه المبادئ في الإطار اللبناني، نجد أنّها تفقد الكثير من دقّتها ووضوحها، ولا سيّما حين تُطبّق على العلاقات بين الطوائف، تلك العلاقات التي هي قاعدة الحياة الوطنيّة. فمن جهة، تجعل الطوائف من المجتمع اللبناني مجتمعًا تعدّديًا

(٥) Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, (Encyclique), 1980, N° 12.

(٦) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 73.

خاضعًا لأوضاعها القانونيّة المختلفة ولحالة التوتّر التي تطبع الاتّصال في ما بينها. ومن جهة أخرى، «فالتفاعل بين الأفراد لا يتمّ إلاّ من خلال شبابك الطوائف التي تؤثّر في عقليّتهم العامّة وسلوكهم السياسيّ. فالطائفة تحجب الرؤية عن اللبنانيّ... الذي يتعلّق بها حتمًا في ولادته وحياته وموته. لذا تبدو آراؤه ومقاصده، لجهة نظرته إلى الدولة ودوائر الحكومة، وكأنّها مستقاة من ولائه للطائفة. فهو لا يعبّر عنها، وقد لا يعرف التعبير عنها، إلاّ بموجب الدوافع والتوجّهات التي تحدّدها الطائفة»[٧]. وبنتيجة ذلك، يُمسي نظام العدالة الوطنيّة من دون تحديدٍ أو تعريفٍ واضحٍ ثابت، وتبقى مسألة إنشائه مرهونة بما تبديه الطوائف من إرادة حسنة.

لا يمكن أن يقوم نظام العدالة الوطنيّة إلاّ حينما تجتمع نزعات الطوائف المختلفة حول تفاهم مشترك على صورة المجتمع. ولكن كيف يمكن التوصّل إلى مثل ذلك التفاهم ما دام تعارض الطوائف يرغم كلًّا منها على إعطاء عدالتها الخاصّة كلّ التجسيد الممكن؟

ذكرنا في ما تقدّم أنّ الحياة الشخصيّة والحياة العامّة، على حدّ سواء، مشروطتان بالنظام الطائفيّ. غير أنّ المواطن، بالرغم من ذلك، قادر، إن أراد، على أن يعمل لصالح نظام عدالة وطنيّة. فإعداد مثل هذا النظام هو مسؤوليّة ملقاة على وجدان كلّ مواطن، باعتبار أنّ كلّ لبنانيّ مدعوّ إلى عدّ نفسه في جميع أعماله، حتّى الصغيرة منها، مسؤولًا عن الخير العامّ، ومكلّفًا بدور فريد إزاء الجميع. وسنتناول موضوع المسؤوليّة الشخصيّة في مواضع أخرى من هذه الدراسة. أمّا الآن، فسنتعرّض لدور الطوائف - المجموعات في بناء عدالة وطنيّة، إذ إنّ تحقيق تلك العدالة كما يجب يبقى مسؤوليّة مشتركة.

ونبدأ الآن قراءة موضوع العدالة في ضوء الكتاب المقدّس بحسب الطريقة التي اتّبعناها في النقطة السابقة.

---

(٧) Edmond RABBATH, *La formation du Liban politiqe et constitutionel*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986, p. 139-140.

ب - العدالة بين الله والبشر

يتكلّم سفر التكوين على عهد أقامه الله مع إبراهيم (تك ١٥/١٨ و١٧/ ٢-١١). ثمّ ما لبث ذلك العهد، الذي بدأ مع شخص واحد، أن أصبح عهد الله مع شعب كامل (مز ١٠٥/ ١٠، رسل ٣/ ٢٥). «وفي ذلك أيضًا تأسيس وحدة جديدة على شكل عقد ثنائيّ، وَضَع يهوه بموجبه قدرتَه في خدمة اليهوديّ، في حين أنّ اليهوديّ تعهّد بألاّ يتّخذ إلٰهًا آخر غير يهوه. وبالتالي، قام نظام عدالة بين الله والإنسان»(٨). أمّا تجسيد هذا العهد فتمّ لاحقًا عن طريق شرطين واضحين هما الختان والشريعة (تث ٥/ ١٥-٢٠). فالله يمنح إسرائيل عهده، وبالمقابل على الشعب اليهوديّ أن يحافظ على الشروط بأمانة. لذلك يُختتم العهد بسلسلة بركات ولعنات (خروج ١٩/ ٥و٨، تث ٢٨).

ولكن بالإضافة إلى ذلك، هنالك وجهان أساسيّان يظهران في عهد الله مع إسرائيل: أوّلًا، إنّ عهد الله مع شعبه هو أبديّ لأنّ أمانة الله لا ترتهن بأمانة البشر (أنظر: روم ٣/ ٣). ومن ثمّ، ذلك العهد هو ميثاق يجب إنجازه، وإنجازه تمّ كاملًا في المسيح. غير أنّ رؤساء اليهود، وقد وجدوا أنفسهم أمام خيار عسير، آثروا الاعتصام بحرف الشريعة، مفضّلين بذلك تحقيق عدالتهم الذاتيّة، لا العدالة الآتية من الله. لذا صار اليهوديّ، «بسبب انعدام إيمانه بالروح الذي يوحِّد البشر أبناءً لله، أسيرَ النظام الراهن، أسير عناصر هذا العالم. في حين أنّ المسيحيّ، وقد أدرك أنّ الشريعة أُعطيت الإنسان لتقوم بدور المربّي فترفعه إلى نظام جديد، لا يتمسّك بامتيازاته بأنانيّة، ولا يتباهى بعدالته الخاصّة، بل بإيمانه بخلاص المسيح، وباتّحاده به يجد منفذًا إلى العدالة الحقيقيّة»(٩).

قبل أن نحاول استخلاص العبر من هذه النظرة اللاهوتيّة إلى العدالة الوطنيّة، سنتوقّف قليلًا على الشرع اللبنانيّ لندرك معنى الواقع على حقيقته

(٨) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 74.

(٩) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 75.

قدرَ الإمكان، فنستطيع بالتالي أن نجسّم العبر اللاهوتيّة. ولكن لا بدّ هنا من ملاحظة لنوضح أنّنا لا نتناول القضاء اللبنانيّ الذي يساوي بين الجميع، بل ما يميّز الطوائف ويجعل من المجتمع مجموعة «مجتمعات صغيرة».

ج - لمحة سريعة إلى الشرع اللبنانيّ

+ حقوق الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة[١٠]

«إنّ حقّها، وهو جماعيّ بشكل خاصّ، يقوم اليوم على مجموعتَي قوانين وضعيّة (positives): فمن جهة، هنالك القوانين التي يمكننا وصفها بالنظاميّة بحكم أنّها تسوس وجود هذه الطوائف وعملها. ومن جهة أخرى، هنالك قوانين الأحوال الشخصيّة بحصر المعنى، التي تلازم الطوائف وتصدر عن تشريعاتها الداخليّة، ثمرةً لأعرافها المتّبعة»[١١].

أمّا في شأن القوانين النظاميّة، فهي تنظّم اختصاص محاكم الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة وتشتمل على أحكام الطوائف القانونيّة المتعلّقة بتنظيمها.

أمّا الامتيازات الممنوحة تلك الطوائف، فهي تتضمّن النواحي التالية: أوّلًا، كلّ ما يختصّ بالأحوال الشخصيّة بمعناها الأكثر توسّعًا؛ ثانيًا، كلّ ما يختصّ بأمور الأوقاف الدينيّة وأعمال الإحسان، كالجمعيّات الخيريّة مثلًا؛ وثالثًا، الصلاحيّة الكاملة للحكم في الدعاوى المتّصلة بخلافات رجال الإكليروس أو رجال الدين اليهود أو الرهبان أو الراهبات، مع كلّ ما يتّصل بالعقائد الدينيّة، وذلك تبعًا للقوانين الدينيّة المرعيّة الإجراء على ألاّ يمسّ ذلك صلاحيّة السلطات العامّة التي تحدّدها القوانين المدنيّة والجزائيّة[١٢]. يبقى أن نشير في هذا الإطار إلى تعدّد

(١٠) معظم معلومات هذه المقاطع مستقاة من كتاب إدمون رباط السابق ذكره.

(١١) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 110.

(١٢) راجع: Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 112.

الشرع الكنسيّ واختلافه بنتيجة تعدّد الطوائف نفسها.

وفي سنة ١٩٥٩، أقرّ المجلس النيابيّ قانونًا يساوي بين الرجل والمرأة في الطوائف المسيحيّة والطائفة الإسرائيليّة. غير أنّ ذلك القانون «الذي أنشأ لصالح اللبنانيّين المسيحيّين واليهود نظامًا ميراثيًّا مُكيّفًا على نظام الغرب، قاد إلى تعزيز مسيرتهم القديمة على طريق العصريّة الأوروبيّة، وبالتالي إلى توسيع الخطّ الفاصل الذي يضعه الإسلام بين المؤمنين وأهل الكتاب»[١٣].

+ حقوق الطوائف الإسلاميّة

إنّ القوانين النظاميّة (lois organiques) التي تعتمدها الطوائف الإسلاميّة لإدارة شؤونها الخاصّة، تعطي كلًّا منها استقلالًا ذاتيًّا. فكلّ طائفة تتمتّع باستقلال ذاتيّ في كلّ ما يتّصل بحياتها الدينيّة والاجتماعيّة والإداريّة. «فتمتلك كلّ طائفة من الطوائف الإسلاميّة الثلاث سلطتها القضائيّة الخاصّة والمختصّة وحدها بكلّ شؤون الأحوال الشخصيّة بالمعنى الواسع للكلمة، كما أنّها تشتمل على شؤون الوراثة. أمّا الشرع الذي تطبّقه، فهو مشتقّ من قوانينها الذاتيّة. وبذلك يخضع السنّة للشرع الإسلاميّ بحسب المذهب الحنفيّ، والشيعة للمدرسة الجعفريّة، في حين يتألّف الشرع الدرزيّ من تقاليد وأعراف وعادات وآراء مذهبيّة وقرارات اجتهاديّة محكمة الترتيب»[١٤].

د - الطوائف والعدالة الوطنيّة

إنّ ما ذكرناه في ما تقدّم، على إيجازه، يرسم صورةً حقيقيّة عن تعقّد الشؤون التشريعيّة واختلافها في الطوائف اللبنانيّة. إضافة إلى ذلك، يوزّع الدستورُ اللبنانيّ بين الطوائف الوظائفَ العامّةَ في الحقول السياسيّة والإداريّة والقضائيّة والعسكريّة. فكيف يمكن بعد ذلك تشجيع نظام عدالة

(١٣) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 121.

(١٤) Edmond RABBATH, *op.cit.*, p. 137.

وطنيّة في بلد تعيش فيه الطوائف بحالة توتّر إن لم نَقُل منافسة؟ في بلد تنظر فيه كلّ طائفة إلى مصالحها الخاصّة وحسب، وتجد نفسها دومًا في حالة دفاع عن النفس؟ لا يخفى على أحد أنّ تعزيز الوحدة الوطنيّة وتطوّرها، في أيّ بلد كان، لا يكون إلاّ عن طريق تقدّم التشريع بفضل النزاعات القضائيّة التي تطال مختلف أوجه الحياة بدون استثناء. ولكن عندما ننظر إلى لبنان، نجد أنّ هذه الوسيلة الحيويّة شبه مشلولة ما دامت كلّ طائفة في نزاع مع الأخرى، تلقي إلى نفسها مقاليد أمرها وتسعى جاهدة لتحقّق عدالتها الذاتيّة.

إنّ التعارض بين الطوائف وتيّاراتها المتعدّدة لم ينفكّ عن الظهور والتأصّل في الحياة العامّة منذ الاستقلال، ممّا أثّر ويؤثّر سلبًا في الوحدة الوطنيّة التي هي في أساسها ضعيفة البنية، نظرًا إلى الظروف التاريخيّة التي ساهمت في تكوين لبنان. فيكفي أن تتمسّك طائفة ما بمطلب لها، أو تعارض مشروعًا عامًّا، حتّى تظهر علامات أزمة تمسّ استقرار البلاد. ومن اللافت في هذا السياق، أنّ أيًّا من الحلول التي طُرحت إلى الآن لم ينل إجماع الطوائف. ولهذا تبدو الحلول وكأنّها اتّفاقات واهية. في حين يقتضي التوصّلُ إلى اتّفاق منيع يحمل عناصر تطوّر الحياة الوطنيّة، إجماعَ إرادات الطوائف بحرّيّة. وما الغموض والالتباس اللذان يميّزان الاتّفاقات الأساسيّة سوى نتيجة بديهيّة لغياب القاعدة السالفة الذكر. إذ يمكن أيّ اتّفاق تمّ عقده أن يصبح عرضة لتأويل متناقضة متباينة بحسب تقلّب آراء الطوائف ومقتضيات مصالحها الخاصّة والآنيّة. فلا بدّ من الإقرار بجرأة ونزاهة أنّ كلّ الاتّفاقات التي عُقدت بين الطوائف تنقصها الإرادة الحرّة والإجماع. فهنالك دومًا طائفة أو أكثر تبدو كأنّها أُكرهت على الموافقة على الاتّفاقات الوطنيّة، فتأتي نتيجة ذلك لاحقًا أزمات وحروب. وسرعان ما يُترجِم اتّفاق ما موقفَين أساسيّين: موقف المستفيد من الاتّفاق وموقف المظلوم من جرّائه؛ موقف المتمسّك بما وَهَب له الاتّفاق من امتيازات وموقف المطالب بإلغاء تلك الامتيازات وتغيير الاتّفاق. فينتج من ذلك الواقع أنّ العدالة التي يتشبّث بها المدافع عن الاتّفاق، ما هي

غير «عدالة فرّيسيّة» مبنيّة بمعظمها على أنانيّته وتمسّكه بالحرف لكيما يحفظ لنفسه امتيازات أكسبته إيّاها ظروف معيّنة. وفي الوقت نفسه، لا تمثّل مناداة المظلوم بالعدالة سوى «رياء فرّيسيّ» لا يهدف إلّا إلى قلب الامتيازات لصالحه. ولكن أين هو المخرج من هذه الدائرة الأليمة؟ كيف يكون ولوج ديناميّة تعزّز العدالة الوطنيّة بمعناها الواسع؟ لربّما توصّلنا إلى ذلك بإلقاء الضوء على المبدأ - مصدر كلّ حق.

+ ما هو المبدأ مصدر كلّ حقّ؟

بما أنّ لكلمة «حقّ» (droit) مفاهيم متعدّدة، فلا بدّ من أن نوضح مفهومنا للحقّ هنا. نعني بـ«الحقّ» القاعدة الحقوقيّة التي توجّه سلوك الناس وتسوسها في مجتمع معيّن. وتظهر تلك القاعدة الحقوقيّة عندما يكوّن أفرادٌ جماعةً، لا تبعًا لميزات مشتركة كالعرق والثقافة والدين وحسب، بل كمجتمع مؤلّف بقصد بلوغ غاية ما. لذا ينبع الحقّ من تلك الحركة الآيلة إلى الغاية المحدّدة، وهكذا يكون الحقّ قوّة خلّاقة ديناميّة. فالحقّ يتخطّى حدود العصبيّة والمصالح الضيّقة والخصوصيّة الأنانيّة، ليبلغ الشموليّة، والخير العامّ.

وبالعودة إلى موضوعنا، فالطوائف في لبنان، كما سبق أن بيّنا، تؤلّف مجموعات تنطوي على غايات روحيّة ودنيويّة في الوقت نفسه. أمّا الدولة التي هي، بحسب التعريف الجامع، مجتمع زمنيّ ذو غاية دنيويّة، فتبدو مقيّدة بتضارب غايات الطوائف المتعدّدة وتنوّعها. والدستور هو خير معبّر عمّا للبلاد من طبيعة اجتماعيّة معقّدة. فهل من سبيل لتحريك ديناميّة الحقّ التي ذكرناها أعلاه؟

إنّ كلّ طائفة تبدو في الواقع كأنّها حاملةٌ نظامين متعارضين: أوّل قائم، وآخر برسم التأسيس. أضف إلى ذلك تعارض غايات الطوائف في ما بينها، وهذا يحول دون تحديد الغاية الوطنيّة وتعريف نظام العدالة الوطنيّة الذي لا يمكن أن يكون في حالة جامدة راهنة. غير أنّ حالة الجمود أو قُل حالة الضياع وفقدان الوجهة والغاية المشتركة، لا تميّز

الدولة ككلّ وحسب، بل تصيب كلّ الطوائف. فتقدّم الطوائف نحو غاياتها الذاتيّة بات عقيمًا، بل وحتّى أمست الغايات ذاتها مجهولة ضبابيّة. فهل يسعنا بعد ذلك القولُ بأنّ الطوائف هي مصدر الحقّ بحسب التعريف الذي حدَّدْناه؟ بالطبع لا.

ينبغي على كلّ طائفة أن تثير مسألة العدالة الوطنيّة، لا بحسب الطريقة المعهودة، بل بانصرافها إلى نوع من النقد الذاتيّ الجدّيّ. فمثل هذا النقد سيسمح لها بإنشاء حوار حيويّ في داخلها في ضوء غايتها الروحيّة. ولا بدّ أن يقود ذلك، إن تمّ بصدق ونزاهة، إلى تغيير مفهوم العدالة الوطنيّة عندها وموقفها منها من جهة، وإلى تجدّد في داخلها يحرّرها من الجمود والضياع من جهة أخرى.

إنّ تقدّم العدالة الوطنيّة مرهون بأن تكبح كلّ طائفة العنف والأنانيّة المترسّخين فيها، وعدم سلوك هذه الطريق يعني الاستمرار في حالة الضياع وخنق تطوّر الحياة الطبيعيّ.

+ هل نظام العدالة الوطنيّة في طريق مسدود؟

يستلزم التوجيه نحو عدالة حقيقيّة إقرار الجميع بأنّ أيًّا من الطوائف لا يسعها الادّعاء أنّ نظامها القائم يتطابق وغايتها السامية. بل أكثر من ذلك، فنظامها القائم، مع كلّ ما يحويه من حقوق وامتيازات وغنى، هو حقيقة تتعارض مع غايتها ما دام وسيلةً للانتفاع الذاتيّ، ولتغذية الأنانيّة الفرديّة والجماعيّة. وبالتالي فهو مصدر عنف وقلّة عدالة، لا حيال الطوائف الأخرى وحسب، بل في داخل الطائفة الواحدة أيضًا.

ولكن في الوقت نفسه، فالقول إنّ على الطوائف أن تُخْلي عن أنانيّتها وتتخلّى عن امتيازاتها وحقوقها لصالح بنيان نظام عدالة وطنيّة، هو قول يُبسّط الأمور، بل هو ساذج. فالطوائف لا تزال تفتقر إلى نقطة التقاء إيجابيّة وحقيقيّة في ما بينها. أو بكلام آخر، تحتاج الطوائف إلى تغيير طريقة تعاملها السلبيّة حيال موضوع العدالة الوطنيّة، إلى تغير طريقة تفكيرها ومفاهيمها والخروج من الدائرة المغلقة.

إن كانت بعض الطوائف تتمسّك بامتيازاتها وحقوقها التي أكسبتها إيّاها ظروف معيّنة، كمَن يتمسّك بالحرف، فعلى الطوائف الأخرى المنادية بإلغاء تلك الامتيازات والحقوق، أن تبرهن أنّ دعوتها جامعة ووطنيّة، أي إنّها لا تؤدّي إلى تمييز مجحف جديد بين المواطنين. وهكذا تصبح العدالة الوطنيّة «لعبة شدّ حبال» بين الطوائف. «عندما يحتجّ المطالبُ بقوّته لكي لا ينجز حرفيّة اتّفاق ما، لا يمكن المدافع أن ينكر أوّليًّا أنّ ذلك الرفض يقوم فعليًّا على حقّ مشروع. ولكن على ذاك الذي يعمد إلى الروح إزاءَ الحرف أن يقدّم البرهان بنفسه أنّ قدرته هي حقًّا في خدمة الجميع»[(١٥)].

فمهما يكن من أمر الأنانيّة والعنف والجشع المسيطر في نظام الطوائف المتمسّكة بالحرف، نخطئ إن ظننّا أنّ نهوض العدالة الوطنيّة يبدأ بتخلّي تلك الطوائف عمّا تملكه لصالح الطوائف الأخرى. فالأنانيّة ورغبة السلطة والعنف تملك على الطوائف عامّة. فالطائفة التي تضع نفسها في موقع المطالب، موقع المظلوم، تملك القناعة الراسخة أنّ الحقّ إلى جانبها وأنّ قلّة العدالة والظلم ينشآن عن أنانيّة الطوائف الأخرى. وهكذا نبقى ندور في حلقة مفرغة لا يمكن أن تؤول إلّا إلى «اتّفاقات واهية» سرعان ما تتحوّل إلى أزمات وربّما إلى حروب.

هـ - الطوائف المسيحيّة ونظام العدالة الوطنيّة

هل نحن إزاء حالة ميؤوس منها أم هنالك سبيل للرجاء؟ إنّ التقاء الإرادات الحرّة، التي بوسعها وحدها أن تنجز اتّفاقًا حقيقيًّا، اتّفاقًا يضمن الحوار السلميّ والبنّاء والموضوعيّ بين «الحرف» و«الرّوح» لصالح الخير العامّ، هو رهن الإرادة الطيّبة الحرّة في كلّ من الطوائف. ولكن أيجب انتظار تلك اللحظة تحلّ علينا من السماء؟ بالطبع لا. فبمقدور الطوائف المسيحيّة، بل ومن واجبها، أن تأخذ المبادرة وتطلق المسيرة نحو نظام أفضل.

---

(١٥) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 94.

إن كان للطوائف المسيحيّة الحقّ بامتلاك امتيازات وحقوق تؤمّن لها استمراريّتها، وتحفظ لها هويّتها الخاصّة، فلا بدّ، في الوقت نفسه، من أن تكون مجموعة الامتيازات والحقوق هذه موجّهة نحو غاياتها الأساسيّة. غير أنّ الواقع يبيّن أنّ نظام كلّ طائفة وامتيازاتها تبدو كأنّها وسيلة للعنف في خدمة الأنانيّة الفرديّة والجماعيّة. لذا تبقى عدالتها بعيدة كلّ البعد عن غاياتها الأساسيّة، ألا وهي خلق نظام عدالة حقيقيّة في خدمة الجميع. ولهذا السبب ينبغي على هذه الطوائف أن تكون روحيّة أكثر منها مادّيّة. فالبعد الروحيّ وحده يوجّه النظام القائم مع كلّ عناصره نحو خير كلّ اللبنانيّين، وهو الضمانة الوحيدة لتحويل الأنانيّة والعنف إلى قوّة خلاّقة.

ولكن أتكفي مثل هذه الخلاصة لتوضيح دور الطوائف المسيحيّة في بنيان مجتمع العدالة؟ الجواب سلبيّ بدون شكّ. فكما سبق أن ذكرنا، تجتازُ الطوائفَ عامّة، والمسيحيّةَ بوجه خاصّ، تيّاراتٌ متعدّدة متنافسة، ممّا يفقد التجانس في الطائفة الواحدة. لذا يكون الحلّ في إيجاد «نواة صلبة» في الطوائف المسيحيّة تصلح كنقطة انطلاق لمجتمع العدالة المنشودة. وما هذه النواة الصلبة، في نظرنا، غير الكنيسة، أو الكنائس على وجه أصحّ. فبمقدور الكنائس أن تُثقّف المؤمنين بفضيلة العدالة، وأن تباشر هي نفسها، بمقتضى التزاماتها في مختلف أوجه الوجود الاجتماعيّ، العملَ من أجل عدالة وطنيّة في ضوء إيمانها.

٦ . الكنائس ونظام العدالة الوطنيّة

هل ما ذكرناه في ما تقدّم يفترض تمييزًا بين الكنيسة والطائفة؟ الجواب هو نعم. صحيحٌ أنّ الكنيسة، مهما كانت، تحفظ نظرتها إلى الطائفة والإيمان معًا وبغير تفرقة. ولكن بما أنّ رسالتها الأساسيّة تكمن في مواصلة رسالة المسيح، فعليها أن تعي أنّه لا سبيل إلى المقايسة بين الإيمان والطائفة، وأنّ رسالتها، بصفة كونها كنيسة، لا تقتصر على الطائفة، بل تنفتح على الشموليّة. ولذلك ينبغي للكنيسة أن تولي مجتمع

العدالة أهمّيّة تفوق اهتمامها بما يؤلّف نظام طائفتها.

أو بكلام آخر، يكون دور الكنائس الفعليّ في إظهار عدم جدوى الأنظمة التي تتمسّك بها الطوائف، إن فقدت تلك الأنظمة غايتها القصوى، ألا وهي بنيان مجتمع أخويّ عادل لأناس أحبّهم الله جميعًا وتبنّاهم بالمسيح يسوع. ذاك هو مثال العدالة الواجب على الكنائس المناداةُ به، والعمل من أجله.

غير أنّ فهم الأمور من هذا المنظور، هو دعوة إلى تخطّي مجرّد العدالة المألوفة. فالموضوع يتعلّق بعدالة مطبوعة على المحبّة القادرة وحدها على دفع كلّ نظام بشريّ نحو كمال أفضل دومًا. وهكذا ترافق العدالةُ المحبّةَ وتكتمل بها، ما دامت المحبّةُ حركة تتجاوز مفاهيم العدالة الداعية إلى احترام الحقوق وكرامة الإنسان والمساواة الاجتماعيّة، لتصل إلى ممارسة المغفرة والرحمة، تينك الفضيلتين المسيحيّتين اللتين تمكّنان المؤمن من التغلّب على النقائص التي ترافق حتمًا كلّ عملٍ بشريّ. أوليس من واجب الكنيسة ككلّ وواجب كلّ مؤمن أن يسيرا في حركة المحبّة هذه؟

لكلمة «عدالة» في العهد الجديد معنيان: أوّل يفيد العدل والبرّ والسلوك وفقًا للحقّ (dikaiosynè, díkaios)، وثان يعني التبرير (dikaiôsis). أمّا عدالة الله (أو برّه)، فهي، كما أشرنا إليه آنفًا، مصدر خلاص للبشر: فهي أمانة الله لعهده مع أناس خونة ظالمين. فعدالة الله ليست عدالة التعاوض، ولا عدالة المجازاة. وبهذا المعنى تسمّى عدالة الله تبريرًا للناس، عدالة منشؤها محبّة الله الخالصة والمجّانيّة على حدّ قول القدّيس بولس: «أمّا الله فقد دلّ على محبّته لنا بأنّ المسيح قد مات من أجلنا إذ كنّا خاطئين» (روم ٥/٨). ولكن إن كان الله، بدافع محبّته ورحمته اللتين لا حدّ لهما، قد أحبّنا ونحن خطأة، أبوسعنا أن نكون نحن على هذا القدر من السموّ فنقلده؟ بالطبع لا. إذ لا يمكن إنسانًا أن يمارس بقوّته الذاتيّة مثل هذه العدالة، ولكنّه يمسي قادرًا بفضل عمل المسيح فيه. فالموضوع

يتعلّق إذًا بتحوّل داخليّ في المؤمن الذي ينفتح على المسيح. كتب القدّيس بولس إلى القورنثيّين: «فنسألكم باسم المسيح أن تصالحوا الله. ذاك الذي لم يعرف الخطيئة جَعَله الله خطيئة من أجلنا كيما نصير به برّ الله» (٢ قور ٥/٢١).

إنّ محبّة الله ورحمته هما ينبوع العدالة الحقيقيّة، ولا يمكن عدالة مسيحيّة أن تكون منفصلة عن ذاك الينبوع الذي لا ينضب. فأن تبحث الكنيسةُ أو يبحث المؤمن عن العدالة بحسب متطلّبات الإنجيل، فذاك يعني الانضمام إلى كلّ إنسان في أعمق احتياجاته بعيدًا كلّ البعد عن مجرّد عدالة التبادل. وهكذا ندرك التأكيد التالي: ما من عدالة مسيحيّة حقيقيّة إن لم تكن في المحبّة.

بيد أنّ ثمّة سؤالًا يمكن طرحه إزاء هذا التأكيد: ألا يقود مثلُ هذا السلوك المسيحيّ الكنائسَ والطوائفَ المسيحيّة، في آخر الأمر، إلى التضحية بنفسها في سبيل الآخرين؟

٧. الكنائس ومتطلّبات المحبّة

للإجابة عن السؤال السابق، نبدأ بالبحث على مستوى المؤمن الفرد، ومن ثمّ سنرى إذا كان بوسعنا تطبيق موقف المؤمن العاديّ على الكنائس بصفتها جماعات مؤمنين.

يُظهر الإنجيل أنّ يسوع يشهد بأقواله وأفعاله على أنّ محبّة الله الآب هي رحمة لا حدّ لها تجاه الخطأة (أنظر مرقس ٢/١٥-١٧ ومتّى ١١/ ١٨-١٩). فرحمة الله اللامحدودة تصبح واضحة، حقيقة معاشة، من خلال شخص المسيح، وهو بالنسبة إلى المؤمن قدوة يقتدي به (أمثلة في متّى ٥/٤٣-٤٨، إلخ). ولكنّ محبّة الله بالمسيح، التي تصالح البشر مع الله (يوحنّا ٣/١٦-١٧)، تبلغ كلّ إنسان (يوحنّا ٣/٣٥ و٥/٢٠ و١٦/ ٢٧)، فيكشف الله عن ذاته محبّةً في الإيمان بالمسيح يسوع، وفي المحبّة الأخويّة (راجع ١ يوحنّا ٤/٧-١٢). فليس للإيمان المسيحيّ من وجود

من غير محبّة معاشة واقعيًّا. أو بكلام آخر، إنّ مصداقيّة الإيمان تقتضي الحياة بالمحبّة. أوّلًا، محبّة الله، ما دامت حياة المسيحيّ المطيع يسوع هي حياة الإنسان وقد حُرِّر من الخطيئة ودخل في علاقة بحياة الله نفسها. وثانيًا، محبّة القريب، وهي محبّة مؤسَّسة على مجّانيّة المحبّة التي يتقبّلها المؤمن من الله بالمسيح (أنظر متّى ١٨/٢٣-٣٥). إنّها ثمرة الروح القدس ذاته (غلاطية ٥/٢٢)، يسكبها الله في قلب المؤمن (غلاطية ٥/٥). وبالتالي، فمحبّة القريب هي استمراريّة محبّة يسوع ذاتها (يوحنّا ١٣/٣٤-٣٥)، وإظهار حقيقيّ ملموس لمحبّة الله الذي لا يُرى (١ يوحنّا ٤/١٦).

فمن واجب المؤمن إذًا أن يعيش محبّة المسيح الخلاصيّة في حياته. «ما دامت حياة المسيح تكشف لي أنّ جوهر الخلاص يقوم على التضحية بكلّ فرديّة (individualité)، وعلى إماتتها لكي أحيا الشخصيّة (personnalité) الحقيقيّة في نفسي وفي الآخرين، لا أصبح شبيهًا بالمسيح إلاّ على قدر ما يُضحّي «الأنا»، بمبادرةٍ محبّة مماثلة، بكلّ فرديّة يتلبّس بها ويقوم بدورها، حتّى تتمكّن الشخصيّة الحقيقيّة من البروز والانتشار»[١٦].

فإن كان بمقدور المؤمن البسيط القلب أن يوسّع دائرة المحبّة في حياته العائليّة والاجتماعيّة والمهنيّة، عن طريق تنازله عن فرديّته، ألا يسعنا القبول بأن تضحّي كنيستنا وطائفتنا بفرديّتهما في سبيل الكنائس والطوائف الأخرى؟

لا نرى لماذا يجب على مثال المحبّة الذي كشف المسيح عنه وعاشه، أن يُستبعد عندما نخرج من الإطار الفرديّ والجماعيّ، من المؤمن إلى الكنيسة والطائفة. ولقد كمن الاعتراض في أنّه، على مستوى علاقات الكنائس بالطوائف المسيحيّة، وعلاقات هذه الأخيرة بالطوائف الإسلاميّة، لا يمكن تحديد فحوى ممارسة المحبّة، ولا سيّما في ظروف عسيرة تتضارب فيها المعطيات المحلّيّة والإقليميّة والدوليّة وتتعقّد. فما

(١٦) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 114.

الذي يضمن ألّا تؤول تضحية الكنيسة، التي هي في آخر الأمر التضحية بالطائفة نفسها، ما دامت الكنيسة نواتها، إلى الموت لا إلى الحياة، إلى الزوال بدل بزوغ الشخصيّة الحقيقيّة؟ على هذا الاعتراض الصائب لنا ردّان: بادئ ذي بدء، لن نتوصّل أبدًا إلى أن نفهم كيف نمارس محبّة المسيح المثاليّة في ملئها، ذلك أمر يفلت من الفهم الإنسانيّ. فهو مثال ويبقى كذلك. ولكن، مع تسليمنا بذلك، علينا دومًا أن نسعى إليه في حياة المؤمن الخاصّة، كما في علاقات الكنائس بعضها ببعض، وعلاقاتها بالطوائف الإسلاميّة. وهذا أمر يفترض عبور مراحل انتقاليّة تبقى غير تامّة، بكلّ تأكيد، بالنسبة إلى المثال الفائق، ولكنّها تمثّل نموًّا مستمرًّا نحوه، ما دامت مستلْهَمة منه.

ومن ثمّ، وهذا الردّ الثاني، لا يمكن محبّة المسيح، في أيّ حال من الأحوال، أن تكون دعوة إلى الموت أو قلّة العدالة: إنّها دعوة إلى الحياة الحقيقيّة. لأنّ تلك المحبّة التي لا تنفصل عن العدالة، تحمل في جوهرها هموم الحرّيّة والحقيقة والعدالة.

ونبدي هنا ملاحظة ذات شأن: إنّ ما تقدّم يكشف لنا عن شرط آخر في ممارسة المحبّة. فإن كان لا يسع المحبّةَ إلاّ أن تكون انفتاحَ الكنائس بعضها على بعض، وعلى الطوائف الإسلاميّة، لبنيان مجتمع أخويّ، فلا بدّ لتلك المحبّة أوّلًا من أن تعاش، بكلّ متطلّباتها، في قلب كلّ كنيسة.

على مثال يسوع، يجب أن تُعاش المحبّة وتُمارس في دائرة صغيرة لكي تستطيع التوسّع لاحقًا لتشمل كلّ العالم. فيسوع قد كشف عن مثال المحبّة إبّان حياته بين قومه. فهو قد وُلِد يهوديًّا تحت الناموس الذي احترمه، وبدأ رسالته بين قومه وقد أحبّهم حتّى المنتهى. «ولأنّه تبع طريق الإنسانيّة خطوة فخطوة، أي طريق إنسانيّته في زمن محدّد وبلد معيّن، معطيًا قيصرَ ما لقيصر، استطاع، في الوقت نفسه، أن يكشف لنا شيئًا فشيئًا الكمالَ الإلهيّ، وكيف يسعنا على مثاله أن نعطي اللهَ ما لله»[١٧].

---

(١٧) Gaston FESSARD, *op.cit.*, p. 124.

فالمسألة إذًا هي مسألة تحويل في نظرتنا إلى الأمور وتصرّفنا حيالها. فممّا لا شكّ فيه أنّ من واجب كلّ كنيسة أن تنصرف إلى الاهتمام بأبنائها، وعلى الأخصّ بأشدّهم حرمانًا وحاجة، سواء أماديًّا كان ذلك أم روحيًّا أم أخلاقيًّا. ولكن، ألّا تتحوّل تلك المساعدة إلى عصبيّة وانغلاق على الذات. إنّ محبّة كلُّ إنسان خاصّتَه، ومحبّةَ الكنيسة خاصّتَها، هما واجب يعني تجاهُلُه قلّةَ عدالة إزاء القريب الأقرب. غير أنّ مساعدة القريب الأقرب يجب أن تكون دائرةً لا تلبث أن تتوسّع، وإلاّ تحوّلت العدالة إلى قلّة محبّة، إلى أنانيّة إنْ هي إلاّ مصدر كلّ شرّ.

٨. الكنائس وخطيئة اليهود الذين لمْ يؤمنوا بيسوع المسيح

تكلّمنا في مستهلّ هذا القسم من الدراسة على رفض رؤساء اليهود يسوع. فقد اختار قادة الشعب الاكتفاء بخصوصيّتهم التاريخيّة، رافضين بذلك تدخّل الله نفسه، الذي يهدف إلى تحويل الخصوصيّة هذه. كما تكلّمنا على حدث العنصرة، واصفين إيّاه وعدًا بالآخِرة عندما تصبح الإنسانيّة جمعاء واحدة وأخويّة، من غير أن يؤول ذلك إلى إلغاء خصوصيّة كلّ مجموعة أو كلّ شعب. والبُعد الثاني لحدث العنصرة – بُعدٌ لا ينفصل عن الأوّل – هو انفتاح الرسالة الإنجيليّة على العالم، تلك الرسالة التي يؤلّف عمادَها الإيمانُ بالله أبي يسوع المسيح والمحبّةُ الجذريّة، أساسان يقودان إلى التضحية بالنفس في سبيل الإنسان، «قريبًا» كان أم «بعيدًا». ولكن كيف لنا أن نفهم علاقة الحقّ في الحفاظ على الخصوصيّة بمتطلّبات المحبّة؟ ألا ينطوي الأمران على تناقض واضح؟

لكيما نجيب عن هذا السؤال، نذكّر بواجبَي كلّ مسيحيّ وكلّ كنيسة: الواجب الأوّل يتلخّص بالكشف عن مصداقيّة الإيمان المسيحيّ عن طريق ممارسة المحبّة. والثاني هو تأكيد الأمانة للعدالة التي تأتي المحبّةُ لا لتلغيها بل لتكمّلها. غير أنّ هاتين الفضيلتين لا تنفصلان البتّة عن خصوصيّة الكنائس التاريخيّة، بل على خلاف ذلك، تدخل بفضلهما خصوصيّةُ كلّ كنيسة في دينامية تمامها الذي يكمن في الله نفسه. وهذا

بالضبط ما عنينا به بزوغ الشخصيّة الحقيقيّة. فلا بدّ من التأكيد التالي: ما من خصوصيّة حقيقيّة إلاّ في المحبّة. وما ذلك سوى جوهر الإيمان المسيحيّ وسرّه. فالخصوصيّة في المحبّة هي جوهر الثالوث الأقدس، إذ إنّ كلّ أقنوم من الثالوث هو علاقة خالصة بالأقنومين الآخرَين. كلّ أقنوم مختلف عن الأقنومين الآخرين، ولكنّه على اتّحادٍ تامّ بهما. ألا يعني ذلك أنّ كمال المحبّة المسيحيّة هو تكريس الخصوصيّة؟ فلا بدّ إذًا من الاختيار بين الخصوصيّة التي يدعونا الله إلى بنيانها، والخصوصيّة التاريخيّة التي تدفع الكنائس إلى رؤية نفسها غير متّسقة مع الرسالة المؤتمنة عليها. ولكن، ألا يعني الأمر الأخير هذا تكرار خطيئة رؤساء اليهود في زمن يسوع؟

الخاتمة: الكنائس رجاء وإيمان بمستقبل أفضل

إنّ ما خلصنا إليه من تأكيدات ليس، في أيّ حال من الأحوال، حلًّا جاهزًا لا يحتاج إلى أن يُطبَّق بصورة ميكانيكيّة. فمن الوهم أن ننظر إلى تلك التأكيدات مثل هذه النظرة.

إنّ التأكيدات التي استنجناها تبلغ ذروتها في مثال المحبّة، وهي ليست برنامجًا، بل بداية حلّ. فهي معروضة لتكون عاملًا يساعد كلّ مسيحيّ، وكلّ كنيسة، على قراءة الماضي والحكم عليه، وتقييم الحاضر، واعتماد موقف عمليّ من أجل المستقبل.

يُظهر لنا الماضي بلادًا تعيش إحدى حالتين: إمّا حالة هدوء، إذ تحاول الدولة أن توازن بين الطوائف وتيّاراتها الأقوى؛ وإمّا أزمة، إذ تتشبّث كلّ طائفة بخصوصيّتها المتفاقمة، مع كلّ ما تتمسّك به من امتيازات وتحمله من أحكام سابقة ومخاوف. وفي كلتا الحالتين، يبقى التقدّم نحو مجتمع عدالةٍ يعيش فيه اللبنانيّون من غير خوف، متساوين بالحقوق والواجبات، مجمّدًا.

وفضلًا عن ذلك، فالاتّفاقات التي تُفرض على طوائف متعارضة،

تبقى بدورها بعيدةً كلّ البعد عن أن تكون اتّفاقاتٍ صحيحة عَقَدَتْها إراداتٌ حرّة هي وحدها قادرة على البحث عن حلّ وسط، عن حكم منصف صائب مبنيّ على حوار بنّاء وسلميّ بين «الحرف» و«الرّوح».

ومن جهة أخرى، تُظهر لنا النظرة الموضوعيّة إلى التاريخ أنّ الطائفة، أيًّا كانت، أسيرة خطرين: إمّا أن تُصارع لكي تحافظ على خصوصيّتها مهما كلّف الأمر، وهذا يعني أن تعيش في ظلّ خطر دائم وتعزّز أنانيّة مميتة؛ وإمّا أن تنفتح على محيطها وتنطلق في الطريق الذي يزيل كلّ تفرقة، وهذا يعني، مع الوقت، فقدان الطائفة خصوصيّتها ووجودها كجماعة مميّزة. إنّه مأزق في تاريخ الطوائف لم يظهر له مخرج قطّ، ويبدو أنّه سيدوم.

ولكن من غير أن نستبعد إمكانيّة توصّل الإرادات الحرّة في الطوائف إلى تكوين مفهوم مشترك للمجتمع اللبنانيّ، نرى أنّ بوسع الكنائس أن تقوم بدور كبير في سبيل الخير العامّ في لبنان، وذلك بموجب متطلّبات الايمان المسيحيّ نفسه.

الكنائس: رجاء لبنان الأكيد

ينبغي على الكنائس، بموجب رسالتها الجامعة، أن تفرض تمييزًا – ولا نقول تفرقة – بينها وبين طوائفها. فبفضل مثل هذا التمييز يصبح بوسع الكنائس أن تتجاوز عوائقها التاريخيّة الموروثة وترفع نظرها إلى الزمن الآتي، الزمن الأخيريّ، لكيما تستمدّ منه القوّة التي تساعد على اتّخاذ مبادرات صعبة، تحثّها على اتّخاذها محبّة المسيح المثاليّة. إنّه من واجب الكنائس أن تدع «الأزليّ» يتدخّل في «الزمنيّ»، في النظام القائم، حتّى يوصله إلى غايته التي تفوق بلا قياس كلّ وضع بشريّ.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار اختلاف التيّارات السياسيّة والاجتماعيّة التي تجتاز الطوائف، فلا تستطيع الكنائس أن تقوم وحدها بكلّ عمل للتوصّل إلى بناء مجتمع عادل أخويّ. ولكّن يمكنها أن تكون النواة التي تحوّل مع الوقت وجه طوائفنا. فبرفضها الطائفيّة تُحيي الايمان لدى

أبنائها، وبرفضها التحزّب والتعصّب تعمل للخير العامّ، وبرفضها الأحكام السابقة الموروثة حيال الحياة الوطنيّة تدخل بحرّيّة في حوار مع الطوائف الأخرى، وتتبنّى قضاياهم المحقّة بعيشها لا لنفسها بل لغيرها، وتبدأ حينذاك السير نحو المجتمع الأخويّ المنشود.

إنّه لطريق طويل لا يمكن اجتيازه بين ليلة وضحاها. ولكن بفضل ديناميّة الإيمان المسيحيّ الذي يجعل المؤمن ينسى ما وراءه ليتمطّى إلى الأمام (فيليّي ٣/ ١٣)، لا ينال التشاؤم والإحباط من عزائم المسيحيّين وكنائسهم. فكلّ الصعوبات والعداوات والانقسامات تُمسي وسيلةً تَظهر من خلالها قدرةُ محبّةِ المسيح وحضورِهِ الحيّ: محبّة وحضور يُزيلان شيئًا فشيئًا الأنانيّة ويؤدّيان إلى التكامل في وحدة حقيقيّة.

مراجع البحث

- كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، نقله إلى العربيّة عفيف الرذاز، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٠.
- المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، **الوثائق المجمعيّة**، «قرار مجمعيّ في الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة»، و«تصريح في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»، نقله إلى العربيّة: يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري. بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٤.
- CORM (Georges); *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionelles*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1971.
- FESSARD (Gaston), *Pax Nostra*, Grasset, Paris, 1936.
- Jean-Paul II, *Dives in misericordia* (encyclique), 1980.
- *L'Osservatore Romano*, Supplément au N° 11 (2255), «Lineamenta», Assemblée Spéciale pour le Liban, 1993.
- RABBATH (Edmond), *La formation du Liban politique et constitutionel*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986.

روحانيَّة الشرق السريانيّ:
التراث والأبعاد والإشكاليّات

في كتاب العالِم الراحل
الخوري يواكيم مبارك (١٩٢٤-١٩٩٥)
«مخدع القلب الزوجيّ»(*)

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ(**)

لم أعد أتذكّر اليوم الذي التقيت فيه الخوري يواكيم مبارك، ولكنّي أتذكّر جيّدًا الكلمات التي سمعتها عن لسانه يومَ أحد الفصح في كنيسة سيّدة لبنان الباريسيّة العامَ ١٩٨٠، وكان يلقي عظة المناسبة. سمعتُه يقول «إنّ المارونيّة، وإن حملت الصليب والألم، لا تنسى، عبر الإفخارستيّا، أنّها في فصح دائم وقيامة مستمرّة. المارونيّة حركةٌ روحانيّة لها جذورها في ماضي الشرق الأنطاكيّ المسيحيّ، لا تتحدّد بجغرافيّة معيّنة ولا بحواجز مصطنعة. إنّها في خدمة الحياة والعيش المشترَك والتعاون والصداقة والمحبّة، وكلّ ذلك في كثير من التواضع والوعي الذاتيّ».

وصيف ١٩٩٢، بعد سنوات العمل الجادّ في سبيل المجمع اللبنانيّ الثاني، انسحب الأب مبارك من عمل عاشه على مستوى الرجاء الكبير،

(*) *La chambre nuptiale du cœur. Approches spirituelles et questionnements de l'Orient Syriani*, par Youakim Moubarak, «Libanica» IV, Cariscript, Paris, déc. 1993, 126 pages.

(**) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

إلّا أنّه لم يُنجَز ولم يتحوّل إلى تاريخيّة على شاكلة المجمع اللبنانيّ الأوّل. وهذا الانسحاب قاده إلى عزلة روحيّة في باريس وجوارها، وكان بداية لعملٍ تكوّن في فكره وتصوّراته منذ أمد بعيد، وكان يعتبره، حتّى في جهده المجمعيّ، قناعة أساسيّة وأوّليّة. إثر خروجه من الساحة اللبنانيّة، اختار يواكيم مبارك الغرص في مجال الروحانيّة السريانيّة، في جذورها ومنطلقاتها، في أشكالها وآبائها وإطارها. وسريعًا، وبعد سنة على استقالته من أمانة سرّ المجمع اللبنانيّ وأمانة سرّ مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، صدر له كتابٌ صغير بالفرنسيّة يحمل العنوان التالي: **مخدع القلب الزوجيّ، مقاربات روحانيّة للشرق السريانيّ وإشكاليّاته**. والكتاب، المُهدى إلى الأب جان - موريس فييه الدومينيكانيّ، مؤرّخ الشرق المسيحيّ، جاء في ١٢٦ صفحة من القطع الوسط، ويتضمّن معالم الروحانيّة السريانيّة في خطوطها العريضة بحسب تصوّر الخوري يواكيم مبارك. وهو الأخير في سلسلة مؤلّفاته الصادرة قبل وفاته.

والهمّ الروحانيّ عند مبارك، ليس وليد الصدفة أو إنّه ردّة فعل حيال ظروف معيّنة. إنّه همٌّ متأصّل في وجدانِ المارونيّ المترهّب، الآتي من شمال لبنان حيث نشأت الرهبانيّة ونمت على روحانيّة إنجيليّة متأصّلة. وهو همٌّ له جذرة في فكر مَن رافق العالِم لويس ماسينيون وفي ثقافة مَن تطرّق إلى الكثير من الموضوعات والقضايا، فكانت له عدّة مطالعات ذات طابع روحيّ وفي الروحانيّة، ككتابه في **القدّاس** (١٩٥٨)، و**التجديد الليتورجيّ** (١٩٦٢)، و**بستان الشرق السريانيّ الروحانيّ** (١٩٧٧) وما جاء في **الخماسيّة المارونيّة الأنطاكيّة** (١٩٨٤)، وأخيرًا رياضته التي ألقاها في الرهبانيّة الأنطونيّة وقد عنونها: «الروحانيّة بين الأمس واليوم»، ونشرتها مجلّة **حياتنا الأنطونيّة** في عددها التاسع الصادر سنة ١٩٨٦.

أقسام **مخدع القلب الزوجيّ** هي كالتالي: المقدّمة (الصفحات ٥ - ١٢)، أوّلًا: طرق الشرق السريانيّ الروحانيّة، في ثلاثة فصول: الشروط الزمنيّة، البنى الكنسيّة، ومناخ الحياة الروحانيّة وثوابته في العالم السريانيّ (ص ١٣-٢٩)، ثانيًا: عناصر روحانيّة من الشرق السريانيّ في أديّين

روحانيّين أساسيّين، في فصلين: كنّارة الروح القدس وطريق الشيخ الروحانيّ (ص ٢٩-٦٤)، ثالثًا: الإشكاليّات والمفارقات أو خمير الشرق السريانيّ الروحانيّ في مواجهة شروط العيش الجديدة في العالم المعاصر في اثنتي عشرة نقطة، (ص ٦٥-١٠٨)، بعض المعالم البيبليوغرافيّة (الصفحات ١٠٩-١١٤)، والخاتمة في فصلين (ص ١١٥-١٢٢).

يركّز مبارك في المقدّمة على بعض الأمور:

- يركّز أوّلًا على خصوصيّة الشرق السريانيّ (وهو يفضّل تعبير L'Orient Syriani على Syrien للابتعاد عن كلّ خلط سياسيّ، وعلى Syriaque لئلّا تُفسَّر الصفة بأنّها لغويّة وأنّ الشرق كلّه يتكلّم السريانيّة، وعلى Syro-antiochien، إذ إنّ الشرق السريانيّ لا يمكن حصره بأبرشيّة أنطاكية). إنّه تركيز على خصوصيّة الروحانيّة السريانيّة. والشرق السريانيّ هو النسيب المحتقر في إطار المسكونيّة، إذ لا اعتبار له، بل إنّه مهمّش لا دور له على الصعيدين الأكاديميّ والكنسيّ. بالرغم من ذلك فإنّ سريانيّة الكنيسة تمثّل الدور الشريك الفاعل في تنمية روح المسكونيّة، وهي الخمير الروحانيّ الواعد عندما ننظر إلى الماضي وتراثه الحيّ.
- في الثلاثين سنة الأخيرة، حدث تجدّد مهمّ في الدراسات السريانيّة تمّ على «يد أعزّ أصدقاء الشرق في كنيسة الغرب»، ولا بدّ من كلمة تقدير لما قاموا به. يقول الخوري يواكيم في هذا الشأن: «إنّي أمتشق المهمّة في آخر المطاف بعد أن شدّني سير أعمالي الجامعيّة إلى الدراسات الإسلاميّة، ثمّ ربطتني الظروف المأساويّة بالحقل المارونيّ. إلاّ أنّه يبقى متّسعٌ من الوقت للقيام بالعمل الصالح وبعض الشعور بالذنب يدفع للسير على طريق جديد سيرًا حثيثًا» (ص ٩٠). والصفحات التي يكتبها الخوري مبارك موجّهة إلى المؤمنين شرقًا وغربًا، لكن بصورة محدّدة. فالدراسات الأكاديميّة الحاصلة في إطار السريانيّة مهمّة ومتنوّعة وذات قيمة، ومنها التي تحاول تبسيط الموضوعات والمحتوى، إلاّ أنّ ما ينقص هو المحور، أي المكان الذي يعاش فيه التراث السريانيّ، مثله مثل التراث البيزنطيّ والتراث اللاتينيّ. فماذا يَمنع العلماء والدارسين

والمتذوّقين أن يزرعوا في جسم الكنيسة الجامعة شيئًا من تراث الروحانيّة السريانيّة؟ يا حبّذا لو تستمرّ الزيارات الروحانيّة التي يتحدّث عنها الآباء السريان، فتصبح زيارات الكنيسة السريانيّة وروحانيّتها موجّهة نحو الكنيسة الجامعة!

- ويختم المؤلّف مقدّمته بالدعوة إلى تحاشي نزعتَين: الأولى هي النزعة التبشيريّة الالتفافيّة - وهذا بعيدٌ عن الروحانيّة السريانيّة - والثانية هي النظر إلى الشرق المسيحيّ السريانيّ وكأنّه مجموعة تاريخيّة لا تصلحُ إلاّ لعلم الآثار. إنّ الشرق المسيحيّ السريانيّ هو فاعلٌ حيّ له دوره الوجوديّ.

إنّ الإطار الذي نشأت فيه الروحانيّة السريانيّة يتميّز بتاريخ لا يتردّد مبارك بوصفه بالتاريخ «الذليل المُهان»، إذ إنّ مسيحيّي الشرق السريانيّ نالوا نصيبهم من الإمبراطوريّات المسيحيّة والإسلاميّة. ويبرّر مبارك هذا الوصف بسرد تاريخيّ موضوعيّ. وهذا التاريخ هو أيضًا تاريخ الشرق السريانيّ «المُحاصَر والمُشتَّت». فهو «مُحاصر» لأنّ الحياة المدنيّة ممنوعة عليه، و«مشتّت» لأنّ الارتداد إلى حياة العبادة وتقوقع الحياة المدنيّة فيها يدفعان أبناء الجماعة إلى الهجرة والشتات. ومع ذلك كلّه، فتاريخ الجماعات السريانيّة الشرقيّة هو تاريخ الجماعات المتجذّرة والمُثقفة والمُشرقة، وهذا ما جعلها تتمدّد خارج حدود الشرق، ضمن حياة رسوليّة ناشطة، حتّى القرن الثالث عشر. ولا شكّ في أنّ هذه الجماعات قامت، إبّان القرون الوسطى، بدور الوسيط الثقافيّ بين اليونانيّة والعربيّة أوّلًا، ثمّ بين الحضارة العربيّة وزمن الحداثة المعاصرة ثانيًا.

إنّ البنى الكنسيّة ثلاث مترابطة: البنية البطريركيّة، ثمّ البنية الرهبانيّة التي حدّدت البنية الثالثة وهي إطار الكنيسة الليتورجيّ. والواقع أنّه إذا كان المثال الرهبانيّ هو الذي أعطى البنية البطريركيّة القوّة والمتانة، فإنّ البنية الأخيرة كانت ضرورة كنسيّة ماسّة للحفاظ على حياة الشركة.

وما يهمّنا في مجال الثوابت التي يستخرجها مبارك من تاريخ الكنائس الشرقيّة السريانيّة هو مجموع الخصائص التي تتميّز بها الروحانيّة السريانيّة، وقد عرضها في ستّ نقاط:

أوّلًا: إنّ الحياة الليتورجيّة هي عمود الكنيسة السريانيّة الفقريّ، وتنظّم الحياة اليوميّة في الممارسات الرهبانيّة وأهمّها تلاوة الفرض الإلهيّ، إلّا أنّ الجوهر الأسراريّ هو الذي يعبّر عن ماهيّة العمود الفقريّ. ومع أنّ الحياة الإفخارستيّة لم تتطوّر كما حدث منذ القرون الوسطى في الكنيسة الكاثوليكيّة، إلّا أنّ الشاهد على أهمّيّتها في الشرق السريانيّ هو تعدُّد النوافير التي بلغت السبعين على أقلّ تقدير، وهذا ما يجعل منها مدرسة الحياة المسيحيّة الأولى. وقبل الإفخارستيّا، يطبع العماد بطابعه حياة المؤمن، علامة اتّحاد بالمسيح، عبر ثلاثة نماذج: المسيح العريس، تصوّر العماد عودةً إلى الفردوس، تشبيه حياة المعمَّد بالحياة الملائكيّة.

ثانيًا: إنّ ما يميّز الحياة الروحيّة هو إحساس عميق بانقطاع المسيحيّة عن اليهوديّة إلى حدّ المعاداة، وذلك ما هو بيّن في الكثير من النصوص، كما هو الأمر في تصوُّر أفرام الذي رأى أنّ إسرائيل - العروس قد اقترف الخطيئة في المخدع الزوجيّ.

ثالثًا: إنّ الخصوصيّة الشرقيّة السريانيّة تؤكّد الجدّة المسيحيّة تأكيدًا واضحًا. وهذه الجدّة تؤدّي إلى رفض كلّ ما ليس هو رأي المسيح العريس. إنّه بعد أساسيّ في الدعوة الأنطاكيّة نجده عندما نقلّب صفحات الآباء الروحانيّين. وهذا التعلّق بشخص المسيح يؤدّي إلى التعلّق ببشريّة المسيح وهو التخلّق نفسه بحرفيّة المعنى الكتابيّ. فالجوّ المسيطر هو جوّ العرس حيث إنّ الحياة الروحيّة تجد نفسها غائصة في ذلك العرس، وكذلك الكنيسة، بأبعادها الأسراريّة والمعمدانيّة والإفخارستيّة.

رابعًا: لا بدّ أن تثير عودة الربّ المخافة، فيستعدّ لها المؤمن بالصلاة والسهر. والشرق السريانيّ جمع بين المتوحّد المصلّي الساهر المستعدّ للعودة مع الراهب العائش في المخافة، لأنّ العودة هي المقدّمة للدينونة. والإطار التعبيريّ في هذه المعاني، هو الذي رفع من مرتبة الليتورجيا وصلاة الفرض وصلاة الحسّاي التي تطلب مغفرة الخطايا. وربّما نستطيع تفسير الجدّة المسيحيّة بالانتباه إلى حياة الآخرة والنهيا التي تطبع

الروحانيّة السريانيّة في عمقها، وتجعل من الإماتة والتقشّف والممارسات التقويّة كلمات لها صداها في الحياة اليوميّة.

خامسًا: إنّ الترابط بين النهيا - الآخرة والجدّة المسيحيّة، المؤسّسة على الطابع الزفافيّ لعلاقة المؤمن بالمسيح، هي التي تحوّل قسارة التقشّف إلى انتظار العريس الآتي بفرح. ومهما استمرّت الغمامة المُظلمة، فإنّ نور جبل طابور هو الذي سيغمر المؤمن.

سادسًا: ألم يكن هذا المنحى الروحانيّ على حساب الشأن الأرضيّ؟ ألَمْ يُشجّع الهجرة - إلى حدّ تشبيهها بالملكوت - على حساب التجذّر والتأصّل والانثقاف؟ الإشكاليّة تبقى على مستوى السؤال فقط.

لن أتوقّف كثيرًا على العرض الذي يقدّمه مبارك لعَلَمَيْن من أعلام الروحانيّة السريانيّة، أفرام والشيخ الروحانيّ، فهو يقول: «لقد توقّفنا عند أفرام النصيبيّ الرهاويّ، وعند يوحنّا الدلياتيّ. الأوّل هو من القرن الرابع والثاني هو من القرن الثامن، وهما بالتالي يمدّان عصر السريانيّة الذهبيّ. فمن ناحية، ينتمي أفرام إلى العالم السريانيّ الغربيّ، الذي سيصبح على التوالي يعقوبيًّا فملكيًّا ثمّ مارونيًّا، في حين أنّ يوحنّا هو في الأساس نسطوريًّا ثمّ أشوريًّا فكلدانيًّا». وإذا كان اختيار أفرام هو من البديهيّات نظرًا إلى مكانته، فإنّ اختيار يوحنّا الدلياتي، مكان إسحق السريانيّ، جاء بصورة تلقائيّة بعد أن تعرّف مبارك على أطروحة روبير بولاي الكرملي المميّزة في حياة يوحنّا الدلياتي وشخصيّته وروحانيّته (ص ٣٠-٣١). وقد استطاع يواكيم مبارك أن يقدّم في حوالى الثلاثين صفحة خير معالم روحانيّة أفرام ويوحنّا الدلياتي. إلّا أنّه لم يكتفِ بالعرض المعرفيّ، بل إنّه، في كلّ صفحة من الصفحات، أدخل الملاحظات وعزّز المقارنات بالتصوّف والروحانيّة الغربيّة، لا بل بالأدب الغربيّ.

قراءته لأفرام تتوزّع على خمسة عشر مقطعًا: أفرام الشاعر، أفرام اللاهوتيّ المتحدّث عن الأسرار بالقصائد والغناء، أفرام مكمل المزامير بالمزامير. إنّ ما يقوله أفرام نظمًا هو ما تنشده الطبيعة المخلوقة. «فالطبيعة هي الكتاب حيث الجديد يعيد القديم وكلّ كتابة أخرى إلى نشيد

الطبيعة الأخرس؛ ودور الشاعر يكمن في تحرير القصيد والتعبير عن الاتّحاد والتناغم العميق بين الطريقتين اللتين عبَّر بهما الآب عن نفسه، بواسطة كلمته وروحه، منذ بداية العالم» (ص ٣٤). وهذا العمل يحقّقه أفرام بواسطة سلّم الرموز، في رمزيّة الجوهرة والعين والمرآة ومخدع القلب الزوجيّ، حيث إنّ كلمة قلب هي الأهمّ في هذا التعبير إذ إنّها ترمز إلى العاطفة وإلى الجسد معًا. القلب هو منزل الصديق العريس، حيث يستضيف الصديق العريس المسيح العروس. ويفرد مبارك، وهذا بارز في عمله، مكانًا واسعًا للحديث عن أهمّيّة مريم في الأدب الأفراميّ، وكذلك عن الأنوثة، كتعبير عن سرّ الله: «لأنّها قالت له راغبةً: المسيح آت، عبَّر لها عاشقًا: ها أنا هو» (من أناشيد أفرام).

أمّا مداخلة يواكيم مبارك في يوحنّا الدلياتي، أو في «طريق الشيخ القديم»، فهي تتناول حياته وأعماله وتصوّره لتدرّج الممارسات على المستوى الجسدانيّ ثمّ النفسانيّ فالروحانيّ وما يقابل ذلك على صعيد التأمّلات (التاوُريّا) أو المشاهدات والأعمال. ويتوقّف المؤلّف عند أبرز المحطّات التي تميّز تعليم الدلياتي الروحانيّ، انطلاقًا من «ذكر الله الدائم في القلب»، إلى النظر الباطنيّ والاندهاش والتعجّب والمخافة عند الولوج إلى الداخل حيث الملكوت. وحسنًا فعل مبارك عندما انطلق في شرح ماهيّة الحبّ والمحبّة في تصوّر الدلياتي، الحبّ الذي يتوافق والمرحلة الأولى من تطوّر الحياة الروحانيّة والمحبّة (العشق في ترجمة مبارك) التي تقابل المرحلة الثانية، عند الاستنارة والاتّحاد. وما يثير المحبّة هو جمال الكلمة المتجسّد إذ ترغب فيه النفس الرغبة الجامحة، فتتلوّن هذه المحبّة بالحنان والرقّة والاتّضاع حتّى العذاب من أجل المحبوب.

وما يستوقف الباحث في قراءته كتاب مبارك مخدع القلب الزوجيّ هي الأسئلة أو الإشكاليّات التي يطرحها في الفصل الثالث من كتابه حيث يسعى إلى مقابلة خمير الشرق السريانيّ الروحانيّ بأوضاع حياة العالم المعاصر: «إذا كان من الطبيعي ألّا نقبل إرث الآباء السريانيّ الروحانيّ كمجموعة عناصر كاملة قابلة للاستهلاك، بل كخمير يخمِّر عجينة جديدة،

فلْنَرَ ماذا يحدث عندما يواجه هذا الخمير الأوضاع التي هي خاصّة زماننا والتي هي تختلف كلّ الاختلاف عمّا عايشه معلّمونا في زمانهم» (ص ٦٥).

وما هي المسائل التي طرحها مبارك في هذا الإطار؟

إنّه وضع جدولًا من اثني عشرة مسألة لها علاقة بالإرث المنقول والواقع المعاصر. هذه المسائل هي التالية: في خصوص العزلة في «البرّيّة»، الصراع مع الشياطين والألفة مع الملائكة، العمل اليدويّ، الأصوام، السهر، الإماتة عامّةً، الزواج والبتوليّة، العذراء مريم والروح، الحضور الإفخارستيّ والممارسات الإفخارستيّة، النهيريّة والالتزام الدنيويّ، طريق القلب والسكينة والنرفانا والأدفيتا، التأمّل المشاهدة والرسالة. وكلّها، في الواقع، مواضيع حسّاسة وجوهريّة في الحياة الروحيّة اليوم، فلا تهمّ الراهب فقط بل الكثير من الناس في مجتمعاتنا شرقًا وغربًا.

لا مجال لعرض آراء مبارك بالتفصيل في كلّ مسألة من هذه المسائل. أكتفي باستخراج بعض المقاييس الأساسيّة التي يشدّد عليها:

- إنّه يركّز بشدّة على الأشكال الأوّليّة والطرق القديمة التقليديّة التي عرفتها الحياة الروحانيّة عند آبائنا السريان. هذا ما نجده في حديثه عن العزلة في البرّيّة والعمل اليدويّ والأصوام والأسهار والممارسات الأخرى، وهي تساعد المؤمن اليوم في تنظيم نفسه وجسده.
- إنّه يدعو للابتعاد في ذلك كلّه عن كلّ مغالاة، وعن الشكليّات التي لا معنى لها. في هذا المجال، لا مانع من الاستعانة بعلم النفس والعلوم الإنسانيّة الأخرى لضبط ما هو من الروح حقيقة وما هو من نزعات نفسيّة غير منظّمة ليست سوى تعبير عن نزوات ودوافع لا واعية.
- كلّنا يعلم كم أنّ فكر يواكيم مبارك هو فكر انفتاحيّ وعالميّ شموليّ. إلاّ أنّه ينطلق من خصوصيّة معيّنة في ما يهمّ الروحانيّة السريانيّة، فيقارن بينها وبين الاختبارات الأخرى (في مواضيع ذكر الله والعذريّة والالتزام الدنيويّ) محاولًا أن يحدّد ماهيّة الاختبار الروحيّ الملازم لكلّ إنسان. إنّه الصراع مع الذات ومع الآخرين للوصول إلى ملكوت العدالة والخير

والمحبّة. ولا شكّ أنّ الاختبار الروحيّ، أو الممارسة الروحيّة النشيطة التي تتحوّل إلى حدثٍ وفعل، هي التي تقود كلّ ممارسة سياسيّة صحيحة لا بل يجب أن تقترن بتلك الممارسة السياسيّة.

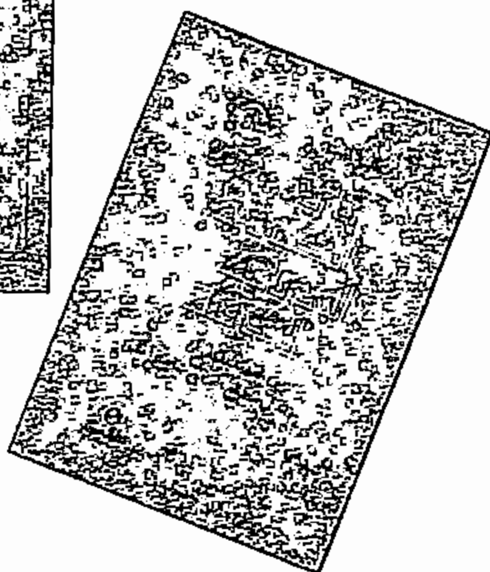
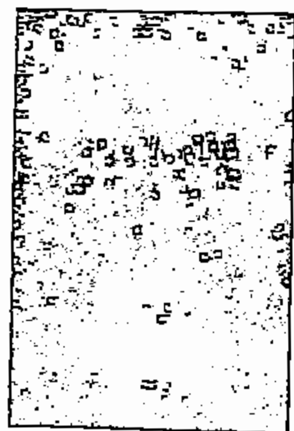
- اللاهوت المريميّ له موقعه في تصوُّر مبارك للروحانيّة السريانيّة. هو يقرّ بأنّ هذه الروحانيّة – من ناحية أفرام والدلياتي على الأقل – لا تذهب بعيدًا في التكريم والتقويّة. إلاّ أنّها عمدت إلى جعل مريم عنصرًا أساسيًّا وعضويًّا في سرّ الخلاص، إذ إنّ مريم هي المخدع الزوجيّ على الإطلاق، وقد استقبلت في حضنها الروح القدس، فكان الابن هو العطاء الأسمى للعالم. وحضور الروح القدس الفاعل في مريم أمّ يسوع المسيح هو حضور الآب في قسمات الأنثويّ الأبديّ.
- ولدى يواكيم مبارك همٌّ مسكونيّ، وهو يجد في الروحانيّة السريانيّة ما يؤكّد الروح المسكونيّة، عندما يجعل مشاهدة العريس في صلب الكنيسة سواء على مستوى تراتبيّتها، أو في كونها الكنيسة المعلّمة، أو الكنيسة المحبّة. عندما نضع «المشاهدة» في أساس الرسالة، فإنّ اللقاء بالآخر، المرسَل إليه، يكون لقاءً حقيقيًّا ذاتيًّا.

يصعب القول إنّنا استوفينا في هذه الصفحات كلّ العناصر التي تتألّف منها الروحانيّة السريانيّة في تصوُّر يواكيم مبارك، وهو كان قد باشر بموسوعة كبرى في الروحانيّة السريانيّة كتب منها الجزء غير اليسير، أعني حوالى السبعين بالمئة ممّا كان قد وضعه نصب عينيه، وكان قد قام بالدراسات التمهيديّة مدّة ستين على الأقل قبل المباشرة بها باللغة العربيّة. وعسى أنّ تصدر هذه الموسوعة قريبًا بهمّة المريدين والبحّاثة.

ولا بدّ من الإشارة أخيرًا إلى أنّ هذا الاهتمام التاريخيّ الفكريّ بالروحانيّة السريانيّة هو محطّة أساسيّة في حياة يواكيم مبارك الأكاديميّة والكهنوتيّة والكنسيّة، لا بل الوطنيّة. فهو رائد من روّاد الإصلاح في الكنيسة، وما إصلاحه وترميمه لدير تَنّوبين، دير الحبّ، والنسّاك، إلّا إشارة رمزيّة. فالإصلاح الوطنيّ لا يقوم إلّا على روحانيّة متأصّلة.

صدر عن دار المشرق





الموارنة والكتاب
من القرن الخامس عشر حتّى اليوم

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (*)

يهدف هذا البحث، ذو الطابع التاريخيّ، إلى دراسة علاقة الموارنة بالكتاب، الوسيلة الثقافيّة الأساسيّة، وذلك منذ ما قبل تأسيس المدرسة المارونيّة وإنشاء مطبعة قزحيّا الأولى التي فيها طُبع كتاب المزامير بلغة عربيّة وبحرف سريانيّ (١٥٩٤ و١٦١٠). ويتطرّق هذا البحث إلى تطوّر حركة طباعة الكتاب ونشره على يد الموارنة أثناء الفترة التي تمتدّ من تأسيس المدرسة المارونيّة حتّى المجمع اللبنانيّ (١٧٣٦)، ثمّ يحلّل ما قرّره المجمع في شأن تأليف الكتاب ونشره، ويعرض حركة النشر أثناء القرن التاسع عشر ومن ثمّ يتناول وضعيّتها في القرن العشرين.

١ - قبل تأسيس المدرسة المارونيّة

يقول ج. دنديني (١٥٥٤-١٦٣٤) رئيس السفارة الرومانيّة إلى الموارنة في مذكّراته عمّا رآه وتحقّقه عند الموارنة: «إنّ الموارنة لا يستخدمون المطابع لطبع الكتاب ونشره بكثرة، ووضعهم هو وضع باقي المشارقة». «فالموارنة يخطّون كتبهم باليد، رغم أنّ هذه الطريقة لا تخلو من الخطر، لأنّ النسّاخ يستطيعون أن يضيفوا أو أن يحذفوا ما يطيب لهم. لكنّ النسخ يتطلّب جهدًا ووقتًا طويلين، وبما أنّ عدد النسّاخ عندهم هو

(*) رئيس تحرير المشرق.

قليل فلا خوف من التحريف، إذ من الممكن معالجة ذلك بسهولة»[1].

هذه الملاحظات يؤكّدها البطريرك إسطفان الدويهي (١٦٣٠-١٧٠٤) في كتابَيه تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونيّة. فالبطريرك المؤرّخ لم يكتفِ بعرض الأحداث ذات الطابع الدينيّ والسياسيّ، بل إنّه نقل إلينا بعض المعلومات ذات الطابع الثقافيّ، وعلى الأخصّ تلك المتعلّقة بنسخ الكتب وأسماء بعض الذين اشتهروا في هذا المجال قبل دخول آلة الطباعة جبل لبنان. ففي كتاب تاريخ الأزمنة يذكر المؤلّف أسماء عدد من النسّاخ: فالشمّاس سابا بن سليمان بن الخوري جرجس من قنات، قام بتحرير الإنجيل بخطّ اصطرنغالي على ورق سنة ١٣٣٢م، والأسقف يعقوب مطران إهدن نسخ الإنجيل هو أيضًا سنة ١٣٦٦م وقد كان محفوظًا أيّام البطريرك في قنّوبين، والقسّ يوسف البقوفاني نسخ كتاب المزامير سنة ١٥٩١ (قبل ثلاثة أعوام من طباعته في قزحيّا)، والخوري الحبيس جرجس الهدنانيّ، «ذي الخطّ الجميل وناسخ الكتب الكنسيّة». وذُكِر أيضًا الخوري حنّا بن الزطيمية من ترتج (وقد هاجر إلى جزيرة قبرص)، «الذي كان للطائفة سندًا متينًا في نسخ الكتب البيعيّة»، وولداه القسّ يوسف والشمّاس إلياس اللذان اشتهرا بنسخ الكتب الكنسيّة[2]. فالنسّاخ، نظرًا لأهمّيّتهم ولحاجة الكنيسة إليهم، لاقوا اهتمامًا خاصًّا في تاريخ الأزمنة، إذ إنّ الواحد منهم يُعدّ سندًا للطائفة وعاملًا أساسيًّا في الحفاظ على التراث والأمانة.

النسّاخ «اليعاقبة» والموارنة في نهاية القرن الخامس عشر

ويُستدلّ على قلّة النسّاخ عند الموارنة من خلال رواية البطريرك الدويهي نفسه في تاريخ الأزمنة وتاريخ الطائفة المارونيّة عن نشاط النسّاخ «اليعاقبة» في القرن الخامس عشر، ونشاطهم في مجال نشر الكتب الدينيّة المختلفة، والعمل على نسخ الكتب انطلاقًا من قرية بقوفا وبعض قرى

---

(١) Cf. Gemayel N., *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe*, pp. 640-641; cf. Dandini, *Voyage au Mont-Liban*, p. 95-96.

(٢) راجع: تاريخ الأزمنة، نشرة فهد، ص ٣٠١، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٦٦، ٣٨٠.

شمال لبنان وقرية حردين في بلاد البترون. فالمعروف أنّ اليعاقبة كانوا في جونيه وفق روايات الشريف الإدريسي[3]، ولكنّهم، وفق روايات مؤلّف تاريخ الأزمنة دخلوا لبنان حوالى منتصف القرن الخامس عشر(؟) عن طريق الشمال، حيث تحوّل أحد المقدَّمين، وهو عبد المنعم، إلى الإيمان اليعقوبيّ؛ واستوطنوا بعض القرى مثل بقوفا وقرية موسى والجبّة وحصرون وحدشيت. ويُفهم من رواية الدويهي ومن شهادة دنديني أنّ اليعاقبة دخلوا حاملين الكتب والعلم والثقافة وأصول النسخ، وأنّ ديُسقوروس بن ضو، أسقف القدس اليعقوبيّ، جاء حاملًا كتابًا مزيّنًا قدّمه إلى عبد المنعم. وقد برع من النسّاخ اليعاقبة الخوري حنّا الذي كان حسن الخطّ في السريانيّ «وصار يُغيِّر في الكتب المقدّسة ويزرع بها الزؤان كقول ابن القلاعي»[4]. ونستدلّ من المخطوطات الطقسيّة السريانيّة المارونيّة العائدة إلى القرن الخامس عشر أنّ تأثيرًا مباشرًا حصل في النصوص، بسبب انتشار الكتب الطقسيّة اليعقوبيّة الكثيرة الشبه بالكتب الطقسيّة المارونيّة التي تُكتب بالحرف السريانيّ والخطّ نفسه المعروف باليعقوبيّ. ولنا من هذا دليل على أقدم مخطوط للقدّاس المارونيّ المحفوظ في المكتبة الوطنيّة بباريس وهو من سنة ١٤٥٤م والذي يذكر أسماء نسّاخ يعاقبة معروفين[5]. ويؤكّد نشاط اليعاقبة وتأثير نسّاخهم في الكتب الخاصّة بالموارنة تحوُّل قرية حردين إلى مركز يعقوبيّ تُنسخ فيه الكتب والمؤلّفات على اختلافها، بعد أن طُرِد اليعاقبة من منطقة الشمال بأسرها.

إنّ معالجة موضوع التأثير اليعقوبيّ اللاهوتيّ وقلّة النسّاخ عند الموارنة كان في رأس اهتمامات المطران ابن القلاعي الذي ألّف الكثير، ونسخ العديد من الكتب، واتّبع نوعًا من المدرسة التي تعتمد السجْع وتقضي بمناهضة اليعاقبة وتعليمهم من خلال زجليّاته المعروفة. أمّا فرا غريفون فقد ألّف كتابًا في تفسير الإنجيل، كما أنّه استبق المدرسة

---

(٣) راجع: فلسطين وسوريا للإدريسي، ص ١٧٠ (نصّ عربيّ)، نشرة غيلوماسية.
(٤) راجع: تاريخ الأزمنة، ص ٣٦٢ وأيضًا ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٨، ٣٩٥-٣٩٧.
(٥) راجع: زجليّات ابن القلاعي، بطرس الجميّل، ص ١٨.

المارونيّة فأرسل ثلاثة شبّان موارنة إلى روما ليدرسوا علم اللاهوت ويكونوا رهبانًا في جمعيّة الفرنسيسكانيّة، ثمّ ليعودوا مدافعين عن الإيمان المستقيم لأنّه «يا بطرس إذا رأيت العلم صادرًا من قاعدة رومية فاعلم أنّ الخلاص قرب من شعبك».

أمّا المبعوث البابويّ جيوفاني باتيشطا إليانو فإنّه عمد إلى إحراق ما وقعت عليه يداه من كتب ومخطوطات طقسيّة وبيعيّة، يشوبها التحريف في الرعايا والأديار والمحابس المارونيّة، تقوده في ذلك إرادة في إبعاد الشبهات والتأثير «اليعقوبيّ» عن إيمان الموارنة، ورغبته في ربطهم بإيمان الكنيسة الرومانيّة قلبًا وقالبًا. فهو كان تحقّق، كما يقول الأب شيخو، «أنّ كثيرًا من كتب الموارنة الدينيّة والكنسيّة قد اندسّت فيها تعاليم مخالفة لمعتقدات الكنيسة الرومانيّة أوقف عليها غبطة السيّد البطريرك والمطارنة فوافقوه على فسادها ناسبين ذلك إلى نسّاخها من ذوي البدعة اليعقوبيّة أو من جهّال الطائفة»[6]. واللافت أنّ إليانو كان يضع اليد على الكتب الفاسدة أو يبتاعها من أصحابها فيحرقها ويعود بنسخة من تلك الكتب بعد طبعها مصحّحة في روما. وهو اقترح إثر سفارته الأولى في تقريره الذي رفعه إلى البابا غريغوريوس الثالث عشر سنة ١٥٧٨، أنّه «ينبغي أن تُنشأ في رومية مطبعة تُنشر فيها الكتب العربيّة والسريانيّة التي يحتاج إليها الموارنة في كنائسهم، حتّى تقوم هذه المطبوعات المنقّحة مقام الكتب الخطّيّة التي يستعملونها والتي سرت إليها بعض الأضاليل فيحرقونها لاستغنائهم عنها بما هو أفضل». والواضح أنّ إليانو رأى أنّ أمسّ حاجة ينبغي التفرّغ لها قبل سفره الثاني إلى جبل لبنان هي الاهتمام بطبع بعض التآليف في العربيّة ونشرها في لبنان. غير أنّ طبع الكتب كان يتطلّب تجهيز مطبعة وإعداد حروف جديدة عربيّة وسريانيّة. وقد اهتمّ إليانو بإعداد هذه المطبعة التي كانت في عهدة الطبّاع لوتكا الذي طبع فيها التعليم المسيحيّ الشهير لمؤلّفه بطرس كنيزيوس معرّبًا وتمّ طبعه بالحرف الكرشونيّ في

(٦) راجع: الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة، للويس شيخو، ص ٥٠.

نيسان ١٥٨٠. وقد حمل إليانو معه في سفرته الثانية مجموعة كبيرة من المواد الكنسيّة بينها قوانين المجمع التريدانتينيّ الإيمانيّة والتعليم المسيحيّ المطبوعة في روما.

٢ - الكتاب والموارنة بعد تأسيس المدرسة المارونيّة (حتّى المجمع اللبنانيّ)

يقول الأب بولس صفير في مقدّمته لـ دليل المخطوطات والكتب التي عُرِضت لمناسبة الذكرى المئويّة الرابعة لتأسيس المدرسة المارونيّة (١٥٨٤-١٩٨٤): «إنّ المدرسة المارونيّة في روما تشكّل منعطفًا تاريخيًّا في حياة الكنيسة المارونيّة. منها انطلقت تلك الشرارة الأولى لمشعل الحضارة والنهضة الثقافيّة التي قاد مسيرتها الشاقّة تلامذة المدرسة المارونيّة في لبنان والشرق، وإليها يعود الفضل في انفتاح الغرب الأوروبّيّ على كنوز الشرق وبقيّة الأديان والمذاهب». أمّا تلامذة هذه المدرسة فإنّهم «ممّن عرّف الغرب المسيحيّ بحضارة الشرق. فنقلوها إليه، بواسطة ترجماتهم القيّمة وتعليقاتهم وشروحاتهم وتفاسيرهم».

وما تجدر الإشارة إليه هنا، في إطار تقييم دور المدرسة المارونيّة الثقافيّ هذا، هو ما تحقّق، وإن بصورة بدائيّة، على صعيد حركة تأليف الكتاب وطبعه ونشره وتوزيعه مجّانًا كوسيلة ثقافيّة رئيسيّة. فمطبعة قزحيّا الأولى (١٥٨٤) كانت، بشكل مباشر أو غير مباشر، من ثمار تأسيس مدرسة روما حتّى إنّ بعض الباحثين يشيرون إلى أنّ منشئ المطبعة هو من تلامذة روما[٧]. لكنّ مطبعة قزحيّا لم تَدُم طويلًا وبقيت حركة الطباعة المارونيّة مرتبطة جغرافيًّا بعاصمة الكثلكة، إذ إنّ نهاية القرن السادس عشر والسابع عشر شهدا تأسيس خمس مطابع في إيطاليا وهي: مطبعة الميديتشي سنة ١٥٨٩ ومطبعة يعقوب قمر (Luna) سنة ١٥٩٥، ومطبعة لوتكا سنة ١٥٨٠، ومطبعة المدرسة المارونيّة سنة ١٦١٤، ومطبعة انتشار

(٧) راجع: N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 641-642.

الإيمان للغات المتعدّدة سنة ١٦٢٦، وقد اضطلعت الأخيرة بدور كبير في طباعة الكتب بالعربيّة والسريانيّة وهي مؤلّفات مُعَدَّة للطوائف الشرقيّة ومنها الموارنة. فهدف هذه المطبعة كان طباعة الكتب اللغويّة المختلفة كالمعاجم ومبادئ اللغة والكتب الليتورجيّة وقوانين الإيمان والتعليم المسيحيّ والكلندر الغريغوريّ ومقرّرات المجمع التريدانتينيّ (١٥٦٢)، وقانون الإيمان ومنه نسخة في مكتبة الفاتيكان. في هذا الوقت، نشطت حركة النسخ في جبل لبنان عند الموارنة، نتيجة حتميّة لازدياد عدد المدارس وتعليم القراءة والكتابة: فزخرت المكتبات بالمخطوطات التي نسخت في النصف الثاني من القرن السادس عشر وفي السابع عشر ومصدرها جبل لبنان. فعلى سبيل المثال نذكر مخطوط مجموع الكلمات اليونانيّة الدخيلة على السريانيّة لابن إسحق (١٥٥٧)، وكتاب الرسائل الذي نسخ في قزحيّا (سنة ١٥٨٢)، ومعجم ابن بهلول (١٥٩٦-١٦٠٦)، الأناجيل بحسب السنة الطقسيّة (١٦٨٧)، كتاب الشرطونيّة لكلّ الدرجات الكهنوتيّة المقدّسة (١٦٥١) للمطران لوقا الترباصي (+ ١٦٧٣)، مقطوف الأسرار النصرانيّة (١٦٧٢) للمطران يوحنّا الحصرونيّ، ومجموعة كبيرة من مؤلّفات السيّد البطريرك إسطفانوس الدويهي(٨).

لقد أشرنا إلى موضوع ارتباط طباعة الكتاب ونشره بروما والمدرسة المارونيّة وتلامذتها وبالإرساليّات. فالواضح من قراءة المصادر التاريخيّة قراءة أوّليّة أنّ روما أرادت أن تبقى المصدر الأساسيّ في نشر الكتاب المعدّ للموارنة والشرقيّين لتستطيع مراقبة مضمون هذه المؤلّفات وربطها عضويًّا بمحور قانون الإيمان الرومانيّ. فالمبعوث البابويّ إليانو كان شدّد على طبع الكتب الدينيّة منقّحة في روما لئلّا تبقى جراثيم البدع منبثّة بين العموم معرّضًا لآفات الضلال رغمًا عن استقامة الموارنة وحسن نيّتهم. ويقول الأب شيخو في كتاب الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة إنّ بعض الموارنة باشروا في رومية طبع رتبة القدّاس والنوافير الجارية في

---

(٨) راجع: B. Aggoula, «Le livre libanais de 1585 à 1900» in *Le livre et le Liban* p. 311, n° 4.

كنائسهم وذلك في السنة ١٥٨٤، وإذ لم يكن في رومية مَن يعرف اللغة السريانيّة اختاروا بين النسخ الخطّيّة التي استندوا إليها نسخة فاسدة تشتمل على عدّة نوافير منقولة عن اليعاقبة كنافور بر شوشان ومار ماروتا مع ذكر المبتدعين في عداد القدّيسين المطلوبة شفاعتهم ولا سيّما برصوما أحد زعماء البدعة اليعقوبيّة. وفي مكتبة كمبردج بين مخطوطاتها السريانيّة (Wright II, 1060) نسخة من النوافير المارونيّة بينها طقس مار برصوما. وربّما كان شيخو يشير هنا إلى المطران موسى بن سعاده العنيسي العاقوريّ، من أوّل تلامذة روما، الذي عني بطبع القدّاس المارونيّ في مطبعة الميديسيس سنة ١٥٩٤ مع جرجس عميره[٩].

أمّا الكتب المارونيّة الطقسيّة وغيرها والمؤلّفات المعدّة للطائفة المارونيّة، التي طبعت في روما أثناء القرن السابع عشر وقبله تحت إشراف تلامذة روما ورؤسائهم، فإنّنا نورد أهمّها في الجدول التالي[١٠]:

كتاب الجنّاز المارونيّ (١٥٨٥).
صلوات الكنيسة المارونيّة السبع بالكرشونيّ (١٥٨٤).
الأناجيل الأربعة (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٠.
مبادئ القراءة (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٢.
قواعد العربيّة للسنهجي (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٢.
كتاب الجغرافية للإدريسي (مطبعة الميديسيس)، نصّ عربيّ مع ترجمة لاتينيّة بقلم جبرائيل الصهيونيّ ويوحنّا الحصرونيّ سنة ١٦١٩ (مطبعة ١٦١٩).
كتاب الطبّ لابن سينا (مطبعة الميديسيس)، ١٥٩٣.
كتاب القدّاس للأمّة المارونيّة، ١٥٩٢ و١٥٩٤، ١٦٠٤.
مختصر التواريخ المقدّسة لبارونيوس (عربيّ)، ١٦٥٣.
ترجمة الكتاب المقدّس العربيّة، ١٦٣٣.

---

(٩) راجع: المرجع السابق، لويس شيخو، ص ٥١.
(١٠) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 649-650.

مقالة في تجسّد الكلمة لبوناونتورا (عربيّ).
مقالة في الاعتراف والتناول، فحص الضمير لبوناونتورا (عربيّ).
مبادئ الإيمان الكاثوليكيّ والرومانيّ (عربيّ).
حياة بعض القدّيسين لبوناونتورا (عربيّ).
مقالة في الأسرار (عربيّ).
الاقتداء بالمسيح (عربيّ).
حياة القدّيس سمعان العموديّ لأورسين دو بورج (عربيّ).
حياة القدّيس أنطونيوس البادواني (عربيّ).
المهد الجديد، (عربيّ)، ١٥٩٠.
الشحيمة المارونيّة، ١٦٥٦ و١٦٦٦ (سريانيّ).
مبادئ اللغة السريانيّة لإبراهيم الحاقلاني، ١٦٢٨.
مجمع نيقيه، لإبراهيم الحاقلاني، باريس، ١٦٤٥.
غراماطيق (سريانيّ) ليوسف العاقوري، روما، ١٦٤٧.
كتاب المزامير لجبرائيل الصهيونيّ وفيكتور شلق، ١٦١٤ و١٦١٩.
قواعد القدّيس باسيليوس، بالعربيّة.
العقيدة المسيحيّة ومقالة في الطبيعتَين، للكاردينال بللوغا.
كتاب السواعي بهمّة البطريرك سركيس الرزّي سنة ١٥٨٤ في الفاتيكان.

هذه الكتب وغيرها كان يحملها المرسلون وتلامذة روما معهم إلى جبل لبنان ليوزّعوها على الذين يعرفون القراءة والكتابة. وكانوا يفيدون منها بشكل غير مباشر في الوعظ وتعليم القراءة والكتابة في المدارس المنشأة حديثًا. وهذا ما عزّز في أثناء القرن السابع عشر مهنة النسخ فأصبح هناك طبقة من الكتّاب والنسّاخين، على الأخصّ في صفوف الإكليروس، كالرهبان والكهنة وحتّى الشمامسة[11]. وقد حاول ميخائيل المطوشي وابراهيم الغزيري إعادة إحياء مطبعة قزحيّا بطلب من البطريرك

(١١) هذا ما يتّضح عند مراجعة لائحة المخطوطات التي نُشرت في الكسليك لمناسبة الذكرى المئويّة الرابعة لتأسيس المدرسة المارونيّة في روما ١٥٨٤-١٩٨٤. راجع: دليل المخطوطات والكتب الذي نشر في المناسبة.

إسطفان الدويهي، لكن مسعاهما باء بالفشل. وكذلك المسعى الذي قام به بطرس مبارك في مطلع القرن الثامن عشر[١٢].

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو الدور الكبير الذي اضطلع به تلامذة روما الموارنة في إنشاء المدارس ومنها مدرسة سيدة حوقا (١٦٢٥) وغيرها من المدارس أثناء القرن السابع عشر، استجابة لطلب البطاركة والأساقفة، يساعدهم في ذلك المرسلون الأوروبيّون. لكنّ عددًا من خرّيجي المدرسة المارونيّة، ومنهم عدد من المبرزين في العلم والمبدعين، لم يعودوا إلى جبل لبنان للمشاركة في النهضة الثقافيّة فبقوا في روما والمراصم الأوروبيّة، يعلّمون ويكتبون، يترجمون ويؤلّفون وينشرون الكتب في ميادين العلوم الدينيّة والمدنيّة كافّة. هذا الوضع دفع البطاركة وحتّى المجمع اللبنانيّ، إلى المطالبة بعودة الخرّيجين إلى الكنيسة للمشاركة في تحمّل مختلف المسؤوليّات الثقافيّة والروحيّة، وعدم بقائهم في روما أو في العواصم الأوروبيّة. صحيح أنّ بعض التلامذة الموارنة حظي بلقب «عالم مارونيّ» نظرًا لنبوغهم، ولما قاموا به من أعمال مهمّة على صعيد الترجمة كوضع الكتاب المقدّس المتعدّد اللغات، (Bible Polyglotte)، وجمع المخطوطات ونشرها. لكن نداءات البطاركة - وقد تجلّى ذلك بوضوح في المجمع اللبنانيّ - كانت الدليل على أنّ الكنيسة بحاجة ماسّة إلى الجميع وبالأخصّ إلى أولئك المبرزين من أبنائها.

وإذا ما استثنينا الحركة الإبداعيّة التي نشأت أثناء النصف الثاني من القرن السابع عشر على يد البطريرك إسطفان الدويهي ومدرسته في جبل لبنان، فإنّ حركة التأليف والطباعة والنشر «المارونيّة» كانت مرتبطة بروما عاصمة الكثلكة وبالعواصم الأوروبيّة. ففي نهاية القرن السادس عشر، قامت حركة تبادل في الكتب بين روما وجبل لبنان. إذ كانت المخطوطات البيعيّة تنتقل إلى روما حيث كان يتمّ فحصها، ثمّ تُطبع منقّحة لتعود بأعداد

(١٢) N. Gemayel, *op.cit.*, pp. 652-653.

وفيرة إلى بلاد الموارنة. لكنّ تلك المخطوطات لم تكن تأخذ شكلًا جديدًا وحسب، بل مضمونًا جديدًا، كما حدث لـ كتاب القدّاس الذي طُبع منقّحًا في روما وقد أوقف البطريرك توزيعه لمدّة ستين لأنّه كان يشوّه مضمون القدّاس المارونيّ. لكنّ دنديني أقنع البطريرك بتوزيع الكتاب، مقابل إعلان أرثوذكسيّة إيمان الموارنة جهارًا في روما.

أمّا أهمّ المؤلّفين التي اشتهروا في هذا القرن، وقد ارتبطت أسماؤهم بعناوين مؤلّفات قيّمة في مختلف ميادين العلوم، فهم على التوالي:

١ - يوسف جرجس العسكري.
٢ - بطرس ديبي.
٣ - سركيس المجري.
٤ - إبرهيم الحاقلاني (+ ١٦٦٣).
٥ - يوحنّا الحصرونيّ (+ ١٦٣٢).
٦ - جبرائيل الصهيونيّ (+ ١٦٤٨).
٧ - جرجس عميره (+ ١٦٤٤).
٨ - يوحنّا المعمدان الحصرونيّ.
٩ - إسحق الشدراويّ (+ ١٦٢٩).
١٠ - سركيس الرزّي (+ ١٦٣٨).
١١ - فيكتور شلق (+ ١٦٣٥) مؤسّس مدرسة رافنا.
١٢ - ديونيسيوس الحاقلاني.
١٣ - فوستوس نيرون (+ ١٧١١).
١٤ - يوحنّا متّى نيرون.
١٥ - موسى العنيسي (+ ١٦١٤).
١٦ - بطرس المطوشي (+ ١٦٢٥).
١٧ - إسطفان الدويهي.
١٨ - ميخائيل الحصرونيّ (+ ١٦٦٩).

١٩- عبد المسيح الحدثيّ.
٢٠- يوسف الحصرونيّ.
٢١- لوقا القرباصي (+ ١٦٧٣).
٢٢- وهبه الهدناني.
٢٣- عبدالله الشبابي.
٢٤- يوسف الحلبيّ (+ ١٧٢٥)
٢٥- الشدياق يوسف (+ ١٧٢٥).
٢٦- أنطونيوس الصهيونيّ.

٣ - الكتاب في المجمع اللبنانيّ (١٧٣٦) وبعده

عندما عُقِد المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦، كانت المطابع الشرقيّة قد نمت في روما والعواصم الأوروبيّة وأصبح الكتاب المطبوع بالعربيّة والسريانيّة عاملًا أساسيًّا في نشر الثقافة. ولا بدّ من الإشارة قبل عرض موقف المجمع اللبنانيّ من موضوع الكتاب وأهمّيّته، إلى حدثين بارزين في موضوع طباعة الكتاب: ١ - بعد تجربة قزحيّا سنة ١٦١٠، انتظر الشرق (المسيحيّ) حوالى القرن لكي يهتمّ بإنشاء المطابع الخاصّة به، وقد كانت مطبعة حلب للروم الأرثوذكس الأولى التي باشرت طباعة الكتب الدينيّة والأدبيّة سنة ١٧٠٦ (؟)، فصدر عنها: كتاب المزامير (١٧٠٦)، وكتاب الإنجيل (١٧٠٦)، والمُنتَخب من مقالات يوحنّا فم الذهب (١٧٠٧)، وكتاب النبوات (١٧٠٨)، وكتاب صخرة الشكّ وهو كتاب ينفي بعض العقائد التي تقول بها الكنيسة الرومانيّة (١٧٢١). ٢ - سنة ١٨٣٣-١٨٣٤، بدأت مطبعة الشوير، بإدارة عبدالله زاخر، بطباعة الكتب، فصدر عنها: كتاب ميزان الزمان، ترجمة الأب فروماج (١٧٣٤)، وكتاب المزامير (١٧٣٥ وما بعدها)، وكتاب تأمّلات روحيّة (١٧٣٦).

إنعقد المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦ إثر دخول آلة الطباعة ثانية الشرق المسيحيّ، ممهّدًا بذلك إلى نشر الكتاب بأعداد وفيرة، على أيدي أبناء

البلاد. أمّا موقف المجمع اللبنانيّ فجاء في هذا المجال مميّزًا: إنّه أفرد في القسم الأوّل - الباب الأوّل (قوانين ٣١-٥٣) عدّة صفحات للحديث عن دور الكتاب وشروط استعماله. فاهتمامات المجمع بتأليف الكتاب الأدبيّ والدينيّ وطبعه أو نسخه مرتبطة حكمًا باهتمامات المجتمعين تربويًّا وثقافيًّا ودينيًّا وبالأخصّ الإصلاح الدينيّ. ومن الممكن استخراج بعض النقاط المتعلّقة بوضعيّة الكتاب ونشره كما يراها المجمع:

أ - إنّ الفصل الثالث ورد في الباب الأوّل المتعلّق بسلطان الكنيسة التعليميّ، قبل الفصل المتعلّق بإنشاء المدارس ومنهج الدروس وتشجيعها. والواضح أنّ المجمع أراد من ناحية، «تنظيم» وضعيّة الكتاب من تأليفه إلى طبعه أو نسخه، بحيث أوكل إلى السيِّد البطريرك والأساقفة أو نوّابهم مهمّة السماح «بنشر أيّ كتاب أو رسالة في فنّ أو معنى، نظمًا كان أو نثرًا أو تاريخًا». والهدف من هذا «التنظيم» هو منع الكتب التي تشتمل «على بدعة أو فطنة تعليم كاذب...» (٣١ب). فالسلطان الكنسيّ الرومانيّ بمراقبة الكتب انتقل هنا من السلطات الرومانيّة إلى الكنيسة المحلّيّة التي عليها، وهي تدخل في إطار حركة التجديد والإصلاح، أن تأخذ على عاتقها مهمّة مراقبة مضمون الكتاب وتوجيهه. وعلى السلطات أن تمنع أيضًا الكتب التي هي مثار شكّ، مثل كتب المبتدعة والعرّافين والسّحرة.

ب- يتعهّد آباء المجمع بنشر الكتب التي تعود بالفائدة على أبناء الكنيسة، وهو يحدّد المجالات التي ستُؤلَّف فيها الكتب وتُنشر، إذ الحاجة ماسّة إلى: ١ - كتاب في الناموس القانونيّ الدينيّ والمدنيّ يتماشى مع عادة الشرقيّين وتسوية الدعاوى وفصلها بمقتضى كلا الناموسين. ٢ - كتاب في قواعد اللغة السريانيّة وآخر في قواعد اللغة العربيّة للمدارس الابتدائيّة. ٣ - كتاب في المنطق والفلسفة. ٤ - كتاب في اللاهوت الجدليّ مع مختصر لتاريخ الكنيسة. ويتعهّد البطريرك بنشر هذه الكتب على نفقته وتوزيعها بسعر معتدل إن لم تتمّ طباعتها في روما.

ج - يدعو المجمع إلى نشر الكتب البيعيّة والدينيّة في مجموع واحد

وتوزيعها بأعداد وفيرة، وطبعها برعاية البطريرك والأساقفة المحلّيّين.

د - في الفصل المتعلّق بالمدارس، يدعو المجمع إلى توسيع حلقة التعليم لتشمل العدد الأكبر من أبناء الكنيسة، وإلى اعتماد برنامج تدريس يتطلّب تأليف الكثير من الكتب ويفترض بالتالي طبعها وتوزيعها على مختلف القرى والمناطق. فبذلك يكون المجمع قد دعا إلى تشجيع الكتابة والتأليف ومهنة النسخ - التي كانت قد نمت في القرنين السادس عشر والسابع عشر - خاصّة وأنّ الطباعة لم تكن قد ازدهرت بالشكل الكافي الذي يلبّي حاجات الجميع.

هـ - في هذا المجال، يحثّ المجمع طلبة المدرسة المارونيّة في روما وخرّيجيها ومعلّمي المدارس (وهم في غالبيّتهم من خرّيجي المدرسة المارونيّة) على التأليف والكتابة والترجمة في مختلف المجالات، وذلك بأن يؤلّفوا في العربيّة الكتب المدرسيّة مقتطفة من مؤلّفين معروفين بالفضل، وإمّا أن يترجموها من اللغة اللاتينيّة إلى العربيّة على الأقل. «ثمّ فليعنوا بترجمة ونشر تآليف الآباء القدّيسين وأعمال المجامع وقوانينها وتاريخ الكنيسة وغيرها من المصنّفات الحريّة بالمطالعة والتي لا توجد عند الشرقيّين لا في السريانيّة ولا في العربيّة». وبما أنّ الطباعة لم تكن بعد مزدهرة في ذلك الحين فإنّ المجمع «يأمر الرهبان بأن يعيّنوا في كلّ دير نسّاخًا مُجيدين حاذقين في صناعة الخطّ والكتابة» للحفاظ على التراث الكنسي بمختلف وجوهه، وإعداد الكتب المدرسيّة بوفرة لسدّ حاجة المدارس الناشئة. واللافت دعوة المجمع طلبةَ المدرسة المارونيّة إلى نقل الكتب من اللغات الأجنبيّة إلى العربيّة أو تأليفها في إطار رغبة مرفوعة إلى السلطات الكنسيّة الرومانيّة بشأن ضرورةِ عودة خرّيجي المدرسة إلى الوطن وعدم السماح لهم بدخول الرهبانيّات اللاتينيّة أو بالإقامة في روما أو غيرها (قانون ٤٧).

و - يشدّد المجمع على تعلّم اللغتين السريانيّة والعربيّة، لكنّه يأمر رؤساء معلّمي المدارس في المدن والقرى والأديار الكبيرة «أن يعنوا بتدريس اللغة العربيّة التي أحكم وضعها الطيّب الذكر جبرائيل فرحات». وهو

يشجّع بالتالي على نسخها أو طبعها في حين ينهى عن استخدام الكتب الأخرى التي يقول فيها المجمع بأنّها «تآليف الكفرة والهراطقة». وهذا معناه أنّ اللغة العربيّة كانت قد دخلت الحيِّز المارونيّ، لكن تعلّمها كان له شروطه بحيث إنّ المصدر يجب أن يكون مارونيًّا.

ز - إنّ الأب بطرس فروماج اليسوعيّ، وقد وجب عليه أن يلقي كلمة افتتاح المجمع اللبنانيّ، كان الرائد في مجال تأليف الكتب وترجمتها. وربّما اضطلع بدورٍ أثناء جلسات المجمع لكي تقوم الكنيسة بواجبها في مجال نشر الكتاب، الوسيلة الثقافيّة الأساسيّة. والجدير بالذكر هنا أنّ فروماج الذي عمل طباعيًّا، وفي حقل الترجمة، مع عبدالله زاخر الملكيّ الكاثوليكيّ؛ عمل أدبيًّا، وأيضًا في حقل الترجمة، مع جرمانوس فرحات، فوضعا معًا عدّة كتب روحيّة وتقويّة.

ح - إنّ انعقاد المجمع اللبنانيّ جاء متوافقًا مع تزايد نتاج تلامذة روما وغيرهم من الموارنة في مختلف العلوم الدينيّة والتاريخيّة واللغويّة والروحيّة والأدبيّة. ومن اللافت أن يكون القاصد البابويّ، يوسف سمعان السمعانيّ، من كبار المؤلّفين والناشرين، صاحب «المكتبة الشرقيّة» التي طُبِعت بين سنوات ١٧١٩ و١٧٢٨. ففي أثناء القرن الثامن عشر، لمعت أسماء عديدة في مجال تأليف الكتب ونشرها، نعرض هنا أهمّها:

- القسّ يوسف الباني (+ ١٧١٣) (روما).
- المطران جرمانوس فرحات (١٦٧٠-١٧٣٢).
- عبدالله قرألي.
- بطرس مبارك (يسوعيّ) (١٦٦٣-؟) (روما).
- جرجس بنيبن (يسوعيّ) (١٦٧٢-١٧٤٣).
- يوسف سمعان السمعانيّ (١٦٨٧-١٧٦٨) (روما).
- إسطفانوس عوّاد السمعانيّ (+ ١٧٨٢) (روما).
- يوسف السمعانيّ (١٧١٠-١٧٨٢) (روما).
- ميخائيل الغزيزي.

- إسطفانوس بن ورد (١٦٩٩-١٧٤٥) (روما).
- أنطون القيالي.
- عيسى الجاماتي.
- يوحنّا البازنجاني.
- سمعان عوّاد الحصرونيّ (البطريرك) (١٦٨٦-١٧٥٦) (روما).
- يوسف إسطفان (البطريرك) (١٧٢٩-١٧٩٣) (روما).
- إسطفانوس آخيل القبرصيّ (١٧٢٣-؟).
- تادى مالك سرور (١٧٠١-؟).
- جرجس سعد البجّاني.
- أنطونيوس بن مبارك (١٦٩٨-؟).
- يوصاف البسكنتاويّ (المطران) (١٦٩٠-١٧٦٩).
- بطرس بن عبدالله بن إسحق التولادى (١٦٥٨-١٧٤٦).
- عبدالله باسيل الشبابيّ (١٦٦٣-١٧٣٦).
- يوسف بن جرجس الحلبيّ (+ ١٧٢٥).
- إندراوس إسكندر القبرصيّ (١٦٨٧-١٧٤٨).

وجدير بالذكر أنّ جزءًا من هذه المؤلّفات نُشِرت مطبوعةً في روما والمدن الأوروبيّة، وبقي آخر مخطوطًا أو نُشِر عن طريق النسخ في جبل لبنان. ولا شكّ في أنّ مطبعة عبدالله زاخر قامت بدورٍ في نشر الكتب الدينيّة والطقسيّة الخاصّة بالطوائف الشرقيّة لا سيّما الموارنة، ونشرت سنة ١٧٨٨ كتاب المجمع اللبنانيّ في طبعة تختلف بعض الشيء عن تلك التي نُشِرت باللاتينيّة وصادق عليها الكرسيّ الرسوليّ.

ومن الواضح أيضًا أنّ النداء الذي أطلقه المجمع اللبنانيّ، مطالبًا بتأليف الكتب ونشرها، لقي بعض التجاوب والصدى عند الكثير من خرّيجي المدرسة المارونيّة وغيرهم، الذين عملوا على التأليف والترجمة. وبسبب غياب الطباعة عند الموارنة في جبل لبنان، فإنّ الكتب التي وضعها بعض المؤلّفين المحلّيين أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر بقيت تتداول منسوخة، الأمر الذي يفسّر ازدهار مهنة النسخ في هذه الحقبة.

ولقد بقيت روما مصدر الكتب الطقسيَّة العاديَّة الأساسيّ، في حين كانت الكتب الأخرى تُنسَخ في الأديرة ومراكز الأساقفة.

أمّا المجامع المارونيّة المحلّيّة التي انعقدت بعد سنة ١٧٣٦ (بقعاتا - ١٧٥٦، غوسطا - ١٧٦٨، ميفوق - ١٧٨٠، عين شقيق - ١٧٨٧، بكركي الأوّل - ١٧٩٠)، فإنّها لم تتطرّق إلى موضوع تأليف الكتاب أو نشره، مكتفية بالعودة إلى المجمع اللبنانيّ والتذكير بمقرّراته. ولا بدّ من انتظار محطّة جديدة في تاريخ الموارنة الثقافيّ، وهي نهاية المدرسة المارونيّة في روما (١٧٩٨) وتأسيس مدرسة جديدة في لبنان، هي عين ورقة، لكي يخطو تأليف الكتاب وبالأخصّ طباعته ونشره، خطوة جديدة مع مطلع القرن التاسع عشر، القرن الذهبيّ في مجال التأليف والطباعة والنشر في لبنان. فالتأليف، وكذلك الطباعة، انتقلا من روما إلى لبنان، بفعل النهضة الثقافيّة التي كان محورها الأساسيّ مدرسة عين ورقة والمدارس الأخرى المنشأة في مطلع القرن التاسع عشر. ولا شكّ في أنّ هذا القرن شهد أيضًا تراجعًا في حركة التأليف والنشر المارونيّة في العواصم الأوروبيّة، لكنّ الإرساليّات الأجنبيّة قامت بدورٍ مهمّ وأساسيّ في النهضة الطباعيّة وازدهار المدارس(١٣).

٤ - الكتاب: من مدرسة عين ورقة (١٧٨٩) إلى نهاية القرن التاسع عشر

إنّ تأسيس مدرسة عين ورقة وجعلها مركزًا أساسيًّا لتربية الإكليريكيّين وإعدادهم توافق مع تأسيس مطبعة قزحيّا في مطلع القرن التاسع عشر على يد الأخ سيرافيم حوقا الشوشانيّ البيروتيّ سنة ١٨٠٨. وقد كانت حروف هذه المطبعة سريانيّة عني بصبّها الأخ حوقا ولم تكن فيها حروف عربيّة، رغم أنّ الأخ المذكور كان يريد اقتناءها لطبع كتب بأحرف عربيّة. والواضح أنّ هذه المطبعة أخذت على عاتقها طبع الكتب

(١٣) B. Aggoula, *op.cit.*, p. 310.

الطقسيّة والمختلفة (الشحيم بالكامل، **القدّاس الإلهيّ** بالسريانيّ والكرشونيّ ترجمة المطران جرمانوس فرحات، كتاب صلوات نهاريّة وليليّة، كتاب الرسائل عرّبه جرمانوس فرحات، كتاب ريش قريان، التعليم المسيحيّ، شرح معاني القدّاس، تساعية مار أنطونيوس، مبادئ القراءة السريانيّة، مورد التحقيق في أصول الفراماطيق، فرائض المجامع الرهبانيّة اللبنانيّة...).

إستمرّت مطبعة قزحيّا في العمل حتّى سنة ١٨٩٧، عاملة على طبع الكتب البيعيّة والدينيّة والروحيّة، على الأخصّ تلك التي كانت تُطبع في روما، كـ **القدّاس الإلهيّ** والشحيمة وغيرها، بالإضافة إلى بعض الكتب الروحيّة الخاصّة بالحياة الرهبانيّة. فمطبعة قزحيّا الجديدة تابعت، بعد ٢٠٠ سنة تقريبًا، ما كان على مطبعة قزحيّا القديمة أن تقوم به في حقل طباعة الكتاب ونشره. زد على ذلك أنّ مهمّتها انحصرت في التقليد تقريبًا، أي إنّها أمّنت تزويد الكنائس والمدارس المارونيّة كتبًا كانت تُطبع سابقًا في روما. وإلى جانب هذه المطبعة، أنشأت الرهبانيّة اللبنانيّة مطبعة أخرى في طاميش سنة ١٨٥٥، وجهّزتها بالأحرف السريانيّة والعربيّة، وقد اشتهرت بطبع الكتب المدرسيّة ومنها القواعد العربيّة وغيرها. وفي هذه المرحلة أيضًا، أنشئت المطبعة المارونيّة في حلب سنة ١٨٥٧ على يد المطران يوسف مطر، فقامت بطباعة الكتب الكثيرة بالحرف العربيّ في مختلف الحقول، كالكتب الطقسيّة والروحيّة والمدرسيّة (مبادئ القراءة العربيّة والتركيّة) وكتب أدبيّة وشعريّة (منها ديوان المطران فرنسيس الشماليّ أسقف حلب، وديوان ابن الفارض، وبعض الكتب النظريّة والفلسفيّة)[١٤].

واللافت أيضًا، أنّ التقدّم الذي حصل في مجال إنشاء المدارس وبالأخصّ تلك التي كانت تعنى بإعداد الإكليريكيّين (عين ورقة - ١٧٨٩،

---

(١٤) راجع: «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق»، لويس شيخو، مجلّة المشرق، المجلّد رقم ٣، ص ٣٥٨-٣٥٩.

مار يوحنّا مارون في كفرحي - ١٨١٣، مار جرجس في رومية المتن - ١٨١٨، مار عبدا هرهريا - ١٨٣٣، عين سعادة - ١٨٦٣...)، إلى جانب المدارس التي تديرها الإرساليّات وهي عديدة، ومدارس الأديار والأبرشيّات (مدارس الحكمة، ترنة شهوان، غزير، المحبّة - عرمون، الكرَيْم) حيث كان يتابع الكثير من الموارنة تحصيلهم العلميّ، ترافق مع إنشاء عددٍ من المطابع على يد الموارنة: مطبعة دير التمر، صاحبها حنّا أبي صعب من البترون، المطبعة الوطنيّة أسّسها جرجس شاهين وحنّا الفرزوزيّ سنة ١٨٥٥، المطبعة الشرقيّة التي أسّسها إبراهيم النجّار سنة ١٨٥٨ وقد امتلكت قسمًا منها مطرانيّة بيروت المارونيّة إثر وفاة المؤسّس، مطبعة إهدن أسّسها رومانوس يمّين والمطران يوسف الدبس، تلميذ عين ورقة سنة ١٨٥٩، المطبعة العموميّة والمطبعة الكاثوليكيّة العامّة أسّسهما يوسف الشلفون، كما أنّ الشلفون نفسه كان مديرًا للمطبعة اللبنانيّة التي أسّسها داود باشا، ومطبعة الأرز في جونيه سنة ١٨٩٥.

ومن بين الذين قاموا بالدور المهمّ في تأسيس المطابع ونشر الكتب، لا بدّ من الإشارة حكمًا إلى يوسف الشلفون، صاحب المطبعة العموميّة، وناشر الصحف: الزهرة سنة ١٨٧٠، النحلة مع القسّ لويس صابونجي، النجاح سنة ١٨٧٠ وهي أوّل جريدة يوميّة في «بلاد الشام»، والتقدّم وقد كانت منبرًا للعديد من الأدباء والمؤلّفين. أمّا الكتب التي طُبعت في مطابع الشلفون (أي المطبعة العموميّة، والكلّيّة، والعموميّة الكاثوليكيّة والمصباح - وهي كلّها مطبعة واحدة حملت هذه الأسماء) فهي كثيرة. إذ إنّ مطبعته أنتجت نحو ٣٠٠ كتاب في مختلف الحقول الطقسيّة والمواعظ والتفاسير والكتب الفلسفيّة والنظريّة والجدليّة والمدرسيّة والأدبيّة والشعريّة والتاريخيّة والعلميّة والفقهيّة.

والواضح أنّ مطبعة الأديب يوسف الشلفون كانت وسيلة ثقافيّة ودينيّة من الطراز الأوّل، أفاد منها الكثير من الأدباء ورجال الدين، نذكر منهم: القسّ يوسف الشبابيّ (خرّيج عين ورقة)، يوسف الحليّ، المطران يوسف إلياس الدبس (وقد نُشرت مؤلّفات عديدة له في هذه المطبعة)،

الخوري بطرس الخوري، المطران بولس مسعد (تلميذ عين ورقة)، المعلّم إسكندر زياده، المعلّم بولس زوين، القسّ أنطونيوس الفغالي، الخوري نعمة الله كرم، الخوري بولس الزغبي، الخوري بولس عوّاد، الدكتور شاكر الخوري، المعلّم سعيد الشرتوني. ويبدو أنّ مطبعة الشلفون كانت المطبعة الأولى التي اهتمّت، إلى جانب المطبعة الأميركيّة والمطبعة الكاثوليكيّة، بنشر الكتب غير الدينيّة كالمؤلّفات التاريخيّة والعلميّة والحسابيّة والأدبيّة وغيرها، وقد يعود هذا إلى كون صاحبها علمانيًّا[١٥].

ومن الموارنة الذين أُفسِح لهم المجال في المطبعة الكاثوليكيّة للآباء اليسوعيّين لنشر مؤلّفاتهم وترجماتهم الدينيّة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر (١٨٥٢)، نذكر: المعلّم جرجس زوين، المطران بطرس كرم، الأب سليمان غانم، الخوري يوحنّا رزق، الخوري أنطوان آصاف، المعلّم سعيد الشرتوني، المعلّم جرمانوس فرحات، المعلّم رشيد الشرتوني، القسّ أفرام الديراني، الخوري يوسف البستاني. ونشرت المطبعة الكاثوليكيّة نحو عشرة كتب دينيّة مارونيّة، منها: منارة الأقداس وتاريخ الطائفة المارونيّة للدويهي وكتاب الفرض اليوميّ. أمّا الذين نشرت لهم المطبعة الكاثوليكيّة في مختلف العلوم غير الدينيّة منهم: جرمانوس فرحات، سعيد الشرتوني، جبرائيل إدّه (يسوعيّ)، المعلّم يوسف حرفوش، رشيد الشرتوني، المعلّم نجيب حبيقة، القسّ أفرام الديراني، المعلّم جرجس زوين، الأب جرجس فرج صفير. وقد اهتمّت المطبعة الكاثوليكيّة، بناءً على توصيات المجمع اللبنانيّ، بنشر العديد من الكتب التي تعنى بتعليم اللغة السريانيّة والتي ألّفها موارنة: كالمعلّم منصور الحكيم، القسّ جرجس الرزّي، القسّ جبرائيل قرداحي وأرسانيوس الفاخوري. وغالبيّة هؤلاء خرّيجو مدرسة عين ورقة وغيرها من المدارس المارونيّة.

(١٥) راجع: «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق»، لويس شيخو، مجلّة المشرق، المجلّد رقم٣، ص ١٠٠١ - ١٠٠٣.

هذه الأسماء وغيرها تشير إلى إسهامات الموارنة في النهضة الثقافيّة أثناء القرن التاسع عشر في لبنان وأيضًا في المشرق العربيّ، إن أخذنا بعين الاعتبار دورهم في مصر وسوريا والآستانة. مع ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المطابع الرئيسيّة الثلاث وهي: المطبعة الكاثوليكيّة، والمطبعة الأميركيّة، والمطبعة الأدبيّة (خليل سركيس) لم تكن في يد الموارنة، رغم أنّ أبوابها كانت مفتوحة أمام العديد منهم - أو الذين انتقلوا إلى طوائف أخرى مثل بطرس البستاني - لنشر مؤلّفاتهم. فمع مطلع القرن العشرين لم تكن لدى الموارنة الوسيلة - المؤسّسة في مجال الطباعة والنشر، التي تستطيع توجيه المؤلّفين والكتّاب وحثّهم على الإنتاج والإبداع. وتجدر الإشارة إلى أنّ آخرين اختاروا طريق الهجرة، كالكونت رشيد الدحداح وغيره.

٥ - الكتاب والموارنة في القرن العشرين

إتّسم النصف الأوّل من القرن العشرين بتطوّر كبير طرأ على الطباعة في لبنان، بحيث أصبحت هذه الصناعة ركيزة أساسيّة من ركائز النهضة الصناعيّة. وإنّنا نعرض هنا أهمّ المراحل التي قطعتها الطباعة ودور الموارنة فيها وفي تأليف الكتاب ونشره:

١٩٠٠-١٩٠٨:

توفّي المطران يوسف الدبس سنة ١٩٠٧، فتوقّفت المطبعة الكاثوليكيّة العموميّة عن العمل ولم تبقَ في الساح إلّا المطابع الكبرى. ونشأت مطابع أخرى على يد بعض المسلمين في بيروت وطرابلس وقد برز منها مطبعة المعارف لصاحبها الشيخ أحمد طبّاره منذ ١٩٠٥، والتي أخذت تطبع كتب المدارس الإسلاميّة المدرسيّة منها والدينيّة. في هذه الفترة تعدّدت الصحف والمجلّات وإلى جانبها العديد من المطابع التي أخذت على عاتقها صدور هذا النتاج (النصير لنقّوم أبي راشد...).

١٩٠٨-١٩١٤:

سنة ١٩٠٨، كانت سنة الثورة في تركيا، وهي حركة تركت بعض

الأثر الإيجابيّ في الفكر والإنتاج الأدبيّ وبالتالي في الإنتاج الطباعيّ. فمن سنة ١٩٠٨ إلى ١٩١٤ أُنشِئ في بيروت حوالى الـ ٥٠ صحيفة و٢٦ مجلّة، وأخذ عدد المدارس في الازدياد، وهذا ما دفع ببعضهم إلى تأسيس المزيد من المطابع التي كان القليل منها على يد الموارنة (الراوي لطانيوس عبدو، الحسناء لجرجي باز، النهضة للويس دربان، في وقت أنشأ فيه جرجي حرفوش مطبعة الكلمة في الآستانة). من أسماء الأدباء والكتّاب الموارنة الذين عُرفوا في هذه الفترة: الأب يوسف الجميّاوي، القسّ برلس عبّود، رشيد الشرتوني (ناشر بعض مؤلّفات البطريرك الدويهي)، برلس البستانيّ، المطران بطرس شبلي، الأب يوسف غبريل، الأب طوبيّا عطاالله (وقد أنشأ مطبعة في أنطلياس سنة ١٩٠٨ لنشر جريدة الحقّ)، بطرس ويوسف حبيقه، فرنسيس الشماليّ، الخوري إسطفانوس ضو. وفي بعبدا، أنشأ الأب يوسف الشدياق المطبعة الأنطونيّة لطباعة مجلّته كوكب البرّيّة.

١٩١٨-١٩٣٠:

بعد الحرب العالميّة الأولى التي جمّدت عمل المطابع وحركة الفكر والتأليف، عادت عجلة الحياة إلى المطابع. فجهّزت المطبعة الكاثوليكيّة والمطبعة الأميركيّة نفسيهما للعمل، وكذلك بعضها الآخر ومنها: مطبعة التوفيق (المارونيّة) ومطبعة الفوائد (لخليل البدوي) والمطبعة العلميّة (ليوسف صادر) والاجتهاد (ليوسف أبي عكر) التي نشرت اللاهوت العقائديّ لإلياس الجميّل في ثلاثة أجزاء، في حين وضع العديد من المطابع الصغيرة حدًّا لنشاطه.

ولا شكّ في أنّ الموارنة قاموا بدورٍ مهمّ إثر الحرب، في إعادة تنشيط الطباعة في لبنان، استجابة للازدهار الصناعيّ من ناحية ولتطوّر الحركة الثقافيّة من ناحية أخرى. فتأسّست عدّة مطابع في بيروت وضواحيها، نذكر منها مطبعة الورقاء في صليما، والعلم في بكفيّا (وكانت تطبع المجلّة السوريّة)، والشمس في الدامور. وفي هذه الفترة أراد

الرهبان الموارنة البلديّون إعادة النشاط إلى تقليدهم الطباعيّ فأسّسوا مطبعة الرهبان الموارنة في دير سيّدة المعونات (جبيل ١٩٢٥) وقد أنتجت الكثير من الكتب الدينيّة والطقسيّة والفلسفيّة.

أمّا المرسلون اللبنانيّون فقد أسّسوا مطبعة لهم في جونيه سنة ١٩٢٩، وهي المطبعة التي أُلحِقت بها دار للنشر، فأصبحت مؤسّسة كبرى لطباعة الكتب التاريخيّة والطقسيّة الخاصّة بالكنيسة المارونيّة ونشرها.

١٩٣٠-١٩٥٠:

من الممكن القول إنّ المطابع التجاريّة في مختلف القرى والمناطق، وخاصّة تلك التي تتّسم بكثافة سكّانيّة مسيحيّة أو مارونيّة، شهدت ازدهارًا ملحوظًا في هذه الفترة. لكنّ المطابع التي كان لديها دور نشر تهتمّ بنشر الكتاب على نفقتها، لم تكن كثيرة، منها طبعًا: المطبعة الكاثوليكيّة والمطبعة الأميركيّة وكذلك دار الكشّاف (لصاحبها مصطفى فتح الله)، ومطبعة صادر والريحاني، والأخيرة اهتمّت بنشر كتب أمين الريحاني، والمطبعة البولسيّة ومطبعة المرسلين اللبنانيّين، ومطبعة دير المخلّص. إنّ هذه المطابع، ومنها مَن أوقف نشاطه كالمطبعة الأميركيّة ودار الكشّاف، أو خمدت همّته كمطبعة المرسلين اللبنانيّين، كانت في أساس حركة نشر الكتاب التي يشهدها لبنان اليوم. ولا شكّ في أنّ المطابع الصغيرة التي انتشرت خارج بيروت في المدن والقرى كانت ذا فائدة كبيرة، كونها سمحت للعديد من المؤلّفين (وبينهم جماعة من الموارنة) أن ينشروا كتبهم على نفقتهم الخاصّة. لكنّ عددًا لا يُستهان به من أدباء الموارنة ارتبطت أسماؤهم بالمطبعة الكاثوليكيّة أو المطبعة الأميركيّة ودور النشر الأخرى كونها حلّت مكان المؤلّفين في نشر كتاباتهم، كما أنّ جماعةً من الأدباء الموارنة نشرت خارج لبنان.

دور الموارنة اليوم في نشر الكتاب[١٦]

مع بداية الستّينات، أخذ نشر الكتاب يتحوّل إلى مهنة قائمة بذاتها،

(١٦) غالبيّة هذه المعلومات مستقاة من: J. Nasrallah, *l'Imprimerie au Liban*, 1949

وأخذ يستقلّ عن المطبعة كأداة والطباعة كفنّ. وأصبح عدد المطابع (من مختلف الأحجام) التي يملكها الموارنة في بلادهم غير قليل (حوالى ٢٠٠ مطبعة). لكنّ هذه المطابع في غالبيّتها تجاريّة، تقوم بطبع الكتب والكراريس والمنشورات لمَن يطلب ذلك. لكنّ دور النشر المارونيّة التي تعتني بنشر الكتاب على نفقتها الخاصّة، وتقوم أيضًا بتوجيه النشر وتنظيمه وإعداد المؤلّفات، هي بالفعل قليلة إذا ما تمّ قياسها بعدد دور النشر العاملة حاليًّا في لبنان والتي يفوق عددها الألف. فدور النشر التي يملكها الموارنة والتي تعنى بالكتاب الدينيّ والعلميّ عامّة هي التالية:

- دار الكتاب المنقّل.
- دار الكرمة.
- منشورات مطبعة المُرْسَلين اللبنانيّين.
- منشورات جامعة الكسليك.
- منشورات الحكمة.
- منشورات الرابطة الكهنوتيّة.

إنَّ إنتاج هذه المؤسّسات لا يكوّن إلّا نسبة محدودة من مجمل إنتاج الكتاب في لبنان، وهي تعدّ من المؤسّسات المتوسّطة الحجم. إذ إنَّ في لبنان أكثر من خمسين دار نشر تنشر أو تعيد طبع أكثر من ٢٠ كتابًا في السنة الواحدة، في حين أنَّ هذه الدور لا تنشر مجتمعة عشرين كتابًا في السنة الواحدة، كما أنّ دور نشر مسيحيّة أخرى تقوم بنشر عشرات الكتب سنويًّا. هذا يكفي لإظهار وضعيّة النشر المارونيّ أثناء هذه الفترة من حياة الكنيسة المارونيّة. أمّا مؤسّسات النشر التي يمتلكها موارنة وتقوم بنشر مختلف الكتب من دون أن يكون ذلك مرتبطًا بهويّة مارونيّة، فهي التالية: دار الدائرة (مؤلّفات فؤاد أفرام البستاني)، مؤسّسة نوفل، المكتبة الشرقيّة، دار مارون عبّود، دار الجيل (كتب مختلفة وخاصّة أدبيّة وإسلاميّة)، دار لحد خاطر (التراث اللبنانيّ والمارونيّ)، الندوة اللبنانيّة، دار صادر (كتب قانونيّة وجامعيّة)، دار الريحاني (قليلًا من الكتب الأدبيّة)؛ زد على ذلك أنّ العديد يقومون بنشر كتبهم على نفقتهم الخاصّة

لسبب أو لآخر، ومنهم العلمانيّ والإكليريكيّ (المونسنيور بطرس الجميّل، الأباتي بطرس فهد...).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ جهدًا يقوم على الأفراد (الشرتوني، بطرس فهد، بطرس الجميّل، مبارك) قد بُذِل منذ بداية هذا القرن وخاصّة في أيّامنا الحاضرة لنشر بعض صفحات من تاريخ الموارنة وتراثهم. لكنّ هذا الجهد يبقى غير كاف للوصول إلى مكتبة متكاملة شاملة.

خلاصة عامّة

لا بدّ من التوقّف في بداية هذه الخلاصة على دعوة المجمع اللبنانيّ منذ قرنين ونصف القرن إلى تعزيز الكنيسة المارونيّة وإرساء نهضتها بشكل متين على قواعد ثابتة، منها التأليف والنسخ والنشر. وإيفاء الكتاب كوسيلة ثقافيّة - حضاريّة لها دورها في توجيه القوى والجهود مزيدًا من الاهتمام والعناية، وتعزيز دور الفكر والبحث والترجمة والتأليف والاستيعاب، ونشر نصوص الأصالة والتراث.

إنّ دعوة المجمع اللبنانيّ هي دعوة لتحمّل المسؤوليّات باسم المسيحيّين في الشرق، لا بل لتحمّل مسؤوليّة نهضة الشرق وبلاد العرب ثقافيًا وإنسانيًا. فكيف نستطيع اليوم تلقّي دعوة المجمع اللبنانيّ مرّة ثانية، وما هي المجالات المتبقّية للعمل من أجل النهوض الروحيّ والفكريّ؟

١ - لا بدّ أوّلًا من التوقّف على وضعيّة النشر وذلك في سبيل نهضة مارونيّة متكاملة: فنحن بحاجة اليوم إلى تنظيم هذا العمل عبر خطّة واضحة تحدّد المجالات التي من الواجب تشجيع النشر فيها. فإذا كان الناسخ في القرنين الخامس عشر والسادس عشر هو الطريق إلى الكتاب، فالطريق اليوم هي تنظيم النشر وتوجيهه وتسويله قبل أيّ شيء آخر.

٢ - هناك مسؤوليّة مارونيّة، كون الكنيسة المارونيّة كنيسة سريانيّة تنتسب روحيًا ولاهوتيًا وطقسيًا إلى التراث السريانيّ والتقاليد السريانيّة. هناك

مسؤوليّة مارونيّة تجاه نشر التراث السريانيّ بنصّه السريانيّ ومنقولًا إلى العربيّة للإفادة منه. لا بدّ من نشر هذا التراث كاملًا، - خاصّة وأنّ الكنائس السريانيّة الأخرى في وضع لا يسمح لها بالعمل - بالتعاون مع الكنائس الأخرى، ضمن «مكتبة سريانيّة» تحوي مؤلّفات الآباء السريان والتقليد السريانيّ.

٣- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه التراث المارونيّ (باللغة السريانيّة واللغة العربيّة)، فيتمّ نشره في «مكتبة مارونيّة» تضمّ: أ - كتابات كبار المؤلّفين الموارنة اللاهوتيّة والروحيّة. ب - النصوص الطقسيّة القديمة بمختلف مشاريها وعناوينها للإفادة منه. ج - نصوص القراءات المجمعيّة المارونيّة ورسائل البطاركة والمطارنة. فهل يعقل ألّا تتوفّر اليوم مؤلّفات البطريرك الدويهي وسائر الأدباء الموارنة من خرّيجي مدرسة روما وغيرهم في نشرات علميّة، وألّا تتمّ دراستها؟

٤- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه نهضة روحيّة - طقسيّة طريقها نشر الكثير من الكتب في مختلف المجالات وخاصّة ما يختصّ بالكتاب المقدّس ونصوص التراث الروحيّ السريانيّ والتراث الغربيّ. ولا شكّ في أنّ تنظيم نشر التراث السريانيّ والمارونيّ الطقسيّ واللاهوتيّ والأدبيّ... لا بدّ من أن يكون مبنيًّا على قاعدة روحيّة مبدأها روح التضامن مع الكنيسة ومع رسالة الكنيسة في نشر السلام والدعوة إليه.

٥- هناك مسؤوليّة مارونيّة تجاه إبداع لاهوتيّ - روحيّ اليوم بلغة عربيّة متينة، انطلاقًا من نصوص التراث ومن الواقع الذي نحياه ومن التزامنا بهذا الواقع الإنسانيّ الجغرافيّ. إذ إنّ حدود جبل لبنان، كما يعلّمنا الدويهي وغيره، هي أبعد من جبل لبنان لأنّ المنطلق هو الروح قبل الحرف. وهذه المسؤوليّة تعني تشجيع الإكليريكيّين والعلمانيّين على حدّ سواء على التفكير بلغة عربيّة، والكتابة بلغة عربيّة. ولكنّنا ما زلنا اليوم بحاجة إلى تعلّم اللغة السريانيّة وهذا ما يمكّننا من البقاء قريبًا من مصادرنا السريانيّة. فدعوة المجمع اللبنانيّ لا تزال هي هي اليوم.

٦- ثمّة مسؤوليّة مارونيّة ذات طابع راعويّ، وهي تشجيع إقامة المكتبات

الثقافيّة والدينيّة في الرعايا والمدارس، الأمر الذي دعا إليه المجمع اللبنانيّ منذ ٢٥٠ سنة وما يزال من متطلّبات زمننا الحاضر. فالطريق إلى الثقافة واستيعاب الحداثة لا يكون بالتعلّق بالمظاهر الخارجيّة وبالعادات الشكليّة، بل بالتفكير كيف نحيا أسس الحداثة من خلال وضعنا الحاضر. ولا شكّ في أنّ تعزيز المكتبات والدعوة إلى المطالعة والاستزادة هما ركيزة هذا التفكير والتغير المرتجى.

٧- ثمّة مسؤوليّة مارونيّة تجاه لبنان المستقبل، المتحرّر من العنف والكبت والحرمان. فكيف نريد لبنان بلد الأجيال الطالعة؟ على الكنيسة المارونيّة أن تعود إلى ذاتها وإلى تراثها، لاهوتيًّا وروحيًّا وطقسيًّا وثقافيًّا، وعليها أن تنشر ثقافتها لكي تستطيع المشاركة في وضع أسس لبنان المستقبل. لا شكّ في أنّ الكثير من هذه المعطيات هو مغيَّب، وأبناء الكنيسة يجهلونه ولا يتحسّسونه. فبناء المستقبل مع الآخر يفرض علينا أن نتعرّف إلى هذا التراث، أن ننشره ونجعله حاضرًا فينا وبيننا.

مخطوط كتاب التجلّيات

للعارف بالله تعالى

أبي محمّد عبدالله بن عليّ بن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ

القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ

دراسة وتحقيق د. علي دحروج (*)

«كتاب التجلّيات»
نظرة في التأويل الصوفيّ لمفهوم التوحيد

تمهيد

كثر الكلام والتأليف حول التصوّف وعن الصوفيّة، واختلفت الأحكام والنتائج بين مؤيِّد مبارك لهم، ومنكر يعيب عليهم، وثالث يرى في التصوّف محطّة هامّة ينبغي التوقّف عندها لدراسة أبعادها النفسيّة والاجتماعيّة، فضلًا عن المظاهر السلوكيّة والأخلاقيّة التي غلّفوا بها حياتهم الخاصّة. ولست هنا في هذه الدراسة الموجزة لأصدر حكمًا - مؤيّدًا أو معارضًا - بل لأكشف النقاب عن مفهوم التوحيد كما يراه الصوفيّة، بعيدًا عن تيّارات الفرق والمذاهب الإسلاميّة والتأويلات الفلسفيّة والكلاميّة.

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

في كتب الصوفيّة نقرأ عبارات: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الألوهيّة، توحيد الربوبيّة، الوحدة الشهوديّة، وغيرها ممّا يصعب إدراكه وفهمه لمَن لم يعرف طريقة القوم في التخريج. ولقد جعلوا من قضيّة التوحيد المسألة الأمّ وربطوا وجود الإنسان وحياته بها، لكنّهم فرّقوا بين اعتبار الإنسان من أهل الظاهر أم من أهل الحقيقة، فجاءت عبارتهم كما يشير إليها الطوسيّ في كتاب اللمع[1]: «وجدت ليوسف بن الحسين الرازيّ (المتوفّى عام ٣٣٤هـ) في التوحيد ثلاثة أجوبة: جواب منها في توحيد العامّة، وهو الانفراد بالوحدانيّة بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق، لأنّه ببقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارضة الرغبة والرهبة. والجواب الثاني: توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانيّة بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة ممّا سواه بقيام شواهد الحقّ مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة. والجواب الثالث: توحيد الخاصّة، وهو أن يكون العبد بسرّه ووَجْده وقلبه كأنّه قائم بين يدي الله عزّ وجلّ، تجري عليه تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسّه، بقيام الحقّ له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون».

ويشير الطوسيّ في موضع آخر من كتابه: «سُئل رُوَيْم بن أحمد بن يزيد البغداديّ (المتوفّى عام ٣٣٠هـ) عن التوحيد فقال: مَحْو آثار البشريّة، وتجرّد الألوهيّة. وإنّما يريد بقوله: محو آثار البشريّة تبديل أخلاق النفس، لأنّها تدّعي الربوبيّة بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد: أنا وأنا، لا يقول إلّا الله، إذ الإنِّيَّة لله عزّ وجلّ، فهذا معنى محو آثار البشريّة. ومعنى قوله تجرّد الألوهيّة يعني إفراد القديم عن المحدَثات»[2].

---

(١) أبو نصر السّراج الطوسيّ، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠، ص ٥٠-٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

- حول هذه المعاني جاء كتاب التجلّيات أو رسالة التوحيد الإلٰهيّة للعارف بالله تعالى أبي محمّد عبدالله بن عليّ ابن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ من علماء القرن السابع الهجريّ - الثالث عشر ميلاديّ.

وموضوع التجلّيات من الموضوعات الكثيرة التي طرقها الصوفيّة وكتبوا فيها رسائل، عبّروا فيها عن أحاسيسهم ووجدانهم القلبيّ بصورة الكشف والمشاهدة، مستخدمين منهج الذّوق العرفانيّ للوقوف على سرّ الحقائق ومعرفة الخالق. ومن بين هذه الكتب أو الرسائل كما أشار إليها أصحاب التّراجم والمعاجم: **التجلّيات الإلٰهيّة** للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت ٦١٧هـ) وأوّلها: الحمدلله مُحكم العقل الراسخ في عالم البرازخ[٣]. ورسالة **التجلّيات الإلٰهيّة في الصورة الإنسانيّة** لابن عربي نفسه، وأولّها: الحمدلله... الذي... تجلّى بعينه لعينه في مراتب الأكوان[٤]. ورسالة التجلّيات للشيخ أحمد بن علي بن يوسف البوني، تقي الدين، أبي العبّاس القرشيّ (ت ٦٢٢هـ)، وأوّلها: الحمدلله الذي أخرج الجيم من الظلمة إلى النور[٥]. وهناك كتب ورسائل أخرى تحمل عنوان التجلّيات من وضع الصوفيّة.

وصف المخطوط ومضمونه

تقع رسالة التجلّيات التي نحقّقها في اثني عشرة وُرقة من وجهين متقابلين، في كلّ وجه تسعة عشر سطرًا، بمعدّل عشر كلمات للسطر الواحد تقريبًا. ومقاس الورقة ١٢ × ١٧سم. وقد كتبت بخطّ نسخ جميل ومقروء، خالٍ من التشويهات والتعقيدات، إلّا من بعض الألفاظ التي كتبها المؤلّف نفسه وهو الناسخ لها أيضًا بخطّ يده، وهي مثبتة على

(٣) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إستنبول، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م، ج ١ ص ٣٥٢.
(٤) إسماعيل باشا البغداديّ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إستنبول، ٦٤- ١٣٦٦هـ/٤٥- ١٩٤٧م، ج ٣ ص٢٢٨ .
(٥) حاجي خليفة، كشف الظنون، ١/ ٨٥٢.

هوامش بعض الصفحات، لاستدراك نقص أو لشرح كلمة أخرى. وقد انتهى المؤلِّف من نسخها يوم الخميس ٧ صفر ٦٠٦هـ. بمدينة حلب، ممّا يعني أنّ المؤلِّف وهو أبو محمّد عبدالله بن عليّ بن أحمد الخولانيّ الأندلسيّ كان حيًّا في بداية القرن السابع الهجريّ، الثالث عشر الميلاديّ، حيث لم نعثر على ترجمة له في سائر كتب التراجم والمعاجم التي رجعنا إليها، ولم نستطع بالتالي أن نتثبّت من ميلاده وحياته. لكنّه يبدو أنّه انتقل من بلاد الأندلس إلى المشرق وتحديدًا بلاد الشام، كما هو ثابت في الورقة الأخيرة من المخطوط حيث يشير إلى مدينة حلب ليلة انتهائه من نسخ المخطوط. وهجرة الأندلسيّين إلى بلاد المشرق الإسلاميّ والعربيّ كانت معروفة، ولا يزال قبر الشيخ محي الدين بن عربي في دمشق شاهدًا على هذه الهجرات. وقد أمدّتنا كتب التّراجم والسِّير أخبار الكثيرين من صوفيّة الأندلس الذين رحلوا وساحوا في البلاد، وحطّوا رحالهم في بلاد الشام وغيرها.

وهذه الرسالة - المخطوط موجودة في مكتبة الأوقاف العامّة ببغداد، مديريّة الآثار العامّة، قسم حيازة المخطوطات. وهي توجد في مجموع يضمّ عدّة رسائل وكتب ويحمل الرقم (٣٦١٧٥)، ولم تُنشر من قبل.

ومضمون الرسالة يقوم كما أشرت في التمهيد على تجْلِيَة فكرة التوحيد من رؤية صوفيّة، ربّما تكون في ظاهرها بعيدة كلّ البعد عمّا أَلِفَه الإنسان المؤمن العاديّ من ممارسة سلوكيّة في تطبيق مفهوم التوحيد الإلٰهيّ.

فالتجلّي يعبّرون عنه بإشراق أنوار إقبال الحقّ على قلوب المقبلين عليه. أو هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال: تجلّي ذات، وتجلّي صفات الذات، وتجلّي حكم الذات. والأوّل هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدنيا، كقول عبدالله بن عمر رضي الله عنهما (ت ٧٣هـ): كنّا نتراءى الله في ذلك المكان، يعني في

الطّواف. والثاني هو موضع النُّور، وهو أن تتجلّى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. والثالث يكون في الآخرة[٦]. أمّا التجلّي الذاتيّ فهو ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصِّفات معها، وإن كان لا يحصل ذلك إلّا بواسطة الأسماء والصِّفات، إذ لا يتجلّى الحقّ من حيث ذاته على الموجودات إلّا من وراء حجاب من الحُجُب الأسمائيّة.

والتجلّي الشُّهوديّ هو ظهور الوجود المسمّى باسم النُّور وهو ظهور الحقّ بصورة أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكلّ.

والتجلّي الصفاتيّ ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيُّنها وامتيازها عن الذات.

وسرّ التجلّيات هو شهود كلّ شيء في كلّ شيء، وذلك بانكشاف التجلّي الأوّل للقلب، فيشهد أحديّة الجمعيّة بين الأسماء كلّها لاتّصاف كلّ اسم لجميع الأسماء، لاتّحادها بالذات الأحديّة، وامتيازها بالتعيّنات التي تظهر في الأكوان التي هي صورها، فيشهد كلّ شيء في كلّ شيء[٧].

والتوحيد كما يراه الصوفيّة هو معرفة معرفته (الله) الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله. وله مراتب: علم وعين ويقين. فعلمه ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقّه ما اختصّ بالرحمن[٨].

حول هذه المعاني يقرّر صاحب رسالة التجلّيات مفهوم التوحيد في تسعة وثلاثين تجلّيًا ذكرها مرتّبة وأعطى لكلّ تجلٍّ اسمًا خاصًّا له.

---

(٦) د. محمّد عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفيّة. بيروت. دار المسيرة، ط ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠، ص ٤١-٤٢.

(٧) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(٨) المرجع السابق، ص ٥٢.

كتاب التحليلات [illegible]

عبد الله [illegible] الاندلسي

بخط [illegible]

كتاب [illegible] الحساب

قرأه علي صاحبنا البرهان ابو محمد [illegible] الحوراني

و[illegible] سنة [illegible]

[illegible]

صفحة الغلاف

بسم الله الرحمن الرحيم • صلى الله على محمد وعلى آله وسلم

الحمد لله الذي جعل الانسان الكامل مُعلّم الملك، وأدار سبحانه
وتعالى تشريفا وتنويها بأنفاسه الفلك، فما لك لا تشكر الله أيها
الانسان على ما خولك، وما لك لا تحمده وقد نزلك أمرا بين سمائه
وأرضه وفضّلك، ووضعك في أول نشئتك ميزانا في أرضه
ثم كان [illegible] جمع لك سبحانه في خلقك بين يديه تنبيها على سائر
خلقه فسواك فعدلك، وفي أحسن تقويم خلقك فكملك، وعلى
الصورة الالهية فطرك، وعلى ثمانيها جملك، فأنت خليفة
في الأرض جامعة لأصناف المكلفين من معدن ونبات وحيوان
وإنس وجن وملك، وخلع عليك خلع حقائق الأسماء فجملك،
فما بقي ملك في السماوات والأرض الا سجد لك، وبرزت الحقيقة
في أحسن زينة وقالت هيت لك، فأنكحتها بكرا فنشئتها في لجة
عمياء [illegible] عما به الحق وصلك، فأديت الأمانة إلى
أهلها فلم يجر عليك لسان ما أطلبك وما أحملك، وسبب ذلك
عن شمسك ما دلك، ولا استتر عنك من لم يزل معك وأنزلك

الصفحة الأولى من المخطوط

اشارة لطيفة إلى ذلك عليها من علمها أنكم لتقحمون في النار
وأنا آخذ بحجزكم وأنتم تأبون، وأخبرنا الثقات من بلاد اليمن
طائفة [illegible] لا دام عيسى اذا عاينوا الصبح لا يملكون
أن يرموا أنفسهم عليه حتى يأكلهم ورأيت أنا من صلحائهم
واحدا وهو ابن عاج [illegible] من المناسب للمنجذب
إليه كذلك أصحاب النار فافهموا فإن الأسرار لا تحتمل
فوق هذا الكشف رتبة فكانت مخالفة حكمة لنهي حكمة
لا مخالفة حكم لنهي حكم والله يتولنا وإياكم بما تولى به
عباده الصالحين

بلغ سماعا ومقابلة

وانتهى بعض الغرض من هذا الكتاب على حسب الوقت
والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
نقله من خط مؤلفه رضي الله عنه الفقير إلى رحمة الله تعالى
عبد الله [illegible] أحمد [illegible] الاسبيلي الاندلسي وذلك ليلة
الخميس السابع من شهر صفر سنة ست وستمائة بمدينة حلب عمرها
الله وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

الصفحة الأخيرة من المخطوط

أمّا عن عملي فقد تمت بنسخ المخطوط وضبط بعض الكلمات، وخرّجت الآيات والأحاديث المذكورة، كما ترجمت للأعلام الواردة، وشرحت بعض المصطلحات الصّوفيّة، وعلّقت على بعض المفاهيم، وأثبتُّ النصّ واضحًا كاملًا مع صورة لبداية المخطوط ونهايته.

نصّ المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم وصلّى الله على محمّد وعلى آله وسلّم.

الحمدلله الذي جعل الإنسان الكامل معلِّم الملك، وأدار سبحانه وتعالى تشريفًا وتنزيهًا بأنفاسه الفلك. فما لك لا تشكر الله أيُّها الإنسان على ما خوّلك، وما لك لا تحمده وقد نزّلك أمرًا بين سمائه وأرضه وما فصلك، ووضعك في أوّل نشأتك ميزانًا في أرضه فما كان أعدلك. جمع لك سبحانه في خلقتك بين يديه تمييزًا على سائر خلقه فسوّاك فعدّلك، وفي أحسن تقويم خلقك فكمّلك، وعلى الصورة الإلّهيّة فطرك[9]، وعلى ثمانيتها حملك. فأنزلك خليفة في الأرض[10] جامعة لأصناف المكلّفين من معدن ونبات وحيوان وإنس وجنّ ومَلَك، وخلع عليك خُلَعَ حقائق الأسماء كنهًا فجمَّلك، فما بقي ملك في السموات والأرض إلّا وسجد لك[11]. وبرزت الحقيقة في أحسن زينة وقالت: هيتَ لك. فأنكحتها بكرًا صهباء في لجّة عمياء نكاحًا لم يغنك عمّا به الحقّ وصلك. فأدّيت الأمانة إلى أهلها فلم يجرِ عليك لسان ما أظلمك وما أجهلك. وسبب

---

(٩) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿يآ أيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم، الذي خلقك فسوّاك فعدّلك، في أيّ صورة ما شاء ركّبك﴾. الانفطار/٦-٨.

(١٠) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وإذ قال ربّك للملآئكة إنّي جاعل في الأرض خليفة...﴾ البقرة/ ٣٠.

(١١) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وإذ قلنا للملآئكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس...﴾ البقرة/ ٣٤.

ذلك كون عين شمسك ما دلك، ولا استر عنك مَن لم يزل معك وإن نزّلك فعمّك النّور الاعتصاميّ وشملك، وتخلّصت به من سلطان حناديس هذا الحلك، وخلّصت به تدبيرك وعملك، إذ كنت المدبّر لعالم الكون الذي إن صرفت وجهك عنه ساعة فنى وهلك، وصلّى الله على مَن حكم بين الناس بالقسط وما اتّبع أهواءهم، فكان أحسن خليقة ملك، محمّد بن عبدالله بن عبد المطلب، وعلى آله وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أمّا بعد،

فإنّ الله تبارك وتعالى لمّا أوجد العالم أوجده على ثلاثة[12] أنواع من الإيجاد. فنوع أوجده بكُنْ لا غير وهو أكثر العالم[13]. ونوع أوجده بكُنْ واليد الواحدة[14] كجنّة عدن والقلم وكتبة التوراة وغير ذلك. ونوع أوجده بكُنْ ويديه[15] وهو الإنسان خاصّة، ولذلك خرج على الصورة، كما قال عليه السلام: «إنّ الله خلق آدم على صورته[16]». فلمّا أبدع تركيب جسده من كلّ حقيقة في عالم الكون المركّب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان، واستعدّ لقبول الفيض الروحانيّ، نفخ فيه الروح، فنطق بالثّناء والحمد لله تعالى. ولكن بعدما انتشر فيه النور، وخرق مسالك ظلمته، فعطس فحمد الله، فقال الله له: يرحمك ربّك يا آدم[17]، لهذا خلقتك، فسبقت رحمته به غضبه، أي نتيجة الغضب

---

(١٢) في الأصل، ثلاث، والصواب ما ذكرناه.

(١٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كُن فيكون﴾ يس/ ٨٢.

(١٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كلّ شيء وإليه ترجعون﴾. يس/ ٨٣.

(١٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ﴾. صّ/ ٧٥.

(١٦) أخرجه البخاريّ في صحيحه ٤/ ٦٠، مسلم في صحيحه رقم ٢٨، أحمد في مسنده ٢/ ٣١٥، السيوطيّ في الدر المنثور ١/ ٤٨، المتقي الهنديّ في كنز العمّال رقم ١٥٦٢٩، والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٨/ ٥٤٩.

(١٧) وبذلك أصبح التشميت سُنّة في الإسلام، أي إذا عطس المرء وقال: الحمد لله، فعلى مَنْ يسمعه أن يقول له: يرحمك الله. فيردّ العاطس بقوله: يهديني ويهديكم الله. وهذا من آداب الإسلام في الأخلاق.

بخروجه من الجوار الأدنى إلى الجوار الأقصى[١٨]، ومن عالم الراحة إلى عالم المكابدة والمجاهدة[١٩] والاستحالات الرديئة[٢٠]، وجمع له بين يديه تشريفًا وابتلاءً. ولهذا قال تعالى تنبيهًا على التشريف: «يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ»[٢١]. وأوّل مقام حصل فيه مقام الانحراف ومنزل الوسط، وقيل له: مهما ملت إلى جانب ووفيته أنقصت الآخر، ولا يصحّ لك المشي على حكم الوسط لأنّك خلقت للإنتاج، فرياحك لواقح، فلا بدّ من الميل. فإن كنت ولا بدّ مائلًا[٢٢]، فهذا تبين لك لأيّ الجانبين تميل، فأبرز له الأنوار على الجانب الأيسر، وأبرز له الظلم على الجانب الأيمن. وقال في الأيمن: «وهذا صراط ربّك مستقيمًا[٢٣]». فإن دخلت في هذه الظلم فستحصّل أقصى ما يكون من الأسرار والحكم. هذه الظلمة هي غيب الغيب وحضرة الهيبة والجلال، لا تسلك أبدًا إلّا بنور السالك. فإن كان السالك ذا نور دخل ومشى قدر ما تعطيه قوّته، ثمّ يرجع إلى موقفه وقد حصّل من المعارف المشهديّة ما لا يعرفه إلّا هو خاصّة؛ وتنبعث من هذه الظلمة ريح شديدة تطفئ سُرُج الأفكار، فلا يدخل فيها ذو فكر أبدًا. ولذلك قال صلّى الله عليه وسلّم: «تفكّروا في آلاء الله ولا تفكّروا في ذاته»[٢٤]. وقد ذكرنا في غيرِ ما موضع من كتبنا لِمَ مُنِع من التفكير في الذات، وكذلك كلّ ما لا يستقلّ العقل بإدراكه بهذه المثابة. ثمّ قيل للإنسان: وهذه الأنوار على الجانب

---

(١٨) أي خرج من الجنّة وهبط إلى الأرض بعدما أغواه الشيطان.

(١٩) يقصد المؤلّف أنّه انتقل من الجنّة حيث لا تعب ولا عناء، إلى عالم الأرض والمسؤوليّة ليجاهد ويكافح، وبذلك نطقت الآية الكريمة: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾. البلد/٤.

(٢٠) في الأصل: الردية.

(٢١) ص/٧٥.

(٢٢) في الأصل: مايلًا.

(٢٣) الأنعام/١٢٦.

(٢٤) أخرجه ابن كثير في تفسيره ٧/٤٤١، والهيثمي في مجمع الزوائد ١/٨١، السيوطيّ في الدرّ المنثور ٢/١١٠، والمتقي الهنديّ في كنز العمّال رقم ٥٧٠٦، والزبيديّ في إتحاف السادة المتقين ١/١٦٢، ٦/٥٣٦.

الأيسر أنوار الهداية، تبصّر الجهل حالة الوقتيّة عند مصادمة الأضداد على نقطة واحدة فيتمانعان، فصاحبه في ظلمة أبدًا فليس بصاحب عمل، والشّك حالة الشروع في العمل على غير قدم صدق، لكنّه اتباعٌ لظاهر ما هُمُ الخلق عليه، لعلّهم يكونون على حقّ فيتّهم نفسه ويتّهم الخلق، لكن يغلب عليه تهمته لنفسه. والظنّ حالهُ التغليب، فإنّه ينظر بعين القلب، والقلب لا ثباتَ له على حال، سريع التقلّب، ما سمّي القلب إلّا من تقلّبه. والعلم حالُه الصدق، فإنّه ينظر بعين الحقّ، فيصيب ولا يخطئ.

١ - تجلّي النشأة

إذا استوت بنية الجسد على أحسن ترتيب وألطف مزاج، ولم يكن فيها تلك الظلمة المطلقة التي تعمي البصائر، ثمّ توجّه عليه النفخ الإلّهيّ من الرّوح القدسيّ مقارنًا لطالع يقتضي العلم والصدق في الأشياء، فهذا نظر جِبِلّيّ، صاحبُه مجبول على الإصابة في كلامه في الغالب، بل إذا تكلّم على ما يجده من نفسه من صغره لا يخطئ، وإذا أخطأ فإنّه يخطئ بالعَرَض، وذلك أنّه يترك ما يجده من نفسه، ويأخذ ما اكتسبه من خارج. فقد يكون ما رآه أو سمعه باطلًا، وقد ارتسم في النفس منه صورة فيجدها فينطق بها، فذلك خطأه لا غير. فإذا انضاف إلى هذه الجِبِلّة الفاضلة استعمال الرياضات[٢٥] والمجاهدات[٢٦]، والتشوّف إلى المحلّ الأشرف والمقام الأقدس، ارتفع الروح الجزئيّ إلى كلّه، فاستشرف على الغيوب من هناك، ورأى صور العالم كلّه في قوّة النفس الكلّيّة ومراتبه فيها، وما

---

(٢٥) الرياضة عند الصوفيّة نوعان: رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس. ورياضة طلب وهو صحّة المراد له. وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسيّة، فإنّ تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته. وقيل الرياضة ملازمة الصلاة والصوم، والمحافظة عن موجبات الإثم آناء الليل واليوم، وسدّ باب النوم، والبعد عن صحبة القوم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة، ١١٦.

(٢٦) المجاهدة عند الصوفيّة هي صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كلّ ما سواه. وقيل بذل النفس في رضاء الحقّ، وقيل فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأماني والشبهات. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة، ص ٢٣٦.

حظّ كلّ شيء من العلم ومكانه، وزمان كلّ ذلك بعلم واحد ونظر واحد، فيتزل إلى محلّ تفصيل الكون فيعرفه بالعلامات، وهذا لأفرادٍ خلقهم الله على هذا النّعت عنايةً أزليّةً سبقت لهم. وبهذا النوع وُجِدَت الكَهَنَة، غير أنّهم لم ينضف إلى هذه النشأة المباركة استعمال رياضة ولا تشوّف، فصدقت خواطرهم في الغالب. وفي حكم النادر يخطئون. وللروحانيّات لأصحاب هذه النشأة تطلّع كثير وتأمّل لتلك المناسبة، وهي اللّطافة الأصليّة، فيمدّونهم بحسب قواهم. وإنّما حُرِموا الجناب العزيز الإلٰهيّ المخصوص به الأولياء من عباد الله تعالى، فهنيًّا لهم.

٢ - تجلّي الخاطر

الخواطر الأُوَل ربّانيّة كلّها، لا يخطئ القائل[٢٧] بها أصلًا، غير أنّ العوارض تعرض لها في الوقت الثاني من وقت إيجادها إلى ما دونه من الأوقات. فمَن فاته معرفة الخواطر الأُوَل وليس عنده تصفية خلقيّة فلا رائحة له من علم الغيوب، ولا يعتمد على النفس فإنّه أماني.

٣ - تجلّي الاطّلاع

إذا صفا العبد من كدورات البشريّة، وتطهّر من الأدناس النفسيّة، اطّلع الحقّ سبحانه عليه إطّلاعةً يهبه فيها ما يشاء من علم الغيب بغير واسطة، فينظر بذلك النّور، فيكون ممّن يتّقى ولا يتّقي هو أحدًا. ومهما[٢٨] بقيت فيه بقيّة من اتّقاء الأولياء وهو الخوف من الصالحين، فبقي فيه حظّ نفسيّ. ولقد بلغني عن الشيخ أبي الربيع[٢٩] الكفيف الأندلسيّ لمّا كان بمصر أنّه سمع أبا عبد الله القرشيّ[٣٠] المبتلى وهو

(٢٧) في الأصل: القايل.
(٢٨) في الأصل: مهمى.
(٢٩) هو سليمان بن موسى بن سالم بن إبراهيم بن صافي الكلاعي، الحافظ أبو الربيع، الغرناطي الأندلسيّ المالكيّ. توفّي عام ٦٣٤هـ. له العديد من الكتب والمصنّفات. هدية العارفين ٥/ ٣٩٩.
(٣٠) هو محمّد بن أحمد بن إبراهيم، أبو عبد الله القرشيّ الهاشميّ. ولد عام ٥٤٤هـ/ ١١٥٠م وتوفّي عام ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م. زاهد، من الأندلس. رحل إلى مصر ثمّ=

يقول: اللّهم لا تفضح لنا سريرة. فقال له الشيخ: يا محمّد، ولأيّ شيء تظهر لله تعالى ما لا تظهره للخلق. هلّا استوى سرّك وعلانيّتك مع الله، هذا من خبث السّريرة، فتنبّه الترشيّ واعترف، واستعمل ما دلّ عليه الشيخ وأنصف، فرضي الله عنهما من شيخ وتلميذ. وهذا نوع عجيب من التجلّيات.

٤ - تجلّي تارة وتارة

إذا جمعك الحقّ به فرّقك عنك فكنت فعّالًا وصاحب أثر ظاهر في الوجود. وإذا جمعك بك فرّقك عنه فقمت في مقام العبوديّة، فهذا مقام الولاية وحضور البساط وذلك مقام الخلافة والتحكّم في الأغيار، فاختر أيّ الجمعين شئت(٣١). فجمعك بك أعلى لأنّه مشهود لا عينًا، وجمعك به غيبته عنك بظهوره فيك، وهذه غيبة غاية الوصول والاتّصال الذي يليق بالجناب الأقدس وجناب اللطيفة الإنسانيّة(٣٢). إنّ الذين يبايعونك إنّهم ليبايعون الله(٣٣) دونك فاعتبر.

٥ - تجلّي الوصيّة

أوصيك في هذا التجلّي بالعلم وتحفّظ من لذّات الأحوال فإنّها سموم قاتلة وحُجُب مانعة، فإنّ العلم يستعبدك له وهو المطلوب منّا ويحضرك معه، والحال يسوّدك على أبناء الجنس فيستعبدهم لك قهر الحال فتسلّط عليهم بنعوت الربوبيّة، وأين أنت في ذلك الوقت ممّا خلقت له، والعلم أشرف مقام فلا يفوتك.

= القدس وتوفّي بها. له كلمات وجمل في آداب المعاملات وطرائق الرياضة الروحيّة. أنظر عنه: الأعلام ٣١٩/٥ شذرات الذهب ٣٤٢/٤، الأنس الجليل ٤٨٨/٢.

(٣١) في الأصل: شيت.

(٣٢) هي إشارة إلى القلب عن دقائق الحال. وقيل إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن، ولا تسعها العبارة لدقّة معناها. ولذلك قال أبو سعيد ابن الأعرابي: الحقّ يريدك بلطيفة من لدنه تدرك بها ما يريد بك إدراكه. معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٢٩.

(٣٣) إقتباس من الآية الكريمة: ﴿إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله﴾. الفتح/١٠.

٦ - تجلّي الأخلاق

تتنزّل الأخلاق الإلّهيّة عليك خَلْقًا بعد خَلْق وبينهما مواقف إلّهيّة مشهديّة عينيّة أعطاها ذلك الخلق تمرّ كالبروق فلا تفوتك، فإنّك لا تفوتها ولا تطلبها، فإنّها نتائج الأوقات، ومَن طلب ما لا بُدّ منه كان جاهلًا، وما اتّخذ الله وليًّا جاهلاً.

٧ - تجلّي التوحيد

التوحيد علم[٣٤] ثمّ حال[٣٥] ثمّ علم: فالعلم الأوّل توحيد الدليل وهو توحيد العامّة وأعني بالعامّة علماء الرسوم[٣٦]. وتوحيد الحال أن يكون الحقّ نعتك فيكون هو لا أنت في أنت[٣٧]، «وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى[٣٨]». والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة[٣٩]. فيرى الأشياء من حيث الوحدانيّة فلا يرى إلّا الواحد، وبتجلّيه في المقامات[٤٠] تكون الوحدات. فالعالم كلّه وحدات تنضاف بعضها إلى بعض تسمّى مركّبات يكون لها وجه في هذه الإضافة تسمّى أشكالًا، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد.

---

(٣٤) للصوفيّة آراء خاصّة حول مفهوم العلم وتقسيماته، ذكرها د. عبد المنعم الحفني في معجم مصطلحات الصوفيّة ص ١٨٦، فليرجع إليها.

(٣٥) الحال هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو انقباض، وتسمّى الحال بالوارد أيضًا. وقيل الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربّه، وهناك أقوال أخرى فليرجع إليها. أنظر معجم مصطلحات الصوفيّة ٧٣.

(٣٦) أي العلماء الذين يأخذون بظواهر الأشياء وآثارها.

(٣٧) إشارة إلى الاتّحاد والحلول في الذات والصفات.

(٣٨) الأنفال/١٧.

(٣٩) المشاهدة هي المحاضرة والمداناة. وقيل هي رؤية الحقّ ببصر القلب من غير شبهة كأنّه رآه بالعين. وللصوفيّة كلام كثير حول المشاهدة إذ هي عندهم حال يتوصّل إليه الصوفيّ بعد المجاهدة. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٤٤.

(٤٠) المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٤٨.

٨ - تجلّي الطبع

قد يرجع العارف[٤١] إلى الطبع[٤٢] في الوقت الذي يدعوه الحقّ منه لأنّه لا يسمع من غيره، إذ لا غير له ندًا أصلًا، وليحفظ نفسه في الرجوع لأنّ للطبع قهرًا تعضده العادات، فينبغي له أن لا يألف ما يقتضيه الطبع أصلًا. ولقد رأينا من هؤلاء قومًا انصرفوا من عنده على بيِّنة منه ثمّ ودّعهم وما ناداهم، فألِفوا الطبع باستمرار العادة فتولّد لهم صَمَم من ذلك، فنودوا نداء الاختصاص فلم يسمعوا، فنودوا من المألوفات فسمعوا فضلّوا وأضلّوا. نعوذ بالله من الجور بعد الكور ومن الردّة عن توحيد الفطرة.

٩ - تجلّي إليك ومنك

لله خزائن نسبيّة يرفع فيها توجّهات عبيده المفردين فيقلب أعيانها فتعود أسرارًا إلّهيّة بعين الجمع[٤٣] وتوجّهاتها بما منهم فيردّها عليهم بما إليهم، ولهم خزائن فيقلبون أعيانها على صورة أخرى فيرفعونها إليه بما منهم، فيقلب أعيانها على صورة أخرى عرفانيّة فيرسلها بما إليهم، فيقلبون عينها في صورة أخرى بما منهم هكذا قلبًا لا يتناهى في الصور، والعين واحدة. فإليهم عرفان ومنهم أعمال.

١٠ - تجلّي الحقّ والأمر

لله رجال كشف عن قلوبهم فلاحظوا جلاله المطلق فأعطاهم بذاته ما يستحقّه من الآداب والإجلال، منهم القائمون بحقّ الله لا بأمره، وهو

---

(٤١) العارف كما يراه ابن عربي هو مَن أشهده الربّ عليه فظهرت الأحوال عن نفسه. والمعرفة حاله. وقال ابن معاذ: إذا ترك العارف أدبه عند معرفته فقد هلك مع الهالكين. والعارفون ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم من الحقّ نفس. وصنف منهم يحثّهم الوجد إلى الحال الذي يتولّاهم الحقّ بالحفظ فيه. وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحقّ لهم. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٧٩، اللمع ٥٥-٦٠.

(٤٢) هو عند الصوفيّة ما سبق العلم به في حقّ كلّ شخص. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٦٧.

(٤٣) عين الجمع اسم من أسماء التوحيد كما يعتقد الصوفيّة.

مقام جليل لا يناله إلّا الأفراد من الرجال، وهو مقام أرواح الجمادات. ومن هذا المقام تذكّرك الجبل وصعق موسى عليه السلام(٤٤)، ولم يفتقر في ذلك إلى الأمر بالتذكّر(٤٥).والصعق، فهو لا خصايص(٤٦) الله قاموا بعبادة الله على حقّ الله، وهم الخارجون عن الأمر، ولله عبيد قائمون بأمر الله كالملائكة المسخّرة الذين يخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون. وكأصحاب الشرائع وكالمؤمنين الذين ما حصل لهم هذا المقام، فهم القائمون(٤٧) بأمر الله، فهم القائمون(٤٨) بحقوق العبوديّة(٤٩)، وهؤلآئك(٥٠) القائمون(٥١) بحقوق الربوبيّة(٥٢). فهؤلآء يحتاجون إلى أمر يصرفهم وهؤلآئك(٥٣) يتصرّفون بالذات تصرّف الخاصّة.

١١ - تجلّي المناظر

لله عبيد أحضرهم الحقّ تعالى فيه ثمّ أزالهم بما أحضرهم فزالوا للذي أحضرهم، فكان الحضور عين الغيبة، والغيبة عين الحضور، والبعد عين القرب، والقرب عين البعد، وهذا مقام اتّحاد الأحوال. واجتمعت

---

(٤٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكًّا وخرّ موسى صعقًا فلمّا أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أوّل المؤمنين﴾. الأعراف/١٤٣.

(٤٥) في الأصل: بالتذكرك.

(٤٦) هكذا وردت في الأصل، ولعلّه يقصد أهل الله الخاصّين به تعالى.

(٤٧) في الأصل: القايمون.

(٤٨) في الأصل: القايمون.

(٤٩) يرى الصوفيّة أنّ العبادة لعوام المؤمنين، والعبوديّة لخواصّهم، وهي أن ترضى بما يفعل ربّك. وفيها أقوال كثيرة. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٨٣.

(٥٠) في الأصل: هؤلآيك.

(٥١) في الأصل: القايمون.

(٥٢) الربوبيّة اسم للمرتبة المقتضية للأسماء التي تطلب الموجودات، فدخل تحتها العليم والسميع والبصير ونحو ذلك. ولها تجلّيان: معنويّ وصوريّ. فالمعنويّ ظهوره في أسمائه وصفاته منزّهًا كاملًا، والصوريّ ظهوره في مخلوقاته. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ١٠٩.

(٥٣) في الأصل: هؤلآيك.

بالجنيد[٥٤] في هذا المقام وقال لي: المعنى واحد. فقلت له: لا ترسله بل ذلك من وجه، فإنّ الإطلاق فيما لا يصحّ الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فقال: غيبُه شهوده وشهوده غيبه. فقلت له: الشاهد شاهد أبدًا وغيبه إضافة، والغيب غيب لا شهودَ فيه، لا تدركه الأبصار، فالغائب المشهود من غيبه إضافة، فانصرف وهو يقول: الغيب غائب في الغيب. وكنت في وقت اجتماعي به في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف أنّي ساقط العرش في بيت من بيوت الله تعالى.

١٢ - تجلّي لا يعلم التوحيد

يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه كيفَ لك بذلك وأنت في المرتبة الثانية من الوجود، وأنّى للاثنين بمعرفة الواحد بوجودها. وإن عدمت فيبقى الواحد يعرف نفسه. كيف لك بمعرفة التوحيد وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيّته وإنّما صدرت عنه من حيث نسبةٍ ما. ومَن كان أصل وجوده على هذا النحو من حيث هو ومن حيث موجده فأنّى له بذوق التوحيد. لا تغرّنّك وحدانيّة خاصّيّتك فإنّها دليل على توحيد الفعل. جلّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره. فما لنا سوى التجريد[٥٥] وهو المعبَّر عنه عند أهل الطريقة بالتوحيد. وفي هذا التجلّي رأيت النوري[٥٦] رحمه الله.

١٣ - تجلّي ثقل التوحيد

الموحّد من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون خليفة، فإنّ الخليفة

---

(٥٤) هو الجُنيد بن محمّد بن الجُنيد البغداديّ الخزّاز، أبو القاسم. توفّي عام ٢٩٧هـ/ ٩١٠م. صوفيّ، عالم بالدين. له كلام وأقوال ورسائل. الأعلام ٢/١٤١، وفيات الأعيان ١/١١٧، حلية الأولياء ١٠/٢٥٥.

(٥٥) التجريد هو خلوّ قلب العبد عمّا سوى الله، بمعنى أن يتجرّد بظاهره عن الأعراض، وباطنه عن الأعواض، وهو ألّا يأخذ من عرض الدنيا شيئًا، ولا يطلب عمّا ترك منها عوضًا، بل يفعل ذلك لوجوب حقّ الله تعالى لا لعلّة غيره. أنظر: معجم مصطلحات الصوفيّة ٤١.

(٥٦) هو أحمد بن محمّد النوري البغداديّ، ويعرف بابن البغويّ. توفّي عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٧م. له أقوال في التصوّف وطريقة خاصّة في الزهد. أنظر: د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفيّة ٣٩٧.

مأمور بحمل أثقال المملكة كلّها، والتوحيد يفرده إليه ولا يترك فيه متّسعًا لغيره. قلت للشبلي[٥٧] في هذا التجلّي: يا شبلي: التوحيد يجمع والخلافة تفرّق. فالموحّد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده. فقال لي: هو المذهب، فأيّ المقامين أتمّ؟ فقلت: الخليفة مضطرّ في الخلافة والتوحيد الأصل. فقال لي: وهل لذلك علامة؟ فقلت: نعم. فقال لي: وما هي؟ قلت له: قل: فقد قلت. فقال: أنْ لا يعلم شيئًا ولا يريد شيئًا ولا يقدر على شيء حتّى لو سُئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدرِ، ولو سئل عن أكله وهو يأكل لم يدرِ أنّه يأكل، وحتّى لو أراد أن يرفع لقمة لفمه لم يستطع ذلك لوهنه وعدم قدرته فقبّلته وانصرف.

١٤ - تجلّي العلّة

رأيت الحلّاج[٥٨] في هذا التجلّي فقلت له: يا حلّاج: هل تصحّ عندك عِلّيّة له وأشرت، فتبسّم وقال لي: تريد بقول القائل: ما علّة العِلل ويا قديمًا لم يزل. إن قلت له نعم، قال لي: هذه قولة جاهل. إعلم أنّ الله يخلق العلل وليس بعلّة. كيف يقبل العلّيّة مَن كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء، وهو الآن كما كان ولا شيء، جلّ وتعالى لو كان علّة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. قلت له: هكذا أعرفه. قال لي: هكذا ينبغي أن يُعرف فأثبت. قلت له: لِمَ تركت بيتك يُخرَّب؟ فتبسّم فقال: لمّا استطالت عليه أيدي الأكوان حين أخليته فأفنيت ثمّ أفنيت، وأخلفت هارون في قومي فاستضعفوه

---

(٥٧) هو دلف بن جحدر الشبلي، أبو بكر. توفّي عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م. ناسك. كان واليًا ثمّ ترك الولاية وعكف على الزهد والعبادة. له أشعار وأقوال في الزهد والتصوّف. أنظر: الأعلام ٢/ ٣٤١، وفيات الأعيان ١/ ١٨٠، النجوم الزاهرة ٣/ ٢٨٩، صفة الصفوة ٢/ ٢٥٨.

(٥٨) هو الحسين بن منصور الحلّاج، أبو مغيث. توفّي عام ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م. فيلسوف صوفي. إتّهم في دينه. له الكثير من الكتب والمصنّفات. أنظر: الأعلام ٢/ ٢٦٠، طبقات الصوفيّة ٣٠٧، البداية والنهاية ١١/ ١٣٢، لسان الميزان ٢/ ٣١٤، ميزان الاعتدال ١/ ٢٥٦.

لغيتي، فأجمعوا على تخريبه. فلمّا هدّوا من قواعده ما هدّوا رددت إليه بعد ألفين، فأشرفت عليه وقد خلت به المثلات فأنِفَت نفسي أن أعمِّر بيتًا تحكّمت فيه يد الأكوان، فقبضت قبضي عنه، فقيل: مات الحلّاج والحلّاج ما مات، ولكنّ البيت خرب والساكن ارتحل. فقلت له: عندي ما تكون به مدحوض الحجّة. فأطرق وقال: وفوق كلّ ذي علم عليم. لا تعترض، فالحقّ بيدك، وذلك غاية وُسْعي فتركته وانصرفت[٥٩].

١٥ - تجلّي بحر التوحيد

للتوحيد لُجّة وساحل. فالساحل ينقال واللّجة لا تنقال. والساحل يعلم واللّجة تذاق. وقفت على ساحل هذه اللّجة ورميت ثوبي وتوسّطتها، فاختلفت عليّ الأمواج بالتقابل، فمنعتني من السباحة، فبقيت واقفًا بها لا بنفسي، فرأيت الجنيد فعانقته وقبلته، فرحّب بي وسهّل. فقلت له: متى عهدك بك؟ فقال لي: مذ توسّطت هذه اللجّة. نسيتني فنسيت الأمد. فعانقني وعانقته وغرقنا فمتنا موت الأبد، فلا نرجو حياة ولا نشورًا.

١٦ - تجلّي سريان التوحيد

رأيت ذا النون المصريّ[٦٠] في هذا التجلّي وكان من أظرف الناس فقلت له: يا ذا النون: عجبت من قولك وقول مَن قال بقولك إنّ الحقّ بخلاف ما يتصوّر ويتمثّل ويتخيّل، ثمّ غشي عليّ، ثمّ أفقت وأنا أرعد، ثمّ زفرت وقلت: كيف تخلّى الكون عنه والكون لا يقوم إلّا به. كيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون يا حبيبي يا ذا النون وقبّلته، أنا الشفيق عليك

---

(٥٩) يبدو الموقف الصوفيّ في هذا التجلّي من خلال محاسبة النفس وتهذيبها، وجعلها المسؤولة عن كلّ ما يعرض للإنسان. ففي رأي الحلّاج البيت هو الجسم، وخرابه باستخدام الجوارح (الأعضاء) في غير طاعة الله تعالى. وفي هذا التجلّي أيضًا كما في سائر التجلّيات تبدو فكرة الاتّحاد والحلول والفناء واضحة في كلام الصوفيّة.

(٦٠) هو ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصريّ، أبو الفيّاض أو أبو الفيض، المعروف بذي النون المصريّ. توفّي عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م. زاهد، عابد، فصيح. له شعر وأقوال في التصوّف. أنظر: الأعلام ٢/ ١٠٢، وفيات الأعيان ١/ ١٠١، طبقات الشعراني ١/ ٥٩، لسان الميزان ٢/ ٤٣٧، حلية الأولياء ٩/ ٣٣١.

لا تجعل معبودك عين ما تصوّرته، ولا تخلي ما تصوّرته منه، ولا تحجبك الحيرة عن الحيرة، وقل ما قال، فنفى وأثبت: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[٦١]، ليس هو عين ما تصوّر ولا يخلو ما تصوّر عنه. فقال ذو النون: هذا علم فاتني وأنا حبيس، والآن وقد سرّح عنّي، فمَن لي به وقد قبضت على ما قبضت. فقلت: يا ذا النون: ما أريدك هكذا. مولانا وسيّدنا يقول: «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»[٦٢]. والعلم لا يتقيّد بوقت ولا بمكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام. فقال لي: جزاك الله خيرًا، قد أبين ما لم يكن عندي وتحلّت به ذاتي، وفتح لي باب الترقّي بعد الموت، وما كان عندي منه خبر. فجزاك الله عنّي خيرًا.

١٧ - تجلّي جمع التوحيد

جمع الأشياء به عين التوحيد. ألا ترى الأعداد هل يجمعها إلّا الواحد. فإن كنت من أهل النظر[٦٣] فلا تنظر في البراهين إلّا بآحادها ولا تنظر منها إلّا بالواحد منك. وإن كنت من أهل السياحات والعبر[٦٤] فليكن هو بصرك كما كان نظرك، فيكون التوحيد يعرف بالتوحيد، فلا يعرف شيء إلّا بنفسه.

١٨ - تجلّي تفرقة التوحيد

إذا فرّقت الأشياء تمايزت، ولا تمايز إلّا بخواصّها، وخاصّية كلّ شيء أحديّته. فبالواحد تجتمع الأشياء وبه تفترق.

١٩ - تجلّي جمعيّة التوحيد

كلّ شيء فيه كلّ شيء، وإن لم تعرف هذا فإنّ التوحيد لا تعرفه. لولا ما في الواحد عين الاثنين والثلاثة والأربعة إلى ما لا يتناهى ما صحّ أن توجد به أو يكون عينها، وهذا مثال على التقريب فافهمه.

---

(٦١) الشورى/١١.
(٦٢) الزمر/٤٧.
(٦٣) هم الحكماء والفلاسفة وأصحاب الاستدلالات، سمّوا بذلك لأنّهم يطلبون الدليل وينظرون فيه.
(٦٤) هم الصوفيّة، سمّو بذلك لكثرة أسفارهم ومن سياحتهم في البراري.

٢٠ - تجلّي توحيد الفناء

التوحيد فناؤك عنك وعنه وعن الكون وعن الفناء[٦٥].

٢١ - تجلّي إقامة التوحيد

كلّ ما سوى الحقّ مائل[٦٦] ولا يقيمُه إلّا هو ولا إقامة إلّا بالتوحيد. فمَن أقام المائل[٦٧] فهو صاحب التوحيد أي واحد قبل الاثنين فهو مائل[٦٨].

٢٢ - تجلّي توحيد الخروج

أخرج عن السُّوى تعثر على وجه التوحيد ولا تقلْ كيف، فإنّ التوحيد يناقض الكيف وينافيه فاخرج تجد.

٢٣ - تجلّي تجلّي التوحيد

التوحيد أن يكون هو الناظر وهو المنظور لا كمَن قال:

إذا ما تجلّى لي فكلّي نواظر   وإن هو ناجاني فكلّي مسامع

فإذا انكشف فيما ظهر وظهر فيما به انكشف فذاك مقام التوحيد. وهذه زمزمة لطيفة تذيب الفؤاد. رأيت في هذا التجلّي أخانا الخرّاز[٦٩] رحمه الله، فقلت له: هذا نهايتك في التوحيد أو هذا نهاية التوحيد؟ فقال: هذا نهاية التوحيد. فقبّلته وقلت له: يا أبا سعيد: تقدّمتمونا بالزمان وتقدّمناكم

---

(٦٥) للصوفيّة كلام طويل حول الفناء. ويقصدون به تبديل الصفات البشريّة بالصفات الإلّهيّة دون الذات، فكلّما ارتفعت صفة قامت صفة إلّهيّة مقامها، فيكون الحقّ سمعه وبصره كما نطق به الحديث الشريف. أنظر حول هذا الموضوع: معجم مصطلحات الصوفيّة ٢٠٧.

(٦٦) في الأصل: مايل.

(٦٧) في الأصل: المايل.

(٦٨) في الأصل: مائل.

(٦٩) هو أحمد بن عيسى الخرّاز، أبو سعيد. توفّي عام ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م. من مشايخ الصوفيّة الكبار. له عدّة كتب. أنظر: الأعلام ١/ ١٩١، شذرات الذهب ٢/ ١٩٢، العبر ٢/ ٧٧، الموسوعة الصوفيّة ١٣٧.

بما ترى. كيف تفرّق يا أبا سعيد في الجواب بين نهايتك في التوحيد ونهاية التوحيد والعين العين، ولا مفاضلة في التوحيد؟ التوحيد لا يكون بالنسبة هو عين النسبة فخجل فأنسته وانصرفت.

٢٤ - تجلّي توحيد الربوبيّة

رأيت الجنيد في هذا التجلّي فقلت: يا أبا القاسم: كيف تقول في التوحيد بتمييز العبد من الربّ؟ وأين تكون أنت عند هذا التميز؟ لا يسمح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا، فلا بُدّ أن تكون في بينونة تقتضي الاستشراف والعلم بالمقامين مع تجرّدك عنهما حتّى تراهما، فخجل وأطرق. فقلت له: لا تُطرق، نِعْم السّلف كنتم، ونِعْم الخلف كُنّا. إلْحظ الألوهيّة من هناك تعرف ما أقول. للربوبيّة توحيد وللألوهيّة توحيد. يا أبا القاسم: قيِّدْ توحيدك ولا تطلق، فإنّ لكلّ اسم توحيدًا وجمعًا. فقال لي: كيف بالتلافي وقد خرج عنّا ما خرج ونقل ما نقل. فقلت له: لا تخف. مَن ترك مثلي بعده فما فُقد. أنا النائب وأنت أخي. فقبلته قبلة فعلم ما لم يكن يعلم وانصرفت.

٢٥ - تجلّي ريّ التوحيد

لمّا غرقنا مع الجنيد في لجّة التوحيد ومتنا لمّا شربنا فوق الطاقة وجدنا عند شخصًا كريمًا، فسلّمنا عليه وسألنا عنه، فقيل لنا: هو يوسف بن الحسين[٧٠] وكنت قد سمعت به، فبادرت إليه وقبّلته وكان عطشانًا للتوحيد فروى. فقلت له: أقبّلك أخرى؟ قال: رويت. فقلت: وأين قولك: لا يروى طالب التوحيد إلّا بالحقّ وقد يروى الدون بما يسقيه مَن هو أعلى منه، ولا رَيّ لأحد فاعلمْ، وتنبّه يوسف وهنا إليّ فاحتضنته ونصبت له معراج الترقّي فيه الذي لا يعرفه كلّ عارف. والمعراج إلَيْه ومنه حظّهم لا غير. وأمّا نحن ومَن شاهد ما شاهدنا فمعارجنا ثلاثة: إليه ومنه

---

(٧٠) هو يوسف بن الحسين بن علي، أبو يعقوب الرازيّ. توفّي عام ٣٠٤هـ/ ٩١٦م. عالم بالكلام والتصوّف. له أشعار وأقوال سائرة في الزهد. أنظر: **الأعلام** ٨/ ٢٢٧، **طبقات الصوفيّة** ١٨٥، **طبقات الشعراني** ١/ ١٠٠، **تاريخ بغداد** ١٤/ ٣١٤.

وفيه، ثمّ يرجع عندنا واحدًا وهو فيه، فإنّ إليه فيه ومنه فيه، فمين إليه ومنه فيه، فما ثمَّ إلّا فيه، ولا تعرج فيه إلّا به، فهو لا أنت، فتحقّق هذا التجلّي يا سامع الخطاب.

٢٦ - تجلّي من تجلّيات المعرفة

رأيت ابن عطاء[٧١] في هذا التجلّي فقلت له: يا ابن عطاء: إنْ غاص رجل جمل أجللت الله قد أجلّه معك الجمل، فأين إجلالك؟ لماذا تميّزت عن جملك؟ هل كان الرجل من الجمل يطلب في غوصه سوى ربّه؟ قال ابن عطاء: لذلك قلت جلّ الله. قلت له: فإنّ الجمل أعرف بالله منك، فإنّه أجلّه من إجلالك كما يطلبه الرأس في الفوق يطلبه الرجل في التحت، فما تعدّى الرجل ما تعطيه حقيقته. يا ابن عطاء: ما هذا منك بجميل. يقول إمامنا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «لو دليتم بحبل لوقع على الله»[٧٢]، فكان الجمل أعرف بالله منك. هلا سلمت لكلّ طالب ربّه صورة طلبه كما سلّم لك؟ تُبْ إلى الله يا ابن عطاء، فإنّ الجمل أستاذك. فقال: الإقالة الإقالة. فقلت له: إرفع الهمّة. فقال: مضى زمان رفع الهمم. قلت له: للهمم رفعٌ بالزمان وبغير زمان، زال الزمان، فلا زمان. إرفع الهمّة في لاَ زمان تنل ما نبّهتك عليه. فالترقّي دائم أبدًا. فتنبّه ابن عطاء وقال: بورك فيك من أستاذ، ثمّ فتح هذا الباب فترقّى فشاهد فحصل من ميزاني وأقرّني وانصرفت.

٢٧ - تجلّي النور الأحمر

سريت في النور الأحمر الشعشعاني وفي صحبتي إبراهيم

---

(٧١) هو أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن سهل بن عطاء الأدمي. توفّي عام ٣٠٩هـ. له أقوال سائرة في التصوّف. الموسوعة الصوفيّة ٢٩٤.

(٧٢) ورد الحديث بصيغة: «لو دلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السابعة لقدم على ربّه». أخرجه ابن كثير في تفسيره ٨/٣٣، والسيوطي في الدر المنثور ٦/١٧٠، وابن الجوزيّ في العلل المتناهية ١/١٤، وكذلك ورد بصيغة: «لو دلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله». ذكره ابن الجوزيّ في العلل المتناهية ١/١٣.

الخوَّاص[٧٣]، فتنازعنا الحديث فيما يليق بهذا التجلّي وما يعطيه حقيقته، فما زلنا على تلك الحالة، وإذا بعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه مارًّا في هذا النور مسرعًا فمسكته، فالتفت إليّ فقلت: هو هذا. فقال: هو هذا وما هو هذا، كما أنا وما أنا، وأنت وما أنت. قلت: فثمّ ضدّ. قال: لا. قلت: فالعين واحدة. قال: نعم. قلت: عجبٌ. قال: هو عين العجب. فما عندك؟ قلت: ما عندي عندانا، عين العند. قال: فأنت أخي. قلت: نعم، فواختيه. قلت: أين أبو بكر؟ قال: إمامٌ. قلت: أريد اللحاق به حتّى أسأله عن هذا الأمر كما سألتك. قال: أنظره في النور الأبيض خلف سُرادق الغيب، فتركته وانصرفت.

٢٨ - تجلّي النور الأبيض

دخلت في النور الأبيض خلف سُرادق الغيب فألفيت أبا بكر الصدّيق على رأس الدرجة مستندًا ناظرًا إلى الغرب، عليه حلّة من الذهب الأبهى، له شعاع يأخذ بالأبصار، قد اكتنفه النور ضاربًا بذقنه نحو مقعده، ساكنًا لا يتحرّك ولا يتكلّم، كأنّه المبهوت، فناديته بمرتبتي ليعرفني فإذا به أعرف بي منّي بنفسي. فرفع رأسه إليّ، قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا بنظري. قلت له: إنّ عليًّا قال كذا وكذا. قال: صدق عليّ وصدقت أنا أنت. قلت: فما أفعل؟ قال: ما قال لك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟ قلت: هو مقامك. قال: هو مقامه صلّى الله عليه وسلّم. قلت: قد وهبه لك. قال: وقد وهبه لك. قلت: هو بيدك. قال: خذه فقد وهبته لك.

٢٩ - تجلّي النور الأخضر

ثمّ نزلت إلى تجلٍّ آخر في النور الأخضر خلف سرادق الحقّ فإذا بعمر بن الخطّاب، قلت: يا عمر. قال: لبّيك. قلت: كيف الأمر؟ قال: هوذا، يقول لي كيف الأمر. فذكرت مقالة أبي بكر وعليّ رضي الله

(٧٣) هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، أبو إسحاق الخوّاص، توفّي عام ٢٩١هـ. زاهد، صوفيّ على طريقة الملامتيّة، الموسوعة الصوفيّة ١٥٠.

عنهما، وذكرت له من بعض ما كان بيني وبين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: خذ المقام. قلت: هو بيدك. قال: قد وهبته لك. قلت: يا عجبًا. قال: لا تعجب، فالفضل عظيم. ألست الشهر المكرّم. خذ النور الممدود فقد جاء الشاهد. إنصِبْ المعراج، وَجّه اليدين.

٣٠ - تجلّي الشجرة

نصبتُ المعراج ورقيت فيه فملكت النور المدود وجعلت قلوب المؤمنين بين يدي. فقيل لي: أشعلها نورًا، فإنّ ظلام الكفر قد اكفهرّ ولا ينفّره سوى هذا النور، فأخذني هيجان في المعراج.

٣١ - تجلّي توحيد الاستحقاق

توحيد استحقاق الحقّ لا يعرفه سوى الحقّ، فإذا وجدناه فإنّما نوحّده بتوحيد الرضى ولسانه، فقنع منّا بذلك. فإذا جاء سلطان توحيد الاستحقاق لم نكن هناك، وكان التوحيد ينبعث عنّا ويجري منّا من غير اختيار ولا همّ ولا علم ولا عين ولا شيء.

٣٢ - تجلّي نور الغيب

كنّا في نور الغيب فرأينا سهل بن عبدالله التستري(٧٤) فقلت له: كم أنوار المعرفة يا سهل؟ فقال: نوران. نور عقل ونور إيمان. قلت: فما مدرك نور العقل وما مدرك نور الإيمان؟ فقال: مدركُ نور العقل «ليس كمثله شيء»، ومدركُ نور الإيمان «الذات» بلا حَدّ. قلت: فأراك تقول بالحجاب. قال: نعم. قلت: يا سهل: حدّدته من حيث لا تشعر، لهذا سجد قلبك من أوّل قدم وقع الغلط. قال: فل. قلت: حتّى تنزل بين يديّ نجثا. فقلت له: يا سهل: مثلك مَن نسأل عن التوحيد فيجيب، وهل الجواب عنه إلّا السكوت. تنبّه يا سهل. ففني ثمّ رجع فوجد الأمر على ما

---

(٧٤) هو سهل بن عبد الله بن يونس التستريّ، أبو محمّد. توفّي عام ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م. إمام في التصوّف. له عدّة كتب. أنظر: الأعلام ١٤٣/٣، طبقات الصوفيّة ٢٠٦، وفيات الأعيان ٢١٨/١، حلية الأولياء ١٨٩/١٠، طبقات الشعرانيّ ٦٦/١.

أخبرناه. فقلت: يا سهل أين أنا منك؟ فقال: أنت الإمام في علم التوحيد، وواخيت بينه وبين ذي النون المصريّ وانصرفت.

٣٣ - تجلّي من تجلّيات التوحيد

نُصب كرسيّ في بيت من بيوت المعرفة بالتوحيد وظهرت الألوهيّة مستوية على ذلك الكرسيّ وأنا واقف، وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أثواب: ثوب لا يُرى وهو الذي يلي بدنه، وثوب ذاتيّ له، وثوب مُعار عليه. فسألته يا هذا الرجل: مَن أنت؟ فقال: سَلْ منصور[٧٥]. وإذا بمنصور خلفه. فقلت: يا بن عبدالله: مَن هذا؟ فقال: المرتعش[٧٦]. فقلت: أراد من اسمه مضطرًّا لا مختارًا. فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدّعٍ ولا اختيار. فقلت علامَ[٧٧] بنيت توحيدك؟ قال: على ثلاث قواعد. قلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد، فخجل. قلت: لا تخجل. ما هي؟ قال: قصمت ظهري. قلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما وقد شهدوا بكمالي! فقال مجيبًا بقواعد توحيده:

رَبٌّ وفرد ونفي ضدّ قلت له: ليس ذاك عندي
فقال ما عندكم؟ فقلنا: وجودُ فَقْدي وفَقْدُ وَجدي
توحيد حقّي بترك حقّي وليس حقّي سواي وحدي
فقال: ألْحِقني بمَن تقدّم. فقلت: نعم. وانصرفت وهو يقول:
يا قلبُ سمعًا له وطوعًا قد جاء بالبيّنات بعدي
فالتفت إليه وقلت:
طهّرت في برزخ غريب فالربّ ربّي والعبد عبدي.

٣٤ - تجلّي العِزّة

إن قيل لك: بماذا وحّدت الحقّ؟ فقل: بقبوله للضدّين معًا. فإن قيل

---

(٧٥) هو منصور بن عمار الواعظ، من أهل مرو. أقام بالبصرة. طبقات الشعراني ١/ ٩٢.

(٧٦) هو عبدالله بن محمّد المرتعش النيسابوريّ، أبو محمّد توفّي عام ٣٢٨هـ. طبقات الشعرانيّ ١/ ١١٧، حلية الأولياء ١٠/ ٣٥٥.

(٧٧) في الأصل: على ما.

لك: ما معنى قبول الضدّين؟ فقل: ما من كون ينعت أو يوصف بأمر إلّا وهو مسلوب من ضدّ ذلك الأمر عندما يُنعت به من ذلك الوجه، وهذا الأمر يصحّ في نعت الحقّ خصوصًا، إذ ذاته لا تشبه الذوات، فالحكم عليه لا يشبه الأحكام، وهذا وراء طور العقل. فإنّ العقل لا يدري ما أقول. وربّما يُقال لك هذا يحيله العقل. فقل: الشنآن[٧٨] هنا. إذا صحّ أن يكون الحقّ تعالى من مدركات العقول حينئذ تمضي عليه أحكامها، لئن لم تنتهِ لتشقى شقاء الأبد. مالك وللحقّ أيّة مناسبة بينك وبينه في أيّ وجه نجتمع. أترك الحقّ للحقّ، فلا يعرف الحقّ إلّا الحقّ. يقول الحقّ: وعزّة الحقّ لا عرفت نفسك حتّى أجلّيك لك وأشهدك إيّاك. فكيف تعرفني؟ تأدّب فما هلك أمرؤ عرف قدره. إقتدِ بالمهتدين من عبادي.

٣٥ - تجلّي النصيحة

لا تدخل دارًا لا تعرفها، فما من دار إلّا وفيها مهاوٍ ومهالك. فمَن دخل دارًا لا يعرفها فما أسرع ما يهلك. لا يعرف الدار إلّا بانيها، فإنّه يعرف ما أودع فيها. بناك الحقّ دارًا له ليغمرها به. ما أنت بنيتها. ﴿أفرأيتم ما تُمنون، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾[٧٩]. فلا تدخل ما لم تبنِ فإنّك لا تدري في أيّ مهلك تهلك ولا في أيّ مهواة تهوي. قف عند باب دارك حتّى يأخذ الحقّ بيدك ويمشيك فيك. يا سخيف العقل: أبشرك الفكر تقتنص طيره. أبخيول الطلب تدرك غزاله. أبسّهم الجهد ترمي صيده. مالك يا غافل. إرْمِ صيدك بسهمك، فإن أصبته أصبته ولا تصيبه أبدًا. يا عاجزًا عن نفسه، كيف لك به، ما ظفرت يداك سوى التعب.

٣٦ - تجلّي لا يغرّنّك

يا مسكين مالك يُضرب لك المثل بعد المثل ولا تفكّر. كم تخبط في الظلمة وتحسب أنّك في النور. كم تقول أنا صاحب الدليل وهو عين الدليل، متى صحبك تغترّ عليه. لا يغرّنّك اتّساع أرضه، كلّها شوك ولا

---

(٧٨) الشنآن هو البغض والكراهية.

(٧٩) الواقعة/ ٥٨-٥٩.

نعلٌ لك. كم مات فيها من أمثالك، كم فرّقت من نعال الرجال فوقفوا فلم يتقدّموا ولم يتأخروا فماتوا جوعًا وعطشًا.

٣٧ - تجلّي عمل في غير معمل

كم ماشٍ على الأرض والأرض تلعنه. كم ساجد عليها وهي لا تقبله. كم داعٍ لا يتعدّى كلامُه لسانه ولا خاطرُه محلّه. كم من وليّ حبيب في البِيَع والكنائس. كم من عدوّ وبغيض في الصلوات والمساجد. يعمل هذا في حقّ هذا وهو يحسب أنّه يعملُ لنفسه. حقّت الكلمة ووقفت الحكمة ونفذ الأمر، فلا نقصَ ولا مزيد. بالترد كان اللعب، لم يكن بالشطرنج، قاصمة الظهر وقارعة الدهر. حكمٌ نفذ لا رادّ لأمره ولا معقِّب لحكمه. إنقطعت الرقاب، سقط في الأيدي، تلاشت الأعمال، طاحت المعارف، أهلك الكون السلخ والخلع، يُسلخ من هذا ويُخلع على هذا(٨٠).

٣٨ - تجلّي الكمال

إسمع يا حبيبي: أنا العين المقصودة من الكون. أنا نقطة الدائرة ومحيطها. أنا مركّبها وبسيطها. أنا الأمر المنزّل بين السماء والأرض. ما خلقت لك الإدراكات إلّا لتدركني بها، فإذا أدركتني أدركت نفسك. لا تطمع أن تدركني بإدراكك نفسك، بعيني تراني ونفسك لا بعين نفسك تراني. حبيبي: كم أناديك فلا تسمع، كم أتراءى لك فلا تُبصر، كم أندرج لك في الروائح فلا تشمّ، وفي الطعوم فلا تطعم لي ذوقًا. ما لك لا تلمسني في الملموسات. ما لك لا تدركني في المشمومات. ما لك لا تبصرني. ما لك لا تسمعني. ما لك ما لك ما لك. أنا ألذّ لك من كلّ ملذوذ، أنا أشهى لك من كلّ مشتهى. أنا أسمى لك من كلّ حَسَن. أنا

---

(٨٠) في هذا التجلّي يبدو واضحًا الدعوة إلى التهذيب قبل فوات الأوان، حيث ينظر في أعمال بني آدم وقد قاموا بها دون أن يراد بها طاعة الله تعالى، فانكشف له يوم الحساب وما ينفع فيه، حيث تجازى كلّ نفس، فإذا انقضت حسناته خُلع عليه من سيّئات غيره المستحقّ لها، كما يُسلخ منه حسناته لتُردّ إلى غيره المستحقّ لها.

الجميل، أنا المليح. حبيبي حُبُّني لا تُحبّ غيري. إعشقني، هُمْ فيّ لا تَهُمْ في سواي. ضمّني قبِّلني، ما تجد وصولًا مثلي. كلّ يريدك له وأنا أريدك لك وأنت تفرّ منّي. يا حبيبي ما تنصفني إن تقرّبت إليّ تقرّبت إليك أضعاف ما تقرّبت به إليّ. أنا أقرب إليك من نَفْسك ونَفَسِك. مَن يفعل ذلك معك غيري من المخلوقين؟ حبيبي أغار عليك منك، لا أحبّ أن أراك عند الغير ولا عندك. كن عندي أكن عندك كما أنت عندي ولا تشعر. حبيبي: الوصال الوصال.

لو وجدنا إلى الفراق سبيلًا لأذقنا الفراق طعم الفراق.

حبيبي تعالَ يدي ويدك ندخل على الحقّ تعالى ليحكم بيننا حكم الأبد. حبيبي من الخصام ما يكون ألذّ الملذوذات وهو خصام الأحباب فتقع اللذّة بالمحاورة.

ولقد هممت بقتلها من حبّها كيما تكون خصيمتي في المحشر.

ما كان لي من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون لو لم يكن من فضل المخاصمة إلّا الوقوف بين يدي الحاكم. فما ألذّها من وقفة مشاهدة محبوب يا جان يا جان.

٣٩ - تجلّي خُلوص المحبّة

حبيبي قرّة عيني: أنت منّي بحيث أنا. لزيمي تسمِّي تعالى الله، لا بل أنت ذاتي. هذا يدي ويدك أدخل بنا إلى حضرة الحبيب الحقّ بصورة الاتّحاد حتّى لا نمتاز فنكون في العين واحدًا. ما ألطفه من معنى، ما أرقّه من مزج. كأنّ هذا من الأسباب المعيّنة لسرعة الامتثال عند ورود الأمر بالسجود له، ولأنّ حقائقهم لا تعطي المنازعة والمخالفة. ولذا ربّما سمّوا عالم الأمر وليس عندهم نبي أصلًا حتّى لا تختلف الكلمة فيهم. فيهم الأمر المحض والخير المحض، وهم في اللذّة المحضة، خلقوا في مقاماتهم المعلومة فلم يكن لهم ترقٍّ، فإنّ في الترقّي تشويشًا ومكابدة. فهم المصونون فلم يكن لهم مانع يمنعهم من المبادرة لامتثال الأمر، ولم

يكن أيضًا هذا المأمور له بالسجود من جنسهم، كما قال تعالى: ﴿قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنّين لنزّلنا عليهم من السماء ملكًا رسولًا﴾[٨١]. وقال تعالى: ﴿ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلًا﴾[٨٢]. فليس يكبر أبدًا على غير الجنس خدمة مَن ليس من جنسه فإنّه ليس فيه حظّ من مرتبته، وعلى قدر ما تقترب المشاركة في الجنسيّة تقع الإباءة والحسد. هذا هو المعروف من الحقائق في ما يعطيه عالم الأمشاج والظلم، فاجتمع لأبليس أمران: الواحد أنّه لم يحضر موطن التعليم فيلزمه الخدمة بحكم العلم وهو من الجنس لأنّه من العالم العنصريّ وإن كان الغالب عليه النار[٨٣]، وغلّب ناره على نوره، فإنّ له في النوريّة صورة من حيث النفخ الشامل له ولغيره، كما أنّ آدم من العالم العنصريّ وإن كان الغالب عليه الطين فنوره غالب على طينه[٨٤]، فكان العالم المطيع. فلهذا الفرق النسبي والجنسيّة وقعت الإباءة والحسد وأخذ يفضّل بعض العناصر على بعض ولا مفاضلة فيها البتّة من حيث الذات، لأنّ كلّ ذات على حقيقة وإن كان بينهما الأمر الجامع وهي اليبوسة[٨٥]. ولكن لما لم يجعله ترابًا وجعله طينًا وهو امتزاج الماء بالتراب نظر إلى عنصر الماء الذي هو نقيض ما افتخر به فأخذ يصادمه مصادمة الضدّ، فلهذا وقعت الإباءة منه ولحق بالأخسرين إلى يوم الدين، فهو العدوّ بالطبع الناصح بالعرض. فانظروا يا إخواننا ما أشرف الإنسان.

وأمّا المخالفة التي وقعت من هذا الخليفة فلم تقع منه من حيث ذاته ولا من حيث مرتبته وإنّما وقعت من حيث إنّه كان حاملًا للموافق والمخالف وقبضة جامعة للطائع والعاصي، فتحرّك النَّسَبُ المخالف منه

---

(٨١) الإسراء/٩٥.
(٨٢) الأنعام/٩.
(٨٣) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وخلق الجانّ من مارج من نار﴾. الرحمن/١٥.
(٨٤) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾. الرحمن/١٤.
(٨٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾. الأعراف/١٢.

بالمخالفة لأنّ الجنّة ليست موطنه فهو يتضرّر بها كما تضرّ رياح الورد بالجُعْل[٨٦] فكانت سببًا لخلافته وتميزًا لقبضتين منه في دار المزج، فانقلب فريق السعادة إلى الجنّة وفريق الشقاوة إلى النار، حتّى لو رام أهل النار الذين هم أهلها أن يدخلوا الجنّة ما استطاعوا ولجروا إلى النار جري الحديد للمغناطيس، وكذلك أهل الجنّة. وهذا لا يعرفه إلّا طائفتنا لا غير. وقد أشار النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إشارة لطيفة إلى ذلك علمها من علمها: «إنّكم لتتحمون في النار وأنا آخذ بحجزكم وأنتم تأبون»[٨٧]. وأخبرنا ثقات أنّ ببلاد اليمن طائفة يسمّون أولاد أمّ عيسى إذا عاينوا الضبع لا يتملّكون أن يرموا أنفسهم عليه حتّى يأكلهم. ورأيت أنا من صلحائهم واحدًا، وهو انزعاج يقتضيه طبعهم المناسب للمنجذب إليه كذلك أصحاب النار. فافهموا فإنّ الأسرار لا تحتمل فوق هذا الكشف رتبة، فكانت مخالفة حكمة لنهي حكمة لا مخالفة حُكمٍ لنهي حُكم. والله يتولّانا وإيّاكم بما تولّى به عباده الصالحين.

إنتهى بعض الغرض من هذا الكتاب على حسب الوقت، والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم.

نقله من خطّ مؤلّفه رضي الله عنه الفقير إلى رحمة الله تعالى عبدالله ابن علي بن أحمد الخولانيّ الأشبيليّ الأندلسيّ، وذلك ليلة الخميس السابع من شهر صفر سنة ستّ وستماية، بمدينة حلب عمّرها الله. وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

---

(٨٦) حشرة صغيرة تغتذي وتعيش على أغصان الورد.

(٨٧) أخرجه البخاريّ في صحيحه ٨/١٢٧، مسلم في صحيحه رقم ١٧-١٨-١٩، أحمد في المسند ٢/٣١٢، ٣/٣٦١، الهيثميّ في مجمع الزوائد ٦/٢٥٤، الزبيديّ في إتحاف السادة المتّقين ٩/٩٤.

صدر عن دار المشرق













زياراتُ قرى شمال العراق الرعائيَّة
قام بها البطريرك يوسف أودو (١٨٦٧-١٨٦٨)

الأب بطرس حدّاد (٥)

مقدّمة

إنّ البطريرك يوسف السادس أودو (ت ١٨٧٨) هو أشهر من أن أعرّفه(١)، فذكراه حيّة في قلوب أبناء طائفته، ويتناقل الخلف عن السلف أخبار جهاده الحسن في خدمة الله والكنيسة.

إنَّ الأسطر التالية مقتطفة من دفتر الشريّات أي مصروفات دار البطريركيّة الكلدانيّة اليوميّة، رأيت فيها معلومات مفيدة جديرة بالنشر، خاصّة أنّ تغييرًا جذريًا قد طرأ على معظم القرى الواردة في المقال، لا بل زال عدد كبير جدًّا منها في السنوات الأخيرة.

الكتابة ليست بخطّ البطريرك، بل بخطّ أحد مرافقيه؛ اللغة بسيطة تكثر فيها الأخطاء الإملائيّة، وهي متأثّرة باللهجة الموصليّة، حيث كان مقرّ الكرسيّ البطريركيّ آنذاك. لكنّنا نستشفّ بين الأسطر غيرة عالية على خدمة شعب الله، وروحيّة الفقر الرهبانيّة المستوحاة من البساطة الإنجيليّة.

وإنّي أورد النصّ كما في الأصل، وما بين الأقواس إضافات مثبتة

---

(٥) البطريركيّة الكلدانيّة، بغداد.

(١) راجع: J. Tfinkdji: *L'Eglise Chaldéenne Catholique autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1913, p. 15 - 16.

من الدفتر نفسه، لكنّها ملتقطة من هنا وهناك توخّيًا للفائدة. والدفتر المذكور هو في خزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد، وهي تنشر بإذن من غبطة السيّد البطريرك مار روفائيل الأوّل بيداويد الكلّيّ الطوبى.

الزيارة الرعائيّة سنة ١٨٦٧

كتب: «قد خرجنا من الموصل في ٢٥ شهر آب، يوم الأحد، سنة ١٨٦٧؛ جئنا على دير مار كوركيس وبتنا، وفي الليل قدّس غبطته وجئنا على تلكيف، وفي تلكيف بتنا يومين. ومن تلكيف جئنا على بطناية بتنا يوم، ومن بطناية جئنا على تللسقف بتنا يوم، ومن تللسقف جئنا على باقوفه بتنا يوم، ومن باقوفه جئنا على دير السيّدة بقينا يومين[٢]، ومن الدير جئنا على دهوك وبتنا يومين، ومن دهوك جئنا على منكيش[٣] وبتنا فيها أربعة أيّام، ومن منكيش جئنا على داؤدية وما بقينا فيها بل حاولنا (جاولنا؟) فيها وجئنا على قرية دهي، ومن قرية دهي جئنا على قرية جلك، ومن جلك جئنا على هلمون؛ دخلنا على هلمون في يوم الأربعاء وقت العصر في ١١ أيلول. وفي اليوم الأوّل [من نزولنا هناك] حلّ غبطته أنفارًا منهم [أي من النساطرة المتكثلكين] في ليل واحد خمسة وستّين نفرًا. وثاني ليل حلّ غبطته أربعين؛ ثمّ بقينا في قرية هلمون أيّام عدد ٢٥؛ وخرجنا يوم الإثنين جئنا على قرية آروش، ومن آروش جينا على عيون السمك - أي عين نوني[٤] - ومن هناك جينا على عمادية [واستقبلنا ضبطية[٥] مرسلين من ختدان آغا فمنحناهم ٢٠ قرشًا] وبقينا فيها أيّام عدد ٢٨؛ وبعده جئنا على قرية حمزية بقينا فيها ليلتين، وجئنا على قرية بيناثه

---

(٢) زيادة في المعلومات عن هذه القرى المسيحيّة، انظر:
J.M. FIEY, O.P., *Assyrie Chrétienne*, Beyrouth, Dar el-Machreq - 1965.

(٣) لمزيد من المعلومات عن القرى المسيحيّة التي ترد بعد منكيش، انظر للمؤلّف نفسه:
J.M. FIEY, O.P., «Sanctuaires et villages syriaques orientaux de la vallée de la Ṣapna», *Le Muséon*, t. 102 - fasc. 1-2 (1989) p. 43 ss.

(٤) تسمّى اليوم بالكرديّة كانيماصي وتؤدّي المعنى نفسه أي عين أو عيون السمك.

(٥) ثلّة من الشرطة تخرج لاستقبال الشخصيّات المهمّة ومرافقتها.

وبقينا فيها ثلثة أيّام، وجئنا على قرية إينشك بقينا هناك خمسة أيّام، وتحوّلنا على قرية أرادن [فأعطينا للقسّ الجديد زيا بن بولص مائتي قرش، واشترينا له لفّة ويميني (أي عمامة وحذاء) بمبلغ ٤٢ قرشًا].

ريشيث[٦] سنة ١٨٦٧

عمادية ٣٣ قرشًا، حمزية ٥٤، بيناثه ٦٥، إينشك ٧٨، تنا ١٦٥، داؤدية ١٥٠، أرادن ٢٤٢، منكيش ٥٢٣.

الزيارة الرعائيّة سنة ١٨٦٨

نقرأ أيضًا: «ثمّ خرجنا من الموصل في غرّة تموز سنة ١٨٦٨[٧]، في الليل جئنا على قرية كرمليس، ومكثنا فيها ٧ أيّام، ومن هناك في الليل ارتحلنا على قرية تلكيف ومكثنا هناك نحو أيّام...» (ويظهر أنّه عاد إلى الموصل لأمر هامّ فانقطعت الزيارة، وفي أيلول انطلق إلى بطناية مباشرة ليكمل زيارته الرعائيّة كالسنة السابقة؛ ويذكر في مراحل زيارته أنّه اشترى من الخضروات: الباذنجان والباميا والسلق والبطاطا. كما وردت أيضًا أسماء بعض القسس في خدمة القرى، منهم: ميخائيل شمسية وتوما كتولا وحنّا زهرة في تلكيف. وقسّ قرياقوس في بطناية. والقسس: حنّا ويوسف وكوركيس في منكيش. والقسّ أوراها في تنا. والقسّ يونان في دهوك. والقسّ متي رئيس في ألقوش[٨]).

ريشيث سنة ١٨٦٨

داؤدية ١٧٢ قرشًا، تنا ١٦٤، أرادن ٢٤٠، إينشك ١٠١، بيناثه ٧٧، حمزية ٦٠، بليجنك ١٦، منكيش ٢ د د.

---

(٦) هي ضريبة الرأس، أي تبرّع الأسر المسيحيّة لرئيس الطائفة المحلّي، وتُدفع عن الذكور طوعًا.

(٧) نلاحظ في الزيارتين أنّ البطريك بارح الموصل في تموز أو آب وذلك لاشتداد الحرّ في المدينة، في حين يكون المناخ ألطف جدًّا في قرى الشمال.

(٨) معظم القسس ذُكروا بلا ألقابهم أو أسماء والديهم، أمّا الأخير فهو ابن أخت البطريك أودو.

إحصائيّات سنة ١٨٦٨

أرى أنّ أهمّ ما في هذا الدفتر هي الإحصائيّات التالية، إذ ليس لنا إحصائيّات سواها ترجع إلى القرن الماضي. كتب:

بيان عدد نفوس تلكيف في ٢٠ تمّوز ١٨٦٨

	ذكور	إناث	بيوت
تلكيف	٢٢٥٣	٢٢٠٠	٥٠٠
بطنايه	٤٠٣	٤٢٨	١٣٢
باقوفه	١٥٦	١٨٢	٥٨
تلسقف	٦٧٠	٦٧٩	٢٠٣
ألقوش (تشرين ١)	١٢٣٨	١٢٣٩	٤٦٤
منكيش	٤٧٦	٤٣٢	١٧٢
داؤدية (تشرين ٢)	١٢٢	٩٢	٣٨
تنا	١٢١	١٠١	٣٧
أرادن	٢٣٢	٢٠٢	٧٠
إينشك	٨٦	٦٥	٢٣
بيناثه	٥٤	٤٥	١٨
حمزيه	٣٢	٣٤	١٠
كوماني	[كُتب الاسم ولم يُذكر العدد]		

إضافة

كتب أيضًا: «قد أخذنا من يد أرلاد بنيامين من قرية بيرته: شمعون رهرمز، من طرف إيراد الكنيسة التي بيدهم من جهة سنة الماضية بطمان راحد صابون وأربعة أمنان توتون، وغروش عدد ٨٠ وكذلك ريشيث من المذكورين غروش عدد ١٢ في ٢٥ كانون ٢ سنة ١٨٦٩ في قرية ألقوش».

أقول: المن مقياس للوزن يختلف من مكان إلى آخر، ويساوي عادة نحو ٢٥ كغم، والبطمان مقياس محلّيّ يختلف من قرية إلى أخرى، فعند بعضهم يساوي المن وعند بعضهم الآخر يساوي ٤ أمنان. وأمّا التوتون فهو التتن أي التبغ وهو الدخان، ومنه أنواع جيّدة تُزرع في شمال العراق.

طائفة من «الأعلام الجغرافيّة» في العراق

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (*)

لقد اخترت من الأعلام الجغرافيّة في العراق طائفة ذات فائدة لغويّة وتاريخيّة، وقد استبعدت منها الأعلام التي كثر درسها فعُرفت في الموسوعات التاريخيّة ودوائر المعارف مثل «بغداد». ولم أذكر من هذه الأعلام التاريخيّة إلاّ ما بقي معروفًا في عصرنا في تنظيمات العراق الإداريّة.

وأبدأ هذه الطائفة بمدينة كرديّة عُرفت في التاريخ الإسلاميّ ووردت في الأخبار هي:

١ - إِرْبِل:

- قال أهل البلدان ومنهم ياقوت في **معجم البلدان**:

إِرْبِل: وزان «إِثْمِد»، ولا يجوز فتح الهمزة.

+ أقول: هذا هو ضبط هذه الحاضرة في التاريخ القديم، ولكنّها الآن «أربيل» وزان «أفعيل» وليس في العربيّة شيء من هذا.

وهي من المحافظات الكرديّة في شمال العراق، وفيها جامعة للآداب والعلوم. وهي في الألسن الدارجة قبل عدّة عقود من السنين

(*) أستاذ في كلّيّة الآداب بجامعة صنعاء، الجمهوريّة اليمنيّة.

«أرويل» بالواو دون الباء، وهذا شيء من الإبدال يعرض للألسن الدارجة.

جاء في معجم البلدان: إرْبِل: قلعة حصينة ومدينة كبيرة في فضاء من الأرض واسع بسيط، ولقلعتها خندق.

+ أقول: وهي في حاضرنا مدينة فسيحة في فضاء من الأرض قد تخلّى عن القلعة التي لم يبق منها إلاّ معالم دارسة.

وقد نُسب إليها جماعة من أهل العلم والحديث منهم أبو أحمد القاسم بن المظفَّر الشهرزوريّ الشيانيّ الإربِليّ.

وقد صنّف في تاريخ إربل ابن المستوفي كتابه الشهير. وقد طبع هذا في العراق وكان من مطبوعات وزارة الثقافة والإعلام منذ ما يقرب من ربع قرن، حقّقه وقدَّم له الأستاذ الدكتور سامي الصقّار.

ومن المفيد أن أشير إلى ما قاله في «إربل» أنوشروان البغداديّ المعروف بـ«شيطان العراق الضرير»:

تَبًّا لشيطاني وما سَوَّلا ... لأنّه أنزلني «إربِلا»
نزلتُها في يومِ نَحْسٍ فما ... شككتُ أنّي نازل «كربلا»

+ أقول: و«كربلا» في البيت الثاني هي «كربلاء» المدينة التي شهدت معركة الطَّفّ، وقُتل فيها أبو عبدالله الحسين بن عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - وسيأتي الكلام عليها.

٢ - الإسكندريّة:

بلدة صغيرة من محافظة بابل.

- قال ياقوت: قرية على دجلة بإزاء الجامدة بينها وبين واسط خمسة عشر فرسخًا.

+ أقول: هي في عصرنا على غير ما ذكره ياقوت من كونها على دجلة، لأنّها كما أشرنا من محافظة بابل، فهي على الفرات.

+ أقول: لعلّ الذي ذكره ياقوت هو قرية على دجلة ذهبت معالمها، فجدّت في عصرنا قرية أخرى على الفرات، أو قد نحمل ذلك على سهوٍ من ياقوت على ما عُرف من ضبطه والتزامه. وليس لنا من علم في سبب التسمية ونسبتها إلى الإسكندر المكدوني.

والذي يعزّز كون القرية على الفرات في بابل علمنا أنّ الإسكندر قد وصل إلى بابل، والتاريخ معروف.

٣ - ألوس:

قرية على الفرات قرب عانات والحديثة كما قال ياقوت في معجم البلدان.

وقد تقال بمدّ الهمزة «آلوس»، وهي بهذا النطق في عصرنا.

- قال ياقوت: وإليها يُنسب المؤيّد الألوسيّ الشاعر المتوفّى سنة ٥٧٧ هـ، ذكره العماد في الخريدة قسم العراق.

+ أقول: وقد نُسب إليها جمهرة من أهل العلم في عصرنا كان منهم أبو الثناء الألوسيّ صاحب التفسير المشهور، والسيّد محمود شكري الألوسيّ صاحب بلوغ الأرب، والسيّد نعمان خير الدين، ترجم لهؤلاء الثلاثة وغيرهم، الأستاذ خير الدين الزركلي في الأعلام.

٤ - الأنبار:

- قال ياقوت: قال أبو القاسم: «الأنبار»: حدّ بابل، سُمّيت بذلك لأنّه كان يُجمّع بها أنابير الحنطة والشعير والقتّ والتبن. وكان يُقال لها الأهراء.

- قال الأزهريّ: واحد الأنبار «نِبْر»، وجمع الجمع «أنابير».

فتحها خالد بن الوليد سنة ١٢ للهجرة أيّام الخليفة أبي بكر الصدّيق - رضي الله عنه -.

+ أقول: و«الأنبار» في عصرنا محافظة على الفرات الأوسط تتبعها عدّة نواحٍ وتنظيمات إداريّة.

وقد نُسب إلى «الأنبار» طائفة كبيرة، فيهم اللغويّون والنحويّون والمحدثون والشعراء وغيرهم. والنسبة إلى الجمع «أنباريّ».

ويرى الفرس أنّ «الأنبار» كلمة استعارها العرب وتوهّموا في صيغتها الجمع.

جاء في المعجمات الفارسيّة أنّ: «أنبار» بمعنى «امتلاء أو ما يبرزه الإنسان أو ما يكون من ذلك من الحيوان الذي يُتّخذ سمادًا أو مخزن الغِلال والتبن والعَلَف».

+ أقول: ويكاد يتّفق ما جاء في المعجمات العربيّة وما جاء في المعجمات الفارسيّة، وليس القطع في الأمر ممكنًا.

وفي الألسن الدارجة تحوّل «أنبار» إلى «عَنْبَر» و«عُمْبار» بمعنى «المخزن» للبضائع والغِلال.

٥ - بابل:

جاء في معجم البلدان: بابل اسم ناحية فيها الكوفة والحلّة يُنْسَب إليها السِّحر، قال تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ ١٠٢ سورة البقرة.

- قيل: بابل العراق، وقيل: بابل دُنباوَنْد.

- وقيل: لمّا حَشَر الله الخلائق إلى بابل بعث إليهم ريحًا فحشرتهم واجتمعوا ببابل. فقام يعرُب بن قحطان، أوّل مَن تكلّم بالعربيّة، ولم يزل المنادي ينادي: مَن فَعَل كذا وكذا فله كذا وكذا، حتّى افترقوا على اثنين وسبعين لسانًا، وانقطع الصوت، وتَبَلْبَلَت الألسن فسُمّيت «بابل».

+ أقول: انتهى ما أثبته ياقوت في معجمه، ولكنّا في هذا العصر

ندرك ما وصل إليه أهل التنقيب في الحضارات القديمة، وقد بدأ هؤلاء درسهم الجادّ منذ أوائل القرن التاسع عشر، فعرفوا اللغة البابليّة الأشّوريّة، وقرأوا النقوش في الألواح، وعلى النُصُب والتماثيل، وعرفوا شريعة حمورابي التي سبقت التاريخ المسيحيّ بعشرات القرون، واكتشفوا مكتبة أشوربانيبال. وكان من جملة ذلك فوائد تاريخيّة وحضاريّة تتجاوز هذا الذي كان للعرب ممّا أورده ياقوت.

ومن هذا عرفنا أنّ «بابل» لا صلة لها بما يعنيه المصدر «بَلْبَلة» الذي يفيد التفرّق. إنّ «بابل» تعنى «باب إيل» أي باب الإله[1].

ولكن العرب صرفوا الاسم إلى بناء «فاعِل» فكان من ذلك المعنى الذي وصلوا إليه من «البلبلة».

+ أقول: وقد سَمّى العرب في حاضرهم وماضيهم (بابل) في أعلام الذكور، ولكن للنصارى من العرب اتّصال بالسريانيّة التي عُرف فيها «بابل»، فرجعوا إلى الأصل وهو «باب إيل» فكان من أعلامهم «بابيل»، وهذه الصيغة «فاعيل» هي بناء اسم الفاعل في هذه اللغة.

وبهذه اللغة ورد في الأثر «قابيل وهابيل» ابني آدم - عليه السلام -.

ومن هنا كان من أسماء النصارى «ناصيف»، وهو لدى المسلمين «ناصِف»، وغير هذا. وبابل القديمة في عصرنا موقع أثريّ يشتمل على بقايا الحفائر التي قام بها العلماء المنقّبون في القرن الماضي ثمّ ما كان منها في هذا القرن. وقد شارك في تلك الأعمال علماء ألمان وفرنسيّون وإنكليز، ثمّ خلفهم عراقيّون.

وبابل الحديثة اسم محافظة كبيرة مركزها الرئيسيّ مدينة الحلّة التي سنعرضها لاحقًا. إنّ إطلاق اسم بابل على المحافظة بجملتها كان منذ سنوات قليلة.

---

(١) أقول: من هذا أيضًا: إسرافيل، وعزرائيل وميكائيل. و«جبرائيل» و«جَبْر، وجَبْر» في العربيّة والسريانيّة تعني «الرجل». وكذلك في العبرانيّة גֶּבֶר (جبر).

٦ - باجسرا:

- قال ياقوت: باجسرا بُلَيْدة في شرقيّ بغداد بينها وبين حلوان، على عشرة فراسخ من بغداد. خرج منها جماعة من أهل العلم والرواية منهم أبو القاسم عبد الغنى بن محمّد بن خليفة الباجسراويّ، وكان صالحًا، له شعر حسن ورغبة في الأدب، توفّي سنة ٥٣١ هـ.

+ أقول: والذي نعرفه عن هذه البُلَيْدة أنّها الآن «أبوجِسْره». ولا بدّ لنا أن نقول إنّ الاسم الحاليّ «أبوجسره» هو الاسم القديم «باجسرا»، والعامّة في كلّ عصر تذهب في الأسماء إلى شيء آخر.

إنّ «باجسرا» موضع قديم يحمل الأصل السريانيّ، فـ «با» تعني «بيت»، وهذا اللفظ الذي اجتُزِئ به عن «بيت» معروف في أسماء المواضع والبلدان في البلاد التي عرفت التراث الآراميّ في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام مثل: باخمرا، وباصيدا، وباعشيقا وغيرها.

ولمّا عُرِّبت هذه المواضع ذهبت كلمة «با»، التي هي «بيت»[2]، وتحوّلت إلى حرف الباء في صدر هذه الأسماء نحو: بعشيقه وبحمدون، وحذفت في أسماء أخرى فقالوا صيدا وسُورا وغيرهما.

وأمّا الألف في آخر هذه الأسماء فهي الألف المحروقة في نهايات الأسماء الآراميّة التي تشير إلى أداة التعريف الآراميّة ثمّ فقدت وظيفتها

---

(٢) من المفيد أن أشير إلى أنّ «با» تتصدّر طائفة من الأعلام اليمنيّة، وهي خاصّة ورثتها اللغة اليمنيّة في ما ورثته من خصائص لغويّة قديمة. إنّ «با» هذه في الأعلام: باحسين، باأحمد، بابكر وغيره هي «أبو»، ولكنّها في لغة اليمن لزمت الألف دائمًا وهذا نجده في الشاهد القديم:

إنّ أباها وأبا أباها ... قد بلغا في المجد غايتاها

واهًا لسلمى ثمّ واهًا واها ... ليت عيناها لنا وفاها

والرجز شاهد أيضًا على التزام المثنّى بالألف.
ولي أن ألحق بهذا «الباء» في الأعلام القديمة اليمنيّة نحو: بلحارث، وبالهجيم، وبلعنبر وغيرها من أسماء القبائل. وهذه الباء هي اجتزاء من «بَنُو أو بني».

هذه، وبقيت علامة في آخر الأسماء. وقد ذهبت الألف واكتُفي بالفتحة مع هاءٍ للتأنيث.

٧ - باحزاني:

بُلَيْدة صغيرة في أرض جبليّة من نواحي الموصل في العراق. أهلها أكراد أشدّاء يعتنقون «اليزيديّة» مذهبًا، وهم أهل مذهب باطنيّ يعبدون الشيطان، وبينهم نصارى يدلّ عليهم اسم المكان هذا «باحزاني». إنّه نظير الأسماء القديمة العراقيّة التي تدلّ على التأثير الآراميّ، كما أشرنا في «باجسرا».

ولكن هذا الاسم قد خُتم بالياء على خلاف تلك الأسماء، وهذا يعود إلى أنّ الآراميّين السريان في بلاد العراق نساطرة لهم خصوصيّة لغويّة فيها مجيء الياء(٣). قد تقول: ولِمَ جاءت الألف في الأسماء الأخرى؟ والجواب أنّ تلك الأسماء قد غلب عليها الطابع الآراميّ. ولم يرد اسم «باحزاني» في معجم ياقوت.

٨ - بادَرايا:

جاء في معجم البلدان: إنّها طَسّوج بالنهروان أو بُلَيْدة بقرب باكسايا بين البَنْدَنيجَيْن ونواحي واسط. منها يكون التمر القَسْب اليابس الغاية في الجودة.

+ أقول: هي في عصرنا «بَدْرة» وأغلب أهلها من الأكراد الفيليّة الشيعة في الحدود الشرقيّة جنوبي بغداد بما يقرب من مئتي كيلومتر.

+ أقول: والاسم يشير إلى الأصل الآراميّ وهي «با» التي تعني «البيت» و«دَرايا» بمعنى «الديار» أو «المنازل».

---

(٣) يدلّ على ميل النساطرة إلى الياء ما عُرف في أعلامهم «متّي» بالياء، وهو «متّى» في السريانيّة الغربيّة ومنه «مار متّى» صاحب «إنجيل متّى»، وكذلك «أدّي» ومنه «أدّي شير» رئيس أساقفة سعِرْد، وهو الكلدانيّ الآشوريّ.

وما زال هذا الاسم «بيذرايا» يطلق على التمر القَسْب الذي يؤتى به منها.

٩ - باعشيقا:

جاء في معجم البلدان أنّها من قرى الموصل من نواحي نَيْنَوى شرقيّ دجلة لها نهر جار.

+ أقول: هي في عصرنا «بَعْشيقه»، وهي من القرى التي يسكنها يزيديّون كما ذكرنا في «باحزاني»، وهم أكراد غلاظ شداد. وفيها نصارى نساطرة.

ويعني الاسم «باعشيقا» بيت أصحاب العمل أي الزرّاع الفلاّحين، وأرضها خصبة يُزرع فيها القمح والحبوب، وفيها الشجر كالجوز وغيره.

١٠ - باعقوبا:

جاء في معجم البلدان: قرية بأعلى النهروان، وقال: وظنّي أنّها غير بعقوبا القرية المشهورة على عشرة فراسخ من بغداد.

+ أقول: قد يكون ما ظنّه صحيحًا، ولكن الذي يهمّني أنّها بُلَيْدة ذات صيغة سريانيّة صُدِّرت بـ«با» وقد تكلّمنا على ذلك. وهي في عصرنا مركز محافظة «ديالى». وكأنّها «بيت يعقوب»! ونهر بعقوبا الأعظم «النهروان» وهو نهر كبير بقرب بغداد، وهو الحدّ بين طريق خراسان والخالص. وهو نهر تامرّا بعينه.

١١ - باكسايا:

جاء في معجم البلدان: إنّها بلدة قرب البَنْدَنيجَيْن وبادرايا بين بغداد وواسط من الجانب الشرقيّ في أقصى النهروان، وإليها يُنسَب أبو محمّد عبّاس بن عبدالله بن أبي عيسى الباكسائيّ ويُعرَف بـ «الترقفي»، أحد أئمّة الحديث. توفّي سنة ٢٦٨ هـ.

+ أقول: إنّ باكسايا قرية صغيرة إلى أقصى الجنوب من بغداد في الجانب الشرقيّ، تقرب من مدينة العمارة في محافظة مَيْسان، لا يُحسَب لها حساب في التنظيمات الإداريّة في عصرنا.

والاسم يشير إلى أنّ أهل باكسايا التي أوردها ياقوت في معجمه آراميّون نصارى قبل أن يتمّ فتحها على أيدي المسلمين في «فتوح العراق».

١٢ - بَراثا:

جاء في معجم البلدان: بَراثا محلّة في طرف بغداد في قبلة الكرخ وجنوبيّ باب محوَّل، وكان لها جامع مفرد تصلّي فيه الشيعة، وقد خُرُب عن آخره، وكذلك المحلّة...

وفي سنة ٣٢٩ فُرِغ من جامع بَراثا وأقيمت فيه الخطبة، وكان قبلُ مسجدًا يجتمع فيه قوم من الشيعة يسبّون الصحابة، فكَبَسه الراضي بالله وأخذ مَن وجد فيه وحبسهم وهدمه حتّى ساوَى به الأرض.

ويزعمون أنّ عليًا - عليه السلام - مرّ بها لمّا خرج لقتال الحروريّة بالنهروان، وصلّى في موضع من الجامع المذكور.

+ أقول: ولم يبق في عصرنا إلاّ ما أثبته الخِططيّون ومنهم الدكتور مصطفى جواد من موضع الجامع، فأعيد بناؤه جامعًا ومسجدًا للشيعة تُقام فيه احتفالات دينيّة خاصّة.

والاسم يحمل الصورة الآراميّة شأنه شأن المواضع والحواضر العراقيّة التي خُتمت بالألف كما سنرى.

و«بَراثا» تومئ إلى «البَرْث» في العربيّة وهو الأرض السهلة الليّنة.

١٣ - البصرة:

+ أقول: لم أرد أن أجعل «البصرة» في عدّة أسماء الحواضر في هذا الموجز، وذلك لأنّها مادّة واسعة عُني بها الأقدمون وأهل هذا العصر من

عرب وغيرهم من العلماء الغربيّين. غير أنّي أدرجتها لأقول:

إنّ أهل البلدان الأقدمين ومعهم اللغويّون قد توسّعوا على طرائقهم في ردّ الأسماء القديمة إلى مادّة في العربيّة، فتعسّفوا وخانهم الدرس.

إنّك تجدهم في البصرة كما تجدهم في الكوفة، ذهبوا إلى أنّ البصرة حجارة غليظة كما قال الأنباريّ أبو بكر، وكما قال قطرُب اللغويّ المعروف. وقال غيرهما: حجارة رخوة فيها بياض، وقالوا: فيها الحصى. وقالوا أرض تسوخ فيها القدم...

+ أقول: لعلّ «البصرة» التي مصّرها المسلمون بعد الفتح هي اسم قديم هو «بَصرا» العلم الذي وقفنا على نظائره في حواضر العراق وبلاد الشام.

وقد حوّل العرب في نطقهم الفتح الطويل في آخر الاسم إلى علامة للتأنيث هي هاء التأنيث فكانت «بصرة» كما كانت «كوفة» التي سيجيء الكلام عليها.

- وقال ياقوت: ومن اصطلاح أهل البصرة أن يزيدوا في اسم الرجل الذي تُنسب إليه القرية ألفًا ونونًا نحو: «طَلْحَتان»، وهو نهر يُنسَب إلى طلحة بن أبي رافع مولى طلحة بن عبيد الله. و«خِيرتان» نهر منسوب إلى خيرة بنت ضَمْرة القُشَيريّة امرأة المهلّب بن أبي صفرة. و«مُهَلَّبان»: نهر منسوب إلى المهلّب بن أبي صفرة، وغير هذا.

+ أقول: ومن هذا شيء آخر ذكره البلاذري في كلامه على البصرة في البلدان[٤]. ولنا أن نعود إلى عصرنا فنجد في حاضر البصرة في بُلَيْدة

(٤) أنظر البلدان للبلاذري ص، ص ٣٤٦، ٣٧٢. وقال ياقوت: قال البلاذري: «عبّادان» قطيعة لحُمران بن أبان مولى عثمان بن عفّان. وقال: قال ابن الكلبيّ: أوّل مَن رابط بعبّادان عبّاد بن الحصين فنُسبت إليه.
ومن هذا: «أُمَيّان» نسبة إلى أبي أميّة، و«جعفَران» نسبة إلى أمّ جعفر، ومثله «خالدان» وغيرها. وانظر: Nöldeke, *Grundiss der iranischen philologie* 12, 176,
LA 12,183

من أعمالها تُسَمّى أبا الخصيب شيئًا من هذا منه: «يُوسفان» لقطيعة، ونهر لا بدّ أن يكون منسوبًا إلى أحد من الأوائل يدعى «يوسف»، كما نجد «مُهيجْران»، ولعلّها «مُهاجِران» وتحوَّلت إلى ما تحوّلت إليه في اللغة الدارجة، ولا بدّ أن يكون صاحب هذه النسبة أحدًا اسمه «مُهاجر».

كما نجد موضعًا في هذه البُلَيْدة يُدعى «باب سليمان»، ولعلّه «باب سَلْمانان». والبصرة اليوم محافظة واسعة تتبعها حواضر وعدّة قرى [٥]. يجري فيها نهر صغير يُدعى «نهر العشّار»، ولعلّ العشّاريّ من الشعراء المتأخّرين منسوب إلى النهر، أو أنّه منسوب إلى آخر كان «عشّارًا» أي يستوفي العُشور. و«أبو الخصيب» هي «بَلَخْصيب» في نطق العامّة.

١٤ - البَنْدَنيجَيْن:

- قال ياقوت: لفظه لفظ التثنية، ولا أدري ما «بَنْدَنَيج» مفرده.

- قال حمزة: هو بناحية موضع يُسمّى «وَنْدْنيگان» وعُرِّب على «البندنيجَيْن»، ولم يفسِّر معناه. بلدة مشهورة في طَرَف النهروان من ناحية الجبل، من أعمال بغداد.

- وقال ياقوت أيضًا: وحدَّثني العماد بن كامل البَنْدَنَيْجيّ الفقيه قال: البَنْدَنَيْجَين اسم يُطلق على عدّة محالّ متّصلة، وأكبر محلّة فيها يقال لها «باقطنايا»، وبها سوق ودار للإمارة ومنزل القاضي، ثمّ بُوَيقيا، ثمّ سوق جميل، ثمّ فِلِشْتُ، وقد خرج منها خلق من العلماء: محدّثون وشعراء وفقهاء وكتّاب.

+ أقول: وقال أهل الدرس في عصرنا الباحثين في «الخطط»:

إنَّ «البَنْدَنَيْجَيْن» هذه هي «خانِقِين» التي أوردها ياقوت في معجمه بكسر النون بعدها قاف وقال: هي بلدة من نواحي السواد في طريق هَمَذان

(٥) إتّسعت رقعة التنظيمات في البصرة فشملت جهات في الخليج، وشبه الجزيرة، ومنها «دُبَي» وغيرها.

من بغداد بينها وبين «قَصْر شِيرين» ستّة فراسخ لمَن يريد الجبال.

+ أقول أيضًا: «خانَقين» في عصرنا، بفتح النون، كما أوردها ياقوت، وكذلك «قصر شيرين»، والأولى عراقيّة، والثانية إيرانيّة. والعامّة تقول: «خانْجين»، وهي «خانَه گينِ» في اللغة الفارسيّة بمعنى «الأرض التي يُنْزَل فيها».

فهل نرى من وجه لنصل بين «البَنْدَنِيجَيْن» و«خانِقين»؟ ما أرى شيئًا من هذا.

١٥ - تكْرِيت:

- قال ياقوت: هي بفتح التاء والعامّة يكسرونها. بلدة بين بغداد والموصل، وهي إلى بغداد أقرب، بينها وبين بغداد ثلاثون فرسخًا. ولها قلعة حصينة في طرفها القبليّ، راكبة على دجلة، وهي غربيّ دجلة. وكان أوّل مَن بنى القلعة سابور بن أردشير بن بابك لمّا نزل الهَدّ، وهو بلد مقابلَ تكريت في البرّيّة.

- قال عبد الله بن الحرّ، وكان قد وقع بينه وبين أصحاب مصعب وقعة بتكريت قُتِل بها أكثر أصحابه ونجا بنفسه فقال في أبيات:

فإنْ تَكُ خيلي يومَ تكريتَ أحجَمَتْ وقُتِّلَ فرساني، فما كنتُ وانيا

وقد فتحها المسلمون في عهد عمر سنة ١٦ هـ. أرسل إليها سعد بن وقّاص جيشًا عليه عبدالله بن المعتمّ فحارب أهلها حتّى فتحها عنوةً. نُسب إليها جماعة من أهل العلم.

+ أقول: وقد ورد في المصادر النصرانيّة أنَّ أهلها كانوا نصارى، وقد عرفنا من أولئك النصارى أنطون التكريتيّ، وله مصنّفات في الثقافة السريانيّة.

وعُرف أنّ صلاح الدين بن أيّوب قد ولد فيها.

وكانت تكريت في عصرنا هذا بُلَيْدة صغيرة تابعة لقضاء سامَرّا وهي

وسامرّا تابعتان إداريًا لبغداد العاصمة.

ولمّا قامت ثورة السابع عشر من تمّوز سنة ١٩٦٨م رأت الحكومة أن تجعل «تكريت» مركز محافظة، ففُصِلت عن كونها تتبع سامرّا، ثمّ جعلت سامرّا تتبع تكريت في شؤونها الإداريّة.

وهكذا تبدّل الحال، فتصبح سامرّا التي كانت عاصمة العبّاسيّين طوال نصف قرن من أعمال تكريت، ولكلّ زمان رأي وحكم ونظام.

+ قلتُ: صارت تكريت في عهد الثورة مركز محافظة صلاح الدين التي فيها سامرّا والدور وغيرهما. وفيها الآن جامعة للآداب والعلوم.

وقد ورد اسم تكريت في النقوش الأشوريّة بالخطّ المسماريّ، فهي على هذا من المراكز القديمة.

١٦ - تَلّ أعفر:

+ أقول: هذا هو الاسم في كتب البلدان، وقد رُكِّبت هاتان الكلمتان لدلالتهما على بُلَيْدة معروفة فكانت «تَلَعْفَر».

- قال ياقوت: هكذا تقول عامّة الناس [أي تلّ أعفَر]، وأمّا خواصُّهم فيقولون: «تلّ يَعْفَر»، وأصله التلّ الأعفر، وهو اسم قلعة ورَبَض بين سنجار والموصل. فيها نهر جارٍ، وهي على جَبَلٍ منفرد. وإليها نُسِبَ الشاعر التَّلَّعْفَرِيّ موسى بن أبي من الذين مدحوا الملك الأشرف.

+ أقول: وهذه البُلَيْدة تتبع الموصل

١٧ - الحديثة:

الحديثة القديمة هي التي دعاها ياقوت «حديثة الفرات»، قال:

هي على فراسخ من الأنبار، وفيها قلعة حصينة في وسط الفرات، والماء يحيط بها، دخلها المسلمون في خلافة عُمَر. نُسب إليها جماعة من الرجال من المحدّثين وغيرهم كما أشار الخطيب في تاريخ بغداد.

+ أقول: وهي في عصرنا بُلَيْدة صغيرة على الفرات الأوسط من أعمال محافظة «الأنبار».

١٨ - الحَضْر:

جاء في معجم البلدان: أنّ «الحَضْر» اسم مدينة بإزاء تكريت في البرّيّة، بينها وبين الموصل والفرات. بيوتها وسقوفها وأبوابها مبنيّة بالحجارة المهندمة. كان فيها ستّون برجًا كبيرًا، وبين البرج والبرج تسعة أبراج صغار، بإزاء كلّ برج قَصْر وإلى جانبه حمّام. ومرَّ بها نهر الثرثار، وكان نهرًا عظيمًا عليه قرىً وجنان.

- وقال الشرقيّ بن القطاجي: لمّا افترقت قضاعة سارت فرقة منهم إلى أرض الجزيرة، وعليهم ملك يقال له الضَّيْزَن بن معاوية... وكان فيما زعموا ملك الجزيرة كلّها إلى الشام. فنزلَ مدينة «الحَضْر».

+ أقول: إنّها مدينة ظاهرة آثارها، أقبل عليها الدارسون العراقيّون ومنهم فؤاد سَفَر وكتب عنها وأشار إلى أنّ أهل «الحَضَر» بفتحتين عَرَب، وملكهم «سَنَطْرُق»، غير أنّ المشاهد العارف بفنون العمارة القديمة يدرك وهو يشاهد الحضر أنّ هذه الأبنية ذات عمارة رومانيّة في حجارتها ونقوشها وفنّ التماثيل القائمة، ولا سيّما ما كان منها للمرأة. ثمّ إنّه يدرك أنّ هذه الآثار تشبه آثار «بُصرى وإبلا» في بلاد الشام، كما أنّها تشبه ما هو معروف من نظائرها في «البتراء» في الأردنّ. إنّه الفنّ الرومانيّ في الأبنية بأقواسها وعَقْودها، وتماثيل الآدميّين الدقيقة في إبراز الصورة البشريّة.

إنّ «الحضر» مدينة عراقيّة كانت تُعرف باسم «حطارا». عرفت أطلالها وسط بادية ما بين دجلة والفرات المعروفة بـ «الجزيرة» على بعد ثلاثة كيلومترات من وادي الثرثار، وعلى مسافة ٦٠ كيلومترًا من قلعة شرقاط.

ثمّ إنّ لغة نقوش الحجر في حروفها الآراميّة ودلالاتها لا يمكن أن تكون عربيّة، وأهلها عرب كما ذهب الأستاذ فؤاد سفر إلى القول، وإنّ

«سَنَطْرُق» من غير الأعلام التي نعرفها في العربيّة.

وإذا كان في النقوش اسم «سَنَطْرُق» ملك العرب، فهذا لا يبعد عن ورود «العرب أو العربان» في الآثار البابليّة. وقد يعني هذا أن كلمة «عرب وعُربان» أطلقها أولئك الأقوام على القادمين من بلاد العرب (أي شبه جزيرة العرب).

ويؤيّد هذا أنّ لغة النقوش آراميّة برسومها ومعانيها، فلا بدّ أن يكون أهلها آراميّين عاشوا في منتصف القرن الأوّل الميلاديّ.

ثمّ إنّ التشابه في الآثار والخصائص الفنّيّة بين آثار الحضر ونظائرها في بلاد الشام والأردنّ يشير إلى أنّ هذه محطّات رومانيّة أقامها الرومان مع أهل البلاد حماية لأمبراطوريّتهم حين كان لها توسّع وامتداد في الشرق.

١٩ - الحِلّة:

- قال ياقوت: هي في اللغة القوم «النُّزول».

وهي عدّة مواضع أشهرها «حِلّة بني مَزْيَد»، مدينة كبيرة بين الكوفة وبغداد كانت تُسَمَّى «الجامعَيْن».

وكان أوّل من عَمَرها سيف الدولة صَدَقة بن منصور بن دُبَيْس بن عليّ بن مَزْيَد الأسديّ سنة ٤٩٥ هـ.

+ أقول: هي «الحِلّة» في عصرنا مركز محافظة بابل، وقد مرّ الكلام عليها. ولم يكن اسم بابل هو الشامل العامّ نهذه الجهة بما فيها «الحلّة» وحواضر صغيرة أخرى إلاّ بعد إصلاح التنظيمات الإداريّة في عهد ثورة تمّوز الثانية.

+ أقول: خرج من الحلّة جمهرة من أهل العلم والأدب، ومنهم الشاعر صفيّ الدين الحليّ، والمحقّق الحلّيّ من كبار رجال الشيعة، وشعراء آخرون في القرون المتأخّرة اشتهر من بينهم السيّد حيدر الحلّيّ في

القرن الماضي.

وهي اليوم مدينة عامرة كثيرة النفوس يمرّ فيها الفرات، وهي ذات زرع ونخيل.

٢٠ - حمّام عليّ:

بُلَيْدة صغيرة تتبع الموصل. قال ياقوت: إنّها بين الموصل وجهينة قرب عين القار، غربيّ دجلة، وهي عين ماؤها حارّ كبريتيّ...

+ أقول: يقصدها الناس للاستحمام والعلاج.

٢١ - الحُوَيْزة:

جاء في معجم البلدان: أنّ الحُوَيْزة موضع حازه دُبَيْس بن عفيف الأسديّ أيّام الطائع لله، ونزل فيه بحِلّته، وبَنَى فيه أبنيةً. وليس هذا بدُبَيْس ابن مَزْيَد الذي بنى «الحِلّة» بالجامعَيْن، ولكنّه أسديّ أيضًا.

وهذا الموضع بين واسط والبصرة وخُوزستان في وسط البطائح.

نُسِب إلى الحُوَيْزة قوم منهم عبدالله بن حسن بن إدريس الحُوَيْزيّ من أهل الحديث.

+ أقول: وقد أورد الخاقاني في شعراء العراق غير واحد من الشعراء المتأخّرين اشتهروا بـ «الحويزيّ».

+ أقول أيضًا: إنّ «الحُوَيْزة» قرية حدوديّة بين جنوب العراق وإيران على قرب من «الهور الكبير» الذي يُعرف بـ «هور الحُوَيْزة» إلى الجنوب الشرقيّ من مدينة العِمارة مركز محافظة «مَيْسان». وهي منطقة كَثُر فيها النزاع والحرب بين العراق وإيران منذ عدّة عصور، وما زال هذا إلى اليوم.

٢٢ - الحِيرة:

- قال ياقوت: هي مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة، يقال لها «النَّجَف»، زعموا أنّ بحر فارس[٦] كان يتّصل بها. وبالحيرة «الخَوَرْنَق والسدير»، مسكن ملوك العرب في الجاهليّة من زَمن نَصر من لخم النعمان وآبائه، والنسبة إليها «حاريّ» على غير قياس.

+ أقول: و«الحيرة» اليوم بُلَيْدة صغيرة من أعمال محافظة «الديوانيّة» على الفرات الأوسط، وهي منطقة زرع وفلاحة ونخيل.

٢٣ - الخابور:

- قال ياقوت: الخابور من أرضٍ خَبْرةٍ وخَبْراء، وهو القاع الذي ينبت السِّدْر.

و«الخَبار»: الأرض الرخوة ذات الحجارة.

و«الخابوراء»: اسم موضع لعلّ نهر الخابور يمرّ فيه.

و«الخابور»: نهر كبير بين رأس عين والفرات من أرض الجزيرة.

+ أقول: إنّ نهر الخابور يمرّ في جزءٍ من أعلاه بأرض الجزيرة من بلاد الشام، ويدخل العراق، وعلى ضفافه في العراق قرىً ومواضع منها «فيشر خابور» بُلَيْدة أهلها أكراد.

٢٤ - الخالص:

- قال ياقوت: اسم كورة عظيمة من شرقيّ بغداد إلى سور بغداد.

---

(٦) أقول: إنّ تسمية «بحر فارس» ترد في كتب البلدان العربيّة الجغرافيّة كما وردت في كتاب العين للخليل. وهذه هي التي تُدعى في عصرنا «الخليج العربيّ» وفيه عدّة بلاد معروفة. والتسمية القديمة مأخوذة ومسترحاة من عصور الأمبراطوريّة الإيرانيّة التي تفشّت في البلاد العربيّة هذه. وأذكر وأنا طالب في الإعداديّة كنّا نطلق مصطلح «خليج البصرة» على هذا «الخليج الكبير».

+ أقول: وهو الآن بُلَيْدة في محافظة «دَيالا»[7]، يمرّ فيها نُهَيْر صغير هو نهر الخالص، وهي منطقة فلاحة وبساتين فاكهة ونخيل.

٢٥ - خانِقين.

أنظر «البَنْدَنيجَيْن».

٢٦ - الدُّور:

- قال ياقوت: الدُّور سبعة مواضع بأرض العراق من نواحي بغداد، أحدها «دُور» تكريت وهو بين سامَرّا وتكريت، والثاني بين سامرّا وتكريت أيضًا يُعرف بـ «دور عربايي».

+ أقول: إنّ «دور عَربايي» يشير إلى التسمية السريانيّة، ويعني هذا أنّ أهلها عَرَب وآراميّون. وأقول: هذا هو الذي يهمّني من «الدُّور» التي هي مواطن إقامة حضريّة في العراق، وأمّا ما بقي منها فهي خارج العراق.

«والدُّور» الأولى كانت قرية تتبع سامرّا، ثمّ اتّسعت حالها بعد ثورة تمّوز فساوت سامرّا في درجتها الإداريّة.

وقد خرج من «الدّور» هذه في عصور ماضية ونُسِب إليها أبو عمر حفص بن عمر الدوريّ، ترجم له ابن الجزَريّ في طبقات القرّاء ١/ ٢٥٥ وغير هذا كثير.

+ أقول أيضًا: وهي الآن في النطق السائد «دُور» كما نقول «صُوت» في الألسن الدارجة، ولكنّ النسب إليها كما هو في فصيح العربيّة «دُوريّ».

(٧) أقول: ديالى، محافظة ونهر في عصرنا، وأرى أنّها تحمل ما يرمئ إلى أصل سرياني. ولكنّي لم أجده في المعجمات السريانيّة، ولا في العبرانيّة.

٢٧ - ذي قار:

+ أقول: هذا موضع قديم هو «ذو قار»، ولكنّ المعاصرين أغفلوا وجه الاسم فلزم الياء في كلّ الأحوال. وهذا الاسم لمحافظة كبيرة تقع على ضفّتي الفرات الأسفل تشتمل على حواضر وقرى، مركزها «الناصريّة» مدينة واسعة أسّسها ناصر باشا السعدون في العهد العثمانيّ المتأخّر.

«وذو قار» في مصادر التاريخ والأدب ماء لبكر بن وائل قريب من الكوفة بينها وبين واسط. وحديث ذي قار مع كسرى والنعمان بن المنذر قد ورد في كتب التاريخ القديم الذي كان منه وقعة ذي قار المشهورة التي انتصر فيها العرب على الفرس.

- وقيل بصدد هذه الوقعة إنّها كانت يوم ولادة الرسول الكريم - صلّى الله عليه وسلّم -.

وقد أشار إليها أبو تمّام في قصيدته التي مدح بها أبا دُلَف العجليّ.

٢٨ - زاخُو:

بُلَيْدة في أقصى شمال العراق منها يدخل القاصد إلى الأراضي التركيّة، أهلها أكراد مسلمون وبينهم نصارى. ولعلّها من «زاخا» السريانيّة بمعنى «النظافة والصفاء».

٢٩ - سامَرّا:

جاء في معجم البلدان أنّها سامَرّا بالقصر، وسامَرّاء بالمدّ، وسُرَّ مَن رَأَى، وسُرَّ مَن راء، وقد ورد هذا كلّه في الشعر.

- قال البحتري:

وأرى المطايا لا قصور بها عن ليل سامَرّاة تذرَعُهُ

- وقال الحسين بن الضحّاكُ:

سُرَّ مَن را أسَرُّ من بغدادِ فالْهُ عن بعض ذكرها المعتادِ

- وقال البحتريّ:

لأرحَلَنَّ وآمالي مطرَّحة بِسُرَّ مَن راة مُسْتَبْطى لها القَدَرُ

وهي مدينة بين بغداد وتكريت، شرقيّ دجلة.

- قال أبو سعد: سامرّاء بلد على درجةٍ فوق بغداد بثلاثين فرسخًا يقال لها سُرَّ مَن رأى، فخفّفها الناس وقالوا: سامرّا.

+ أقول: وهي مدينة ما زالت فيها آثار العبّاسيّين والمئذنة الملويّة، وداء الخلافة وبقيّة أطلال القصور. وإلى جوار هذه بقايا خطّة المدينة القديمة في شوارعها وطرقها.

وهذه مجاورة للمدينة الحديثة التي فيها الإمام عليّ الهادي والإمام حسن العسكريّ، وموضع غيبة الإمام المهديّ المنتظر.

والنسبة إليها «سامَرّيّ»، وقد عُرف بهذه النسبة خَلْق كثير من محدّثين وقرّاء وغيرهم. وأخبار سامرّا في الأدب والشعر مستفيضة(٨).

وكأنّي أرى أنّ «سامرّا» تحمل في بنائها الصيغة الآراميّة في انتهائها بالألف. وأمّا ما قيل من صور تسميتها فذاك شيء ولّده استحسان الشعراء والناس الذين سكنوها وارتضوا إقامتهم فيها فقالوا: سُرَّ مَن رأى وغيرها.

٣٠ - سِنْجار:

- قال ياقوت: سنجار، بكسر أوّله وسكون ثانيه ثمّ جيم وآخره راء: مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة، بينها وبين الموصل ثلاثة أيّام. وهي في لِحْف جبل عالٍ.

- ويقولون: إنّ سفينة نوح - عليه السلام - لمّا مرّت به نطحته،

(٨) أقول: ولي في هذا كلّه مصنَّف وسمته بإعلام الورَى فيما نُسِبَ إلى سامرّا، طبع دار الحكمة، لندن.

فقال نوح: هذا بينٌ جبل جار علينا، فسُمِّيت «سِنْجار».

- قال ياقوت: ولستُ أحقّق هذا والله أعلم به.

- وقال ابن الكلبي: إنّما سُمّيَت سنجار وآمد وهِيت باسم بانيها.

- وقال حمزة الأصبهانيّ: «سنجار» تعريب «سِنگار»[٩]، ولم يفسّره.

وهو مدينة طيّبة في وسطها نهر جارٍ.

- وقيل: إنّ السلطان سنجر بن ملكشاه بن ألب أرسلان بن سلجوق وُلِد فيها فسُمّي باسمها، عن الزمخشريّ.

وقد خرج منها جماعة من أهل العلم والأدب والشعر.

وقد نُسب إليها جماعة من أهل العلم من أهل عصرنا منهم أسعد بن يحيى بن موسى بن منصور الشاعر ويُعرف بالبهاء السنجاريّ.

+ أقول: و«سنجار» اليوم بُلَيْدة بلحف الجبل كما ذكر ياقوت من موضعها، وأهلها أكراد مسلمون وبينهم نصارى من أصول سريانيّة شرقيّة يطلقون على أنفسهم اسم «الكلدان». وأضيف أنّ مَن نُسب إلى سنجار أبو محمّد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقّب بـ «المكزون السنجاريّ» المتوفّى سنة ٦٣٨ هـ (أنظر تاريخ العلويّين للطويل).

٣١ - شِهْرزُور:

- قال ياقوت: شهرزور كورة واسعة بين إربل وهَمَذان، أحدثها زَور بن الضحّاك. و«شِهْر» بالفارسيّة المدينة.

---

(٩) لقد حقّقت في قول حمزة هذا في معجمات اللغة الفارسيّة فلم أجده. وكأنّي أميل إلى أنّ أهل المعرّب من العلماء العرب لم يكن لهم معرفة حسنة بالفارسيّة على قربهم منها. ونسبة حمزة إلى أصبهان لا تعني شيئًا. وقد تأكّدت أنّ ابن الجواليقي لا يعرف الفارسيّة وإن شمّر في أقواله، ونسب ألفاظًا كثيرة إليها لم تكن فارسيّة.

وأهلها أكراد. وقد خرج منها العلماء وأعيان الفضلاء والفقهاء، يفوقون الحصر. وكثر من أولئك نُسِبوا إليها واشتهروا بـ «الشهرزوريّ».

٣٢ - صيدا (أبو صيدا):

+ أقول: هي بُلَيْدة صغيرة على نهر ديالى، تُعرف بـ(أبو صَيْدا). و«صَيدا» هذه نظير الاسم نفسه «صَيْدا» من حواضر بلاد الشام المشهورة التي تكون في عصرنا في جنوبيّ لبنان.

وهي «باصَيْدا»، و«با» كما بيّنّا في «باعشيقا» و«باعقوبا» تعني «البيت»، وعلى هذا تكون «باصَيدا» تفيد «بيت الصيد». والمدينة على هذا تحمل الصيغة الآراميّة.

+ أقول: والعرب من أهل اللغة والتاريخ ذهبوا إلى تفسير مادّة «صيداء»، يعني الحجر الأبيض تُعمَل منه البرام (جمع بُرمة)، كما فسّروا البصرة والكوفة أنّهما تربة وحجارة رخوة ونحو هذا، وليس لنا أن نقبل هذه التفسيرات.

٣٣ - عانة:

- قال ياقوت: «عانات» بُلَيْدة في أعلى الفرات.

- قال الكلبي: قُرى «عانات» سُمِّيت بثلاثة إخوة من قوم عاد. قال الأعشى:

كأنَّ جنيًّا من الزنجبيل خالط فيها، أو إريًا مَشورا
واسْفِنْط عانَةَ بعد الرقاد شكَّ الرصاف إليها غديرا

- وقال: قلعة حصينة على الفرات.

+ أقول: قد تكون الفائدة قليلة لنا، نحن الدارسين، ونحن ننظر في أقوال المتقدّمين كالكلبيّ والشرقيّ ابن القطامي وغيرهما. ولنا أن نعرف أنّها «عانة» و«عانات»، وقد عُرفت «هانا» في العهد البابليّ القديم.

وهي «أناتا وأناتو» في المصادر اليونانيّة والرومانيّة.

+ أقول: إنّ الذي ورد في مصادر الإغريق من أنّها «أناتو أو أناتا» هو معروف في الأكّديّة البابليّة، والرسم المسماريّ للهمزة والعين واحد، وقد ظنّ نفر من أهل الآثار أنّ «العين» لا توجد في الأبجديّة الأكّديّة، وهذا وهم.

وفي العربيّة الفصيحة «العانة» القطيع من الحُمُر الوَحْشيّة، قال الشاعر القديم:

وبينا هما عَنّت على البُعد عانةٌ ... قد اكتَنَزَت لحمًا وقد طُبِّقَتْ شَحْما

ولكنّا نجد «عانا» السريانيّة تفيد «الضأن»(١٠).

+ أقول: لعلّ بُلَيدة «عانة» قد سُمِّيت بهذا الاسم الذي يدلّ على الضأن. وهي في عصرنا بُلَيْدة على الفرات في الجانب الأيسر، وفيها جزر في وسط النهر جُعِلت بساتين فيها نخيل وأعناب.

وقد اقتضت مصلحة لبناء سُدّ على الفرات في موضع هذه المدينة أن تُزال ويُرسَم لها موضع آخر يبعد عنها، تُجلب إليه مياه الفرات، فزالت وبكاها أهلها ممَّن عرفوا الماضي وكيف عمروها وغرسوا نخيلها وشجرها وشقوا في ذلك.

٣٤ - عين التمر:

- قال ياقوت: هي بلدة قريبة من الأنبار، غربيّ الكوفة، بقربها موضع يقال له «شفاثا»، منها يُجلَب القَسْب والتمر. فتحها المسلمون أيّام

(١٠) ربّما اختلفت اللغات السامية في المشترك من اللفظ بينها كما كان في «عانة»، فهي في الآراميّة «الضأن»، وفي العربيّة «حُمر الوحش».
قلتُ: إنّ «الضاد» في العربيّة يقابله العين في الآراميّة، ولذلك كانت «البيعة» التي نُقلت من السريانيّة الآراميّة بصوت العين لتعني «بيّة النصارى أو الكنيسة»، وكان ينبغي أن تكون «بيضة» لأنّها في الحقيقة «قبّة بيضاء اللون». قال تعالى: ﴿... لَهُدِّمَت صوامع وبِيَع﴾.

أبي بكر الصدّيق على يد خالد.

+ أقول: نعم قد تقرب «عين التمر» من الأنبار في سعتها القديمة التاريخيّة، ولكنّها الآن تابعة لمحافظة «كربلا»، على طَرَف البادية، وهي بُلَيْدة صغيرة جدًّا.

أمّا قول ياقوت: بقربها موضع يقال له «شفاثا»، فصحيح، وهذه الآن ناحية صغيرة تكثر فيها النخيل، وماؤها من عيون يخالطه مركّبات معدنيّة كالكبريت وغيره. وللعراقيّين في عصرنا مثل عاميّ، يقولون: «ترجو العافية من شفاثا»[11].

٣٥ – الفَلّوجة:

– قال ياقوت: الفلّوجة الكبرى والفلّوجة الصغرى قريتان كبيرتان من سواد بغداد والكوفة.

+ أقول: «الفلّوجة» في عصرنا مدينة عامرة من محافظة الأنبار، على الفرات، يمرّ بها الذاهب من بغداد إلى دمشق برًّا. وكان الناس يبدلون من الفاء ثاءً.

٣٦ – كَرْبَلاء:

– قال ياقوت: هي بالمدّ، وهي الموضع الذي قُتل فيه الحسين بن عليّ – رضي الله عنه – في طرف البرّيّة عند الكوفة. فأمّا اشتقاقه فالكربلة رخاوة في القدمين، يقال: جاء يمشي مكربلًا، فيجوز على هذا أن تكون أرض هذا الموضع رخوة فسُمّيت بذلك. ويقال: كَربَلْتَ الحنطة إذا هذّبتها ونقّيتها، فيجوز على هذا أن تكون هذه الأرض منقّاة من الحصى والدغل، فسُمّيت بذلك.

(١١) شفاثا هذه من الأصول الآراميّة التي بقيت في أسماء المواضع والمدن، ولم أهتدِ إلى دلالتها.

وأورد ياقوت أنّ الحسين قال: ما اسم هذه الأرض التي نحن فيها؟ قالوا: كربلاء، فقال: أرض كربٍ وبلاء! وأراد الخروج منها فمُنع كما هو مذكور في مقتله.

+ أقول: و«كَرْبَلاء» اليوم مركز محافظة كبيرة ذات بساتين فيها نخيل وشجر يسقيها نهر يدعى «الحسينة» يأخذ ماءه من دجلة.

+ أقول أيضًا: هي بالقصر في اللغة الدارجة، وهي كذلك في لغة الشعر، وممّا ورد من ذلك في لغة الشعر ما نُسب إلى الشريف الرضيّ من قوله في مطلع قصيدة طويلة:

كَرْبَلا لا زلتِ كَرْبًا وَبلا   ما لَقِي عندكِ آلُ المصطفى

وقد وردت ممدودة في قول الرباب بنت امرئ القيس ترثي الإمام الحسين:

إنّ الذي كان نورًا يُستضاء به   بكربَلاء قتيلٌ غير مدفونِ

وكأنّي أجعل الأصل هو لغة القصر «كَرْبَلا»، وبذلك أستطيع أن أُلحِق هذه الكلمة بالأصول الآراميّة في أسماء المدن في ما بين النهرين وبلاد الشام.

٣٧ - الكوفة:

- قال ياقوت: و«كوفان» اسم أرض، وبها سمّيت الكوفة. و«كوفان والكوفة» واحد. والكوفة من أرض بابل من سواد العراق. سمّيت لاستدارتها من قول العرب: رأيت كوفانًا وكوفنًا.

- وقيل: سُمّيت «كوفة» لاجتماع الناس فيها، من قولهم: تكوَّف الرمل.

وقد مُصّرت في أيّام عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه - سنة ١٧هـ، وقيل: سنة ١٨هـ.

- وقال قوم: إنّها مُصّرت بعد البصرة بعامين أي سنة ١٩ هـ.

- قال أبو عُبَيْدة: لمّا فرغ سعد من وقعة رستم بالقادسيّة.

+ أقول: لم يكن للدارسين الثقة التامّة في ما سجّله ياقوت وغيره عن الحواضر القديمة ذات الأصول التي سبقت تاريخ العرب والمسلمين، فقد ذهبوا إلى شيء من القصص التي يختلط فيها التاريخ بالأسطورة. وقد ذهبوا أحيانًا للوصول إلى شيء يرضيهم مذهبًا يقضي بالرجوع إلى تأويل الكِلَم القديم بما يناسب العربيّة، أو قل: إنّهم وضعوا شيئًا فحملوا غيرهم عليه. ألا ترى أنّهم فسّروا البصرة والكوفة وصيدا بشيء يتّصل بالأرض والحجارة وسطوا على كلّ من هذه لونًا يميّزها؟

+ أقول: لا بدّ لي أن أذهب إلى أنّ «الكوفة» من الكلم القديم «كوفا» التي تومئ إلى الصيغة السريانيّة، وأنّ العرب حين واجهوا هذا ومثلها باعقوبا وبعشيقا، نظروا إلى الألف الأخيرة وهي فتحة طويلة، ومالوا إلى تأنيث هذه الألفاظ فأضافوا هاءً محتفظة بفتحة قبل الهاء على غرار المؤنّثات في العربيّة فصارت: كوفة وبصرة وبعقوبة وبعشيقة. كما مالوا إلى هذا في الكلمات الأخرى نحو سوريا[١٢] وتركيا وإيطاليا، وفرنسا وغيرها، وجعلوها: سوريّة وتركيّة وإيطالية وفَرَنْسة....

وكأنّي أستدلّ على هذا الرأي في «الكوفة» بما ورد في مصادرنا في «كُوثى»[١٣] أو «كُوثا» فقيل: كوثَى: موضع بسواد العراق في أرض بابل، وهي سُرّة السواد.

+ أقول: لا بدّ أن يكون هذا الموضع أصلًا لـ«كوفا» التي تحوّلت إلى «كوفة». وبين الثاء والفاء إبدال كثير في العربيّة، فقالوا: جَدَث وجَدَف، وقالوا: ثآليل وفآليل. وعامّة العراقيّين يقولون «ثلّوجة» للفلّوجة التي مرّ ذكرها. وسمعنا لدى القرويّين مَن يقول: «فَلْج» للثلْج.

---

(١٢) قيل في «سوريا» إنّ هيرودتس الإغريقيّ حين مرّ بهذه المواضع حسبها بلاد «الأشوريّين» فكانت لديه آشوريا أو أسّوريا، ومن هذا جاء الاسم «سوريا».

(١٣) و«كوثى» من أسماء مكّة - حرسها الله -.

٣٨ - المدائن:

- قال ياقوت: هي عدّة مدن عراقيّة اسمها بالفارسيّة «توسفون» (طَيْسفون)، وهي بما يقرب من ٣٥ فرسخًا جنوبيّ بغداد. إتّخذها سعد بن أبي وقّاص مقرًّا له في فتح العراق. واتّخذها الفرثيّون مَشْتًى، وأعقبهم الساسانيّون فاتّخذوها عاصمة.

+ أقول: في هذه المدينة «طاق كسرى» أو إيوان كسرى الذي ورد ذكره في سينيّة البحتري الشهيرة التي مطلعها:

صُنتُ نفسي عمّا يُدَنِّسُ نفسي   وتَرَفَّعتُ عن جَدا كلِّ جِبْسِ

وفي هذه المدينة قبر الصحابيّ سلمان الفارسيّ، ويطلق عليه العراقيّون كما يطلقون على البُلَيْدة كلّها «سلمان پاك» و«پاك» هذه تعني «النظيف والطاهر» بالفارسيّة.

وبقي «سلمان پاك» هو المعروف في التنظيمات الإداريّة، ثمّ اجتهد أولو الأمر فأعادوا كلمة «المدائن» إلى هذه البُلَيْدة كما أعادوا أسماء قديمة أخرى إلى حواضر كثيرة مرّت بنا في هذا «الموجَز».

٣٩ - المَوْصِل:

- قال ياقوت: المَوْصِل إحدى قواعد الإسلام، قليلة النظير كِبَرًا وعِظَمًا وكثرة خَلْق وسَعَة رُقعة. وهي باب العراق، ومنها يُذهب إلى خراسان، ومنها يُقصَد إلى أذربيجان لأنّها وصلت بين الجزيرة والعراق، وقيل: وَصَلت بين دجلة والفرات، وقيل: وصلت بين سِنْجار والحديثة.

+ أقول: هي في عصرنا حاضرة مهمّة ذات قيمة تاريخيّة واقتصاديّة، وهي أمّ الربيعين مركز محافظة كبيرة اختير لها الاسم الأشوريّ القديم «نَيْنَوى» التي تشمل عدّة مدن وحواضر وقرى.

ولا بدّ من القول في نبذة موجزة عن «نَيْنَوى» فأقول:

هي عاصمة الأشوريّين في الألف الأوّل قبل الميلاد التي ورد ذكرها في سفر التكوين من العهد القديم، وقد أشير إلى نمرود الذي أسّسها في سهل «شنعار». وهناك إشارات أخرى إلى هذه الحاضرة في سفر ناحوم من أنبياء بني إسرائيل.

ولم أهتدِ إلى معرفة معنى «نينوى» في ما بين يديَّ من مراجع يسيرة، ولم يُشر الغربيّون إلى هذا وهم يبحثون وينقّبون في آثار الأشوريّين ومدينتهم هذه «Ninive».

+ أقول: وقد خرج من الموصل جمهرة من أهل العلم، ونُسب إليها عدد كبير منهم[١٤].

وللموصل شهرة حضاريّة عُرفت في فنون الصناعات ومنها صناعة النسيج. وحديث «موصلايا» ودلالتها معروفة.

٤٠ - مَيْسان:

- قال ياقوت: هو، بفتح فسكون وسين مهملة وآخره نون، اسم كورةٍ واسعة كثيرة القرى والنخل بين البصرة وواسط، قصبتها ميسان.

وفي هذه الكورة أيضًا قرية فيها قبر «عُزَيْر» النبيّ - عليه السلام - مشهور معمور، يقوم بخدمته اليهود، ولهم عليه «وقوف» وتأتيه النذور، وأنا رأيته. ويُنْسَب إليه «مَيْسانيّ ومَيْسْنانيّ». وكان أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب، لمّا فتحت مَيْسان في أيّامه ولاّها النعمان بن عديّ بن نَضْلة بن عبد العُزّى بن حُرثان... وكان من مهاجرة الحبشة، ولم يُوَلِّ عُمر أحدًا من بني عَديّ ولايةً قطّ غيره لِما كان في نفسه من صلاحه.

وأراد النعمان امرأته معه على الخروج إلى مَيْسان فأبَتْ عليه فكتب النعمان إلى زوجته:

---

(١٤) كان من منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة كتاب مفيد عنوانه تاريخ الموصل.

ألا هل أتى الحسناءَ أنّ حليلَها بِمَيْسان يُسقَى في زجاجٍ وحَنْتَمِ
إذا شئتُ غَنَّتني دهاقين قَريةٍ وصَنّاجة يجثو على حَرْفِ مَنْسِمِ
فإنْ كنتَ نَدماني فبالأكبَرِ اسْقني ولا تَسْقِني بالأصغر المُتَثلِّمِ
لعلّ أمير المؤمنين يَسوءُه تَنادُمُنا بالجَوْسَقِ المُتهدِّمِ

فبلغ ذلك عمرَ، فكتب إليه:

بسم الله حم تنزيل الكتاب من الله العزيز غافر الذنب وقابل التَّوْب شديد العقاب... أمّا بَعدُ فقد بلغني قولك: «لعلّ أمير المؤمنين يسوءُه». وأيمُ الله، لقد ساءني ذلك، وقد عزلتك.

+ أقول: وقد أُطْلِق اسم مَيْسان في عصرنا على القرية الصغيرة التي فيها قبر «العُزَيْر» نبيّ الله - عليه السلام -. لقد كان هذا قبل ما يقرب من خمسين سنة. ثمّ تنبّه أهل الرأي إلى ما كان منهم فعادوا إلى الاسم ونزعوه عن القرية وأطلقوه على رقعة واسعة جدًّا، وجعلوه محافظة مركزها مدينة «العمارة» على الجانب الشرقيّ من دجلة بين واسط والبصرة.

٤١ - النَّجَف:

- قال ياقوت: بظهر الكوفة كالمسنّاة، تمنع سيل الماء أن يعلو الكوفة ومقابرها. وبالقرب من هذا الموضع قبر أمير المؤمنين - عليه السلام - عليّ بن أبي طالب. وقد ورد ذكر الموضع في الشعر ولا سيّما حين يعرض الشعراء لرثاء الإمام، قال عليّ بن محمّد العلويّ المعروف بـ«الحِمّانيّ الكوفيّ»:

فيا أسَفي على النَّجَف المُعَرَّى وأودية منوّرة الأقاحي

+ أقول: وكانت مدينة النجف تابعة لمحافظة «كَرْبلا»، ثمّ رأت الحكومة أن تجعلها محافظة لمكانتها الدينيّة والعلميّة، فكان هذا منذ ما يقرب من ربع قرن.

٤٢ - نَيْنَوى:

أنظر «المَوْصِل».

٤٣ - هِيت:

- قال ياقوت: هي بُلَيْدة على الشاطئ الغربيّ من الفرات في الرقعة الواسعة التي دُعيت «الأنبار». وقد عُرفت بـ«القار» وهو المعروف لدى أهل الصنعة.

+ أقول: وهذه المدينة هي التي ذكرها المعرّي في شعره:

هاتِ الحديثَ عن الزوراء أو هيتا ومُوقد النار لا تكرى بتكريتا

٤٤ - واسط:

- قال ياقوت: هي عدّة مواضع منها: واسط الحجّاج وهو أعظمها وأشهرها، سُمِّيت لتوسّطها بين البصرة والكوفة.

+ أقول: لم يكن معروفًا أمر واسط قبل ربع قرن إلاّ في أطلالها وبقاياها في حجارة وجُذُر متناثرة بعيدًا عن نهر الفرات ببضعة كيلومترات. غير أنّ أولي الأمر جريًا مع سياستهم التنظيميّة في الحواضر والمدن أعادوا هذا الاسم إلى المنطقة التي كانت تُعرف بـ«لواء الكوت»[١٥] أو محافظة الكوت في منتصف الطريق بين بغداد والبصرة، فكانت «محافظة واسط».

خاتمة

هذا موجز بأهمّ الأعلام الجغرافيّة في العراق، ذات الأصول الجغرافيّة القديمة، وما عُرض لها في مسيرتها التاريخيّة. وقد ابتعدتُ فيه عن المشهور مثل «بغداد» وغيرها، وذلك لكثرة ما كُتِبَ فيها وصُنِّف.

(١٥) «الكُوت» حاضرة حديثة أنشأها الناس حول ما كان «COT» في الإنكليزية، وهو المنزل الصغير الذي أقامه الإنكليز في القرن التاسع عشر نقطة ومركزًا لهم على طريق الهند، وهذا المنزل نظير «كُوت الزَّين» و«كوت الإمارة» وغيرها. ولا بدّ أن يكون أوّل قيام «الكويت» هذا.

شوقي والتسامح الدينيّ

عيسى فتّوح°

غُنِيَ الشاعر أحمد شوقي (١٨٦٩-١٩٣٢) بالمسيحيّة في شعره، لأنّ قرّاءه بالعربيّة لم يكونوا جميعًا مسلمين[١]، بل كان منهم المسلم والمسيحيّ. لذلك وقف من المسيحيّة موقف المعتزّ بها، المؤمن بتعاليمها، وأشاد بالسيّد المسيح حتّى في قصائده الكثيرة التي مدح بها الأتراك[٢]. فحين هُزم هؤلاء أمام البلغار في الحرب البلقانيّة، ودخل المنتصرون مدينة «أدِرْنَة» التركيّة العام ١٩١٢ وارتكبوا فيها الفظائع باسم الدين، راح يخاطب السيّد المسيح في قصيدته «الأندلس الجديدة» قائلًا:

عيسى سبيلُكَ رحمةٌ ومحبّةٌ ... في العالمينَ وعِصمةٌ وسلامُ
ما كنتَ سفّاكَ الدماءِ ولا امرأً ... هانَ الضعافُ عليه والأيتامُ
يا حاملَ الآلام عن هذا الورى ... كَثُرتْ عليه باسمكَ الآلامُ
أنتَ الذي جعلَ العبادَ جميعَهُمْ ... رَحِمًا، وباسمكَ تُقْطَعُ الأرحامُ
البغيُ في دينِ الجميعِ دنيّةٌ ... والسلْم عهدٌ والقتال ذِمام

لقد نظم شوقي هذه القصيدة لا ليسمعها الخليفة أو الأتراك، بل ليسمعها كلّ الناطقين بالضاد، ينعي إليهم هزيمة تركيا وفقدها مقدونيا، ويقصّ عليهم قصّة الجرح الدامي الجديد، بعد جرح الأندلس القديم.

(°) أديب وباحث سوريّ.

(١) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة ٢، ١٩٥٧، ص ١٣٣.

(٢) لأنّ جدّه لأمّه أحمد حليم النجدليّ كان تركيًّا قَدِم إلى مصر على عهد إبراهيم باشا واستقرّ فيها.

وبين هؤلاء الناطقين بالضاد مَن هو مسيحيّ لا يريد أن يؤذي شعوره[٣].

وتجري في هذا الاتّجاه قصيدته «مرحبًا بالهلال» التي قالها لمناسبة رأس السنة الهجريّة، وصادف أن تزامن هذا العيد وعيد الميلاد عند المسيحيّين، فلم يقف قصيدته على المسلمين، بل جعلها شركة بين الطرفين حتّى ينال رضاهما معًا فقال:

العامُ أقبلَ قُمْ نحيّي هلالا كالتاجِ في هامِ الوجودِ تلالا
عيدُ المسيحِ وعيدُ أحمدَ أقبلا يتباريانِ رضاءةً وجمالا
ميلادُ إحسانٍ وهجرةُ سُؤْدُدٍ قد غيّرا وجهَ البسيطةِ حالا

ومن قصائده في هذا الاتّجاه الذي يريد فيه أن يرضي جمهوره من المسلمين والمسيحيّين جميعًا، قصيدته في «مسجد أيا صوفيا» الذي كان كنيسة، فحوّله الأتراك حين فتحوا القسطنطينيّة إلى مسجد تُقام فيه شعائر الإسلام. فالموقف دقيق - كما يقول الدكتور شوقي ضيف[٤] - لكنّه عرف كيف يخلص منه على أجنحة من الشعور المرهف فقال:

كنيسةٌ صارتْ إلى مسجدٍ هديّةُ السيّدِ للسيّدِ
كانتْ لعيسى حَرَمًا فانتهتْ بنُصرةِ الروحِ إلى أحمدِ

لقد نظر شوقي إلى الأديان التوحيديّة نظرة ملؤها التسامح والوعي، ما دامت هذه الأديان كلّها تؤمن بالله الواحد الأحد فـ«الدين للديّان جلّ جلاله»، ولا تشرك به أحدًا. وقد سلك في شعره الدينيّ نهجين متوازيين، يقوم الأوّل على معارضة المتقدّمين كالبوصيري الذي عارضه في قصيدة «نهج البُردة»، وقلّده في الوزن والرويّ والغَرَض، لكن بعقليّة مثقّفة[٥] عصريّة، فقال:

- ريمٌ على القاعِ بين البانِ والعلمِ أحلَّ سفكَ دَمي في الأشهرِ الحُرُمِ

كما عارضه في «الهزيمة» وإن اختار بها بحرًا آخر هو البحر الكامل وبدأها

---

(٣) شوقي ضيف،شوقي شاعر العصر الحديث، مصر، دار المعارف، طبعة٢، ١٩٥٧، ص١٣٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٥) عمر فروخ، كلمة في أحمد شوقي، بيروت، مكتبة منيمنة، ١٩٥٠، ص ٢٢.

بقوله:

وُلِد الهدى فالكائناتُ ضياءُ وفمُ الزمانِ تبسُّمٌ وثناءُ
يا خيرَ من جاءَ الوجودَ تحيّةً من مرسلينَ إلى الهدى بكَ جاؤوا
أثنى المسيحُ عليكَ خلفَ سمائِهِ وتهلّلتْ واهتزّتِ العَذْراءُ

ويقوم النهج الثاني على التطرّق إلى الأديان التوحيديّة الأخرى ولا سيّما المسيحيّة التي وقف عندها موقفًا طويلًا ومشرّفًا في أكثر من قصيدة. وحاول في هذه المواقف غرس روح التسامح الدينيّ والمحبّة بين المسيحيّين والمسلمين، كقوله في مدينة القسطنطينيّة التي خرجت من يد الروم إلى يد الأتراك:

أدارَ محمّدٍ وتُراثَ عيسى لقد رضياكِ بينهما مشاعا
فبِلْ نَبْذَ التعصّب فيكِ قومٌ يمدّ الجهلُ بينهما نزاعا؟

وهو يحترم جميع الأديان التوحيديّة ويجلّها من دون تفريق:

أرسلت بالتوراةِ موسى مرشدًا وابنَ البتولِ فعلّم الإنجيلا
وفجّرتَ يَنْبوعَ البيانِ محمّدًا فسقى الحديثَ وناولَ التنزيلا

وهو يدعو المسلمين إلى إعلاء تعاليم السيّد المسيح، والمسيحيّين إلى توقير الإسلام، لأنّ الدين لله الذي لو شاء لوحّد البشر كلّهم وسلكهم في دين واحد. فقبور المِلّتَيْن متجاورة، وهل يستطيع أحد أن يفرّق بين عظام مَن كانوا على هذا الدين وذاك؟ ولذلك يدعوهم بحقّ هؤلاء الموتى، واحترامًا لهم إلى أن يعيشوا في تفاهم ومحبّة وسلام ووئام قائلًا:

نُعلي تعاليمَ المسيحِ لأجلِهِمْ ويوقّرونَ لأجلِنا الإسلاما
الدينُ للديّانِ جلَّ جلالُهُ لو شاءَ ربُّكَ وحّدَ الأقواما
هذي قبورُكُمُ وتلكَ قبورُنا متجاورينَ جماجمًا وعِظاما
فبحرمةِ الموتى وواجبِ حقِّهِمْ عيشوا كما يقضي الجوارُ كراما

كذلك يدعو إلى تعانق الهلال والصليب في سبيل طرد المستعمر، ونيل البلاد استقلالها. فهما راية الله التي يعيش الناس في ظلّها آمنين مطمئنّين، في حين أنّ الحرب هي راية الشيطان:

جبريلُ أنتَ هدى السما ء وأنت برهانُ العنايَة
أبسِطْ جناحيكَ اللذيـ نِ هما الطهارةُ والهداية
وزِدِ الهلالَ من الكرا مةِ والصليبَ من الرعايَة
فهما لربِّكَ رايةٌ والحربُ للشيطانِ آيَة

لقد كان شوقي يعطف على المسيحيّة والمسيحيّين، كما يعطف على الإسلام والمسلمين، ولا يذكر النبيّ محمّدًا إلاّ ذكر إلى جانبه السيّد المسيح، فهما رمز الوحدة الوطنيّة والتآخي والتفاهم بين شعوب الأقطار العربيّة.

ألم تكُ من قبلِ المسيحِ بن مريمٍ وموسى وطه نعبدُ النيلَ جاريا
فهلّا تساقينا على حبِّهِ الهُدى وهلّا فديناهُ ضفافًا وواديا؟

وكان معجبًا بالسيّد المسيح ورسالته الإنسانيّة السامية القائمة على المحبّة والتسامح والإخاء والمساواة والرفق والتواضع... فهل هناك أجمل من قوله؟

وُلِد الرفقُ يومَ مولِدِ عيسى والمروءاتُ والهُدى والحياءُ
وَسَرَت آيةُ المسيحِ كما يسـ ري من الفجرِ في الوجودِ الضياءُ
تملأ الأرضَ والعوالمَ نورًا فالثرى مائجٌ بها وضّاءُ
لا وعيدٌ، لا صولةٌ، لا انتقامٌ لا حُسامٌ، لا غزوةٌ، لا دماءُ
مَلِكٌ جاورَ الترابَ فلمّا ملَّ نابتْ عن الترابِ السماءُ

وكثيرًا ما كان يرتاح لترديد أسماء الأنبياء في شعره، كقوله في مخاطبة الجوهر الإلهيّ:

فمحمّدٌ لك والمسيحُ ترجّلا وترجّلتْ شمسُ النهارِ ليوشعِ
ما بالُ أحمدَ عيّ عنك بيانُهُ بل ما لعيسى لم يقلْ أو يدعِ
ولسانُ موسى انحلَّ إلاّ عقدةً منْ جانبيكَ علاجُها لم ينجعِ

ويقول أيضًا:

أين الفراعنةُ الألى استذرى بهم عيسى ويوسفُ والكليمُ المصعقُ

ويقول:

وكلُّ معنىً لعيسى في محاسِنِه جاءتْ به من بناتِ الشعرِ عذراءُ

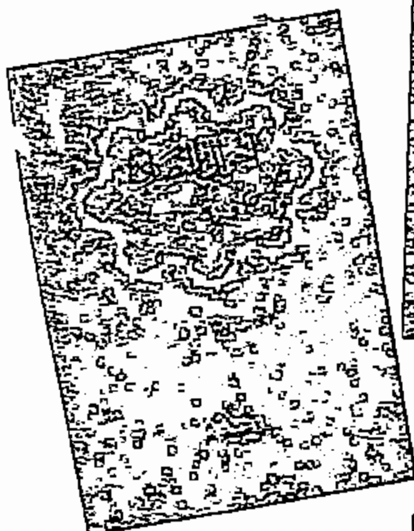
ويقول:

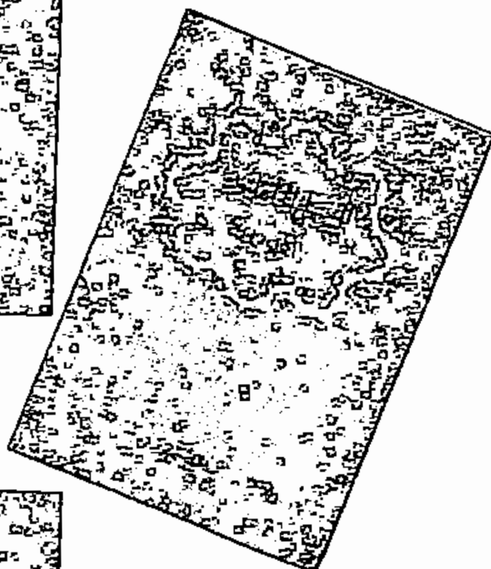
عيسى الشعورُ إذا مشى ردَّ الشعوبَ إلى الحياة

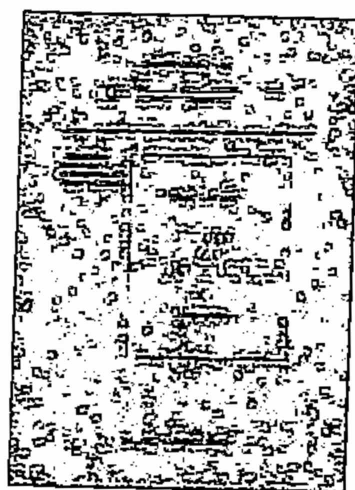
لقد كان شوقي رسول هداية الأمّة العربيّة التي تعدّدت فيها الأديان والمذاهب. ما أحوجنا اليوم إلى قراءة شعره مجدّدًا، والعودة إلى ديوانه الشوقيّات للاطّلاع على مطوّلاته القيّمة التي ضمّنها آراءه وأفكاره الإنسانيّة الراقية الداعية إلى التفاهم الدينيّ، وإشاعة روح المحبّة بين الناس جميعًا، لأنّ الإنسان أخو الإنسان سواءٌ أحبَّ أم كَرِه!

صدر عن دار المشرق

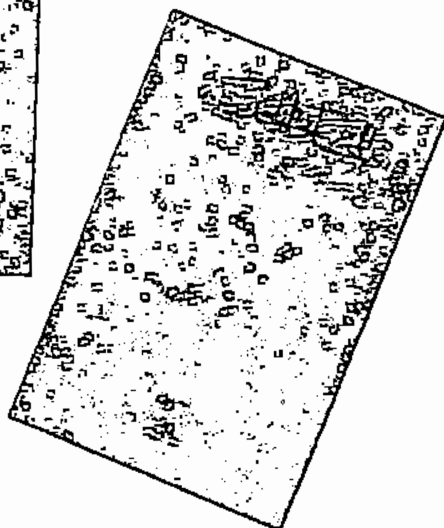












مؤتمر المرأة العالميّ الرابع

بيجينغ ٤-١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (*)

إلتأم في العاصمة الصينيّة بيجينغ، بين الرابع والخامس عشر من شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، المؤتمر العالميّ الرابع المخصّص بدراسة شؤون المرأة. وكان هذا اللقاء أضخم ما نظّمته الأمم المتّحدة من نوعه في تاريخها، إذ اجتمع آنذاك ما يناهز الـ ٤,٨٠٠ مندوبة، يمثّلن ١٨١ بلدًا، فضلًا عن تجمّع آخر موازٍ أُقيم في مدينة هوايرو على بعد ٥٠ كيلومترًا من بيجينغ. وقد ضمّ منتدى هوايرو هذا ما يقارب الـ ٤٠,٠٠٠ مشتركة يمثّلن المنظّمات غير الحكوميّة، وافتُتح يوم ٣٠ آب/ أغسطس أمام نحو ١٨,٠٠٠ امرأة. وهذا اللقاء هو أيضًا أكبر تجمّع تقوم به المنظّمات النسائيّة الآتية من كلّ أنحاء العالم، ويُعتَبَر من وسائل المنظّمات غير الحكوميّة للتأثير في الدول التي تتّخذ القرارات إبّان المؤتمرات الرسميّة.

أ - المؤتَمرات السابقة والأوضاع الراهنة

يندرج لقاء بيجينغ في سلسلة من لقاءات أُخرى سبقته، نظّمتها الأمم المتّحدة، والتأمت كلّ خمس سنوات، منكبّةً على أوضاع المرأة في

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق

العالم. وكان أوّلها مؤتمر مدينة مكسيكو عاصمة المكسيك، العامَ ١٩٧٥. وموضوعاته الأساسيّة كانت ثلاثة: المساواة – التي تنشدها المرأة –، التنمية – التي لا بدّ منها على وجه الإجمال ليتسنّى تنمية المرأة على وجه خاصّ –، والسلام – الذي بدونه تعاني المرأة أكثر من سواها، وهو ضروريّ لإحلال المساواة ودفع عجلة التنمية.

وأقيم المؤتمر الثاني في عاصمة الدانمرك، كوبنهاغن، العامَ ١٩٨٠، وتركّزت موضوعاته على نواحٍ ثلاث: العلم والعمل والصحّة. ولا يخفى ما لهذه الأمور من أهمّيّة لرفع شأن المرأة.

والتأم اللقاء الثالث في نَيروبي، عاصمة كِينيا، في العام ١٩٨٥، وعالج ما عالجه سابقاه.

أمّا مؤتمر بيجينغ، فلم يشذّ عن قاعدة المؤتمرات الأُولى لجهة الأهداف المرسومة، وسعى إلى عرض ما حُقّق حتّى اليوم وتقويمه ووضع خطّة للمستقبل، لا سيّما القريب منه، أي للسنوات التي تفصلنا عن نهاية هذا القرن، تاريخ انعقاد المؤتمر التالي. ويلفت النظر سرعةُ التواتر بين مؤتمر وآخر، ولا عجب، فالتسارع في عالم اليوم ظاهرة واضحة، والوقت لا يرحم، وأوضاع النساء في أغلبيّة البلدان، إن لم يكن في جميعها، ليست على خير ما يرام، ولا يختلف في ذلك اثنان.

أوضاع غير مرضية

فلئن ضربنا صفحًا عن بعض الاستثناءات التي سجّلها التاريخ ماضيًا حول ما حقّقته بعض النساء الشهيرات، لرأينا أنّ ما اضطلعت به المرأة من دَور حتّى أيّامنا، لا يساوي ما هي قمينة بأن تقوم به، لا بل لَمَسنا أنّها مغبونة وحتّى مظلومة في كثير من أمورها[1]: وحالات الجَور التي يشكوها

---

(١) يتغنّى المتفائلون بما أنجزته بعض الملكات النابغات، كزنوبيا عاهلة تدمر في القرن الثالث الميلاديّ، أو تلك الإمبراطورة الصينيّة، من سلالة تانغ، التي جلست على سدّة الحكم طوال أربعين سنة (٦٦٥م إلى ٧٠٥م). ويبرزون ما وصلت إليه بعض الأديبات والشاعرات، أو بعض الفاضلات الحكيمات، من شُهرة فتحت لهنّ أبواب النفوذ. ولكنّ ذلك كلّه أشبه بمثقال ذرّة إذا ما قيس بالمسؤوليّات الجسيمة التي أنيطت بالرجال، أو التي استأثر بها هؤلاء، على مدى الأجيال.

النساءُ عامّةً، وشكّوْن منها في بيجينغ خاصّةً، كثيرة في بلدان العالم كافّةً، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، بدءًا ممّا هو أشدّ إجحافًا بهنّ:

- **وأد البنات**: وقد يستغرب القارئ ذكر هذه الآفة في عصرنا، ظانًّا أنّها ذهبت مع تولّي عصر الجاهليّة. ولكنّ الوقائع شاهدة، وما زالت تلك العادة باقية في الصين مثلًا، على الرغم من مرور قرن على حركات التحرّر في تلك البلاد[٢].

- **إستعباد المرأة على أنواعه**: فما زالت الفتيات في الصين يُبَعنَ بأثمان باهظة أو بخسة في البلد المذكور، لا سيّما في الأرياف. وسُجّل بين ١٩٨٠ و١٩٨١ بيع ١١٥ امرأة بمبلغ إجماليّ مقداره ١٤,٠٠٠ دولار[٣]. ويعرف القاصي والداني أمر تجارة الرقيق الأبيض المتفشّي في معظم بلاد المعمورة، حتّى في تلك التي تدّعي التشدّد في الحفاظ على الأخلاق وحقوق الإنسان. وما سبب ذلك إلّا سيطرة جنس الرجال على ما درجت تسميتُه بالجنس الضعيف[٤].

- **سوء أوضاع الأرامل في بعض الأقطار الآسيويّة**: فالترمّل حُسب في الصين، حتّى عهدٍ قريب، لعنةً تنصبّ على المرأة، وكان الزواج بأرملةٍ عارًا لا يرضى به إلّا مَن نقص عقلُه. هذا الوضع المخزي الذي فُرض

---

(٢) صحيفة النهار البيروتيّة، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ومن مظاهر العنف الذي تعانيه النساء بسبب الرجال، ما يسمّيه أهل باكستان «الموت بالفرن». فقد أوردت «جمعيّة النساء التقدّميّات» في هذا البلد إحصاءات تفيد أنّ بضع مئاتٍ من الفتيات يمتن كلّ سنة، خاصّة في إقليم البنجاب، بسبب احتراق الحجاب الذي يغطّي رؤوسهنّ ويُدعى بلغتهنّ «شلوار قميز». ويعود ذلك، كما بيّنته السيّدة شهناز بخاري، رئيسة الجمعيّة المذكورة، إلى أنّ الرجال، الناقمين على زوجاتهم، يلجأون إلى رشّهنّ بالكاز وإحراقهنّ مدّعين أنّهنّ احترقن لاقترابهنّ من أفران الغاز في المطابخ. وقد تحدّثت شهناز بخاري عن نحو أربعين حادثة احتراق «بالفرن» مشكوكٍ في أمرها. فلم يجرؤ شاهد واحد على الإدلاء بشهادته على الرغم من تضافر الأدلّة التي تدين الرجل. وكثيرًا ما تتواطأ الشرطة و«الجنس القويّ» على هذا الأمر (راجع صحيفة *L'Orient - Le Jour* البيروتيّة، تاريخ ٢/٩/١٩٩٥، ص ٩).

على المرأة في الصين، قابَله وضعٌ مشابه في جارتها الهند. وتحوم الشبهات حول زوال عادة ما يُسمّى «ساتي» التي تقضي بأن تُقدم الأرملة على إحراق نفسها في النار التي تُحْرَق فيها جثّةُ بعلها(٥).

- **القساوة في معاملة المرأة الزانية، خلافًا لما هو من أمر الرجل:** إنّ القانون والتقليد يحلّلان للزوج قتلها من غير عقاب يُذكر في كثير من أقطار العالم الثالث، وبلادنا العربيّة تتسامح، ويا للأسف، مع ما يُعرف بجرائم تحصيل الشرف وغسل العار.

- **الطلاق التعسّفيّ، خاصّةً في بلدان العالم الثالث:** حيث لا يندر أن تُحرم المرأة حقّ المبادرة في عمليّة الطلاق، في حين يتمتّع الرجل بهذا الحقّ إلى حدّ اللجوء إليه اعتباطًا وبإسراف.

- ختان الإناث في كثير من البلدان، الإفريقيّة منها خاصّةً: لقد أشار محمّد مصطفى خليل، من منظّمة حقوق الإنسان المصريّة ، أنّ «نحو ١٣٠ مليونًا من الإناث في أكثر من ٣٠ بلدًا أُجريت لهنّ عمليّة الختان، وأنّ مُهاجِرات من إفريقيا إلى الغرب ما زلن يحافظن على هذا التقليد، موضحًا أنّ خمسًا من النسوة تُجرى لهنّ عمليّة الختان كلّ دقيقة، أو مليونَي امرأة على مستوى العالم كلَّ سنة. (. . .) وأكّد أنّ ٩٠ في المائة من إناث ريف مصر و٦٥ في المائة من نساء الحَضَر تُجرى لهنّ عمليّة الختان التي تتمّ، في معظم الأحوال، في ظروف غير صحّيّة»(٦).

- **إنتقاص حقوق النساء في مجالات العمل والرواتب:** فجميع

---

(٥) النهار، ١٩٩٥/٨/٢٤، ص ١٦.

(٦) النهار، ٩٥/٩/٢، ص ١٣. إلّا أنّ الجريدة المذكورة أوردت في عددها الصادر يوم ٩٥/٩/١٨، ص ١٢، أنّه، بالاستناد إلى وكالة الصحافة الفرنسيّة، «أفاد مصدر قضائيّ أنّ الأزهر، أعلى هيئةٍ سنّيّة في مصر، أصرّ السبت على موقفه المؤيّد ختان الفتيات، في إطار دعوى أقامتها عليه المنظّمة المصريّة للدفاع عن حقوق الإنسان. وأوضح أنّ محامي شيخ الأزهر الإمام جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ قدّموا إلى محكمة الدرجة الأولى في القاهرة، آراء عدد من الأطبّاء الذين يؤيّدون ختان الفتيات. كذلك تحدّثوا عن أبحاث أجريت في فرنسا ونقلتها جريدة الأهرام الحكوميّة المصريّة تؤكّد، على حدّ قولهم، أنّ ختان الفتيات يقلّل مخاطر الإصابة بمرض قصور المناعة البشريّة المكتسبة (إيدز)».

الدراسات التي قام بها الباحثون في هذا الصدد، تُبيّن أنّ ثمّة تميزًا، أشبه بالتميز العنصريّ، يُلحق بالمرأة ظلمًا لا ترضى عنه. وبحسب وثيقة صادرة عن مكتب العمل الدوليّ وزُّعت يوم الخميس ٧ أيلول في بيجينغ، تعمل النساء أكثر من الرجال بمعدّل ساعتين في النهار، ورواتبهنّ أقلّ من رواتب الرجال بنسب تتراوح بين ٥٠ و٨٠ بالمائة. وفي إحصاءات جرت سنة ١٩٨٠ كانت نسبة النساء في دوائر العمل كما يلي: ٣٨٪ النسبة العامّة، وفي الزراعة ٤٠-٥٠٪، وفي الصناعة ٣٣٪[٧]. أمّا في البلاد العربيّة، فنسبة النساء في سوق العمل ما زالت متدنّية جدًّا حتّى يومنا هذا، إذا ما قُورنت بالنسبة العالميّة السابقة الذكر، والمسجّلة منذ ١٥ سنة. فقد أعلنت قرينة رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة، السيّدة منى الهراوي، في أثناء حلقة عمل شاركت فيها ببيجينغ، أنّ نسبة النساء اللبنانيّات في سوق العمل، وهي الأعلى في الدول العربيّة، لا تتجاوز الـ ٢٧ في المائة[٨].

- غياب المرأة عن مراكز القيادة، سواء أفي الميدان السياسيّ، أم في الحقل الدينيّ: فعلى الرغم من ازدياد عدد النساء اللواتي يرئسن حكومات أو دولًا، حتّى في العالم الثالث، فليس في الوقت الحاضر سوى عشر منهنّ يضطلعن بمثل هذه الوظائف: كالسيّدة خالدة ضياء رئيسة حكومة بنغلاديش، والسيّدة بنازير بوتو رئيسة حكومة باكستان، والسيّدة تانسو تشيلر رئيسة حكومة تركيا، أو السيّدة غرو هارلم برنتلاند صغرى رئيسة حكومة في تاريخ نروج، أو رئيسة إيسلندا السيّدة فيغديس فينبوغادوتر. ومعلوم أنّ الدول القائمة حاليًّا في العالم تناهز المائتين. فبين هذا العدد وعدد النساء الحاكمات بون شاسع. كما أنّ عدد النساء

---

(٧) النهار، ٢٤/٨/١٩٩٥، ص ١٦.

(٨) النهار، ٧/٩/١٩٩٥، ص ١٤. وتجدر الإشارة في المناسبة إلى أنّ أوضاع المرأة هي، على كلّ حال، في تقدّم. وقد أوردت زوجة الرئيس الهراوي في كلمة لبنان التي ألقتها أمام المؤتمرات في بيجينغ، أنّ التشريع اللبنانيّ رفع بعض الحيف اللاحق بالمرأة، فقد جرى الاعتراف بأهليّتها للشهادة في السجلّ العقاريّ (١٩٩٣)، وبحقّ المتزوّجة في ممارسة التجارة (١٩٩٤). أطلب النهار، ٨/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

الوزيرات أو المنتخَبات في المجالس النيابيّة هو ضئيل جدًّا حتّى اليوم في العالم. وفي بلد كلبنان، حيث تُعتبر المرأة على قسط وافر من التحرّر والتقدّم، ليس من امرأة واحدة في ميدان الوزارات، وبين نوّابه الذين ينيفون على المائة، هناك ثلاثُ نساء فقط.

وفي الحقل الدينيّ يشكو النساء تسلّط الرجال واعتبارهم النساءَ غير صالحات للاضطلاع بالمسؤوليّات. وقد انتهزن مناسبة انعقاد منتدى هواريو لإعلان استيائهنّ من هذا الوضع، فكانت مداخلاتهنّ أشبه بحرب تُشنّ خاصّةً على الحركات الأصوليّة أو التقليديّة المتشدّدة. وممّا لفت النظر بين تلك التصريحات، ما قالته ممثّلات «لجنة الدفاع عن النساء في إيران» وجماعة «النساء الإيرانيّات في المنفى»، إذ دعون النساء إلى «إظهار غضبهنّ في وجه النظام الدينيّ القائم في إيران. وممّا ذكرنَ غيرَ راضيات، أنّ الطلاق «مسموح للرجال فقط»، وهؤلاء يستطيعون الاقتران «بأربع نساء أو أكثر». وبعض المهن، كمهنة القضاء، محصور بالرجال، والمرأة، من الناحية القانونيّة، «تساوي نصف الرجل»[9]. وكذلك احتجّت نساء إسرائيليّات على إجراءات الطلاق في بلدهنّ، ورأين أنّ تغيير الأوضاع وتحسينها سيتمّان يوم يتاح للمرأة الوصول «إلى مراكز رفيعة» في التراتبيّة الدينيّة[10]. وهذا ما يذكّر بالحملات النسائيّة في بعض بلاد الغرب، للسماح بمنح النساء درجة الكهنوت.

- تفشّي الأمّيّة: فتعليم المرأة ما زال متعثّرًا في كثير من البلدان. وما دامت المرأة غير متعلّمة، تظلّ عرضةً لتسلّط الرجال وتُستباح كرامتها. إلّا أنّ محاربة الأمّيّة قائمة على قدم وساق في مناطق كثيرة من

(٩) راجع *L'Orient - Le Jour*، ١٩٩٥/٩/٢، ص ٩.

(١٠) المرجع نفسه. وممّا قالته وُلي دانشي، وهي ناشطة كويتيّة في مجال الدفاع عن حقوق المرأة: «أعتقد أنّ مشكلتنا كمسلمين هي عدم مشاركة النساء في تفسير القرآن (...) ليس ثمّة دين يوصي بقمع النساء. إنّه استغلال الرجال للدين لتحقيق مصالحهم» (النهار، ١٩٩٥/٩/٤، ص ١٣).

العالم، ممّا يدعو إلى التفاؤل[١١]. فهل ساهم مؤتمر بيجينغ في تثبيت هذا التفاؤل؟ وماذا عن ماجَرَياته؟

ب - التحضير والتحذير

أمام لائحة الشكاوى النسائيّة الطويلة، ثارت حميّة المنظّمات المهتمّة بالمرأة في العالم بأسره، وحذت حذوها الدوائرُ الحكوميّة، فراحت تتهيّأ للمؤتمر أشْهُرَ قبل انعقاده. وعلى سبيل المثال، ذُكر أنّ الوفد اللبنانيّ راح يعدّ عدّته أحد عشر شهرًا قبل موعد المؤتمر، وضمّ ممثّلات عن الوزارات واللجان الأهليّة والمحاميات والباحثات.

وتخوّف كثيرون ممّا سيحدث في المؤتمر، إذ كان من المنتظر أنّ مشاكل عديدة ومسائل حسّاسة ستُثار فيه، ممّا يهدّد بالتعرّض لأوضاع راهنة راسخة الجذور، لا بل لمقدّسات ومحرّمات.

فعلى الصعيد المدنيّ، احتاطت السلطات الصينيّة لكلّ طارئ أمنيّ أو أخلاقيّ، وخشيةً أن تقوم جماعات الشاذّات جنسيًّا من التظاهر وحتّى من الظهور على نحوٍ مثير، صادرت الحكومة مطبوعات تلك الجماعة باللغة الصينيّة باعتبار أنّ الشذوذ غير موجود في الصين[١٢].

---

(١١) جاء في كلمة السيّدة منى الهراوي أمام المؤتمِرات أنّ عدد العنصر النسائيّ بين الطلّاب الجامعيّين اللبنانيّين كان ٢٥,٢ بالمائة عامَي ١٩٧٣-١٩٧٤، فارتفع إلى ٤٨,٢ بالمائة عامَي ١٩٩٣-١٩٩٤ (النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١٤). ونرى تقدّمًا ملحوظًا أيضًا في سائر البلاد العربيّة، وإن لم يصل إلى ما هو عليه في لبنان. أطلب مقال صلاح أبو جودة اليسوعيّ بعنوان: «واقع التربية في البلدان العربيّة على مشارف القرن العشرين»، المشرق، عدد تموز - كانون الأوّل ١٩٩٥، ص ٣٠٩-٣١٩. وممّا ورد في هذه الدراسة أنّ نسبة الفتيات في التعليم عامّة بالبلدان العربيّة ارتفعت من ٣٧٪ عام ١٩٧٥ إلى ٤٣٪ عام ١٩٩١، وفي التعليم العالي من ٢٨٪ عام ١٩٧١ إلى ٣٧٪ عام ١٩٩١.

(١٢) النهار، ١٩٩٥/٩/٤، ص ١٣. وفي نشاط مماثل لنشاط الشاذّات، كانت بنات الهوى، أو العاملات في الجنس كما يفضّلنَ أن يُدعَيْن، يطالبن «بحقوقهنّ». فقالت إحداهنّ، بريترن جو دوزيما، عضو «شبكة المشاريع الجنسيّة المشاركة»: «يجب إلغاء تجريم الدعارة، والاعتراف بالعمل الجنسيّ عملًا مشروعًا، وتوفير الحماية والحقوق نفسها، التي يتمتّع بها العامل، لبنات الهوى»! (المرجع نفسه).

أمّا على صعيد الأخلاق والمبادئ، فقد وقفت السلطات الروحيّة الإسلاميّة، والمسيحيّة الممثّلة بالفاتيكان، موقف الترقّب بل الحذر، لعلمها أنّ غُلاة التحرّر سيمتطون مطيّة المؤتمر ليبثّوا أفكارًا لا تقبلها الأديان التوحيديّة، على نحو ما حصل في مؤتمر القاهرة حول السكّان والتنمية عام ١٩٩٤. ومن أبرز المحذّرين من مغبّات مؤتمر بيجينغ، شيخ الأزهر الإمام جاد الحقّ عليّ جاد الحقّ. ففي بيان صدر يوم ٢١/٨/١٩٩٥ عن مجمع البحوث الإسلاميّة الذي يرئسه شيخ الأزهر، ندّد سماحته بهذا اللقاء معتبرًا أنّه يرمي إلى «إلغاء الفوارق بين الذكورة والأنوثة وتحويل الإنسان إلى مسخ لا هو بذكر ولا هو بأنثى»[١٣]. وطالب «الدول والشعوب بإعلان التحفّظ عمّا ورد في برنامج بيجينغ ممّا يخالف الشريعة الإسلاميّة وسائر الأديان السماويّة، أو يتناقض مع القيم الاجتماعيّة والثقافيّة الراسخة ولا سيّما ما يتعلّق بشكل الأسرة ونظامها في هذه الأديان، وإطلاق الحرّيّة الجنسيّة على خلاف ما تأمر به»[١٤]. ورأى أنّ «هدف واضعي برنامج بيجينغ هو تدارك ما فاتهم إقراره في مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية»[١٥]. كذلك ندّد البيان بمفاهيم واضعي البرنامج، ومنها تقبُّل العلاقات الجنسيّة الحرّة، واعتبار «الدين عائقًا في سبيل المساواة التامّة بين الرجل والمرأة»[١٦]. وأوصى شيخ الأزهر بالتحفّظ عن هذا البرنامج «حتّى لا تلتزم الأمّة الإسلاميّة شيئًا منه»[١٧].

---

(١٣) النهار، ٢٢/٨/١٩٩٥، ص ١٢.
(١٤) المرجع نفسه.
(١٥) المرجع نفسه.
(١٦) المرجع نفسه.
(١٧) المرجع نفسه. ومن الذين تهجّموا على المؤتمر قبل انعقاده، الشيخ عبد العزيز عبدالله بن باز، رئيس هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة. فقد دعا المسلمين من دُبَي، ليلة الأحد ٣ أيلول، إلى مقاطعة مؤتمر بيجينغ لأنّ بعض الموضوعات المدرجة في جدول أعماله تتناقض ومبادئ الدين الإسلاميّ وتساهم في نشر الفحشاء من خلال ممارسة الجنس الآمن، والممارسات الجنسيّة خارج إطار العلاقات الزوجيّة، وتعليم الشبّان والشابّات المسائل الجنسيّة. (النهار ٥/٩/١٩٩٥، ص ١٦).

وصدر بيان آخر عن جهات إسلاميّة، هو بيان حزب الله، الذي أُعلن يوم ١ أيلول، وقد لفت الأنظار لأنّه لم يرفض فكرة المؤتمر جملةً وتفصيلًا، بل دعا إلى العمل من داخله لمنع صدور مقرّرات تتنافى والقيم الروحيّة التي يؤمن بها الحزب. وممّا جاء في هذا البيان[١٨] أنّ جماعات نسائيّة متطرّفة في أميركا كان لها اليد الطولى في إعداد وثيقة المؤتمر، ويترأس بعض هذه الجماعات نسوة شاذّات. ورفض البيان رفع شعار المساواة بين الرجل والمرأة بدون تمييز، لأنّ من ورائه خطرًا يتمثّل بإلغاء الفوارق الطبيعيّة والبيولوجيّة بين الرجل والمرأة، وتجاهُل الواقع الموضوعيّ والعلميّ والوجدانيّ. فالمساواة الكاملة بين الجنسين تكون في القيمة الإنسانيّة والاجتماعيّة. كذلك رفض البيان ما ورد في برنامج بيجينغ من بنودٍ توحي بأنّ الأسرة ليست سوى عادة بشريّة يمكن الاستغناء عنها، وتلك التي تسعى لضرب التشريعات ذات الأصول الدينيّة كالتي تمتّ إلى الإرث. فالأديان السماويّة وقيمها الأخلاقيّة هي المقصودة من خلال هذه المواجهة المقنّعة، ولم يُخفِ الحزب قلقه العميق من «وقوف جهات سياسيّة وراء هذه المخطّطات الخبيثة ولا سيّما المؤسّسات الصهيونيّة واليهوديّة بغية تفكيك بُنى المجتمع التحتيّة والمقدّسة». وينتهي البيان بمقترحات إيجابيّة تحضّ المؤتمِرات في بيجينغ وجميعَ أفراد البشريّة المعاصرة على «أن يدرسوا حياة شخصيّات عظيمة من الرجال والنساء، أفرادٍ وأُسَرٍ، كنماذج يُقتدى بها للمساعدة على وضع حلّ صحيح للمشكلات الاجتماعيّة والأسريّة، وخاصّةً أنّ في سيرة هؤلاء العظماء صورًا مشعّةً في العلاقات الإنسانيّة والزوجيّة والاجتماعيّة تصلح للنسج على منوالها والاقتباس من نورها، ولتُدْرَس للمَثَل سيرةُ النبيّ عيسى وأمّه السيّدة مريم بنت عمرانَ، وسيرة نبيّنا محمّد وخديجة الكبرى، وسيرة عليّ بن أبي طالب وفاطمة الزهراء سلام الله عليها، وآخرين من أولئك القدّيسين».

(١٨) أطلب: النهار ٢/٩/١٩٩٥، ص ١٨.

ومن جهة المسيحيّين، فقد برز موقف الفاتيكان. وهو، على الرغم من رغبته في الانفتاح على ما سيُدرس، إلّا أنّه أعرب عن تحفّظاته لا سيّما من «الرغبة في فرض نموذج واحد عائدٍ إلى المرأة الغربيّة، من غير أن يؤخذ في الاعتبار التعدّديّة القائمة خارج هذا النمط»[١٩].

وأسف الفاتيكان أيضًا على غياب الاهتمام الكافي بموضوع العائلة، ذلك بأنّ «تسعًا من كلّ عشر نساء يتزوّجن، وخمسًا من كلّ ستّ نساء يُرزقن أطفالًا». ورأى أنّ عمل المرأة في المنزل لا يُعطى الأهمّيّة التي يستحقّها في المجتمعات الغربيّة.

وأهمّ ما ركّز عليه الفاتيكان كان موضوع الإجهاض، «فالحقّ المعلَن بالإجهاض يناقض الحقّ بالحياة». وأصرّ أيضًا على رفضه أن تكون «المساواة» بين الرجل والمرأة على حساب إسقاط تميّز المرأة واختلافها، وهو تميُّز إن دلّ على شيء فعلى جوهر أنوثتها[٢٠]. وهنا لا بدّ من الملاحظة كم أنّ مواقف الفاتيكان وحزب الله والأزهر متقاربة، لأنّها جميعًا ترتكز على المقوّمات الروحيّة نفسها.

ومهما يكن من أمر التحفّظات والتحذيرات، فقد انعقد المؤتمر في موعده غيرَ هيّاب، وبمشاركة المتخوّفين منه.

ج - الانفتاح وفَتْح ما استَغْلَق

تميّز افتتاح المؤتمر باحتفالٍ ضخم على مستوى ضخامة عدد المشتركات والبلدان المشاركة وضخامة البلد المضيف. وأقيم الاحتفال في قاعة الشعب الكبرى، تخلّلته أغانٍ ورقصات، وعُزفت فيه سمفونيّة

---

(١٩) النهار، ١٩٩٥/٩/١، ص ١١

(٢٠) المرجع نفسه. حول تميّز المرأة والتكامل القائم بينها وبين الرجل، راجع رسالة المطران جوزف دوفال، رئيس أساقفة رُوان Rouens، إلى الكاثوليك الفرنسيّين في ١٩٩٥/٨/٣٠ - نشرها في *La Documentation Catholique*, Paris, 15 oct. 1995, p. 880.

بيتهوڤن التاسعة، قبل أن يعتلي الرئيس الصينيّ جيانغ زي مين المنصّة الرئيسيّة مردّدًا في خطابه المَثَل الصينيّ المأثور: «للمرأة نصف السماء». ثمّ أعلنت أمينة المؤتمر العامّة، جيرترود مونجيلا، وسط تصفيق الحاضرين: «بدأت الآن ثورة. لا عودة إلى الوراء، لا عودة إلى الوراء».

وحضر الافتتاح، من كبائر المشترِكات، ملكة بلجيكا السابقة فابيولا، ورئيسة إيسلندا فيغديس فينبوغادوتر، ورئيسات الحكومات بنازير بوتو (باكستان)، وخالدة ضياء (بنغلاديش)، وغرو هارلم برنتلاند (نروج)، وعدد من زوجات رؤساء البلدان، كالسيّدات برناديت شيراك (فرنسا)، وهيلاري كلينتون (الولايات المتّحدة)، ومنى الهراوي التي ترأّست وفد لبنان. كما ترأّست زوجاتِ رؤساء بلاد أُخرى وفودَها الوطنيّة، وبينها غانيا ونيجيريا وبنين والبرازيل وبناما وبوليڤيا ومصر.

ولم يستطع أمين الأمم المتّحدة العامّ، الدكتور بطرس غالي، الحضور بسبب وعكة صحّيّة ألَمّت به، فناب عنه مساعده عصمت كتّاني وألقى كلمةً شخّصت بعض ما تعانيه المرأة، ولكنّها أعربت أيضًا عن أملها «أن يتجاوز هذا المؤتمر حدّ التفكير في التمييز وعدم المساواة، للتمكّن من تفهُّم مطالب النساء بكلّ أبعادها»[٢١].

وممّا لفت النظر في تكوين الوفود الرسميّة ضخامة أعدادها[٢٢]، وتنوُّع مستويات أعضائها، إذ التقى في الوفد الواحد رئيسةُ الدولة والعاملة، الغنيّة والفقيرة، المثقّفة والمرأة العاديّة. واسترعى الانتباه أيضًا أنّ وفد الفاتيكان كان برئاسة امرأة، وهي البادرة الأولى من نوعها تصدر عن عاصمة الكثلكة، والرئيسة هي السيّدة ماري آن غليندُون، أستاذة الحقوق في جامعة هارفرد بالولايات المتّحدة الأميركيّة، يرافقها ثلاث عشرة امرأة وثمانية رجال، بعضهم من الأحبار[٢٣].

---

(٢١) النهار، ٥/٩/١٩٩٥، ص ١٦.

(٢٢) لبنان الصغير مثّله ٢٥ شخصًا.

(٢٣) لائحة الوفد في *L'Osservatore Romano, 26/8/95*. ومعروف عن رئيسة الوفد=

أمّا الموضوعات التي طُرحت على بساط البحث، فسرعان ما بدت شائكةً وعرةَ المسالك. ذلك بأنّ تيّارَين أساسيَّين تواجها منذ البداية، كما حصل في القاهرة إبّان مؤتمر الإسكان. فمن جهة قام فريق الدول «المتحرّرة»، ومنها الولايات المتّحدة والاتّحاد الأوروبيّ يطالب على نحوٍ مثير بأن يُعْتَرَف للمرأة بحقوقها الجنسيّة؛ وقابله من جهة أُخرى فريق الدول «المحافظة»، لا سيّما الإسلاميّة والڤاتيكان، ومالطا وغواتيمالا وهندوراس، يدافع عن مواقفه النابعة من معتقداته الإيمانيّة وتقاليده. وكانت المواقف أشبه بالتي عرفها مؤتمر القاهرة. وظهر منذ البداية ٤٣٨ نقطة خلاف، عُرفت بالنقاط التي «بين قوسين»، فكادت أن تُغلق الأبواب في وجه المؤتَمِرين. وراح هؤلاء يذلّلون الصعاب باللجوء خاصّةً إلى الحلول الوسط. ومن الأمور التي استقطبت الجهود أكثر من سواها، ثلاثة: الحقوق الجنسيّة، وتعريف الأُسرة، ومفهوم المساواة.

١ - الحقوق الجنسيّة

إحتدم الخلاف حول هذه الحقوق بين الحكومات الليبراليّة والدول «المحافظة». فالأُولى حاولت تضمين الوثيقة النهائيّة إشارةً إلى أنّه يحقّ للمرأة التحكّم في حياتها الجنسيّة وخصوبتها، فيُسمح لها بالإجهاض، ويُعْتَرف بحقوق «الأمّهات غير المتزوّجات»، وكلّ ذلك من باب ربط هذه الحقوق الجنسيّة بحقوق الإنسان. فاعترضت الدول المحافظة، ورفضت باكستان فكرة الأمّهات غير المتزوّجات، وأعلن الڤاتيكان وإيران معارضتهما مفهومَ «الحقوق الجنسيّة وحقّ المرأة في التحكّم في خصوبتها»، واكتفيا بالموافقة على أن تتضمّن الوثيقة النهائيّة إشارة إلى وجود «حالات حمل غير مرغوب فيها»[٢٤]. وممّا قالته عضو الوفد

=الڤاتيكاني أنّها أمّ لثلاثة أطفال وعضو مؤسّس في الجمعيّة الساعية للدفاع عن حقّ الحياة، وسبق أن وجّهت رسالة إلى الرئيس كلنتون تطلب إليه إعادة النظر في المواقف المناهضة الكاثوليكيّة في إدارته. ومن الأعضاء السيّدة كاثرين هوا هومكواب، وزيرة الصحّة سابقًا في نيجيريا.

(٢٤) النهار، ٧/٩/١٩٩٥، ص ١١.

الإيرانيّ، السيّدة شهلا حبيبي، إنّ المؤتمر استرسل إلى حدّ بعيد في مسألة الإجهاض وكان الأولى به التشديد على كون المرأة أمًّا[٢٥].

إلى ذلك، توصّلت الوفود، في الساعات الأخيرة، إلى اتّفاق يعطي الأبناء حقّ تقرير شؤونهم الجنسيّة ويقلّص سلطة الوالدين في هذا المجال[٢٦].

٢ - مفهوم الأسرة

وقفت الوفود الليبراليّة بحزم في وجه محاولات تعريف الأسرة على نحوٍ تقليديّ، سعيًا منها إلى إضفاء صفة الشرعيّة على الأسر غير المألوفة كالتي تتكوّن من أزواج من جنس واحد، أو من والد واحد، فأثارت هذه الأمور غضب الفاتيكان وتلا الناطق بلسانه، جواكين نافارو، بيانًا باسم البابا يوحنّا بولس الثاني لاحظ فيه أنّ «مسوّدة الوثيقة في بيجينغ تُصوِّر سلبًا الزواج والأسرة على نحوٍ يوحي بأنّهما يعوقان المرأة عن تحقيق ذاتها». وقال إنّ الأدهى من ذلك أنّ هناك تحرّكات تستهدف استبدال كلمة «الأسَر» بكلمة «الأُسْرة» في الوثيقة من أجل إدخال أشكال أُخرى من الأُسر غير الأسرة التقليديّة المؤلّفة من أب وأمّ، لتشمل أيضًا أسرة الأمّ غير المتزوّجة، وأسرة أب وأمّ بلا رباط الزواج، وأسرةً تضمّ اثنين من الشاذّين جنسيًّا. ورأى أنّ موقف الاتّحاد الأوروبيّ من تلك القضايا يتعارض تمامًا وإعلان الأمم المتّحدة العالميّ في شأنْ حقوق الإنسان. وإزاء هذا التضارب وجدوا حلًّا وسطًا يُرضي الفريق الأوّل بدون أن يثير الفريق الثاني، فاستعاضوا عن كلمة «أُسر» بعبارة «تعدُّد أشكال الأُسرة»، فكانت كلمة «أشكال» مُزِيلةَ الإشكال!

٣ - مفهوم المساواة

لمّا كان موضوع مساواة المرأة بالرجل قُطبَ مطالب النساء في

---

(٢٥) *L'Orient - Le Jour*. ١٢/٩/١٩٩٥، ص ٨.
(٢٦) النهار، ١٣/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

بيجينغ، ولمّا كان، في مقابلة ذلك، يثير معارضة المسلمين لا سيّما في شأن الإرث، لمخالفته النصوص القرآنيّة، حملت إيران لواء مناهضة هذا المفهوم. وقالت إحدى مبعوثاته، توران غامشيديان: «إنّ مفهوم المساواة غير مقبول. إنّنا نتمسّك بتعاليم الإسلام ولا يمكن أن نغيّر حكم الله (...). سنمضي قدمًا في طريقنا»[٢٧]. وبالإضافة إلى الموقف المبدئيّ الذي لزمته إيران، قال موفدوها إنّ المساواة أمر نسبيّ يخضع للتفسير. واقترحت الاستعاضة عن الكلمة هذه بكلمة «العدل»، لأنّ حقوق المرأة والرجل في الإسلام «متكاملة» وليست متساوية. وأيّد هذا الاقتراح وفد السودان. ورضي المؤتمِرون بالتسوية، حتّى إنّ مسؤولة من الوفد الأميركيّ الذي كافح لإقرار كلمة «المساواة» بين الرجال والنساء في الإرث قالت: «إنّها تسوية جيّدة، وقد منحت المسلمين ما يريدون من دون أيّ صياغة تحتمل معنَيَين»[٢٨]. وفي الواقع كانت الصيغة التي اتُّفق عليها في النهاية «تحقيق المساواة في حقّ الإرث بصرف النظر عن جنس الولد»[٢٩]. وهكذا «صُرِف النظر»، بلباقة، عن نقطة الخلاف!

وبتسوية أمر المساواة، وسواها من العقبات، استطاع المؤتمِرون أن ينقذوا سفينتهم من مخاطر الأنواء، ووصلوا بها إلى ميناء الأمان، وصاغوا، حصيلةً لأعمالهم، بيانًا مستفيضًا يُعرَف بـ «إعلان بيجينغ» وأرفقوه ببرنامج عمل ضُمِّن توصيات غير ملزِمة.

د - الختام والانطلاق: تقديم فتقويم

بعد أحد عشر يومًا من المطارحات والمناقشات الصاخبة، اختُتم مؤتمر بيجينغ في ١٦ أيلول، وتضمَّنَ «الإعلانُ» الصادر عنه و«برنامجُ العمل» المرفق، توصياتٍ كثيرة، بلغت في الوثيقة الثانية ٢٦٣ فقرة. وفي ما يلي أبرز ما جاء في الإعلان والبرنامج.

---

(٢٧) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.
(٢٨) النهار، ١٤/٩/١٩٩٥، ص ١٣.
(٢٩) المرجع نفسه.

١ - أهمّ توصيات «إعلان بيجينغ»

- حقوق المرأة جزء لا يتجزأ من كلّ حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة، في إطار روح إعلان حقوق الإنسان العالميّ والاتّفاقات الدوليّة.
- على الحكومات أن تسمح للنساء والفتيات بممارسة هذه الحقوق كاملةً، ومكافحة خرقها.
- زيادة إشراك المرأة في السلطة.
- على الرجال المشاركة في معركة تحقيق المساواة بين الجنسين.
- إنّ حقّ المرأة في الإشراف على كلّ الجوانب المتعلّقة بصحّتها، بما في ذلك خصوبتها، هو المنطلق لتحسين وضعها.
- ضرورة تعزيز استقلال المرأة الاقتصاديّ، وتمكينها من تحصيل العلم والتربية، والحصول على الرعاية الصحّيّة الأساسيّة، وتمكينها من الوصول إلى وسائل الاقتراض والعلوم وملكيّة الأراضي.
- ضرورة إزالة كلّ أشكال العنف التي تُلحق الأذى بالمرأة.
- القضاء على الفقر الذي يتطلّب مساهمةً متساويةً من المرأة والرجل في التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتكافؤًا في الفرص.
- ضرورة وضع برامج حكوميّة عامّة تهدف إلى تعزيز حقوق المرأة.
- من الضروريّ أن يكون دور المجتمع المدنيّ حاسمًا، خاصّة دور المنظّمات النسائيّة غير الحكوميّة.
- ضرورة حصول التزام جدّيّ من قِبَل الحكومات والمنظّمات الدوليّة والمؤسّسات على جميع المستويات، وحشد القدرات على الصعيدَيْن الوطنيّ والعالميّ، لضمان نجاح هذا الإعلان.

٢ - أبرز توصيات «برنامج العمل»

- تعزيز حقوق المرأة على أساس أنّها جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان.
- تشجيع مشاركة متساوية بين الرجال والنساء في الحياة السياسيّة والسلطة والقرار.
- إدخال مفهوم المساواة بين الجنسين في جميع القوانين والمبادرات

والسياسات العامّة.

- مكافحة تفشّي الفقر بين النساء، وكذلك عوامل تهميشهنّ (من هذه العوامل عدم الحصول على العناية الصحّيّة والتربية والمسكن والاستقلاليّة الاقتصاديّة...).
- تسهيل دخول المرأة عالم المال وتمتّعها بإمكان الاقتراض لمساعدتها على تأسيس شركات أو القيام بنشاطات تحقّق لها الكسب المادّيّ.
- ضمان حصولها على كلّ الخدمات الأوّليّة الضروريّة (التعليم والعناية الصحّيّة...) وكذلك وصولها، على قدم المساواة بالرجل، إلى الموارد الاقتصاديّة، وضمان حقّها في مجال الإرث، ووصولها إلى وسائل الاقتراض والتكنولوجيا والعلوم وملكيّة الأراضي.
- إحترام حقّ المرأة في الحياة الجنسيّة والإنجاب بحرّيّة ورضا من دون إكراه أو عنف، والسماح لها بالحصول على وسائل تنظيم الأسرة.
- إحترام حقّ المراهقين والمراهقات في الاطّلاع على الجنس وعلى الأمراض الجنسيّة لدى أجهزة خاصّة تضمن لهم السرّيّة مع الاعتراف بدور الوالدين في هذا المجال.
- إتّخاذ تدابير عاجلة لإلغاء كلّ أوجه التمييز في حقّ النساء.
- حظر تشويه الأعضاء التناسليّة (ختان الأنثى).
- إزالة العنف وأشكال الاستغلال الاجتماعيّ والاقتصاديّ والجنسيّ (كالاغتصاب، بما في ذلك الاغتصاب الزوجيّ، وأعمال العنف الجسديّة والنفسيّة، وبيع النساء، والزواج السرّيّ، والاتّجار بالأعضاء...).
- حشد كلّ الموارد الماليّة على الصعيدَيْن الدوليّ والوطنيّ - بما في ذلك إيجاد موارد جديدة للدول النامية من خلال المساعدات الثنائيّة والمتعدّدة الطرف والخاصّة... - لتمويل برامج خاصّة بالنساء.
- إتّخاذ تدابير لإلغاء ديون الدول الفقيرة أو خفضها.
- منح المنظّمات غير الحكوميّة والمنظّمات النسائيّة حرّيّة كاملة في العمل بسبب دورها الفاعل في تغيير المجتمع.

- إبرام معاهدة ١٩٧٩ المتعلّقة بإلغاء كلّ أشكال التميز التي تطول النساء من دون أيّ تحفّظات.

٣ - إلى ذلك، اعترف برنامج العمل بعدد من الحقائق، ثمّة بعض ما نراه منها بالغ الأهميّة:

- إنّ الوقاية من الحمل غير المرغوب فيه أولويّة، ويجب تجنّب اللجوء إلى الإجهاض. كما يجب ألّا يكون الإجهاض وسيلةً لتنظيم الأسرة.
- للمرأة دور أساسيّ ضمن العائلة، والأمومة أمر مهمّ.
- للمرأة دور أساسيّ أيضًا في التنمية الاجتماعيّة.
- ثمّة وجود أشكال مختلفة للحياة العائليّة في العالم.
- إنّ عمليّات الاغتصاب في أثناء الحروبْ جرائم حرب وجرائم في حقّ الإنسانيّة.

تلكم قرارات وتوصيات، أُجمِلُ بها من تطلّعات وأهداف، نظّرها مؤتمر بيجينغ وقدّمها إلى الإنسانيّة عامّة والمرأة خاصّة هديّةً ثمينة. ولكن كيف تُقَوَّم الحصيلة؟

٤ - الحصيلة والتقويم

لا بدَّ من فترة استرخاء والتقاط الأنفاس بعد ما جرى في بيجينغ من تهافت سريع، وانكباب لم يخلُ من التشنّج. وما إن تهدأ الخواطر ويسأل المراقب نفسه عمّا كان من أمر تلك المعمعة وما حُشد لها من طاقات، حتّى يُصاب أوّلَ وهلةٍ بشيء من خيبة الأمل. ويهمس في باله هامس متشائم: «أسمَعُ جعجعةً ولا أرى طحنًا»، ويهتف له هاتفٌ آخرُ مثلًا آخرَ يتمثّل به في هذه المناسبة: «تمخَّضَ الجبلُ فوَلَدَ فأرًا».

٥ بعض السلبيّات

وقد يزيد مَن يبالغ في التشاؤم يُعرب عن استيائه لِما رافق هذه الظاهرة الدوليّة من مظاهر فولكلوريّة حاكت الغرابة ودعت إلى الاستهجان، كما حصل لمّا طالبت بنات الهوى بحقوقهنّ، معتبرات أنّ

عملهنّ من الأعمال النافعة في المجتمع. ومَثَلُهنّ كمَثَل مَن يدّعي أنّ ترويج المخدّرات عمل من الأعمال النافعة. والمهمّ هنا وهناك الاتّفاق على ما هو نافع وما هو مضرّ، وأين تبدأ المنفعة وأين تستحيل إلى ضررٍ!

ولا شكّ في أنّ هناك مَن أفاد من هذا الحشد الغفير في بيجينغ، وما سُلِّط عليه من أضواء، ليَبرُز في الصدارة ويظهر على شاشات التلفزيون، مع قليل من الاستجمام والسياحة، فضلًا عمّا قيل من أنّ هذه أو تلك من زوجات القادة السياسيّين دعمت، بأسلوب غير مباشر، حملة زوجها الانتخابيّة[٣٠].

ولكن، مهما يكن من أمر هذه الهفوات الشكليّة، فهناك نقيصة واحدة أساسيّة لم يستطع المؤتَمِرون تداركها، وهي أنّهم اضطرّوا إلى الاكتفاء بإعلانات عامّة تبقى في سوادها الأعظم على مستوى المبادئ. وهذا بيِّن لدى تصفُّح «الإعلان» الرسميّ. وسبب ذلك بيِّن أيضًا. إذ إنّه كان من الصعب التوفيق بين تقاليد عريقة يحتمي بها هذا الفريق أو ذاك، وهي على طرفَي نقيض، وغالبًا ما تتجذّر في ديانات لا يقبل أتباعُها أن تُمسَّ تعاليمها لأنّها ليست من صُنع البشر. لذا توجّب على المؤتَمِرين أن يجدوا حلولًا وسطًا، بها يُرضون الجميع. ومَن أراد أن يُرضي الجميع قَبِل بتنازلات وزاغ سهمه. وكثيرًا ما تُركت أمور حسّاسة جوهريّة لرحمة كلّ بلد وحكومة، مع الدعوة الخجولة إلى «اتّخاذ الخطوات والتدابير اللازمة»... غير الملزمة! ولهذا فإنّنا لَنشكّ، كما يشكّ سوانا كثيرون، في أن ترى السنوات الخمس التي تفصلنا عن موعد انعقاد المؤتمر التالي، تغييرًا جذريًّا في كثير من المواقف.

وعلى الرغم من هذا النقص الطبيعيّ، الذي لا مناص منه، إذا ما أُريدَ احترام مختلف القِيَم الدينيّة والأخلاقيّة والتقاليد، فلَمْ يخلُ المؤتمر من الإيجابيّات، ولم يكن عددها قليلًا.

---

(٣٠) راجع ما قالته إحدى المشارِكات في الوفد الإنكليزيّ بعد مداخلة السيّدة هيلاري كليتون التي لفتت الانتباه بعنفها: النهار، ١٩٩٥/٩/٧، ص ١١.

○ كثير من الإيجابيّات

في حفل اختتام المؤتمر، قالت أمينته العامّة، مشيرةً إلى أنّ عجلة ما بعد المنتدى قد انطلقت وإن بتواضع: «يقول مضيفونا في الصين إنّ رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة». ولا شكّ في أنّ مؤتمر بيجينغ خطا خطوة إلى الأمام، لا بل خطوات، وبعضها واسع. ولئن قُورن بالمؤتمر الذي التأم في نيروبي، العامَ ١٩٨٥، وقد قيل فيه إنّه البوصلة، فمؤتمر بيجينغ كان «الخريطة التفصيليّة» على حدّ تعبير أحدهم[٣١].

- فمن حسنات مؤتمر بيجينغ أنّه أعاد تأكيد ما سبق أن قيل في ما مضى، وتوافَقَ ممثّلو ١٨١ دولة على ضرورة تحسين أوضاع المرأة ورفع ما لحق بها من حيف ويَلحق.
- ومن حسناته أيضًا أنّه نجح في وضع الإصبع على بعض أسباب تردّي أحوال المرأة، وهي الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الدول الفقيرة، وشدّد على ضرورة تحسين هذه الظروف (من خلال تقديم المساعدات من قِبَل الدول الغنيّة)، لتحسين أوضاع المرأة وبالتالي تعزيز حقوقها.
- لقد اعترف المؤتمَر بما يقوم به الدين والحياة الروحيّة لرفع شأن الرجل والمرأة.
- أقرّ المؤتمر دور المرأة أمًّا.
- إعترف بأنّ للمرأة دورًا تقوم به في الحياة السياسيّة والشؤون العامّة، وبالتالي ينبغي تعزيز وعي المرأة قدراتِها في هذا المجال وفي المجالات الأخرى.
- إعترف المؤتمر بأنّ عمليّات الاغتصاب في أثناء الحروب هي جرائم حرب، ويجب أن يعاقَب مرتكبوها على هذا الأساس، فلا تعود المرأة ضحيّة عنف ليست مسؤولة عنه.
- طالب المؤتمر الدولَ بتوقيع المعاهدات الدوليّة التي لها صلة بالمرأة،

---

(٣١) النهار، ١٦/٩/١٩٩٥، ص ١٣.

فيصبح بذلك التزام هذه البلدان التزامًا قانونيًّا لا مجرّد كلام وتمنّيات.

- حقّق المؤتمر تقدُّمًا على سابقيه من جهة حقوق المرأة في حياتها الجنسيّة. فلمّا كانوا يعترفون لها في ما مضى بحقوقها مرتبطةً بشؤون الصحّة والإنجاب فقط، أُقِرَّ لها في بيجينغ أن تُحاط حياتها الجنسيّة بالاحترام وأن تتمّ في جوّ من التوافق والمسؤوليّة المشتركة.
- على وجه الإجمال، وقبل كلّ شيء، اعتُرف في بيجينغ بأنّ حقوق المرأة هي جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان.
- ويبقى أمر إيجابيّ أخير، الأهمّ في نظرنا، وهو أنّ مجرّد اللقاء في مثل مؤتمر بيجينغ، إنّما هو فتح مبين. فاجتماع عشرات الآلاف من النساء، الآتيات من كلّ حدبٍ وصوب، على اختلاف مشاربهنّ وتقاليدهنّ ومستوياتهنّ الاجتماعيّة والثقافيّة، يثبّت أسسَ ثقافةٍ عالميّة شاملة تتمحور حول المرأة. فكلّ احتكاك يُنتج قبسًا من نور، وكلّ تواصُلٍ يصل أقلّه إلى هدف. وحَسْبُ هذه الجمهرة الغفيرة من النساء المناضلات أنّهن قرَعْن النواقيس، إن لم نقل قَرَعْن العِصيّ، وأنّهن أيقظْنَ النيام ونبّهنَ المتقاعسين، وحرّكن المياه الراكدة، ملائكةَ شدّةٍ ورحمة على حدّ سواء، كذاك الملاك الذي كان ينزل في بركة بيت ذاتا بأورشليم، فيَفُور الماء، ويتمّ، لمَن يغطس فيه، الشفاء (يوحنّا ٥: ٢).

بعض المراجع

يضاف إلى ما ورد في الهوامش:

- لوصف الماجريات: *The Tablet*, London, 9/9/1995, p. 1150-1151; 16/9/95, p. 1160-1163; 23/9/95, p. 1220-1221.
- للوثائق الفاتيكانيّة: *La Documentation Catholique*, Paris, 15 octobre 1995, p. 878-888.

السرقات الأدبيّة مستمرّة... !

سبق أن حرّرنا في المشرق (الجزء الأوّل من السنة ٦٦/ كانون الثاني - حزيران ١٩٩٢، صفحة ٦٧-٧٤) مقالًا ندّدنا فيه بآفة تزوير الكتب في شرقنا، وذكرنا نحو ٢٥ من مؤلّفات دار المشرق التي سرقها بعض المزوِّرين، وسمّينا مَن عرفناه منهم علّهم يرعوون ويرتدع مَن قد تسوّل له النفس أن يتشبّه بهم[1]. ومع إقرارنا بأنّ تحسّنًا طفيفًا قد طرأ، إلّا أنّ يدَ الساطين على ملكنا ما زالت طويلة، فاضطررنا إلى التكشير عن الناب عسانا نُستهاب، ورفعنا ظُلامتنا إلى أعلى المراجع في إيران، وشكونا بعض المزوِّرين في ذلك البلد ممّن لم يتوانوا عن دسّ «كتبهم» المسروقة منّا بين نظيراتها الصحيحة المعروضة في دمشق، وأوقفنا شحنة من المعاجم وصل بها أصحابها حتّى أبواب تونس... وممّا يؤسف له أنّه ما إن ننتهي من صدّ أحدهم حتّى يطلّ في الأفق مَن يحلّ محلّه!

وقد فوجئنا في الأشهر الأخيرة بصدور كتابين في بيروت، عمد صاحباهما إلى تزوير بعض مؤلّفات دارنا بطريقة مبطّنة، إلّا أنّها لا تخفى على اللبيب. ولمّا كان تزويرها صارخًا يسطو على أجزاء كبيرة من كتبنا، رأينا واجبًا علينا التنبيه إلى ذلك للدفاع عن الحقّ والمساهمة في إشاعة أخلاق علميّة سليمة في أوساط كتّابنا. والكتابان المذكوران هما: أروع ما قيل من الأمثال، «بقلم» إميل ناصيف (بيروت، ١٩٩٤) والديانة المسيحيّة: «بقلم» نهى نجّار (بيروت، ١٩٩٥). وفي ما يلي التعريف بهما.

أ. ك. ح.

(١) ولم نكن وحدنا في ميدان الانتفاضة، إذ كثُرت مقالات الذين انبروا ليدافعوا عن حقوق المؤلّفين، نذكر بعضًا منها على سبيل المثال لا الحصر: «استنفار لمحاربة مافيا تزوير الكتب»، في جريدة السفير البيروتيّة (٢٨/ ٥/ ١٩٩٤)؛ «معركة تزوير الكتاب مشرّعة الأبواب» في الأنوار، بيروت (٥/ ٧/ ١٩٩٤)؛ «تزوير الكتب: نقابة الناشرين ومسؤوليّاتها»، السفير (١٤/ ٤/ ١٩٩٥).

الديانة المسيحيّة

تأليف نهى نجّار

موسوعة الأديان السماويّة والوضعيّة، ٦، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٥، ٢٠٦

لن نطيل الكلام على مضمون الكتاب، فالمصنِّفة - ولا نقول المؤلِّفة، لأسباب سوف نبيّنها بعد قليل - سعت جهدها لتبيِّن المعتقد المسيحيّ لمَن يجهله، فوصلت إلى ما أرادت. ولكنّنا سنتوقّف عند المنهج الذي اتّبعته صاحبة هذا المصنَّف لتوليفه. وإنّما قلنا «لتوليفه»، لا «لتأليفه»، لأنّ الكاتبة قلّما ابتكرت هنا وأنشأت، بل راحت تُعمِل مقصّها في كتب سواها وتلتقط النتف من هنا وهناك فتلصق بعضها ببعض، وتنقل العبارات والاستعارات، لا بل الجمل والمقاطع بالعشرات، وحتّى الصفحات أحيانًا، بحرفها وبدون إرجاعها إلى مصادرها. وهذا لعمري عمل لا يجوز، ولا يليق بمَن يؤلِّف كتابًا يريده مرجعًا محترمًا في موضوع مقدَّس. فإنجاز السيّدة «المصنِّفة» هو، في عرف أهل العلم والتأليف والنشر، عمل انتحال سافرٍ مجحفٍ بالأصحاب الأصليّين. وثمّة بعض التوضيح مدعومًا بالأمثلة:

فوجئنا ونحن نطالع المقدّمة (ص ٧-٩) بأنّ السيّدة نهى نجّار ارتكزت بما يشبه التصوير، على كتابٍ نقلناه إلى العربيّة منذ ستّين ونصف السنة بعنوان مدخل إلى العقيدة المسيحيّة، وقد صدر عن دار المشرق، ومؤلِّفه هو زميلنا الأب توماس ميشال اليسوعيّ. وإلى القارئ نصّ المصنِّفة يقابله ما أخذته من نصّنا، مع أرقام الصفحات:

نصّ نهى نجّار (ص ٧-٩)	نصّ «مدخل إلى العقيدة...»
قيل «بقدر ما نحن نفهم إيمان الآخر، نجد فهم إيماننا» - وقيل أيضًا «الناس أعداء ما جهلوا» - فلا من سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين. وهل من مجال للتعاطف والتآخي دون المعرفة المتبادلة؟	قال أحدهم: «بقدر ما نحن نفهم إيمان الآخر نجد فهم إيماننا» (ص ١٠). قيل: «الإنسان عدوّ ما يجهل» (ص ٥) وعليه فلا سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين، ولا مجال لمحبّتهم، بدون معرفتهم (ص ٥).
كُتب لمجتمعات اليوم (...) أن تتعارف لتتآلف فتتحابب، فيكون لها الازدهار والبقاء.	ومجتمعات اليوم (...) مكتوب لها أن تتعارف لتتآلف فتتحابب فيكون لها الازدهار والبقاء (ص ٥).

(...) لا نحاول في الصفحات الآتية هديَ أحد ولا إقناع أيّ كان بأنّ المسيحيّة هي على حقّ، وأنّ أيّ ديانة أخرى هي على ضلال.	لن أحاول في الصفحات الآتية إقناع أيّ كان بأنّ المسيحيّة هي على حقّ وأنّ الإسلام أو أيّ ديانة أخرى هي على ضلال (ص ٨).
(...) بيد أنّه ينبغي الإقرار، منذ البداية بأنّني مسيحيّة مؤمنة، وبالتالي أومن بما يعلّمه المعتقد المسيحيّ، وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحيًّا كان أو مسلمًا، يؤمن بأنّ دينه يأتيه الجواب الشامل عن القضايا الهامّة في الحياة البشريّة. من أين جئنا؟ إلى أين نذهب؟ وكيف يجب أن نعيش على وجه الأرض؟	بيد أنّه ينبغي الإقرار منذ البداية بأنّني مسيحيّ مؤمن، وبالتالي أومن بما يعلّمه المعتقد المسيحيّ. وكلّ إنسان مؤمن حقّ، مسيحيًّا كان أو مسلمًا، يؤمن بأنّ دينه يأتيه بالجواب الشامل عن القضايا الهامّة في الحياة البشريّة: من أين جئنا، إلى أين نذهب، وكيف يجب أن نعيش في أثناء حياتنا على وجه البسيطة (ص ٨).
(...) وقد صيغت لغة هذا الكتاب بعيدة عن لغة الاختصاص المفرط، قريبةً من متناول القارئ العربيّ، مسلمًا كان أم مسيحيًّا، راجين أن تساهم هذه الأبحاث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، وما «الفضل إلّا من عند الله».	وقد صاغ كلامه بحيث جعله بعيدًا عن لغة الاختصاص المفرط، قريبًا من متناول المثقّف المسلم. (...) ورجاؤنا وطيد أن تساهم تلك الأحاديث في تقريب القلوب من باب تقريب الأذهان، والله سبحانه من وراء القصد (ص ٦).

تلكم نماذج من «تأليف» السيّدة نهى النجّار، وإنّه في معظمه مأخوذ بحرفه الواحد من مقدّمتنا ومقدّمة الأب ميشال، وإن بُدّل في أسلوبنا شيء، فكلمات طنّانة من باب التمويه أو من باب تطمين بال صاحبة النّحل. والأمثال على هذا الأسلوب كثيرة في «الكتاب» الذي نحن بصدده.

ولكنّ ثمّة ما هو أدهى، فبضعة عشر مقطعًا ممّا جمعته الكاتبة، نقلته من الكتاب الذي ترجمناه، بدون أيّ تبديل - وطبعًا بدون أيّ إشارة إلى ما صنعناه أصلًا. ويمكن السيّدة الناحلة التثبّت من ذلك في الصفحات التالية من مصنّفها: ٢٢ وسط (عن كتابنا ٢٤)، ٣٣ أعلى (عن كتابنا ٣٣ و٣٤)، ١١١ أسفل (عن كتابنا ٨١)، ١١٣-١١٤ (عن كتابنا ٨٥)، ١٤٣ وسط (عن كتابنا ٨٧)، ١٦٧ أعلى ووسط (عن كتابنا ١٠٠)، ١٦٩ أعلى (عن كتابنا ١٠٠)، ١٨٩-١٩٠ (صفحة كاملة منقولة عن كتابنا ص ١٠١-١٠٢). إلخ إلخ

وإن ألقى المُطالع نظرة إلى «معجم الألفاظ» الوارد في الصفحات ١٩٣-١٩٧ من كتاب السيّدة نهى النجّار لأحصى ١٧ تحديدًا من أصل ٤٢ نقلت بحرفها عن «معجم الألفاظ» الوارد في الصفحات ١٥٣-١٥٨ من كتابنا! وقد صبرنا لبعض الدقائق عددًا من الألفاظ الأخرى التي وردت وكأنّها من ابتكار المصنّفة، فإذا بها نُقلت عن كتاب زميلنا الأب صبحي حموي المعنون معجم الإيمان المسيحيّ، و«طبعًا» من دون أيّ إشارة صريحة

إلى هذا المرجع ولا إلى صاحبه.

وقد تدّعي السيّدة نهى النجّار أنّها أوردت في لائحة مراجعها الظاهرة في آخر الكتاب (ص ١٩٩-٢٠٠) عنوان المعجم المذكور. ولكنّنا نجيبها: أوّلاً، ذكرتِ الكتاب بدون ذكر مؤلّفه. ثانيًا، ذكرتِ سائر الكتب على نحوٍ غير علميّ، مشيرةً، في ما عُرِّب منها، وهو كثير، إلى اسم المعرِّب فقط، بمعزل عن اسم المؤلِّف. ثالثًا، إنّ ذكر بعض المراجع في آخر الكتاب لا يغني المؤلِّف الصادق عن الإشارة في الهوامش إلى مصادر استشهاداته مهما قصرت. فكيف به إنْ نقل عشرات المقاطع والصفحات الكاملة؟ وإن تصرّفت المصنِّفة على هذا النحو في ما يعود إلى كتابنا وكتاب الأب حمري، فلا نستبعد أنّها غرفت من سائر المراجع التي استعملتها بالأسلوب نفسه. والحقّ يقال إنّ هناك محلّين فقط أشارت فيهما إلى مرجعها: في الصفحة ١٥٢ ذكرت كتابًا للمرحوم الأب فريد جبر، وفي الصفحة ٥٢ قالت في الحاشية: «نعود بالفضل وعرفان الجميل في كلامنا عن الأسفار المنحولة إلى الأب الدكتور بولس الفغالي في مقالة له... إلخ». فإذ نهنّئ الأب الفغالي لأنّه ذُكر ولو مرّةً واحدة، نقول للمصنِّفة: «لِمَ لم ترمقينا نحن أيضًا بنظرة عرفان؟ أو أقلّه بنظرة إنصاف؟ فإنّ الحقّ يحرّر» (يو ٨/ ٣٢).

أ. كميل حشيمه

أروع ما قيل من الأمثال

تأليف إميل ناصيف

دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٠ صفحة

يندرج هذا المؤلَّف ضمن سلسلة طويلة من الكتب العربيّة التي خصّصت على مرّ العصور بالأمثال. تَوسّمنا فيه خيرًا راجين أن يحمل إلينا جديدًا، إن لم يكن في المضمون، فأقلّه في النهج المتّبع. ولكنّ النتائج لم تأتِ على قدر الآمال في معظم الصفحات.

لقد جعل صاحب الكتاب مصنَّفه على قسمين: قسم أوّل عرّف بالمَثَل، وفرّق بينه وبين الحكمة، وتكلّم على أهمّيّة الأمثال، وعدّد مصادرها ومراجعها العربيّة.

وقسم ثانٍ أخير جمع أمثالاً من حضارات متنوّعة مختلفة قاربت الاثنتين والخمسين حضارة.

لقد وُفّق المؤلِّف في القسم الأوّل من كتابه إلى التمهيد لروائع أمثاله. فعرّف بها بطريقة موجزة علميّة، معدّدًا أنواع العبارات وأشكالها التي تندرج ضمن باب المَثَل. كما أنّه ميّز بين المَثَل والحكمة، فذكر نقاطًا ستًّا كانت ركيزة تمييزه هي: الشيوع، صدق الفكرة وصواب المضمون، المحتوى الفكريّ، التشبيه، الأسلوب الموجز، الغاية والهدف. وتوصّل الكاتب إلى نتيجة مفادها: إذا كانت كلّ حكمةٍ شائعة مَثَلاً، فليس كلّ مَثَلٍ حكمةً شائعة. وتطرّق صاحب الكتاب إلى أهمّيّة الأمثال من النواحي البلاغيّة، والحضاريّة، والتربويّة، والجماليّة، والوطنيّة، وغيرها. ولا غرو أن يجمع العرب في كتبهم أمثالهم

الفصحى والعاميّة، إذ جاءت المصنّفات كثيرة العدد موزّعة على العصور الإسلاميّة كافّة، ابتداء من (نحو ٣٠هـ/ نحو ٦٥٠م) وصولًا إلى (١٣٠٨هـ/١٨٩١م) - تاريخ آخر مُصنَّف ذكره الكاتب وليس تاريخ تأليف آخر كتاب في الأمثال -. وقد أحصى المؤلّف ستّة وستّين عنوانًا في الأمثال، منها واحد وأربعون عنوانًا لم تصل إلينا، وخمسة وعشرون نُشِرت إلّا أنّ بعضها القليل ما زال مخطوطًا.

أمّا القسم الثاني الذي حمل عنوانه اسم الكتاب أروع ما قيل من أمثال، فتكمن روائعه في العرض الآتي. لقد اتّبع المؤلّف في تعداد الأمثال العالميّة الترتيب المعتمَد نفسه في كتاب روائع الأمثال العالميّة لمؤلّفه ميشال مراد، الصادر عن دار المشرق، العامَ ١٩٨٤. ففي المؤلَّف الأخير هذا أدرج المصنِّف سبعًا وأربعين طائفة من الأمثال العالميّة ابتداءً بالأمثال الأرمنيّة وانتهاءً بالأمثال اليونانيّة. أمّا في كتاب أروع ما قيل من الأمثال، فقد أدرج إميل ناصيف اثنتين وخمسين مجموعةً من الأمثال العالميّة ابتداءً بالأمثال الأرمنيّة وانتهاءً بالأمثال اليونانيّة، وذلك بزيادة أمثال من الحضارات الخمس التالية: البانتويّة، البلجيكيّة، السنسكريتيّة، المالغاشيّة، النتريسيّة.

وإذا كان مراد قد خصّص بابًا للأمثال العربيّة، الفصحى منها والعاميّة، تجاوز الستّين صفحة، وبابًا آخر للأمثال الدينيّة: الإسلاميّة والمسيحيّة والهندوسيّة والبوذيّة، تجاوز بدوره الثلاثين الصفحة؛ فإنّ ناصيف لم يتطرّق بأمثاله إلى الدينيّة منها، واكتفى بذكر بعض الأمثال العربيّة مدرجًا إيّاها في ترتيبها بين الأمثال العالميّة.

ولئن ذكر ميشال مراد في كتابه روائع الأمثال العالميّة الصادر قبل أروع ما قيل من الأمثال بعقد من الزمن، أهمّ المراجع التي استعان بها، وهي عشرة باللغة العربيّة وخمسة باللغة الفرنسيّة، إلّا أنّ ناصيف لم يذكر أيّ مصدر أو مرجع في كتابه هذا، لا سيّما أنّه عدّد في القسم الأوّل ستّة وستّين كتابًا من كتب الأمثال العربيّة. أليس من حقّنا أن نسأله من أين استقى أمثاله؟

لقد صُدِّر كلّ فصل من فصول الأمثال في كتاب روائع الأمثال العالميّة بمعلومات مقتضبة عن الدولة أو الحضارة صاحبة الأمثال، تخصّ السكّان، أجناسهم، لغاتهم ولهجاتهم، مساحة الدولة وموقعها والمؤثّرات الأخرى. ورتّبت الأمثال داخل كلّ مجموعة بحسب موضوعاتها التي أُدرِجت بدورها بترتيب ألفبائي ظاهر. أمّا ناصيف في كتابه، فلم يذكر أيّ تمهيد أو تعريف في مقدّمة كلّ مجموعة عالميّة، كما أنّه لم يستعن بأيّ ترتيب في تعداد الأمثال، فجاءت لا يربط بعضها ببعض أيّ رابط، ولا ينتقل واحدها إلى الآخر عبر أيّ ترتيب ظاهر. فكأنّي به قد جمعها «من كلّ وادٍ عصا».

وقد يسأل القارئ، ما الفائدة من إظهار هذه المقارنة، وخاصّة على صعيد الشكل، بين روائع الأمثال العالميّة و أروع ما قيل من الأمثال؟ وما الهدف الذي يرمي إليه كاتب هذه السطور من وراء هذا العرض؟ فإذا كنتُ قد بيّنتُ على مستوى الشكل تأثّر إميل ناصيف بمؤلّف ميشال مراد والسير على منواله، فما ذلك إلّا لأبيّن الثغرات العديدة والعيب المنهجيّ الفادح في كتاب إميل ناصيف على صعيد المضمون. وثمّة نماذج صريحة واضحة، وضوح الشمس في الظهيرة، وما هي إلّا غيض من فيض، تثبت ذلك.

لقد أدرج ناصيف في فصل الأمثال الأرمنيّة سبعة وعشرين مَثَلًا (٢٧)، من بينها عشرون مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن كتاب روائع الأمثال العالميّة. وذلك على طراز:
«مَن تَمَتَّع بالأخلاقِ الحَسَنَةِ تَحَلَّ بعقدٍ من الدُّرّ». أروع ما قيل من الأمثال.
«مَن تمتَّعَ بالأخلاقِ الحسنة تَحلَّ بعقدٍ من الدرّ». روائع الأمثال العالميّة.
وفي فصل الأمثال الإسبانيّة استشهد ناصيف بسبعة وعشرين مَثَلًا، منها ستّة وعشرون مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن روائع الأمثال العالميّة. وذلك على النحو التالي:
«ينبغي أن نأخذَ السَّهْلَ على أنّه صَعْبٌ، والصَّعْبَ على أنّه سَهْلٌ». أروع ما قيل من الأمثال.
«ينبغي أن نأخذَ السّهلَ على أنّه صَعب، والصّعبَ على أنّه سَهل». روائع الأمثال العالميّة.
وفي فصل الأمثال الأفريقيّة استعان ناصيف بسبعة عشر مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا عن روائع الأمثال العالميّة، على الشكل التالي:
«خِلالَ شيخوخَتِنا نَتَدَفَّأُ بالحطب الذي جَمَعْنَاهُ في شبَابِنا» أروع ما قيل من الأمثال.
«خلالَ شيخوختنا نتدفّأُ بالحطبِ الذي جمعناهُ في شبابنا» روائع الأمثال العالميّة.

قد تملُّ ويملّ القارئ معنا، إن حاولنا أن نورد مَثَلًا واحدًا من كلّ مجموعة منقولًا نقلًا حرفيًا. وكم بالحري إذا كان لدينا سبعٌ وأربعون مجموعة، تتراوح أمثال الواحدة منها بين الخمسة عشر مَثَلًا والثلاثين. لكن، وإذا كان «المكتوب يُقرأ من عنوانه»، فإنّنا قرأناه أيضًا من آخره، فوقعنا على ما وقعنا عليه في البداية وصحّ بذلك القول السابق المأثور. فمن أصل سبعة أمثال في فصل الأمثال الهولنديّة، نُقلت ستّة أمثال نقلًا حرفيًا عن كتاب الروائع. ومن أصل أربعة عشر مَثَلًا في فصل الأمثال اليابانيّة، نقل ناصيف عشرة أمثال نقلًا حرفيًا عن الروائع. وفي باب الأمثال اليوغوسلافيّة، جاء ثلاثة عشر مَثَلًا منقولة نقلًا حرفيًا من أصل ثلاثة عشر، عن كتاب الروائع. وكلّ الأمثال المنقولة هذه نُقِلت بالطريقة الحرفيّة نفسها المبيّنة في البدء.
واللافت الغريب أنّ الأمثال المنقولة جاءت بحرفيّتها كما هي في كتاب روائع الأمثال العالميّة، حتّى مع بعض الأخطاء اللغويّة النادرة. وهو أمرٌ يؤيّد زعمنا ويعزّز حججنا، ويصحّ فيه قول المَثَل «أحَشَفًا[٢] وسوءَ كيلةٍ؟!»
وإليك مثالًا: «لَيس من ثوبه يُعرف العاقل، بل من أعماله» ورد هو نفسه في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقيّة. والصواب: «لا يُعرفُ العاقل من ثوبه، بل من أعماله».
وآخر: «خِلال شيخوختنا نتدفّأ بالحطب الذي جمعناه في شبابنا»؛ كما هو في الكتابين، فصل الأمثال الأفريقيّة. وجه الصواب: «في أثناء (في أيّام) شيخوختنا نتدفّأ بالحطب الذي جمعناه في شبابنا».

---

(٢) الحَشَف: أردأ التمر. والأمثال المنقولة ليست من النوع الرديء، بل عمليّة النقل هي الرديئة. ويُطلق المَثَل على وصف مَن يجمع بين خصلتَين رديئتَين.

وثالثًا: «الجبان شخصٌ يفكِّر بساقَيْه عند الخطر»، هو هو في الكتابين، فصل الأمثال الألمانيَّة. وجه الصواب: «الجبان يفكِّر في ساقَيْه عند الخطر».

يعلم العاملون في الترجمة والمتخصّصون بها، أنّ ثمّة ستّ طرق أو أكثر تصلح لنقل النصّ الأدبيّ من لغة إلى أخرى. وقد تراعي كلّ واحدة من هذه الطرق أو الإمكانات الخصائص الفنّيّة التالية: المضمون، حرفيَّة النصّ، التشابيه والصور، التقطيع الشعريّ أو شكل النصّ الطباعيّ، الأصوات الداخليّة والإيقاع أو الجَرْس، وغيرها من الخصائص التي تبدو بارزةً في نصٍّ أكثر منها في غيره، تبعًا لإطاره الخارجيّ العامّ وسياقه في المؤلَّف[٣]. وما يذهلنا أنّ مؤلِّف أروع ما قيل من الأمثال لم يُوفَّق في نقله الأمثال من مصادرها ومراجعها إلّا إلى الطريقة نفسها التي وفّق إليها مؤلّف روائع الأمثال العالميّة رغم تعدّد الإمكانات والطرق، ورغم اختلاف الأذواق الأدبيّة وتمايز الأحاسيس الفنّيّة.

نحار كيف نُنصف إميل ناصيف في مؤلَّفه الجديد هذا، فمعلوم أنّ لا أهمّيّة تُذكر لمؤلَّفٍ جديدٍ إنْ لم يحمل مضمونًا مستحدثًا، أو موضوعًا غير مطروق، أو نصوصًا فريدة من نوعها إلخ... كم كان أنفع وأنسب لو اكتفى ناصيف بنشر القسم الأوّل من كتابه على أعمدة الصفحات الثقافيّة في المجلّات أو الجرائد، لما فيه من نفع وإيجازٍ وإصابة؟ لكنّه، ما دام قد أصرّ على نشر قسمه الثاني بعد أن اقتبس سواده الأعظم من كتاب ميشال مراد، فيا ليته ذكر مصدره، ولو مرّة واحدة، فأنصفه وردّ الفعل إلى فاعله الأصيل، ولكان إذ ذاك وفّر علينا مشقّة الانتقاد.

ريمون حرفوش

حوليّات

فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - جامعة القدّيس يوسف
المجلّد السادس - أ -، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٨٨ صفحة

إنّه المجلّد الأوّل الذي تصدره إدارة فرع الآداب العربيّة بكلّيّة الآداب في الجامعة اليسوعيّة لتكريم البروفسور الأب جان موريس فييه الدومنيكي. وسيصدر لاحقًا مجلّدٌ ثان. فالأب فييه، الذي بلغ الحادية والثمانين من عمره، عالِم عَلَم أمضى نحو نصف قرن في بلادنا العربيّة يخدمها بأبحاثه ونشاطاته التربويّة والثقافيّة المتنوّعة. وكُتُبه ومقالاته التي وضعها في الشؤون الشرقيّة تناهز المائة والأربعين، وبعضها نُقل من أصله الفرنسيّ إلى الفارسيّة والعربيّة، نذكر منها على سبيل المثال: أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس[٤]،

---

(٣) راجع في هذا الصدد: مقالة «مؤلّف الظلّ على رؤوس أنامله يكتب، يخفر، يشرح، والإمكانات»، للدكتور هنري عويس، النهار، ٩٥/٩/٢٩، ص ١٥، عمود ٤-٦.

(٤) نقله حسني زينه، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٤٢٤ ص.

والكنيسة السريانيّة الشرقيّة[٥]، وكتاب حول القدّيسين السريان هو الآن جاهز للطبع. ولا يزال الأب فيه ينشئ الأبحاث، ويشرف على الأطروحات، ويدرّس الحضارة العربيّة، الإسلاميّة منها والمسيحيّة. وقد اعترفت بجهوده وفضله مؤسّسات مختلفة فعُيّن عضوًا في اللجنة البابويّة للعلوم التاريخيّة (١٩٨٢)، ونال جائزة شلُمبِرجر من معهد فرنسا Collège de France (١٩٩٤).

والمقالات المدرجة في المجلّد الذي قُدّم إليه، هي في معظمها من تأليف زملائه أو مَن تتلمذوا عليه وجلّوا. ولا بأس من إدراج عناوين تلك المقالات لأهمّيّتها:

- «جوانب من تاريخ لدّ العثمانيّة في القرن العاشر الهجريّ/ السادس عشر الميلاديّ»، بقلم محمّد عدنان البخيت، رئيس جامعة آل البيت في عمّان.
- «نظريّة البيئة عند بروكوبيوس القيصريّ: دراسة في منحى (الاقتداء بالقدامى) في الآداب البيزنطيّة»، بقلم الأب روبير بندكتي اليسوعيّ، جامعة القدّيس يوسف.
- «أصل عائلة جبران خليل جبران»، بقلم متري سليم بولس، جامعة القدّيس يوسف.
- «قراءة قوميّة في فكر عبد الرحمٰن الكواكبيّ»، لإبراهيم بيضون، الجامعة اللبنانيّة.
- «مفاهيم الفكر واللغة ودور التربية في إنسانها»، بقلم محمّد الخوالده، جامعة اليرموك.
- «أبو الشمقمق شاعر عصر الفقر (ت ٢٠٠/٨١٥)»، لسهيل زكي سليمان.
- «الدبلوماسيّة الألمانيّة ومحاولات إحياء الجامعة الإسلاميّة بين السلطنة العثمانيّة والمغرب الأقصى (١٨٧٠-١٨٩٠م)»، لعبد الرؤوف سنّو، الجامعة اللبنانيّة.
- «أبو محمّد البربهاريّ (٣٢٣/٨٤٧-٣٢٩/٩٤١) وأثره في حياة عصره العامّة»، بقلم السيّدة هبة شارو - سنّو.
- «نظريّة المعرفة بين الفلسفة وعلم الاجتماع»، بقلم سعدي ضنّاوي، الجامعة اللبنانيّة.
- «مقدّمة في تاريخ الفنّ»، لعبد الرحيم غالب، الجامعة اللبنانيّة.
- «البعد المسيحيّ في الأدب العربيّ الحديث»، لنديم نعيمه، الجامعة الأميركيّة، بيروت.

وفي المجلّد قسم ثانٍ يحتوي على ٢٤ أنموذجًا من الأطاريح التي قُدّمت إلى فرع الدراسات العربيّة في الجامعة اليسوعيّة إبّان السنتين ١٩٩١ و١٩٩٢، وتتوزّع بين شؤون اللغة العربيّة وآدابها، والتاريخ، والفلسفة، والإسلاميّات، والتربية. يضاف إلى ذلك جدول بخرّيجي الدراسات العليا للسنتين المذكورتين مع الموضوعات التي تقدّموا بها والدرجات التي نالوها.

هذا وإنّنا نترقّب صدور المجلّد الثاني واثقين بأنّه سيذخر بالفوائد على غرار المجلّد الذي سبقه[٦].

أ. ك. حشيمه

(٥) كتّب نقله الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ٥٦ ص.
(٦) كان هذا التعريف قد أُنجز وطُبع لمّا نُعي إلينا الأب فيه، وقد توفّي يوم ١١/١١/١٩٩٥. رحمات الله عليه.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)

Tome LII, 1991-1992, 490 pages

مجموعة أبحاث ودراسات

جامعة القدّيس يوسف، بيروت

المجلّد ٥٢، ١٩٩١-١٩٩٢، ٤٩٠ صفحة

لا شكّ في أنّ قرّاء مجلّة Mélanges العريقة ومحبّيها سيتغاضون عن تأخّر صدورها في الموعد المألوف، إذا ما اطّلعوا على مضمون مقالاتها. فجميع هذه الأبحاث، وعددها ستّة، لمِمّا يهمّ العلماء إلى أبعد الحدود.

المقالة الأولى (ص ١-٧٢) هي من تأليف المستشرقة الرومانيّة السيّدة يُوانا فِيوُدُورُوف، بها حقّقت نصًّا من تاريخ أشراف الأفلاخ المدرج في كتاب للبطريرك مكاريوس الزعيم عنوانه مجموع لطيف. وأهمّيّة هذا النصّ مردّها إلى أنّه لم ينشر بالطبع حتّى الآن، وأنّه يثبت الأصل الرومانيّ المفقود الذي اقتُبس منه، وأخيرًا أنّه يشهد بصراحة للعلاقات الثقافيّة التي قامت بين العرب وسكّان رومانيا. ولقد استهلّت المستشرقة دراستها بمقدّمة ضافية ثمّ نشرت النصّ العربيّ ونقلته إلى الفرنسيّة مشفوعًا بالتعاليق والشروحات.

المقالة الثانية (ص ٧٣-١١٩) عُنيت «بالمقابر الدفينة المحاطة بِسياجات» الموجودة في قرية دير سنبل بمنطقة جبل الزاوية في شمال سورية. وهي بقلم العالمَين م. غريسهايمر Griesheimer وأ. نقّاش. وهي تركّز على الناحية الأثريّة والهندسيّة، وتشفعها سلسلة من الصور والرسوم المعبّرة التي تبرز ما كانت عليه الأبنية السوريّة من جمال في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس. - والمقالة السادسة (ص ٣٦٩-٤٩٠)، التي ألّفها أ. نقّاش أيضًا رج. تات Tate، تُعنى أيضًا بقرية دير سنبل في قسمها القديم الذي ترقى آثاره إلى القرن الرابع، والنصّ مشفوع بالكثير من الصور الرائعة والرسوم الدقيقة.

المقال الثالث (ص ١٢١-١٩٦) هو بقلم الأب لويس پُوزيه المختصّ بتاريخ دمشق في العصور الوسطى، وعنوان بحثه «مدارس دمشق وأساتذتها في القرن السابع/ الثالث عشر». ومن المعروف أنّ معاهد التدريس كثرت في الفيحاء على نحوٍ عجيب حتّى ناهز عددها، حوالى العام ٧٠٠ هـ، ٩٤ مدرسة!

أمّا المقال الرابع (ص ١٩٧-٢٢٦)، فهو من تأليف الأستاذ جان پول ري كُوكِيه Rey-Coquais المختصّ بالآثار الرومانيّة واليونانيّة، ويدرس الكتابات الباقية على أبنية «الجبل العجيب»، وهو مرتفع يقع على ضفّة العاصي اليمنى بين أنطاكية وسلوقية.

والمقالة الخامسة (ص ٢٢٧-٣٦٨) دراسة مستفيضة بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ عنوانها «اللغة العربيّة والمنطق وعلم اللاهوت عند إيليّا النصّيبيني». وفي هذه الدراسة يحقّق الأب سمير نصّ المجلس السادس من المجالس التي جرت بين إيليّا مطران نصّيبين والوزير أبي القسم الحسين بن عليّ المغربيّ. وموضوع هذا المجلس الدفاع عن

اللغة السريانيّة في وجه العربيّة، وما هذا الدفاع اللغويّ إلّا مطيّة لإبراز دور السريان عامّة لاسيّما في الحقل الثقافيّ. وتكمن أهمّيّة هذا النصّ في أنّه ينطلق من الحوار اللغويّ ليفضي إلى حوار ثقافيّ ويعالج مسألة العلاقة بين اللغة والمنطق، والمنطق والوحي، وأنّها في الحقيقة مسألة ما زالت تشغل الناس حتّى اليوم، واليومَ خاصّةً في العالم العربيّ والإسلاميّ، إذ السؤال مطروح: هل يمكن الانصراف إلى العلوم العقليّة من دون أن تعرّض الدين إلى خطر الاهتزاز؟ وكان جواب التصّيبيني أنّه لا بدّ من مواجهة هذا التحدّي. وإنّه على حقّ لأنّ تحدّي الحرّيّة لممّا يشرّف الإنسان، بل هو من جوهر الإنسان.

أ. ك. ح.

تاريخ فنّ الطباعة في المشرق

تأليف الأب لويس شيخو اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة، تجليد فنّيّ مع قميص

كان من عادة المغفور له العلّامة الأب لويس شيخو اليسوعيّ أن يكتب لمجلّته المشرق المقالات المستفيضة، يجزّئها أقسامًا تصدر على التوالي، ثمّ يجمعها عند النجاز فتأتي كتابًا متكاملًا.

إلّا أنّ الظروف لم تسمح له دومًا بإخراج مقالاته المتسلسلة المهمّة على النحو المذكور، فبقي بعضها طيّ صفحات المشرق، في حين يجدر بها أن يُوسّع نطاق انتشارها. ومن جملتها مجموعة الأبحاث التي أطلق عليها شيخو عنوان «تاريخ فنّ الطباعة في المشرق».

لقد صدرت هذه المقالات بدءًا من سنة ١٩٠٠ (المشرق ٣، ص ٧٨ وما يليها) وتناولت بإسهاب وشمول نتاج المدّة المتراوحة بين بدايات المطابع وزمن المؤلّف، فجاءت وثيقة بالغة الأهمّيّة لا غنى عنها لدارسي تاريخ الكتاب المطبوع في بلادنا. وها إنّ دار المشرق قد آلت اليوم على نفسها أن تجمع شتات تلك الأبحاث القيّمة في مجلّد واحد، وتصدرها ضمن مجموعة «مؤلّفات الأب لويس شيخو» الأدبيّة ليساهم الكتاب الجديد، إلى جانب ما سبقه، في إبراز وجه الحضارة المشرقيّة النيّر على النحو الذي أراده العلّامة اليسوعيّ الشهير. وزيادة في وضوح الإخراج وتيسير الرجوع إلى المعلومات، بُوّبت المعطيات تبويبًا جليًّا، وزيدت مجموعة من الفهارس التي لا بدّ منها لاستعمال الكتاب على أنفع وجه: فهرس المطابع، وفهرسَيْن للمؤلّفين وسواهم من الأعلام، وفهرس رابع للمؤلّفات المذكورة.

أ. كميل حشيمه

زيادات حقائق التفسير

لأبي عبد الرحمان محمّد بن الحسين السلميّ
(توفّي ٤١٢ م/ ١٠٢١ هـ)
حقّقها جيرهارد بوورينغ
أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة يائل
سلسلة «بحوث ودراسات» بإشراف كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
في جامعة القدّيس يوسف،
بيروت، ٢٩٠ صفحة، تجليد فنّيّ مع قميص

كتاب زيادات حقائق التفسير يفسّر القرآن الكريم تفسيرًا صوفيًّا، وطبعته هذه تستند إلى مخطوطة يتيمة محفوظة في خزانة كتب «غازي خسرو بغوڤا» في ساراييڤو بالبوسنا. والكتاب تفسير أصغر للقرآن أراده السلميّ ذيلًا لتفسيره الأكبر حقائق التفسير.

زيادات حقائق التفسير مرتّبة ترتيبًا تتابعيًّا، فقد اختار مصنّفه نحو ستمائة آية أو قطعة آيةٍ ففسّرها، وبعد كلّ واحدة منها ذكر عددًا من التعليقات على أكثر من ألفي كلمةٍ أو مسألة اقتبس ثلثيها من كتّاب عاشوا بين القرنين الثاني/الثامن والرابع/العاشر وذاع صيتهم في أوساط الصوفيّة. وأهمّ الأعلام الذين استشهد بهم جعفر الصادق وسهل التستريّ وابن عطاء الأدميّ وأبو بكر الواسطيّ.

ويتضمّن كتاب الزيادات مجموعةً كبيرة من المصادر الأصليّة غير المعروفة، التي لا وجود لها إلّا في الكتاب هذا، وهي عظيمة الفائدة لتاريخ بدايات التصوّف. ويبرز الكتاب طريقة المتصوّفة في تفسير القرآن وهي طريقة كان لها بليغ الأثر في قسم كبير من تفاسير القرآن باللغة العربيّة (واللغة الفارسيّة في ما بعد).

أ. ك. حشيمه

لُباب المُحصَّل في أصول الدين

تأليف العلّامة ابن خلدون
تحقيق الدكتور رفيق العجم
السلسلة الفلسفيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ١٥٢ صفحة

اتّسم كتاب «لُباب المُحصَّل» بسمة أعمال علم الكلام الإسلاميّ المتأخّر، علمًا أنّ ابن خلدون قد كتبه في ريعان شبابه. والمخطوط الذي اعتمدت عليه نشرة المحقّق والدار هو بخطّ العلّامة نفسه. وقد جاء مضمون الكتاب معبّرًا عن معانٍ انطلقت من نبعات إسلاميّة عربيّة صرفة، بمثل ما أظهر قدرات متميّزة في استقبال فكر الآخر وحججه العقليّة، بعدما طبعها بطابع العربيّة والمفاهيم الإسلاميّة. وشاءت أن تنضج كلّها في محصّل الرازيّ

وشرحه للطوسيّ، حيث بلغت ابن خلدون واضحةً عميقة، عقب اختمار طويل وتضلّع من المنطق والفلسفة إلى جانب أصول الدين، وبعد تقاطع التيّارات المعتزليّة والأشعريّة والماتريديّة والظاهريّة والباطنيّة.

وقد عالج الكتاب موضوعين: موضوع عقليّ منطقيّ، وردت فيه أبحاث البديهيّات والنظر والدليل، إلخ. وموضوع كلاميّ توحيديّ، ضمّ رُكْنَي الإلهيّ والسمعيّ. فجاء الإلهيّ ليبحث في أدلّة وجود الله وصفاته، وسَرَدَ السمعيّ مسائل النبوّة والمعاد والأسماء والإمامة.

وألحق الكتاب، إلى جانب المقدّمة التحليليّة، بفهارس للمصطلحات والأعلام والفرق.

د. ع.

في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ

تأليف آية الله السيّد محمّد حسين فضل الله
دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤، ٤٥٨ صفحة

ما زال الحوار من أكثر الموضوعات إثارةً للاهتمام، إن على الصعيد المحلّيّ في لبنان أو على الصعيد العالميّ. ولم يعد الأفراد وحدهم معنيّين بهذا الشأن، بل أخذت الحكومات نفسها تسعى جهدها لتحاشي الصراعات بين الحضارات كما تصوّر ذلك صموئيل مُونْتِنغتُن عام ١٩٩٣.

في عدد سابق من المشرق (١٩٩٥، ص ١٢٣-١٣٨) راجعنا كتابين ظهرا في لبنان وهما يعالجان موضوع الحوار، أوّلهما بعنوان العلاقات الإسلاميّة - المسيحيّة، مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤؛ والثاني بعنوان في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤. وفي كلامنا على المؤلّف الأخير توقّفنا فقط عند مقالات السيّد محمّد حسين فضل الله حول الحوار، وأعرضنا عمّا ورد في الكتاب من محاضرات ومقابلات، ويوازي مجموعها نحو ثلثَي الكتاب. ولمّا كانت إدارة المشرق قد تلقّت من سماحة الشيخ المؤلّف نسخةً مديّة من كتابه، رأينا من المفيد أن نكمّل ما نقص في عرضنا السابق.

وأوّل ما نشير إليه، سياقُ الموضوعات التي ضربنا صفحًا عنها في مراجعتنا الأولى. في الفصل السادس يحاور السيّد فضل الله الكهنة والقساوسة والرهبان:

١ - حوار مع ثلاث شخصيّات من الطائفة البروتستانتيّة: الهولنديّ، والأمريكانيّ، ... (ولا ذكر للثالث!)، ١٩٩٢.

٢ - حوار مع الكاهن الإيطاليّ برناردو تشيرفليرا، ١٩٨٨.

٣ - حوار مع القسّيس الهولنديّ أندرو، ١٩٩٢.

٤ - حوار مع المطران جورج خضر من خلال الصحافة اللبنانيّة، ١٩٩٢.
٥ - مع الخوري يوحنّا كركباني، ١٩٨٧.
٦ - العظة التي ألقاها غبطة البطريرك إغناطيوس الرابع خلال القدّاس في دمشق، ١٩٩٣.

في الفصل السابع: محاضرات:
١ - في الجامعة الأميركيّة ٢٢/١٢/١٩٨٧
٢ - في الجامعة الأميركيّة ٢٢/١٢/١٩٩٢
٣ - في كلّيّة بيروت الجامعيّة (نشر النصّ في جريدة النهار) ٢٧-٢٨/١/١٩٩٣
٤ - في الجامعة الأمريكيّة ١٩/١/١٩٩٤

أُلحقت المحاضرتان الثانية والرابعة بالأجوبة عن الأسئلة التي طرحها المستمعون. وفي الرابعة إشارة إلى أنّ صاحب الدعوة هو نادي السلام وحقوق الإنسان في الجامعة.

في الفصل الثامن: مقابلات
التاريخ: ١٩٩١-١٩٩٢-١٩٩٣؛
مع جرائد: النهار، السفير، الديار، نداء الوطن
ومجلّات: العهد، السبيل، البلاد
ومقابلة صحفيّة لم تُنشر (موقّق مدني).

ليس من جديد يُزاد على ما أوردناه سابقًا في شأن الفصول الخمسة الأولى، سوى أنّ القارئ سوف يلحظ أنّ اللهجة تختلف في بعضها عمّا هي في بعضها الآخر. فعندما يلتقي السيّد فضل الله الكهنة والقساوسة الأجانب، فإنّه يتكلّم وهم يصمتون. ثمّ تراه يجيب عن الأسئلة التي يطرحها عليه الكهنة والأساقفة المحلّيّون، ولا تختلف الطريقة هنا عمّا هو مألوف في مقابلة تتخلّلها الأسئلة والأجوبة. أمّا في المحاضرات، فمن الواضح أنّ السيّد العلّامة يتكلّم وجمهوره يصغي. نتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: هل هذا حوار؟ والظاهر في الواقع أنّ العلّامة الكريم يلجأ إلى جميع الفنون الأدبيّة على أنّها منابر لتبيان مفهومه الحوار. ولا شكّ في أنّه يعترف في عدّة أماكن أنّ ذلك ليس سوى خطوة أولى، وما يقوم به إن هو إلّا خلق المناخ الملائم للحوار. فالمهمّ هو الاستمرار في إلقاء الكلمة ومساعدة الناس حتّى يتغلّبوا على خوفهم من الإفصاح عمّا يدور في خَلَدهم حتّى أمام «الآخر».

كما أنّ سماحة الشيخ يعلن أنّه متّصل بالشعب ويرفض أن يكون أسيرَ دورٍ تفرضه عليه المؤسّسات من أمثال المجلس الأعلى الشيعيّ الإسلاميّ. وهذا ما قاله لصحفيّ من جريدة الديار (ص ٣٦٦): «منذ البدايات، عندما تأسّس المجلس الشيعيّ وكنت وسيطًا بين الذين يختلفون حول بعض القضايا المثارة آنذاك، قلت إنّني لن أنتخب، ولن أنتخب، لا تعقيدًا من المجلس ولا تعقيدًا من الذين يشرفون على المجلس لأنّني أحترمهم، ولكن لأنّ أسلوبي في العمل السياسيّ والدينيّ لا يطيق أن يحبس نفسه في هذه الدوائر، لأنّني أعمل على مستوى العالم الإسلاميّ كلّه بالطريقة المنفتحة على الواقع الدينيّ والسياسيّ

والاجتماعيّ والثقافيّ. فأنا لا أتحرّك لبنانيًا وإن كنت أعتزّ بموقعي في لبنان وأشعر بمسؤوليّتي عن كلّ ما يتّصل في لبنان بحجم طاقتي، ولكنّني أتحرّك إسلاميًّا في مجمل العالم الإسلاميّ. لذلك فإنّ الدخول في هذه الدوائر لا يتناسب مع الخطّة التي اختطتها لعملي الإسلاميّ في الحياة، ولكن لي صداقات وعلاقات مع الذين يعيشون في هذه الدوائر».

إنّها لهجة هادئة، لهجة مَن يتكلّم من موقع السلطة، وتتلمّسها في سائر إجاباته وإعلاناته. إنّها لهجة «المرجع» بمعنى الكلمة عند الشيعة. والجماهير تتقاطر عند بابه، في حين قلّما يقرع هو باب الآخرين، ويبرّر ذلك بقوله: «لأنّني من خلال الظروف المعقّدة الأمنيّة التي أعيشها قد لا أستطيع أن أملك حرّيّة الحركة التي أتمنّاها لتكون لقاءاتي أكثر سعة» (ص ٣٦١).

والمحاضرات التي أُلقيت على الطلّاب شدّدت على ضرورة الخروج من الذات لدخول الحوار، وعلى ضرورة نسيان المعتقد الشخصيّ للنظر بموضوعيّة إلى معتقد الآخر: «لكن أن تطرح نفسك في ساحة الحوار، لا بدّ لك أن تكون محايدًا بين فكرك وبين فكر الآخر، أن تعمل على أن تعزل ذاتك عن فكرك حتّى لا تكون هناك ذاتٌ تصارع ذاتًا بل يكون هناك فكر يصارع فكرًا... هذا هو الأسلوب الذي يقول «الشكّ في طريق اليقين» (ص ١٨٩-١٩٠).

ولا مراء في أنّ السيّد العلّامة مقتنع بضرورة الحوار، وهو واثق بأنّ المسلمين والمسيحيّين متّفقون في ٨٠٪ أو ٩٠٪ من مضمون الديانة والقيم. ولكنّه، في حديث أجرته معه صحيفة شؤون الأوسط، الصادرة عن «مركز الدراسات الإستراتيجيّة للبحوث والتوثيق»، يعلن عن وجهةٍ أُخرى من نهجه، رغبةً منه في الدفاع عن «فكرته». قال: «عند ذلك يمكن أن تكون التعدّديّة السياسيّة منسجمة مع حركة الإسلام في الواقع، لأنّك عندما تلغي التعدّديّة على أساس أنّ إلغاءها هو الذي يحمي لك فكرك - وهنا نلاحظ أنّ الدول التي ألغت التعدّديّة، كالاتّحاد السوفياتيّ، سقطت تحت تأثير إلغاء التعدّديّة السياسيّة من دون أن تترك أيّ فرصة كبيرة لالتزام الناس فكرها - فإنّنا نعرف أنّ إلغاء التعدّديّة السياسيّة قد يعطي عكس المطلوب، إذا كان المطلوب هو حماية الفكرة. ولذلك لا مانع، انطلاقًا من طبيعة المتغيّرات، أن ينفسح المجال إسلاميًّا للتعدّديّة السياسيّة، من ضمن الضوابط التي تحمي الخطّ الإسلاميّ، ولا تسيء إلى حرّيّة الناس».

و«الفكرة» هنا هي بالطبع الدولة الإسلاميّة، ولا يتردّد السيّد فضل الله في إعلان ذلك صراحةً: «الإنسان المسلم لا يستطيع إلّا أن يطرح الدولة الإسلاميّة... المشروع السياسيّ في الإسلام جزء من ذاتيّة الإسلام الفكريّة والشرعيّة والعمليّة» (ص ٢٠٤).

ولمّا سُئل سماحته عن طرحه فكرة دولة الإنسان، أجاب أنّ هذا الطرح هو مرحليّ: «طرحتُ هذا المشروع كطرحٍ مرحليّ، لأنّه لا يمكن أن أتنازل عن دولة الإسلام، فهو فكرنا الذي نطرحه في العالم، حتّى العالم الذي لا يوجد فيه مسلمون، فالإسلام هو الحلّ لمشاكل الإنسان» (ص ٤٤٢).

ولمّا كانت فكرة الدولة الإسلاميّة مركزيّة أساسيّة في عقيدته، فهو يحاول دومًا إقناع

«الآخر» بأنّه لا ينبغي أن تثير فيه تلك الفكرة أيّ مخاوف، كما يشهد لذلك ١٤ قرنًا من تسامح الإسلام.

أمّا في أمر «الجزية» و«الذمّة» وما يثار حولهما من انتقادات معهودة، فإنّ لسماحته في ذلك تفسيرات تلفت الانتباه، إلّا أنّها غير مقنعة كلّ الإقناع. كما أنّ له تفسيرًا فريدًا للآية الإنجيليّة «مَن ضربك على خدّك الأيمن فأدِر له خدّك الأيسر» (ص ٢٢٢).

إلّا أنّ البرهان القاطع الذي يستند إليه السيّد محمّد حسين فضل الله هو، على ما يبدو، أنّه ليس للمسيحيّين من شريعة منزلة أو حكم. وعندما يشير موفّق مدنيّ، في المقابلة التي لم تُنشَر، إلى أنّ الدولة الإسلاميّة تثير، لا محال، معارضة «الآخرين» لأنّها مبنيّة على المعتقد الدينيّ (ص ٤٤٥)، لا يتمالك السيّد من إبداء انزعاجه ويشكو اضطهاد الصحافة إيّاه، ويقول: «لماذا تريد أن تضطهدني لتصادر وجهة نظري، أُدخلْ ساحة الصراع معي إذا كنت تحترم فكرك، وأدخلُ ساحة الصراع معك إذا كنتُ أحترم فكري، ولنحتكم للناس الذين يفكّرون لتكون المسألة لمَن هو أقوى في ساحة الصراع. إنّ القضيّة في هذا المجال أنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا المسيحيّة، وأنّ العلمانيّين يطرحون ذلك لا الإسلام» (ص ٤٤٨). ويقول أيضًا: «إذًا على هذا الأساس نعيد ما تحدّثنا عنه سابقًا: هل تقوم الدولة على الاجتماع، أو تقوم الدولة على الفكر الأقوى؟ لا بدّ أن تكون هناك أقلّيّة وأكثريّة. إذا لم تكن هناك أقلّيّة دينيّة فهناك أقلّيّة فكريّة أو حزبيّة أو ما إلى ذلك» (ص ٤٤٩).

ثمّ ينتقل من قوّة الفكر إلى الوزن الديمغرافيّ ليفضي إلى القول التالي: «ليست المسألة أن يقبل الآخرون أو لا يقبلون، بل المسألة هي ما هو حجم الذين يقبلون وما هو حجم الذين لا يقبلون، إذا كنّا نريد أن تجري الأمور على أساس الحجم. وأمّا إذا أردنا أن تسير الأمور على أساس ما هي الحقيقة هنا، وما هي الحقيقة هناك، فقد ندخل في متاهات كبيرة. لذلك قد تكون مسألة الحجم الإنسانيّ في هذا الجانب هي الحلّ الذي هو أقلّ خطأً، لأنّه ليس من الضروريّ أن يكون هو الحلّ الأقرب إلى الواقع» (ص ٤٥٠).

لا شكّ في أنّنا لا نستطيع انتقاد سماحته لأنّه لا يُفصح عن نواياه. فهو، على العكس، صريح جدًّا، ولا يدعك تحتار في أمره، وهدفه الأخير هو الدولة الإسلاميّة، والمسلم الحقّ لا يسعه أن يتقدّم بمشروع سواه.

إلّا أنّنا نتردّد قبل أن نصدر حكمًا نهائيًّا بسبب أفكار الشيخ فضل الله حول الفاتيكان. فإنّه يقول بأنّ هذه الدولة لم تكن على حقّ لمّا اعترفت بإسرائيل، وما كان عليها أن تفعل ما فعلت. ولئن اعترض أحد بقوله إنّ إسرائيل هي أمر واقع، أجابه سماحته أنّ الشيطان أيضًا هو أمر واقع ولكنّنا لا نريد أن نقدّم له مقعدًا في قاعات محاضراتنا. والفاتيكان مرجع روحيّ، ومن ثمّ عليه أن يحافظ على المبادئ الروحيّة في وجه الواقع السياسيّ المزعوم. ونقول نحن: هل من غير اللائق لو سألنا الشيخ الجليل: أليس النظام الإسلاميّ المطلوبُ إقامته في العالم، هو أيضًا مبدأ روحيّ يجب التمسّك به في مواجهة الواقع السياسيّ؟

أ. جون دنوهيو

البيانات المسيحيّة الإسلاميّة المشتركة
من ١٩٥٤م/ ١٣٧٣ هـ إلى ١٩٩٢م/ ١٤١٣ هـ

جمعتها جوليت حدّاد،
بإشراف الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ
والدكتور هشام نشابه
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٣٠٦ صفحات

صدر هذا الكتاب برعاية معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وهو يبرز أهمّيّة اللقاء بين الديانتين الموحِّدتين الكبيرتين والشوط البعيد الذي قُطع في هذا المجال إبّان السنين الأربعين الأخيرة.

وقد جُمعت الوثائق بحسب ترتيبها الزمنيّ بدلًا من الترتيب التحليليّ لأنّ التنسيق الزمنيّ يسمح بملاحظة التطوّر الناتج، مع المحافظة على نظرة أقرب إلى الموضوعيّة. والمجموعة هذه وسيلة جليلة الفائدة للباحث العلميّ ولتنمية التعارف المتبادل بين مؤمني المسيحيّة والإسلام. وفي آخر الكتاب عدد من الفهارس والجداول.

أ. ك. ح.

Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique

par Bernard Heyberger
Ecole Française de Rome, 1994, 666 pages

مسيحيّو الشرق الأدنى في زمن الإصلاح الكاثوليكيّ

كتاب يدعوك إلى الإعجاب بمؤلّفه والثناء عليه كلّ الثناء. فقد برهن الدكتور برنار هيبرجو على أنّه من عداد المستشرقين الأفذاذ الذين أكبّوا على شؤون بلادنا بكلّ إخلاص وتفهّم ومحبّة مقرونة بالاطّلاع الواسع والنقد المنصف العلميّ السليم.

يحدّد المؤلّف في مقدّمته المساحة الجغرافيّة التي سيتناولها بالدراسة، فيقتصر على سورية وفلسطين ولبنان، ثمّ يخصّص لموضوعه أبوابًا ثلاثة. أوّلها بعنوان «الجماعات الشرقيّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، وهو يعالج، في فصل أوّل، واقعَ هذه الجماعات من الناحية التاريخيّة وما رافقها من انقسامات، ومن الناحية الجغرافيّة وما تتّصف به من تشتّت الطوائف وتداخل رُقَع بعضها برُقَع بعضها الآخر، ملاحظًا أنّ الطوائف المسيحيّة تميّزت بحركة حلّ وترحال مستمرّة. - وفي فصل ثانٍ، وعنوانه «ذمّيّون في ديار الإسلام» يدرس الباحث وضع المسيحيّين الشرقيّين بصفة كونهم خاضعين لسلطة المسلمين

وما يلحق بذلك من واجبات كدفع الجزية، وضغوطات كارتداء الملابس المميّزة. - الفصل الثالث يتطرّق إلى مسألة تنظيم الطوائف ونظام عملها، والرابع إلى البنيتين المذهبيّة والاجتماعيّة، مركّزًا على ظواهر التضامن العائليّ ودور الأعيان. - أمّا الخامس فيتناول شؤون الثقافة والممارسات الدينيّة.

الباب الثاني، وعنوانه «من الغرب إلى الشرق»، يعالج العلاقات التي قامت بين أوروبّا والمشرق المسيحيّ، فينطلق من وصف الذهنيّة التي كانت لا تزال تسود الغرب في مطلع القرن السابع عشر وتحلم بمعاودة الحملات الصليبيّة، ثمّ تتلاشى بمرور الزمن. وخُصّص في هذا الباب فصل بالحجّ إلى الأراضي المقدّسة ومفهوم حماية تلك الأماكن، وفصل ببدايات رسالة الكثلكة النريّة بين الشرقيّين مع ما رافقها من مساعٍ لإحلال الوحدة، وفصل بالانتقال من مرحلة الحروب الصليبيّة إلى مرحلة حماية الغرب، لاسيّما فرنسا، للمسيحيّين الشرقيّين، وآخر بوصف عمل المرسلين في شتّى مظاهره وأساليبه.

أمّا الباب الثالث فقد عالج موضوع «نشوء الكاثوليكيّة الشرقيّة» وتضمّن فصولًا ستّة. أوّلها أظهر الترابط القائم في البدايات بين الأرثوذكس والكاثوليك إذ كانت العلاقات بين الطرفين واقعًا راهنًا لم تتراخَ فيه الأواصر وتتمّ القطيعة إلّا بعد مدّة من الزمن. ومع تثبيت التمايز تزداد التأثيرات الرومانيّة، ويبيّن أحد الفصول كيف كانت تتمّ تنشئة الإكليرس في عاصمة الكثلكة، كما يعالج فصل آخر قيام الرهبانيّات المشرقيّة في محاولةٍ جمعت بين تقاليد الشرق وابتكارات الغرب. وهناك ثلاثة فصول تبحث مطوّلًا في تنشئة العلمانيّين الثقافيّة والروحيّة، وفي الأخويّات وسائر النشاطات التقويّة التي راجت وكان هدفها تثبيت الإيمان وبثّه في سائر مظاهر الحياة اليوميّة.

وبعد هذه الأوصاف والتحاليل المستفيضة التي تستغرق نحو ٥٦٠ صفحة، يفرد المؤلّف مائة صفحة أخرى للوائح مصادره ومراجعه ولبعض الملحقات والفهارس.

حسنات هذا الكتاب الضخم كثيرة. أوّلها اتّساع رقعة مصادرها كما ذكرنا. فلم يترك المصنّف شاردة ولا واردة تمتّ إلى موضوعه إلّا اهتدى إليها شرقًا وغربًا، بين مطبوع ومخطوط، ومشهور ومغمور محفوظ، متنقّلًا بمهارة بين الأصول والدراسات، مستشهدًا بآخر ما صدر من مقالات قُبيل دفع كتابه إلى الطبع. ولكنّنا لاحظنا غياب ذكر مؤلّفات الأب بطرس ضوّ عن الموارنة، العربيّة منها خاصّة، وآخرها بالفرنسيّة. فحبّذا لو أدرجها مع ما أدرج في الصفحة ٥٩٨. كما أنّنا نأخذ عليه إهماله إلى حدّ ما، المصادر المخطوطة السنّيّة إذا ما قُورنت حصّتها بنصيب المخطوطات الحلبيّة. وقد استبق المؤلّفُ نقدَه ناقديه إذ برّر مسلكه بأنّ حلب كانت المركزَ المسيحيّ المشرقيّ الأهمّ في الحقبة التي درسها. وما ليته، مع ذلك، حاول أن يشدّ التكافؤ بين كفّتي الميزان.

وممّا يُستحسن في أسلوب لجوء المؤلّف إلى المراجع، أنّه لم يكتفِ بسردها عند استناده إليها، بل قوّمها وأفسح من خلالها في المجال أمام المزيد من مجالات البحث الرديفة، ممّا جعل من كتابه خير معين ومرشد لمَن يريد التعمّق في الموضوع برمّته أو بتفاصيله.

وصفة المرجعيّة التي يتحلّى بها هذا الكتاب تأتيه أيضًا من كونه يزخر بالمعلومات،

بعضها ممّا شاهده الكاتب بأمّ العين أو سمعه مباشرةً (ص ١٥٨، حاشية ٣٤). وهذه المعلومات، وإن تكن في معظمها غير خافية على ذوي الاختصاص، إلّا أنّها تكتسب أهمّيّة خاصّة بفضل تجميعها وتوليفها (أطلب مثالًا على ذلك الصفحة ١٣٢، الحاشية ٣٦). وعليه فلا بدّ بعد اليوم لكلّ باحث في شؤون مسيحيّة المشرق إبّان القرنين السابع عشر والثامن عشر من الرجوع إلى هذا الكتاب الموسوعة.

وإلى جانب هذه الحسنات الجمّة في منهجيّة الكتاب، ثمّة أمور كثيرة تمتّ إلى المضمون، قد وُفّق المؤلّف في معالجتها أو تبيانها، فنشير إلى بعض منها:

فقد أحسن المؤلّف، مثلًا، في تحليله نظام الطائفة، ووصفِه طرائق العلاقات فيه، من تضامن أُسَريّ، و«حماية» العامّة على يد المتنفّذين، ودَورِ الإعيان (ص ١١٩-١٣٧).

وممّا لفت نظرنا أيضًا أنّه أنصف اليسوعيّين من جهة مواقفهم من التقاليد والطقوس الشرقيّة، فبيّن، خلافًا لبعض المتحاملين، أنّهم غالبًا ما دافعوا عن تلك التقاليد والطقوس، ممّا أثار عليهم حفيظة عدد من الرهبان الغربيّين (ص ٣١٤).

وسَرَّنا ما قال من أنّ وضع المسيحيّة في الشرق لم يكن على نحو ما وصفه بعض المرسلين أو تصوّره عدد من الغربيّين، من تقهقر أو تخلّف، فبيّن كيف ثمّن سواهم أمورًا إيجابيّة كثيرة لَحَظوها وقدروها.

ولا بدّ من الإشادة أيضًا مع المؤلّف بما وصل إليه نظام التعليم لدى المسيحيّين الشرقيّين. فقد كثرت المدارس وتهافت التلاميذ عليها. ويأخذ منك العجب والإعجاب إذ تطالع (ص ٤٥٩) أنّ عدد التلاميذ في مدارس دمشق الكاثوليكيّة كان، في العام ١٧٦٠، يناهز الخمسمائة، موزّعين بأغلبيّتهم على الفرنسيسيّين والكبّوشيّين واليسوعيّين، وبأقلّيّة على الموارنة والسريان والروم. وهذا لعمري عدد ضخم إذا ما قيس بعدد الكاثوليك آنذاك في المدينة المذكورة، ولم يتعدَّ ٤٦٠٠ نسمة. وكانت السلطات الكنسيّة تشجّع مؤمنيها كثيرًا على تعليم أبنائهم، وغير خفيّ ما أقرّه مجمع اللويزة المارونيّ (عام ١٧٣٦) من ضرورة فتح مدرسة في كلّ مدينة وقرية ذات شأن، وفي كلّ دير.

هذا بعض ما تميّز به كتاب الدكتور هيبرجيه من جهة المضمون والمنهجيّة. وبعودة سريعة إلى الناحية الأخيرة نودّ ملاحظة بعض الهنات:

- كتب المؤلّف الأسماء العربيّة بالأبجديّة اللاتينيّة معتمدًا أسلوبًا خاصًّا به، لا هو الذي تبنّاه معظم العلماء المستشرقين ولا هو الذي تلجأ إليه العامّة، لا بل خلط الأوراق فدلّ على بعض الحروف بما يدلّ على سواها لدى المستشرقين (ḍ ترمز عنده إلى «ض» في حين أنّها ترمز عادة إلى «ذ»؛ ṣ ترمز إلى «ص»، في حين ترمز عادةً إلى «ث»)، إلخ. فيا ليته راعى هذه الناحية، إذن لما بَلبل.

- وقعت بعض الأغلاط في نسخ عدد من الكلمات لعلّ مردّها إلى سوء قراءتها في الأصل: «مَسيحيّ» حوران (masîhî) بدلًا من «مسيحيّ» (masîhyyî) حوران (ص ١٦٢ حاشية ٤٠)؛ ابن «دورد» (Dawûd) بدلًا من ابن «داوود» (Dâwûd) (ص ٤٢٠)؛ يوسف زيّده (Ziyyada) بدلًا من يوسف زياده (Ziyâda) (ص ٥٣٤)؛ إبراهيم «مرفوش» (Marfûsh) بدلًا من إبراهيم «حرفوش» (Harfûsh) (ص ٥٧١)؛ مصر «الجديد» (Al-Jadîd) بدلًا من

مصر «الجديدة» (Al-Jadida) (ص ٥٧١)؛ إلخ.

إلّا أنّ هذه العثرات الطفيفة تغطّ في بحر ما أتحفنا به مؤلّف الأستاذ هيرجه، وإنّه، بلا مراء، نِعْم الكتاب وخير مستنَد.

الأب كميل حشيمه

كنائس بغداد ودياراتها

تأليف الأب بطرس حدّاد
شركة الديوان للطباعة، بغداد، ١٩٩٤، ٣٣٥ صفحة

ليس مؤلّف هذا الكتاب بغريب عن قرّاء المشرق. فإنّ له في هذا العدد من المجلّة مقالًا صغيرًا تاريخيًّا، وسبق أن أصدر في العدد الأوّل من السنة الماضية مقالًا آخر من النوع نفسه. وبكتابه عن بغداد بكنائسها وأديرتها يقدّم إلى قرّاء العربيّة عملًا تاريخيًّا مميّزًا جليل الفائدة من عدّة نواحٍ. ذلك بأنّ بغداد، العاصمة العريقة بتاريخها، شاهدت على مرّ العصور من أحداث التاريخ المسيحيّ ما هو بالغ الشأن إن في صُنع تاريخ البلاد أو في تكوين حياة الكنيسة. وفي هذه الحاضرة أديار وكنائس كثيرة شهدت بذلك في الماضي وما زالت تشهد.

قسّم المؤلّف كتابه أربعةَ فصول. الأوّلان يتناولان بإيجاز مكثّف تاريخ بغداد وجغرافيّتها، وأوضاع المسيحيّين فيها بما في ذلك محلّات السكنى وإدارة الكنائس والحياة الرهبانيّة. وهذان الفصلان هما بمثابة التوطئة لفهم الفصلين التاليين، فأوّلُ هذين، وهو الثالث في الكتاب، يستعرض تاريخيًّا وجغرافيًّا الكنائس التي كانت في بغداد قديمًا والتي تقوم فيها حديثًا. أمّا الفصل الرابع فيبحث في الأديار القديمة والحديثة.

الكتاب غنيّ بما يوفّره من المعلومات، ويستند إلى عدد كبير من المصادر والمراجع، قديمها وحديثها، باللغات العربيّة والأجنبيّة، وهو ملحق بفهارس مفيدة، أحدها للأعلام، والثاني للأماكن والثالث للألفاظ.

ولدينا ملاحظات قليلة نسوقها إكمالًا للفائدة ولتصحيح بعض البيانات:

- أورد المؤلّف في طليعة لائحة مراجعه (ص ٢٩٨) كتاب الأب البير أبونا: تاريخ الكنيسة الشرقيّة المطبوع سنة ١٩٧٣ في حزنه الوحيد بالموصل، وربّما حبّذا لو استعمل طبعة الكتاب الثالثة الموسّعة التي صدرت في ثلاثة أجزاء عن دار المشرق بيروت، ١٩٩٢-١٩٩٣.
- ورد في الصفحتين ٢٧٦-٢٧٧ أنّ القدّيس إغناطيوس دي لويولا أسّس الرهبانيّة اليسوعيّة عام ١٥٣٤، والصحيح أنّ الاعتراف الرسميّ بالرهبانيّة تمّ في ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٥٤٠.
- كثرت الأغلاط الطباعيّة في المراجع الأجنبيّة، ولكنّها طفيفة لا تشوّه المعنى.
- يا ليت المؤلّف أبرز عناوين الكتب والمجلّات في الحواشي والمتن، كأن يصوّرها

بالحرف الثخين أو بضعها بين معقوفين ليسهل تمييزها عن النصّ.
• حبّذا لو يمتنع كتّابنا المعاصرون، ومنهم حضرة المؤلّف، عن استعمال كلمة «نصارى»، والاستعاضة عنها بلفظة «مسيحيّين» التي هي أصحّ. فالنصارى في الأصل غير المسيحيّين الأقحاح، وما هم إلّا شيعة منهم.

ومهما يكن من أمر هذه النقائص المحدودة، فالكتاب مرجع رصين موثّق، بالغ الأهمّيّة لمعرفة العراق المسيحيّ.

أ. كميل حشيمه

أرز لبنان

تأليف ديزيري صادق عزيز
ترجمة روّاد طربيه
دار المجاني، بيروت، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

حاز هذا الكتاب جائزة الأكاديميّة الفرنسيّة للعلوم الأخلاقيّة والسياسيّة، ولا عجب، فقد أُخرج إخراجًا غاية في الفخامة والجمال، مزدانًا بالصور الملوّنة الرائعة، ترفع من مستواه نصوص منتقاة متنوّعة، بعضها من تدبيج المصنّفة وبعضها الآخر منتقى من مصادر عالميّة الشهرة لأدباء من الشرق والغرب. والكتاب أنشودة بالنصّ والصورة، تحكي أمجاد شجرة خالدة خلّدت بدورها وطنًا صغيرًا بحجمه، كبيرًا برسالته.

ك. ح.

الرياضات الروحيّة

تأليف القدّيس إغناطيوس دي لويولا
طبعة ثالثة منقّحة ومزيد عليها
نقلها إلى العربيّة الأبوان صبحي حموي وفاضل سيداروس اليسوعيّان
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ٢٨٢ صفحة

لقد ازدهرت ممارسة الرياضات الروحيّة في العالم أجمع إبّان السنوات الأخيرة، وكان لشرقنا العربيّ نصيبه الوافر في هذا المجال. فكثيرون هم الذين يُقبلون الآن على الخلوات الروحيّة مسترشدين الطريقة التي خطّها إغناطيوس دي لويولا مؤسّس الرهبان اليسوعيّين، وقد أعلن الباباوات هذا القدّيس شفيعًا خاصًّا للمنصرفين إلى الرياضات الروحيّة.

وكانت الرهبانيّة اليسوعيّة في المشرق قد سعت لتوفير ترجمات عربيّة لكتاب «رياضات» مؤسّسها، نذكر منها ما قام به الأب خليل إدّه سنة ١٩٣٦، ثمّ الأب صبحي

حموي سنة ١٩٨١ بإصدار جديد أعيد طبعه سنة ١٩٨٥.

أمّا الطبعة هذه، فقد أعاد فيها النظر الأب حموي نفسه والأب فاضل سيداروس فجاءت ترفل بتحسينات جذريّة. وممّا تميّز به أنّها نُقّحت في ضوء الدراسات النقديّة الكثيرة التي صدرت في السنوات الأخيرة حول كتاب الرياضات، وأضيف إليها مقدّمة تضمّنت عدّة عناصر، أوّلها وصف الكتاب ومراحل تأليفه والعوامل التي أثّرت في هذا التأليف. وثانيها توضيح هدف «الرياضات» وهو إصلاح الحياة بعيدًا عن الميول المنحرفة للتمكّن من اتّخاذ قرار صائب. وثالثها بيان المنهج التربويّ الذي اتّبعه إغناطيوس. ومن حسنات هذه الطبعة الثالثة أنّها أضافت إلى الفهرسين الموجودين سابقًا (قائمة النصوص الكتابيّة، وقائمة أهمّ المواضيع) فهرسًا ثالثًا شُرحت فيه أهمّ المصطلحات التي استأثر بها القدّيس إغناطيوس دون سواه من الكتّاب الروحيّين. وهذا الفهرس هو من الأهمّيّة بمكان. فقد أورد فيه، إلى جانب اللفظ العربيّ، اللفظ الفرنسيّ، ثمّ الإسبانيّ - وهو الأصل - ثمّ الإنكليزيّ. كما أشير في إثرها إلى أرقام المقاطع التي وردت فيها المصطلحات هذه في كتاب الرياضات. وقد وُضع في متن نصّ هذا الفهرس وفي المقدّمة نجمة (ه) بعد كلّ لفظ له شرح في الفهرس المذكور. وكذلك جُمعت المصطلحات المشروحة في أربع مجموعات من الموضوعات: الصلاة، الاختيار، قوى النفس، تأثّرات النفس. فهذا الفهرس المتقن وما ذكرناه من التحسينات الأُخرى التي تزيّنت بها هذه الطبعة الثالثة، لممّا يجعل من الكتاب الجديد أداة قيّمة في خدمة الباحثين والمرتاضين على السواء.

أ. كميل حشيمه

إنجيل لوقا
صعود يسوع إلى أورشليم

الجزء الثاني

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٩، منشورات «الرابطة الكتابيّة»،

بيروت، ١٩٩٥، ٦١٨ صفحة

صدر الجزء الأوّل من هذا الكتاب في العام ١٩٩٣، وتناول «ظهور الكلمة والرسالة في الجليل»، أي الفصول ١ إلى ٩/ ٥٠ من البشارة بحسب لوقا. والجزء الثاني هذا يدرس القسم الممتدّ من الفصل ٩/ ٥١ إلى ١٩/ ٢٧، ممّا ينبئ بأنّ هناك مجلّدًا ثالثًا قيد الإعداد لدراسة ما تبقّى من إنجيل لوقا.

أمّا الأسلوب المتّبع في الكتاب فهو غاية في الوضوح، وتفسير النصوص يتمّ على نحوٍ مفيد، سهلٍ ومعمّقٍ معًا. تُشرح كلّ مقطوعة في حدّ ذاتها، ثمّ في علاقتها مع سياقها وفي علاقتها مع الإنجيل بأسره. ومن حسنات هذه الطريقة المجزّأة أنّ التركيز أسهل، فلا يضيع القارئ بين الإسهاب المملّ والإيجاز المقلّ، بل يجد ما ينشده، كافيًا وافيًا. آخذ

إلى ذلك أنّ المؤلّف لم ينسَ، من خلال شرحه، مراعاة الناحيتين الروحيّة والرعويّة، فسعى جهده ليصل بقارئه إلى صاحب «الكلمة»، بل إلى الكلمة بالذات، يسوع المسيح. ولقد وُفّق في مسعاه.

بقي أن نتمنّى على المؤلّف الصديق أن يخفّف من الأغلاط الطباعيّة (أو النحويّة) التي تشوّه جمال نصّه، فلعلّه، لكثرة ما يُنتج، وهو في ذلك ممدوح مشكور، لا يجد متّسعًا من الوقت لضبط تلك الأغلاط. نشير خاصّةً إلى مواظبته على كتابة كلمة «ابن» بالهمزة تحت ألفها (ص ٤٢٤ إلى ٤٣٢، بضع عشرة مرّة...!)، واستعماله همزة القطع مع مزيدات الخماسيّ: الإرتباط (ص ١٩)، الإهتمام (ص ١٢٠)، الإنشداد (ص ٢٦٠)، إلخ. فعسى أن يكون المظهر في مستوى المخبر.

أ. ك. ح.

إنجيل يوحنّا
الجزء الأوّل: كتاب الآيات

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٥، ٢١٨ صفحة

سبق هذا الكتاب في سلسلته نُظراء له دُرِس فيها بالتتابع أناجيل متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. وفي المصنّف الخامس هذا، يعود المؤلّف إلى يوحنّا ليشرح ما لم يتسنَّ له شرحه في الكتاب الرابع. أمّا الأسلوب الذي اتّبعه، فقوامه التوقّف أوّلًا عند التفسير اللغويّ، ثمّ عند الناحية التاريخيّة، فالوجهة الرساليّة، فالصعيد اللاهوتيّ الكتابيّ. ولا شكّ في أنّ هذا المنهج يساعد القارئ في اكتشاف غنى الكتاب المقدّس وإدخاله في إطار حياته، وهذا ما ابتغاه صاحب الكتاب، فأفلح.

ك. ح.

أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور

محاضرات نسّقها وقدّم لها الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الجزء العاشر، الرابطة الكتابيّة ١٩٩٥، ٤٧٧ صفحة

هذا الكتاب حصيلة المحاضرات الأربع والعشرين التي تُليت في مؤتمر سيّدة البير الكتابيّ الرابع (٢٢-٢٨ كانون الثاني/يناير) ١٩٩٥. كان موضوعه «أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور»، وشعاره «تكونون لي شهودًا إلى أقاصي الأرض».

نذكّر بأنّ «الرابطة الكتابيّة الكاثوليكيّة العالميّة» هي مؤسّسة تعنى برسالة الكتاب

المقدّس. مركزها الرئيسيّ في شتوتغارت في ألمانيا، وفروعها في بلدان العالم كلّه. أُسّست سنة ١٩٦٩. ويمكننا أن نختصر هدفها في هذه الجملة التي نقتبسها من وثيقة «تفسير الكتاب المقدّس في الكنيسة» التي نشرتها «اللجنة الحبريّة الكتابيّة»: «نحن نفرح حين نرى أسفار الكتاب المقدّس في أيدي أناس وضعاء، في أيدي الفقراء الذين يستطيعون أن يحملوا إلى تأويلها وتأوينها نورًا نافذًا على المستوى الروحيّ».

وأُنشئ للرابطة المذكورة فرع في الشرق الأوسط سنة ١٩٨٥ يضمّ الآن مصر وفلسطين والأردنّ وسورية والعراق ولبنان، وينسّق العمل فيه الخوري بولس الفغالي منذ ١٩٩١/٩/٢٥. وفي السنة ١٩٨٥، عقد هذا الفرع مؤتمره الأوّل وكان هذا اللقاء مناسبة تعارف بين العاملين في حقل الكتاب المقدّس. وانعقد المؤتمر الثاني سنة ١٩٨٨ حول موضوع «القراءة المسيحيّة للعهد القديم» ونُشرت أعماله في ١٩٩١. وانعقد المؤتمر الثالث من ٩٢/١٢/٣١ إلى ٩٣/١/٦ وكان موضوعه «الأناجيل الإزائيّة». أمّا المؤتمر الرابع فكان موضوعه «أعمال الرسل عنصرة كلّ العصور»، وانعقد من ٢٢ إلى ١٩٩٥/١/٢٨.

رجاؤنا هو ما تأمله الرابطة المذكورة أي أن يكون هذا المؤلّف الثالث الصادر عن فرع الشرق الأوسط «أداة تساعد المؤمنين على الولوج إلى سفر أعمال الرسل الذي هو امتداد للإنجيل الثالث الذي حمل كلمة الله إلى أقاصي الأرض».

أ. ص. ح.

١ - الكاهن المتجرّد
٢ - ناسك الصحراء
٣ - المتقشّف السعيد

تأليف الأب إميل الحاج البولسيّ
سلسلة «الشهود»، الأرقام ٤٣، ٤٤، ٤٥،
المنشورات البولسيّة، بيروت، جونيه، ١٩٩٥، ١١٣ ص، ٢٠٧ ص، ١٧٥ صفحة

ثلاثة تضاف إلى مجموعة كبيرة ناهزت الثلاثين، أنشأها الأب إميل الحاجّ بأسلوبه الجميل الشائق، ولغته السلسة، وعمق تقواه. والكتيّب الأوّل سيرة الأب أنطوان شفرييه (ت ١٨٧٩) مؤسّس حركة كهنة «البرادو»، وقد أطلق عليها هذا الاسم نسبةً إلى المكان الذي بدأت فيه. والكتاب الصغير الثاني يروي حياة الأب شارل دي فوكو (ت ١٩١٦)، رسول المحبّة في صمت صومعته بالصحراء الكبيرة. والكتيّب الثالث ترجمة القدّيس يوحنّا الصليب، المتصوّف العظيم ومصلح القرائين في دير الكرمل.

وإنّا، مع بالغ تقديرنا أسلوبَ المؤلّف الجليل، لا نرافقه في طريقة نقله الكثير من الأعلام الأجنبيّة إلى العربيّة. فلقد ترجم الأسماء الإسبانيّة إلى العربيّة على نحوٍ فيه الكثير من الاضطراب، تارةً ينقلها عن صيغتها الفرنسيّة وطورًا عن صيغتها الأصليّة وطورًا آخر عن

صيغتها المعهودة في العربيّة، ممّا يضيّع القارئ العاديّ، ويخدش حسّاسيّة مَن يلمّ بالأصول، ويفقد الكتاب بعضًا من حُسنه. فإنّك تقرأ في السطر الأوّل من الفصل الأوّل في كتاب المتقشّف السعيد أنّ هناك «مقاطعة كاستيليا Castille»، فترى أنّ المؤلّف صاغ اسم العلم من الفرنسيّة، في حين ينبغي اعتماد الأصل الإسبانيّ وهو «كاستيا Castilla»، أو الصيغة العربيّة المعهودة منذ أن كان العرب في الأندلس، وهي «قشتالة». وقال: «فالانسيا Valence» (ص ١٧) بدلًا من «بلنسية»، و«بونيفاس Boniface» (ص ٢١) بدلًا من «بونيفاثيو»، و«سالامنكا» (ص ٢٣) بدلًا من «سلمنقة». وقال «الأخ مانشيو Mancio» (ص ٢٦) ولا ندري علامَ استند، إذ يُلفظ الاسم بالإسبانيّة «مانثيو». وكتب «مدينة ألكالا Alcala» (ص ٤٨) ويا ليته فطن إلى أنّها «القلعة»، بحسب ما عُرفت في الأندلس. وكان بوسعه أن ينقل دومًا على هذا المنوال لأنّه وُفّق في نقله كلمة Alcazar (ص ٦٣) بالصيغة السليمة «القصر»، وأحسن بتعريبه Guadalquivir (ص ١٠٩) بما عهده العرب: «الوادي الكبير»، في حين أخفق في تعريب Guadarrama (ص ٧٣) فقال: «غوادارّاما»!

أضف إلى ذلك أنّه لم ينقل حرف Z الواقع بين حرفين صائتين كما ينبغي أن يُنقل، فعرّب Mendoza بـ «مندوذا» (ص ٩٧)، والصواب «مندوثا». ولا ندري لماذا قال «الراهبة آنّ دي بينالوذا Anne de Penalosa» (ص ١٦٢) بدلًا من «آنا دي بينالوسا». وقد نقل اسم Anne مرّةً على النحو السابق، ومرّة أُخرى بالصيغة العربيّة «حنّة» (ص ١٥٨). وكلّ ما أوردناه هو على سبيل المثال لا الحصر.

ثمّ إنّنا لا نوافق حضرة الكاتب على ترجمته اسم صاحب السيرة Jean de la Croix أو Juan de la Cruz فقد أسماه يوحنّا «الصليبيّ». أمّا نحن فنرى أنّ هذه الصيغة وإن كانت صحيحة من جهة النحو، إلّا أنّها تدعو إلى بعض الالتباس إذ يمكن أن توحي بأنّ القدّيس المذكور كان من الصليبيّين أصحاب الحملات المعروفة. فلِمَ لا ندعوه «يوحنّا الصليب» وحسب؟

ونودّ أن نشدّد في الختام على ضرورة تعريب الأعلام بطريقة صحيحة علميّة. فالسواد الأعظم من المترجمين، أكانوا من الأدباء أم من الصحفيّين، لا يولون هذا الأمر ما يستحقّه من الاهتمام، فتأتي نصوصهم مضطربة سقيمة.

أ. كميل حشيمه

كُتُب أُهديَت مؤخّرًا إلى المجلّة

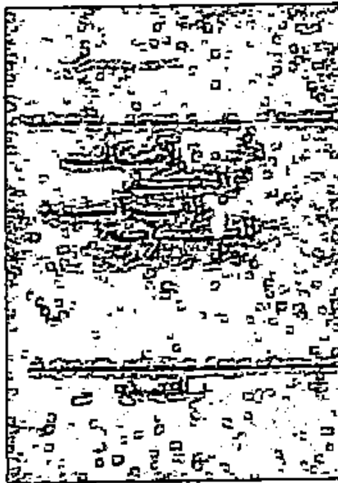
من منشورات دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥:

- اتّخاذ القرار، بقلم الدكتور صموئيل حبيب، ٥٥صفحة. كتاب اجتماعيّ، نفسيّ، علميّ وعمليّ.
- صليب المسيح، بقلم جون ستوت، نقله إلى العربيّة نجيب جرجور، ٤٤١صفحة.. محاولة جادّة للإجابة عن السؤال المصيريّ الدائم: لماذا الصليب؟ ويأتي الردّ مفصّلًا: إنّه انتصار المحبّة على الشرّ.

صدر عن دار المشرق

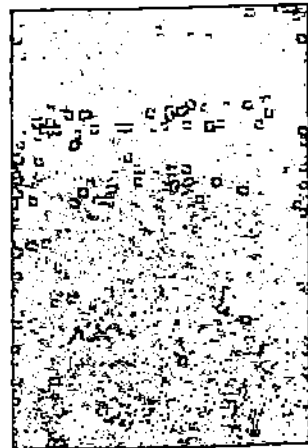












أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد	٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد	٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد	٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد	٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد	٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٤٩.

Anciens volumes d'*al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d'*al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	–	518	pages	–	15	dollars
1992	(volume 66)	–	544	pages	–	14	dollars
1993	(volume 67)	–	560	pages	–	13	dollars
1994	(volume 68)	–	560	pages	–	12	dollars
1995	(volume 69)	–	520	pages	–	11	dollars

D'autre volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

LXX^e année Janvier - Juin 1996

SOMMAIRE

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة – التعرفة الجديدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

Abonnement annuel - Nouveau Tarif (frais de port compris)

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique	40 dollars US

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante dixième année
1996

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ

المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة
تصدر مرّتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
رئيس التحرير: الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

الإدارة والتحرير
دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٣٢٦١١٠
التلكس: 42733 IMPACT LE

Direction et Rédaction
Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 326110
Télex: 42733 IMPACT LE

محتويات العدد

عندما ينفتح الماضي على الحاضر...

كثيرًا ما نعود في خطابنا الدينيّ والثقافيّ والسياسيّ والأخلاقيّ، هنا في هذا الشرق «المستنير»، إلى الزمن في صيغة الماضي، كما لو أنّ تماهيًا أو تطابقًا حدث بقوّة ساحر بين الزمن والماضي. الزمن الذي يتميّز بتتابع الأحداث الخارجيّة أو الباطنة مرتبط الارتباط التامّ، على صعيد المعاني والأفكار والتصوّرات، بالماضي من ناحية أشخاصه ومؤسّساته وكتبه وأفكاره ومعانيه. فبدل أن يكون الماضي قوّة دفع وديناميّة خلق للحاضر والمستقبل، أصبح الزمن الحاضر وملامح المستقبل مرهونةً بالماضي أو إنّها تتكوّن لتصبح على الفور في الماضي، لا من الماضي. لا شكّ في أنّ للذاكرة، ذاكرة الشعوب الحضاريّة، قدسيّتُها وجلالها ودورها الرائد في الحياة. إلّا أنّ ما نشهده ونحياه في أيّامنا أصبح تسخيرًا للذاكرة واستخدامًا لها واستعبادًا لمصالح إنسان اليوم بأنانيّته وكسله ورفضه أن يكون سيّدًا حقيقيًا على مصيره.

نعود إلى الماضي فنستخرج منه استخراجًا عشوائيًا ما نحن بحاجة إليه، أو ما لسنا بحاجة إليه، كأنّ الماضي أصبح حلّال مشاكل الحياة المعاصرة الصعبة. وثمّة بعض النقاط في هذا المجال نسوقها باختصار:

- نخاف من اليوم، من صعوباته ومشاكله، من مأساته، فنرتدّ إلى الماضي نأخذ الحلول الجاهزة والمقاييس الواضحة والقوانين المحدّدة المكيّسة، بدل أن نعود إلى العقلانيّة، إلى روحانيّة القلب، لنؤسّس حياتنا اليوميّة على عطاء إلهيّ، عبر الفكر الثاقب النيّر.
- نحجّ دومًا إلى الماضي وشعاراته لأنّ ذلك يؤمّن، على جميع الصُعُد، السلام والوئام والسكون. كلّ شيء يخضع لسلطة الماضي حتّى فقر الفقير ومأساة الديموقراطيّة وضياع الهويّة...

- نَيبُ إلى الماضي لأنّ واقع التكنولوجيا مسلّط علينا ولم يدخل بعد في عالمنا علمًا منّا ولنا، في أيدينا وعقولنا. وهكذا نعيش الانفصام بين الماضي بتقاليده وكلّ ما هو والحاضر الذي يغرِّب والذي هو ضروريّ لتستقيم دورة الحياة الاقتصاديّة الاجتماعيّة.

- ونسير إلى الماضي لأنّنا لم ندخل بعد في إطار الحياة بصفتها مشروعًا أُعطي لنا من فوق وأصبحنا حياله المسؤولين والأمناء. بذلك، حتّى الماضي بعقيدته ونوره وروحانيّته وإشراقه، جعلْنا منه معبد أصنام لا أكثر. جعلنا منه خزّان معرفة، فاستقلنا من المعرفة.

لا شكّ في أنّ المطلوب هو نظريّة معرفة تتلاءم مع واقع اليوم المشرقيّ العربيّ بتعدُّد مجتمعاته وتلاقي هذه المجتمعات في اتّحاد مصير إنسانيّ مشترك. إنّها نظريّة معرفة تنظر إلى الماضي على أنّه معين للحاضر لا كمخزن حلول، تفتح الماضي على الحاضر والمستقبل، فلا تنفيه ولا تصنِّمه. إنّها نظريّة نقديّة تقول أين الخلل وتدلّ عقليًّا على الحلول. إنّها نظريّة معرفة نقديّة ساحتها كلُّ الظواهر وكلّ الأحداث والزمن.

ونحن في المشرق، في إطار هذا التوجّه، نتابع العمل الفكريّ فننشر في هذا العدد بعضًا من مداخلات المؤتمر الرهبانيّ اليسوعيّ حول «لاهوت الأديان» الذي عقد في أيلول ١٩٩٥. إنّه سعي للنقد البنّاء ضِمنَ الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ، ولرفد الحوار بين الأديان.

وإلى جانب هذا الملفّ، ننشر مقالات تعالج علومًا مختلفة كعلم البلاغة في محاولة تطبيقيّة على نصوص الكتاب المقدّس، وعلم مقارنة الأديان كالحوار المسيحيّ - الإسلاميّ في إسبانيا، والسياسة - لا مفرّ منها - في مقال حول الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان. ولا ننسى الأدب مع ميخائيل نعيمه ورحلته المرداديّة الفلسفيّة، وعلم اللاهوت الراعويّ في مقال حول العائلة وارتباطها بالكاهن.

أملنا أن تكون المشرق طريق الاجتياز في الزمن عبر صِيَغه المختلفة فتجدّد النهضة الثقافيّة وتترسّخ. ولا ننسى أنّ كبار المفكّرين من الفلاسفة والمتكلّمين، وضعوا التدبُّر والتفكُّر والتأمُّل قبل التذكُّر.

مؤتمر حول «لاهوت الأديان»

عقد الآباء اليسوعيّون من إقليم الشرق الأدنى مُؤتمرًا مُصغّرًا في شهر أيلول / سبتمبر عالج موضوع علم لاهوت الأديان.

واستهدف هذا المُؤتمر دِراسة موضوع شائك حسّاس يطرحه العالم المسيحيّ، هو خلاص غير المسيحيّين. فكون الكنيسة مُنتشرة في المسكونة جمعاء ومُحتكّة بمُختلف الأديان، يطرح عليها سؤالًا لاهوتيًّا مُتعدِّد الجوانب: بما أنّ المسيح خلّص البشر بأجمعهم، فهل يخلُص الذين لا يعرفونه؟ والذين يعرفونه ولا يؤمنون به؟ ثمّ ما هو وضع الأديان المختلفة من قصد الله الخلاصيّ؟ وفي تاريخ الخلاص؟ وما هو قدر الحقيقة الكامنة في هذه الأديان؟ حقيقة الله والإنسان والخلاص؟...

ولقد تضمّنت المُداخلات عِدّة محاور:

* تطوُّر القضيّة اللاهوتيّ انطلاقًا من الكتاب المقدَّس والآباء، واللاهوت المدرسيّ، والمُعاصر ولا سِيّما الفِكر البروتستانيّ والشرقيّ والكاثوليكيّ (في سياق المجمع الڤاتيكانيّ الثاني) بالاحتكاك بالأديان غير المسيحيّة.

* دور العلوم الإنسانيّة، ولاسيّما عِلم النفس وعِلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافيّة، في طرح القضيّة لاهوتيًّا وفي مُعالجتها.

* الواقع المسيحيّ العربيّ المُعاصر في منطقتنا.

* * *

وانتهى الأمر بالمُشتركين إلى طرح ثلاثة أسئلة:

* التميز، في الجِوار المسكونيّ، بين خلاص غير المسيحيّين على مُستوى الأشخاص ووضع الأديان غير المسيحيّة اللاهوتيّ على مُستوى الجماعات.

* التفاعل العميق والثريّ بين الثقافة والدِّين، فما يعود إلى الدِّين وما يعود إلى الثقافة في المُمارسات الدينيّة؟

* التوفيق بين الحِوار بين الأديان من جِهة، وضرورة إعلان الإنجيل من جِهة أُخرى... ممّا يتطلّب الانفتاحَ على الآخَر المُغايِر والشَّهادة للحقّ.

* * *

وننشر في هذا العدد من المشرق بعض المُداخلات اللاهوتيّة، أملًا مِنّا في أن تثير تساؤلات القرّاء بُغية نشر غيرها من المُداخلات في كِتاب مُتكامل. ونُورد في هذا العدد من المشرق:

١ - تحقيق شُموليّة الخلاص في الكِتاب المُقدّس من خلال أفعال الله الخلاصيّة الخاصّة، ولا سِيّما من خلال اختياره شعبًا خاصًّا، بل البشريّة كلّها، في آدم ومع يونان. ويتمّ الخلاص الشامل بالمسيح «الشامل العينيّ» L'Universel Concret (صفحة ٢٨١-٢٩٠).

٢ - رأي آباء الكنيسة في الخلاص الشامل، من مُنطلق نظرتهم الإيجابيّة إلى الفلسفة اليونانيّة التي تحمل في طيّاتها شيئًا من الحقيقة المسيحيّة، ونظرتِهم السلبيّة إلى الأديان الوثنيّة (ص ٢٩١-٣١٥).

٣ - موقف المجمع الفاتيكانيّ الثاني وما تبعه من دِراسات لاهوتيّة مُعاصرة في شأن القضيّة عينها (ص ٣١٧-٣٢٧).

٤ - موقف بعض الكنائس الأُرثوذكسيّة غير الرسميّ، وكيفيّة طرحِها قضيّة خلاص غير المسيحيّين (ص ٣٢٩-٣٣٧).

٥ - جولة تاريخيّة في نظر الكنيسة الغربيّة - البروتستانتيّة والكاثوليكيّة - نظرة حديثة إلى الأديان غير المسيحيّة (ص ٣٣٩-٣٦٢).

٦ - «لاهوت الأديان» في إطار تعدُّد الثقافات البشريّة ولا سِيّما كيفيّة عرض ألقاب المسيح بما يُناسب مُختلف الثقافات (ص ٣٦٣-٣٦٨).

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

وَساطات الخلاص
في ضوء الكتاب المقدّس

الأب لاسلو صابو اليسوعيّ (٥)

وَفقًا للعهد القديم، بل والجديد، ثمّة قطبان يتجاذبان باستمرار ما يتجلّى في الكتاب المقدّس من خبرة. إذ لا يسع الإنسان أن يدرك الشموليّة، إلّا من خلال الخصوصيّة. وهذا ما تُنبّهنا إليه جملةُ وثائق مهمّة ظهرت مؤخّرًا، منها، على سبيل المثال، رسالة رعويّة وجّهها بطريرك اللّاتين ميشال صبّاح، بعنوان: «قراءة الكتاب المقدّس وعيشه في بلاد الكتاب المقدّس اليوم» (١٩٩٣). وكذلك المحاضرة التي ألقاها الكاردينال لوستيجه J. - M. Lustiger العامَ ١٩٩٥ في جامعة تل أبيب. فقد كانت علاقة المفرد بالشامل القائمة في الكتاب المقدّس موضوع نقاش، وهذا يبيّن السبب الذي حدانا إلى اختيار عنوان وساطات الخلاص لهذا العرض، وساطات تقوم انطلاقًا من الخاصّ إلى المطلق.

لكنّ المفارقة، في هذا المضمار، هي أنّ العهد القديم، إذ قام وسطاء عديدون منذ إبراهيم، لا يتضمّن في نصوصه عبارة عبريّة صريحة تقابل عبارة «وسيط» (باليونانيّة مسيتس)، بل هو «المختار» مَن يقوم بمهمّة الوسيط. أمّا تدبير الخلاص، فهو يتواصل من طريق وساطة أقلّيّات مختارة – شعب صغير، وبقيّة أمينة، أو حتّى شخص واحد يضمّ في ذاته

(٥) Laszlo Szabo – أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة القدّيس يوسف (بيروت)، وجامعة الروح القدس (الكسليك)، ومعهد القدّيس بولس (حريصا).

الجميع. فتلك الأقلّيّات تحمل، بتدبير إلٰهيّ، منفعةً تتعدّاها لتعمّ جميع الناس. وما رتبة البِكُوريم في الطقس إلّا تعبيرٌ عن هذا الواقع، لأنّ تكريس بواكير الثمار للربّ يقدّس المحصولَ كلّه.

ومن ثمّ لا يتضمّن الاختيار، بمفهومه الكتابيّ، المعنى الذي تضفيه عليه عفويًّا حضارتنا. ففي الكتاب المقدّس، لا يمثّل الاختيار قطبًا معاديًا يقصي الآخرين. لا ريب أنّ للطرف المختار مهامًّا يؤدّيها في تاريخ الخلاص، غير أنّه لا يقوم من أجل نفسه، بل لديه رسالة يؤدّيها، وعليه مسؤوليّات تجاه جماعة الناس. فإسرائيل القديم قد اختير «ولدًا بكرًا» لكي ينقل بركة إبراهيم إلى الأمم كافّة (راجع: تكوين ١٢/ ٣). وفي نظر المسيحيّين، ما زال هذا «الولد البكر» مختارًا على الدوام، لأنّ «لا رجعة في هبات الله» (رومة ١١/ ٢٩). غير أنّه، بعد اليوم، يشارك في اختياره هذا، جميعَ شعب الله الجديد.

من جهة أخرى، لا تؤدّي رسالةُ المختار، على مستوى العهد القديم نفسه، إلى سقوط لا رحمة فيه للذين، على ما يبدو، قد تُركوا جانبًا. وذلك يتّضح، مثلًا من التفكير في مصير الأخوين إسحاق وإسماعيل: «وأمّا إسماعيل فقد سمعتُ قولَك فيه. وهاءنذا أباركه وأنمّيه وأكثّره جدًّا جدًّا» (تكوين ١٧/ ٢٠). فالاختيار، كيفما ظهر، يُرجع إلى الجميع.

بأيّ معنى يتّصل كلّ ذلك بتعدّد الدّيانات، وبعلاقاتنا بالدّيانات غير المسيحيّة؟

لكيما نكون أكثر واقعيّة في المجال الكتابيّ، سنعتبر، أوّلًا، «قصّة تعليميّة» ذائعة الصيت، هي قصّة يونان، المختار الذي أبى الوساطة. فانطلاقًا منها، سنتمكّن من بلوغ بعض النتائج المهمّة والإيجابيّة في العهد القديم، وبوجه خاصّ في العهد الجديد.

سفر يونان

يرسم هذا السفر الصغير، الذي يكاد عددُ صفحاته لا يتجاوز

الاثنتين في الكتاب المقدّس - طبعة دار المشرق - صورةً لِما يمكن تسميته بِنقيض البَطَل: المختارِ الذي يرفض دور الوساطة حيال الوثنيّين. أمّا السمكة الشهيرة (أو الحوت)، التي تسحر المخيِّلة، فلا تحتلّ سوى آيتَيْن من السفر، الذي يبقى مدلوله، قبل كلّ شيء، لاهوتيًّا. فهو يعلن أنّه لا ينبغي لإسرائيل أن يكون عائقًا بين يهوه والأمم الوثنيّة.

إنَّ النصّ مبنيّ على التعارض بين الداخل والخارج. فتُمثّل ترشيش ونينوى طرفَي العالم (الخارج)، الذي يؤلّف الهيكلُ وسَطه (الداخل). أمّا يونان، فينطلق من الهيكل، ويرغب في أن يعود إليه (راجع النشيد في الفصل الثاني). ولكن ممّا يؤسف عليه أنّه ما كان عند يونان أيّ ميل إلى أن يذهب ويبشّر في نينوى، فسلك الاتّجاه المعاكس، مبحرًا نحو ترشيش، وما كان ليكترث بخلاص النينويّين. لذا، لمّا تاب أهل نينوى، في آخر الأمر، أخذ يونان على الله رحمته تجاه أولئك القُلْف:

«فآمن أهل نينوى بالله، ونادوا بصوم... فرأى الله أعمالهم وأنّهم رجعوا عن طريقهم الشرّير. فندم الله على الشرّ الذي قال إنّه يصنعُه بهم، ولم يصنَعْه. فساء الأمرُ يونانَ مساءة شديدة وغَضِب. وصلّى (صلاة احتجاج) إلى الربّ...» (يونان ٣/ ٥ - ٤/ ٢ وما يتبع).

لكي نفهم قصر نظر يونان، علينا أن نطرح أسئلة حول أوضاع اليهود وأهل نينوى في القرن الخامس ق.م.، أي الزمن الذي دُوِّن فيه «المَثَل» الذي نحن بصدده. فعقب النفي، باتت مملكة يهوذا إقليمًا صغيرًا جدًّا في الأمبراطوريّة الفارسيّة، ما انفكّ السامريّون يسبّبون له المضايقات. وانطوت جماعة المؤمنين على نفسها، وتحوّلت إلى جماعة وطنيّة مترمّتة دينيًّا، يقودها رجال الدين. ومن الوجهة اللاهوتيّة، استأثر المختارون الذين يعيشون في أمان لا يخلو من اضطراب، ببركة إبراهيم لمنفعتهم وحدهم. وما عاد الاختيار خدمةً تُسدى إلى الآخرين، بل امتيازٌ يحافظون عليه بغيرة شديدة. لهذا السبب بدا حَمل كلمة الله إلى نينوى، أي إلى

الأمم الوثنيّة، مخالفًا المفاهيم السائدة حينذاك. فالعائق، كما هو الحال غالبًا، ليس دينيًا فحسب، بل ثقافيّ وسياسيّ أيضًا.

ماذا كانت نينوى تمثّل، فعلًا، في نظر يونان؟ لقد مثّلت، إلى حدّ ما، ما يمثّله اليوم، في نظر اليهود، الرايخ الثالث الهتلريّ... بيد أنّه ترتّب على يونان أن يحمل إلى نينوى، المدينة التي صارت رمزًا، رسالة المغفرة. لذا تراه يلوم الله لأنّه خلّص المدينة الوثنيّة، في آخر الأمر، ورحمها.

الدرس الأوّل الذي نستخلصه من هذا الكتاب المدهش، هو أنّ إدانة الأمم ليست نهائيّة لا رجعة فيها. على خلاف ذلك، تبلغ التهديداتُ الإلهيّة، أو التبرّات بالشرّ، غايتها، عندما لا يعود هنالك من حاجة إلى تحقيقها. وفي ذلك جواب على نفاد صبر المؤمنين إزاء عدم تمام الأقوال النبويّة التي تستهدف الوثنيّين. بيد أنّ تلك الرسالة ليست بالضرورة دعوةً صريحة إلى التبشير بالدين اليهوديّ. مهما يكن من أمر، فإن كان قد اكتفي في السفر بالقول إنّ النينويّين «رجعوا عن طريقهم الشرّير» (يونان ٣/ ١٠)، فذلك للدلالة على أنّ تخلّيهم عن عبادة الأوثان لا يدخل في قصد الكاتب، بل يُؤخذ على الوثنيّين مخالفتهم الناموس الأدبيّ، الذي طبعه اللهُ في قلب كلّ إنسان (راجع: عاموس ١ و٢). وفي الواقع، مضى وقت طويل قبل أن يكشف مفسّرو الكتاب المقدّس أنّ شخص يونان ما مثّل البتّة رسول التوحيد أو المشيحيّة، وأنّه ما كان مكلّفًا بتحويل مستمعيه إلى الدين اليهوديّ.

مع ذلك، لا نسرعنّ في استخلاص النتائج! فتفوُّق الشعب الصغير، الباقي من إسرائيل القديم، دينيًّا، هو، في نظر الكاتب، حقيقة لا بدّ منها. وما الرسالة التي ينسبها إلى يونان إلّا دلالة على أنّ الشعب المختار، في نظره، يحمل حقيقة ينبغي أن تشعّ، في يوم من الأيّام، على العالم كلّه. بيد أنّه، في إقدامه على وضع شهادة المؤمنين في خدمة الوثنيّين، قد جرّد أبناء إبراهيم من كلّ ذريعة للتكبّر والاستئثار بالخلاص.

وقد يَحْسن أن نذكّر، في هذا الشأن، بالقول النبويّ الشهير الوارد في سفر ملاخي «... وفي كلّ مكان تُحرق وتُقرّب لاسمي تقدمةٌ طاهرة...» (ملاخي ١/ ١١). ذلك بأنّ شموليّة يونان البعيدة عن المركزيّة هي من النوع نفسه، وتقع في الإطار التاريخيّ عينه، إذ بلغت خصوصيّة ما بعد النفي ذروتها. في سفر يونان، يقدّم بحّارة ترشيش تقدمةً على متن سفينتهم نفسها، دونما اضطرار إلى التوجّه نحو أورشليم. كذلك، يمكن أن يكون المرء، في الوقت نفسه، مواطنًا في نينوى وعابدًا لله الحقّ، من غير أن يخضع بالضرورة للختان.

إنّ الدين هنا قد اقتُصر على ما هو أساسيّ: الإيمانِ بإله رؤوف ورحيم، يمقت الخطيئة، ويريد خلاص الناس جميعًا (راجع: يونان ٤/ ٢). ولقد تجلّى فنّ الكاتب الملهم في جعله هذه الكلمات الصادقة على لسان النبيّ موضع النقد. أمّا يونان، فيؤدّي على غير علم منه، أو كرْهًا، شهادةً لرسالة تتجاوزه. ومن جهة أخرى، يصحّ القول إنّ المختار، الذي يضع نفسه على مستوى سائر الذين يبحثون عن الله، قد لا يعود لديه ما يلقّنه العالمَ. وفي الواقع، لا يتردّد يونان في أن يعلن أمام الوثنيّين: «أنا عبرانيّ، وإنّي أتّقي الربّ، إله السموات، الذي صنع البحر واليبس» (يونان ١/ ٩). فإعلان الإيمان والحوار بين الأديان لا يتعارضان، بل تكمن في ذلك بالضبط سمة الخصوصيّة التي تجعل الوساطة ممكنة عن طريق انفتاحها على الشموليّة.

وَساطات الخلاص في العهد القديم

لا تؤلّف عِبرةُ كتيّب يونان، بأيّ حال من الأحوال، حالةً شاذّة في كتب العهد القديم. فالفصول الأحد عشر، التي تقع في مطلع الكتاب المقدّس، تروي، بأسلوب رمزيّ، تاريخ الإنسانيّة قبل أن يكون إبراهيم. يتّصل الموضوع، إذًا، «بأناس» (آدم)، بصرف النظر عن إسرائيل القديم. فتُبان من ذلك حقيقة جليّة هي أنّ إبراهيم لم يولَد يهوديًّا، وأنّ إسرائيل هو، قبل كلّ شيء، ابنُ آدم. غير أنّها حقيقة مذهلة، لا سيّما وأنّ

الأبحاث الخاصّة بالعروق البشريّة (راجع: Lévi - Strauss, *La pensée sauvage*, 1962) تظهر لنا أنّ الشعوب البدائيّة كانت تسمّي نفسها باسم يعني «إنسانًا»، وتنكر على الغرباء تلك التسمية. على نقيض ذلك، فالمفروض في المختار، تبعًا للكتاب المقدّس، أن يعرف أنّه ليس فريدًا، وأنّ اختياره نفسَه يضعه في علاقة بالشموليّة: «يتبارك بك جميعُ عشائر الأرض» (تكوين ١٢/٣). إنطلاقًا من ذلك، يلفت البطريرك صبّاح النظرَ إلى أنّ علماء الشريعة قد لحظوا وجود عهود متعدّدة: عهد نوح (الذي يشمل الشعوب جميعًا)، وعهد إبراهيم (الموجّه إلى المؤمنين كافّة)، وعهد موسى (الذي قام مع العبرانيّين). وفي الواقع، ثمّة «عهد» وحيد يقوم بين الله والبشريّة جمعاء، ولو أنّه قد عُبِّر عنه في حقبات مختلفة من تاريخ الخلاص، وبأشكال متعدّدة (راجع: عبرانيّين ١/١-٢). بلغتنا المعاصرة، يمكننا الكلام على وساطات جدليّة بين أشكال العهد المتعدّدة، إذ يبقى المختارون دومًا متضامنين مع جماعة الناس، وعليهم أن يتحمّلوا مسؤوليّتها.

بالعودة إلى شخص إبراهيم، يعبّر عملُ الكاتب اليهويّ الملهم عن الفكر اللاهوتيّ في الماضي. ولا شكّ في أنّه قد تمّ تدوين جزء من ذلك التقليد، هو الأقدم في التوراة، إبّان القسم الثاني من مُلك سليمان، وهو زمن تمّت فيه المصالحة بين إسرائيل القديم ومصر الفراعنة. وعندما بدأ الزائرون القادمون من المحيط يقصدون أورشليم بكثرة، ترتّب على أنبياء المملكة أن يجيبوا عن أسئلة من هذا النوع: إن كان يهوه الإله الوحيد، كيف يُفسَّر أن يعبده شعب صغير جدًّا، في حين أنّ أمبراطوريّات شاسعة تجهله، مثل مصر وآشور وبابل... أمّا الجواب عن هذه التساؤلات، فأتى في رواية الخلق التي دُوِّنت تحديدًا في ذلك الزمن. بالتالي، سدّ الكاتب اليهويّ فراغًا فَصَلَ بين تاريخ إسرائيل وتاريخ الأمم الأخرى؛ الأوّل تاريخ إبراهيم والثاني تاريخ آدم.

فضلًا عن ذلك، فإنّ ما شَغَلَ فكر الكاتب اليهويّ هو مسؤوليّة إسرائيل القديم حيال الشعوب التي تحيط به، وفي طليعتها الموآبيّون

والآمونيّون (الذين اعتُبروا «أبناء لوط»): فكيف يمكن هذه الشعوب أن تحصل على بركة الله بواسطة إبراهيم؟ أمّا الكاتب اليهويّ فينبّهنا، على طريقته، إلى أنّ للاختيار بُعدَ شهادة وشفاعة ووساطة.

إذا ما عدنا إلى قراءة رواية «مساومة الرحمة» (تكوين ١٨/١٦-٣٣)، نرى أنّ وساطة إبراهيم تُترجم بصلاة تشفّع. في تلك الصلاة، لا تُعتبر سدوم مدينة وثنيّة، مدينة قد تكون معارضة لشعب العهد، أو مفصولة عن الأرض التي باركها يهوه. على خلاف ذلك، تبدو سدوم، في نظر الكاتب اليهويّ، نموذجًا لجماعة إنسانيّة ينظر يهوه إليها لكي يحكم في أمرها ويخلّصها. زد على ذلك، أنّ صلاة إبراهيم لا ترمي إلى إنقاذ قريبٍ (لوط)، يُريد إبراهيم أن يؤمّن حمايته فحسب، بل إنقاذ سدوم بأكملها. فالشفاعة، في آخر المطاف، لا تقصد خلاص الأبرار بقدر ما تقصد رسالة هؤلاء من أجل خلاص الآخرين جميعًا. ولو أنّ إبراهيم بلغ حدّ البارّ الواحد، لكان أدرك نبوّة العبد المتألّم الشهيرة (راجع: أشعيا ٥٣)، التي تعلن عن البارّ الوحيد الذي يبذل حياته من أجل خلاص جماعة الناس.

بحسب كولمان O. Cullmann، يتابع تاريخُ الخلاص «حركة مزدوجة وفقًا لمبدأ الاختيار والإبدال». فتبعًا لتلك النظرة، يمكننا أن نلحظ أوّلًا تخفيضًا تدريجيًا في «عدد حاملي الخلاص»: أولاد آدم، ثمّ الشعب المختار، وبعده الباقي من إسرائيل، لينتهي الأمر، أخيرًا، إلى المسيح، ممثّل البشريّة الوحيد، المختار الذي يبذل حياته في سبيل جماعة الناس. وبعد أن بلغ تاريخ الخلاص هذه القمّة، يعود ليتبع حركة معاكسة، أيّ من الواحد إلى الجميع: الشهود الأوائل، والكنيسة في يوم العنصرة، والجماعات في وسط الوثنيّين. فالبشريّة بأجمعها في الطريق إلى اكتشاف دعوتها الحقيقيّة. إنّه تاريخُ خلاصٍ يواصل تقدّمه بواسطة جدليّة الوساطات.

الوساطة في العهد الجديد

إنّ ما نسمّيه «العهد الجديد»، يتمّم العهود القديمة، ويبلغ بها أوجها، بفضل تضامن المسيح مع البشريّة جمعاء. ففي المسيح، نعترف أخيرًا بـ«الشامل الواقعيّ»، على حدّ تعبيرٍ شهير أطلقه نيقولا دي كوز Nicolas de Cuse. إنّ وساطة الخلاص، في العهد الجديد، تتّخذ شكلًا حاسمًا بشخص المسيح الذي يرى فيه بولس نسلَ إبراهيم الأمثل (غلاطية ٣/١٦)، وحتّى آدم الجديد (رومة ٥/١٢-٢١؛ راجع: ١ قورنتس ١٥). بالتالي، ما عادت دعوةُ الله إيّانا تصلنا عن طريق شعب مختار وحيد، بل بواسطة المسيح. فبالمسيح كلّ إنسان مختارٌ مدعوٌّ إلى حياة المشاركة مع الله ومع سائر الناس.

بيد أنّ هنالك سؤالَين محيّرين يُطرحان في هذا الموضع. ما دام يسوع الوسيط الوحيد بين الله والبشر، لِمَ تراه، إبّان حياته الأرضيّة، لَمْ يستعجل اهتداء الوثنيّين؟ بل على خلاف ذلك، أوصى تلاميذه قائلًا: «لا تسلكوا طريقًا إلى الوثنيّين ولا تدخلوا مدينةً للسامريّين» (متّى ١٠/٥-٦). في نظري، ما أراد يسوع أن يقيِّد بُشرى الإنجيل بالدعوة إلى الدين اليهوديّ؛ ذلك بأنّ تلاميذه لم يكونوا بعدُ حينذاك مسيحيّين حقيقيّين. لذا ما كانوا ليحوّلوا الوثنيّين إلّا إلى يهود جدد، إلى أعضاء في جماعتهم الدينيّة، لا بل الاجتماعيّة السياسيّة. وهذه مسألة يجب التفكير فيها اليوم أيضًا. على أيّ حال، لم يكن أمر التبشير الشامل ليُعطى (متّى ٢٨/١٨-٢٠) إلّا عقب الذبيحة الخلاصيّة، وما كان ليُنفَّذ قبل يوم العنصرة. فموهبة الروح القدس تؤسّس الجماعة الجديدة، جماعة المسيح المشيحيّة، التي ستكون رسوليّة بفضل «فيض» الروح فيها. فالمسيح يتجاوز الحدود الدينيّة، ويبلغ سائر الأمم ويقودها إلى الآب. ونحن إنّما نفقه خلاص الأمم، وخلاص مشتّتي إسرائيل، في ديناميّة الثالوث هذه. ففي الفسحة الثالوثيّة، هنالك مكان لكلّ طريق فيُعترف به بحسب علاقته الخاصّة بالروح.

إن كانت ساعة الوثنيّين لم تأتِ إبّان الزمن الذي سبق الفصح، فيسوع وعد كلّ إنسان بأنّه سيشارك مشاركة كاملة في الوليمة المشيحيّة التي ستجمع اليهود والوثنيّين معًا، فهم أعضاء متساوون في الملكوت الجديد. لذا ترى يسوع يوجّه دعوة خلاص إلى أولئك الذين في الخارج، مثلما فعل يونان تجاه شعب نينوى. بل وأكثر من ذلك، ففي يوم الدينونة، سيحكم النينويّون، الذين تابوا بإنذار يونان، على شعب الداخل:

«رجال نينوى يقومون يوم الدينونة مع هذا الجيل
ويحكمون عليه، لأنّهم تابوا بإنذار يونان، وههنا أعظم
من يونان» (متّى ١٢/٤١).

إنّ مثل هذه النظرة كانت لتُناقِض توقُّعَ اليهود أيّ تناقض: أكان يمكن اليهودَ أن يتخيَّلوا أنّ الوثنيّين سيحاكمونهم؟ ولكن نرى هنا أنّ مَن هم في الخارج يحكمون على مَن في الداخل. وقد يجوز أن نبلغ باستنتاجنا حدّ القول إنّه يمكن الذين هم في الخارج أن يصبحوا وسطاء رحمة الله، وسطاء خلاص للذين هم في الداخل!

إضافة إلى ذلك، يتوسّع إنجيل متّى في وجهة نظر مكمّلة، نشأت من كرازة ما بعد زمن الفصح. وبالتالي هي تعرض قراءة كتاب يونان قراءةً مسيحيّة: سيبقى ابن الإنسان ثلاثة أيّام وثلاث ليال في جوف الأرض، كما بقي يونان في بطن الحوت ثلاثة أيّام وثلاث ليال. وقد استعاد الأدب والفنّ المسيحيّين بكثرة هذا الموضوع، موضوع «النزول إلى الجحيم». بالطبع، لا تفترض صحّةُ المقارنة تاريخيّةَ مغامرة يونان. فما هو صحيح لا ريب فيه، هو أنّ الانفتاح على الوثنيّين يأتي ثمرة عبور المسيح من الموت إلى الحياة الجديدة، إلى سرّه الفصحيّ.

لا يسعنا أن نتناول هنا كلّ مقاطع الإنجيل المعبِّرة في هذا الشأن، وما أكثرها، بل نتوقّف أخيرًا، على وصف الدينونة العظمى، كما ترد في (متّى ٢٥/٣١-٤٦). أتى في ذلك النصّ: «كلّما صنعتم شيئًا من ذلك لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي قد صنعتموه». أمّا المفسّرون الذين

كانوا قِصَار النظر مدّةً طويلة، فقد ظنّوا أنّ صغار إخوة يسوع هؤلاء، إنّما هم التلاميذ فحسب، أو أعضاء الجماعة المسيحيّة. بيد أنّ النصّ يبيّن دينونة جميع الأمم (باليونانيّة: پَنْتَا تَا إثْنِه). وبناءً عليه، يجب أن تُفهم خدمة المهمّشين أيضًا على مستوى البشر جميعًا، دونما استثناء. وثمّة ما يتعدّى ذلك، فالمؤمنون والوثنيّون معًا، يُحكم عليهم بحسب نوعيّة محبّتهم وأعمالهم. وما ذلك إلّا تنبيه لنا يُطلقه يسوع، إلى أنّ الدينونة ليست فصلًا بين يهوديّ وغير يهوديّ، أو بين مسيحيّ وغير مسيحيّ. فسبيل الأبرار (السّراط المستقيم) لا يقوم على صعيدٍ دينيّ، بل على صعيدٍ إلٰهيّ وأخلاقيّ إلى حدّ كبير. لذلك فالوسطاء الحقيقيّون هم الصغار والفقراء أنفسهم، الذين يتماثلهم المسيح، الوسيط الشامل، صراحةً في النصّ موضوع حديثنا.

ما يمكن أن يكون، إذًا، دور المسيحيّ وسْط عدد كبير من غير المسيحيّين أو غير المؤمنين؟ في مجتمع علمانيّ، أو متعدّد الديانات، مثل مجتمعنا، غالبًا ما تبقى محبّة المسيح وخدمة الإخوة مُضمَرتين غير مُدرَكتين: «يا ربّ، متى رأيناك جائعًا أو عطشان؟». في مثل هذا الواقع بالضبط يتحمّل المسيحيّ، الذي يعيش إيمانه صراحةً، مسؤوليّة جسيمة إزاء هذا العالم التعدّديّ. فالمسيحيّ موجود «سِرَّ خلاص»، علامةً لتلك المحبّة المجّانيّة التي بها يحبّ المسيحُ المخلّص جميعَ الناس، أي إخوته، ما داموا كلّهم أعضاء في العائلة البشريّة. بالتالي، تتّخذ شبكة العلاقات البشريّة، ونوعيّة تلك العلاقات، قيمةً دينيّةً جوهريّة: في ذلك تقوم أو لا تقوم وَساطة الخلاص.

(نقلها عن الفرنسيّة: صلاح أبو جودة اليسوعيّ)

آباء الكنيسة والوثنيّون والوثنيّة

الأب جوزف بوُحَجَر اليسوعيّ (٥)

أبتدئ بملاحظة تمهيديّة مهمّة، وهي أنّ النصوص المستشهَد بها هنا تقتصر على شواهد مقتبسة من أعمال الآباء، اليونانيّين واللاتين. وأكثريّة هذه النصوص مأخوذة عن آباء عاشوا قبل حلول السلام في الكنيسة، وقد خالطوا بعض الوثنيّين وعاشوا معهم، والعديد منهم شبُّوا في مجتمع وثنيّ. كما أنّنا لن نهتمّ هنا بمراقبة علميّة وغير منحازة لظاهرة من الظواهر، بل بمواقف شخصيّة: فإنّ يُسْطِينُس ليس هو أورِيجانِس، وطرطليانس ليس هو إقليمنضس الإسكندريّ.

١ - المبدأ الأساسيّ

إنّ قراءة سريعة أولى لثلث الشواهد المأخوذة عن الآباء تُشعرنا بالتمييز الذي يقيمه الآباء بين الدين الوثنيّ في حدّ ذاته (عبادة الأوثان، والأساطير وأنساب الآلهة) من جهة، والوثنيّين أنفسهم وثقافتهم (ولا سيّما الثقافة الفلسفيّة) من جهة أخرى. وبقدر ما كانوا يُجمعون على شجب عبادة الأوثان، كانوا متّفقين على الاعتراف بالقيم البشريّة والدينيّة الحقيقيّة التي قد تكون عند هؤلاء الوثنيّين وفي نهج فلسفيّ معيّن. وهم، بعملهم هذا، يُظهرون أمانتهم لمبدأ حبّ اللّه للبشر الذي يدلّ عليه خلق

(٥) أستاذ في المعهد العالي للعلوم الدينيّة وفي معهد اللغات والترجمة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

العالم والتجسّد أفضل دليل. فالإنسان، الذي خلقه الله، خدعه الشيطان وخلّصه خالقه نفسه، وهذه حقيقة أساسيّة نجدها دائمًا في خلفيّة فكر الآباء.

وأيًا كانت آراء هؤلاء الآباء الشخصيّة، يمكننا أن نقول بأنّ نصّ ١طيم ٢/ ٤ الشهير - «إن الله الذي يريد أن يخلّص جميع الناس ويبلغوا إلى معرفة الحقّ» - لا يبتعد عن ذاكرتهم. وهذا النصّ هو الذي حمل طرطليانس، وهو الذي كان قليل التعاطف مع الوثنيّة، لا بل مع الوثنيّين أنفسهم، على القول بأنّ «النفس هي مسيحيّة بحكم الطبيعة». وهذا يعني، كما شرحه الأب دي لوباك (de Lubac)، أنّ الحقائق الأساسيّة الكبرى التي يعترف بها المسيحيّون، والتي نسمّيها اليومَ «اللاهوت الطبيعيّ»، تؤكّدها حركة النفس الطبيعيّة[1].

وبهذا الروح قال إيريناوس الليونيّ بأنّ «كلمة الله لم ينقطع عن الحضور للجنس البشريّ». وحضور اللوغس هذا هو جزء من تدبير الخلاص الإلهيّ، كما يفهمه إيريناوس، فإنّ مذهبه في الاستجماع (récapitulation) يفتح، عند القارئ، نظرة شموليّة إلى تاريخ العالم. إنّ الاستجماع هو أنّ الكلمة المتجسّد قد استعاد في الحقيقة خلق العالم وتاريخ البشر كلّه، منذ اللحظة الأولى حتّى نهاية الأزمنة.

وقد قال القدّيس هيلاريون البواتياني (de Poitiers)، في تعليقه على المزمور ١١٨: «إنّ أشعّة الآب هي مستعدّة، منذ الأزل، للسطوع حيث تفتح نوافذ النفس»[2]. وهذا النصّ يقابله نصّ آخر لأوغسطينس: «إنّ الحقّ نفسه، الإله ابن الإله، باتّخاذه الإنسان من دون ملاشاة الإله، أقام هذا الإيمان ليفتح للإنسان ذلك الطريق الذي يُرشد، بواسطة الإنسان الإله، إلى إله الإنسان»[3]. فالمسيح، الإنسان الإله، هو الوسيط الوحيد

---

(١) H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, p. 126.

(٢) *Sur le psaume 118, 6*

(٣) AUGUSTIN, *Contre les académiciens*, III, 19, 42.

بين الله والبشر، جميع البشر بما فيهم الوثنيّون. «إنّه الطريق الذي يقود إلى معرفة الله»[٤].

٢ - مواقف الآباء المؤيِّدة

يسلّم الآباء بمعرفة «طبيعيّة» حقيقيّة لله، خالق السماء والأرض، وقبل كلّ شيء، خالق الإنسان. وليست هذه الحقيقة نتيجة منطقيّة فقط لإيمانهم المسيحيّ، بل هي أيضًا نتيجة اختيار شخصيّ قاموا به، إمّا في وسطهم الحياتيّ الطبيعيّ، وإمّا في أثناء دروسهم الأدبيّة. فلا يحسن بنا أن ننسبها بسهولة إلى المحبّة المسيحيّة وحدها أو إلى حبّ الأعداء المسيحيّ.

أ - إنّ جميع البشر يعرفون الله معرفة «طبيعيّة»

يعرض يسطينس في «دفاعه» الثاني، وضع المسيحيّين المؤسف ويستغيث بعدل الأمبراطورَين مرقس أوريليوس وأنطونينس الورع لكي يضعا حدًّا لوضع الأمور الظالم هذا. وينتهي ذلك الدفاع بهذا التأكيد: «فإنّ الإنسان، «بحكم طبيعته»، يستطيع أن يعرف الخير والشرّ»[٥]. في نظر يسطينس، لا ينتج حسّ العدل، حسّ معرفة حُسن التصرّف كما يجب، عن الانتماء إلى هذا أو ذاك الدين أو إلى الحصول على تربية دينيّة معيَّنة، بل هو شعور مشترك بين جميع البشر، ونوع من الحسّ الفطريّ. والحال أنّ هذا يقتضي أن يكون الله قد خلق جميع البشر، لأنّه هو وحده كان قادرًا على تأصيل هذا الحسّ في طبيعة الإنسان.

أمّا في نظر إقليمنضس، فإنّ معرفة الله تظهر عند غير المسيحيّين، لا في الدعوة الباطنيّة إلى الاستقامة التي يختبرها كلّ إنسان فقط، بل في تفكيره أيضًا وفي ثمار فكره: «فإذا صحّ أنّ اليونانيّين التقطوا، على وجه أفضل ممّا فعل الآخرون، بعض شرارات اللوغس الإلهيّ وأسمعوا بضع

---

(٤) يو ١٤/٦.

(٥) JUSTIN, *II° Apologie*, 14°.

حقائق نادرة، فإنّهم يدلّون أيضًا بذلك على أنّ قدرة الحقيقة لم تكن محجوبة، بل يتّهمون أنفسهم بالضعف، بما أنّهم لم يُدركوا الغاية»[٦].

إنّ إقليمنضس يستعين بإنتاج غير المسيحيّين أنفسهم الأدبيّ، ولا سيّما بالمؤلّفات الفلسفيّة، للدلالة على أنّ الحقيقة لم تكن محجوبة عنهم. ويضيف إقليمنضس أنها ليست وقفًا على المسيحيّين، وأنّ الحقيقة عن الله وعن الإنسان ليست تعليمًا سحريًّا مقصورًا على النخبة، وأنّ الذين لم يتلقّوا وحيًا وضعيًّا من قبل الله كان في إمكانهم أن يصلوا إلى الحقيقة. ونجد هنا الفكرة نفسها عند يسطينس، وهي أنّ خلق العالم عن يد الله هو الذي يعطي الإنسان حسّ الحقيقة الفطريّ هذا والرغبة في معرفته.

أمّا طرطليانس فكان من طبع مقدود من صخر وقليل الميل إلى التعاطف مع الوثنيّين، فكان يرتاح إلى وصف خرافاتهم في عبادة الأوثان. لكنّ عقيدة خلق العالم كانت تمنعه أن يكون سلبيًّا تمامًا بالنسبة إلى غير المسيحيّين. فأيًّا كانت أضاليل الناس وانحطاطهم، فهو يرى أنّ فيهم سمة خالقهم، ذلك الحسّ الفطريّ لمعرفة الحقيقة.

والقدّيس أوغسطينس يتناول، في كتابه مدينة الله، موضوع جهل اسم الله الحقيقيّ: «إذا شعر الضعف البشريّ بأنّ إلهًا فقط يستطيع أن يمنح السعادة، وإذا كان هذا أيضًا شعور أناس يكرّمون العديد من الآلهة ومن بينهم جوبيتر، ملك الآلهة، لأنّ أولئك الناس كانوا يجهلون اسم الإله الذي يوزّع السعادة، فلإنّهم أرادوا أن يسمّوه باسم النعمة التي كانوا يستفيدون منها. فلقد اعتقدوا بصواب كافٍ بأنّ السعادة لا يمكن أن تأتيهم من جوبيتر نفسه الذي كانوا يكرّمونه، بل من الذي يرون أنّه يجب عليهم أن يكرّموه باسم السعادة. ومن هنا أؤكّد طبعًا أنّ الوثنيّين آمنوا بأنّ السعادة تأتيهم من إله غير معروف. فليُبحَث عنه، فهو الذي يُكرَّم، وهذا يكفي»[٧]. ويلاحظ أوغسطينس أنّه إذا كان اسم الإله الأعلى خاطئًا، لأنّ

(٦) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 7,74.
(٧) AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IV, 25.

الوثنيّين كانوا يجهلون كلّ شيء عن الوحي المسيحيّ، فإنّ حسّهم الداخليّ، الذي يُرشده حسّ الله المشترك، كان صائبًا، ومن هنا اسم السعادة الذي كانوا ينسبونه إلى إله غير معروف يستطيع وحده أن يمنحها. وهنا يعود أوغسطينس إلى موضوع الخطبة التي ألقاها بولس في الأريوباغس. وإلى هذا الموضوع يضيف موضوعًا ثانيًا هو موضوع أسلافه في الايمان، أي حسّ الله الذي منحه الخالق لجميع البشر.

ب - «بذور» حسّ الله

يروق ليسطينس وإقليمنضس الإسكندريّ أن يشبّها السمة التي جعلها الخالق في النفس البشريّة بـ «بذور» أو بـ «شرارات» كلمة الله. نجد في ذلك تعليم مقدّمة إنجيل يوحنّا، وهو أنّ الله خلق كلّ شيء بواسطة كلمته. فالإنسان يحمل إذًا سمة اللوغس الإلهيّ الذي هو حقّ وحياة. ويسطينس، في كلامه على ما يجده عند الفلاسفة والشعراء الوثنيّين من خير، يختم بقوله: «عندهم جميعًا نجد بذور حقيقة، ولكن ما يدلّ على أنّهم لم يفهموا كما يجب هو أنّهم يناقضون أنفسهم»(٨).

إنّ آباء الكنيسة لم يُنكروا على الإطلاق الدروس الأدبيّة والفلسفيّة التي تابعوها في شبابهم، وإن انتقدوا غالبًا على قيمة هذا الأدب وبعض الكتّاب. أمّا أفلاطون وسقراط، فإنّهم كانوا يقدّرونها أفضل تقدير، لأنّهما استفادا، أكثر ممّا استفاد غيرهم، من حضور الكلمة (اللوغس) في خلقه العالَم. فقد كتب يسطينس: «لكنّ المسيح، الذي عرفه سقراط إلى حدّ ما (لأنّه كان الكلمة الحاضر في كلّ شيء)»(٩)... وكتب أيضًا إقليمنضس الإسكندريّ في الإرشاد، وهو كتاب موجّه أوّلًا إلى الوثنيّين المثقّفين الذين يجتهدون في معرفة الدين المسيحيّ: «إذا التقط اليونانيّون، أكثر ممّا فعل الآخرون، «بضع شرارات من اللوغس الإلهيّ» وأسمعوا بعض الحقائق النادرة، فهم يدلّون بذلك على أنّ قدرة الحقيقة لم تكن

(٨) JUSTIN, I^re Apologie, 44.
(٩) JUSTIN, II^me Apologie, 10.

محجوبة، ولكنّهم اتّهموا أنفسهم بالضعف، بما أنّهم لم يدركوا الغاية»[١٠]. إنّ هذا النصّ الوجيز يلخّص تعليم «بذور الكلمة» الذي نجده عند يسطينس، ويشبّهها إقليمنضس بـ «شرارات» النور الذي هو الكلمة، وهو الذي يقول فيه يوحنّا الإنجيليّ إنّه نور العالم، نور البشر[١١]. ويتابع إقليمنضس فكرة يوحنّا، قائلًا إنّ نور الحقّ لم يُقبَل، إلّا حين «أسمع الوثنيّون بعض حقائق نادرة». ولكنّ هذا النور، بسبب حضور الكلمة في خلقه العالم، وُفّر دائمًا للبشر ولم يُحجب عنهم.

ويستعمل إقليمنضس تشبيهًا ثانيًا، فيقول إنّ سمة الكلمة هي «بعض النقاط المنبثقة من الينبوع الإلهيّ»: «(. . .) فإنّ جميع البشر تلقّوا عامّة بعض النقاط المنبثقة من الينبوع الإلهيّ، علمًا بأنّ أكثرهم حظوةً هم الذين يصرفون وقتهم في الدرس. ولذلك يعترفون، حتّى بالرغم من أنفسهم، بأنّ الله واحد»[١٢]. ويشدّد على أنّه ما من أحدٍ يُحرَم من «حسّ الله»، وهو حسّ يؤلّف جزءًا من طبيعة الإنسان نفسها. ما من أحد يُحرم من الوصول إلى معرفة الإله الحقّ. ولذلك فالذين يريدون الوصول يصلون إلى معرفة الله. ويضيف إقليمنضس أنّهم يصلون إليها «حتّى بالرغم من أنفسهم». فيمكننا أن نتساءل هل هذه البذور، أو النقاط، أو الشرارات، لا تعبّر في الواقع، في فكر آباء الكنيسة الأوّلين هؤلاء، عن نوع من النعمة يرتبط بـ «سرّ» خلق العالم: «سرّ» العهد الآدميّ. ولكن، إذا كانت هناك نعمة، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى التعاون معها، وهذا النقص في «التعاضد» مع النعمة هو الذي يأخذه الآباء على الوثنيّين، كما سنراه لاحقًا.

ج - حصل الوثنيّون على معرفة «جزئيّة» لله

لكنّ «حسّ الله» ليس هو الحقيقة كلّها، إذ إنّ «بذور الكلمة» ليست الطريق المؤدّي إلى معرفة الله التامّة. ليست بالضبط إلّا بذورًا. فلا ينسى

---

(١٠) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique, 7,74.*

(١١) يو١/ ٤ و٩، و٨/ ١٢، و٩/ ٥، و١٢/ ٤٦.

(١٢) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique, 6,68.*

الآباء أن يشدّدوا على أنّ وحي الله في يسوع المسيح لا يمكن التحايل عليه. ولذلك، ففي أفضل الافتراضات، لا تستطيع هذه «الشرارات» أن تكون سوى معرفة جزئيّة لله.

كتب يسطينس في الدفاع الثاني: «إنّ جميع الحقائق، التي اكتشفها الفلاسفة والمشرّعون وعبّروا عنها، هم مدينون لها بكونهم وجدوا الكلمة إلى حدّ ما وشاهدوه، ولأنّهم لم يعرفوا الكلمة كلّه، الذي هو المسيح، كثيرًا ما ناقضوا أنفسهم»[13].

يقصد يسطينس هنا بعض الأقدمين الذين قبلوا بذر الحقيقة المُلقى فيهم. لكن مشاهدتهم للكلمة كانت جزئيّة، تحتاج إلى أن يُكملها وحي الله التامّ في المسيح. وما عرفه الوثنيّون عن الله، عرفوه كمِن خلال ضباب، ولذلك كانوا يستخلصون نتائج متناقضة. ويضيف يسطينس بعد ذلك بقليل: «كلّ الخير الذي علّموه هو ملكنا نحن المسيحيّين (...). إستطاع الكتّاب أن يروا الحقيقة بغموض، بفضل بذر الكلمة الذي أُلقي فيهم. لكن امتلاك بذرٍ ووجهِ شبهٍ متناسب مع قوى الطبيعة يختلف كلّ الاختلاف عن الهدف نفسه الذي تنبثق المشاركة فيه والاقتداء به من النعمة الصادرة عنه»[14]. يشدّد يسطينس كما فعل أعلاه، على رؤية الحقّ غير الكاملة، ويُدخل، بعد ذلك، ما للنعمة المؤلِّهة التي تُعطى لنا في المسيح من بُعد فائق الطبيعة. ويصف معرفة الله الطبيعيّة بأنّها «وجه شبه متناسب مع قوانا الطبيعيّة. ولكن ما يُدعى إليه الإنسان هو، في الواقع، وجه شبه يصل إلى ما بعد القياس البشريّ، مهما كان كبيرًا وشريفًا، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى المشاركة في حياة الله نفسها، بفضل تبنّيه في المسيح، وهذا يفوق بكثير كلّ قوّة بشريّة[15].

(١٣) JUSTIN, *IIe Apologie, 10.*

(١٤) JUSTIN, *IIe Apologie, 13.*

(١٥) نجد هنا شيئًا من التشابه بفكر إيريناوس الليوني في تقدّم الإنسان حتّى يصل إلى سنّ بلوغه، إلى ملء قامته، بحمله الروح في خطى المسيح الكلمة.

أمّا إقليمنضس فهو يفضّل التعبير عن معرفة الله الجزئيّة هذه بعبارة «أشلاء مبعثرة». فقد قال في كتابه المعنون مجموعة أبحاث: «كذلك أنزلت الفلسفة البربريّة والفلسفة اليونانيّة بالحقيقة الأزليّ تقسيمًا لم يمد تقسيم ديونيسيوس بحسب الأسطورة، بل تقسيم الكلمة الأزليّ بحسب اللاهوت. ولكن، إن عدنا فجمعنا الأشلاء المبعثرة وألّفنا وحدتها، شاهدنا، من دون التعرُّض للخطر، الكلمة الكامل، الحقّ»[١٦]. إنّ إقليمنضس يُفهمنا صورة «الأشلاء المبعثرة»، بتلميحه إلى الإله الوثنيّ ديونيسيوس الذي يقال إنّه مات شرّ ميتة، حين مزّقت كاهنات باخس السكارى جسده. ولم يرَ الفلاسفة الوثنيّون إلّا جزءًا صغيرًا جدًّا من الحقّ، من دون الوصول إلى رؤية إجماليّة، لا يستطيع إلّا الحقّ المتجسّد أن يكشفها للبشر.

وفي نهاية هذا القسم المكرّس للمعرفة التي يستطيع الوثنيّ أن يصل إليها، إليكم هذا النصّ الجميل الذي يرقى إلى القرن الرابع، أي إلى زمن كانت فيه المسيحيّة ديانة معترفًا بها ورسميّة. نحن مدينون به لقلم غريغوريوس، أسقف نيص: «فالروح، بسبره أعماق السرّ بنظرة متنبهة، يتمتّع، إلى حدّ ما، بشعور داخليّ خفيّ بالتعليم الخاصّ بمعرفة الله، من دون الوصول إلى تسليط الأضواء، بالكلام، على أعماق هذا السرّ التي لا توصف»[١٧].

فمع ظهور القدّيس غريغوريوس، نصل إلى زمن تفكير أصفى، في ما يختصّ بالوثنيّين. ففي الفصل الثالث هذا من مؤلّفه مقالة في التعليم المسيحيّ، يريد غريغوريوس أن يحدّد موضع المسيحيّة بالنسبة إلى اليهوديّة وبالنسبة إلى الوثنيّة. فيتناول، هو أيضاً وعلى طريقته، موضوع معرفة الله الجزئيّة، قائلًا إنّ ذهن كلّ إنسان أيًّا كان يتمتّع «بالشعور الداخليّ بالتعليم الخاصّ بمعرفة الله». لكنّ الإنسان ليست له القدرة على

(١٦) CLEMENT D'ALEXANDRIE: *Les Stromates, I, 13, 57, 6.*

(١٧) GREGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique, 3, 1.*

إيجاد عبارة وافية للسرّ، أقلّ ما يمكن. وهو يشعر شعورًا غامضًا بوجود الله الذي لا يستطيع أبدًا أيّ جهد من ذكائه أن يعرضه عرضًا تامًّا. فإنّ كلّ معرفة هي جزئيّة ومتعلّقة بالعقل البشريّ. و«الشعور الداخليّ الخفيّ» وحده يستطيع أن يجعله على الطريق الذي لا يوصله إلّا بفضل وحي الله في المسيح.

د - العناية الإلهيّة تربّي الوثنيّين وتهتمّ بهم

أحرز موضوع العناية الإلهيّة نجاحًا كبيرًا في تفكير الآباء. وهو مبنيّ على عقيدة خلق العالم، لأنّ الخالق لا يمكنه أن لا يهتمّ بمخلوقاته. ويسطينس كان أوّل مَن اعترف بهذا اليقين، حين كتب في «دفاعه» الموجَّه إلى مجلس الشيوخ الرومانيّ: «ينبئ (الله) بالمستقبل بالروح النبويّ، ليدعو البشر إلى الفهم والذكرى، ويُظهر بذلك اهتمامه بهم وعنايته الإلهيّة»[١٨]. في هذه الفقرة، يؤكّد يسطينس أوّلًا أنّ أنبياء العهد القديم لم يتنبّأوا للشعب اليهوديّ فقط، بل إنّ أقوالهم كانت موجّهة إلى جميع البشر. والله يدلّ على عنايته الإلهيّة، بالنسبة إلى الوثنيّين - كما سيكرّر يسطينس نفسه وآخرون بعده -، بأنّ أجزاء الحقيقة الصغيرة التي عند الفلاسفة وصلت إليهم بفضل الاقتباسات التي أخذوها عن الكتّاب المُلهَمين.

والقدّيس أوغسطينس، الذي يشاهد العناية الإلهيّة في العمل منذ بداية البشريّة، وصل إلى النتائج التي رأيناها عند يسطينس. فقد كتب: «منذ بداية الجنس البشريّ، لم تنقطع النبوءة، تارة أكثر غموضًا، وتارة أكثرة وضوحًا، بحسب ما رآه الله مناسبًا لكلّ زمن، ولم يخلُ الناس الذين آمنوا به، منذ آدم إلى موسى، في شعب إسرائيل الذي كان، بنوع من السرّ الخاصّ، شعبًا نبويًّا، وفي سائر الشعوب على السواء، قبل التجسّد»[١٩]. على غرار يسطينس، يرى أوغسطينس في النبوءة الطريقة المفضّلة عند الله

(١٨) JUSTIN, *I^{re} Apologie, 44.*
(١٩) AUGUSTIN, *Lettres 102, 12.*

في ممارسة عنايته الإلهيّة. لكنّ أوغسطينس يذهب إلى أبعد من ذلك. فإنّ النبوّات التي يتكلّم عليها لا يبدو أنّها حتمًا نبوّات أنبياء العهد القديم. وهو يصفها بأنّها «تارة أكثر غموضًا، وتارة أكثر وضوحًا». فهل أراد بذلك أن يميّز بين نبوّات العهد القديم والنبوّات التي كانت خارجة عن العهد؟ ليس هذا أكيدًا، بل الأكيد هو أنّ النبوءة كانت تناسب «كلّ زمن»، وبالرجوع إلى إقليمنضس الإسكندريّ[20]، تناسب «كلّ شعب».

جرؤ إقليمنضس على القول، في الكتاب السادس من مجموعة الأبحاث[21]، وكأنّه يردّد صدى الآية الأولى من الرسالة إلى العبرانيّين، أنّ الله، كما أنّه أقام أنبياء عند اليهود، أقام عند اليونانيّين «أنبياء آخرين يتكلّمون لغتهم»، ويُعدّونهم لتلقّي الوحي في يسوع المسيح.

وموضوع «الأنبياء» الوثنيّين نجده أيضًا عند أوريجانيس، حين يعلّق على حادثة العرّاف الوثنيّ بلعام، الذي بارك اليهود بدل أن يلعنهم: «كانوا يُجرون ذبائح غير مقدّسة»[22]، وكانت العرّافة تحاول أن تحصل بالسحر على اتّصال. لكنّ الله، الذي يريد أن تفيض النعمة حيث كثرت الخطيئة[23]، يتنازل فيُنعم بحضوره، ولا ينفر من تلك الرتب التي يُحتفَل بها بحسب الضلال الوثنيّ، لا بحسب النظام الإسرائيليّ، لكنّه لا يتجلّى في الذبائح، بل يُظهر نفسه للذي يأتي إلى لقائه. ويبلّغ كلامه وينبئ بأسرار المستقبل على لسان الذي هو أكثر تمتّعًا بثقة الوثنيّين وإعجابهم، لكي يستطيع الذين لا يريدون أن يؤمنوا بأنبيائنا أن يؤمنوا بعرّافيهم وفاتحي بَخْتهم»[24].

إنّ أوريجانيس يبني عمل الله هذا على أساس كتابي، وهو إلهام الوثنيّ بلعام وما ورد في الفصلَين ٢٣ و٢٤ من سفر العدد. وهذا الأساس

(٢٠) Cf. *Les Stromates VI, 5.*
(٢١) Cf. Les Stromates *VI, 5.*
(٢٢) عدد ٢٣/١٤-١٧: بلعام وبالاق.
(٢٣) روم ٥/٢٠.
(٢٤) ORIGENE, *Homelies sur les Nombres, XVI, 1.*

هو روم ٥/ ٢٠. ويرى أوريجانيس في إصغاء الله إلى صلوات بلعام وفي رضاه عن محرقاته ظهورًا لرأفة الله المجّانيّة الفائضة في صميم العبادة الوثنيّة. ويوضح أوريجانيس بعد ذلك أنّ ما يستميل الله ليس هو الذبائح التي تستميل أيَّ إله وثنيّ، بل الإنسان الذي يبحث عن كلمة من قبل الله. والله في رأفته المجّانيّة يلبّي طلبه، «فإنّه يظهر للآتي إلى لقائه». والحال أنّ بلعام لم يكن أيّ إنسان كان، لأنّه كان يحظى بتقدير شعب موآب وملكه وثقتهما، كما أنّ الله، على ما ورد بقلم إقليمنضس، أقام أكثر اليونانيّين اعتبارًا ليكونوا أنبياءهم[٢٥]. ولماذا؟ السبب هو بسيط. فإنّ أوريجانيس يصرّح بأنّ الله، في رغبته أن «يخلّص جميع البشر»، يتكيّف مع العقليّة الوثنيّة وأحكامها المسبقة[٢٦]. ونضيف أخيرًا أنّه ليس من المهمّ أن يكون الشخص الذي يختاره الله مستحقًّا، شرط أن يُصغى إليه وأن تصل رسالته إلى الوثنيّين. والحال أنّ بلعام كان فاتح بَخْت، وشخصًا كان الآباء يشبّهونه بالشياطين ويجعلونه في خدمتهم.

وكان إقليمنضس ينطلق من فكرة استعداد إنجيليّ لليونانيّين، فلم يتردّد في تسمية هذا الاستعداد عهدًا. فإنّنا نقرأ في «البحث السادس» هذا النصّ: «إنّ الله أعطانا العهد الجديد، أمّا عهدا اليونانيّين واليهود فهما العهدان القديمان. ونحن، الذين يُكرّمون هذا العهد الذي من نوع ثالث، فإنّنا المسيحيّون. وهذا ما يدلّنا بوضوح على أنّ الإله الواحد هو معروف عند اليونانيّين على طريقة الأمم، وعند اليهود على طريقة اليهود، وعندنا أخيرًا في الروح القدس. وفضلًا عن ذلك، يدلّنا هذا على أنّ الإله الواحد هو الذي أعطى العهدين والذي أعطى اليونانيّين الفلسفة اليونانيّة التي بفضلها يمجّد القدير عند اليونانيّين. فبالتربية اليونانيّة وبتربية الشريعة، ليس هناك إلّا شعب واحد، والذين لهم الإيمان هم متّحدون، لا منقسمون بالتعاقب إلى ثلاثة شعوب، خشية أن يتصوّر الناس أنّ هناك

(٢٥) راجع النصّ السابق.
(٢٦) قد نستطيع أن نتحدّث عن اتّفاق الله.

ثلاثة طبائع بشريّة. لكنّ هذه الشعوب المتّحدة يربُّون بعهود مختلفة[٢٧].

إنّ إقليمنضس يُقيم توازيًا بين اليهود وغير اليهود. وبما أنّ مجمل النبوات التي سبقت مجيء المسيح عند اليهود تُسمّى عهدًا، فما من داعٍ إلى عدم تسمية الفلسفة اليونانيّة أيضًا عهدًا. ولأنّ إقليمنضس يعتقد بأنّ تدبير الله الخلاصيّ المقدَّم لجميع البشر يتمّ في زمن البشر، فهو يستطيع أن يتكلّم على «عهدٍ من نوع ثالث» يكرّمه المسيحيّون. فمنذ خلق الإنسان، لم يكفّ الله عن إعداد الإنسان لمعرفته تمامًا في ابنه، الكلمة المتجسّد. لكنّ هذه المعرفة في الابن سبقتها معرفة جزئيّة منسجمة مع وضع كلّ مجموعة من مجموعات البشر، من يهود ووثنيّين. وبحكم اختيار اليهود من قبل الله، فإنّ معرفتهم لله كانت أكثر مباشرة، وإن بقيت جزئيّة، في انتظار تجلّي الله النهائيّ في المسيح. ومعرفة الله الجزئيّة هذه «على طريقة اليهود» كانت تدلّ بوضوح على أنّ الله المتسامي يستطيع ويريد أن يكون قريبًا جدًّا وأليفًا للناس الذين اختارهم ليشهد على هذا القرب. أمّا معرفة الله الجزئيّة «على طريقة الوثنيّين» فكانت تهدف إلى الدلالة على أنّ الإله الخالق هو حقًّا خالق جميع البشر بدون استثناء، وعلى أنّهم جميعًا يحقّ لهم أن يستفيدوا من عنايته الإلهيّة. هذا وجه من الوحي كثيرًا ما نسيه اليهود.

هـ - الفلسفة: «ثقافة تمهيديّة» لليونانيّين

نجد عند إقليمنضس الإسكندريّ عددًا من النصوص التي توسّع في فكرته عن الفلسفة بصفتها أداة مختارة لإعداد الوثنيّين من أجل المسيح. ولكن، قبل التطرّق إلى هذه السلسلة من النصوص، نقرأ العرض الذي يقدّمه القدّيس أوغسطينس عن الفلسفة «الصحيحة تمامًا»، وهو يشرح، في أحد مؤلّفاته، لماذا يرى، كما كتب إقليمنضس، أنّ الله هو مصدر الفلسفة: «كان لا بدّ من قرون كثيرة ومناقشات كثيرة لكي تُعَدّ فلسفة صحيحة تمامًا، ولكنّي أعتقد الآن بأنّها قد تمّت. فإنّ هذه الفلسفة ليست فلسفة هذا العالم، التي تمقتها أسرارنا بصواب، بل فلسفة العالم المعقول، الذي، لولا أنّ الإله السيّد، المملوء رحمة لشعبه، لم يَحْنِ

(٢٧) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates VI*, 5.

ويخفض إلى الجسد البشريّ سلطة العقل الإلهيّ، لكي تستطيع النفوس التي تحثّها، لا الوصايا فقط، بل أعمال هذا العقل الإلهيّ، حتّى بمعزل عن المجالات المدرسيّة، أن تعود إلى نفسها وتنظر إلى الوطن، كما استطاعت حدّة العقل أن تعيد إلى العالم المعقول تلك النفوس التي تُعميها ظلمات الضلال المتعدّدة الأشكال والمدفونة تحت كومة الأدناس الجسديّة»[٢٨]. يميّز أوغسطينس أوّلًا بين فلسفة وفلسفة. فهناك فلسفة العالم - المبنيّة، في أغلب الظنّ، على المغالطات - «وفلسفة العالم المعقول، وهي فلسفة صحيحة تمامًا». هناك، من جهة أولى، فلسفة قائمة على استدلالات دقيقة، ينصرف فيها الإنسان إلى التلذّذ بإقامة الدليل الشكليّ، ويسمّيها أفلاطون، على ما ورد بقلم إقليمنضس، «أسلوبًا خداعيًّا»، وأرسطو «فنّ النهب»[٢٩]. ومن جهة أخرى، هناك الفلسفة التي هي ثمرة بحث طويل وصادق يقوم به الإنسان للتقرُّب إلى الحقيقة. ففي أثناء هذا البحث يدفع الله النفس البشريّة إلى التنبّه لكون كلّ شيء يصدر عنه ولكون الإنسان مدعوًّا إلى العودة إلى خالقه.

ألا نجد في ذلك نوعًا من التعاضد الذي يتمّ بين اللوغس (العقل) الإلهيّ والعقل البشريّ؟ وهذا التعاضد ينمو بطريقة تشبه ما يعلّمنا العهد القديم إيّاه في ما يختصّ بالشعب اليهوديّ، حيث يصبح الله، بحسب تعليم آباء الكنيسة التقليديّ، مؤدّب شعبه وقائده، بفضل كلمته وروحه. وهنا أيضًا، في حالة الفلسفة، نرى أنّ الله «مملوء رحمةً لشعبه»، لذلك الشعب الآخر الذي لم يعرف نعمة الاختيار الإلهيّ. فالعقل البشريّ، الذي يقوده ويُرشده اللوغس الإلهيّ، يستطيع إذًا، بعيدًا عن كلّ خطاب بشريّ متعجرف ومرتفع فوق نفسه، أن يصل إلى شيء من معرفة الله وأن يكون مستعدًّا لقبول وحي الخلاص في المسيح. ففي نظر أوغسطينس، كما في نظر إقليمنضس، كانت الفلسفة للوثنيّين «عهدًا» يُعدّهم للدخول في العهد الجديد.

---

(٢٨) AUGUSTIN, *Contra academicos, III, 19, 42.*

(٢٩) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, I, 8.* Voir aussi *ibid.*, I, 3.

و - دليل الاقتباسات المأخوذة من العهد القديم

وصلنا إلى دليل كثيرًا ما نجده عند آباء الكنيسة في القرون الأولى: وهو دليل الاقتباسات التي يأخذها الفلاسفة أو الحكماء الوثنيّون عن موسى وعن أنبياء العهد القديم. وهذا الدليل هو الجانب السلبيّ للقول بأنّ الله، في عنايته الإلهيّة، منح الوثنيّين «نقاط حقيقة». ولذلك كان الآباء الأقلّ تأييدًا للثقافة الوثنيّة يستندون إليه غالبًا. وهو أيضًا دليل على جانب كبير من الأهمّيّة في أدب الدفاع المسيحيّ، وذلك لسبب بسيط.

كانت المسيحيّة تظهر بمظهر ديانة جديدة، إلى جانب الديانات التقليديّة الوثنيّة القديمة. فلم يكن لها الوزن والأهليّة للاحترام اللذان لا يمنحهما إلّا طول الزمن. ولكنّ الآباء لم يجدوا صعوبة في دحض دليل «الجِدَّة». فإنّ الديانة المسيحيّة هي ديانة العهد الجديد الذي يُكمل العهد القديم، والذي أنبأ به هذا العهد القديم منذ الأزمنة العريقة في القدم. إنّ المسيحيّة ترقى بعيدًا في الزمن، وموسى، الحكيم القديم، سبق أن أنبأ بمجيئها في مؤلّفاته. فدليل «الاقتباسات» عن موسى له هدفان: يدلّ، من جهة، على قِدَم المسيحيّة وأهليّتها للاحترام، ويُظهر، من جهة أخرى، أنّ الحكمة التي عند الوثنيّين والتي يحترمونها تصدر مباشرة عن المسيحيّة عن طريق العهد القديم.

وفي «مجموعة الأبحاث» فقرتان صريحتان جدًّا في شأن الاقتباسات التي أخذها الوثنيّون عن الكتب المقدّسة. ففي نظر إقليمنضس، كما في نظر غيره من الآباء، مصدرها هو موسى، الكاتب الملهَم، والبربريّ في نظر اليونانيّين. إليك النصّين: «يبدو أنّ جميع تلك التعاليم، التي سبق الكلام عليها، سُلّمت منذ موسى الكبير حتّى اليونانيّين»[٣٠]. «ومن الواضح بالكفاية أنّ سائر الفضائل كلّها أيضًا، التي وصفها موسى، كانت لليونانيّين منطلق مادّتهم الأخلاقيّة، أي الشجاعة والاعتدال والفطنة والعدل والجَلَد والصبر والحياء والعفّة، والتقوى فوق كلّ شيء (...).

(٣٠) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, II, 5, 1.

في ما يتعلّق بالعدل، فإنّ الشريعة نفسها هي التي تخلّقه بعملها التربويّ، إلى جانب الفطنة، بإبعادها الإنسان عن الأوثان الحسّيّة وبتعيينها هدفًا له أن يذهب إلى ذلك الذي هو خالق الكون وأبوه، وانطلاقًا من هذه الفكرة، كمن ينبوع، ينمو كلّ إدراك»[٣١]. رأينا أعلاه أنّ إقليمنضس أقام قياسًا بين شريعة موسى والفلسفة اليونانيّة، إذ إنّ كليهما مربّيًا شعب كلٍّ منهما - اليهوديّ وغير اليهوديّ - باتّجاه المسيح. إنّ موضوع «الاقتباسات» هو في امتداد ذلك القياس، علمًا بأنّ المصدر هو الله. وهذا النصّ الأخير يساعدنا على أن ندرك كيف كان الله، في نظر إقليمنضس، مصدر الفلسفة «غير المباشر». كان الله ذلك بفضل الاقتباسات المأخوذة عن الشريعة الموسويّة. ذلك بأنّ العناية الإلهيّة، في هذه الحالة المعيّنة، تتجسّد في شريعة العهد القديم التي اقتبس منها بعض الفلاسفة الوثنيّين.

يمكننا الآن أن ندرك أهمّيّة موضوع الاقتباسات المأخوذة عن الكتاب المقدّس. فحين نذكر الاقتباس، نعني، في الوقت نفسه، باطنيّة الكتاب المقدّسة بالنسبة إلى مؤلّفات الفلاسفة الوثنيّين. ومن جهة أخرى، نُثبت كيف أنّ الوحي الذي أوحى الله به إلى اليهود بُلِّغ إلى الوثنيّين، مُظهرين بالتالي حقيقة العناية الإلهيّة التي تريد أن يخلُص جميع البشر.

ز - إضطُهد الوثنيّون الصالحون من قِبل الشيطان

لم يَخْشَ إقليمنضس الإسكندريّ وحده ما يضعه الشيطان من عقبات. فهذا ما أكّده أيضًا يسطينس، وإلى حدّ ما طرطليانس نفسه. تحدّث يسطينس مرّتين، في «دفاعه» الأوّل، عن دسائس الشيطان لإسكات الذين كانوا يقولون شيئًا في الحقيقة. إليك النصّ الأوّل: «عمل الشياطين على الحكم بالموت على الذين يقرأون كتب هِسْتَسْبِس أو العرّافة أو الأنبياء، لإفزاع الناس ولردّهم عن البحث في هذه القراءة عن معرفة الخير (...). لكنّهم لم يستطيعوا تحريم هذه الكتب للأبد»[٣٢]. أظنّ أنّ هذا

(٣١) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, II, 18, 1.*

(٣٢) JUSTIN, *Apologie, I, 44.*

النصّ لا يحتاج إلى تعليق. فإنّ يسطينس يُحسن وصف الصراع الذي يشنّه الشيطان ليمنع الوثنيّين بجميع الوسائل من تقبُّل «نقاط الحقيقة». كانت كتب هِسْتَسْبُس والعرّافة موضع تقدير كبير عند المسيحيّين الأوّلين، لأنّ المفروض فيها أن تتضمّن تنبّؤات تتعلّق بالمسيح. فكانت دليلًا لا يُدحَض في نظرهم على أنّ مجيء المسيح والمسيحيّة أُنبئ به حتّى عند الوثنيّين، وإن بوضوح أقلّ ممّا نجده في العهد القديم.

وكتب يسطينس أيضًا في الدفاع نفسه: «إنّ المسيح هو بكر الله وكلمته، الذي يشارك فيه جميع البشر: هذا ما تعلّمناه وما صرّحنا به. فالذين عاشوا بحسب الكلمة هم مسيحيّون، وإن عُدّوا ملحدين كسقراط وهيراقليطس وأمثالهما عند اليونانيّين ، وإبراهيم وحننيا وعزريا وميشائيل وإيليّا والعديد من الآخرين، عند البرابرة، وقد يطول الكلام على أعمالهم وأسمائهم (...). أمّا الذين عاشوا أو يعيشون بحسب الكلمة فهم مسيحيّون، خالون من الخوف والقلق»[٣٣]. كان من الممكن أن يُستشهَد بهذا النصّ في مكان آخر، لكنّه في محلّه هنا أيضًا. وجدير بالذكر أنّ يسطينس يُسبق قوله بأنّ جميع الذين عاشوا بحسب الكلمة هم مسيحيّون، سواء كانوا معمَّدين أم لا ، بتوضيح يختصّ بالإلحاد المزعوم والمنسوب إلى أولئك المسيحيّين الخفيّين. والحال أنّ السلطات الرومانيّة كانت تتّهم المسيحيّين بالإلحاد. وهذا يعني أنّه، إذا اضطُهد المسيحيّون لأنّهم لا يعبدون الآلهة التقليديّين، فإنّ بعض الوثنيّين كسقراط وهيراقليطس اضطُهدوا أيضًا للأسباب نفسها. ذلك بأنّهم كانوا يعبدون الإله الحقّ وحده. ولذلك يُضيف يسطينس بعدهما أسماء إبراهيم والفتيان الثلاثة الذين وردت أسماؤهم في سفر دانيال والذين كانوا قد أُلقوا في «أتون النار»[٣٤] لأنّهم لم يعبدوا تمثال الملك. فمَن الذي كان قادرًا على دفع السلطات الوثنيّة إلى إعدام الذين وجدوا الحقيقة، غير الشيطان، عدوّ الحقيقة؟

(٣٣) JUSTIN, *Apologie, I, 46.*

(٣٤) دا ٣/ ٢٠

٣ - مواقف الآباء غير المؤيِّدة والانتقاديّة

سبق لنا أن قلنا في المقدّمة إنّ مواقف الآباء من الوثنيّة متنوّعة جدًّا. فكان بعضها غير مؤيّد صراحةً لكلّ ما هو غير مسيحيّ، في حين كان بعضها الآخر، إلى جانب تعاطفها مع الثقافة الوثنيّة، انتقاديًّا بوجه خاصّ لما يختصّ بعبادة الأوثان والفلاسفة الذين يمارسون سحر الآلهة. فالمطلوب أن نبحث الآن في هذين الموقفين.

أ - الرفض التامّ لما هو غير مسيحيّ

كان الحكم السابق على الفلسفة الوثنيّة عند طرطليانس أشدّ صراحة، فإنّ طبعه المتصلّب لم يكن يمكّنه من التدقيق في حكمه. وكان التساهل مع ضميره مستحيلًا، فبعد الانتقال إلى جانب المسيح، إلى جانب الحقيقة والإيمان، يجب نبذ كلّ ما ليس هو مسيحيًّا بجملته: «فأيُّ شركة بين آثينة وأورشليم، بين المجمع والكنيسة، بين الهراطقة والمسيحيّين؟ إنّ تعليمنا آتٍ من الرواق، ولكن من رواق سليمان، الذي يعلّمنا هو نفسه «أن نبحث عن الله في سلامة القلب». ففي ماذا يفكّر الذين يريدون أن يصنعوا لنا مسيحيّة رواقيّة أو أفلاطونيّة أو جدليّة؟ لا، لا، لسنا في حاجة إلى فضولٍ بعد يسوع المسيح، ولا إلى أبحاث بعد الإنجيل. فحين نؤمن، لا نعود نبحث عن أيّ شيء ما وراء إيماننا، لا بل هذا أوّل بند من بنود إيماننا، وهو أنّه لم يعد هناك أيّ شيء يجب الإيمان به بعد ذلك»[٣٥].

إنّ هذا النصّ بليغ بالكتابة ولا يتطلّب إلّا القليل من التعليق. صحيح أنّ طرطليانس لا يعلن موقفه من الفلسفة بصفتها «مربّية باتّجاه المسيح». وهو يشدّد على أنّ المسيحيّ لا يحتاج، أو لم يعد يحتاج، إلى الاهتمام بالفلسفة الوثنيّة. فهو يبدو أنّه يُنكر تمامًا دروسه السابقة، حتّى إنّه يجوز لنا أن نتساءل هل كانت له الفلسفة، يومًا من الأيّام، عونًا مفيدًا عند اهتدائه،

---

(٣٥) TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques 7.*

أجيب بالنفي. لم يكن اختباره الشخصيّ اختيار يسطينس أو إقليمنضس الإسكندريّ، فإنّه يتّخذ موقفًا يعارض تمامًا موقفهما. هذا وإنّ جملة مُعاصره إقليمنضس: «لا أجهل ما يكرّره بعض الخِرّيفين، وهو أنّه لا يجوز الاهتمام إلّا بالأمور الأكثر ضرورة، بتلك التي تتضمّن الإيمان، وإهمال الأمور الغريبة وغير الضروريّة التي تُتعبنا عبثًا وتوقفنا عند مواضيع غير مفيدة للغاية النهائيّة»، لولا كلمة «خِرّيفين»، ولا شكّ أنّ طرطليانس لم يكن منهم، لوصفت موقفه وصفًا صائبًا. أمّا جملة طرطليانس «ففي ماذا يفكّر الذين يريدون أن يصنعوا لنا مسيحيّة رواقيّة أو أفلاطونيّة أو جدليّة»، فإنّها تنطبق تمامًا على إقليمنضس. ومن الواضح أنّ هذين الموقفَين كانا معروفَين إذ ذاك في الكنيسة.

ب - رفض العبادة الوثنيّة والشياطين الذين يستترون وراء الأوثان

من بين مواقف الآباء غير المؤيّدة، نجد موقفًا أكثر دقّةً من الموقف السابق. يميّز الآباء بين الثقافة الوثنيّة والدين الوثنيّ. وإذا كانوا يسلّمون بأنّ الثقافة، ثمرة ذكاء الإنسان، قد تكون لها فائدة تربويّة من أجل المسيح، فكان لا يسعهم إلّا أنّ يرفضوا الدين الوثنيّ وعبادته الوثنيّة. وكانت كلّ عبادة تؤدّى لغير الله لا يمكن أن تكون إلّا خداعًا من قبل الشيطان. ولكن لا يخفى إلى أيّة درجة قد تتداخل العبادة والثقافة وإلى أيّة درجة يصعب الفرز. إليكم مثلًا يأتي به إقليمنضس في الأسطر الأولى من كتاب «مجموعة أبحاث»: «بما أنّ الكتاب المقدّس يصف اليونانيّين بـ «سُرّاق» الفلسفة البربريّة، فلعلّ الوقت قد حان لنرى كيف يمكن إقامة الدليل بإيجاز على أنّهم سرّاق. لا نكتفي بالدلالة على أنّهم، بتقليدهم معجزات تاريخنا، وصفوا معجزات تاريخهم، بل نُثبت عليهم أنّهم يبحثون عن عقائدنا ويزوّرون أهمّها - إنّ أسفارنا المقدّسة هي أقدم منهم ولقد أثبتنا ذلك[٣٦] - في ما يختصّ بالإيمان والحكمة والمعرفة والعلم والرجاء والمحبّة والندامة والعفّة، ولا سيّما مخافة الله»[٣٧].

(٣٦) Cf. *Les Stromates I, 21-22.*

(٣٧) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, II, 1, 1.*

قد يفاجئنا أسلوب هذا النصّ الذي كتبه إقليمنضس، فإنّه يتعاطف عادةً مع اليونانيّين. أمّا هنا فإنّه يصفهم بـ «السرّاق». قد لا نستغرب ذلك بقدر ما كان يعتبر أنّ «الاقتباسات» هي سرقات من الأسفار المقدّسة. ولكن هناك ما هو أخطر، فإنّه يتّهمهم بتقليد المعجزات التي وردت في التاريخ المقدّس، وبتزوير العقائد. من أين هذه الاتّهامات؟

أظنّ أنّ مؤلّفات طرطليانس قد تأتينا بالجواب. فإنّ طرطليانس، الذي يتكلّم في رسالة الطعن «العرش» مثلًا، على العبادات الوثنيّة، ولا سيّما عبادة مِثْرا المنتشرة جدًّا عند العسكريّين الرومان، يلاحظ أنّ هناك وجوه شبه ببعض ملامح العبادة المسيحيّة. وبالاستناد إلى نصّ يو ٨/ ٤٤ حيث ورد أنّ الشيطان هو كذّاب منذ البدء، يقول بأنّ «الشيطان عمل على تقليد الألوهة»[٣٨]. فوراء كلّ وثن يستتر شيطان. ومن هنا تقليد العبادة. وفي كتابه «الردّ على اعتراض الهراطقة السابق»، يقول بأنّ أنصار (جنود) مِثْرا، بعد أن يُقسموا يمين الإخلاص لإلههم، يوسَمون بالحديد والنار على جباههم[٣٩]. والحال أنّنا نعلم بأنّ خادم المعموديّة يختم جبهة المعمَّد بالميرون المقدّس، واسمًا إيّاه بختم الروح القدس. فلماذا هذا التقليد؟ لأنّ نشاط الشيطان يقوم على «إهلاك الإنسان»[٤٠]، بحسب قول طرطليانس، وهذا عكس نشاط الله الذي يريد أن يخلّص جميع البشر (١طيم ٢/ ٩٤).

يستعمل إقليمنضس في نصّه، على غرار طرطليانس، عبارات «تقليد المعجزات» و«تزوير العقائد». في شأن المعجزات، هل يقصد إقليمنضس المعجزات التي صنعها شخص معيّن، كأبولونيوس التيّانيّ؟ وهل يستهدف إقليمنضس تقوى وثنيّة معيّنة تتّسم أحيانًا بملامح مسيحيّة، وكانت منتشرة جدًّا في زمنه؟ لا نستطيع أن نُجيب بالتأكيد. ولكنّنا نستطيع أن نقول بأنّ

---

(٣٨) Cf. TERTULLIEN, *De Corona (De la Couronne)*, 7, 8.

(٣٩) Cf. TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, 40, 4.

(٤٠) TERTULLIEN, *Apologétique*, 22,4.

إقليمنضس يعي أنّه ممكن دائمًا، بالرغم من العناية الإلهيّة، أن تتدخّل خُدَع الشيطان لتحول دون عمل الله.

ويتحدَّث القدّيس أوغسطينس عن عبادة الأوثان، في عدّة أماكن من مؤلّفه الكبير «مدينة الله». وهو، على غرار مَن سبقوه، لا يرى فيها إلّا أكاذيب، وعمل الشياطين والبشر وثمرة تعاون بينهم. إليك نصًّا أوّل: «ماذا تُضيف؟ إلّا أنّ المدن ليس لها رسوم صحيحة للآلهة الحقيقيّين، لأنّ الإله الحقيقيّ ليس له جنس ولا عُمر ولا أعضاء جسديّة محدَّدة». وهذا ما لا يريد الحَبْر[٤١] أن يُطلع الشعبَ عليه، لأنّه لا يعتبره خاطئًا، فهو يعتبر مقيدًا للمدن أن تُخدَع في الشؤون الدينيّة. هذا وإن قُرُّون نفسه لا يتردَّد في القول بذلك في كتبه حول الأمور الدينيّة. ما أروع الدين الذي يستقبل الضعيف الذي يبحث عن الخلاص! وإذا طلب الحقيقة لينال الخلاص، يظنّون من الأفضل أن يُعطى الكذب»[٤٢].

نشعر بأنّ أسقف هيبونه مصدوم بتصرُّف أناس مشهورين كقُرُّون والحبر الأعظم سْكيفولا اللذَين كانا موضع تقدير كبير عند الرومان. صحيح أنّ أوغسطينس يقيم دعوى على سوء نيّة، متّهمًا قرُّون وسْكيفولا بقلّة نزاهة، فإنّهما كانا يؤمنان بفائدة الدين للحفاظ على تماسك المدينة وحياتها وللمساعدة على النظام. وما يجب أن نستخلصه هذا النصّ هو أنّ الدين كَذِب يخدع الناس الذين يبحثون عن الخلاص.

٤ - الاهتداء إلى المسيحيّة

ولكن لماذا كلَّف الآباء أنفسهم لاتّخاذ موقف من الدين والثقافة الوثنيّة؟ هناك أكثر من جواب على هذا السؤال، والجواب الأوّل هو أنّ الآباء كانوا يعترفون بدين يختلف كلّ الاختلاف عن سائر الأديان الممارَسة في المسكونة الرومانيّة. في نظر المسيحيّ، لم يكن دينه دينًا من

---

(٤١) Quintus Mucius Scaevola.

(٤٢) AUGUSTIN, *De la Cité de Dieu, IV, 27.*

بين العديد من الأديان. فإنّ المسيحيّة كانت ترفض كلّ توفيقيّة وكلّ توافقيّة. فكان على المسيحيّ، في وجه الأسئلة والتهجّمات، وفي وجه الاضطهاد، أن يشرح موقف المسيحيّة من الوثنيّة، ومكانتها الفريدة. وهذا هو السبب الذي دفع علّة مسيحيّين بارزين إلى تأليف دفاعات، وشرح ما تختلف فيه المسيحيّة عن سائر الأديان الممارَسة آنذاك. وكان عدم اعتراف المسيحيّين بألوهة آلهة المدينة لا يعني عدم اعترافهم بالدولة وبالولاء للأمبراطوريّة(٤٣). كانت هذه ظاهرة جديدة تمامًا.

والجواب الثاني هو أنّ الآباء، نظرًا إلى ماضيهم الشخصيّ وتربيتهم، كانوا مجبولين بالثقافة والدين الوثنيّ أكثر من أن لا يعيدوا قراءة حياتهم في ضوء إيمانهم المسيحيّ. ولكن هناك جواب ثالث، وهو أنّ بعضهم أرادوا أن يهدوا الوثنيّين المثقّفين، بإشراكهم في اختبار اهتدائهم الشخصيّ. أرادوا أن يُثبتوا أنّ الاهتداء إلى المسيحيّة لم يكن انحطاطًا عن مثال أعلى فلسفيّ، بل كان، بالعكس، تتويج بحث عن الحقيقة قاموا به بقيادة أفلاطون مثلًا. وفي نظر إقليمنضس الإسكندريّ، لم يكن الاهتمام الأوّل الدفاع عن إيمانه بقدر ما كان إقناع الوثنيّين بأنّ حالة المسيحيّ هي حالة جيّدة، فكان «إرشاده» حثًّا على الاهتداء. وفي مطلع الكتاب الثاني من «مجموعة الأبحاث»، أعلن عن قصده الدعوة إلى اهتداء الوثنيّين – واليهود – بالإقناع، باستخدام الأداة التي تضعها الثقافة الوثنيّة نفسها في تصرّفه. وكانت هذه الأداة فنّ الإقناع، أي الخطابة. واليكم ما كتبه: «وفضلًا عن ذلك، فمن الأمور البديهيّة، على ما أعتقد، أن يستخدم دفاعُنا الكتب المقدّسة، في ما يختصّ بالنقاط التي يطعن فيها اليونانيّون، حتّى يستطيع اليهوديّ أيضًا الذي قد يصغي إلينا، انطلاقًا من إيمانه، أن يهتدي إلى الذي لم يؤمن به حتّى الآن. ومن الطبيعيّ أن يُعرَض أفضل الفلاسفة، بانتقاد حياتهم وانتقاد التعاليم الجديدة التي ابتكروها، وذلك

(٤٣) يمكننا أن نعود إلى دفاع طرطليانس، حيث نجد فكرة الفصل بين الدين والدولة، وهذا ما سُمّي في وقت لاحق الفصل بين الكنيسة والدولة.

بمحبّة. لن نردّ المتّهِمين - شتّان أن نفعل ذلك، إذ إنّنا تعلّمنا أن نبارك الذين يلعنوننا، حتّى إن أضاعوا وقتهم في توجيه الخطب الشائنة إلينا - بل نسعى لهدايتهم، فقد يعقل أولئك الأشخاص الحكماء بالحجج البربريّة فيشعرون بالندامة ويصبحون بذلك قادرين، ولو في زمن متأخّر، على تميز طبيعة المعارف التي يُقدمون في سبيلها على حملاتهم ما وراء البحار»[٤٤].

يريد إقليمنضس هنا أن يتّبع فنّ الخطابة ويعرض حججه المقتبسة من الكتاب المقدّس. ولذلك يتحدّث عن إقامة الدليل البربريّة. وهو يسعى إلى هدف مزدوج: من جهة، هداية اليهود الذين، بفضل حججه، يقتنعون بأنّ العهد القديم يوصل طبعًا إلى المسيح، ومن جهة أخرى، هداية الوثنيّين، بفضل نموذج إثبات يختلف عن النموذج الذي ألِفوه. فقد يُخشى أن يرتبكوا به، ولكن إقليمنضس يعتمد على حكمة أولئك الوثنيّين المثقّفين، ليساعدوهم على الاعتراف بالحقيقة حيثما ترد، وعلى الانقياد لها.

وهذه الحكمة الجديدة التي سيحصلون عليها تقوم، قبل كلّ شيء، على الاعتراف بأنّ تتويج المعرفة الذي بحثوا عنه من دون كلل هو في إقامة الدليل البربريّة هذه وفي الأسفار المقدّسة التي هي مصدرها الوحيد. ولكن هذا السير يسبقه نوع من التعليم الإعداديّ، يقوم على ما يسمّيه إقليمنضس «انتقاد حياة أفضل الفلاسفة والتعاليم الجديدة التي ابتكروها». والغاية منه هو تطهير نظرة أولئك الوثنيّين، تلاميذ كبار الفلاسفة، لكي «يصبحوا بذلك قادرين على تميز طبيعة المعارف التي يُقدمون، في سبيلها، على حملاتهم ما وراء البحار»، أي على الشعور بتفاهة أبحاثهم السابقة وبصحّة البحث الحقيقيّ الوحيد، الذي يؤدّي إلى الحقيقة وإلى الخلاص.

---

(٤٤) CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, II, 1*, 2

٥ – الخاتمة

يتّضح ممّا سبق أنّ موقف الآباء من الوثنيّين كان لصالحهم بوجه عامّ. ولم ينتج عن انفتاح عقليّ فقط. فإنّ الآباء كانوا ملزمين باتّخاذ موقف من الوثنيّين والوثنيّة باسم إيمانهم المسيحيّ نفسه. وإنّ عقائد خلق العالم والتجسّد هي التي كانت تمنعهم، وتمنع غيرهم من مسيحيّي زمنهم، من الانغلاق في مسيحيّتهم. ولماذا؟

تجلّى إله المسيحيّة بصفته إله المحبّة التي هي، في جوهرها، علاقة. ولذلك، فإنّه خالق جميع البشر ومخلّصهم، لأنّه لا يستطيع أن يُهمل خليقته. وانطلاقًا من هذا المبدأ، لم يكن في إمكان الآباء أن يقبلوا بأن لا يهتمّ الله إلّا باليهود، بالشعب المختار، وأن يترك سائر البشر وشأنهم، الأمر الذي يناقض إيمانهم ومعطيات الكتاب المقدّس. فلا بدّ أن يكون للوثنيّين مكانهم في تخطيط الله الخلاصيّ ونصيبُهم في التدبير الإلهيّ. فإنّ هذا التدبير ينقسم، في نظر الآباء، إلى قسمين: الأوّل لصالح الشعب المختار، وهو العهد القديم، والآخر لصالح بقيّة البشر، وهو العناية الإلهيّة. ولذلك استطاع إقليمنضس الإسكندريّ أن يتحدّث عن ثلاثة عهود: إثنان قديمان وواحد جديد[٤٥]. والآباء اكتشفوا طريقتَين تربويّتَين إلهيّتَين أرشدتا الشعبَين، اليهود والوثنيّين، إلى المسيح. بحث إيريناوس الليوني مطوّلًا في طريقة الله التربويّة في العهد القديم[٤٦]. أمّا إقليمنضس، فهو الذي تحدّث بوجه خاصّ، كما رأينا، عن طريقة الله التربويّة لصالح الوثنيّين، عن طريقة ظهرت بواسطة فلاسفتهم. لا بل ذهب أوريجانيس وأوغسطينس إلى أبعد من ذلك فسلّما بإمكانيّة وجود إلهام حقيقيّ من قبل الله عند بعض «الأنبياء» الوثنيّين. وأيًّا كانت طريقة العهدَين «القديمَين» التربويّة، فإنّها استهدفت القيام بتربيتهم للذهاب إلى

---

(٤٥) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates, VI, 5.*

(٤٦) Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies, passim* et spécialement les livres III et IV.

المسيح[٤٧].

وهكذا نصل إلى عقيدة التجسُّد. إنّ هذه العقيدة هي الذروة التي يجد فيها عمل الله الخلّاق تتويجه واكتماله. كان للطريقة التربويّة الإلهيّة هدف مباشَر، وهو إعداد البشر لأن يروا، في يسوع الناصريّ، كلمة الله المتجسِّد الذي، بكشفه عن معرفة الآب، أجرى الخلاص. فما الفائدة في أن يُخلَق الإنسان، إن لم يصل إلى غاية وجوده، أي إلى محبّة الله المخلِّصة؟ وهذا ما عبَّر عنه أوغسطينس في النصّ التالي: «إنّ الحقّ نفسه، الإله ابن الإله، باتّخاذه الإنسان من دون أن يلاشي الإله، أقام هذا الإيمان لكي يفتح للإنسان الطريق الذي، بواسطة الإنسان الإله، يُرشد إلى إله الإنسان. فهذا هو الوسيط بين الله والبشر، الإنسان يسوع المسيح (...). وإذا كان هناك طريق بين الذي يتّجه والغاية التي يتّجه إليها، فهناك أمل في الوصول، وإذا لم يكن هناك طريق، فما الفائدة في معرفة الغاية»؟[٤٨]. إنّ جملة أوغسطينس الأخيرة هذه تدلّ على أنّ خلق العالم والعناية الإلهيّة - التي تنتج عنه عادةً - يبقيان ناقصَين بدون التجسُّد. ما الفائدة في إعداد الإنسان للاتّجاه، بفضل «بذور الحقيقة»، نحو كمال معرفة الله، إن لم يتجسّد الكلمة المؤدِّب «ليكون الطريق» الذي، بواسطة الإنسان الإله، يرشد إلى إله الإنسان؟ لولا التجسّد، لولَّدت «بذور الحقيقة» هذه رجاءً لا يمكن تحقيقه، والحال أنّ الله لا يسخر من مخلوقاته.

فالتجسّد هو مستهلّ، أو هو بالأحرى، وفي آن واحد، نقطة وصول ونقطة انطلاق. إنّه نتيجة الطريقة التربويّة والعناية الإلهيّة. إنّه بداية نموذج وجودٍ جديد للإنسان. وهذا ما أدركه الآباء. فهناك، في نظرهم، ما قبل التجسّد وما بعده، وإقليمنضس الإسكندريّ يتحدّث عن «قبل مجيء الربّ» و«الآن»[٤٩]. ويقول أيضًا بأنّ الفلسفة قامت بتربية اليونانيّين «قبل أن

(٤٧) Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, I, 5.*

(٤٨) AUGUSTIN, *Contre les académiciens, III, 19, 42.*

(٤٩) Cf. *Les Stromates I, 5, 28,* ذُكر سابقًا.

يوسّع الربّ دعوته إليهم»[٥٠]. أمّا أوغسطينس، فهو يتحدّث عن «قبلَ التجسُّد»[٥١]، إذ إنّ كلّ شيء يُرى ويفكَّر فيه بالنسبة إلى المسيح، وإلى شموليّة رسالته والخلاص الذي أتى به. بوجه عامّ، كان الآباء يُحسنون تقدير ما في تراث الوثنيّين الثقافيّ من خير. وهذا التراث كان له مكانته في تخطيط الله الخلاصيّ. أمّا الآن، بعد مجيء المسيح، فإنّ تخطيط الله يدعو أولئك الوثنيّين أنفسهم إلى اجتياز العتبة وإلى الانضمام إلى المسيح، لأنّ كلّ شيء صُنع بالنسبة إليه. ومن هنا دعوات الآباء الملحّة إلى الاهتداء.

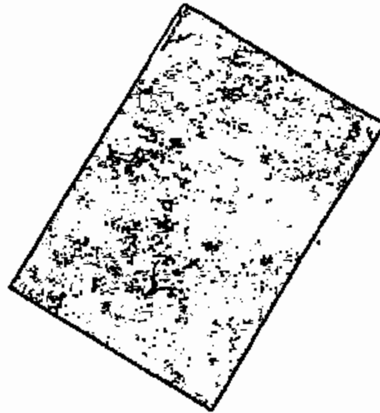
إنّ عقيدتي خلق العالم والتجسُّد تفترضان وجود الزمن والتاريخ. ذلك بأنّ تخطيط الله الخلاصيّ لجميع البشر يتمّ في زمن البشر. إبتدأ هذا التاريخ في خلق الإنسان وعرف اكتمالًا عند التجسُّد، اكتمالًا يُنبئ بنهايته عند مجيء المسيح الثاني. إنّ ما في الوحي، وبالتالي ما في المسيحيّة، من بُعد تاريخيّ لم يغب عن فكر الآباء. والحال أنّ دور هذا البعد التاريخيّ لا يقتصر على مستوى البشريّة جمعاء، بل يشمل أيضًا مستوى كلّ إنسان بمفرده. إنّه التاريخ الشخصيّ لكلّ فرد، فالآباء كانوا يميّزون بين نوعَي التاريخ. فالذي حدث على مستوى تاريخ البشريّة جمعاء ومرّة واحدة يمكن – ويجب – أن يحدث على مستوى الفرد. وعند كلّ وثنيّ يهتدي، نرى أنّ الاستعداد من أجل المسيح، الذي تمّ فيه بفضل تراثه الثقافيّ الخاصّ، يكتمل إلزاميًّا في استقبال المسيح ورسالته الفعليّ.

(٥٠) *Cf. Les Stromates I, 5, 28, 2 - 3* ذُكر سابقًا.
(٥١) *Cf. Lettre 102, 12* ذُكر سابقًا.

صدر عن دار المشرق






الأديان في نظر المجمع الڤاتيكانيّ الثاني

نصوص وقراءات جديدة

الأب لويس بواسّيه اليسوعيّ °

المقدّمة

في حركة الانفتاح على العالم والتجديد التي امتاز بها المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، التفتت الكنيسة إلى سائر الأديان. وقد سبق أن اتُّخذت مبادرات تتّجه إلى التقارب بين الأديان بوجه منتظم، كما جرى في برلمان الأديان الذي نُظّم في شيكاغو سنة ١٨٩٣ عن يد الكنائس المشيخيّة والكاثوليكيّة[1]، أو كما تمّ عن طريق مساعٍ شخصيّة، كمقاربة بعض الشركاء المسلمين التي قام بها لويس ماسّينيون أو دومنيكان معهد القاهرة. لكنّ المجمع مكّن مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة من إلقاء نظرة جديدة إلى الأديان غير المسيحيّة.

بعد عرضٍ لمراحل تكوُّن نصوص المجمع، سنبحث في تطبيقها وقراءتها الجديدة على عهد بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني، ثمّ سنستخلص الإشكاليّة الحاليّة التي يتّبعها المجلس البابويّ للحوار بين الأديان.

(°) L. Boisset مدير معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*. Paris 1987, p. 405 sv.

١. البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة

أ - مراحل تكوُّن الوثيقة

إنّ البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، الذي صدر في ٢٨/١٠/١٩٦٥، كان نتيجة مسيرة مضطربة[٢]. ففي مرحلة أولى، كان المشروع يستهدف الموقف المسيحيّ من اليهوديّة. حين كان المطران رونكالي، الذي أصبح البابا يوحنّا الثالث والعشرين، نائبًا رسوليًّا بإسطنبول في أثناء الحرب العالميّة الثانية، شعر بموقف المسيحيّين السلبيّ من ملاحقات اليهود عن يد الدعاية النازية، وبوجه أعمّ، بالأحكام التعسُّفيّة التي سيطرت على مرّ القرون. وفي أثناء إعداد المجمع، كان يوحنّا الثالث والعشرون قد كلّف الكردينال بِيا (Bea)، بأن يرسم الخطوط العريضة لقرارٍ عن اليهود. لكنّ هذه الوثيقة، التي كانت جاهزة منذ ١٩٦٢، سُحبت من النقاش لتهدئة ردود فعل البلدان العربيّة. وفي تشرين الثاني (نوڤمبر) ١٩٦٣، في أثناء جلسة المجمع الثانية، نوقش أخيرًا هذا الفصل من فصول المخطَّط حول الحركة المسكونيّة. فرفض الكردينال بيا كلّ تفسير سياسيّ ووضع النصّ على مستوى تاريخ الخلاص. عندئذ، ظهرت مقاومة مزدوجة، من قِبَل أساقفة الشرق الأوسط، الذين حذّروا من احتمال وقوع سوء تفاهم، ومن قبل بعض أساقفة آسية وإفريقيا، الذين لفتوا الانتباه إلى وجود أديان كبيرة أخرى في العالم، في حين ذكّر الآباء البيض والدومنيكان بأهمّيّة الإسلام.

وعلى أثر رحلة بولس السادس إلى الأراضي المقدّسة في كانون

(٢) G.M. COTTIER, «L'historique de la Déclaration». Dans: A.M. HENRY, *Vatican II, les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, Unam Sanctam 61, 1966, p. 38-79. Jean-Marie AUBERT, De «Nostra aetate» à Assise: l'esprit d'un dialogue, Dans J.M. AUBERT, G, COUVREUR, *Mission et dialogue interreligieux*, Lyon, faculté de théologie, 1991, p. 125-137.

الثاني (يناير) ١٩٦٤، وإنشاء أمانة السرّ للأديان غير المسيحيّة في أيّار (مايو)، وصدور الرسالة العامّة Ecclesiam suam في آب (أغسطس)، التي شدّدت على الحوار، تَرسَّخَ في الواقع المفهوم الذي يرى أنّ الكنيسة هي شعب الله، وهو الذي يرتكز عليه الدستور في الكنيسة. ومن ثمّ، فُصل المخطّط حول اليهود عن القرار في الحركة المسكونيّة، فأضحى ملحقًا يستهدف أيضًا الأديان غير المسيحيّة. وبعد تردّدات جديدة، ضُمَّ هذا الملحق، في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٤، إلى الدستور في الكنيسة.

وفي كانون الأوّل (ديسمبر)، أظهرت رحلة بولس السادس إلى بومباي انفتاحًا على أديان آسية. وفي تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٥، في أثناء الجلسة الرابعة، أقرَّ آباء المجمع، بـ ١٧٦٣ صوتًا إيجابيًّا ضد ٢٥٠ صوتًا سلبيًّا، البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة.

ب - بنية النصّ

في التوطئة، يظهر النصّ بمظهر تأوين رعويّ للفصل الثاني من الدستور العقائديّ في الكنيسة، نور الأمم وشعب الله، ويؤكّد فيه: «إنّ جميع الشعوب يؤلّفون جماعة واحدة... فإنّ الناس ينتظرون من مختلف الأديان الجواب عن ألغاز الوضع البشريّ المستترة»:

وتشير الفقرة الثانية إلى الأديان التي تعترف بألوهة في تعبير طبيعيّ أو ماذيّ، والأديان التي تندرج في حضارة قديمة ذات ثقافة رفيعة، كالهندوسيّة والبوذيّة، بحسب التميز الذي كان يُلهم، في القرن الثامن عشر، إستراتيجيّة مجمع نشر الإيمان الإرساليّة.

ويتطرّق القسم الثالث إلى الإسلام، فإنّ أتباعه يؤمنون بالإله الواحد «ويسمون للخضوع لقراراته بكلّ قواهم». ويحثّ المجمع المسيحيّين والمسلمين على التفاهم.

ثمّ يذكّر القسم الرابع «بالصلة التي تربط روحيًّا بين شعب العهد الجديد ونسل إبراهيم»، اليهود، وترفض أن يُتّهموا إجمالًا بالمسؤوليّة عن

موت المسيح.

وأخيرًا، في الفقرة الخامسة، تُطلِق الخاتمة دعوة إلى السلام، يضمَنُه البحثُ المشترك عن الله.

ج - ما يُشدِّد عليه البيان

يشدِّد البيان على وحدة البشريّة الأساسيّة المدعوَّة إلى تأليف جماعة واحدة. ويدعو جميع الناس، والمؤمنين في الكنيسة الكاثوليكيّة بوجه خاصّ، إلى الحوار بين الأديان، الذي يفترض احترام القيم الإنسانيّة التي يعيشها الآخر وتقديرَها، ونوعيّةَ الشهادة. ويدلّ البيان على الحقول الممكنة للتعاون من أجل العدالة والسلام.

٢. سائر نصوص المجمع

وهناك نصوص أخرى في المجمع الفاتيكانيّ الثاني تبحث في الأديان غير المسيحيّة. فمن وجهة نظر لاهوتيّة، يتحدَّث الدستور في الكنيسة، في الفصل ١٦، عن «الذين لم يُبلَّغوا الإنجيل»، بل «هم موجَّهون نحو شعب الله»، فيرى، في التطلُّع إلى الخير، استعدادًا إنجيليًّا، بحسَب الألفاظ التي استعملها أوسابيوس القيصريّ.

أمّا القرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، فإنّه يطلب إلى الرعاة والمؤمنين أن يكيِّفوا في العمق الحياة المسيحيّة على ما في أراضي الإرساليّة من تراثات ثقافيّة. وهذا المطلب نفسه نجده في الفصل ٥٨ من الدستور الرعويّ الكنيسة في عالم اليوم. فإنّ هذا النصّ يتناول صراحةً موضوع الحوار بين الأديان، ويرى فيه نداءات الروح القدس[٣].

وبكلمة وجيزة، يرتكز تعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني في الأديان غير المسيحيّة على أساس مزدوج، هو مفهوم الكنيسة لشعب الله، والنظرة اللاهوتيّة إلى الروح القدس. ويشدِّد على مطلب مزدوج، هو الحوار،

---

(٣) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فرح ورجاء، الفصل ٩٢، الفقرة ٤.

وإعلان البُشرى الذي يتكيَّف، من الداخل، على الثقافات. والمجمع، إذ يقدِّر، عند كلّ إنسان حَسَنِ الإرادة، السعي الشخصيّ والصادق للحقيقة، لا يرى أن يستطيع دينٌ غير المسيحيّة أن يكون في حدّ ذاته وساطةً نحو الخلاص.

القسم الثاني: بولس السادس: أوَّليّة إعلان البشرى

أ - بالتزامن مع المجمع

خَلَفَ بولسُ السادس يوحنّا الثالث والعشرين، وعلى عهده تمحور البحث في شأن الكنيسة حول أمور ثلاثة: التجديد والحوار والإرساليّة(٤). فالرسالة العامّة Eccelesiam suam، التي صدرت في ٦/ ٨/ ١٩٦٤، أوضحت وفسَّرت الحوار في نظرة دوائر متّحدة المركز حول سرّ المسيح. وقد أكّد، أكثر ممّا فعله البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، أنّه «من واجبنا أن نُظهر يقينًا بأنّ الدين الصحيح هو واحد، وبأنّه الدين المسيحيّ، وأن نعلِّل النفس بأن نرى جميع الذين يبحثون عن الله ويعبدونه يعترفون بأنّه الدين الصحيح»(٥).

وهكذا فإنّ بولس السادس، بالرغم من التزامه شخصيًّا بإعداد البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، رفض في رسالته العامّة أن يستطيع دينٌ غير المسيحيّة أن يكون في حدّ ذاته وساطة نحو الخلاص، وبدا حريصًا على تجنّب كلّ ميل إلى التوفيقيّة وكلّ تنازل عن جوهر العقيدة الكاثوليكيّة. هذا وإنّ رحلتَيه التي سبق ذكرهما إلى القدس وبومباي تُظهران، في الوقت نفسه، حرصه على إقامة الحوار مع رعايا سائر الأديان.

ب - النشاط السينودسيّ

إنّ سينودسات الأساقفة، التي أنشأها بولس السادس لتطبيق

---

(٤) *Dictionnaire de Spiritualité*, article «Paul VI», tome 12, Paris 1983, col. 526.

(٥) Paul VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, Voir *Documentation catholique (=DC)* 61, 1964, 1090.

الجَماعيّة التي عاد المجمع فاكتشفها، تُظهر اهتمامات الحبر الأعظم الكبرى. والسينودس الذي انعقد سنة ١٩٧٤ حول موضوع إعلان البشرى يشير بطريقته إلى الانفتاح على سائر الأديان. فإنّ هذا السينودس، الذي أراده أساقفة أوروبّا وأميركا الشماليّة، جوابًا عن انتشار العلمنة، وضع على جدول أعماله، بتأثير من الكنائس الفتيّة في إفريقيا وآسية وأميركا اللاتينيّة، إعلان البشرى الأوّل للذين يجهلون وجودها، والاهتمام بالعدالة، واحترام الثقافات المحلّيّة والدين الشعبيّ(٦).

وبعد أن تسلّم بولس السادس مختلف اقتراحات السينودس، حرّر، انطلاقًا منها، كما جرت العادة بعد ذاك، إرشادًا رسوليًّا عنوانه إعلان البشرى، حول موضوع إعلان البشرى في العالم العصريّ. ولقد وُسّع معنى إعلان البشرى إلى حضور أكبر للعالم، وإلى تحويل البنى الاجتماعيّة من أجل مزيد من العدالة، وإلى النفوذ إلى الثقافات.

ومن بين الذين وُجّه إليهم إعلان البشرى، يذكر بولس السادس رعايا الأديان غير المسيحيّة «التي تحمل في طيّاتها صدى ألوف السنين في التماس وجه الله...، والتي زُرع فيها عدد لا يُحصى من بذور الكلمة». ويذكّر بضرورة إعلان البشرى: «فليس احترام هذه الأديان وتقديرها، ولا تشعّب المسائل المطروحة، ما يدعو الكنيسة إلى السكوت، أمام غير المسيحيّين، عن إعلان يسوع المسيح»(٧).

القسم الثالث: يوحنّا بولس الثاني في لقاء التراثات الدينيّة الكبرى

أ - أعمال رمزيّة

إنّ يوحنّا بولس الثاني، الذي كُلّف، بصفته أسقفًا، بالتقرير اللاهوتيّ التلخيصيّ للسينودس الذي انعقد سنة ١٩٧٤، واصل، بصفته بابا، مشروع الانفتاح الذي باشره سلفه، فقد وصف رحلاته بأنّها «حجًّا

(٦) Jan GROOTAERS, *De Vatican II à Jean-Paul II*. Paris 1981, p. 43-71.

(٧) Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 53, *DC* 73, 1976, p. 11.

أصيلًا إلى المعبد الحيّ، معبد شعب الله»[8]. فلم يعد المسعى بعد اليوم مجرّد خطاب في الأديان، بل أصبح قبل كلّ شيء حوارًا مع سائر الأديان.

وفي ١٩/٨/ ١٩٨٥، أمام ثمانين ألف شابّ احتشدوا في ملعب الدار البيضاء، في المغرب، خاطب يوحنّا بولس الثاني الشبيبة المسلمة بصفته «مؤمنًا» و«مربّيًا» ونزولًا عند طلب الملك حسن الثاني. فدعا الشبيبة المغربيّة إلى شهادة مشتركة مع المسيحيّين في معنى الله ورسالة الإنسان، من دون إخفاء عمق الفوارق: «علينا أن نشهد لبحثنا المتواضع عن مشيئته، فهو الذي يجب أن يُلهم التزامنا من أجل عالم أكثر عدالة وأشدّ اتّحادًا»[9]. وعبّرت الصلاة الختاميّة عن احترام الإله الواحد وعبادته في ألفاظ تستطيع الصلاة الإسلامية أن تشارك فيها.

ومن جهة أخرى، أطلق يوحنّا بولس الثاني لقاء الصلاة الخاصّ من أجل السلام، في إطار السنة العالميّة من أجل السلام، في ٢٧/ ١٠/ ١٩٨٦ في أسيزي، أمانةً لروح القدّيس فرنسيس وقوامها: سلام ومصالحة وأخوّة. ودُعي إلى هذا اللقاء ممثّلي مختلف الطوائف المسيحيّة وأهمّ الأديان غير المسيحيّة، فلبّى الدعوة مئة وخمسون شخصًا يمثّلون اثني عشر تيّارًا دينيًّا كبيرًا. وصلّى كلّ واحد منهم بحسب تراثه الخاصّ. وختم البابا في ذلك اليوم قائلًا: «إنّ الرباط الضمنيّ الذي يوحّد بين موقف دينيّ أصيل وخير السلام الكبير أصبح اليوم، أكثر منه في أيّ وقت في التاريخ، واضحًا في نظر الجميع»[10]. وفي وقت لاحق، أشرك الكرادلة وأعضاء الديوان الرومانيّ في حدسه هذا قائلًا: «كلّ صلاة أصيلة تأتي من الروح القدس الحاضر سرّيًّا في قلب كلّ إنسان»[11].

---

(٨) JEAN-PAUL II, Discours au Sacré Collège et à la Curie, 28 juin 1980, *DC*, 77, 1980, p. 670.

(٩) *Islamo-christiana* 11, 1985, p. 195.

(١٠) JEAN-PAUL II, Discours final de la journée du 27 octobre 1986, *DC* 83, 1986, p. 1081.

(١١) JEAN-PAUL II, Discours aux cardinaux et à la Curie, 22/12/1986, *DC*, 84, 1987, p. 136.

ب - تعليم

يندرج تعليم البابا الحاليّ في العزم على لقاء الأديان، مؤكّدًا في آن واحد ضرورة الحوار والأمانة للإنجيل. وهناك عدّة نصوص تجسّد فكرته.

فإنّ رسالته العامّة، فادي الإنسان، التي صدرت في ٤/٣/١٩٧٥، تعبّر عن يقين في حركة: «يسوع المسيح هو طريق الكنيسة الأهمّ...، والإنسان هو طريق الكنيسة»[١٢]. وفي هذا الطريق، يلاقي البابا مختلف الأديان، ويعيد قراءة البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، في نور آباء الكنيسة: «إنّ أعمق طموحات العقل البشريّ يتّجه، بالرغم من اختلاف الطرق، اتّجاهًا واحدًا، ويتجسّد في البحث عن الله، وفي الوقت نفسه، وبواسطة النزوع إلى الله، في البحث عن بُعد البشريّة التامّ، أي عن معنى الحياة البشريّة التامّ». وهو يدعو المرسَل إلى «احترام كلّ ما عمله الروح القدس، الذي يهبّ حيث يشاء، في كلّ إنسان»[١٣]. يلفت جاك دُوبِوِي (Dupuis) النظر إلى تشديد يوحنّا بولس الثاني على دور الروح القدس في العالم، لأنّ التراثات الدينيّة ليست عبارة بحث ضمنيّ فقط يقوم به أعضاؤها عن معنى الحياة، بل هي أيضًا، بوجه من الوجوه، مرحلة باتّجاه الخلاص، إشارة إلى عمل الروح[١٤].

وفي ٧/١٢/١٩٩٠، بعد مرور ٢٥ سنة على ختام المجمع ونشر القرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، وبعد مرور ١٥ سنة على الإرشاد الرسوليّ إعلان البشرى الذي أصدره البابا بولس السادس، تدعو الرسالة العامّة رسالة الفادي، الكنيسة كلّها إلى تجديد التزامها الإرساليّ. وهي تتناول مجمل التوجيهات التي وردت في الوثائق السابقة، وتؤكّد انفتاح حقل إعلان البشرى على مختلف الثقافات ومسؤوليّة الكنائس الفتيّة: «إنّ

(١٢) JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis*, § 13, *DC* 76, 1979, p. 308-309.
(١٣) المرجع نفسه، ١٢، ص ٣٠٧.
(١٤) Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris 1989, p. 210.

سائر الأديان هي تحدٍّ للكنيسة في أيّامنا، فإنّها تحثّها على اكتشاف علامات حضور المسيح وعمل الروح القدس وعلى الإعتراف بها، وتحثّها أيضًا على التعمُّق في هويّتها وعلى الشهادة لسلامة الوحي الذي أودِعَته لخير النفس»[١٥].

وهناك تطوُّر ملموس على عهد يوحنّا بولس الثاني، في تصريحاته وفي أعمال سينودسات الأساقفة على السواء، كالسينودس غير العاديّ الذي انعقد سنة ١٩٨٥ لمناسبة مرور عشرين سنة على ختام المجمع، وهو تطوُّر يعبّر عن مراعاة تراثات آسية الدينيّة، كالبوذيّة والهندوسيّة.

القسم الرابع: إشكاليّة الحوار

إنّ لفظ «حوار» يتردّد في نصوص المجمع والوثائق التي تطبّقها. فكيف نفهمه ونطبّقه؟ كان هذا الهدف من عمل الهيئة البابويّة التالية:

أ – المجلس البابويّ للحوار بين الأديان

لمناسبة عيد عنصرة ١٩٦٤، أنشأ البابا بولس السادس دائرة جديدة من دوائر الديوان الرومانيّ، تختلف عن المجمع المقدّس لإعلان البشرى للشعوب، وهي أمانة السرّ لغير المسيحيّين، تهدف إلى تعزيز العلاقات الإيجابيّة مع رعايا أديان أخرى. وفي ١٩٨٨، اتّخذت أمانة السرّ اسم «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان». ورئيسها الرابع هو حاليًّا الكردينال فرنسيس أرِنْزِه[١٦].

ب – أبعاد الحوار

كانت إحدى مهمّات هذه الهيئة تميز مختلف أشكال الحوار. وهناك وثيقة أولى، أفكار وتوجيهات تختصّ بالحوار والإرساليّة، صدرت

---

(١٥) JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio*, § 56, *DC* 88, 1991, p. 173.

(١٦) Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. *Reconnaître les liens spirituels qui nous unissent*. Vatican 1964.

سنة ١٩٨٤، تشدِّد على قيمة الحوار: «كلُّ إرساليّة لا تكون مُشبَعة بروح الحوار تكون مخالفة لما تقتضيه الطبيعة البشريّة وتعاليم الإنجيل»(١٧). وهي تميِّز بين حوار الحياة، وحوار الأعمال والتعاون، وحوار أهل الاختصاص والتبادلات اللاهوتيّة، وحوار الاختبار الدينيّ. وهذا التمييز يرد أيضًا في وثيقة مشتركة بين المجلس البابويّ للحوار بين الأديان والمجمع لإعلان البشرى للشعوب، صدرت في ١٩/ ٥/ ١٩٩١، وتوضّح كيف تتكامل هذه الأشكال المختلفة ويرتبط بعضها ببعض(١٨).

ج - إعلان البشرى والحوار

إنّ انبثاق هذه الوثيقة الأخيرة من العمل المشترك الذي قامت به هيئتان مختلفتا الأهداف من هيئات الديوان الرومانيّ، وصدورها بعنوان **أفكار وتوجيهات تختصّ بالحوار بين الأديان وإعلان البشرى** يدلّان على حاليّة مشكلة العلاقات بين الحوار وإعلان البشرى. فالوثيقة، بعد توضيح معنى بعض الألفاظ، كإعلان البشرى والاهتداء والدين، تحاول التوفيق بين مساس الحاجة إلى إعلان البشرى والصبر في الحوار. وتعترف بأنّ «كليهما عنصران أصيلان من عناصر رسالة الكنيسة في إعلان البشرى... وبأنّهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، وإن كانا غير قابلين للتبادل، فإنّ الحوار الصحيح بين الأديان يفترض، من قبل المسيحيّ، وجود الرغبة في تعريف يسوع المسيح وحمل الناس على محبّته على وجه متزايد، والقيام بإعلان يسوع المسيح بالروح الإنجيليّ الذي يتّسم به الحوار»(١٩).

د - العمل المشترك من أجل العدالة والدفاع عن حقوق الإنسان

وقبل قليل، ولاسيّما في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، لُفت النظر إلى الفصل الأخير من البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير

---

(١٧) *Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens*, 56, 19, 1984/2, p. 117-242, § 29. Commentaire par Jacques DUPUIS, *op.cit.* p. 285-289 et note 46 p. 294-295.

(١٨) *DC* 88, 1991, p. 868-890.

(١٩) المرجع نفسه، ٧٧، ص ٨٨٧.

المسيحيّة، وهو يشدِّد على الأخوّة بين البشر وكرامة الشخص. هذا وإنّ حوار الأعمال، «حيث يكون تعاون من أجل نموّ الإنسان الكامل وتحريره التامّ»[٢٠]، قد استلهم من هذا النصّ.

الخاتمة

إنّ التذكير بمراحل تكوُّن نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثاني في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة وفي إعادة قراءتها على عهد بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني يمكِّن من استخلاص بعض المعالم.

إنّ هذه الوثائق تتضمَّن، منذ إعدادها، مبادئ داخليّة تشجِّع على التجديد وعلى توضيح ما فيها من معان غنيّة. كان المقصود من البيان أن يبحث في اليهوديّة، فانفتح على الإسلام وعلى أديان آسية وإفريقيا. وبعد أن فُهم الحوار، في الرسالة العامّة Ecclesiam suam، كشرط مسبق لإعلان البشرى، أصبح، في وقت لاحق وفي حدّ ذاته، شكلًا من أشكال إعلان البشرى. هذا وإنّ خاتمة البيان تجد حاليّة جديدة في المناقشات الحديثة حول حقوق الإنسان.

وهذه الوثائق تستند إلى عناصر من لاهوت الروح القدس، وتوحي في أيّة اتّجاهات جديدة يجب أن يتّجه هذا اللاهوت، وتذكِّر كذلك بأهمّيّة الأبحاث الحديثة حول علم لاهوت الأديان المسيحيّ.

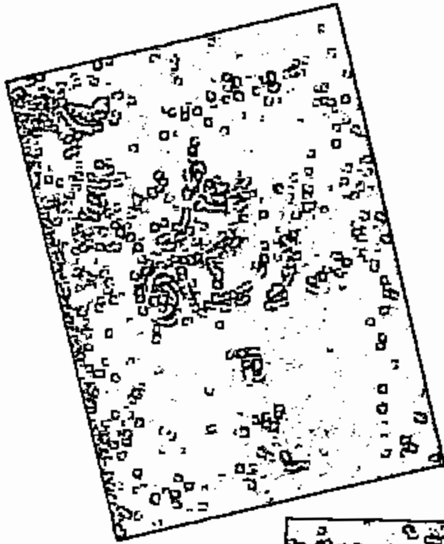
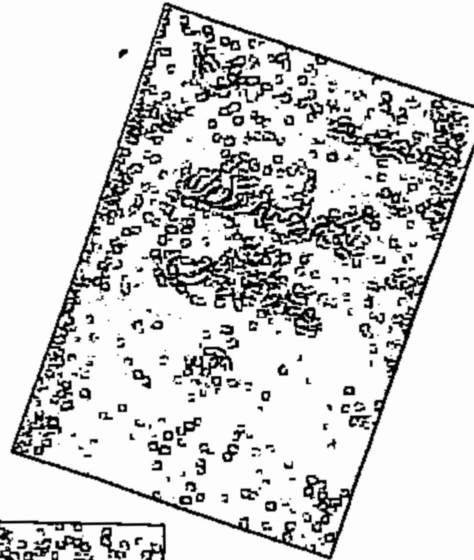
لكنّها تترك حقولًا يجب التعرّف إليها على وجه أفضل، أو بداهات يجب تأكيدها. لا شكّ أنّ الحوار بين الأديان هو، قبل كلّ شيء، حوار غير شخصيّ بين مؤمنين. ولكن ماذا يكون وضع مختلف الأديان في التدبير الخلاصيّ؟ فهل هي، للذين ينضمّون إليها، طريق ووساطة إلى الخلاص؟[٢١] إنّ العلاقة الدقيقة بين الحوار وإعلان البشرى تنتظر ثمرة اختبار الكنائس المحلّيّة، للمزيد من التعمُّق في إدراك معنى هذه العلاقة وتطبيقها.

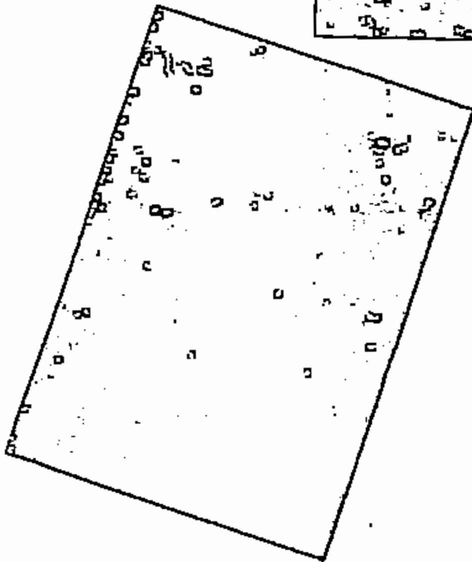
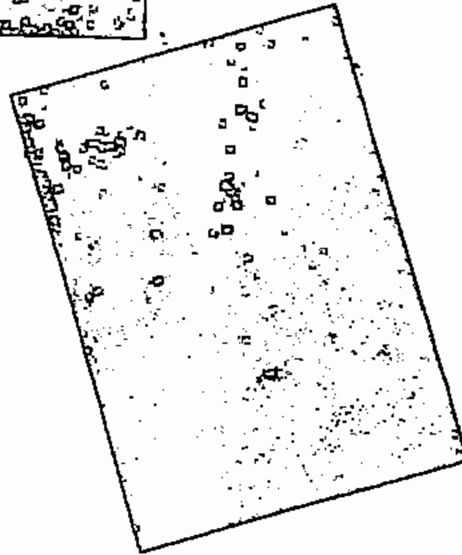
---

(٢٠) المرجع نفسه، ٤٢، ص ٨٨١.

(٢١) Dennis GIRA, *Les religions*. Paris 1991, p. 59-79.

صدر حديثًا عن دار المشرق

خلاص غير المسيحيّين
في نظر بعض اللاهوتيّين الأرثوذكس

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٥)

أجريتُ حديثًا حول قضيّة «خلاص غير المسيحيّين»، مع ثلاثة مُمثّلين لثلاث طوائف أرثوذكسيّة، أوّلهم كاهن أرمنيّ، وثانيهم كاهن سُريانيّ، وثالثهم علمانيّ قبطيّ مُلتزِم لاهوتيًّا في كنيسته[١].

إنّهم لا يُمثّلون كنائسهم تمثيلًا رسميًّا؛ ورغم ذلك فإنّي أعتقد أنّهم يُعبّرون عن نظرة كنائسهم في الموضوع الذي نحن بصدده. وإنّي أعتبر أنّ ما توصّلتُ إليه معهم يستدعي مزيدًا من التعمُّق من حيث عدد الأشخاص والطوائف، ومن حيث دِقّة الإجابات. ومع ذلك، فحسبُنا ما أعرضه على هذه الصفحات. آملًا إن يكون بمثابة نُقطة انطلاق لأبحاث وآراء ووجهات نظر أخرى[٢].

طرح سؤال «خلاص غير المسيحيّين»

إنّ كنيستَي [أ] و [س] لم تطرحا السؤال. يقول [أ] في هذا الصدد ما يعني:

---

(٥) مدير كلّيّة العلوم الدينيّة - السكاكيني، القاهرة.

(١) الرموز: [أ] أرمنيّ - [س] سريانيّ - [ق] قبطيّ.

(٢) لقد عرضتُ وجهة نظري الكاثوليكيّة في مجلّة صديق الكاهن القبطيّة الكاثوليكيّة - ١٩٩٤ - عدد ١ و٢ - عرضًا كتابيًّا مبنيًّا على اعتقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني بإمكانيّة خلاص غير المسيحيّين.

«ليس لدينا حوار مع المسلمين لنطرح السؤال. لا ننكر أنّ ثمّة بعض التساؤلات، ولكنّ الموضوع، باعتباره قضيةً لاهوتيّة، لم يُطرح. غير أنّ أرمينيا تحظى الآن بالحرّيّة. فهل سينجم عن ذلك حوار مع مَن يدّعون - من المذاهب البروتستانتيّة مثلًا - أنّ هناك خلاصًا خارج المسيح؟ فعندما ستُطرح علينا القضية، فحينذاك يُمكننا دراستها».

حُجّة «خلاص المسيحيّين» فقط

تُجمع الطوائف الثلاث على خلاص المسيحيّين فحسب، وذلك اعتمادًا ضمنيًّا على آيتين كتابيّتين:

«مَن آمن واعتمد يخلص
ومَن لم يؤمن يُحكم عليه» (مرقس ١٦/١٦).

«ما من أحد يُمكنه أن يدخل ملكوت الله
إلّا إذا وُلد من الماء والروح» (يوحنّا ٣/ ٥).

وتُفهَم الآيتان المذكورتان على النحو التالي:

«الحقّ يقال إنّنا لا نُشدّد على عدم خلاص غير المسيحيّين، بقدر ما نُركّز على الخلاص بيسوع المسيح. وهذا ما نُعلّمه في عِظاتنا وفي مدارسنا» [أ].

* وإنّ منطق [س] هو الآتي:

١ - «إنّ اليهود يرشّون الشعب بدم الذبائح الحيوانيّة لمحو خطاياهم. وأمّا نحن، فنخلص بدم المسيح. إنّ خلاصنا بصليب المسيح؛ ويُقرّ المسلمون أنّ المسيح لم يُصلب بل صُلب أحد تلاميذه.

٢ - بدون الإيمان بالمسيح ابن الله الحيّ، لا يُمكن دخول ملكوت الله ولا نيل الحياة. فقد قال يسوع: «مَن أنا في قولكم أنتم؟». فأجابه بطرس: «أنت المسيح ابن الله الحيّ» (متّى ١٦/ ١٥-١٦). لذلك ترك بولس اليهوديّة ليخلص. وأمّا اليهود والمسلمون، فلا يعترفون أنّ

المسيح ابن الله.

٣- إنّ حياة المسيح تُمنح من خلال الأسرار التي تهب نعم المسيح والروح القدس: المعموديّة والميرون والإفخارستيّا:

- «إذا لم تأكلوا جسد ابن الإنسان وتشربوا دمه
- فلن تكون فيكم الحياة» (يوحنّا ٦/٥٣).
- وكذلك مَن لا يعتمد[٣].

٤- غير أنّ الخلاص للجميع».

☆ وأمّا رأي [ق] فهو:

١- «المسيح هو الطريق الوحيد إلى الخلاص. ولا يتطرّق الكتاب المقدّس إلى وسيلة أو طريق آخر يختصّ بالذين لا يؤمنون بالمسيح.

٢- لا بُدّ من الإيمان، لا الإيمان النظريّ، بل ممارسة الأسرار ولاسيّما المعموديّة والتوبة».

دور شريعة غير المسيحيّين وضميرهم

وُجّه سؤال حول قول بولس الشهير في رومة ٢/١٢-١٦، هذا نصّه:

«الذين خطئوا وهم بغير شريعة يهلكون أيضًا بغير شريعة. والذين خطئوا وهم بالشريعة يُدانون بالشريعة. فليس الذين يُصغون إلى كلام الشريعة هم الأبرار عند الله، بل العاملون بالشريعة هم الذين يُبرَّرون. فالوثنيّون الذين بلا شريعة، إذا عملوا بحسب الطبيعة ما تأمر به الشريعة، كانوا شريعة لأنفسهم، هم الذين لا شريعة لهم، فيدلّون على أنّ ما تأمر به الشريعة من الأعمال مكتوب في قلوبهم، وتشهد لهم ضمائرهم وأفكارهم، فهي تارة تشكوهم وتارة تُدافع عنهم. وسيظهر ذلك كلّه، كما أُعلن في بشارتي، يوم يدين الله يسوع المسيح ما خفي من أعمال الناس».

---

(٣) الجدير بالإشارة أنّ آية مرقس الآنفة الذكر لا تقول: «مَن لم يعتمد يُحكم عليه»، بل «مَن لم يؤمن» فحسب، في حين أنّها تقول: «مَن آمن واعتمد يخلص».

فما هو تفسير هذا النصّ؟:

* «المشكلة هي الاعتماد على آية (تؤيِّد فكرة خلاص غير المسيحيّين، مثل هذه) وترك سائر الآيات (التي لا تؤيِّدها). ثمّ لا ننسَ أنّ بولس أراد أن يكون «يهوديًا مع اليهود، ويونانيًّا مع اليونانيّين» «ليربحهم للمسيح»، فيخلصوا. فلا عجب بالتالي إذا تقرّب إليهم» [أ].

* «عندما فسد الإنسان، دوّن الله الشريعة، لأنّ قلب الإنسان أصبح قاسيًا شاذًّا. واليهود أيضًا فسدوا نوعًا ما، فأنزل الله عليهم الشريعة الموسويّة - أي الوصايا العشر - وهي شريعة طبيعيّة. وأمّا الوثنيّون، فضميرهم بمثابة الشريعة.

ومن جهة أخرى، كتب بولس ذلك عندما لم تصل البشارة بعد إلى الجميع. فهُم بالتالي يُدانون بحسب شريعتهم أو بحسب ضميرهم. وأمّا الآن، فقد وصلت البشارة إلى جميع الناس (فلا يقصد إذًا كلامُ بولس خلاص غير المسيحيّين)» [س].

* «لم يقصد بولس في هذا النصّ خلاص غير المسيحيّين، بل إدانتهم. فالشريعتان - اليهوديّة والطبيعيّة - لا تستطيعان أن توصِلا إلى الخلاص؛ فكلّ ما بوسعهما أن تقوما به، أن تُعِدّا للإيمان - لا للخلاص - شأنهما شأن الطبيعة التي خلقها الله، أو الكرازة التي يكرزها الكارزون. فليست هناك وسيلة للخلاص إلّا عن طريق المسيح» [ق].

قيمة قيام غير المسيحيّين بأعمال الرحمة

وقد وُجِّه سؤال آخر حول كلمة يسوع المأثورة:

«رِثوا الملكوت المُعَدّ لكم منذ إنشاء العالم.

لأنّي جُعتُ فأطعمتموني...

كلّ ما فعلتم لأحد هؤلاء الصغار إخوتي

فلي قد فعلتموه...» (متّى ٢٥/٣٤-٤٠).

أفلم يقصد يسوع بكلمته هذه خلاصَ غير المسيحيّين أيضًا؟ وكانت الإجابات الآتية:

٭ «إنّ هذا القول يُمثّل لنا بالفعل تساؤلًا. فإذا مشوا على طريق ربّنا، فبدون أن يعرفوا قد يكونوا - وهذا مُجرَّد تساؤل - خلّصوا أنفسهم. والله لم يمنحهم نعمة الخلاص بل نعمة إمكانيّة القيام بعمل الخير.

الحقّ يقال إنّ هذا النصّ يُمثّل تناقضًا (بالنسبة إلى سائر النصوص التي لا تؤيّد خلاص غير المسيحيّين). فكيف نحيا هذا التناقض؟ هناك مُستويان: المستوى الفكريّ (النظريّ) الذي يقول: «لا» (لخلاص غير المسيحيّين)، والمستوى اليوميّ (العمليّ) الذي يقول: «رُبّما»» [أ].

٭ «لا يُمكن أن تكون الأعمال سببًا للخلاص إن لم تقترن بالإيمان. وإن لم يُذكر هنا الإيمان، فلأنّه لا يُذكر في جميع الآيات، بل هو ضمنيّ. إنّ الأعمال هنا هي إيمان عمليّ.

(وبوجه عامّ) يُمكن القول إنّ الأعمال لا تؤدّي إلى الخلاص بل تُعِدّ للإيمان، شأنها شأن الشريعتين والطبيعة والكرازة» [ق].

ما هو مصير أربعة مليارات من البشر غير المسيحيّين؟

وُجّه أخيرًا سؤال حول مصير أربعة أخماس البشريّة الذين لا يعرفون المسيح ولا ينتمون إلى الكنيسة بالمعموديّة؛ فهل يهلكون هلاكًا أبديًّا رغم أنّ الله يُريد خلاص جميع البشر وحياتهم؟ وكانت الإجابات على النحو الآتي:

٭ «لا يحقّ لنا أن نحكم عليهم، فالدينونة لا تخصّنا بل تخصّ الله الذي يفعل ما يشاء؛ فعدلُه لا يكفي، بل هناك رحمته أيضًا.

ورُبّما سُنفاجأ في يوم الدينونة (بخلاصهم). فالباب مفتوح، وإن أغلقنا (عليهم باب الخلاص) أغلقناه على أنفسنا. فنحن لا نعرف ما وراء

الحائط وما وراء البناية. وقد يكون (في السماء) أناس (غير مسيحيّين) أكثر منّا (نحن المسيحيّين). لن يُفهَم ذلك إلّا في اليوم الأخير» [أ].

☼ «إنّ الله لا يُريد موت الخاطئ بل خلاصه». وفي سبيل ذلك:

١ - أحبَّ البشرَ حتّى اشترك في طبيعتنا (بتجسُّده) ليُشركنا في طبيعته (الإلهيّة).

٢ - نزل إلى الهاوية (بعد موته وقيامته، ليُخلِّص) الموتى الذين كانوا في قبضة الشيطان.

٣ - يُدين الناس الذين لم تصل إليهم البُشرى - الصينيّين مثلًا - إدانة خاصّة (مُختلفة عن سائر غير المسيحيّين).

أمّا الآن فقد وصلت البُشرى إلى جميع الناس، في جميع اللغات، وذلك بفضل التكنولوجيا والعلم والثقافة؛ فالمسيحيّة معروفة في جميع أنحاء العالم. لذلك سيذهب الأشرار إلى جهنّم والأبرار إلى الملكوت. والبُرهان على ذلك، أنّ أريوس ونسطوريوس حُرِما لأنّهما أنكرا المسيح؛ ولم تُلغِ الكنيسة إلى اليوم الحرمان (الذي استوجباه، فهُما إذًا من الأشرار)» [س].

١ - «إنّ يوم الدينونة يخصّ الله، فالله يعمل ما يُريد. وليس من حقّي أن أجعل نفسي (قاضيًا) كأنّي الله.

٢ - (وعلى نقيض ذلك) لا (أستطيع أن) أستنتج شيئًا بعيدًا عمّا أوضحه الإنجيل (مثل خلاص غير المسيحيّين).

٣ - (وإذا جمعنا ما سبق، يجب الاعتراف أنّنا) نعيش في لُغز، (ونرى حقيقة هذا الموضوع) كمن يرى في مرآة. فالمسيح لم يكشف لي (مصيرَ غير المسيحيّين)، ولكنّ السؤال ليس: «هل يهلكون؟» (لأنّهم بالفعل يستوجبون الهلاك، وهذا أمر لا يستدعي السؤال عنه لأنّه واضح في الإنجيل). وقد أكون مُقصّرًا ومسؤوليّتي كبيرة (في عدم الكرازة بالمسيح)» [ق].

نظرة نقديّة

ما الذي يمكن أن نستخلصه من هذه الأحاديث؟ لا يسعنا أن نستنبط وجهة نظر مُنسَّقة ونظاميّة وجازمة للطوائف الثلاث أو لسائر الطوائف الأرثوذكسيّة. ويعود ذلك إلى أسباب واضحة: أوّلها ضآلة عدد الأشخاص الذين أجرينا معهم الحديث؛ وثانيها حصر الأسئلة المطروحة عليهم في بعضها بدون التطرّق إلى سائر النصوص الكتابيّة ولا إلى أقوال آباء الكنيسة؛ وثالثها عدم حصولنا على مقالات أو كُتب تُعالج قضيّة خلاص غير المسيحيّين، بسبب حساسيّة هذا الموضوع في بيئتنا الإسلاميّة...

ورغم قصور حديثنا هذا، إلّا أنّه يُوسعنا أن نُثير بعض التساؤلات:

* لماذا لم يتطرّق الحديث اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ إلى مثل هذه القضايا اللاهوتيّة، ولاسيّما إلى خلاص غير المسيحيّين كأفراد، وإلى دور الديانات غير المسيحيّة كديانات، رغم أنّ الكتاب المقدّس - في عهديه القديم والجديد - يُشير إلى مثل هذه التساؤلات وإلى قصد الله في خلاص البشر وإلى تحقيقه له سواء أكان بالإيمان بإله الاختيار والعهد، أم بالإيمان بيسوع المسيح والانتماء إلى الكنيسة من خلال الأسرار المقدّسة، أم بحسب الضمير والأعمال...؟ ورغم أنّ آباء الكنيسة - شرقًا وغربًا، وعلى مرّ عصور تاريخها - قد أبدوا آراءهم في هذه القضايا؟ فلماذا لم تُولِها الكنائس الأرثوذكسيّة أهمّيّة، على خلاف الكنيسة الكاثوليكيّة وبعض الجماعات البروتستانتيّة؟ هناك عِدّة أسباب في نظرنا:

١ - سبب اجتماعيّ

نظنّ من جهتنا أنّ سببًا من الأسباب يعود إلى كون مُعظم الكنائس الأرثوذكسيّة تعيش كأقلّيّات في وسط أغلبيّة إسلاميّة (أو شيوعيّة) فتشعر بأنّها مهدّدة لأنّها كنائس وطنيّة لا تحظى بمُساندة الكنائس العالميّة. فإنّ شعورها هذا بالتهديد لا يُتيح لها الجوّ الملائم لطرح مثل هذه القضايا،

ولا لكتابة مُعتقدها في كتب أو مقالات قد تقرأها الأغلبيّة.

٢ - سبب رعويّ

وإنّ لهذا الجرّ أثرًا آخر، وهو التخوّف من الارتداد إلى الإسلام، ولا سيّما في ما يتعلّق بالقضايا الزوجيّة حيث لا يستطيع مسيحيّ أن يتزوّج من مُسلمة بدون أن يُشهر إسلامه. ففي هذا الجرّ، قد يُؤدّي الاعتراف بخلاص غير المسيحيّين إلى الإكثار من التحويل إلى الإسلام بطريقة طبيعيّة.

٣ - سبب إيمانيّ

وثمّة سبب آخر، وهو أنّ الإقرار بخلاص غير المسيحيّين قد يُفضي بالمسيحيّين إلى الاعتراف بنسبيّة الأديان: فإن كان جميع البشر من جميع الأديان يخلصون، فلماذا يكون أو يظلّ أو يُصبح الإنسان مسيحيًّا؟ ولماذا على المسيحيّ أن يُعلن يسوع المسيح ربًّا وإلهًا ومخلِّصًا؟

إن كان السبب الإيمانيّ هذا هو الأساس، إلّا أنّ التركيز عليه تركيزًا قد يكون أحيانًا مُتضخِّمًا، يعود إلى السببين الاجتماعيّ والرعويّ السالفي الذكر.

* ولدينا قناعة - بالإضافة إلى التساؤلات السابقة - ألا وهي أنّ أيّ حديث لاهوتيّ عليه أن يُحافظ على مُفارقة (Paradoxe) النصوص الكتابيّة التي توحي بأمرين قد يظهرا لأوّل وهلة أنّهما مُتناقضان، بيد أنّهما في الحقيقة مُتكاملان: فمن جهة، إنّ الوحي يُعلن ضرورة الإيمان بيسوع المسيح والاعتماد باسمه لنيل الخلاص؛ ومن جهة أخرى، إنّه يُعلن إمكانيّة خلاص جميع البشر بيسوع المسيح وبه وحده، وإن لم يعرفوه ولم يؤمنوا به، بناء على قصد الله الخلاصيّ الشامل وبحسب شرائعهم أو ضميرهم أو أعمالهم.

فكيف التوفيق بين قُطبَي حقيقة الخلاص المتناقضين ظاهريًّا، والحفاظ عليهما، والإيمان بهما؟ هذا هو دور اللاهوتيّين. فعلى

اللاهوتيّين الشرقيّين أن يأخذوا بعين الاعتبار جِدّيًّا قصد الله الخلاصيّ الشامل، وإمكانيّة خلاص جميع البشر بما فيهم الذين لا يؤمنون بيسوع المسيح ولا يعتملون باسمه ولا ينتمون إلى كنيسته (وذلك بموجب متّى ٢٥/ ٣٤-٤٠ وروم ٢/ ١٢-١٦ وغيرهما من النصوص الكتابيّة). كما أنّه على اللاهوتيّين الغربيّين أن يأخذوا بعين الاعتبار جِدّيًّا ضرورة الإيمان بيسوع المسيح والاعتماد باسمه (وذلك بموجب مر ١٦/ ١٦ ويو ٣/ ٥ وغيرهما من النصوص الكتابيّة). فاللاهوتيّون الشرقيّون والغربيّون في أمسّ الحاجة إلى تضافر جهودهم اللاهوتيّة للتفكير في قضيّة خلاص غير المسيحيّين وقضيّة دور الأديان غير المسيحيّة اللاهوتيّ في قصد الله الخلاصيّ الشامل. ولم تَعُد المسألة الاختيار بين وجهتَي نظر مُختلفتين، بل الحوار اللاهوتيّ المسكونيّ المبنيّ على احترام كلّ وجهة نظر لاهوتيّة، والاستفادة من كلّ وجهة نظر لاهوتيّة، وقبول سرّ الله كما يُعلَن عنه في الوحي وكما يتجلّى ويكتمل في يوم الدينونة.

فلقد أشارت الأحاديث إلى أنّ موضوع الدينونة يخصّ الله لا الإنسان، واعترفت بأنّ قضيّة خلاص غير المسيحيّين مطروحة، فلم تُغلِق إذًا على اللاهوتيّين بابَ الاجتهاد؛ فيجب عليهم أن يؤدّوا رسالتهم اللاهوتيّة - ولا سيّما الاجتهاديّة - في هذا المضمار.

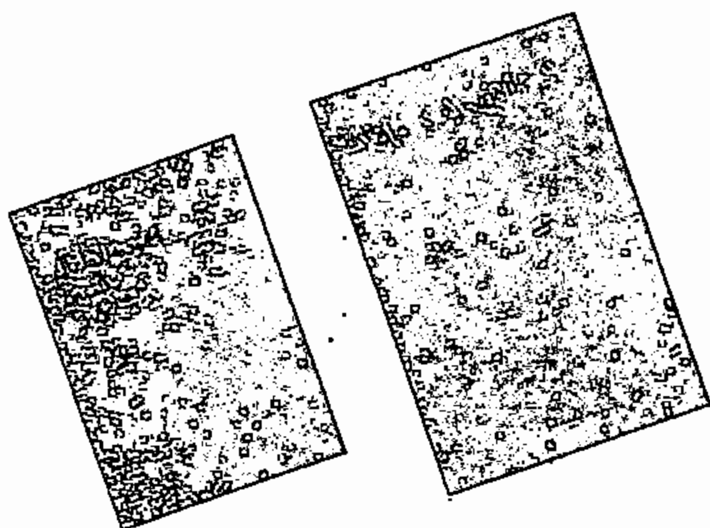
ويروق لي أن أختم حديثي بما قاله پول إڤدوكيموف (Paul Evdokimov) أحد اللاهوتيّين الروحانيّين الأرثوذكس المعاصرين:

«نحن نعرف أين توجد الكنيسة
ولكن لم يُعطَ لنا أن نُلقي حُكمًا فنقول أين لا توجد».

فأطبّق قوله هنا على قضيّة خلاص غير المسيحيّين:

«نحن نعرف مَن يخلُصون
ولكن لم يُعطَ لنا أن نُلقي حُكمًا فنقول مَن لا يخلُصون».

صدر حديثًا عن دار المشرق











التعدّديّة الدينيّة وعلم لاهوت الأديان

الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ (٥)

مقدّمة

تُعتبر التعدّديّة من سمات عصرنا، إذ ألغت وسائلُ الاتّصال الحديثة المسافات وقرّبت البعيد وربطت القارّات بعضها ببعض بشكل لم يسبق له مثيل. كما أنّ الهجرة وانتقال الأشخاص من بلد إلى آخر أدّت إلى نشوء مجتمعات تتلاقى فيها الثقافات والأديان والأعراق المختلفة. إنّ مدن العالم الكبرى أصبحت ملتقًى يجمع البشريّة بمختلف مشاربها وألوانها وأعراقها. هذا الواقع الجديد يفرض على الناس العيش المشترك على ما بينهم من فروق وتغاير، ويضعهم أمام تحدٍّ كبير يتمثّل في كيفيّة التعامل مع الآخر المغاير ثقافيًّا ودينيًّا: هل ينبغي النظر إليه على أنّه تهديد يجب الحماية منه والتحصّن ضدّه؟ أم هو فرصة ذهبيّة للتلاقي والتعارف والتعاون تمنع الانغلاق على الذات والانزواء في الخصوصيّة.

إنّ وجود الآخر المغاير في آرائه ومعتقداته يحرِّر من الادّعاء الخادع بامتلاك الحقيقة، ويذكّر بأنّ لا أحد يمكنه التبجّح بحيازةِ كلّيّةِ الحقيقة، فلا تلاقيَ حقيقيًّا مع الآخر دون الإقرار بإمكانيّة الاغتناء منه، وهكذا تتحرّر الحقيقة من كلّ نزعة استملاك لتصبح مسيرة مشتركة تشدّ نحو الأمام بقدر ما تنمو العلاقة ويتطوّر الحوار مع الآخر في محاولة لاكتشافه على

---

(٥) باحث في الشؤون اللاهوتيّة - حلب.

الرغم ممّا يوجد من اختلاف معه.

إنّ كلّ مجتمع قائم على حماية نفسه من الآخر والتحصّن ضدّه يحكم على نفسه بالتقوقع والانغلاق والتقهقر. إنّ تاريخ الحضارات يبيّن أنّ نشوءها وتطوّرها يعود إلى الشرارة التي أحدثتها صدمة اللقاء مع الآخر، ولنا في الحضارة العربيّة والإسلاميّة أقرب مثال على ذلك.

لكن ممّا لا شكّ فيه أنّ التعدّديّة تطرح على المجتمعات قضايا ومسائل في غاية الأهمّيّة، إذ قد تكون حافزًا لها على التقدّم والتطوّر والتجديد، كما قد تصبح في بعض الحالات مصدرًا للتناحر والاقتتال. لذلك يتطلّب التعامل معها منتهى الوعي والانتباه وبالأخصّ عند التعامل مع ظاهرة التعدّديّة الدينيّة، التي أصبحت واقعاً يفرض ذاته حاثًّا الفكر الدينيّ واللاهوتيّ على صياغة مرتكزاته في ضوء هذه الحقيقة وليس بتجاهلها، وهذا يتطلّب تغليب المنطق الحواريّ ليصبح بعدًا أساسيًّا في كلّ تفكير لاهوتيّ. فالحوار بين الأديان أصبح ضرورة ملحّة لعالم اليوم، وقضيّة السلام والعدل مرتبطة إلى حدّ بعيد بالحوار والتعاون بين الأديان، ويكفي أن نذكر على سبيل المثال تلك الصلاة من أجل السلام التي أقيمت في أسّيزي منذ سنوات قليلة والتي شارك فيها ممثّلون عن الأديان الكبرى في العالم حيث صلّى الحاضرون معًا ولكن كلّ حسب إيمانه ومعتقده. والجدير بالذكر أنّ لقاء أسّيزي كان لقاءًا صامتًا، ولكنّ هذا الحوار الصامت كان أبلغ من كلّ الخطب لأنّه جمع المؤمنين معًا في حضرة الله. ممّا لا شكّ فيه أنّ الحوار بين الأديان له عدّة مستويات، ولكن يجب أن يقود في نهاية المطاف إلى طرح التساؤل عن المصير الإنسانيّ الذي يشغل جوهر رسالة كلّ دين، والذي يعبّر عنه الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ بقضيّة الخلاص، أي هل هنالك خلاص خارج حدود المسيحيّة، وهل تقود الأديانُ الأخرى أتباعها نحو الخلاص؟

سيقتصر مجال بحثنا على معالجة هذه المسألة في بعدها اللاهوتيّ، وذلك بتقديم عرض سريع لمختلف الآراء المتداولة في الفكر اللاهوتيّ

المسيحيّ والتي تتناول دور الأديان غير المسيحيّة في الخلاص، كما يَرصُد التطوّرات التي طرأت على هذا الفكر في العقود الأخيرة.

إنّ ظاهرة التعدّديّة الثقافيّة والدينيّة والعلاقة مع الأديان الأخرى ودورها في الخلاص ليست بجديدة على اللاهوت المسيحيّ، فقد كان اللقاء بين الكنيسة الناشئة والثقافة اليونانيّة أوّل تحدٍّ للفكر المسيحيّ وأوّل محاولة انثقاف قام بها اللاهوت المسيحيّ، إذ كان عليه أن يتلقّى معطيات الفلسفة اليونانيّة ويطوّعها لتصبح ناقلةً للوحي المسيحيّ، ولم يقتصر التعامل مع الفلسفة اليونانيّة على أنّها مجرّد أداة للفكر اللاهوتيّ، بل وجد الآباء فيها حكمة ودورًا لاهوتيًّا يحقّق اللهُ من خلالها خلاص الوثنيّين الذين لم تسنح لهم الظروف بمعرفة البشارة الإنجيليّة.

إنّ قضيّة خلاص الذين خارج الكنيسة المرئيّة شغلت بال اللاهوتيّين الأوائل، وهي تبقى الإشكاليّة الرئيسة التي تحدّد مكانة الأديان الأخرى في الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ المعاصر. فالمسيحيّة لا تدّعي احتكار مشروع الله الخلاصيّ الذي يشمل جميع البشر، ولكن يبقى السؤال عن الكيفيّة التي يصل بها فعل الخلاص إلى الذين لم يعرفوا المسيح، «الكلمة» المتجسّد. فمنذ البداية رأى الآباء، أمثال يُوسْتِينُس وأوريجانيس وغيرهما، في الفلسفة اليونانيّة وسيلة يعمل الله من خلالها. فالكلمة الذي كان في البدء هو حاضر في البشريّة دائمًا وأبدًا حتّى سمّوا هذا الحضور «بذار الكلمة» العامل باستمرار على تجلّي الحقيقة في الضمير البشريّ. لقد عبّر الآباء الأوّلون بلغة عصرهم وبوساطة مفهوم «بذار الكلمة» عن حضور الله الخلاصيّ الفاعل في الأمم الوثنيّة بصورة خفيّة حتّى قبل تجسّد الكلمة وظهوره للبشريّة بصورة علنيّة.

ولكن مع انتشار المسيحيّة وهيمنتها على العالم القديم ظهرت مقولة أخرى تقول: «لا خلاص خارج الكنيسة»، وعلى الرغم من التضيّق الذي أحدثته هذه المقولة، انشغل علم اللاهوت لفترة طويلة بتفسيرها كي لا يوضع حدٌّ لإرادة الله الخلاصيّة. وممّا يجدر ذكره أنّ ذهنيّة القرون

الوسطى كانت تقسّم المجتمعات والناس على أساس دينيّ، وكان كلّ يدّعي أنّ إيمانه هو الإيمان الصحيح ودينه هو الدين الحقّ بينما يقبع الآخرون في ضلال مبين. لذا نجد في نتاج تلك الفترة الفكريّ الكثير من المؤلّفات التي تقدّم الأدلّة والبراهين على صحّة دين مؤلّفها وتنزع عن دين الآخر أيّ مصداقيّة. لذلك كان الآخر محكومًا عليه بالارتداد أو الكفر والزوال.

ولكن مع إطلالة القرن السادس عشر انفتح الأفق على قارّات وأقوام لم تكن معروفة من قبل، ممّا طرح مجدّدًا وبإلحاح على الفكر اللاهوتيّ قضيّة التعدّديّة الدينيّة في العالم ومسألة خلاص غير المسيحيّين، كما أنّ احتكاك المرسلين بمجتمعات لها تراث دينيّ عريق جعلهم يكتشفون قيمًا روحيّة لا يرقى إليها الشكّ. ولنا في رسول الصين ريتّشي خير مثال، إذ أصبح يُضرَب به المثل كنموذج للانفتاح والحوار مع الأديان الأخرى. هذا الوعي لتنوّع البشريّة الدينيّ والثقافيّ يجعل من الحوار ضرورة ملحّة لعالم اليوم لأنّ البديل سيكون الاقتتال والنزاعات المدمّرة.

لكنّ العقبة الكأداء التي تعطّل كلّ حوار هو ادّعاء احتكار الحقيقة الإلهيّة وتكفير الآخرين، إذ من اليسير على الإنسان أن يدّعي امتلاك كلّيّة الحقيقة متصّبًا ذاته أميرًا عليها، وكابتًا التساؤلات التي يثيرها وجود الآخر الذي يخالفه الرأي أو الدين، لأنّ ذلك يعطيه طمأنينة نفسيّة وتفوّقًا وهميًا على الآخر. ولكنّ قبول التساؤلات الآتية من الآخر معناه التحرّر من الاكتفاء الذاتيّ والاعتراف بوجود سرّ يفوق الإدراك والفهم الإنسانيّ، أي أنّ الحقيقة ليست ملكيّة خاصّة تفصل البشر بعضهم عن بعض، بل هي نداء يدعو كلّ إنسان إلى السير نحوها برفقة الآخرين والحوار معهم لأنّ سرّ الله فوق الجميع. لكنّ هذا الحوار يجب أن يقوم على مقولتين اثنتين أولاهما احترام الآخر ومعاملته على قدم المساواة وثانيهما أنّ الحوار لا يلغي الهويّة الخاصّة أو ينتقص منها، فالاعتراف بالحقيقة التي يعيشها الآخر لا يلغي شيئًا من حقيقتي، لأنّ الحقيقة النهائيّة ملك لله وحده ولا أحد يستطيع القول بأنّها ملك له وحده دون غيره.

هذا الوعي المتزايد لحضور الآخر ودوره الإيجابيّ في مسيرة الحقيقة معناه الاعتراف بسرّ الله اللامحدود، وعندما يصبح الحوار مع الآخر شرطًا لكلّ مسيرة إيمانيّة صحيحة. لهذا أخذ الحوار مع الأديان الأخرى يشغل حيّزًا متزايدًا في علم اللاهوت المسيحيّ إذ ظهر منذ بداية هذا القرن ما يعرف بلاهوت الأديان، وأخذ هذا الاهتمام صورة جليّة في مداولات المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي أحدث نقلة نوعيّة في علاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى، إذ أفرد لها في مقرّراته حيّزًا لا يستهان به، فكان ذلك انطلاقة جديدة حثّت الكثير من اللاهوتيّين على إعادة صياغة العلاقة بالأديان الأخرى من منطلق إيجابيّ ووفق نظرة متجدّدة، بعد أن تجاهلتها قرونًا طويلة. فما هي التطوّرات والمراحل المختلفة التي يمكن رصدها في لاهوت الأديان؟

إشكاليّة لاهوت الأديان

لقد بدأت ملامح هذا اللاهوت تتّضح منذ مطلع القرن العشرين، ومن روّاده لاهوتيّون كبار أمثال كارل بارت Karl Barth وكارل راهنر Karl Rahner وهانس كونغ Hans Küng وجان دانييلو Jean Daniélou وهنري دي لُوباك Henri de Lubac وجاك دُوپوي Jacques Dupuis وكلود جِفْرِه Claude Geffré وغيرهم. ولكن قبل استعراض أفكار هؤلاء لا بدّ من إيضاح الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها لاهوت الأديان وتحديد الإطار الفكريّ الذي يدور فيه.

إنّ لاهوت الأديان بالتعريف هو فرع من علم اللاهوت يدرس القضايا والتساؤلات التي تثيرها وتطرحها التعدّديّة الدينيّة في إطارها التاريخيّ على اللاهوت المسيحيّ، محاولًا معالجتها والإجابة عنها في ضوء مبدأ شموليّة الخلاص.

إنّ لاهوت الأديان في الفكر المسيحيّ يستند إلى مقولتين اثنتين يجب التوفيق بينهما: المقولة الأولى هي تأكيد إرادة الله الخلاصيّة التي

تشمل كلّ البشر والتي تجلّت بتجسّد الكلمة في يسوع المسيح بكونه وسيطًا أوحد بين الله والإنسان، «فإنّه يريد أن يخلّص جميع الناس ويبلغوا إلى معرفة الحقّ، لأنّ الله واحد، والوسيط بين الله والناس واحد، وهو إنسان، أي المسيح يسوع الذي جاد بنفسه فدىً لجميع الناس» (طيمو ٢/ ٤-٦). والمقولة الثانية تقول بأنّ الله، بداعي إرادته الخلاصيّة الشاملة، يستعمل طرقًا أخرى نجهلها كي يحقّق الخلاص للبشر في أوضاعهم الخاصّة. صحيح أنّ يسوع هو المخلّص الأوحد، ولكن كلّ إنسان يستطيع نيل الخلاص هذا مهما كان وضعه وانتماؤه الدينيّ أو الثقافيّ. إنّ الله يدعو كلّ إنسان إلى الخلاص ضمن ظروفه الخاصّة، والاستجابة لتلك الدعوة تأخذ طرقًا مختلفة، إذ غرس الله في الأديان والشعوب حقيقته وإرادته، اللتين أودعهما الكنيسة. لقد عبّر المجمع الفاتيكانيّ الثاني عن هذا الموقف عندما قال: «فالكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو حقّ ومقدّس في هذه الديانات، بل تنظر بعين الاحترام الصادق إلى تلك الطرق، طرق المسلك والحياة، وإلى تلك القواعد والتعاليم التي غالبًا ما تحمل شعاعًا من تلك الحقيقة التي تنير كلّ الناس بالرغم من أنّها تختلف في كثير من النقاط عن تلك التي تتمسّك بها هي نفسها وتعرضها» (تصريح المجمع عن الأديان الأخرى، رقم ٢).

إنّ مهمّة اللاهوتيّ الصعبة هي التوفيق بين هاتين المقولتين في جدليّة تقرّ من جهة بالتعدّديّة الدينيّة كواقع إيجابيّ وطريق خلاص للكثير من البشر ذوي الإرادة الطيّبة، ومن جهة أخرى التأكيد على خاصّيّة المسيحيّة، التي تتمثّل بتجلّي الله المتسامي وغير المحدود في إنسانيّة يسوع الناصريّ. هذه الخاصّيّة بلغت قمّة تجلّيها في لغة الصليب التي تعبّر - بصورة لا نجدها في الأديان الأخرى - عن قدرة الله وحكمته. لنستعرض الآن مراحل التطوّر المختلفة التي مرّ بها لاهوت الأديان متوقّفين عند آراء بعض روّاده الكبار.

لاهوت الأديان في المدرسة الألمانيّة

إنّ أوّل محاولة تجدر الإشارة إليها في هذا المجال هي المحاضرة التي ألقاها العامَ ١٩٠٢ اللاهوتيّ البروتستانتيّ أرنست ترولتش Ernst Troeltsch تحت عنوان «المسيحيّة في صفاتها الكونيّة وتاريخ الأديان» وقد أحدثت في حينها دويًّا هائلًا. وتعتبر المحاضرة هذه أولى المحاولات الجادّة في لاهوت الأديان، إذ اعتمدت البعد التاريخيّ مفتاحًا لقراءة الظاهرة الدينيّة وبالتالي أعطت هذه الظاهرة صفة النسبيّة. ينطلق ترولتش من رؤية تاريخيّة للواقع الإنسانيّ، فالكائن الإنسانيّ هو بالدرجة الأولى كائن تاريخيّ، كما أنّ وعي الإنسان ومعرفته ذاته خاضعان للصيرورة التاريخيّة، فليس هنالك شيء أبديّ أو ثابت بالمطلق، كلّ شيء متغيّر ونسبيّ، وينعكس ذلك على علاقة المسيحيّة - التي تقول عن نفسها إنّها ديانة الأبديّ والمطلق - بالأديان الأخرى.

إنّ نظرة ترولتش التاريخيّة ترفض أن تنسب المسيحيّة إلى نفسها صفة الأبديّة والإطلاق التي تعود إلى الله، كما ترفض ادّعاء هيغل أنّ المسيحيّة تمثّل قمّة التطوّر الدينيّ لدى البشريّة. فالأديان الأخرى، وفق المنظور التاريخيّ، لا تقلّ في نظره شأنًا عن المسيحيّة كمكان لتجلّي المطلق. إنّ العلاقة بين الله الواحد والتعدّديّة الدينيّة تتوضّح في جدليّة الوحدة والتفارق، فالحياة الإلهيّة تفصح عن ذاتها في الواقع التاريخيّ عبر مظاهر وتجلّيات عديدة، ولا يمكن أيّة ظاهرة تاريخيّة خاصّة أن تدّعيَ لذاتها صفة الإطلاق، لأنّ هذا يناقض طبيعة الله الشاملة والمتسامية فوق الجميع. لذلك لا يحقّ لأيّة ديانة كانت أن تعتبر نفسها مطلقة، غير خاضعة لقانون النسبيّة التاريخيّة، وعليه يجب أن تتخلّى المسيحيّة عن قولها بأنّها تمثّل الحقيقة الأبديّة الشاغلة كلّيّةَ التاريخ. لكن ماذا يبقى من الديانة إذا أصبحت مجرّد تعبير عن مرحلة معيّنة من الوحي الإلهيّ ضمن إطار وزمان محدّدين؟ هل النسبيّة التاريخيّة مصير كلّ ديانة؟

إنّ نقد ترولتش الجذريّ لادّعاء المسيحيّة صفةَ الشموليّة المطلقة

باعتبارها الديانة الحقيقيّة، يقابله تأكيد لها على المستوى الفرديّ الشخصيّ، فكون المسيحيّة اختبار شخصيّ داخليّ يدور في أعماق الضمير، يجعلها تفلت من المقاييس الموضوعيّة التاريخيّة. وعندما يقارن ترولتش بين الأديان، يعتبر المسيحيّة من أرقى أنواع الحياة الدينيّة المعروفة ويقرّ للمسيحيّة بشيء من المطلقيّة، ولكنّ هذه المطلقيّة لا تعني شيئًا آخر سوى المفاضلة على مستوى الاختبار الشخصيّ والتجربة الذاتيّة.

لكن بعد اثنين وعشرين عامًا يعيد ترولتش صياغة موقفه بصورة أوضح، مركّزًا هذه المرّة على الإطار الثقافيّ في كلّ ديانة، مقرًّا بشموليّة المسيحيّة في الفضاء الأوروبّيّ، إذ يصعب تصوّر أوروبّا من دون المسيحيّة فهي جزء لا ينفصل عن الثقافة الأوروبيّة، لذلك هي الديانة المطلقة للإنسان الأوروبّيّ. وينطبق هذا المبدأ على باقي الثقافات التي لكلّ منها دياناتها المطلقة. أي إنّ المطلقيّة مسألة شخصيّة، ممّا يجعل المقارنة بين الأديان أمرًا مستحيلًا، وإن كان لا بدّ من المقارنة فهي بين الثقافات، وفي نهاية المطاف فإنّ الله وحده قادر أن يقارن بين الأديان لأنّه هو الذي سمح بتعدّديّتها.

أمّا المحاولة الثانية فتعود إلى اللاهوتيّ البروتستانتيّ الألمانيّ الكبير كارل بارت Karl Barth (١٨٨٦–١٩٦٨) وهي متأثّرة إلى حدّ بعيد بالأجواء السياسيّة السائدة في ألمانيا النازيّة بين الحربين العالميّتين، إذ رأى الكثير من الألمان البروتستانت في النازيّة تجسيدًا لتفوّقهم العرقيّ والدينيّ. ينتقد بارت هؤلاء البروتستانت، الذين سخّروا اللاهوت لخدمة الإديولوجيّة النازيّة جاعلين من البروتستانتيّة امتدادًا «للديانة الطبيعيّة الألمانيّة»، معتبرين المسيحيّة مجرّد نتاج بشريّ والوحيّ عبارة عن محصّلة للمعرفة التاريخيّة التي جمعها الإنسان عن ذاته وعن الله.

يهاجم بارت هذا الموقف معتبرًا إيّاه هرطقة وكارثة لاهوتيّة، فهو يجرّد الدين من كلّ بُعد ما ورائيّ، مبطلًا دور الوحي الإلهيّ، جاعلًا إيّاه

مجرّد نشاط بشريّ، حيث يصبح الإنسان مقياس كلّ شيء، ويرى بارت في كتابات أرنست ترولتش أنموذجًا لهذا التيّار اللاهوتيّ المنحرف المبتعد عن فهم الوحي المسيحيّ فهمًا صحيحًا. ويتلخّص موقف بارت على النحو التالي:

يعكس بارت مقولة ترولتش وينقد نسبيّته التاريخيّة، مؤكّدًا على أنّ الإيمان المسيحيّ لا يمكن اختزاله وتفسيره بأنتروبولوجيّة تاريخيّة، لأنّه وحي الله وكشفه عن ذاته بيسوع المسيح. فالأديان لا تقيَّم انطلاقًا من الإنسان والتاريخ، بل بالاستناد إلى نور الوحي الإلهيّ الذي تمّ بيسوع المسيح. ويميّز بارت بين الدين والوحي، فإذا كان الدين هو الجهد الإنسانيّ لمعرفة الله، فإنّ الوحي هو المعرفة التي يكشفها الله عن ذاته، لذلك يعتبر الوحي المقياس المُمَحِّص لأيّ دين. إنّ كلمة الدين مشحونة، في نظر بارت، بعناصر سلبيّة تدعو إلى الالتباس، باعتبار الدين جهدًا ونشاطًا إنسانيّين للوصول إلى الله وإدراكه، ويتمثّل هذا الخطر بأن يستعيض الإنسان عن صورة الله الحقيقيّة بصورة من صنعه وبنات أفكاره. ويرى بارت في كلّ ديانة أصنامًا تبعد عن الله الحقيقيّ.

لا يستثني بارت المسيحيّة من نقده الدين، لأنّ خطر الدين يهدّدها أيضًا. فوحي الله يمسّ البشر في إطار عالمهم الدينيّ الذي يشوّه الوحي مُسقِطًا عليه المفاهيم البشريّة. إنّ المسيحيّة كسائر الأديان ليست في مأمن من هذا التشويه، لذلك ينفي بارت وجود ديانة حقيقيّة. ولكن هل هنالك ديانة صحيحة؟

إنّ الإيمان الصحيح هو وليد النعمة التي يعطيها الله بيسوع المسيح، نعمة تُجدّد الوجود الإنسانيّ محوّلة إيّاه خلقًا جديدًا. بهذا المعنى لا توجد ديانة صحيحة لكون الديانة مجرّد نشاط وجهد بشريّين، ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يخلّص ذاته بذاته، فهو بحاجة إلى معونة خارجيّة. كذلك فإنّ الديانة الصحيحة هي ثمرة النعمة. وعلى هذا المنوال يعرّف بارت الدين الصحيح: إنّ الديانة المسيحيّة والكنائس تكون صحيحة بقدر ما تصبح

مكاناً لفعل النعمة. هذا هو المقياس الذي يجعل المسيحيّة تتفوّق على غيرها من الأديان. إنّ صحّة المسيحيّة لا تتأتّى إذن من مظاهر القوّة الخارجيّة ولا من الإنجازات الثقافيّة والفكريّة ولا حتّى من سموّ المبادئ الأخلاقيّة، ولكن من نعمة يسوع المسيح فقط كأساس للعلاقة بين الله والإنسان.

يعتبر بارت الفعل الإلهيّ بوساطة النعمة المصدرَ الأساسيّ لحقيقة الديانة. هذا الفعل يصحِّح ويطهِّر باستمرار الفعل البشريّ في الديانة. لهذا يجب أن يرافق النقد الذاتيّ على الدوام الوعي المسيحيّ، لأنّ الحدود الفاصلة بين الديانة الحقيقيّة والديانة الباطلة لا تمرّ بالضرورة بين المسيحيّة والأديان الأخرى بل في قلب المسيحيّة ذاتها. إنّ الوحي الإلهيّ هو الحَكم الفصل الذي يقيِّم الإنجازات والمظاهر الدينيّة داخل الكنائس المسيحيّة، فالمسيحيّون أنفسهم هم أوّل مَن يشوِّه ديانة النعمة بالتباهي الزائف بالذات والترفّع على غير المسيحيّين، بخطورة ادّعائهم أنّهم مبرَّرون والآخرين خاطئون.

ولكن بقدر ما يمنح هذا النقد الجذريّ للظاهرة الدينيّة قوّةً لموقف بارت فإنّه في الوقت نفسه نقطة ضعفه. إذ يصبح الغموض يكتنف كلّ شيء، غير تاركٍ للديانات الأخرى إلّا المظهر السلبيّ من الدين. لهذا ارتفعت أصوات داخل الصف البروتستانتيّ داعية إلى تصحيح هذا الموقف السلبيّ من الأديان الأخرى وعلى رأسها صوت الفيلسوف الكبير بول تيليتش Paul Tillich (١٨٨٦-١٩٦٥) الذي ألحّ على أهمّيّة اللقاء الصادق والحوار المنفتح مع الأديان الأخرى، فهو يعتبر أنّ خبرة لقاء الآخر هي مفتاح النقد الذاتيّ الصحيح في المسيحيّة، والطريق الذي لا يسلكه إلّا الأشخاص المتشابهون لا يقود إلى الحقيقة. إنّ غاية لقاء الآخر ليست تغييره أو العمل على ارتداده بل الحوار معه، وهذا يتطلّب من المسيحيّة ممارسة النقد الذاتيّ قبل أن تحكم على الأديان الأخرى وتقيّمها.

بعد هذا العرض السريع لمواقف بعض كبار اللاهوتيّين البروتستانت

من الأديان الأخرى، نستعرض تطوّرات لاهوت الأديان وتيّاراته المختلفة في الجانب الكاثوليكيّ.

اللاهوتيّون الكاثوليك والأديان الأخرى

يعتبر كارل راهنر Karl Rahner اليسوعيّ (١٩٠٤-١٩٨٤) من أبرز الذين ساهموا في تحقيق الانعطاف الحاسم في موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من الأديان الأخرى، إذ اضطلع بدور مهمّ في بلورة وصياغة قرارات المجمع الڤاتيكانيّ الثاني حول هذا الموضوع. ينطلق لاهوت راهنر من حيث ينتهي بارت، فهو يقرّ، استنادًا إلى تعاليم المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، بالقيم الأخلاقيّة والروحيّة والثقافيّة لدى الأديان الأخرى؛ بل يؤكّد أنّ الأديان غير المسيحيّة يمكن أن تكون طريق خلاص لأتباعها، وهذا معناه أنّ نعمة الله تعمل أيضًا خارج الكنيسة وأنّ غير المسيحيّين يمكن أن يخلصوا بطرقهم الخاصّة حتّى إذا لم يعرفوا المسيحيّة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ المسيحيّة تبقى في نظر راهنر حاملة للحقيقة، ولكنّ هذه الحقيقة تنفذ خارج حدود الكنيسة، فالقضيّة في رأيه ليست عمليّة مفاضلة بين الأديان بل التعامل معها كحقيقة إنسانيّة واجتماعيّة لها تعاليمها ومعتقداتها. إنّ الأديان الأخرى فقدت من حيث المبدأ مبرّر وجودها بعد أن كشف الله عن ذاته بيسوع المسيح محقّقًا من خلاله الخلاص، فهل يستطيع غير المسيحيّ أن ينال هذا الخلاص بدون الانتماء إلى المسيحيّة؟ يقرّ راهنر أنّه من المستحيل حتّى من الناحية اللاهوتيّة الحكم على الملايين بالهلاك لمجرّد انتمائهم إلى ديانة غير المسيحيّة، لذلك لا يمكن أن ننفي عن الأديان الأخرى أيّ دور خلاصيّ بحجّة التشوّهات والنقائص التي ترافقها، فهي تبقى على الرغم من كلّ ذلك مكانًا لعمل النعمة الفائقة الطيبة التي يمنحها الله كلّ البشر بيسوع المسيح. إنّ نظريّة راهنر تبقى ضمن إطار مسيحيّة تعترف للأديان الأخرى بدور في مشروع الله الخلاصيّ لكلّ البشر. فهنالك وسائل مختلفة للخلاص، وطرق متعدّدة للاشتراك بوساطة سرّ المسيح.

إنّ منتقدي راهنر يعترضون على مثل هذه الرؤية قائلين: هل يمكن تقليص لاهوت الأديان الأخرى إلى قضيّة مكانة الأديان ودورها في مشروع الله الخلاصيّ؟ بالطبع لا، يجيب اللاهوتيّ اليسوعيّ هانس ڤالدِنْفِل Hans Waldenfel الأستاذ في جامعة بون الألمانيّة. ففي مقالة نشرت في حوليّة خصّصت بتكريم راهنر (١٩٨٤) حدّد رؤيته على النحو التالي: «إنّ الذي يسعى إلى الحوار مع ممثّلي الأديان الأخرى يجب أن لا يقصر وظيفة الأديان الأخرى على الدور الذي يمكن أن تمثّله في تاريخ الخلاص، بل يجب التعامل معها انطلاقًا من فهمها ذاتها دون أن يمنع ذلك الممارسة النقديّة انطلاقًا من معايير الحقيقة في المسيحيّة، ووفق قواعد «تمييز الأرواح».

لكنّ بعض اللاهوتيّين أمثال هانس كونغ Hans Küng يطمحون في حوارهم مع الأديان الأخرى إلى بناء مشروع مشترك يهدف إلى صياغة قواعد لأخلاق شموليّة. فبعد أن نشر كونغ سنة ١٩٨٥ كتابًا يجمع عرضًا لعقائد البوذيّة والهندوسيّة والإسلام كما يفهمها أصحابها، أصدر سنة ١٩٩٠ كتابًا يحمل عنوان مشروع لأخلاق شموليّة، كمحاولة لإيجاد قاسم مشترك بين الأديان التي أصبحت موجودة جنبًا إلى جنب في المدن الكبرى الأوروبيّة والأمريكيّة. يطرح كونغ مشروعه هذا بديلًا من المحاولات السابقة التي طرحت قضيّة العلاقة بين الأديان الأخرى من زاوية المصداقيّة والحقيقة، حيث يدّعي كلّ دين امتلاكه الحقيقة. ويضيف كونغ أنّ مثل هذه التصوّرات والطروحات هي مصدر الحروب والنزاعات مفترضًا أنّ التعايش بين الأديان المختلفة يجب أن يقوم على أساس قانون مشترك يخضع له الجميع، ولكن مثل هذا القانون يتطلّب وجود قيم وقواعد ومعايير أخلاقيّة يقرّ بها الجميع. من هنا الضرورة لمشروع أخلاقيّ شموليّ يقوم على أسس أخلاقيّة مشتركة يقبل بها الجميع على الرغم من الاختلافات العقائديّة بين الأديان، بدون أن يلغي ذلك النواحي الأخلاقيّة الخاصّة بكلّ دين. هذا المشروع هو بمثابة محاولة لإبراز ما هو مشترك في سلوكيّات الناس وتصرّفاتهم على الرغم من التعدّديّة الدينيّة.

ولكنّ ردود الفعل إزاء هذا المشروع كانت متباينة، فقد لاقى استحسانًا وتأييدًا من بعضهم وقوبل بالاستهجان والتنديد من بعضهم الآخر، خاصّة من قبل الباحثين غير المسيحيّين إذ رأوا فيه مشروعًا أمبرياليًّا جديدًا يتستّر تحت قناع اللاهوت. ممّا يدلّ على أنّ الطريق لتحقيق مثل هذا المشروع ما يزال طويلًا ويحتاج إلى الكثير من الحوار والبحث والعمل.

بعد هذا العرض السريع لآراء بعض اللاهوتيّين الألمان نوجّه أنظارنا نحو اللاهوتيّين ذوي الثقافة الفرنسيّة لنتعرّف إلى مواقفهم ومساهمتهم في مجال لاهوت الأديان، وعلى رأس هؤلاء جاك دُوپوي Jacques Dupuis البلجيكيّ الذي يدرّس حاليًّا في الجامعة الغريغوريّة في روما، بعد أن عاش ثلاثين سنة في الهند اكتسب في أثنائها خبرة طويلة من الحوار مع الهندوسيّة كانت ثمرتها كتابه الشهير يسوع المسيح في لقائه الأديان.

محوريّة المسيح

تتميّز مقاربة دوپوي اللاهوتيّة باتّباع منهجيّة تطرح قضيّة التعدّديّة الدينيّة والعلاقة بالأديان الأخرى على أنّها قضيّة «كريستولوجيّة»، أي إنّه يعتبر سرّ المسيح مركز ومنطلق العلاقة بالآخر. ويلخّص موقفه هذا قائلًا: «إنّ الممارسة اللاهوتيّة الصحيحة لا تقيّم ظاهرة التعدّديّة الدينيّة من الخارج كمجرّد ظاهرة يرصدها تاريخ الأديان، بل تبحث عن دلالتها من منظار الإيمان، وإذا كان اللاهوتيّ مسيحيًّا فيجب أن يكون منطلقه الإيمان المسيحيّ. وهكذا توجد أنواع متعدّدة من لاهوت الأديان لكلّ واحدٍ بحسب إيمانه: فهنالك اللاهوت الهندوسيّ والبوذيّ... وهكذا دواليك. وأيّ لاهوت مسيحيّ للأديان يجب أن يكون منطلقه كريستولوجيّ، أي إنّ فهم الأديان الأخرى مفتاحه سرّ المسيح لكونه محور الإيمان المسيحيّ».

هذا المنطلق يفتح الباب لوجود لاهوت متعدّد للأديان يقرّ بالفوارق الموجودة بينها ويعكس تعدّديّة التقاليد الدينيّة لدى البشريّة بعكس اللاهوت الموحّد الذي يسعى إلى لاهوت شامل يجمع جميع الأديان

تحت مظلّة واحدة. ولكنّ الاعتراف بالخصوصيّة لا يعني التقوقع والانغلاق، لأنّ لاهوت الأديان غايته البحث عن أسس للشموليّة والعمل من أجلها. وعندما يطبّق دوپوي هذا المبدأ على لاهوت الأديان المسيحيّ يعتبر سرّ المسيح هو مبدأ الشموليّة، وليس الكنيسة كما هو شائع في اللاهوت التقليديّ. ويقول في هذا المجال: «إنّ لاهوت الأديان يجب أن يتعدّى الأفق الكنسيّ، لأنّ الكنيسة، باعتبارها خادمة لسرّ الخلاص وعاملة لبناء ملكوت الله في العالم، لا تتجاوز سرّ المسيح، لأنّ الشموليّة تكمن في المسيح، فهو يخصّ كلّ الأديان، بل بالحري كلّ الأديان خاصّته لأنّه حاضر وفاعل فيها بقدر ما هو حاضر وفاعل في كلّ البشر... هذه الشموليّة أساسها عناصر ثلاثة: كَشْفُ الله عن ذاته بوساطة كلمته، حضور المسيح القائم من بين الأموات المتجاوز الزمان والمكان، وفعل روح المسيح الشامل. هذه الشموليّة تستطيع تمثّل كلّ ما كشفه الله عن ذاته في تقاليد البشر الدينيّة. فهي قادرة على التنبّه لمعطيات تاريخ البشريّة الدينيّ والاغتناء من البديهيّات التي يزخر بها التراث الدينيّ الإنسانيّ. لأنّ هذه التقاليد الدينيّة المختلفة تتضمّن إيحاءات إلهيّة حقيقيّة بفعل حضور كلمة الله ومسيحه وروحه. كما يمكن التعرّف أيضًا، في كتب الأديان الأخرى، كلامًا إلهيًّا لا يخاطب فقط أتباع هذه الديانات بل المسيحيّين أنفسهم حتّى إذا كان يسوع المسيح كَلِمَتَه الأخيرة».

يؤكّد دُوپوي أنّ مفاهيم وخبرات وعناصر من أديان أخرى يمكنها إثراء لاهوت الأديان المسيحيّ، ولكن بفضل خبرته الطويلة مع الهندوسيّة يحذّر من مغبّة نقل هذه المفاهيم والخبرات دون رويّة، لأنّ لكلّ دين خصوصيّته التي لا تنطبق على دين آخر، ويشير في النهاية إلى أنّ كلّ لاهوت أديان يجب أن يكون «ظرفيًّا»، فبدل الانطلاق من اعتبارات عموميّة ومجرّدة، يجب الأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعيّة والمسائل المحدّدة التي يطرحها كلّ لقاء وحوار مع الآخر. وإن كان هنالك من مبادئ أساسيّة عامّة فهي التعامل مع خصوصيّة كلّ تراث دينيّ ومعالجة كلّ ظرف وإطار ثقافيّ معيّن على حدة:

«صحيح أنّ كلّ الأديان لها مكانتها في مخطّط الله ومشروعه الخلاصيّ للبشريّة، ولكنّها لا تتساوى في المكانة والدلالة... بهذا المعنى لا يمكن الحديث عن لاهوت مسيحيّ واحد لكلّ الأديان، بل يجب أن يكون هنالك لاهوت متعدّد الوجوه يختصّ كلّ واحد منها بتراث دينيّ معيّن... إنّ القول بلاهوت واحد شامل كلّ الأديان ليس ضربًا من الخيال فقط ولكنّه يناقض كلّ لاهوت. لأنّه لا توجد رؤية موحّدة للكون، إنّما هنالك رؤى متعدّدة ومتنوّعة للواقع. لهذا لا يوجد لاهوت عامّ يحيط بكلّ الأديان، بل ثمّة تعدّدية لاهوتيّة بحيث كلّ لاهوت يعالج المسائل المترتّبة عن اللقاء والحوار مع تراث دينيّ معيّن».

هذا اللاهوت الظرفيّ يجب أن تكون منهجيّته منهجيّة تأويليّة جدليّتها الخبرة الحاضرة المعاشة في ظروف معيّنة من جهة، والخبرة التأسيسيّة الخاصّة بكلّ تقليد دينيّ من جهة أخرى، أي تفسير تجربة الحاضر في ضوء النصوص المقدّسة وبالعكس. هذه الدائرة التأويليّة قوامها أبعاد ثلاثة: النصّ أو معطيات الإيمان، الظرف التاريخيّ، والقارئ المعاصر. وبتعبير آخر؛ الذاكرة المسيحيّة، الصيرورة التاريخيّة، والجماعة الكنسيّة أو الكنيسة المحلّيّة. أمّا خصائص هذا اللاهوت فيحدّدها دُوبوِي على النحو التالي: «إنّ منطلق العمليّة التأويليّة ليس حالة حياديّة، بل الإيمان المسيحيّ الذي محوره المسيح. ثمّ إنّ الظرف التاريخيّ لا يعني المعطيات الموضوعيّة التي يمكن استنتاجها من تاريخ الأديان، بل تلك التي مصدرها الواقع المعاش في اللقاءات بين المسيحيّين ومؤمنين ينتمون إلى دين آخر، حيث كلٌّ متأصّلٌ في إيمانه. فالحوار ليس بين دينين ولكن بين مؤمنين يمارسون إيمانهم ويعيشون منه».

تكشف الدائرة التأويليّة في إطار لاهوت الأديان عن التفاعل المتزايد بين معطيات الإيمان كمفتاح تفسيريّ للحوار المعاش مع الآخر، وهذه المنهجيّة تجمع بين الاستقراء والاستنتاج. إنّ براكسيس (Praxis) اللقاء والحوار بين مؤمنين ينتمون إلى أديان مختلفة يجب أن يكون نقطة الانطلاق لكلّ تفكير لاهوتيّ.

هذه المنهجيّة التأويليّة التي ينادي بها دُوپوِي مستقاة من أعمال اللاهوتيّ الفرنسيّ كلود جِفْرِه Claude Geffré المعروف بطول باعه في مجال لاهوت الأديان. ونجد في كتابه المسيحيّة عرضةٌ للتأويل الخطوط العريضة لأفكاره حول لاهوت الأديان والتي لخّصها في مقالة نشرت العام ١٩٨٥في مجلّة إسلاموكرستيانا Islamo-Christiana (المختصّة بالحوار الإسلاميّ المسيحيّ) تحت عنوان «لاهوت الأديان غير المسيحيّة بعد مرور عشرين عامًا على المجمع الفاتيكانيّ الثاني».

تعدّديّة سبل الخلاص

ينتقد جِفْرِه بعض توجّهات لاهوت الأديان لدى الكاثوليك، تنحو نحو التأكيد على الصفات التي تنفرد بها المسيحيّة عن بقيّة الأديان، ويرى في ذلك نوعًا من الاحتواء للآخر، «إذ يُنْسَب كلّ ما هو حقيقيّ وحسن في الإنسان أينما وجد إلى جوهر المسيحيّة، فيُضمّ إلى الكنيسة أشخاصٌ ينتمون إلى جماعات دينيّة محدّدة ولهم معتقداتهم الخاصّة، وبهذا لا تحترم غيريّة الآخر. صحيح أنّ الرغبة في الاستقبال شيء محمود، ولكنّها قد تترافق ونزعة احتوائيّة».

يتوجّه هذا النقد بصورة خاصّة إلى اللاهوتيّ الألمانيّ شلِتّ (Schlette) الذي يميّز بين تاريخين للخلاص: الأوّل عامّ يتدرج في سياق تاريخ البشريّة العامّ، والثاني خاصّ يتمثّل بوحي الله المجّانيّ بوساطة كلمته، وبعهده مع شعب خاصّ هو اليوم الكنيسة. ولكنّ تاريخ الخلاص العامّ لا يؤتي فعله الخلاصيّ ما لم يرفده بصورة أو بأخرى تاريخ الخلاص الخاصّ وما يتسكب بوساطته من نعم.

يقرّ جِفْرِه بمشروعيّة هذا التمييز الذي له جذوره عند آباء الكنيسة، والذي يستند إلى الإيمان بوحدانيّة مخطّط الله الخلاصيّ الشامل كلَّ البشر مهما تنوّعت انتماءاتهم الدينيّة. إنّ حضور الكلمة الذي يسمّيه المسيحيّون «المسيح» يشمل الجنس البشريّ بأجمعه. كما يمكن اعتبار عهد الله مع

نوح، السابق عهدَه مع موسى، رمزًا لعهده مع البشريّة جمعاء. ولكن جفره يتّهم شليتّ باستعمال تعابير غامضة حين يصف الأديان الأخرى بأنّها طريق عاديّ للخلاص، معتبرًا الكنيسة طريق خلاص فوق العادة. إنّ خطأ شليتّ كما يقول جفره هو الانتقال من مستوى الأمر الواقع إلى المستوى القانونيّ، فممّا لا شكّ فيه أنّ الأديان يمكنها أن تكون وسيلة خلاص لذوي الإرادة الحسنة، ولكن هذا لا يسمح بوصف هذه الأديان بأنّها طريق خلاص عاديّ لأنّ ذلك يناقض وحدانيّة وساطة المسيح، والأصحّ وصفها بأنّها طريق للنعمة والخلاص. ولكن كيف يرى جفره قضيّة تعدّد «تاريخ الخلاص» في ضوء تأكيده على وحدانيّة الوسيط؟ يقول:

«إنّ اتّجاهي هو تبنّي لاهوت لتاريخ الخلاص أساسه التغاير. إنّني أسعى للتوفيق بين مبدأين أساسيّين لا ينفصلان: التأكيد على إرادة الله الخلاصيّة الشاملة من جهة، واختيار الله شعبًا خاصًّا بدءًا بإسرائيل، ثمّ الكنيسة شعب الله الجديد الذي كوّنه يسوع المسيح كوسيط أوحد من جهة أخرى». وللتوصّل إلى ذلك يؤكّد على تعدّد السبل الخلاصيّة داخل تاريخ الخلاص الواحد، وعلى شموليّة المسيح كشموليّة متجسّدة. ويوضح جفره فكرته عن التغاير في تاريخ الخلاص بالمبادئ التالية:

١ - التعدّديّة الخلاصيّة: يمكننا أن نميّز، انطلاقًا من روح لاهوت الكلمة لدى آباء الكنيسة، «تاريخًا مقدّسًا» يكتبه الله خارج الكنيسة في التقاليد الدينيّة الأخرى، أي يجب أن لا تبقى أسرى مفهوم تسلسليّ لتاريخ الخلاص، فالأقدم ليس إبراهيم ولا موسى ولا حتّى آدم ولكن المسيح آدم الجديد، كما أنّ اختيار إبراهيم والعهد مع موسى لا يُلغي شيئًا من عهد الله مع نوح وشموليّته. فإنّنا نجد داخل تاريخ إسرائيل المقدّس استذكارًا متجدّدًا للعهود المختلفة. هنالك جدليّة بين الشموليّة والخصوصيّة، فإذا كانت صفة الشموليّة تتجلّى بوصيّة المحبّة، فإنّ الخصوصيّة تظهر في العهد. ويقترح جفره بالإضافة إلى ذلك مفهومًا جديدًا هو التغاير في الوحي. إنّ تدبير الكلمة الشامل البشريّة جمعاء يقابله تاريخ لروح الله الذي لا ينفصل عن روح يسوع

المسيح القائم من بين الأموات، والذي يتجاوز تاريخ إسرائيل وتاريخ الكنيسة وإطار الأديان الكبرى، لأنّه يسمح لكلّ إنسان أن تكون له تجربته الروحيّة في وحدة الوحي النابع من الله. إنّ جفره يتبنّى مبدأ التغاير في الوحي ليستبعد فكرة تعدّديّة الوحي، إذ يبقى الوحي الذي تمّ في يسوع المسيح التعبير الوحيد والنهائيّ للوحي بصورة عامّة.

٢ - المسيح الشموليّة المتجسّدة: إنّ الشموليّة التي يدعو إليها جفره ليست شموليّة مجرّدة تسقط في النهاية في نسبيّة حائرة، بل إنّها تأخذ عنده وجهًا محدّدًا ترتسم ملامحه في وجه يسوع المسيح: «إنّ يسوع هو الوسيط الوحيد بين الله والبشر، وإذا أخذنا نتائج سرّ التجسّد بجدّيّة، نجد أنّه في يسوع المسيح يتحقّق وعد الله لكلّ مخلوق، أي إعطاؤه ذاته كلّيًّا، كما يتحقّق فيه أيضًا توق الإنسان العميق إلى تسليم ذاته لله. ففي حدث التجسّد يتحقّق داخل التاريخ البشريّ عهد الله الأبديّ مع الإنسان. إنّ المسيح باعتباره كلمة الله يحرّر شخص يسوع الناصريّ من خصوصيّة الانتماء إلى مجموعة محدّدة، وبهذا المعنى فإنّه يخصّ جميع البشر. إنّنا نرى فيه تحقّق الشموليّة المتجسّدة، التي تتوق إليها كلّ حقيقة. وبناء عليه فإنّ رسالة الكنيسة هي العمل على تحقيق شموليّة المسيح المتجسّدة هذه.

٣ - الكنيسة شاهدة للملكوت الآتي: «إنّ غاية الكنيسة ليست العمل من أجل ذاتها بل أن تكون خادمة للملكوت الآتي. إنّ الله لا يُحدّ لا في المسيحيّة التاريخيّة ولا في بنية الكنيسة الأرضيّة، والكنائس لا تحتكر علامات الملكوت، إذ يفيض الله نعمته على كلّ البشر بالوسائل التي لا يعرفها إلّا هو وحده. ويبقى الله أكبر من كلّ العلامات التاريخيّة التي عبّر من خلالها عن حضوره. لذلك نحن مدعوّون لتجاوز المحوريّة الكنسيّة الضيّقة التي تعيقنا عن تلمّس حضور الله خارج حدود الكنيسة المرئيّة». وينهي جفره مقالته مستندًا إلى مفهوم الله كثالوث لتوضيح مفهومه الكريستولوجيّ والكنسيّ:

«فإن كنت لا أخشى الحديث عن تاريخ خلاص متغاير فلأنّني أجد أسسه في المفهوم المسيحيّ لله، لأنّ الوحدانيّة المسيحيّة وفق منطق الثالوث تؤسّس التغاير في الوحدة. هذا ما يميّز صورة الله كما كشفها يسوع المسيح عن مفهوم الألوهة في الفلسفة والأديان الأخرى. إنّ سرّ التواصل يكمن في الله لأنّه، وفق المفهوم المسيحيّ، توق للخروج من الاكتفاء الذاتيّ وحثّ على التغاير».

بعد هذا العرض السريع لمختلف التيّارات التي يزخر بها لاهوت الأديان في المسيحيّة، يتبيّن لنا أنّ المنطلق اللاهوتيّ للعلاقة مع الأديان الأخرى لم يعد محوره الانتماء الكنسيّ، بل سرّ المسيح كمصدر للخلاص يتجاوز بحضوره حدود الكنيسة، ويفعل في البشريّة جمعاء. ففي المسيح يكمن سرّ لقاء البشريّة والله الذي يحقّق الخلاصُ لكلّ إنسان. إنّ المسيح هو الطريق الوحيد الذي يعطي من خلاله اللهُ ذاته للبشر، والمؤمنون من الديانات الأخرى يمكنهم تحقيق هذا اللقاء بصورة ضمنيّة بدون أن يتعرّفوا في إنسانيّته إلى سرّ المخلّص، أي هناك فارق بين اختبار الخلاص الضمنيّ في سرّ المسيح، والتعرّف إلى هذا السرّ في يسوع الناصريّ.

الخلاص بلقاء المسيح

إنّ المسيح هو السرّ الأصليّ، والكنيسة تُنسَب إليه كما ينسب الدال إلى المدلول إليه. إنّه السرّ الجوهريّ الذي منه تُشتَقّ الكنيسة وتجد فيه مصدر وجودها ومعناه. إنّها السرّ المرئيّ لسرّ المسيح في العصور والمناطق المختلفة. لذلك تُعتبر سرّ الخلاص الشموليّ والوسيلة العامّة للخلاص.. ولكنّ الإقرار بكون الكنيسة علامة خلاص ووسيلة خلاص لسرّ المسيح لا يمنع أن يكون للآخرين علامات خلاص أخرى. إنّ السرّ العامّ لا ينفي السرّ الخاصّ وهذا السرّ يتحقّق في الكنيسة بصورة كاملة بينما يكون خارج الكنيسة غير كامل، لأنّه لا يصل إلى الكمال إلّا عبر وساطة الكنيسة. إنّ سرّ المسيح يتجلّى بصورة جليّة في حياة الكنيسة،

ولكنّه قد يجد علامات له في الأديان الأخرى. ولكن هذا لا يعني أنّ المسيحيّين لهم امتياز خاصّ في الخلاص، ذلك لأنّ الخلاص متعلّق بمدى استجابة كلّ شخص لسرّ المسيح الحاضر والفاعل فيه، أكان ذلك بصورة واعية أو لا واعية. وخلاصة القول إنّ المسيحيّين لا يتمتّعون بوضع مميّز في مرتبة الخلاص، ولكن تقع عليهم مسؤوليّة خاصّة وهي الشهادة الحيّة لسرّ الخلاص الذي ظهر لهم بصورة علنيّة بيسوع المسيح.

لكي ندرك كيف يمكن أن تكون الأديان الأخرى وسيلة خلاص يجب الانطلاق من سرّ المسيح ذاته، فالمسيح هو الله في حضوره وعلاقته الشخصيّة بالبشر. لذلك كلّ اختبار حقيقيّ لله عند المسيحيّين وغير المسيحيّين هو لقاء الله بالإنسان في يسوع المسيح.

إنّ الله حاضر لمؤمني الأديان الأخرى في ممارسة ديانتهم وإيمانهم، والنعمة يمكن أن تسلك سبلًا عديدة ليصل فعلها إلى الإنسان. وهكذا يبقى سرّ الخلاص واحد، هو سرّ المسيح، ولكن هذا السرّ هو بمتناول جميع البشر حتّى خارج حدود المسيحيّة. إنّ الوحي المسيحيّ يكشف عمّا هو خفيّ في الأديان الأخرى، لكن الجديد في المسيحيّة هو هذا الكشف الكلّي الذي يتجلّى في سرّ المسيح وهو بذلك قمّة الوساطة المرئيّة الحاضرة في العالم.

. إنّ الله يلتقي البشر خارج المسيحيّة في المسيح ولكنّ وجهه الإنسانيّ يبقى مجهولًا، أمّا في المسيحيّة فإنّ لقاء الله والبشر يتمّ في وجه يسوع الإنسانيّ، الذي يعكس صورة الآب. فإذا كان الله في كلّ ديانة يقترب من الإنسان، فإنّ هذا الاقتراب يتحقّق في المسيحيّة في إنسانيّة يسوع المسيح.

إنّ نظريّة حضور سرّ المسيح في كافّة الأديان تستطيع وحدها أن توفّق بين مبدأين في الإيمان المسيحيّ يبدوان للوهلة الأولى متناقضين: إرادة الله الخلاصيّة الشاملة كلّ البشر من جهة، ومحوريّة سرّ المسيح في تحقيق هذا الخلاص بصورة حسّيّة من جهة أخرى.

لكن مهما يكن من أمر حضور المسيح الخفيّ في التقاليد الأخرى، تبقى للخبرة المسيحيّة، أي خبرة المسيح في قلب الكنيسة، طابعها الخاصّ المميّز. إنّ العبور من تدبير خلاصيّ خارج المسيحيّة إلى تدبير خلاصيّ بداخلها يتطلّب المرور بسرّ الفصح، الذي هو موت وقيامة على مثال المسيح. صحيح أنّ الموت ليس غاية بحدّ ذاته ولكن لا قيامة من دونه.

إنّ حضور سرّ المسيح في الأديان الأخرى يتطلّب من المسيحيّ انفتاحًا واستقبالًا للآخر بروح التميّز، ولقاء الآخر والحوار معه يساعد المسيحيّ على تعميق سرّ المسيح على الرغم من نيله الوحي الحقيقيّ، لأنّ الحقيقة ليست شيئًا للامتلاك بل شخص تُمكّنُه من امتلاكِكَ إذ الآخرون تتملّكهم أيضًا ذاتُ الحقيقة. إنّ حضور المسيح في كلّ إنسان يتعلّق بمدى تجاوبه مع فعل الله في حياته، وهذا الحضور هو حقيقة روحيّة موجودة على درجات مختلفة عبر وسائل مختلفة، ولكن هذه الحقيقة تتجاوزها كلّها.

وإذ أصبح سرّ المسيح منطلق لاهوت الأديان، فيجب أن لا نُغفِلَ دور الروح القدس الذي يتجاوز تأثيره حدود الكنيسة. إنّ الروح يعمل في المؤمنين من الأديان الأخرى، وتأثيره فاعل فيهم بشكل سرّيّ في حياتهم الدينيّة. ويقرّ المجمع الفاتيكانيّ بهذا التأثير. إنّ حضور الروح القدس الفعّال والشامل يسبق تجسّد المسيح وهو مستمرّ وفاعل بعده وخارج الكنيسة. إنّه حاضر طوال تاريخ التدبير الخلاصيّ. فكلّ اختبار روحيّ حقيقيّ هو اختبار بالروح. «وإذا كانت دعوة الإنسان الأخيرة هي حقًّا واحدة للجميع، أي أنّها دعوة إلهيّة، علينا إذًا أن نتمسّك بأنّ الروح القدس يقدّم للجميع الإمكانيّة للاشتراك في سرّ الفصح بطريقة يعرفها الله وحده» (الكنيسة في عالم اليوم ٢٢/٥).

إنّ المسيح يبقى القِبْلة التي إليها تتّجه الأنظار لتقيّم الخبرات والقيم الدينيّة سلبًا أو إيجابًا، لأنّه نبع المصالحة الشاملة، وفي ضوئه يتجلّى ما

يكتنف قلب الإنسان من ظلمات وما يعمل فيه من خير لأنّه الحقيقة المحرِّرة. ولكنّ بعض اللاهوتيّين يشيرون إلى حقيقة تأخّر مجيء المسيح قياسًا مع التاريخ البشريّ، وهذا ما يؤكّد أنّ التدبير الخلاصيّ لا ينحصر فقط في الانتماء أو اللقاء المرئيّ والمحسوس مع المسيح، لأنّ الذين سبقوا المسيح لا يمكن حرمانهم من الخلاص، فنعمة المسيح المخلِّص الفادي لا يمكن حصرها داخل الزمان والمكان، وهذا ينطبق حتّى على الذين عاشوا بعد مجيئه ولم تصلهم رسالة الخلاص لسبب أو لآخر. إنّ مخطّط الله الخلاصيّ لا يستثني أيّة مرحلة زمنيّة من التاريخ البشريّ، والمسيح يُعتبر نهاية كلّ الجهود الدينيّة لأنّه هو أصلها ولأنّ به خلق كلّ شيء وصورته مطبوعة في كلّ إنسان، ولهذا يعتبر بعض اللاهوتيّين أنّ الأديان الأخرى تمثّل هذا البحث المستمرّ عن الله المغروس في كلّ إنسان بصفته مخلوقًا على صورته ومثاله. وهكذا يرى الكثيرون أنّ الأديان هي ثمرة النور الإلهيّ المستمدّ من الكلمة الذي ينير كلّ إنسان. هذا التميز دون الفصل بين الكلمة الخالق المنوّر والمسيح الفادي يجعل سبل الحوار مفتوحة بين الإيمان المسيحيّ والأديان الأخرى، ولكنّ الحوار لا يلغي مسؤوليّة المسيحيّ بالشهادة لإيمانه وإعلان سرّ المسيح الذي تجسّد ليخلّص كلّ إنسان، فالشهادة والحوار لا ينفصلان.

آفاق مستقبليّة للحوار

إنّ جدليّة العامّ والخاصّ التي تخيّم على الكتاب المقدّس، لم تُستثمَر بما فيه الكفاية من قبل الباحثين، وهي كفيلة بإعطاء لاهوت الأديان دفعة جديدة نحو الأمام، وفتح آفاق مستقبليّة لتطوير هذا اللاهوت. إنّ البعد الشموليّ حاضر أبدًا في طيّات الكتاب المقدّس، وهو كفيل بمنع احتكار سرّ الله حتّى من قبل مختاريه، وكمثال على ذلك نذكر عهد الله مع نوح (تك ٨/ ٢٠-٩/١٧) الذي يعتبر أقدم العهود، ممّا يدلّ على إرادة الله الخلاصيّة لكافّة الشعوب. هذه الإرادة تظهر بصورة جليّة في العهد الجديد الذي يوسّع تاريخ الخلاص ليشمل كلّ الأمم: «الحقّ أقول لكم: لم أجد

مثل هذا الإيمان في أحد من إسرائيل. أقول لكم: سوف يأتي أناس كثيرون من المشرق والمغرب فيجالسون إبراهيم وإسحق ويعقوب على المائدة في ملكوت السموات» (متّى ٨/ ١٠-١١). أمّا رسائل القدّيس بولس فإنّها تؤسّس الشموليّة على شخص المسيح بالذات، والكريستولوجيا التي نجدها في معظم رسائله مبنيّة على المسيح الذي يحقّق شموليّة الخليقة لأنّه رأس الخليقة وبه قوام كلّ شيء (قول ١/ ١٥-٢٠)، وروحه يملأ القلوب حتّى وإن كان بصورة خفيّة. ولنا في خطبة بولس في الأويوباغس (أعمال ١٧/ ٢٢-٣١) أنموذجًا على ذلك، حيث يبرز القيم الدينيّة الإيجابيّة عند أهل أثِنا الوثنيّين، والتي تؤهّلهم للتعرّف على الخلاص بيسوع المسيح. كما تلخّص مقدّمة إنجيل القدّيس يوحنّا هذه الشموليّة إذ ترسم الخطوط العريضة في تاريخ البشريّة بدءًا بالخليقة وانتهاءً بالتجسّد. فحضور الكلمة يرافق هذه المسيرة منذ البدء: به خُلق كلّ شيء وبدونه ما كان شيء ممّا كان، فهو نبع الحياة لكلّ موجود، فيه كانت الحياة والنور لكلّ إنسان. إنّه حضور الكلمة الفعّال قبل أن يصير جسدًا ويحلّ فيما بيننا. هذه المعطيات تسمح بتطوير لاهوت للأديان يحقّق صفة الشموليّة بدون أن يتجاهل سرّ التجسّد. والعودة إلى الكتاب المقدّس كفيلة بإعطاء لاهوت الأديان نفسًا جديدًا وأسسًا قويّة، فهي تسمح ببلورة خاصّيّة الإيمان المسيحيّ من جهة والانفتاح على الأديان الأخرى من جهة أخرى، وهكذا نجد أنّ جدليّة الخاصّ والعامّ متأصّلة في الكتاب المقدّس، وعندما يختار الله شعبًا خاصًّا فهذا لا يعود إلى فضل فيهم أو للتمتّع بامتياز يستحقّونه، بل لتكليفهم مسؤوليّة تجاه الآخرين يُسألون عنها: «بك يتبارك جميع عشائر الأرض» (تك ١٢/ ٣)، هذه هي رسالة إبراهيم أوّل المختارين ليكون مصدر بركة للبشريّة جمعاء، كما أنّ اختيار المسيح تلاميذه إنّما غايته إيصال البشرى إلى العالم أجمع.

وفي الختام لا بدّ من تحديد بعض القواعد لأجل التوصّل إلى حوار حقيقيّ:

- أوّلًا، يجب أن يكون الحوار صادقًا، غير منشغل بالمجاملات التي

تطمس وجه الحقيقة. فالحقيقة لا تناقض الأخوّة الصادقة بل بالعكس هي شرط لها.

- ثانيًا، يجب الأخذ بعين الاعتبار الإطار الثقافيّ الذي يدور فيه الحوار فبعض المفاهيم لا تشير إلى المعنى ذاته عند الانتقال من ثقافة إلى أخرى. من هنا ضرورة قبول كلّ طرف جدليّة الآخر وهذا يتطلّب الانفتاح والإصغاء والصبر، أي قبول شهادة الآخر عن نفسه، إذ كلّ شهادة حقيقيّة متأصّلةٌ في خبرة روحيّة خاصّة ونابعة، لأنّ كلّ اختبار حقيقيّ يحثّ الآخر على تطوير اختياره الخاصّ وتعميقه.
- ثالثًا، إنّ غاية الحوار ليست إقناع الآخر بحقيقة معتقدي وليست الإصغاء المهذّب لما يقوله الآخر، ولكن أن يصبح إيمان الآخر مدعاة للتفكير في إيماني، كما يحثّ إيماني بالمقابل الآخر على التفكير في إيمانه. فكلّ حوار لا يقود إلى التفكير في إيماني ليس حوارًا حقيقيًّا. بهذا يصبح الحوار مع الآخر مسيرة مشتركة تقود كلّ طرف إلى اكتشاف سرّ الله الذي يتجاوز كلّ حدود وخبرة ودين.

المراجع

لاهوت الأديان... أين وصل اليوم؟ للأب كريستيان تُرول (TROLL) اليسوعيّ (مخطوط).

موقع الفكر اللاهوتيّ من الأديان غير المسيحيّة، للأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ (مخطوط).

وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وبالأخصّ:
- «دستور رعويّ حول الكنيسة في عالم اليوم».
- «تصريح حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة».

Jacques Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions,* Desclée, Paris, 1989.

Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation,* Cerf, Paris, 1983.

H.R. Schlette, *Pour une théologie des religions,* Cerf, Paris, 1971.

علم لاهوت الديانات في منظوره «السياقيّ»

الأب ڤيكتور أسود اليسوعيّ°

إنّ مسألة دور يسوع المسيح في نظام الخلاص هي، من وجهة نظر المسيحيّين، العقدة الأساسيّة في موضوع علم لاهوت الديانات. وهذا ما يؤكّده الأب جاك دُوپوِي (Jacques Dupuis) في كتابه: يسوع المسيح في لقائه الديانات[1] عندما يقول: «يبدو واضحًا منذ البدء أنّ علم لاهوت الديانات المسيحيّ يجب أن يتمحور حول مسألة البحث عن دور شخص المسيح في الديانات. ذلك طبيعيّ: إنّ سرّ يسوع المسيح، الذي هو مِحور الإيمان المسيحيّ، هو المقياس الأساسيّ والنهائيّ لمعطيات باقي التقاليد الدينيّة»[2]. وفي مقطع آخر يضيف: «إنّ المطلب الذي يعتبر أنّ يسوع المسيح هو مخلّص جميع البشر الوحيد والشامل، يمثّل الموضوع الجوهريّ والحاسم في مجمل علم لاهوت الديانات»[3]. وإذا أخذنا ذلك في عين الاعتبار، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه علينا هو الآتي: هل الاعتراف بوحدانيّة يسوع المسيح وشموليّته يستند إلى إعلان بعض ألقاب خاصّة بيسوع (مثلًا: المسيح، ابن الله، الربّ، . . . إلخ) وهي تُعدّ قياسيّة وغير قابلة التعديل؟ يبدو أنّ هذا ما يوحي به بالضبط جاك دوپوِي عندما يؤكّد: «بالنتيجة، فإنّ الأساس اللاهوتيّ الوحيد الصحيح لوحدانيّة يسوع

(°) ثانويّة سيّدة الجمهور – لبنان.

(١) Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Collection Jésus et Jésus-Christ N°39, Desclée, Paris, 1989.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

المسيح هو هُويّته الشخصيّة كونه ابن الله»[٤].

سوف تناول دراستنا الوجيزة ثلاثة أمور: قضيّة صوغ الألقاب المسيحانيّة، وظيفة علم المسيحانيّة، وأخيرًا موقع المسيحانيّة في علم الديانات.

١ - صَوْغ الألقاب المسيحانيّة

أمّا في شأن صوغ الألقاب المسيحانيّة كما عرفتّها الجماعات المسيحيّة الأولى، فنستعين بكتاب مارِينُوس دي جُونْج (Marinus de Jonge) وهو بعنوان: المسيحانيّة السياقيّة[٥]. إنّ السؤال الأوّل المطروح في هذا البحث هو التالي: ألَم ينسب يسوع هذه الألقاب إلى نفسه إبّان مسيرته التاريخيّة على الأرض؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي معالجة بعض الألقاب المختصّة بالمسيح؛ وقد وردت في العهد الجديد، مثل: ابن الإنسان، ابن الله، المشيح أو المسيح. ويلخّص مارينوس دي جونج نتيجة بحثه قائلًا: «بالتأكيد إنّ يسوع كان يتمتّع بإدراك رسالته إدراكًا حادًّا وكذلك علاقته الخاصّة بالآب، وبالتالي بنوّته الإلهيّة. لكن ما من شيء يؤكّد أنّ يسوع خصّ نفسه بلقب من الألقاب العديدة المختصّة بالمسيح وقد ازداد عددها لاحقًا. وعلى أكثر تقدير، ربّما عدّ يسوع بعض التسميات مناسبةً فقبِل بها، لكنّه فسّرها على طريقته الخاصّة، بحرّيّة وإبداع، دون أن يروّجها، لا بل معارضًا انتشارها»[٦]. وهذا الاستنتاج يُحيل المسيحيّين، بحسب دي جونج، إلى حرّيّتهم ومسؤوليّتهم: «إنّ البحث في المسيحانيّة اليوم لا يكون بتكرار التعابير الجامدة بدون حرج، بل يتحقّق عبر صياغة حالات جديدة وإطار مستحدث، وذلك بالأمانة

---

(٤) J. DUPUIS، المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٥) Marinus de JONGE, *Christology in context: The earliest Christian response to Jesus*. The Westminster Press, Philadelphia, 1988.

(٦) المرجع السابق، ص ٢١١.

للذكرى ولحدث أساسيّ»[7]. ويؤكّد ذلك قوله: «إنّ المسيحيّين الأوّلين عبّروا عن معتقداتهم وإيمانهم عن طريق كلمات وصور وتشابيه أخذوها من التقاليد والثقافات التي كانوا يقاربونها. لقد استعملوا أنواعًا كثيرة من الألفاظ ليعبّروا عن نظرتهم إلى الأحداث والحقيقة التي كانوا يريدون إبلاغها. وتلك الألفاظ والتعابير والتصوّرات يكمّل بعضها بعضًا فتنفي عن نفسها صفة الحصريّة لأنّها تلبّي حاجات مختلفة وتنظر إلى مظاهر حالات متعدّدة: لذلك، فإنّ عِلم المسيحانيّة عليه أن ينطلق، دون ريب، من إطار الواقع الموضوعيّ. من الطبيعيّ أن تظهر بعض الفوارق والنماذج المختلفة، ولكن ما من عنصر خاصّ يمكنه أن يطغى على ما عداه ويشوّه الحقيقة بوجه الإجمال. وفي حال حدوث نزاع، كما يتّضح ذلك من رسائل القدّيس بولس إلى أهل غلاطية وأهل قولوسّي، لا يتردّد المسؤولون في الجماعات المسيحيّة الأولى في الحكم على بعض المواقف أو الممارسات، حتّى لو إنّ المدافعين عنها اعتبروها مطابقة للمفهوم المسيحيّ. غير أنّه يبقى واضحًا أنّ الحالات والأوضاع كانت متعدّدة جدًّا والتقاليد المتعلّقة بالمسيح ذات غنى مبين. لذلك، فالأجوبة البسيطة التي تستند إلى جانب واحد لم تكن لترضي الذين يوجّهون الأسئلة، كما أنّها لم تكن تعكس حقيقة يسوع الكاملة»[8].

النقطة الثانية تتناول وظيفة علم المسيحانيّة بوجه عامّ.

٢ – وظيفة علم المسيحانيّة

إنّ وظيفة علم المسيحانيّة الأساسيّ هي، على ما يبدو، البحث عن تطابق بين العناوين التاريخيّة الخاصّة والحقيقة الخلاصيّة الموضوعيّة: لأنّ مَن يؤمّن الخلاص هو الوسيط عينه، مهما كان التعبير الذي بواسطته نستطيع اختبار المخلّص ومعرفته وتسميته. فالألقاب بحدّ ذاتها لا

(٧) M. de Jonge، المرجع السابق، ص ٢١٢.
(٨) المرجع السابق، ص ٢١٢-٢١٣.

تخلّص. حتّى إنّ الهتاف: «يسوع هو الربّ» لا يخلّص وحده؛ وليس بالقول: «يا ربّ، يا ربّ» ندخل ملكوت السموات بل بالعمل بمشيئة الآب (متّى ٧، ٢١). والقول بأنّ «يسوع هو الطريق» لا يكفي بدوره: يجب سلوك الطريق أوّلًا للوصول بعدئذٍ إلى الهدف. ففي آخر الطريق فقط، كما حصل لتلميذي عمّاوس، يُعرف الطريق باسمه (لوقا ٢٤، ٣١). وفي الواقع إنّ العمل بمشيئة الربّ، أي معرفة الطريق وسلوكه، لا يرتبط حتميًّا بإعلان الإيمان الواعي وهويّة المخلّص. ففي نصّ «الدينونة العظمى» لا يفرض المَلك السماويّ معرفة الاسم أو اللّقب، في حين يفرض معرفة الطريق (متّى ٢٥، ٣٧-٤٠ و٤٤-٤٦): «يا ربّ متى رأيناك جائعًا فأطعمناك أو عطشانًا فسقيناك؟ ومتى رأيناك غريبًا فآويناك أو عريانًا فكسوناك؟ ومتى رأيناك مريضًا أو سجينًا فأتينا إليك؟ فيجيبهم الملك: الحقّ أقول لكم: كلّما صنعتم شيئًا من ذلك لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي قد صنعتموه».

لهذا السبب، فإنّ محاولات علم المسيحانيّة التي لا تتخطّى تأويل النصوص النظريّ، لا تستطيع أن تكون إعلانًا يكشف أنّ يسوع هو المخلّص. يمكننا القول إنّ محاولات علم المسيحانيّة ترتكز على القوّة الإلهيّة الفاعلة التي تُثبت أنّ وسيط الخلاص (أي يسوع المسيح) هو حيّ ويعمل عبر جماعة المؤمنين به حاليًّا.

إستنادًا إلى ما ورد، يَخْلُص دي جونج، وهو يفكّر في دور المسيحانيّة الحاليّ، إلى القول: «إنّ العمل المسيحانيّ استمرّ حتّى أيّامنا. (...) نقترح أن تُتابع دراسات علم المسيحانيّة في أيّامنا النهج عينه الذي عرفناه منذ مراحل المسيحيّة الأولى. يجب الصمود أمام محاولات التوفيق أو الاكتفاء بنموذج واحد، وينبغي إبداء الآراء المختلفة ضرورةً إذ إنّ هذه الآراء تتكامل فيما بينها وتصحّح نفسها بنفسها. فعلى دراسات علم المسيحانيّة أن تتحاشى الإسراع في الحكم بين العقيدة الصحيحة والهرطقة كما حدث في أثناء المجامع المسكونيّة الكبيرة أو في أثناء الإصلاح إبّان القرن السادس عشر. إنّ التقليد الغنيّ الذي في متناولنا

يصمد دومًا أمام محاولات فرض نظام مغلق (...) بل ينبغي إعداد أشخاص قادرين على التفكير بطريقة خلاّقة لصياغة صور جديدة وسرد أمثال عصريّة أو تأليف قصائد وأناشيد لترجمة وإحياء التقاليد القديمة المتعلّقة بيسوع ونقلها إلى حاضرنا»[٩].

٣ - المسيحانيّة وتعدّد الديانات

أخيرًا، ماذا عن العمل المسيحانيّ في إطارٍ متعدّد الديانات؟ من المؤكّد، كما أوحينا به، أنّ محاولات الحوار بين الديانات التي تنطلق من وحدانيّة المسيح، والتي تجتهد في أن تفرض بعض الألقاب المسيحانيّة الثابتة غير القابلة التغيير، لن تجد مصيرًا سوى الإخفاق. فإنّ هذه المواقف الصلبة والثابتة تستدعي مواقف موازية لتقاليد دينيّة أخرى. فعلى سبيل المثال، يعتقد المسلمون أنّ المسيح هو نبيّ خاصّ حقًّا، في حين يعتقدون أنّ محمّدًا هو «النبيّ». ويقول البوذيّون إنّ يسوع هو مجرّد «بوذيتافا» (مؤهّل للوحي)، في حين «كوتاما» هو «البوذا». حتّى إنّ نظريّة اللاهوتيّ كارل راهنر (Karl Rahner) التي تتكلّم على «المسيحيّين المجهولين» (Chrétiens anonymes) كان لها توطئة في الهندوسيّة بهدف جمع باقي الديانات تحت سقفها المخلّص. وفي هذه الحال، يصبح يسوع وغوتاما مثالين هندوسيّين، غير أنّ المسيحيّين والبوذيّين لن يستطيعوا التعرّف إليهما إلّا قليلًا. ويلجأ البوذيّون، من ناحيتهم، إلى الاعتقاد بتعدّد الإله بوذا ليقبلوا بإمكان الوصول إلى النيرفانا خارج البوذيّة التأسيسيّة ولكن لا خارج الحقيقة التي اكتشفها بوذا.

أمام هذا الواقع، نعود إلى اقتراح دي جونج الذي يدعو إلى خلق صور وسرد أمثال وتأليف قصائد جديدة عن شخص المسيح. يتطلّب ذلك، في إطار الديانات غير المسيحيّة، الانغماس في الثقافات والتقاليد الدينيّة المتعدّدة والمشاركة فيها (هنا نستوحي أفكارنا من أ. ياريس A.

(٩) M. de Jonge، المرجع السابق، ص ٢١٤.

Pieris وهو لاهوتيّ يسوعيّ من سريلنكا[١٠]. يقصد بذلك أنّنا، بعد ما ميّزنا البعد الخلاصيّ والمحرّر في هذه الديانات، نستطيع أن نجد اللغة الأصيلة التي تسمح بأن نتحدّث عن يسوع بين المؤمنين من هذه الديانات بكلمات يستطيعون فهمها. هذا لأنّ يسوع نفسه كشف رسالته الخلاصيّة عبر دخوله مجرى المياه الخلاصيّة في ثقافته. والحدث الذي يوضّح ذلك في حياة المسيح، هو اعتماده في مياه الأردنّ، إذ إنّه أراد أن يشارك شعبه ويتضامن معه، الأمر الذي قاده إلى الاعتماد الثاني، أي موته على الصليب في مكان الجلجلة. وهذا الطريق الذي قاد يسوع من نهر الأردنّ إلى الجلجلة هو طريق الشهادة الحقيقيّة، التي دفعت بقائد المائة إلى الاعتراف بألوهيّة المسيح.

هذا ما نقصده عندما نتفهّم واجبنا التثقيفيّ. أودّ أن أذكّر هنا برسالة الأب بِدْرُو أرُوبِي (P. Arrupe) عن الانثقاف التي كتبها سنة ١٩٧٨ أثر مجمع الرهبانيّة اليسوعيّة العام الثاني والثلاثين، وفيها قال: «إنّ الانثقاف هو تجسيد الحياة والرسالة المسيحيّة في وسط ثقافيّ معيّن. وليس الانثقاف تكيفًا سطحيًا، بل هو مصدر إلهام وقوّة توحيد تحوّل الثقافة وتخلقها ثانية بحيث إنّها تغدو خليقة جديدة. إنّ المثال الذي يوحي بذلك في الكتاب المقدّس هو مثال حبّة الحنطة. فكما أنّ حبّة الحنطة تموت لتثمر، كذلك الرسالة المسيحيّة داخل الثقافات»[١١].

إنّ المسيحيّين العائشين بين غير المسيحيّين مدعوّون إلى اتّباع السبل عينها التي اتّبعها المسيح، منذ اعتماده في نهر الأردنّ حتّى الصليب. عندئذٍ سنرى مؤمنين من تقاليد دينيّة مختلفة «يستعملون الألقاب التي في حوزتهم، رموزًا وصيغًا، ليعبّروا عن اكتشافاتهم الجديدة. حينئذٍ ترتّل الكنائس لا ترتيلة واحدة بل ألوف التراتيل للعروس والربّ الجديد» (پياريس).

---

(١٠) أنظر بالأخصّ: Aloysius PIERIS, *An Asian theology of liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986.

(١١) Pedro ARRUPE, *Ecrits pour évangéliser*. Paris, DDB-Bellarmin, 1985, pp. 169-170.

رجال الكنيسة الإسبان
والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ

إغناطيوس غونيريث دي تيرلان (٥)

بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على قيام الفاتيكان بمبادرته إلى إنشاء حوار بنّاء بين الدين المسيحيّ والأديان الأخرى، تتواصل جهود الكنيسة الكاثوليكيّة من أجل ترسيخ جسور التفاهم بينها وبين سائر المعتقدات. ويبدو أنّه تمّ قطع مسافة طويلة في هذا المضمار في ضوء توصيات المجمع الفاتيكانيّ الثاني والرسائل البابويّة الصادرة تحت لوائها مثل: *Lumen gentium*, 16 (١١/ ١١/ ٩٤) و *Nostra Aetate*, 3 (٢٨/ ١٠/ ٦٥).

ولا شكّ في أنّ الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ شهد تطوّرًا ملحوظًا في أثناء العقدين الآخرين بفضل حماسة البابوين بولس السادس ويوحنّا بولس الثاني، وعزمهما على تعزيز هذا التخاطب وتشجيع الجهات الأخرى بما فيها الطرف الإسلاميّ على المضيّ قدمًا فيه. وفي هذا الإطار تمّ تأليف أمانة سرّ لغير المسيحيّين أطلق عليها في ما بعد اسم «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان». وفي النصف الثاني من شهر تشرين الأوّل (أكتوبر) العام ١٩٩٥ استضافت مدينة فلورنسة الإيطاليّة لقاء مليًّا برعاية جمعيّة القدّيس أجيديو الواسعة الشهرة، لوساطتها في بعض النزاعات العالميّة مثل الجزائريّة أو الموزاميبقيّة، وانهماكها في تفعيل الحوار

---

(٥) Ignacio Gutiérrez de Terán - باحث إسبانيّ في الشؤون العربيّة الحديثة. مترجم في القسم العربيّ بوكالة الأنباء الإسبانيّة «أبي».

الإسلاميّ - المسيحيّ عن طريق إنشاء لجنة صداقة بين روما والبلدان الإسلاميّة. ويضاف إلى نشاطات هذه الجمعيّة تلك التي تقوم بها منظّمات رهبانيّة أو «علمانيّة» مرتبطة بصورة أو بأخرى بالكنيسة الكاثوليكيّة.

وليس قصدنا دراسة تطوّر العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والإسلام إبّان العقود الأخيرة أو تقدير نتائجها، بل تسليط الضوء على دور حفنة من رجال الكنيسة الإسپان في هذا المجال. علمًا بأنّ إسپانيا أنتجت عددًا من الدعاة الأوائل إلى عقد الحوار مع الإسلام، واتّباع المنهج السلميّ، ووضع حدّ للتناحر الثقافيّ - الحضاريّ الذي حال دون تحقيق أيّ تقارب بين العالمين على امتداد قرون.

ولا يخفى على أحد أنّ أبعاد هذا الحوار مختلفة في الغرب عمّا هي عليه في الشرق، لا سيّما وأنّ بعض القطاعات الإسلاميّة لا تزال تبدي تحفّظات في شأن الأهداف الكامنة وراءه. كذلك، يبدو أنّ المسيحيّين الغربيّين أدركوا أنّ العالم الذي كُتِبَ علينا العيش فيه اليوم، عالم متعدِّد الأديان يفرض على سكّانه التعرّف إلى معتقدات الآخرين وتفهُّم حججهم. إلّا أنّ المسيحيّين الشرقيّين القاطنين في مجتمعات يطغى عليها الطابع الإسلاميّ، لا بدّ أن ينظروا إلى هذا الجوار نظرة أكثر «حياويّة» والتزامًا. إذ إنّ المسألة لا تقتصر على أن يعرف أحدنا أفكار سواه، ولكنّها تتعدّاها إلى سبل تعزيز المعايشة والتضامن، والتخلّص من الحواجز الفكريّة العقائديّة التي قد تعرّض التعايش السلميّ بين الجانبين للخطر[1].

ولا بدّ من لفت الانتباه إلى أنّ رجال الدين الإسپان أبدوا اهتمامًا بالغًا بدراسة الحضارة العربيّة الإسلاميّة منذ عدّة قرون، وذلك لأسباب داخليّة وخارجيّة في آن واحد. ومن جملة هذه الحوافز وجود ممالك إسلاميّة في شبه الجزيرة الإيبيريّة، ومشاركة الرهبان الإسپان في حملات التبشير التي توجّهت إلى الأصقاع الإسلاميّة بعامّة وشمال أفريقيا بخاصّة.

(١) راجع في هذا الأساس مقال الأب جون دنوهير اليسوعيّ، وعنوانه «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: مواقف وآراء»، مجلّة المشرق ١٩٩٥، الجزء الأوّل، ص ١١٩-١٣٨.

وعلى حدّ قول المستعرب الإسبانيّ ميكيل دي إيالثا الذي بدأ دراساته في الجامعة اليسوعيّة ببرشلونة، فإنّ عدد الرهبان والقسّيسين ورجال الدين الإسبان الذين اهتمّوا بدراسة الحضارة العربيّة في أثناء القرن العشرين يناهز الأربعين، بينهم مَن «استعرب» لأسباب تبشيريّة بحتة مثل عدد كبير من الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان، أو لأغراض أخرى مثل دراسة المخطوطات العربيّة الأندلسيّة في مكتبة دير «الأسكوريال» (مدريد) وتصنيفها، كما هو الحال مع الأغوستينيّين[٢].

على وجه التعميم، وبالنظر إلى مواطن الاستعراب الكنسيّ الإسبانيّ نظرة سريعة، نستطيع أن نقسم مسيرة الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ إلى ثلاث مراحل رئيسيّة. وبحسب هذا التصنيف، فإنّ أولى مبادرة أُنجزت في هذا السياق، أي المنهج السلميّ والتقاربيّ إزاء الإسلام، جاءت على كاهلي خوان دي سيغوفيا والقدّيس ريموندو لوليو اللذين لم يكتفيا بالدعوة إلى تفهُّم مواقف الطرف المقابل، بل أعدّا كذلك نموذجًا دقيقًا لتحقيق هدفهما المنشود. أمّا المرحلة الثانية فيمثّلها المستشرق العملاق ميغيل أسين بالاثيوس الذي عكف على إظهار النقاط العقائديّة والعمليّة المشتركة بين المسيحيّة والإسلام. في حين تتّصل المرحلة الثالثة بالكنسيّين المعاصرين الملتزمين مساعيَ الحوار بصورة ملحوظة، وذلك عن طريق تنظيم اللقاءات والمؤتمرات في إسبانيا أو الانضواء إلى نشاطات مماثلة خارجها. ومن ضمن أمثال هذه الفئة الأخيرة الدومينيكيّ أنخيل كورتباريا والأب الأبيض إميلو غاليندو أغيلار.

المرحلة الأولى: إيجاد المنهج السلميّ

لا شكّ في أنّ طلوع الحضارة العربيّة في إسبانيا أثّر في البلدان

---

(٢) أنظر: Mikel de Epalza: «El Padre Felix Maria Pareja y los eclesiasticos en el arabismo español en el siglo xx», *Estudios Eclesiasticos*, num. 59., Granada, 1984.
ميكيل دي إيالثا، «الأب فيليكس ماريا باريخا ورجال الكنيسة الإسبان في القرن العشرين»، الدراسات الكنسيّة، العدد ٥٩ (١٩٨٤).

الأوروبّية المسيحيّة، كما أنّه فرض على العلماء المسيحيّين إعارة اهتمام بالغ بالحضارة الأندلسيّة المتفوّقة. وبالإمكان وصف ردّ فعل العالم المسيحيّ الغربيّ، وفي قلبه المناطق الإسبانيّة التي وقعت خارج نطاق المسلمين، على لمعان الحضارة الأندلسيّة بأنّه مزيج من الانبهار والرفض. وبما أنّ المفكّرين المسلمين كانوا يفتحون طرقًا جديدة في العلم والفلسفة وغيرهما من أبواب المعرفة، فإنّ العلماء المسيحيّين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى التعرّف إلى نصوص مثقّفي «الضفّة المقابلة» بغية الاطّلاع على الأفكار والأساليب المنقولة من اليونان من ناحية، واكتشاف سرّ ازدهار الأندلس من ناحية أخرى. ويعتبر رهبان دير ريبول في كاتالونيا من روّاد الانخراط في عملية الترجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، في حين أنّ أولى مدرسة ترجمة أُنشئت في شبه الجزيرة الإيبيريّة كانت تلك التي استضافتها مدينة طليطلة بعد سقوطها بيد المسيحيّين العام ١٠٨٥م.

إلّا أنّ هذه الجهود لم تكن رسميّة أو تصادف تشجيعًا منتظمًا من قِبَل السلطة، بل كانت مقتصرة على محاولات شبه فرديّة، خاصّة وأنّ الممالك المسيحيّة الإسبانيّة وعلى رأسها قشتالة وأراغون وليون كانت منهمكة في حرب الاسترجاع مع المسلمين، ما فرض على تلك الدويلات كافّة تقديم المنطق الحربيّ على المنطق الثقافيّ العلميّ.

لكنّ القرن الثالث عشر شهد أولى محاولة جدّيّة للتصدّي للإسلام بأسلحة فكريّة لا حديديّة. ولا يخفى على أحد أنّ ظروف تلك الفترة السياسيّة والثقافيّة من جهة، والتقدّم الجغرافيّ الذي حقّقته الجيوش المسيحيّة على حساب المسلمين - ممّا خوّلها السيطرة على جميع الأراضي الإسبانيّة ما عدا مملكة غرناطة - من جهة أخرى، سهّلت الطريق أمام ظهور عقلانيّة مختلفة إزاء قضيّة الإسلام. زد على ذلك أنّ فشل الحروب الصليبيّة في تحقيق أهدافها المزعومة، وهي استعادة الأراضي المقدّسة ونشر المسيحيّة في الديار الإسلاميّة، حثّ بعض المفكّرين اليقظة على البحث عن طرق جديدة للتعامل مع «العدوّ اللدود»، بعد ما أدركوا أنّ هذه المهمّة تستلزم مبدئيًا الاطّلاع على ذهنيّة الآخرين.

هذا بالضبط ما استشفّ إليه القدّيس ريموندو لوليو الملقّب بالأستاذ المستنير (١٢٣٣-١٣١٦م)، إذ كرّس حقبة غير وجيزة من حياته لدراسة اللغة العربيّة واستيعاب مؤلّفات ابن رشد والغزالي[٣]. وأصرّ لوليو طوال حياته على ضرورة إنشاء مراكز تعليم خاصّة باللغة العربيّة، وأصيب بمثقال ذرّة من التوفيق في آخر المطاف إثر إقناعه الكنيسة في مجمع فينا (فرنسا) بفتح ثلاث مدارس لتعليم اللغات الشرقيّة في كلّ من باريس وروما وطليطلة. إضافة إلى نداءاته من أجل تعليم العقائد الإسلاميّة في مراكز رسميّة، ألّف لوليو كتابًا اسمه حول مشاركة المسيحيّين والمسلمين *De Particione christianorum et Sarracenum* وأهداه إلى الملك الصقلّيّ فيدريكو الثالث ونظيره الحفصيّ في تونس. في هذا الكتاب، يقترح القدّيس المولود في جزيرة مايوركا على العاملَيْن تبادل العلماء والمطّلعين على الشؤون الدينيّة قصد توضيح وجهات نظر الجانبين، وحرصًا على تحقيق السلام، والتخلّص من مذهب العدوان والتناحر المستمرّيْن.

بيد أنّ نداءات لوليو لم تحظَ بترحيب واسع لدى الطبقات الكنسيّة السائدة في أوروبّا حينذاك، وذلك لأسباب قد تتعلّق بمنهجه الفكريّ العامّ أكثر منها بمضمون أطروحاته الحواريّة. فلا بدّ من التذكير بأنّ الكنيسة أمرت بدراسة مؤلّفات الكاتب المايوركيّ بعد عقود من وفاته اشتباهًا منها أنّ لوليو سلك سبلًا عقائديّة غير سليمة تمامًا بشأن إثبات الإيمان بطرق عقلانيّة وأساليب التأمّل والاستنارة. ويرى بعض الباحثين أنّ لوليو ربّما بالغ في محاولته تأكيد الإيمان عن طريق الحجج والبراهين المنطقيّة.

مع ذلك، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ لوليو جاب بضعة بلدان عربيّة في مهمّات تبشيريّة، ما أتاح له فرصة الاطّلاع على العقيدة الإسلاميّة. وأثناء هذه الرحلات تكوّنت في ذهنه فكرة إنشاء نظام جداليّ

(٣) يبدو أنّ هذه القراءات تركت أثرًا بالغًا في مؤلّفات لوليو. أنظر:
Julian Ribera: *Origenes de la Filosofia de Raimundo Lulio*, (1899). Asin Palacios: *Aben Masarra y su escuela*, (1914). S. Garcia Palau: *Ramon Lull y el Islam*, (1981).

كلاميّ خاصّ، يعمل على سدّ الطريق أمام حجج وذرائع مضادّة تمسّ بصورة أو بأخرى أركان الدين المسيحيّ (ما يتجلّى في كتابه *Ars Magna*)، وليس على إيجاد براهين وأدوات منطقيّة لتقوية ركائز المبادئ المسيحيّة.

مهما يكن من أمر، فإنّ جهود لوليو ساهمت في تحضير زاد الكنسيّ خوان دي سيغوفيا (المتوفّى العام ١٤٥٣م) وتزويده الأدوات اللازمة لتطوير منهجه السلميّ الخاصّ. إنّ سيغوفيا(٤) كان يرفض بشدّة اللجوء إلى العنف والحروب الصليبيّة لتحويل المسلمين إلى المسيحيّة، وذلك لبواعث عمليّة وفكريّة. وحسب هذا المفكِّر المولود في قشتالة أواخر القرن الثالث عشر الميلاديّ، أنّ الخيار العسكريّ لم يُعطِ ثمارًا تذكر، إذ لم تُؤدِّ إلى استعادة الأراضي المقدّسة والكبح من جماح التدفّق الإسلاميّ إلّا لمدّة وجيزة جدًّا. كما استبعد سيغوفيا إطلاق حملة تبشير واسعة لِوعْيه عدم قدرة معظم المبشّرين على أداء مهمّتهم بمقدار لا بأس به من التوفيق، نظرًا لجهلهم التامّ تعاليمَ الإسلام الأساسيّة. وكان يخشى سيغوفيا أن تؤدّي نشاطات هؤلاء الدعاة غير المؤهّلين في الأصقاع الإسلاميّة إلى ردّ فعل معكوس، خاصّة إذا كانوا سيقتصرون على نقل المواقف العدائيّة السائدة في أوروبّا حول شخصيّة النبيّ محمّد وتعاليمه.

علاوة على ذلك، كان يعرف جيّدا عقليّة المسلمين ومدى تمسّكهم بمعتقداتهم، وعمق تحفّظاتهم إزاء الأفكار الدينيّة «الدخيلة». وفي محاولة لإثبات موقفه الخاصّ بشأن هذه القضيّة، يذكر سيغوفيا أنّ الحواريّين درسوا شريعة موسى دراسة دقيقة قبل المباشرة في الكرز بين الجماهير اليهوديّة والنداء بأقوال المسيح، بغية العثور على لغة وأسلوب يمكن اليهودَ فهمهما من دون إثارة مشاعرهم.

---

(٤) إعتمدنا في تعليقنا على منهج خوان دي سيغوفيا الدراسة المعمّقة التي أجراها الفرانسيسكانيّ داريو كابانيلاس في كتابه *Juan de Segovia y el problema islamico*, Madrid, 1952، خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، وهي الأطروحة التي حصل كابانيلاس بفضلها على درجة الدكتوراة في جامعة مدريد.

وفي كتابه *De mittendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum* يقدّم خوان دي سيغوفيا نموذجه الخاصّ بمسيرة الحوار، والمستند إلى ثلاثة خطوط رئيسيّة هي: السعي إلى الحفاظ على السلام مع البلدان الإسلاميّة، ثمّ تشجيع العلاقات الوديّة بين العالمين ولا سيّما في المجال الثقافيّ، كإجراء يمهّد لخلق جوّ التفاهم المناسب الذي سيقود بدوره إلى الخوض في نقاش وديّ سلميّ لبحث الخلافات العقائديّة القائمة بين الجانبين، والتشديد على النقاط المتقاربة وليس المتباينة.

من نافل القول إنّ إجراء حوار مع الإسلام يتطلّب الإلمام بمكوّناته الدينيّة الأساسيّة. لذلك، قام سيغوفيا بترجمة القرآن إلى اللغتين الإسبانيّة واللاتينيّة بمساعدة عيسى ذا جابر فقيه سيغوفيا[٥]. ولهذه الترجمة أهمّيّة بالغة إذ إنّها الأولى من نوعها بلغة رومانسيّة (مشتقّة من اللاتينيّة)، بالإضافة إلى أنّها تتوخّى تقديم معاني القرآن على حقيقتها وتفسيرها من دون ترك أدنى مجال للشكّ. ثمّ تجاوز محدوديّة الترجمات السابقة ولا سيّما تلك التي قام بها روبيرتو دي كيتيني (١١٤٣م) بتكليف من الأب بطرس المكرم مصلح رهبنة كلوني. وضمّ سيغوفيا تعليقات على النصّ الأصليّ والترجمة بغية تسليط الضوء على المعاني الصعبة.

كما بادر سيغوفيا إلى عرض نظريّاته على عدد من أبرز رجالات الكنيسة الأوروبيّة في القرن الخامس عشر قصد استطلاع وجهات نظرهم حول الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ. إنّ هذه المهمّات الاستكشافيّة شهدت النور في وقت كانت تشهد فيه أوروبّا صحوة خطيرة للنزعات الصليبيّة نتيجة لسقوط القسطنطينيّة في أيدي العثمانيّين. في العام (١٤٥٤م) بعث سيغوفيا رسالة إلى الكردينال الألمانيّ نيكولاس دي كوسا اعترف فيها بأنّ فكرة الحوار السلميّ مع الإسلام بدأت تدور بباله قبل سقوط القسطنطينيّة بعشرات السنين، إلّا أنّه لم يرَ من الواجب البوح بها

---

(٥) حول تفاصيل إعداد الترجمة وكيفيّة العمل المشترك بين الكنسيّ الإسبانيّ والفقيه الإسلاميّ، راجع: خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، ص ١٢٧-١٦٤.

إلّا في تلك المرحلة الحرجة من التاريخ الإسلاميّ المسيحيّ. وردّ كوسا أواخر العام نفسه على سيغوفيا بخطاب حارّ رحّب فيه باقتراحات الكنسيّ الإسپانيّ، وحثّه على المضيّ قدمًا في مشواره، في حين دعاه إلى إيجاد سبل ناجحة لإظهار صحّة العقائد المسيحيّة وفي مقدّمها الأكثر «تعقيدًا» منها في رأي المسلمين كالتجسّد والثالوث وألوهيّة المسيح، علاوة على الاعتماد على العلماء المسيحيّين المقيمين في مصر وفلسطين وغيرهما من البلدان الإسلاميّة التي تقطنها مللٌ مسيحيّة، بغرض الاستفادة من خبراتهم واحتكاكهم بالدين الإسلاميّ.

وبعث سيغوفيا في السنوات الأخيرة من حياته رسالة إلى الإيطاليّ إنياس سيلفيو دي بيكولوميني (الذي اعتلى السدّة البابويّة في ١٩/٨/١٤٥٨م بلقب پيّوس الثاني)، حدّثه فيها عن عُقم الخيار العسكريّ كوسيلة للحدّ من انتشار الإسلام إذا استثنيت حالتا إسپانيا وفرنسا (معركة پُواتييه)، وتساءل لماذا أغفلت الكنيسة تنفيذ عمليّة تشريح حادّ للعقائد الإسلاميّة على غرار تلك المخصّصة لصدّ البدع والهرطقات الخارجة على شرائع روما على امتداد القرون الوسطى. لسوء الحظّ، توفّي سيغوفيا قبل استعداد بيكولوميني للردّ على الرسالة.

فضلًا عن هاتين الرسالتين وفي فترة ممتدّة بينهما، أرسل سيغوفيا العام ١٤٥٥م خطابًا إلى الأسقف الفرنسيّ جان جرمان المعروف لتأليفه بعض الكتب حول علاقات المسيحيّين بالمسلمين[٦]. إلّا أنّ الأسقف الفرنسيّ لم يرحّب باقتراحات سيغوفيا ترحيب دي بيكولوميني، بل اعترض على منهج القسّيس الإسپانيّ اعتراضًا شديدًا. تبرز من بين هذه الانتقادات التي ردّ عليها سيغوفيا عبر رسالة ثانية، استحالة تطبيق المنهج السلميّ أو نظام «العقيدة والسلام» (Pacis et doctrinae) في ذلك الوقت، أي في منتصف القرن الخامس عشر الميلاديّ وغداة سقوط القسطنطينيّة، خاصّة وأنّ منهج التبشير السلميّ لقي قدرًا من النجاح أيّام الحواريّين

(٦) بين هذه المؤلّفات كتابه الشهير *Dialogue du chrétien et du sarrazin* المهدى إلى دوق بورغونيا فيلب الطيّب.

وذلك بفضل قدرة أتباع المسيح على القيام بالمعجزات وتزويد الروح القدس إيّاهم «قوّة إقناع» خاصّة. وأضاف جرمان أنّ منهج سيغوفيا لا يمكن أن يؤدّي إلى دخول المسلمين في دين المسيح أفواجًا، وأنّه استغني عنه في عصر الأمبراطور قسطنطين لعدم نجاعته. أمّا جواب سيغوفيا عن الاعتراضات التسعة الواردة في رسالة جرمان[7] فأصرّ القسّيس الإسبانيّ على ضرورة الحفاظ على الخيار التبشيريّ وفقًا لتعليمات المسيح خاصّة وأنّ عيسى أعلن أكثر من مرّة أنّ كلّ مَن يقدم على مهمّة نشر العقيدة المسيحيّة بين الشعوب الأخرى سيحظى بمساعدة العليّ. واستند سيغوفيا إلى أدلّة وحجج متعدّدة دفاعًا عن خطّته السلميّة قد تكون أقواها أنّ القهر والإكراه لن يساهما إطلاقًا في تحويل المسلمين إلى المسيحيّة إلّا ظاهرًا، فإذا «كان بعض المسلمين تلقّوا التعميد لتجنّب الإعدام فإنّهم سيتهزون أوّل فرصة سانحة للتخلّي عن الدين المسيحيّ والرجوع إلى تعاليم الإسلام»[8]. وحول عقم المنهج غير السلميّ، ذكّر سيغوفيا الأسقف الفرنسيّ أنّ اللجوء إلى وسائل قوّة وإعساف لم يعطِ ثمارًا في النزاع بين الكنيسة والهوسيّين (أتباع المصلح التشيكيّ جان هوس المعدم حرقًا العام ١٤١٥م) في بوهيميا ومورافيا أثناء النصف الأوّل من القرن الخامس عشر الميلاديّ، بل كان الحوار والصبر وحدهما ما أدّى إلى حلّ النزاع.

تبيّن لنا من خلال هذا الاستعراض الوجيز البسيط لمواقف ريموندو لوليو وخوان دي سيغوفيا أنّ نموذج الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ الناشئ يرتكز أوّلا على ضرورة الدفاع عن العقيدة المسيحيّة، والتصدّي للاتّهامات الإسلاميّة الموجّهة إلى المكوّنات الإيمانيّة الرئيسيّة وعلى رأسها التجسّد وألوهيّة المسيح والثالوث، ثمّ على وجوب إيجاد سبل جديدة للتغلب على الإسلام في منأى عن الخيار العسكريّ. وما تحمل

---

(٧) للمزيد من التفاصيل حول النقاش بين سيغوفيا وجرمان بهذا الخصوص راجع: داريو كابانيلاس، خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، الفصل السادس ص ٢٠٦-٢١٣.

(٨) خوان دي سيغوفيا والقضيّة الإسلاميّة، ص ٢٠٩.

هذه المساعي من جديد وجدير بالامتداح، أنّها تدعو إلى معرفة مواقف الطرف الآخر والتقرّب من جوهره، بروح التفاهم والتأمّل كخطوة تمهّد للحوار وتبادل الأفكار. وربّما يبدو لبعضهم أنّ هذه المواقف ليست سوى وسيلة جديدة لتحقيق سيطرة الغرب المسيحيّ على العالم الإسلاميّ، وأنّ مشروع الحوار يهدف في آخر المطاف إلى التوصّل إلى النتائج نفسها التي كانت تستهدفها الحروب الصليبيّة، أي القضاء على الأمّة الإسلاميّة والحدّ من انتشارها. لا بدّ من الأخذ بالحسبان أنّ محاولات الكنسيّين الإسبانيّين تمّت في عصر خاضع للنزعات العسكريّة والرغبة في التخلّص من العدوّ مهما يكن الثمن، وضمن تيّار فكريّ عامّ لم يكن مستعدًّا للتسليم بتعدّديّة الأفكار والمذاهب ونسبيّة «الحقائق المطلقة».

المرحلة الثانية: البحث عن السمات المشتركة

في القرن العشرين، وصلت الدراسات العربيّة الإسلاميّة في الدوائر الكنسيّة الأوروبيّة إلى نقطة مختلفة في منأى عن الخلافات والمشادّات الكلاميّة التي طغت على علاقات الغرب المسيحيّ بالشرق الإسلاميّ مدّة قرون. وانهمك عدد كبير من الكنسيّين الأوروبّيين في كشف الإسلام لمواطنيهم والتخلّي عن رؤية التعارض السابقة. بالطبع، أثّر كونُ هؤلاء الباحثين مرتبطين بالدين الكاثوليكيّ في رؤيتهم العالم الإسلاميّ ومحاولتهم إثبات تأثّر هذا الأخير بالمعتقدات المسيحيّة.

وأبرز هؤلاء المفكّرين في إسبانيا كان الكاهن أسين بالاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤) الملقّب «برائد الاستشراق الإسبانيّ». ودشّن هذا الباحث المثابر الصبور خطًّا جديدًا في الدراسات الإسلاميّة في بلاده وخارجها، عن طريق إجراء دراسة عباقرة الفكر الإسلاميّ في الأندلس والمشرق دراسة معمّقة، ولا سيّما المتصوّفين منهم. وعكف أسين بالاثيوس منذ أن قدّم أطروحة الدكتوراة حول الغزالي في جامعة مدريد العام ١٨٩٥ على الغوص في التراث الإسلاميّ سعيًا وراء ما فيه من ترسّبات مسيحيّة. وحدا هذا المنهج بأسين على إضفاء صبغة المسيحيّة

على جوانب متعدّدة من العقيدة الإسلاميّة.

ولا بدّ من أن نتقي من أطروحاته التي تناصر الأصل المسيحيّ للدين الإسلاميّ اعتباره ردّ فعل الغزاليّ على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة بمثابة «صحوة للإحساس الروحانيّ» لم يتردّد أسين في وصفها بأنّها «مسيحيّة بحتة»(٩). وكان كذلك في الشيعة والمعتزلة والفلسفة ظواهر ذات علاقة واضحة بالأساس المسيحيّ الشرقيّ. إلّا أنّ نظريّة أسين الأكثر شهرةً والأكثر إثارة للجدل كانت تلك القائلة بأنّ أصل التصوّف يعود إلى اتّصال باكورة الإسلام بالمذاهب الزهديّة المسيحيّة التي كانت منتشرة في الهلال الخصيب والجزيرة العربيّة وقت انفجار الدين الجديد. وألّف أسين عدّة كتب لمعالجة هذه المسألة بينها روحانيّة الغزاليّ وإحساسه المسيحيّ(١٠) والإسلام المنصّر، بحث في التصوّف من خلال مؤلّفات ابن عربيّ المرسي(١١). وفي رأيه، لا يكفي تفسير ماسينيون حول أنّ نشوء التصوّف يرجع إلى طبيعة المكوّنات الروحانيّة الواردة في القرآن، خاصّة وأنّ النبيّ محمّد لم يكن قدوة للحياة الناسكة نظرًا لانشغاله بالأمور السياسيّة والعسكريّة. وبحسب الكاهن الإسبانيّ، فإنّه «لو سلّمنا بأنّ القرآن يتضمّن نواة النموذج الزهديّ الصوفيّ لاستحال على المسلمين تطوير تلك الإمكانيّات التصوّفيّة في ضوء تصرّفات النبيّ محمّد المتعارضة مع روح الزهد والتأمّل»(١٢).

---

(٩) Federico Lomba: *Asin Palacios, pionero del Arabismo*, 1994, pag. 141.
. أسين بالاثيوس، رائد الاستشراق. ومؤلّف هذا البحث حول سيرة أسين وإبداعه العلميّ، يسوعيّ متخصّص بالفكر الأندلسيّ وزعمائه مثل ابن حزم وابن باجّة.

(١٠) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada (1934)

(١١) أنظر:
El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.
وقام الأستاذ عبد الرحمان بدويّ بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة بعد أن تغلّب على مشكلة العنوان التي كانت ستثير ولا شكّ صدمة كبيرة لدى القرّاء المسلمين. وقرّر في نهاية الأمر تحويل العنوان إلى المسيحيّة والعالم الإسلاميّ.

(١٢) *El Islam cristianizado*, Segunda edicion, Madrid 1981, p. 8.

ولاحظ أسين كذلك انبهار عدد كبير من المتصوّفين بشخصيّة المسيح وامتداحهم أقواله وسلوكيّاته، باعتباره المثل الأعلى للزهد والحياة الروحانيّة التي كانت معروفة عند العرب في عهد ما قبل الإسلام، كما تدلّ على ذلك الإشارات الوفيرة إلى الرهبان المسيحيّين في أدب الجاهليّة. ودفعته هذه التأمّلات إلى الحسم بأنّ «التصوّف ينبع من تقليد متعمّد أو تلقائيّ لمنهج وعقائد الرهبان المسيحيّين الشرقيّين»[١٣].

في المقابل، انصرف إلى إيضاح الصبغة التصوّفيّة في المدرسة الكلاميّة الأوروبيّة وأساطينها كالقدّيس توما الأكوينيّ وريموندو لوليو وريموندو مارتي، كما سلّط الضوء على دور التصوّف في تكوين الزهد الإسبانيّ في القرن السادس عشر على يد تريزيا الأڤيليّة ويوحنّا الصليبيّ. وأكّد كذلك أنّ الشاعر الإيطاليّ دانتي استلهم من إسراء النبيّ محمّد إلى السموات السبع لدى تأليفه الكوميديا الإلهيّة، في حين عمل على لفت انتباه باحثي عصره إلى التشابهات العقائديّة بين أفكار باسكال والغزاليّ[١٤].

إنّ هذه النظريّات أثارت اعتراضات بعض الباحثين في الدين الإسلاميّ والتصوّف مثل ماسينيون وتتواتي وغارديت، كما دفعت باحثين آخرين إلى اتّهامه بالتحيّز للدين المسيحيّ والسعي إلى إثبات أفضليّته على الإسلام، على الرغم من أنّ «طبيعة وجهة نظر أسين في الإسلام ترجع إلى المنظومات التي كان يروّجها باحثو عصره أكثر منها إلى خلفيّته الكاثوليكيّة. وإذا كانت الدوائر العلميّة العلمانيّة قبلت من دون تردّد المقولات حول الأصل اليهوديّ المسيحيّ للدين الإسلاميّ، فلا يمكن أن نستغرب لاعتبار قلّة من المستشرقين الكنسيّين الإسبان مثل أسين بالاثيوس

---

(١٣) Ibid. p. 9.

(١٤) إضافة إلى أبحاث متعدّدة في الكلمات والتقاليد الإسبانيّة ذات الأصل العربيّ، كرّس أسين دراسات دقيقة في التراث الإسلاميّ بأوروبا (١٩٤١) ومنها: دراسات حول توما الأكويني والأب تورميدا باسكال ويوحنّا الصليبيّ، *Huellas del Islam* أهمّها: آثار الإسلام والأخرويّة الإسلاميّة في الكوميديا الإلهيّة.
La escatología musulmana de la Divina Comedia, 1943.

وفيليكس باريخا، أبحاث علماء كاليسوعيّ لامنس اعْتُبِرَت بمثابة مبادئ علميّة لا يمكن التشكيك فيها»[١٥].

على الرغم من أنّ أسين لا يصدر أحكامًا قاطعة حول الإسلام ما عدا تلك المتعلّقة بالسمات المشتركة في الدين المسيحيّ، إلّا أنّه يحاول دائمًا التشديد على الجوانب الإيجابيّة فيه، والتورّع عن الخوض في نقاط الخلاف العقائديّة في شأن طبيعة المسيح والثالوث. إنّ أسين حاول إثارة انتباه الباحثين والقرّاء إلى العناصر المسيحيّة في الإسلام (والعناصر الإسلاميّة الواردة في المسيحيّة)، كما أنّه سعى إلى تبديد سوء التفاهم السائد في المجتمعات الأوروبّية تجاه العقيدة الإسلاميّة.

ولا شكّ في أنّ المؤلّف الذي يبيّن مواقف الكاهن الإسبانيّ إزاء الإسلام بصورة أفضل، هو كتيّبه لهذه الأسباب كافح المسلمون المغاربة إلى جانبنا[١٦]، حيث يستعرض أحكامه على حركة التفاعل بين الثقافة المسيحيّة والإسلاميّة، ويتحدّث عن الصلات الروحيّة بينهما في وجه العدوّ المشترك في ذلك الوقت وهو الشيوعيّة. ويتساءل أسين في هذا الكُتيِّب كيف يمكن تبرير انضمام المغاربة المسلمين إلى المعسكر الوطنيّ بقيادة الجنرال فرانكو في الحرب الأهليّة الإسبانيّة (١٩٣٦-١٩٣٩) والذي كان يمثّل «الحضارة الغربيّة الأوروبّية المسيحيّة»، علمًا بأنّ العلاقات بين ضفّتي البحر المتوسّط تميّزت أثناء القرون الأخيرة بالتناحر والعداء. ويؤكّد أسين أنّ ما يقرّب الدينين بعضهما من بعض أوفر بكثير ممّا يفرّق بينهما، (ويرى أسين أن إنكار القرآن ألوهيّة المسيح يعود إلى انعكاس الهرطقة النسطوريّة القائلة بأقنومي عيسى).

ويتفرّغ أسين في الصفحات الأولى «لهذه الأسباب. . .» إلى توضيح

---

(١٥) Miguel Cruz Hernandez: *Sentido y limites del pensamiento islamico segun Asin Palacios.*
الفكر الإسلاميّ حسب أسين بالاثيوس، المؤتمر الثالث للثقافة الأندلسيّة، تكريم لأسين بالاثيوس، منشورات جامعة القاهرة، العدد ٥٤ (١٩٩٤)، ص ٦٣.

(١٦) *Por que lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquies*. Madrid, 1940.

التشابهات بين الطقوس الدينيّة الأساسيّة (الصلاة والزكاة والصيام...) والإحساس الروحانيّ والأخلاقيّ، مشدّدا على أنّ نقاط الخلاف العقائديّة كما تظهر في القرآن بشأن ألوهيّة المسيح مثلًا لا تدعو إلى التعارض إطلاقًا: «فبالإضافة إلى القرآن الكريم يوجد هناك مصدر تشريعيّ آخر وهو السُّنَّة النبويّة وأقوال منسوبة إلى الأنبياء، وتشيد فئة كبيرة من تلك الأقوال بشخصيّة المسيح بصفته القدوة العليا في العفّة والإحجام عن الملذّات الدنيويّة... وصحيح أنّ هذه الروايات لا تزعم أنّ عيسى هو ابن الله إلّا أنّها تجعله أعلى مثال للإلاهيّة الإنسانيّة ورسولًا نزل عليه الوحي»(١٧).

من منظور أسين انطلقت حركة التفاعل بين الدينين منذ طلوع شمس الإسلام، إذ يعود جزء بالغ من تنظيمات هذا الأخير إلى المعتقدات المسيحيّة الشرقيّة. ثمّ حدث مفعول معكوس، إذ دخلت أطروحات ونظريّات إسلاميّة فلسفيّة وتصوّفيّة في العالم المسيحيّ أثناء عصر ما قبل النهضة. وبحسب الكاهن الإسبانيّ فمن المعقول جدًّا أن يقبل الدين المسيحيّ بعناصر إسلاميّة هي بالأساس عناصر مسيحيّة بدائيّة طوّرها العلماء المسلمون.

تُذكّر دعوة أسين المسلمين (المغاربة) والمسيحيّين (الإسبان) من أجل الاستمرار في كفاحهما العدوّ المشترك (الماركسيّة - الشيوعيّة) النداءات التي تُطلق عادة في اللقاءات المسيحيّة - الإسلاميّة من أجل مواجهة عدوّ العصر الحديث الذي حلّ محلّ الشيوعيّة: (أي، المادّيّة والإلحاد في مجال الحوار بين الإسلام الشرقيّ وروما والغرب في سياق الحوار القائم بين المسيحيّين والمسلمين الشرقيّين(١٨)).

---

(١٧) لهذه الأسباب...، ص ٩.

(١٨) حول هذا الموضوع أنظر مقال الأب جون دنوهيو السابق الذكر حيث يؤكّد ناشر كتاب العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة (١٩٩٤) أنّ «أحوال العالم الجديد تضع الإسلام والمسيحيّة على حدّ سواء، بسبب شرائعهما الإلاهيّة ونمط تنظيمها المنبعث من مصدر إلهيّ، في مواجهة مع الغرب ونموذجه الاجتماعيّ المادّي. هكذا يصبح التقارب هدف الحوار، لشنّ المعركة معًا» (ص ١٢٥). وسوف نعود إلى مسألة التصدّي للخطر المشترك في الفصل الثالث من المقال المكرّس للقاءات الإسبانيّة الإسلاميّة في الأراضي الإسبانيّة.

ويختتم أسين عرضه الدوافع التي حفزت المسلمين المغاربة على مناصرة معسكر فرانكو في «حربه الصليبيّة ضدّ الماركسيّة» بمناشدة الاعتماد على التسامح وروح التفاهم عند التعامل مع المسلمين كما «طالب البابوات على مدى العقود الأخيرة اعتقادًا أنّ هذا النموذج هو الوسيلة الوحيدة التي قد تمهّد الطريق أمام تحقيق مهمّة صعبة جدًّا هي اجتذاب المسلمين إلى الدين المسيحيّ. ويتأسّس هذا النموذج على إظهار المعتقدات المشتركة بدلًا من الحديث عمّا يفرّق بيننا من الناحية العقائديّة... هكذا سنبيّن للمسلم الهوّة العميقة التي تفصل بين الشعب الكاثوليكيّ الإسبانيّ والماركسيّين المعادين للدين وجميع الظواهر العباديّة»(١٩).

من البديهيّ أنّ أسين بالاثيوس دشّن خطًّا جديدًا في ميدان الدراسات الإسلاميّة في إسبانيا لمّا أخذ يبحث عن آثار الحضارة العربيّة في العمران الأوروبّي عن طريق قراءة مسهبة دقيقة لنصوص أساطين الفكر الإسلاميّ. وحذا عدد كبير من الكنسيّين المستشرقين حذوه فعكفوا على التنقيب في حركة التفاعل بين الحضارتين المسيحيّة والإسلاميّة، لا سيّما في ميدان اللاهوت والتصوّف من دون التعامي عن القضايا اللغويّة والعلميّة والاجتماعيّة وغيرها.

من بين غمرة هؤلاء الباحثين الكنسيّين، يجب انتقاء أسماء عديدة تألّقت في دراسة الحضارة العربيّة الأندلسيّة، مثل الراهب الفرنسيسكانيّ الراحل دارينو كابانيلاس الذي كان أستاذ كرسيّ في جامعة غرناطة، والذي أنجز دراسات نفيسة حول قصر الحمراء والعنصر العربيّ في اللغة الإسبانيّة، واليسوعيّ خواكين لوميا المتخصّص بالفلسفة الأندلسيّة، والكاهن بيدرو لونغاس الذي أعدّ أطروحة الدكتوراة العام ١٩١٤ تحت إشراف أسين نفسه حول حياة المُوريسكُس الدينيّة، وأخيرًا الرجل الذي حَظِيَ بقدر أكبر من الشهرة في العالم العربيّ والدوائر الاستشراقيّة الغربيّة

(١٩) لهذه الأسباب...، ص ٢٥.

وهو اليسوعيّ فيليكس باريخا مؤسّس معهد الدراسات العربيّة الإسلاميّة بمدريد وأحد مؤلّفي دائرة معارف العلوم الإسلاميّة بين العامين ١٩٥٢ و١٩٥٤ (*Isalmologia*) وواضع كتاب الإحساس الدينيّ الإسلاميّ (*Religiosidad musulmana*) في ١٩٧٥. ويعتبر باريخا من تلامذة أسين القلائل الذين انصرفوا إلى موضوعات عامّة غير تفصيليّة، إذ إنّ عمله الوحيد الذي تركّز على موضوع واحد محدّد هو أطروحته المنجزة العام ١٩٣٥ التي تناول فيها مخطوطًا أندلسيًّا بشأن الشطرنج.

المرحلة الثالثة: الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ في إسبانيا

يمكن القول إنّ أكثريّة الكنسيّين المستشرقين الإسبان شاركوا بصورة أو بأخرى في مساعي الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ «الرسميّ» الذي لا يرمي - على خلاف ما كان الأمر عليه في بعض المحاولات الحواريّة السابقة - إلى تغليب الدين المسيحيّ على الإسلاميّ، بل إلى تأسيس تعاون حضاريّ بنّاء احترامًا للمميّزات والخصوصيّات. وقلنا إنّ أغلبيّة المستعربين الإسبان المنتمين إلى الدوائر الكنسيّة التحقوا بهذا المشوار، إلّا أنّ هناك رجلين تميّزا عن الآخرين بفضل التزامهما الحماسيّ بهذه المهمّة عبر المعاونة على تنظيم اللقاءات والمؤتمرات وإطلاع الجمهور الإسبانيّ على نتائجها. نشير إلى الدومينيكيّ أنخيل كورتباريا الذي فتّش عن الترسّبات الإسلاميّة في مؤلّفات عضوين «شريفين» في رهبانيّته هما أليبرتو الكبير ورامون مارتي. ويرجع أوّل اتّصال له بالحوار المسيحيّ - الإسلاميّ إلى نشاطه في المعهد الدومينيكيّ للدراسات العربيّة في القاهرة، ثمّ مشاركته بصورة فعّالة في المنتديات المنظّمة في إقليم الأندلس ومدريد. أمّا الرجل الثاني فهو الأب إميليو غاليندو (المنتمي إلى رهبانيّة «الآباء البيض» المؤسّسة أواخر القرن الماضي على يد الكردينال لافيجيري) المتخصّص بتعليم اللغة العربيّة والعضو في جمعيّة الصداقة الإسلاميّة - المسيحيّة.

إنّ هذين الرجلين حاولا أوّلا تقديم صورة مختلفة عن الإسلام لا

علاقة لها بالأفكار المسبقة والأحكام المجحفة السائدة في المجتمع الغربيّ عامّة والإسبانيّ خاصّة. ويقوم الأب غاليندو بإصدار نداءات جريئة إلى المواطنين الإسبان من منبر مجلّة لقاءات[٢٠] حيث يدعو إلى إنشاء أندلس جديد يتحلّى بروح التفاهم والتسامح التي اتّصفت بها الحضارة العربيّة مدّة مكوثها في الجزيرة الإسبانيّة. وعلى غرار العديد من المستعربين الجدد، أقبل غاليندو على مكافحة التشويهات والخرافات المغرضة بشأن الإسلام وتاريخ الأندلس الذي اعتبره معظم المؤرّخين الإسبان عبر القرون الماضية أقرب إلى احتلال وغزو منه إلى حضارة وعمران لهما سمات إسبانيّة بحتة. هكذا عُدَّ عباقرة الفكر اللاتينيّ الرومانيّ في شبه الجزيرة الإسبانيّة من أمثال سينيكا ومارثيال «إسبانًا أقحاحًا» مع أنّه لم يكن هناك أيّ كيانٍ اسمه «إسبانيا» أيّام هيمنة الأمبراطوريّة الرومانيّة على أوروبّا. إلّا أنّ المؤرّخين أنفسهم أصرّوا على اعتبار ابن رشد وابن طُفَيْل ممثّلي حضارة دخيلة وليس من الإسبان.

وتكاثرت منذ بداية القرن العشرين أصوات المطالبين بمنح الطابع العربيّ مكانته المناسبة في تاريخ إسبانيا، وإعادة تأويل أحداث الماضي في ضوء حضاريّ متعدّد الجوانب، وفي غنى عن مفهوم التناحر العمرانيّ بين العالم المسيحيّ والإسلاميّ الذي فرض نفسه بقوّة هائلة عقب سقوط غرناطة تحت وطأة الجيوش القشتاليّة.

كذلك، كان يرى علم التاريخ السابق أنّ العرب الذين شيّدوا حضارة الأندلس اقتصرت إنجازاتهم على نقل العلم اليونانيّ والرومانيّ إلى القارّة الأوروبّيّة لا غير، في حين أنّ الاتّجاهات التفسيريّة الجديدة أثبتت قدرة علماء العرب الأندلسيّين على الاختراع والإبداع انطلاقًا من تراث كلاسيكيّ. مع ذلك، أدّت نوبة الهُيام بالأندلس إلى السقوط في الغلطة نفسها التي وقع فيها موالو النظريّة القائلة بأنّ الأندلس نقطة سوداء

---

(٢٠) تجاوزت هذه المجلّة التي يصدرها المؤتمر الأسقفيّ للعلاقات بين الجمعيّات الدينيّة العدد المئين، ويشارك في إعدادها مؤلّفون مسلمون ومسيحيّون.

في تاريخ إسبانيا عرقلت انضمامها الطبيعيّ إلى العمران الغربيّ، إذ حدث نوع من الغلوّ والمبالغة حدا بالغالبيّة إلى تضخيم محاسن التراث العربيّ الإسلاميّ وتقليل عيوبه.

لا غرابة، بالتالي، في ركون دعاة الحوار الدينيّ في إسبانيا إلى الاستلهام من قدوة الأندلس قصدَ تعبيد درب الخطاب الدينيّ في إسبانيا وتوثيق الروابط بالوطن العربيّ في ضوء روح التعايش السلميّ.

يعود أوّل لقاء مسيحيّ - إسلاميّ في الأراضي الإسبانيّة إلى العام ١٩٧٤، إذ استضافت مدينة قرطبة الأندلسيّة وفودًا من الشخصيّات الإسلاميّة والمسيحيّة لبحث سبل تقريب المواقف بين العالَمَيْن. وأعقب هذا الاجتماع الذي نظّمته جمعيّة الصداقة الإسلاميّة المسيحيّة في إسبانيا لقاء ثان بعد ثلاثة أعوام حظي بمشاركة أكبر شخصيّة كنسيّة إسبانيّة حينذاك، عنيت رئيس المؤتمر الأسقفيّ الراحل الكردينال أنريكي تارانكون. تركّز هذا المؤتمر على شخصيّتَيْ محمّد وعيسى ووعى المشاركون نيه ضرورة دراسة الرسولين لفهم مضمون رسالتيهما. أمّا اللقاء الثالث الذي أجري في قرطبة أيضًا العام ١٩٨٦ تحت رعاية المؤتمر الأسقفيّ الإسبانيّ والمركز الإسلاميّ في إسبانيا، احتفالًا بالذكرى المئويّة الثالثة عشرة لتشييد مسجد بني أميّة في قرطبة، فبحث هذه المرّة في التطرّف الدينيّ وسبل تطوير التفاون بين الإسلام والدين المسيحيّ، إضافة إلى معالجة سبل مكافحة انتشار الإلحاد والنفور من الدين، وهذا «تحدّ يواجه الدينين على حدّ سواء» حسب قول كورتباريا[٢١].

على أثر سنتين من هذه اللقاءات في قرطبة، تمّ في مدريد العاصمة إصدار ملفّ حول تطوّر المسيرة الحواريّة، تضمّن ١٦ مقالًا من مؤلّفين مسلمين ومسيحيّين، خلصوا إلى أنّ الحوار بين الدينين يمرّ حاليًا بمرحلة من الإرهاق وتراجع الآمال، ما يستوجب جهدًا مضاعفًا لإرشاده إلى

---

(٢١) فرانسيكو كُورتّباريا: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، سالمانكا، ١٩٩٣. *(Nuevo impulso al dialogo islamo-cristiano)*

التوفيق. وأضاف هؤلاء المفكّرون أنّ الحوار لا يجابه عقبات كأداء في النقاط العقائديّة النظريّة فحسب، بل أيضًا في المسائل التاريخيّة ولا سيّما تلك المتعلّقة بآثار الحروب الصليبيّة والاستعمار.

مع مطلع التسعينات، انتقل مركز الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ في إسبانيا من الجنوب الأندلسيّ إلى مدريد. وذلك لعدّة أسباب قد يكون أهمّها ضرورة رفع مستوى المنتديات وتقريبها من كبار المسؤولين عن الجانبين في البلاد. فضلًا عن ذلك، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ العاصمة الإسبانيّة شهدت قبل بضعة أعوام افتتاح أحد أكبر المراكز الإسلاميّة الموجودة حاليًا في أوروبًا.

في هذا المركز بالضبط أُجري اللقاء الإسلاميّ - المسيحيّ الثاني تحت عنوان المسلمون والمسيحيّون إزاء قضايا اليوم، بين ٢٦-٢٨ آذار (مارس) العام ١٩٩٣[٢٢]. وجرى عقده على كاهل المؤتمر الأسقفيّ الإسبانيّ والمركز الإسلاميّ بمدريد (تمثيلًا عن جامعة العالم الإسلاميّ)، وتمخّضت الجلسات عن تقرير ختاميّ مشترك دعا إلى ضرورة التصدّي للخطر الذي يتهدّد الدينين في الوقت الحاضر وهو المادّيّة والإلحاد، إضافة إلى عقد لقاءات مماثلة بانتظام.

كما تجلّى أثناء الجلسات التباين الذي لا يزال يفصل بين الجانبين في القضايا الحسّاسة كوضع الأقلّيّات المسيحيّة في الدول الإسلاميّة. واشتكى الجانب المسلم - وطغت عليه وجهة نظر الإسلام السنّيّ على الطريقة السعوديّة - من إساءة الغرب والدوائر المسيحيّة الغربيّة فهمَها بشأن النزاع المستمر في السودان، إذ تصرّ على اعتباره «حربًا دينيًّا» تسعى من خلالها الحكومة الإسلاميّة إلى القضاء على الأقلّيّة المسيحيّة، على الرغم من أنّه ليس أكثر من نزاع سياسيّ. في هذا الصدد، نبّه المشاركون المسلمون إلى الدور التضليليّ الذي تؤدّيه وسائل الإعلام الغربيّة في كلّ ما يتعلّق بالعالم الإسلاميّ. إضافة إلى هذا، تطرّق المحاضرون إلى مسألة

(٢٢) يمكن مراجعة نتائج هذا اللقاء في الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ لكورتباريا.

تُطرح باستمرار في جميع اللقاءات الدينيّة الثنائيّة، وهي أوضاع الأقلّيّات المسيحيّة في البلدان الإسلاميّة. وشدّد ممثّلو الجانب الإسلاميّ على أنّ الشريعة تضمن حقوق الأقلّيّات، في حين أخذ الطرف الآخر يتحدّث عن وجوب إنشاء دولة تقوم على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين. واحتجّ المؤتمرون المسلمون على عدم احترام الحكومات الغربيّة حقوقَ الجاليات المسلمة، ضاربين مثالًا على ذلك في امتناع السلطات الإسبانيّة عن إدراج أيّ إشارة إلى حقّ المهاجرين القادمين من بلدان إسلاميّة في الحفاظ على شرائعهم الخاصّة بتعدّديّة الأزواج والميراث.

شهد المؤتمر كذلك إثارة نقطة أخرى مهمّة وهي سبل إعادة تأويل النصوص الدينيّة، إذ وُضع على بساط البحث موضوع إعادة تفسير القرآن في ظلّ مستجدّات العصر، بيد أنّ الممثّلين المسلمين تمسّكوا بموقف الإسلام التقليديّ فرفضوا القيام بتأويل الكتاب الكريم تأويلًا جديدًا بدعوى أنّه يحتوي على كلمة الله المطلقة، رغم أنّ أصواتًا إسلاميّة من أمثال الشيخ عبدالله العلايلي ومحمّد العشماويّ ومحمود محمّد طهٰ وغيرها ارتفعت في البلدان العربيّة مطالبة بالتعامل مع التراث المقدّس الإسلاميّ بطريقة جديدة أكثر توافقًا مع تطوّرات العصر الحديث[٢٣].

ولم يكد يمضي شهر واحد حتّى نظّمت جامعة «كوميياس» البابويّة الواقعة شمال إسبانيا لقاءً آخر بالتنسيق مع الوفد الأبرشيّ للمهاجرين وتمحور حول الإسلام والهجرة. عالجت الجلسات أوضاع المهاجرين

---

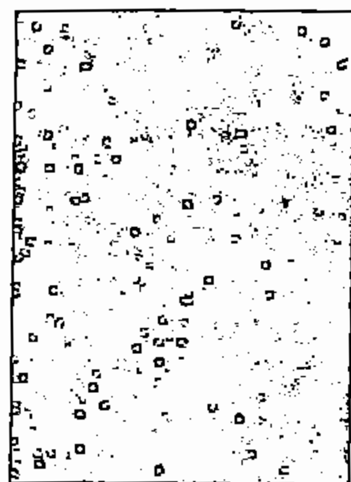
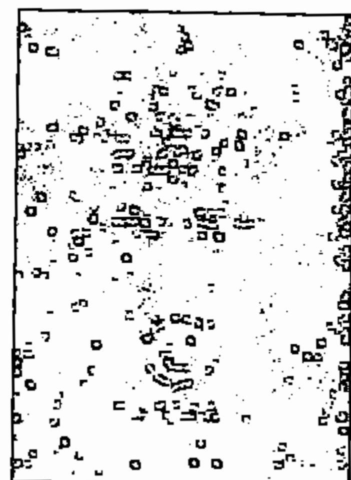
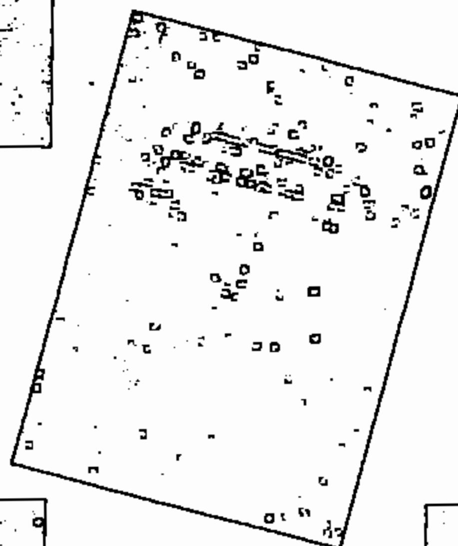
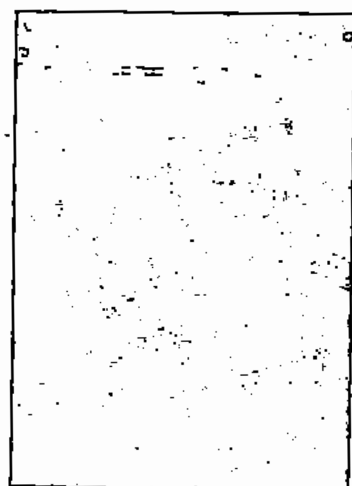
(٢٣) راجع مثلًا كتاب أين الخطأ للشيخ عبدالله العلايليّ ومعارضته التحريم الفقهيّ لزواج المسلمة من غير المسلمين، وأيضًا الإسلام السياسيّ لمحمّد العشماويّ، حيث يقترح إعادة النظر في نظام الحدود والعقوبات، ثمّ انتقادات محمد محمود طه لمفهوم الشريعة الإسلاميّة في السودان إبّان رئاسة النميري (الرسالة الثانية)، أو كتاب قتل المرتدّ لمحمّد إدلبي الذي يؤكّد أنّ الإسلام لم يُملِ قطّ على المؤمنين تصفية المرتدّ، وهذه مقولة كان أطلقها آنفًا عبد السعيد المطاع في الحرّيّة الدينيّة في الإسلام، وجمال البنّا في حرّيّة الاعتقاد في الإسلام.

المسلمين ومعظمهم مغاربة في البلدان الأوروبيّة عامّة وإسبانيا خاصّة، فضلًا عن التوافق بين مفهوم الحداثة «الغربيّة» والإسلام ومدى تأقلم الأسر الإسلاميّة التقليديّة مع البيئة الجديدة في أوروبّا، وعقليّة الرعيل الثاني للهجرة المكوّن من أفراد يتأرجحون بين الانتماء الثقافيّ إلى موطن آبائهم الأصليّ واندماجهم في البيئة المتبنّية.

لا شكّ في أنّ مستجدّات أيّامنا هذه تفرض ردودًا حاسمة من قِبَل العالمَيْن المسيحيّ والإسلاميّ إزاء قضايا ومشاكل تمسّهما على حدّ سواء. ولا يكفي اللجوء إلى خطر «العدوّ المشترك» (الشيوعيّة كما لاحظنا في عرض أفكار أسين بالاثيوس، والإلحاد والمادّيّة في اللقاءات المعاصرة) لتزيين هذه الجهود بصيغة ضروريّة لازمة، إذ إنّ مثل هذا التصرّف قد يقود في آخر المشوار إلى نفق مظلم تنفجر فيه جميع المشاعر التي كانت مكتومة فتسرّب رائحة الفشل والإخفاق. وقد يبدأ الطرفان عندئذٍ بتبادل الاتّهامات وتحميل الطرف الآخر مسؤوليّة الانهيار. فالجانب المسيحيّ ربّما يشير إلى أنّه بذل جميع الجهود في مجال تعزيز الحوار الملّيّ وأنّه كان الأكثر التزامًا به وتحريضًا عليه، في حين أنّ المسلمين سيُظْهِرون مرّة ثانية تشكيكهم التقليديّ في النيّات الحقيقيّة الكامنة وراء اهتمام الكنيسة بالمسيرة الحواريّة وعدم قدرة روما على تفهّم طبيعة الدين الإسلاميّ على حقيقته.

لذا بالضبط، أيْ من أجل تجنّب سوء التفاهم وانهيار الثقة، يحتاج الحوار الإسلاميّ – المسيحيّ إلى عناصر ملتزمة تجتهد في سبيل إقناع المجتمعَيْن الغربيّ والشرقيّ بأنّ هذه المساعي لا تستهدف سوى توثيق الأواصر ووضع أساس التعاون. علمًا بأنّ هذا الغرض لا يمكن أن يسمح بوجه من الوجوه تجنّب الموضوعات الحسّاسة، حرصًا على إرضاء الجانب الآخر، وحفاظًا على صورة الصِلات الطوباويّة المثاليّة بينهما التي هي أقرب إلى خيال فاتر منها إلى واقع ملموس.

صدر حديثًا عن دار المشرق


التحليل البلاغيّ
طريقة جديدة لإدراك معاني الكتاب المقدّس[١]

الأب رُولان مِينيه اليسوعيّ °

إنَّ عنوان هذه المقالة الفرعيّ هو صحيح وخاطئ تمامًا في آن واحد[٢]. إنّه صحيح، لأنَّ هذه الطريقة لم تطبّق حتّى الآن بوجه نظاميّ إلّا على عدد قليل نسبيًّا من النصوص[٣]، وطُبّقت بقدر أكثر على نصوص وجيزة، كالمزامير، وبقدر أقلّ بكثير على كتب بكاملها[٤]. وهذه الطريقة

(٥) R. Meynet, أستاذ في المعهد البابويّ للدراسات الكتابيّة، روما.

(١) من الكتّاب الذين استخدموا هذه الطريقة وأطلقوا عليها اسمها، نذكر:
J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Evangile selon Saint Matthieu*, Heverlee, Louvain 1972; *La bonne nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974; avec P. BOSSUYT, *Jésus, Parole de la grâce selon Saint Luc*, Bruxelles 1981; voir aussi M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal - Paris 1984.

(٢) وهو أيضًا عنوان الكتاب الذي خصّصتُه لهذه الطريقة:
L'analyse rhétorique; une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique, Cerf, Paris 1989; trad. italienne: *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.
Voir, en arabe: طريقة التحليل البلاغيّ والتفسير، تحليلات نصوص من الكتاب المقدّس ومن الحديث النبويّ الشريف en collaboration avec L. POUZET, N. FAROUKI et A. SINNO, Dar-el-Machreq, Beyrouth 1993.

(٣) Voir la bibliographie de A. DI MARCO, *Il chiasmo nella Biblia*, contributi di stilistica strutturale, Marietti, Turin 1980; voir aussi celle de R. MEYNET, *l'analyse rhétorique*, 333-343.

(٤) A signaler spécialement: A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Epître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris 1963; R. MEYNET, *L'Evangile selon Saint Luc*, analyse rhétorique, 2 vol., Cerf, Paris 1988; P. BOVATI - R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, analyse rhétorique, Cerf, Paris 1994.

هي جديدة أيضًا، لأنّها لم تعرف إلّا قبل سنوات قليلة انتشارًا واسعًا، فإنّ عددًا متزايدًا من المفسِّرين أخذوا يهتمّون بتركيب النصوص التي يدرسونها. ولا بدَّ لنا أن نضيف أنَّ هذه الطريقة ما زالت في بداياتها، بقدر ما يستعملها عدد قليل من المؤلِّفين بكفاءة حقيقيّة. ومع ذلك، نخطئ إن قلنا إنّ التحليل البلاغيّ هو جديد، بقدر ما ترقى بداياته إلى منتصف القرن الثامن عشر، مع صدور كتاب دروس في شعر العبرانيّين المقدَّس، الذي وضعه ر. لوڤث (R. Lowth)، ولا سيّما إلى مطلع القرن التاسع عشر، مع نشر أعمال ج. جبّ (J. Jebb) وبوجه خاصّ ت. بويس (T. Boys)، وهما من كبار الكتّاب، مع أنّ أكثريّة المفسِّرين الساحقة لا تعرفهم[٥].

وهناك توضيح آخر لا غنىً عنه في شأن العنوان الفرعيّ. فهل التحليل البلاغيّ هو حقًّا طريقة تفسيريّة؟ قد يكون من الأدقّ أن يُقال إنّه إحدى عمليّات وإحدى العديد من مراحل العمل التفسيريّ، إلى جانب نقد النصوص، والتحقيقات المعجميّة، والتحليل الصّرفيّ والنحويّ، وتاريخ النصّ، وتحديد الفنون الأدبيّة، وما إليها. وهذا ما يُضفي عليه، بوجه من الوجوه، قيمة نسبيّة، ويعترف له، من جهة أخرى، بأهمّيّة أكبر. فمن هذه الوجهة، ليس التحليل البلاغيّ طريقة من الطرق، يمكن تبنّيها أو تجاهلها، بل هو مرحلة لا غنى عنها في البحث التفسيريّ. ومَن فضَّل ألّا يُبدي رأيه في هذه المسألة، جاز له أن يقول إنّ التحليل البلاغيّ هو «مقاربة» للنصوص الكتابيّة.

على غرار جميع المقاربات التفسيريّة، يهدف التحليل البلاغيّ إلى إدراك معنى النصوص. وهو على يقين، للوصول إلى هذه الغاية، من أهمّيّة، لا بل من ضرورة إظهار «تركيب» النصّ، ابتداءً بوضع حدوده، تمامًا كما يجتهد اللغويّ في تعيين حدود جُمَل المجموعة التي يدرسها.

---

(٥) إنّ النصف الأوّل من التحليل البلاغيّ مخصَّص لتاريخ نشأة الطريقة وتطوّرها، توضّحها استشهادات واسعة من أهمّ الكتّاب (ص ٢٥-١٧٣).

فإنّ النصوص الكتابيّة، ما عدا المزامير، لا تتضمّن أيّ تقسيم يُدلّ عليه بالعناوين أو بطريقة الطباعة (كالعودة إلى السطر لإظهار الفقرات). وليست المشكلة جديدة، فإنّ جميع المفسّرين يشعرون بالصعوبة نفسها في تحديد بدء الوحدات الأدبيّة ونهايتها. يبقى أن الحدّين الوحيدَين اللذَين لا يقبلان الجدل في سفر من أسفار الكتاب المقدّس هما بداية الكتاب ونهايته، مع أنّ التقسيم أمر لا غنى عنه في داخل السفر! وفي أغلب الأحيان، يتمّ هذا التقسيم بطريقة تجريبيّة محض. ولقد علّمنا التفسير التاريخيّ النقديّ، الذي يسيطر منذ مئة سنة، ألّا نأخذ بعين الاعتبار إلّا وحدات صغيرة، «الصِّيَغ» (رواية معجزة، وحكمة، ومثل...)، وعوّدنا في أغلب الأحيان قراءة هذه الوحدات الصغيرة، منفصلة بعضها عن بعض، لأنّ الأناجيل (لا بل الأنبياء أيضًا)، ليست في نظره سوى مجموعات غير متجانسة بالأحرى، ووحدات صغيرة تداولتها الجماعات الأوّليّة، وعزم محرّر (جامع!) ذات يوم على جمعها، من دون أيّ تركيب حقيقيّ. أمّا التحليل البلاغيّ فإنّه يُعلن، حتّى ولو تصوّرنا بوجه معقول أنّ الناس ربّما تداولوا روايات قصيرة في أوّل الأمر، أنّ الإنجيليّين هم كُتّاب حقيقيّون نظّموا موادّهم في تركيبات مدروسة إلى حدّ بعيد. ويُعلن التحليل البلاغيّ أيضًا أنّ تلك التركيبات لا تخضع لقواعد البلاغة اليونانيّة اللاتينيّة، بل للقوانين الخاصّة بالبلاغة العبريّة التي ورثها كُتّاب العهد الجديد مباشرة[٦].

ولكن كفانا مبادئ وعموميّات! فإنّ الأمثلة التالية هي أفضل دليل. نتطلق من البداية، أي من الحدّ الأدنى للوحدة، من الفرع ذي المفصلَين، أو البيتَين:

لست على	قوسي	أعتمد	
ولا	بسيفي	أنتصر	(مز ٤٤/٧)

(٦) Voir R. MEYNET, «Les présupposés de l'analyse rhétorique», à paraître dans les cahiers du CERIT.

إنَّ كون الشيء نفسه يعبَّر عنه مرَّتين، بصيغتين مختلفتين، «يوجِّه النظر نحو معنًى لا يمكن أن يكون إلَّا بين السطور. وسماعي ذلك يوجِّهني نحو فكرة، تختلف عن جميع تجسيداتها، ولكن لا تنفصل عنها»(٧). يستطيع القارئ أن يُعيد قراءة كامل المزمور ٤٤، فيرى كيف أنَّ القصيدة كلّها، وهي تتضمَّن ٢٨ فرعًا ذا مفصلَين، تسير على قدمَين من أوّلها إلى آخرها. وما يسمَّى، كما سمَّاه ر. لوفت، توازي المفصلَين هو الميزة الأساسيّة التي تتّسم بها القصيدة العبريّة كلّها. وبوجه أوسع، أثّرت الثنائيّة في الأدب الكتابيّ كلّه. فإنّ الأشياء تُقال مرَّتين دائمًا، لأنَّ الحقيقة لا يمكن أن تكون مضمونة في تأكيد واحد، ولكنّها تُقرأ، إمَّا في تفاعل تأكيدَين متكاملَين، وإمَّا باصطدام نقيضَين، كما نرى ذلك، من بين ألف مثال، في هذا النصّ القصير، المركَّب تركيبًا متوازيًا:

+ ملكة	التيمن	تقوم	يوم الدينونة
مع رجال			هذا الجيل
– وتحكم عليهم			
: لأنّها جاءت من أقاصي الأرض			
لتسمع		حكمة	سليمان
		= وههنا أعظم من	سليمان!
- - -	- - -	- - -	- - -
+ رجال	نينوى	يقومون	يوم الدينونة
مع			هذا الجيل
– ويحكمون عليه			
: لأنّهم			
تابوا		بإنذار	يونان
		= وههنا أعظم من	يونان!

(٧) P. P. BEAUCHAMP, *préface à l'analyse rhétorique*, p. 11-12.

قد يبدو القسم الثاني من هذا النصّ القصير (لو ١١/ ٣١-٣٢) مجرّد تكرار للقسم الأوّل، «صِنوًا»، كما يُقال، مُطنبًا، إن لم تقل: غير مفيد. ومع ذلك، فإلى وظيفة التشديد الذي لا يمكن إنكاره (إنّ التكرار هو أوّل وجه من وجوه البلاغة!) تُضاف التكامليّة، في هذه الحالة المتعدِّدة: إنّ التكامليّة الجنسيّة المزدوجة، بين امرأة («المَلكة») و«الرجال»، والجغرافية، بين الجنوب («التيمن») والشمال («نينوى»)، هي طريقة في الدلالة على التمام (جميع الوثنيّين يحكمون على هذا الجيل). وهي أيضًا وبوجه خاصّ التكامليّة، الزمنيّة والضروريّة، بين «الإصغاء» و«التوبة». وهي أيضًا التكامليّة بين «حكمة» الملك («سليمان») و«إنذار» النبيّ («يونان»)، وهي طريقة في الدلالة على أنّ يسوع هو ملك ونبيّ في آن واحد وهناك أخيرًا التكامليّة بين الحركة الجاذبة التي تحمل ملكة التيمن «من أقاصي الأرض» إلى إسرائيل، والحركة النابذة التي تسيِّر يونان من إسرائيل إلى نينوى. وبهذا المثال، نلمس لمس اليد أنّه يجب علينا، حين تبدو وحدتان أدبيّتان متشابهتين تمامًا، أن نُظهر الفوارق بينهما، لأنّهما لا تخلو من المعنى، وقد يكون هذا المعنى أهمّ ممّا هو في وجوه الشبه.

والمثال التالي هو من الطراز نفسه، ولكنّنا نجد فيه تركيبًا متّحد المركز (لو ١٤/٧-١٤): وضرب للمدعوّين مثلًا، وقد رأى كيف يتخيَّرون المقاعد الأولى. فقال لهم:

+ ٨ «إذا دُعيتَ	إلى عُرس	
- فلا تجلس	في المقعد الأوّل	
ه فلربّما دُعي مَن هو أكرم منك		
ه ٩ فيأتي	الذي دعاك ودعاه	فيقول لك:
: أخلِ الموضع لهذا..		
= فتقوم	خجلًا	
= وتتّخذ	الموضع الأخير	

١٠ولكن،

+ إذا دُعيت			
- فامضِ	وانزل	إلى المقعد الأخير	
٥ حتّى	إذا جاء	الذي دعاك	قال لك:
: يا أخي	إصعد	إلى فوق	
= فيعظم		شأنك	
= في نظر جميع جلسائك على الطعام			

١١ فـ	مَن رَفَعَ نَفْسه	وُضِع
و	مَن وَضَعَ نَفْسه	رُفِع

إنّ إعادة كتابة هذا النصّ يُراد بها أن نرى كيف أنّ الآية ١٠ هي موازية ومعاكسة من جميع الوجوه للآيتين ٨–٩، مع الاختلافات اللازمة لتجنّب موازاة آليّة محض. نلاحظ، في الآية ١٠، التعارض: «إنزِل» – «إصعَد»، والاختلاف بين «إلى فوق» (ولا «إلى المقعد الأوّل» الذي كنّا ننتظره[٨]) اللذين يمهّدان للتعارض «رفع» – «وضع» الذي نراه في الآية ١١.

تلك هي الحدود التي تضعها شبه كافّة طبعات الكتاب المقدّس المصريّة. ففي نظر الإنسان الغربيّ، وريث الحضارة اليونانيّة اللاتينيّة، من الطبيعيّ أن ينتهي المثل بالعبرة التي تُستخلَص، كما نرى ذلك غالبًا في أمثال إيزوب ولافونتين. فالآية ١١ تقوم بهذه المهمّة قيامًا رائعًا.

ومع ذلك ليست النصوص الكتابيّة منظّمة على هذا النحو. فإنّ خطاب يسوع لم يَنتهِ. وإن أوقفناه في الآية ١١، نكون قد بترنا الفرع التالي من مفصله الثاني:

(٨) هذا مَثَل حسن لما يمكننا أن نسمّيه «ظاهرة الخاتمة».

«إن لم يَبنِ الربّ البيت
فباطلًا يتعب البنّاؤون».

يلاحظ جميع الناس أنّ الجملة لم تنتهِ! وفي الواقع، بعد أن خاطب يسوع المدعوِّين، في الآيات ٧-١٠، يوجِّه كلامه الآن، في الآيات ١٢-١٤، إلى «الداعي»:

[١٢] وقال أيضًا للذي دعاه:

+ إذا صنعتَ غداءً أو عشاءً
- فلا تدعُ أصدقاءك ولا إخوتك ولا أقرباءك ولا الجيران الأغنياء
ₒ لئلّا يدعوك هم أيضًا
= فتنال المكافأة على صنيعك
-------------------- [١٣] ولكن، --------------------
+ إذا أقمتَ مأدبة
- فادعُ الفقراء والكسحان والعرجان والعميان
ₒ لأنّهم ليس بإمكانهم أن يكافئوك
= فتُكافأ في قيامة الأبرار

وهنا أيضًا التوازي يلفت النظر بين القطعتين (١٢ ب - ج و١٣ ب - ج). فالألفاظ الأربعة في تعداد الذين لا تجوز دعوتهم تقابلها الألفاظ الأربعة في تعداد الذين تجب دعوتهم. وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك اختلافًا كبيرًا، وهي الإضافة النهائيّة: «في قيامة الأبرار».

فالمثل مزدوج، وهو موجَّه، بشكل متكامل، إلى الجميع، إلى الذي دعا وإلى الذين دُعوا. والآية ١١، «فمَن رفع نفسه وُضع، ومَن وضع نفسه رُفع»، ليست فقط خاتمة النصف الأوّل من المثل، بل هي أيضًا، بوجه من الوجوه، مقدِّمة للنصف الثاني. وإذا صحّ أنّ كلًّا من نصفَي المثل هو من تركيب موازٍ، فالمجموعة هي من تركيب محوريّ. و«المغزى»، أو

المثل الذي يلخّص المجموعة، لا نجده في النهاية، كخاتمة، بل في المركز، وهو قلبها، كحجر الزاوية. فالترجمة المصريّة العبريّة للعهد الجديد وحدها[٩]، على علمي، لم تفصل ما جمعه لوقا: بل عنونت مجموعة لو ١٤/٧-١٤: «عِبرة أخلاقيّة إلى الداعي والمدعوّين»[١٠].

وإليكم الآن مثلًا آخر، وهو أشهر نصّ في العهد الجديد كلّه، ذلك الذي يعرفه جميع المسيحيّين عن ظهر القلب ويتلونه في أغلب الأحيان، الأبانا (كما رواها متّى). يعرف جميع المسيحيّين أنّ هذه الصلاة تتضمّن سبع طلبات. وحين تُتلى على جوقتَين، تُقسم إلى قسمَين غير متساويَين: القسم الأوّل الذي يتضمّن الطلبات الثلاث الأولى (بالكاف)، والقسم الثاني الذي يتضمّن الطلبات الأربع (بـ «نحن»).

أبانا الذي في السموات

+ ليُقدَّس اسمُك
+ ليأتِ ملكوتُك
+ لتكن مشيئتُك كما في السماء كذلك على الأرض

- -

= خبزَ يومنا ارزقنا اليوم
= واعفنا ممّا علينا، كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه
= ولا تعرّضنا للتجربة
= بل نجّنا من الشرّير

لا نُخطئ إن لاحظنا هذا الفرق في ضمائر المخاطب المفرد في الطلبات الثلاثة الأولى، وفي ضمائر المتكلّم الجمع في الطلبات الأربعة

(٩) *The Bible Society in Israel*, Jérusalem 1976, 1991.
(١٠) بقلب الألفاظ، على ما يبدو، للفت انتباه القارئ.

الأخيرة. ولكنّنا لا نجد هنا إلّا دليلًا واحدًا على التركيب. والحال أنّ هناك دلائل أخرى لا تقلّ أهمّيّة. فإن اقتصرنا على دليل واحد، يُخشى كثيرًا أن يفوتنا تنظيم النصّ الحقيقيّ، وأن نفقد الكثير من معناه.

ذلك بأنّ الطلبات الثلاثة الأخيرة تهدف إلى التحرير من الأشياء السيّئة، «ما علينا»، «التجربة»، «الشرّير». وعلى عكس ذلك، فإنّ «خبز» الطلب الرابع ليس شيئًا سيّئًا، بل شيئًا صالحًا، كأشياء الطلبات الثلاثة الأولى، أي «اسم» (الله)، «ملكوته» «مشيئته». فنرى، من الوجه الصَّرفيّ، أنّ الطلب الرابع يرتبط بالثلاثة الأخيرة (بـ«نا»)، ولكنّه، من الوجه المعنويّ، يرتبط بالثلاثة الأولى (الأشياء الصالحة).

ومن جهة أخرى، فإنّ الطلب الثالث والخامس وحدهما ينتهيان بامتداد يبتدئ، في اليونانيّة، بـ«كما» نفسها: كما في السماء كذلك على الأرض» و«كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه». فنحن أمام إطار جميل للطلب الرابع، أي للطلب المركزيّ من حيث العدد.

ليس هذا كلّ شيء، فإنّ الطلب الرابع يمتاز عن سائر الطلبات بأنّ مِفصَلَيه هما متوازيان (في الترجمة الحرفيّة):

: خبز نا اليوميّ

: أرزقـ ـنا اليوم

في مطلع الجملة، اللفظان الأساسيّان (المفعول به والفعل)، تتبعهما «نا»، ثمّ مرادفان: «اليوميّ»، «اليوم».

الأبانا، كما رواها متّى (٦/٩-١٣)

أبا	ليتقدّس اسمك	١
نا	ليأتِ ملكوتك	٢
الذي	لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض	٣
	خبز ـنا اليوميّ أرزق ـنا اليوم	٤
	أعفِ ـنا ممّا علينا كما أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه	٥
في	ولاتعرّض ـنا للتجربة	٦
السموات	بل نجِّ ـنا من الشرّير	٧

وأخيرًا، وليس آخِرًا، فإنّ طلب الخبز اليوميّ هو الطلب الأفضل انسجامًا مع اسم ذلك الذي توجّه الصلاة إليه. فلو وجب وضع الاسم الإلهيّ قبل كلّ من الطلبات الثلاثة الأولى والطلبات الثلاثة الأخيرة، لكنّا اخترنا «ملكنا» للطلب الثاني («ليأتِ ملكوتك»)، و«إلهنا» لسائر الطلبات. بالمقابل، وبحصر المعنى، يتطلّب الطلب المركزيّ وحده اسم الآب، فإنّ الاختيار المشترك بين جميع الأولاد - في ذلك الزمن على الأقلّ - هو أنّ الآب هو الذي يعطي الخبز اليومي.

وإن أخذنا بعين الاعتبار تقارب جميع تلك الدلائل، يكون المفروض، لا التقسيم إلى شطرَين، بل التنظيم المتّحد المركز. وعندئذ نستطيع أن نتأمّل، بمزيد من الفائدة ولا شكّ، وبوجه خاصّ، في العلاقات التي بين الطلبات المتقابلة، كما في المرآة، من كلّ جهة من الطلب المركزيّ: مثلًا بين اسم الله «المقدّس» في البداية، واسم «الشرّير»

في النهاية، وبين «ملكوت» الله و«تجربة» (الشرِّير)، اللذين هما، في الإنجيل، حقيقتان «يدخل» الإنسان فيهما أو «يُعرَّض لهما» أو لا[١١]. وإن لاحظنا التوازي الذي في الطلّين اللذّين يحيطان بالمركز، نستطيع أن نتساءل على ما تقوم «مشيئة الله» في الأساس!

لا شكّ أنّ القارئ لاحظ أنّ صورة الأبانا تشبه، حتّى الغرابة، شكل الشمعدان السباعيّ الشعب[١٢]. وهذا التركيب ليس هو حالة شاذّة في الكتاب المقدّس، لا بل العكس، فإنّه، إذا كان هناك عدد كبير من النصوص ذات التركيب الموازي، فهناك أيضًا عدد أكبر من النصوص ذات التركيب المحوريّ[١٣]، على المستويات العالية من تنظيم النصوص.

إنّ التحليل البلاغيّ، كما رأينا في المثال الأخير، هو مفيد، لا بل لا غنى عنه، لتحليل النصوص القصيرة، والفصول (péricopes، أي وحدات التلاوة ذات الحدّ الأدنى، كرواية معجزة، ومثل، وخطاب صغير، وقبل كلّ شيء للاهتداء إلى حدودها). لكنّ إسهامه الأكبر هو على المستويات العالية، مستوى مجموعات الفصول التي تتألّف منها السلاسل (والسلاسل الفرعيّة)، ومستوى مجموعات السلاسل التي تتألّف منها الأقسام (والأقسام الفرعيّة)، وفي الأخير الكتاب بكامله. ومن دون أن ندخل في تفاصيل التحليل الدقيق الخاصّ بكلّ فصل من مر ١٠/ ٣٥-٥٢ ومن متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤، يكفي أن نبيّن كيف أنّ كلًّا من الإنجيليّين قد استخدم طرقًا مختلفة لوضع تركيب مشابهٍ إجمالًا.

---

(١١) «مَن لم يقبل ملكوت الله مثل الطفل لا يدخله» (لو ١٨/ ٢٤؛ راجع أيضًا لو ١٨/ ٢٤-٢٥ و٢٣/ ٤٢).

(١٢) إنّ النصّ الذي يصف الشمعدان (خر ٢٥/ ٣١-٣٧ = ٣٧/ ١٧-٢٢) هو نفسه مَثَل حسن للتركيب المحوريّ voir l'analyse dans R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole?* Analyse «rhétorique» de l'Evangile de Luc (1-9 et 22-24), LD 99, Cerf, Paris 1979, vol. A 135-137, vol. B. planche 1; «Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc, «*NRT*» 103 (1981) 696-697.

(١٣) حتّى في الإنجيل الثالث، مع أنّ كاتبه هو يونانيّ الثقافة لا يهوديّ الثقافة. Voir R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc*, vol. 1, pp. 260-261.

وما هو أكثر لفتًا للانتباه هو أنّ المقطع الأوّل يبتدئ بسؤال: «ماذا تريدان أن أصنع لكما؟» (٣٦) وهو سيكرَّر في نهاية المقطع الأخير: «ماذا تريد أن أصنع لك؟» (٥١). وهذان السؤالان المتطابقان تقريبًا، اللذان يؤلّفان «تضمينًا»، يقومان بمقام الإشارة إلى أنّ كلّ النصّ الذي يضمّنانه يشكّل وحدة وإلى أنّ المقاطع الثلاثة التي يتألّف منها يجب أن تُقرأ معًا. فلا بدّ أن يكون للأشخاص الذين يتّصل يسوع بهم شيء مشترك: وبالفعل، فإنّ يعقوب ويوحنّا يريدان أن «يجلسا» عن يمين يسوع ويساره (٣٧)، وأنّ الرجل الذي صادفه يسوع ليس هو أعمى فقط، بل «جالسًا» «علَى جانب الطريق» (٤٦). إنّ نهاية المقطع تدلّ بوضوح على أنّ هذا الأمر لا يخلو من الأهمّيّة، إذ إنّ الأعمى، بعد شفائه، «تبعه في الطريق» (٥٢). وردًّا على طلب التلميذَين، قال يسوع: «إنكما لا تعلمان ما تسألان» (= «لا ترَيان»، كما يوحي الاختبار بذلك، بالإضافة إلى تلاعب راجح بالألفاظ بين الفعلَين اليونانيّين). واجتهد المعلّم أن يفتح عينَيهما على الشروط التي يجب عليهما أن يُتمّاها للحصول على ما يطلبانه: «شُرب الكأس» و«قبول معموديّة» الآلام.

وفي وسط المجموعة، الخطاب الموجَّه إلى فريق الاثني عشر (٤٢-٤٦آ). يبدأ يسوع بما يعرفونه حقّ المعرفة («تعلمون أنّ» التي في ٤٢ تقابلها «أنّكما لا تعلمان» في ٣٨). أي حكمة العالم (٤٢)، التي تقابلها حكمته الشخصيّة (٤٥). وفي الوسط أخيرًا (٤٣)، الشريعة التي يجب عليهم أن يتّبعوها (والتي تذكّر بلوقا ١٤/١١ «فمَن رفع نفسه وُضع، ومَن وضع نفسه رُفع»).

نرى من هذا المثال أنّه لا حاجة إلى إدخال معنًى «روحيّ» مصطنَع في شفاء أعمى أريحا، لأنّنا نعتقد بأنّ هذا الشفاء هو شفاء جسديّ فقط. فإنّ الإنجيل نفسه يدلّ على ذلك، علمًا بأنّ عمى الأعمى يُحيل إلى عمى يعقوب ويوحنّا، وإلى عمى العشرة الآخرين، فإنّهم «استاؤوا» من الأخوَين (٤١)، فإنّ كلًّا منهم، على ما يرجّح، كان يرشّح نفسه لهذا المنصب الفخريّ!

ونجد في إنجيل متّى التركيب نفسه (متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤)، لكنّه حقّقه بطرق بلاغيّة أخرى. فإلى جانب الطرق التي أشير إليها حتى الآن، استخدم مرقس ما قد يجوز أن نسمّيه قضيبًا معدنيًّا للجمع بين ثلاثة مقاطع تركيبه (كما يُستخدم القضيب المعدنيّ للربط بين الستائر). ذلك بأنّ يعقوب ويوحنّا يُدعَون «ابني زبدى» في بداية المقطع الأوّل (٣٥)، ويُدعى الأعمى «ابن تيما» في بداية المقطع الثالث (٤٦)[١٤]. ويسوع هو أيضًا، الذي دعى نفسه «ابن الإنسان (٤٥: وتدلّ هذه التسمية على الذي سيتصر، بعد اجتياز الآلام)، يُدعى «ابن داود» على لسان الأعمى (٤٧ و٤٨). فنصّ متّى ٢٠/ ٢٠-٣٤[١٥] محدود بالتضمين نفسه القائم على عرائض مماثلة لعريضة مرقس، وهو يشير أيضًا إلى الصلة بين المقاطع القصوى، بتكراره لفظ «جالس»، ولكنّه لا يستخدم القضيبُ المعدنيّ الذي يستخدمه مرقس. فإنّه من المعلوم أنّ يسوع، في الإنجيل الأوّل، لا يشفي أعمى واحدًا عند الخروج من أريحا، بل أعميَين. ولطالما تساءل المفسّرون أيُّ من مرقس أم متّى يروي الحقيقة التاريخيّة الصحيحة، كما لو كان السؤال هذا! إنّ سبب هذا الفارق هو سبب بلاغيّ (يحسن بنا أن نُضيف أنّ متّى يحبِّذ أن يزاوج الأشخاص). ففي حين يتكلّم مرقس على «ابني زبدى»، نرى متّى يضع على لسان أمّهم «ابنايَ» (متّى ٢٠/ ٢١)، ثمّ، في بداية المقطع المركزيّ، لا يُقال، كما في مر ١٠/ ٤١، إنّ «العشرة استاؤوا من يعقوب ويوحنّا»، بل «من الأخوين» (متّى ٢٠/ ٢٤)، ثمّ يدور الكلام، وكأنّه طبيعيّ، على «أعميَين» (متّى ٢٠/ ٣٠). نرى من هذا المثل فائدة التحليل البلاغيّ، فهو يمكّن من الجمع بين قراءة النصوص التي كُتبت لتكون معًا، بالرغم من اختلاف كبير في الطرق[١٦].

(١٤) يتفرد مرقس، بين الإزائيين، بذكر اسم أعمى أريحا، كما لو وجب عليه أن يفعل ذلك لتلبية حاجات تركيبه الأدبيّ.

(١٥) لا حاجة إلى تكرار ذكره هنا.

(١٦) للمزيد من التفاصيل حول تركيبَي مرقس ومتّى هذين، راجع:
R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*, «Qui donc est le plus grand?», =Cerf, Paris 1982 (2 vol).

٣٥ وانصرف إليه يعقوب ويوحنّا ابنا زبدى فقالا له: «يا معلّم، نريد أن تصنع لنا ما تسألك». ٣٦ فقال لهما:

«ماذا تريدان أن أصنع لكما؟»

٣٧ قالا له: «إمنحنا أن يجلس أحدنا عن يمينك، والآخر عن شمالك في مجدك».
٣٨ فقال لهما يسوع: «إنّكما لا تعلمان ما تسألان. أتستطيعان أن تشربا الكأس التي سأشربها، أو تقبلا المعموديّة التي سأقبلها؟» ٣٩ فقالا له: «نستطيع». فقال لهما يسوع: «إنّ الكأس التي أشربها سوف تشربانها، والمعموديّة التي أقبلها سوف تقبلانها. ٤٠ وأمّا الجلوس عن يميني أو شمالي، فليس لي أن أمنحه، وإنّما هو للذين أُعدّ لهم». ٤١ فلمّا سمع العشرة ذلك الكلام، استاؤوا من يعقوب ويوحنّا.

٤٢ فدعاهم يسوع

وقال لهم

«تعلمون أنّ الذين يُعدّون

○ رؤساء الأمم	يسودونها
○ وإنّ أكابرها	يتسلّطون عليها
٤٣ فليس الأمر فيكم كذلك	
+ بل مَن أراد أن يكون كبيرًا فيكم	فليكن لكم خادمًا
+ ٤٤ ومَن أراد أن يكون الأوّل فيكم	فليكن لأجمعكم عبدًا
٤٥ لأنّ ابن الإنسان لم يأتِ	
○ ليُخدم	بل ليخدِم
○ ويفدي بنفسه	جماعة الناس»

=لا شكّ أنّ القارئ لاحظ، من بين العديد من الموازيات، أنّ مرقس يستخدم فعلين من الأصل نفسه لمباشرة روايتَيه الأولى والأخيرة.
On trouvera une analyse de toute la séquence de Mc 10/13-52, dans R. MEYNET, «Il y a des limites (Mc 10/13-52)», à paraître dans les Cahiers du CERIT.

[٤٦] ووصلوا إلى أريحا

وبينما هو منصرف من أريحا، ومعه تلاميذه وجمع كثير، كان ابن طيماوس (برطيماوس)، وهو شحّاذ أعمى، جالسًا على جانب الطريق. [٤٧] فلمّا سمع بأنّه يسوع الناصريّ، أخذ يصيح: «رحماك، يا ابن داود، يا يسوع». [٤٨] فانتهره أناس كثيرون ليسكت، فصاح أشدّ الصياح: «رحماك، يا ابن داود» [٤٩] فوقف يسوع وقال: «ادعوه، فدعوا الأعمى قالوا له: «تشدَّد وقُم فإنّه يدعوك». [٥٠] فألقى عنه رداءه ووثب وجاء إلى يسوع. [٥١] فقال له يسوع:

«ماذا تريد أن أصنع لك»؟

قال له الأعمى: «رابوني، أن أُبصر». [٥٢] فقال له يسوع: «إذهب! إيمانك خلَّصكَ». فأبصر من وقته وتبعه في الطريق.

وبما أنّنا رأينا كيف أنّ مرقس ومتّى أدرجا روايتهما للأعمى، أو للأعميَين، اللذين في أريحا، في تركيب من ثلاثة مقاطع، فمن الطبيعيّ أن نتساءل ماذا صنع الإنجيليّ الثالث بالمقطع الموازي. إنّ لوقا لا يُروي حادثة ابني زبدى. وبالمقابل، زاوج بين رواية أعمى أريحا (١٨/ ٣٥-٤٣) ورواية زكّا، وهو مقطع انفرد به (١٩/ ١-١٠). وقعت الروايتان في أريحا. و«أراد زكّا أن يرى مَن هو يسوع»، ولكنّه لا يستطيع بسبب قصر قامته، وبهذا المعنى يُشبه الأعمى: وفي النهاية «نال الاثنان الخلاص». لكنّ النقطة الأهمّ هي تعين الحدود وتركيب السلسلة التي أدرج لوقا فيها روايته للأعمى. يكفينا هنا أن نرسم صورتها بملامح عريضة. إنّ السلسلة تحتوي سبعة مقاطع (أو نوعًا من الشمعدان في سبع شعب):

+ يُنبئ يسوع تلاميذه بآلامه	فلم يفهموا	١٨/٣١-٣٤
= بالقرب من أريحا	ابن داود خلّص أعمى	١٨/٣٥-٤٣
= في أريحا	يسوع خلّص ابنًا لإبراهيم	١٩/١-١٠
	مَثَل الملك والأمناء	١٩/١١-٢٨
= بالقرب من جبل الزيتون	دخل يسوع راكبًا جحشًا	١٩/٢٩-٣٦
= بالقرب من جبل الزيتون	حيُّوا يسوع كأنّه الملك	١٩/٣٧-٤٠
+ يُنبئ يسوع أورشليم بالآلام	فلم تفهم	١٩/٤١-٤٦

ليس المطلوب هنا طبعًا أن ندخل في التفاصيل. يكفي أن نشير إلى بعض التوازيات الكبرى. إنّ أعمى المقطع الثاني يسمّي يسوع «ابن داود»، كما أنّ التلاميذ في المقطع قبل الأخير يهتفون له قائلين: «مبارك الآتي، الملك، باسم الربّ»[١٧]. وبالمقابل، ففي المقطعَين هناك مَن أرادوا أن يُسكتوا الأعمى والتلاميذ، كما نرى، في المثل المركزيّ، أنّ بني وطن الرجل الشريف النسب قالوا: «لا نريد هذا ملكًا علينا»، وكما أنّ ابن الإنسان، وفقًا لما أنبأ به يسوع في المقطع الأوّل (ذاك الذي سيحصل على الملك)، يرذله بنو وطنه ويقتلونه أخيرًا، أمّا زكّا، فإنّه يُشبه خدّام ملك المثل المركزيّ، فإنّه يندم و«يعطي» من أمواله، كالخدّام الصالحين الذين ربحت أمناؤهم، كتلاميذ المقطع الخامس الذين، في عطاءٍ مضاعَف كعطاء زكّا، وضعوا ثيابهم على الجحش وعلى طريق الملك. وفي نهاية السلسلة، تعاني أورشليم مصيرًا يشبه مصير أعداء الملك، في ختام المثل المركزيّ. وهذا المثال يبيِّن كيف أنّ مركز تركيب هو مفتاح تفسيره. لا إنّ هذا المقطع هو الأهمّ، كما قد تميل إلى أن نظنّه، فإنّ مفتاح صندوق ليس «أهمّ» من الجواهر التي يحتويها.

(١٧) إنّ لوقا وحده يستعمل تسمية «الملك»، عند الكلام على الشعانين.

والمفتاح، الذي يُقفَل به (كالمثل الذي يتضمّن دائمًا لغزًا يحجب المعنى) يمكّن من الفتح، من دون التعدّيّ على الصندوق ولا على النصّ.

نختم هذه الرحلة بزيارة أثر من أجمل آثار العهد الجديد، لا بل آثار الأدب كلّه، وهو الفصل ١٥ من لوقا. جرت العادة بأن يسمَّى «أمثال الرحمة الثلاثة»، أي مَثَل الخروف الضالّ ومَثَل الدرهم المفقود ومَثَل الابن الشاطر. والحال أنّنا، ما دمنا نعتبر هذا النصّ المؤلَّف من ثلاثة أمثال، نحرّم على أنفسنا أن نفهم وجهًا هامًّا من منطقه. ذلك بأنّ يسوع، حين خاطب الفرّيسيّين والكتبة اللذين يتقدونه لأنّه يأكل مع العشّارين والخاطئين، لا يُقال إنّه ضرب لهم مثَلَين، بل مثلًا واحدًا (١٥/ ٣). ولا بدّ من انتظار بداية مثل الابن الشاطر لنجد جملة ثانية تقوم بدور المقدِّمة: «وقال» (١٥/ ١١). ويجب أن نحمل لوقا على محمل الجدّ ونعتبر أنّ مثل الخروف والدرهم، اللذَين فُقدا ثمّ وُجدا، هو مَثَل واحد، إنّه مَثَل مزدوج، كمَثَل حبّة الخردل التي ألقاها رجل في بستانه والخميرة التي جعلتها امرأة في ثلاثة مكاييل من الدقيق (لو ١٣/ ١٨-٢١). على غرار هذا المَثَل الأخير، فإنّ المَثَل المزدوج الأوّل في لو ١٥ يعرض أوّلًا رجلًا، ثمّ امرأة. حتّى القارئ غير المتنبه يرى أنّ نِصفَي المَثَل (٤-١٠) هما متوازيان، كما نرى في الصورة الآتية. ولكن هناك فرق أوّل، فإنّ نهاية الآية ٥ وبداية الآية ٦ ليس لهما مماثلان في القسم الثاني من الآية ٩. لا شكّ أنّ مشهد وجود الدرهم هو أقلّ روعةً من مشهد الخروف: ولذلك فإنّ الراعي الذي يلهث وهو يحمل على كتفيه الخروف الذي وجده، ويقبض على قدميه، قد كان أكثر إلهامًا للرسّامين والنحّاتين من المرأة التي تحمل بيدها قطعة النقد! والفرق الثاني هو أنّ نهاية الآية ٧ لا تكرَّر في نهاية القسم الثاني من المَثَل: وهذه طريقة في تركيز المجموعة، لا على «الخاطئين» التائبين، بل على «الأبرار الذين لا يحتاجون إلى التوبة». ولا تظهر كلمة «الأبرار» إلّا في هذا المكان من النصّ. فإنّه لا يجوز لنا أن ننسى أنّ المَثَل لا يوجَّه إلى «العشّارين والخاطئين» (١)، بل إلى «الفرّيسين والكتبة» (٢ آ)!

ولكن هناك أيضًا فرق يُخفى عادةً على القارئ، وهو الأماكن التي ضلَّ فيها الخروف وفُقد الدرهم: فالخروف ضلَّ «في البرّيّة» (٤)، في حين فُقد الدرهم في «البيت» (٨). فالواحد ضلَّ بعيدًا، والآخر فُقد قريبًا. للتمييز عن الشيء بطريقة مختلفة، مع أنّ الدرهم لم يخرج من البيت خلافًا للخروف الذي ضلَّ في الخارج، بعيدًا، في البرّيّة، فُقد هو أيضًا.

وهذا ما لا يخلو من الصلة بالمَثَل الثاني، الذي هو مَثَل مزدوج أيضًا، علمًا بأنّه يذكر ابنَين. فإنّ الابن الأصغر ضلَّ «في بلد بعيد»، كالخروف. أمّا الابن البكر، فمع أنّه لم يخرج قطّ من بيت أبيه، كالدرهم، فإنّه ضلَّ هو أيضًا. إنّه خاطئ لأنّه، على مثال الفرّيسيّين والكتبة، انتقد مَن يأكل مع الخاطئ.

---

١ وكان العشّارون والخاطئون يدنون منه جميعًا ليستمعوا إليه
٢ فكان الفرّيسيّون والكتبة يتذمّرون فيقولون:
«هذا الرجل يستقبل الخاطئين ويأكل معهم
٣ فضرب لهم هذا المَثَل قال:

+ ٤ أيّ امرئ منكم إذا كان له مئة خروف
: وأضاع منها واحدًا
- لا يترك التسعة والتسعين في البرّيّة
= ويسعى إلى الضالّ حتّى يجده؟
٥ ° فإذا وجده
حمله على كتفيه فرحًا[6] ورجع إلى البيت
٥ ودعا الأصدقاء والجيران وقال لهم
: إفرحوا معي فقد وجدت خروفي الضالّ
٭ [7] أقول لكم: هكذا يكون الفرح في السماء
٭ بخاطئ واحد يتوب

أكثر منه بتسعة وتسعين من الأبرار لا يحتاجون إلى التوبة

+ [8] أم أيّة امرأة إذا كان عندها عشرة دراهم
: فأضاعت درهمًا واحدًا
- لا توقد سراجًا وتكنس **البيت**
= وتجدّ في البحث عنه حتّى تجده؟
o [9]فإذا وجدته
o دعت الصديقات والجارات وقالت:
:: إفرحنَ معي فقد وجدت درهمي الذي أضعته
☆ [10] أقول لكم: هكذا يفرح ملائكة الله
☆ بخاطئ واحد يتوب»

ترى من هذا المَثَل أنّه، إذا بدت وحدتان أدبيّتان متشابهتين في جميع النقاط، فلا بدّ من البحث عن الفرق، لأنّه من المحتمَل جدًّا أن يكون هذا الفرق وجيهًا. وعلى عكس ذلك، إذا لم تبدُ وحدتان أدبيّتان متشابهتين في أيّة نقطة، فلا بدّ من البحث عن وجه الشبه، لأنّ وجه الشبه هذا هو الذي يمكّن من فهم النسبة بين الوحدتين على وجه أفضل. ففي ما يختصّ بالابنَين، فإنّهما يبدوان متعارضَين من جميع الوجوه. ومع ذلك فإنّهما يتشابهان إلى حدّ الاستغراب. فالابن الأصغر، بالرغم من توبته، لم يفهم ما معنى أن يكون الإنسان ابنًا، علمًا بأنّه توقّع أن يختم خطابه بهذه الكلمات: «فاجعلني كأحد أجرائك» (١٥/ ١٩). لكنّ أباه لم يترك له الوقت ليفوه بمثل هذا التجديف. أمّا الابن البكر، فإنّه ليس أفضل، علمًا بأنّه اعتبر نفسه هو أيضًا عبدًا: «ها إني أخدمك منذ سنين...» (١٥/ ٢٩). فبينما أعدَّ الأب العجل المسمَّن، لا من أجل أخيه فقط، بل من أجله أيضًا، جرؤ على أن يقول له: «فما أعطيتني جديًا واحدًا» (١٥/ ٢٩)، كما لاحظ الأخ الأصغر، حين كان في حالة بائسة، أنّه «لا يعطيه أحد» (١٥/ ١٦).

لوحظ منذ مدّة طويلة أنّ رواية الابنين ليس لها خاتمة: فإنّه من غير المعروف هل قَبِل الابن البكر، في نهاية الأمر، دعوة أبيه وهل شارك في

طعام الوليمة المشتركة. إنّ المَثَل يبقى مفتوحًا، لأنّه موجَّه، كالمَثَل الأوّل، إلى الذين يحسبون أنفسهم أبرارًا، على غرار الابن البكر («ما عصيت لك أمرًا قطّ» ١٥/٢٩)، والذين، لا يكتفون بأن يرفضوا أن يخالطوا أناسًا لا يزالون يحسبونهم خاطئين بالرغم من توبتهم، بل ينتقدون يسوع الذي يؤاكلهم، ١٥/٢). وهذا الانفتاح يدلّ على العرض وعلى الدعوة التي يوجّهها يسوع إليهم، كالأب في المَثَل.

طاب دائمًا للإيقونوغرافيّة أن تمثّل الخروف الذي وُجد وأهملت الدرهم. وفي أكثر تصاوير المَثَل الثاني، نرى الأب يستقبل الابن الأصغر بين ذراعيه. أمّا الابن البكر، فلا يظهر، أو، في أفضل حالة، نراه مُبعدًا إلى الناحية المهملة، والحال أنّه هو الأهمّ، في مَثَل الابنين، لأنّه هو الذي يوجَّه إليه المَثَل من قِبَل يسوع والإنجيليّ. فلماذا نراه مدحورًا، لا في الإيقونوغرافيّة فقط، بل في صُوَرنا العقليّة أيضًا؟ لا شكّ أنّ القارئ يفضّل، من دون وعي، أن يتطابق مع صاحب الدور الجميل، مع الذي كان خاطئًا، ولكنّه تاب! في حين يوجّه يسوع كلامه إلى الفرّيسيّ الذي فيه.

بعد مِثْل هذا المَثَل، هل يجب أن نختم؟ كلّا، إلّا لنضيف أنّ هناك أشياء كثيرة يجب اكتشافها في الكتاب المقدّس وأنّ التحليل البلاغيّ قد يكون مفتاحًا لا يجوز إهماله.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

صورة المسيح في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ °

مقدّمة

يتساءل بعضهم في أيّامنا: لماذا تختلف صورة المسيح في الأيقونات البيزنطيّة عنها في سائر المدارس الفنّيّة؟ ولماذا يبدو فيها يسوع غالبًا في حالة حزن واكتئاب إن لم نقل في غضب وثورة؟ وفي آخر الأمر، لماذا تتشابه صوره في جميع الأيقونات وكأنّ لدينا صورة أصليّة عنه لا تسمح للفنّان بأن يطلق لخياله العنان في رسمه؟ فيسوع الناصريّ عاش في فلسطين وعلّم فيها، وصُلِبَ ومات وقام من بين الأموات، ولم تذكر الأناجيل أنّه طلب من واحد أن يخلّده في رسم أو نقش أو تمثال، على غرار ما كان يفعله جهلة العالم في عصره من القادة الرومانيّين والملوك والأمراء. كيف استطاع الفنّ البيزنطيّ إذًا أن يحدّد ملامح صورته ويفرضها على جميع الرسومات التي اصطُلِحَ على تسميتها: «أيقونات»؟

نشأت المسيحيّة في أوساط يهوديّة أوصاها ربّها بأن تتجنّب الصور والتماثيل، وأن تؤمن بإله غير منظور (خروج ٢٠: ٤-٥). لكنّ الإيمان الجديد انتشر بسرعة بين الأوساط الوثنيّة. ومع أنّ كثيرًا من المسيحيّين استُشهِدوا لرفضهم السجود أمام الأصنام أو صور أباطرة أعلنوا أنفسهم آلهة، لم يمتنع المسيحيّون الجدد، خصوصًا الذين من أصل وثنيّ، عن

(°) كاتب وباحث - حمص (سورية).

استعمال صور هي بمثابة رموز تدلّ على إيمانهم وعلى حضور الله بينهم[1]. وهكذا، رسم المسيحيّون الأوّل صورة معلّمهم وفقًا للأسلوب الرومانيّ في التصوير. ففي دياميس بِرِسْقِلّة Priscilla بروما، نجد رسمًا يظهر فيه المسيح شابًّا حليقًا يرتدي الزيّ الرومانيّ - أي ثوبًا ينزل حتّى ركبتيه ويترك ساقيه عاريتين - ويحمل كبشًا على كتفيه، ويقف في وسط القطيع تحيط به جنّة غنّاء (الشكل ١). إنّه الراعي الصالح الّذي يقود قطيعه، أي الذين آمنوا به، إلى السعادة والفرح، وفقًا لما جاء في المزمور ٢٣ وفي إنجيل يوحنّا (١٠: ١-٢٠). يبيّن هذا الرسم أنّ المسيحيّين لم يستعملوا الفنّ منذ البداية لأغراض تزيينيّة، بل للتعبير عن حقيقة إيمانهم.

هل كان يسوع قبيحًا؟

حين حلّ السلام القسطنطينيّ، أخذ الفنّ البيزنطيّ المسيحيّ يتطوّر، وبدأت توضع له قواعد وأسس تميّزه عن الفنّ اليونانيّ الذي كان يهدف إلى أن يُطابقَ الرسمُ الأصلَ إلى أقصى حدٍّ ممكن، أو الفنّ القبطيّ الذي يميل إلى التجريد. وهنا بدأت الكنيسة تتساءل: «ما هي سيماء المسيح التي تميّز شخصيّته؟». طرح هذا السؤال اللّاهوتيّون، وصاروا يبحثون عن الإجابة من خلال التعمّق في سرّ الثالوث. وصارت صورة المسيح تتحدّد ببعدَيها اللاهوتيّ والإنسانيّ (الناسوتيّ) انطلاقًا من هذه الرؤية الثالوثيّة. أمّا الفنّانون، فقد طرحوا على آباء الكنيسة السؤال نفسه بطريقتهم الخاصّة: ما هي ملامح المسيح الخارجيّة؟ وجاء ردّ الآباء على هذا السؤال مزدوجًا: فئة أعلنت أنّ يسوع كان بشعًا، والثانية أكّدت أنّه كان جميلًا.

ضمّت الفئة الأولى جهابذة من آباء الكنيسة الأوائل مثل يُسطينُس الفيلسوف وإقليمَنضُس وكيرلُس الإسكندريّين وطرطليانس وإيريناوس.

---

(١) عن هذه الرموز، راجع مقالنا في مجلّة المشرق: «رمز السمكة عند المسيحيّين»، تمّوز ١٩٩٤، ص ٤٤٩-٤٦٨.

قال هؤلاء إنّ يسوع كان بشعًا. واعتمدوا في رأيهم على قراءة حرفيّة لنبوءة أشعيا: «لا صورة ولا بهاء فننظر إليه ولا منظر فنشتهيه. مُزدرى ومتروك من الناس، رجل أوجاع وعارف بالألم ومِثْلُ مَن يستر الوجه عنه، مزدرى فلم نعبأ به... حسبناه مصابًا مضروبًا من الله مذلّلًا» (٥٣: ٢-٤). كما رأوا في رسالة القدّيس بولس إلى أهل فيلبّي شيئًا مماثلًا: «تجرّد من ذاته وأخذ صورة العبد...» (٢: ٧). ما الّذي حثّ هؤلاء الآباء على الدفاع عن رأي كهذا؟ لقد أرادوا أن يحرّروا الفكر المسيحيّ الفنّيّ من الثقافة اليونانيّة. فهذه لا تقدّر الجمال إلّا من الناحية الماديّة الجسديّة البحتة، بينما الجمال الحقيقيّ هو شفّافيّة النفس وصفاء الروح وصدق النيّة.

في القرن الرابع، صارت الأشكال اليونانيّة جزءًا لا يتجزّأ من الفنّ البيزنطيّ. فانتشر رأي يقول إنّ المسيح كان جميلًا جدًّا، لأنّ التناسق الخارجيّ إشعاع للجمال الروحيّ. فالمزمور ٤٥ يقول: «إنّك أجمل بني آدم». وتقول الرسالة إلى العبرانيّين: «هو شعاع مجد الله وصورة جوهره» (١: ٣). ساند هذا الرأي آباء مثل غريغوريوس النيصيّ وأمبروسيوس الميلانيّ ويوحنّا الذهبيّ الفم وهيرونيمُس. أمّا أوريجانيس والقدّيس أوغسطينس، فقد اعتبرا أنّ مظهر المسيح الخارجيّ كان يتغيّر بحسب وقار الحضور: فكان جميلًا للطيّبين وبشعًا للأشرار.

لاقت فكرة المسيح الجميل رواجًا كبيرًا في الوسط الفنّيّ البيزنطيّ. ومن ضمن الوثائق التي وصلتنا في هذا الشأن رسالة نُسِبَت إلى لَنْتُلُس Lentullus، حاكم اليهوديّة قبل هيرودس أنتيباس، بعث بها إلى مجلس الشعب الرومانيّ. وعلى الرغم من أنّ هذه الرسالة منحولة، فإنّها تبيّن لنا كيف تخيّل القدماء يسوع:

«في هذا الوقت ظهر إنسان، لا زال على قيد الحياة حتّى الآن، يتمتّع بقدرة عظيمة، اسمه يسوع المسيح ويلقّبه تلاميذه بابن الله. أمّا الآخرون فيعتبرونه نبيًّا قديرًا. إنّه يعيد الموتى إلى الحياة ويشفي المرضى من جميع أنواع العلل مهما كانت مزمنة. إنّه رجل طويل القامة ومتناسق

الجسم. سيماؤه جادّة ومملوءة فضيلة بحيث يمكن مَن يراه أن يحبّه ويخشاه أيضًا. شعره خمريّ اللون أملس وبدون بريق حتّى الأذنين. ومن الأذنين حتّى الكتفين أجعد برّاق. ومن الكتفين ينسدل حتّى الظهر في جدلتين على طريقة الناصريّين. جبهة صافية ومتّحدة ووجه نقيّ تلوّنه بعض الحمرة، سيماء نبيلة وقورة. الأنف والفم لا عيب فيهما، واللّحية كثيفة بلون الشعر وعريضة. عيناه زرقاوان شديدتا اللّمعان. شديد في التأنيب والتوبيخ، وله كلام محبّ طيّب للتعليم والنصح. لوجهه جدّية ونعمة كبيرتان. لم يرَه أحدٌ يضحك مرّة واحدة، بل شوهد يبكي. قامة ممشوقة، وله يدان طويلتان وذراعان رائعتان. خطابه جادّ وموزون، وكلامه معتدل، ومن ناحية الشكل، إنّه أجمل بني البشر»[٢].

إقتبس القدّيس يوحنّا الدمشقيّ كثيرًا من هذا النصّ في عظاته، ونجد شيئًا مماثلًا في دليل رسّامي الأيقونات بعنوان: «في مواصفات وجه سيّدنا وجسمه كما عَلِمناه ممَّن رآه»[٣]:

«الجسم سيّدنا الإلهيّ والإنسانيّ في الآن نفسه ثلاث عقد في الارتفاع، والرأس يميل بعض الشيء. الوداعة هي الصفة الأساسيّة في الوجه. له حاجبان جميلان متلاقيان، عينان جميلتان وأنف جميل. بشرة قمحيّة وشعر أجعد مذهّب قليلًا ولحية سوداء. أصابع يديه الطاهرتين طويلة جدًّا وذات نسب متناسقة. هيأته بسيطة كهيأة أمّه التي أخذ منها الحياة والشكل البشريّ».

من هنا نفهم كم تحكّمت فكرة جمال المسيح بكلّ الفنّ البيزنطيّ. لكنّ عناصر أخرى تدخّلت في الرسم فصعّبت علينا في بعض الأحيان رؤية هذا الجمال، خصوصًا حين يميل الرسّام إلى إظهار جدّيّة يسوع أو غضبه من خطايا البشر. أمّا النصوص الّتي ذكرناها أعلاه، فلا يمكننا اعتبارها

---

(٢) سُرِدَت هذه الرسالة في حاشية مخطوط ديونيسيوس دِه فورنا الّذي علّق عليه الأستاذ ديدرون
M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 453.

(٣) هذا ما كتبه ديونيسيوس دِه فورنا في مخطوطه (المرجع نفسه، ص ٤٥٢).

رواية صادقة لشهود عيان، بل وصفًا لأيقونات كانت موجودة قبلًا، ربّما بطريقة «عجائبيّة». فما هي أنماط أيقونة المسيح التي ساهمت في تحديد صورته في الفنّ البيزنطيّ؟

الوجه المقدّس

لعلّ أهمّ أيقونة للمسيح في الفنّ البيزنطيّ هي أيقونة الوجه المقدّس (الشكل ٢). وقد تُعورِفَ على تسميتها باليونانيّة: αχειροποιητος (لم تصنعها يد إنسان). لا تكمن أهمّيّة هذه الأيقونة في تبيانها شكل المسيح ولا في تمثيلها العناصرَ الجماليّة، بل في ما تعكسه من إيمان الكنيسة بسرّ التجسّد. لذلك رويَت فيها قصص كثيرة هي إلى الملحمة أشبه. ونكتفي هنا بسرد بعض منها.

تُعرف القصّة الأولى، وهي أهمّها، باسم: «قصّة صورة الرها» أو «قصّة الملك أبجر». ويعود تاريخ تدوينها إلى حوالى القرن السادس الميلاديّ، وقد وصلتنا في روايات مختلفة هذه واحدة منها:

يُروى أنّ أبجر، ملك الرها، سمع بمعجزات يسوع، فرغب رغبة شديدة في رؤيته، أو على الأقل، في رؤية صورته. فأرسل رسّامًا ليرسم الوجه الإلٰهيّ ويُحضرها على جناح السرعة. لكنّ الفنّان عجز عن إنجاز المهمّة لعظمة النعمة وشدّة النور الذي كان يشعّ من وجه يسوع. عندئذ أخذ المسيح قماشًا وضغطه على وجهه، فطُبِعَت صورته على القماش، وأرسلها إلى الملك الذي يحبّه، ملبّيًا بهذا طلبه(٤). وتختلف بعض القصص عن هذه في أنّها تعزو سبب رغبة الملك أبجر في رؤية المسيح إلى مرض البرص الّذي ألمّ به أو بابنه الوحيد. وقد نال الشفاء بفضل هذه الصورة التي تُسمّى أيضًا باليونانيّة Μανδυλιον (مندوليون)، وهي كلمة مأخوذة عن اللّغات الساميّة وتعني «منديل»، ممّا يبيّن أنّ أصل الرواية ساميّ.

---

(٤) ذكر هذه القصّة نيقيفورُس كاليستس (– ١٣٣٥) في تاريخ الكنيسة Migne 100, 461.

حُفِظَت هذه الصورة بمدينة الرها، عاصمة مملكة صغيرة بين نهرَي دجلة والفرات. ونالت إكرامًا كبيرًا منذ أواخر القرن الثاني. ويروي المؤرّخ إيفاغرُس بكتبه في التاريخ الكنسيّ (القرن السادس)، أنّ واحدًا من خلفاء أبجر عاد إلى الوثنيّة، فخاف أسقف المدينة على الصورة، فوضعها في حفرة بالسور فوق باب المدينة، ووضع أمامها مصباحًا زيتيًّا مشعولًا، وسدّ الحفرة. وفي القرن السادس، حين حاصر الفرس المدينة، رأى إيلاليوس، أسقف المدينة، في الحلم المكان الّذي خُبِّئت فيه الصورة. وحين كشف الحفرة وجد المصباح مشعولًا أمام الوجه المقدّس، والصورة مطبوعة أيضًا على قرميدة. ويروي المؤرّخون أنّ الصورتين نُقِلتا إلى القسطنطينيّة في القرن العاشر، ونالتا هناك إكرامًا كبيرًا. لكنّ أثرهما اختفى بعد أن سلب الصليبيّون المدينة في ١٢٠٤[٥].

في الغرب، يروى أنّ إسطفانس نعمان الصربيّ أهدى البابا قِلِسطينُس الثاني (القرن الثاني عشر) أيقونة الوجه المقدّس. لكنّها اختفت أيضًا بعد أن سلب مرتزقة الملك شارلكان رومة. وفي القرن الخامس عشر، ظهرت قصّة منديل القدّيسة فيرونيكا. تروي هذه القصّة أنّ فيرونيكا كانت من نساء أورشليم اللّواتي رأين يسوع يحمل صليبه ويكين عليه. وفي لحظة من اللّحظات، اخترقت صفّ الجيش بشجاعة ودنت من يسوع، ومسحت وجهه الدامي بمنديلها، فطُبِعت صورة المخلّص عليه.

من أين أتت هذه القصّة؟ لا نجد لها أثرًا في الأناجيل القانونيّة ولا المنحولة. كما أنّ المسيح يظهر في المنديل مع إكليل الشوك، وهو تقليد يعود إلى ما بعد القرن الثالث عشر[٦]. إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكمن في اسم فيرونيكا الّذي يمكن قراءته: «فيرو إيقونة» أي الصورة الحقيقيّة. وبالتالي، يمكن أن تكون لمنديل فيرونيكا علاقة وثيقة بمنديل الرها، الّذي

---

(٥) Igon Sendler, «Les icônes du Christ», *Plamia*. 1976, pp. 235-236.

(٦) راجع مقالنا «الصليب والصلب قبل القيامة وبعدها»، المشرق، المجلّد ٦٩، ص ٢٢٣.

يقول التقليد فيه إنّه صورة المسيح الحقيقيّة.

نلاحظ من هاتين الروايتين أنّ بينهما نقطة واحدة مشتركة: لم ينجز إنسان صورة الكلمة التي صارت جسدًا. وهذا لا يعبّر إلّا عمّا فهمته الكنيسة منذ بداياتها: «سأنقض هذا الهيكل الّذي صنعته الأيدي، وأبني في ثلاثة أيّام هيكلًا آخر لم تصنعه الأيدي» (مرقس ١٤: ٥٨). فالرسّام يتلقّى سيماء المسيح من إيمان الكنيسة ويعبّر عنها بالرّسم ويقدّمها للمسيحيّين، فيستطيعون من خلالها أن يقيموا علاقة مع المخلّص. مهما يكن من أمر، فإنّ صورة المسيح المرسومة على هذا النمط من الأيقونات لا تظهر إلّا الوجه. الشعر مسدول كما هو موصوف في رسالة لَنْتُلُس التي ذكرناها أعلاه، والعيون كبيرة جدًّا والنظر ثاقب. فالله يسهر على شعبه ويرى آلامه ومعاناته (خروج ٣: ٧). إنّه تعبير صريح عن إيمان الكنيسة بأنّ الله تجسّد وأخذ صورة بشريّة، ومن خلاله عرف الناس صورتهم الحقيقيّة التي شوّهتها الخطيئة، وأعاد المسيح إليها بهاءها.

الضابط الكلّ παντοκρατωρ

في القرن الرابع الميلاديّ، ظهرت في الكنيسة هرطقات نالت من ألوهيّة المسيح. فانعقد مجمع مسكونيّ في نيقية (٣٢٥) وحدّد بعض عناصر الإيمان المسيحيّ، وردّ على الأفكار التي تفرّق بين الآب والابن من حيث الجوهر. واستند الفنّ المسيحيّ إلى مقرّرات هذا المجمع، واعتمد على صورة الوجه المقدّس ليرسم موضوعًا جديدًا لأيقونات المسيح، وهو الضابط الكلّ (الشكل ٣). فالقدّيس بولس يقول في رسالته إلى أهل قولوسّي: «هو صورة الله الّذي لا يُرى وبكر كلّ خليقة. ففيه خُلِقَ كلّ شيء ممّا في السموات وممّا في الأرض، ما يُرى وما لا يُرى أصحاب عرش كانوا أم سيادة أم رئاسة أم سلطان. كلّ شيء خُلِقَ به وله» (١: ١٥-١٦).

تُرسَم للضابط الكلّ عادة صورة نصفيّة يظهر فيها وهو يحمل بإحدى

يديه كتابًا مفتوحًا أو مغلقًا، ويبارك باليد الأخرى. أمّا تعابيره فقد اختلفت بين زمن وآخر. ففي البداية، بدا الوجه صارمًا حازمًا، لأنّ الفنّانين أرادوا أن يبيّنوا علاقة المرسوم بالبداية والنهاية. فالمسيح بكر الخليقة، به كان كلّ شيء، وهو في الآن نفسه ديّان العالم. ولكي تتثبّت هذه الفكرة، وضِعت في الكتاب المفتوح الذي يحمله الضابط الكلّ عبارات، نحو: «أنا نور العالم، مَن يتبعني لا يمشي في الظلام بل تكون له الحياة الأبديّة» (يوحنّا ٨: ١٢)، أو «لا تدينوا لئلّا تدانوا. فبالدينونة الّتي تدينون بها تُدانون» (متّى ٧: ١-٢) أو «تعالوا يا مَن باركهم أبي، رثوا الملكوت المعدّ لكم منذ إنشاء العالم» (متّى ٢٥: ٣٤). وبعد بضعة قرون، فقد الضابط الكلّ هيأته المهدّدة، حتّى في القبب حيث يشغل مكان سيّد الكون، وصار وجهه يشعّ وداعة وطيبة. وتغيّرت العبارات المدوّنة على الكتاب المفتوح الّذي يحمله فصارت: «إحملوا نيري وتتلمذوا لي فأنا وديع ومتواضع القلب» (متّى ١١: ٢٩)، أو «أنا الخبز الحيّ الّذي نزل من السماء: مَن يأكل من هذا الخبز يحيَ للأبد» (يوحنّا ٦: ٥١). ولعلّ أجمل أيقونة تتجلّى فيها وداعة الضابط الكلّ وطيبته هي التي صوّرها الراهب أندريه روبليف، وهو الّذي أتحف البشريّة بأيقونة الثالوث(٧).

يلبس الضابط الكلّ دائمًا ثوبًا أحمر وعليه معطف أزرق، ويتدلّى حزام ذهبيّ على كتفه الأيمن. ففي الفنّ البيزنطيّ، يرمز الأحمر غالبًا إلى الطبيعة الإلهيّة، والأزرق إلى الطبيعة الإنسانيّة. وهكذا يتمّ التعبير عن الألوهة الّتي تجسّدت ولبست طبيعتنا الإنسانيّة. أمّا الشريط الذهبيّ، فيدلّ على السلطة والملك اللّذين يسموان على الطبيعة. «ربّ الأرباب وسيّد السادة، المسيح الإله الضابط الكلّ». هذا ما تردّده الليترجيّة البيزنطيّة أمام الأيقونة(٨).

---

(٧) عن حياة رُبْليف وإبداعه الفنّيّ، راجع: V. Sergueïev, *Roublev*. D.D.B. 1994

(٨) لم تُعطَ الألوان معاني لاهوتيّة إلّا في القرن السابع عشر. لهذا نجد أيقونات قديمة للضابط الكلّ لا تتبع هذه القاعدة.

تشير يد الضابط الكلّ الّتي تبارك في الأيقونات البيزنطيّة إلى اعتراف إيمانيّ بالغ الأهمّيّة (الشكل ٤). فدليل رسّام الأيقونات الّذي وجد في جبل آثوس يقول:

«حين تصوّروا اليد الّتي تبارك، لا تجعلوا الأصابع الثلاث مجتمعة، بل قاطعوا الإبهام بالإصبع الرابعة (البنصر) بحيث تظلّ الثانية، التي تُدعى السبّابة، مستقيمة، والثالثة مائلة بعض الشيء فتشكّلان اسم يسوع (IHCOYC) IC. ففي الواقع، تشكّل الإصبع التي ظلّت مفتوحة الحرف I (يوتا) وتشكّل الثالثة بانحنائها الحرف C (سغما). ويتقاطع الإبهام مع الإصبع الرابعة، ويميل الإصبع الخامسة بعض الشيء أيضًا، تشكّل علامة (XPICTOC)، XC، لأنّ اتّحاد الإبهام بالإصبع الرابعة يشكّل الحرف X (خي)، والإصبع الصغيرة تشكّل بانحنائها الحرف C (سغما) وهذان الحرفان هما اختصار لكلمة خرِسْتوس (XPICTOC). وهكذا، بمعونة الخالق الإلهيّة، فإنّ أصابع يد الإنسان، أقصيرة كانت أم طويلة، مرتّبة بحيث يمكنها أن تظهر اسم المسيح»[٩].

وفي كتب أخرى، نجد وصفًا مختلفًا لوضعيّة يد المسيح الّتي تبارك (الشكل ٣). ففيها يتمّ التعبير عن طبيعتي الكلمة المتجسّد (السبّابة والوسطى)، واتّحاد الأقانيم الثلاثة ووحدانيّة الإله (الإبهام والبنصر والخنصر).

اليد وأزمة إشارة الصليب

إرتبطت يد الضابط الكلّ التي تبارك ارتباطًا وثيقًا بالطريقة التي يرسم فيها المؤمنون إشارة الصليب. كانوا يعبّرون، من خلال وضع الأصابع، عن طريقة إيمانهم بشخص المسيح وهويّته. فحتّى القرن السابع، كان المسيحيّون يرسمون إشارة الصليب بإصبع واحدة وهي السبّابة. وكان الكهنة والأساقفة يباركون الشعب بهذه الطريقة أيضًا، ويبدو أنّ الرسّامين

(٩) M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 455-456.

صوّروا المسيحَ في أيقونات ذلك لعصر يبارك على هذا النحو. فبالإضافة إلى معنى وحدانيّة الله في الثالوث، اعتُبِرَت السبّابة إصبع السلطة والمعرفة، بها يشير الملوك حين يأمرون والحكماء حين يعلّمون. وفي اللّغة الروحيّة، قال البعض إنّ السبّابة ترمز إلى الروح القدس الّذي يحلّ علينا ويجعلنا أبناء الله، ويوحّدنا به، ويهبنا نعمة الحكمة والسلطان[١٠].

ومع الخلافات حول طبيعة المسيح، صار الخلقيدونيّون يرسمون إشارة الصليب بإصبعين، دلالة على وجود طبيعتين في المسيح: واحدة إلهيّة وأخرى إنسانيّة. أمّا المنادون بالطبيعة الواحدة، فيرسمون إشارة الصليب بضمّ الإبهام إلى السبّابة ليعلنوا اتّحاد اللاهوت مع الناسوت في طبيعة واحدة بالمسيح. وهكذا، تميّزت أيقونات أصحاب الطّبيعة الواحدة عن أيقونات الخلقيدونيّين من خلال وضعيّة يد الضابط الكلّ الّتي تبارك (الشكل ٣).

وفي أواخر القرن الثالث عشر، تغيّرت وضعيّة اليد في رسم إشارة الصليب. وصارت تُجمع الأصابع الثلاث بدل الإصبعين، فقامت جدالات حامية بين الأزيميّين Azymites والبناجيّين Panagiothes حول شرعيّة استعمال الطريقة الجديدة. ولا يمكننا معرفة أسباب هذا التغيير. أتراها الرغبة في الإشارة إلى الثالوث المتّحد، بالأصابع الثلاث الأولى بدل الآخرة؟ أم أنّها نتيجة غوص اللاهوت في المضمار الجدليّ النظريّ Théologie spéculative، وهذا ما نراه في أيقونات ذلك العصر وأشهرها أيقونة الثّالوث للراهب أندريه رُبْليف[١١]؟

على كلّ حال، لم تكن مسألة تغيير طريقة رسم إشارة الصليب تافهة كما يظنّ البعض، ولم تحدث بدون إثارة المشاكل. ففي روسيا، قام البطريرك نِيقُون Nicon بإصلاحات كنسيّة كان من ضمنها قبول رسم إشارة

(١٠) Guillaume Durand. *Rationale divinorum offic.*, lib. V, chap. II.

(١١) Igon Sendler, *L'icône, image de l'invisible; Eléments de théologie, esthétique et technique* Christus/D.D.B., Paris, 1981, p. 71-73.

الصليب بالأصابع الثلاث الأولى. أمّا الكهنة، فعليهم بركة الشعب باستعمال إصبعين. لقيت هذه الإصلاحات رفضًا جماهيريًّا كبيرًا. وتجمّع قسم كبير من الشعب والكهنة في حركة معارضة نتج عنها أكثر أزمات الأورثوذكسيّة ألمًا، أي انشقاق الكنيسة الروسيّة على نفسها. كان المنشقّون، الّذين يريدون المحافظة على تقاليدهم القديمة، يرضون بالنفي والتعذيب وأقصى أنواع العقوبات كأن يُحرقوا أحياء، ولا يغيّروا ممارساتهم الطقسيّة. وكانت طريقة رسم إشارة الصليب من أهمّ المسائل الّتي أجّجت الخلاف بين الفريقين. لنقرأ ما قاله رئيس الكهنة آفّاكوم Avvakoum في خطبة لأخويّة صربيّة محافظة: «... بالأصابع الثلاث، تنال النفس جرحًا خطيرًا لا يشفى. فخير للإنسان ألّا يولد من أن يرسم إشارة الصليب بالأصابع الثلاث»(١٢).

وفي الآونة الأخيرة، شرح واحد من المحافظين سبب تمسّكه بطريقة رسم الصليب القديمة فقال:

«يقول المجدّدون إنّ الأصابع الثلاث الأولى تشير إلى الثالوث المتّحد منذ الأزل. وتشير الإصبعان الباقيتان إلى طبيعتي الكلمة، الأقنوم الّذي تجسّد يومًا في تاريخ البشر. فهل بدأ الإيمان المسيحيّ بأفكار مجرّدة عن الثالوث أدّت به إلى الإيمان بالمسيح أم بالعكس؟ أليس يسوع المسيح، الإنسان الإله، هو الذي كشف لنا أنّ الله الواحد ثالوث متساوٍ في الجوهر؟ حين نرسم إشارة الصليب على طريقتهم، لا نقبل المسيح وسيطًا يفهّمنا سرّ الثالوث. هل يمكننا أن نفهم الثالوث على غير طريقة أجدادنا الأوّلين؟ لقد عرفوا أوّلًا الحقيقة الّتي أعلنها يسوع في أثناء حياته الأرضيّة، واعترفوا به مسيحًا وإلهًا كما فعل الرسول بطرس (متّى ١٦ : ١٦)، ثمّ حاولوا استيعاب سرّ الثالوث، قدر ما استطاعوا، في ضوء حقيقة المسيح ووحيه. هذا ما نعبّر عنه في رسمنا إشارةَ الصليب

(١٢) Igon Sendler, «Les icônes du Christ», *Plamia*. 1976, pp. 242.

بإصبعين»[١٣].

لا بدّ أن يتساءل المرء عن سبب هذا التعلّق الشديد بحركات وضعها البشر. في الحقيقة، لم يعتبر القدماء إشارة الصليب مجرّد حركة، ولا رمزًا للثالوث أو لطبيعتي المسيح وحسب، بل اعترافًا إيمانيًّا يربطهم بجسم الكنيسة الواحدة، ماضيها وحاضرها، ووسيلة لنيل النِعَم، وحرزًا يدرأ الشرّ عنهم. إنّه دور الأيقونة في الإيمان الأورثوذكسيّ. كيف يمكن الناسَ أن يقبلوا بأنّ النعمة تأتيهم من بركة تختلف في طريقتها عن تلك الّتي يمنحها الضابط الكلّ في الأيقونة؟ فالمجدّدون لم يرسموا أيقونة للمسيح وهو يبارك جامعًا أصابعه الثلاث الأولى. أي إنّهم فصلوا بين بَرَكَته والبركة الّتي يؤمن الناس بأنّهم ينالونها من رسمهم إشارةَ الصليب. وهو أمر يصعب على المحافظين قبوله.

هذا ما يبيّن لنا الأزمة الّتي ترافق كلّ تجديد. فمن ناحية، ينسى المجدّدون أنّ هناك تراثًا نقّته العصور المتلاحقة من شوائبه، وجعلته صافيًا ساميًا، فترسّخ في قلوب الناس وضرب فيها جذوره، وصار جزءًا لا يتجزّأ من ثقافتهم، ولا يمكن تجاهله أو اقتلاعه لغرس ما لم يتطهّر بعد مكانه. ومن ناحية أخرى، في التقليد حلقة مفرغة: يعبّر البشر عن إيمانهم برمز، ثمّ يصير الإيمان خادمًا لهذا الرمز. إنّ مشكلة علاقة التجديد بالتقليد لا تخصّ المسيحيّة وحدها بل جميع الديانات، خصوصًا تلك الّتي تظلّ أسيرة الماضي، ولا تتمتّع بأيّ حرّيّة للتأقلم مع الحاضر والاستعداد للمستقبل. فيتحوّل الإيمان فيها من وسيلة تحرّر إلى أداة قهر وسجن وعلامة تخلّف. وفي الوقت الذي تندّد فيه بعض الديانات بعبادة الأصنام، نجدها تجعل من ممارساتها الدينيّة صنمًا جامدًا لا يتغيّر ولا يتحرّك، فيكون شرّها أشدّ من شرّ الأوثان.

---

(١٣) سمعتُ هذا القول من الأرشمندريت زينون، وهو راهب روسيّ متخصّص برسم الأيقونات.

أبعاد الجسم والرأس

ورد في دليل رسم الأيقونات، وهو، كما سبق أن قلنا، مخطوط من جبل آثوس، الوصف التالي لأبعاد الجسم والرأس:

«تعلّم يا تلميذي أنّ ارتفاع جسم الإنسان هو تسعة رؤوس، أي تسعة مقاييس من الجبين حتّى الكعب. إرسم المقياس الأوّل في البداية وجزّئه إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل للجبين، والقسم الثاني للأنف، والقسم الثالث للّحية. ضع الشعر خارج المقياس بمقدار أنف. جزّئ مرّة أخرى المسافة بين اللّحية والأنف إلى ثلاثة أقسام: اللّحية تشغل قسمين والفم قسمًا واحدًا. أمّا طول العنق فأنف واحد.

ثمّ من الذقن حتّى منتصف الجسم هناك ثلاثة مقاييس. ومقياسان آخران حتّى الركبتين. مقياس الرّكبة أنف واحد. مقياسان آخران من الركبة حتّى آخر الساق. من آخر الساق إلى الكاحل هناك مقياس أنف واحد، ومقياس من الكاحل حتّى الأظافر. من عظم القصّ حتّى الكتف مقياس، ومقياس آخر للكتف الثاني. ومقياس لاستدارة الكتف...

إجعل العينين متساويتين والمسافة بينهما مقدار عين واحدة. حين يكون الرأس جانبيًّا، أترك مقدار عين بين العينين والأذن. إذا كان الرأس وجهيًّا، لا تترك إلّا مقدار عين واحدة. وعلى الأذن أن تساوي الأنف»[١٤].

نجد من هذا الوصف أنّ النسب بين الجسم والرأس في الأيقونات البيزنطيّة هي تسعة إلى واحد، في حين أنّ النسبة الطبيعيّة هي سبعة إلى واحد. وبالغ بعض الرسّامين الروس في هذه النسبة فوصلت أحد عشر إلى واحد[١٥]. فقد أرادوا من هذه المبالغة أن يعبّروا عن الحياة الروحيّة لدى

---

(١٤) *Manuel d'iconographie chrétienne*. Paris. 1845. pp. 52-53

(١٥) نجد هذا في أيقونة يوحنّا السلّميّ لمدرسة نوفغورود (القرن الثالث عشر)، وأيقونة «إنّ البرايا بأسرها تفرح بكِ» لمدرسة موسكو (القرن السادس عشر).

الإنسان: يعيش على الأرض لكنّ فكره وعقله وقلبه تتّجه نحو السماء.

يعتمد نصّ دليل رسم الأيقونات الّذي ذكرناه أعلاه على ارتفاع الرأس وطول الأنف والعين لتحديد الأبعاد. ومع ذلك، دأب الرسّامون منذ القديم على استعمال الفرجار (المِدوّر) لرسم الرأس وتحديد الأطوال. ويروي بعضهم أنّ رسم الوجه في الأيقونة، ووجه المسيح بالتحديد، يعتمد على نظريّة الدوائر الثلاث. هذا ما نجده في تحليلنا للوجه المقدّس والضابط الكلّ.

المعاني الروحيّة في وجه المسيح

قلنا إنّ تحديد سيماء المسيح كان موضوع جدل، وتمّ تحديدها وفقًا للمعطيات اللّاهوتيّة. فما هي الأسس الإيمانيّة التي ساهمت في تصوير الوجه على النحو الذي لا نراه بطريقة أخرى؟

يُرسم وجه المسيح على أساس دائرتين لهما مركز واحد. تمثّل الأولى العالم الماديّ أو الخليقة، أمّا الثانية، ومقياسها الضعف، فتمثّل العالم الروحيّ. يمرّ بالدائرتين محوران متعامدان يتقاطعان في المركز. يفيد المحور العموديّ في قسم الوجه إلى قسمين متشابهين. أمّا الأفقيّ، فيفصل العالمين في الدائرتين بعضهما عن بعض. بفضله، يُقسم العالم الماديّ في الدائرة الصغيرة إلى عالم فكريّ (القسم العلويّ) وعالم حسّيّ (القسم السفليّ)، والعالم الروحيّ إلى نعيم وجحيم.

يساير الأنفُ المحورَ العموديّ، ويساوي طوله نصف قطر الدائرة الصغيرة. وغاية المبالغة في طوله هي وصل الجحيم، عالم الشرّ والخطيئة، بعالم الفكر (الدائرة الصغيرة) والنعيم (الدائرة الكبيرة). فالأنف عنصر الروح. إنّه عنصر الحياة. «وجَبَلَ الربّ الإله الإنسان من تراب الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفسًا حيّة» (تكوين ٢: ٧). وبالروح يستطيع الخطأة أن يصلوا إلى المعرفة الحقيقيّة والتوبة ليصيروا من أبناء الملكوت (الشكل ٥).

تُرسم العينان في العالم الحسّيّ الملموس (النصف السفليّ في الدائرة الصغيرة). فالكلمة صار بشرًا. ولمّا كَثُرَ الكلام في العهد القديم على عين الله التي ترى مأساة الشعب، وعلى العين الساهرة، بُولِغَ في حجم العين. وتُحدِّد العلاقة بين الحاجبين والعينين تعابير وجه المسيح الغاضبة أو الحنونة. وتجعل سِعَتهما نظراته تلجُ قلبَ المشاهد ونفسه.

تُرسم الأذنان كبيرتين وعلى مستوى الأنف، لتشيرا إلى كمال الإصغاء بالروح. إنّ الله يسمع صراخ المتألّمين، أشرارًا كانوا أو صالحين. وهذا الإصغاء يتمّ بالروح. تلك هي خلاصة ما أدركته الكنيسة عن العلاقة المتبادلة بين الآب والابن والرّوح القدس. أمّا الفم، فهو أداة إعلان الكلمة الّتي تحيي وتخلّص. يُرسم الفم في الفّن البيزنطيّ مغلقًا. فالأيقونة تدعو إلى الصمت والسكون. ولا يمكن معرفة الله معرفة الحقّ بكثرة الكلام، بل بالتأمّل العقليّ والقلبيّ.

إنّ حضور المسيح يملأ الكون كلّه. لذلك يغطّي الفنّان بالشَعر ما تبقّى من الدائرة الكبرى، ويُصفّفه في أيقونة الضابط الكلّ على طريقة الفلاسفة. لأنّ المسيح نطق بالحكمة، وأعلن الحقيقة التي طالما تاق الفلاسفة إلى معرفتها. وهذا يعبّر عمّا قاله الآباء في شأن بذار الحقيقة في الفكر القديم، الّذي بلغ كماله مع تجسّد الكلمة. أمّا في أيقونة الوجه المقدّس، فيُرسم الشَعر بطريقة أخرى وفقًا للوصف الذي ورد في النصوص القديمة. وتكون الرقبة ثخينة جدًّا كرقبة المصارعين ورافعي الأثقال، علامة على القوّة والجبروت. وتظهر فيها عضلة البلعوم بوضوح. إنّها عضلة الصوت. وقد نَمَت لأنّ يسوع أمضى حياته يعظ ويعلّم بدون كلل أو ملل.

وفي آخر الأمر، يكتمل الرّسم بالهالة الّتي تحيط بالرأس وتشير إلى القدسيّة. وتتميّز هالة المسيح عن سواها الّتي نراها على رؤوس القدّيسين بأنّها تحوي صليبًا. وعليه تُكتب الكلمة اليونانيّة OωN، أي أنا هو الكائن. إنّه الاسم الّذي عرّف الله به نفسه حين تراءى لموسى في البرّيّة،

وأمره أن يذهب إلى فرعون ليحرّر الشعب من العبوديّة (خروج ٣: ١٤). إنّه اعتراف الكنيسة بأنّ يسوع الناصريّ كان قبل أن يكون إبراهيمَ، فـ «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة الله» (يوحنّا ١: ١).

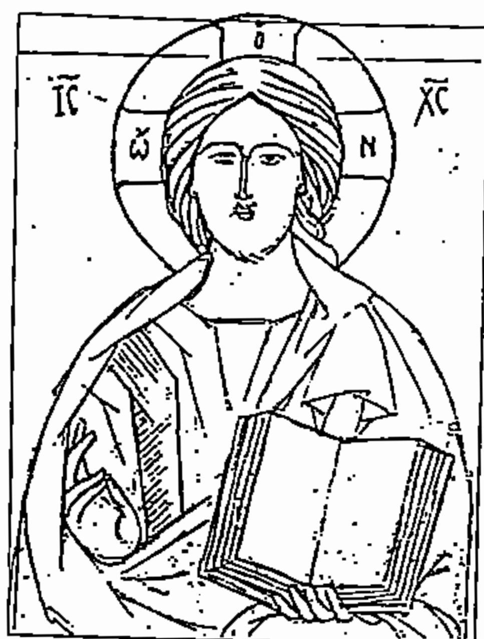
الخاتمة

نلاحظ من خلال هذا العرض أنّ صورة يسوع المسيح في الفنّ البيزنطيّ ليست اعتباطيّة ولا نزوة فنّيّة، بل إنّ جميع أجزائها والأيقونة بأسرها تخضع لقوانين في غاية الصرامة. لهذا يبدو شكل الأشخاص والمباني، وخصوصًا شكل المسيح، خارجًا عن المألوف. فالأيقونة كتاب لاهوت، وقوانين رسمها ترتكز على أسس عقائديّة من صلب إيمان الكنيسة. ولعلّ الخلافات والجدالات في كلّ تغيير فيها خير دليل على ذلك. لكنّ القوانين والشروط المحدّدة لسيماء الوجه وأبعاد الجسم لم تمنع الفنّانين من الإبداع، وإنّما وجّهت عقولهم وريَشهم نحو التعبير عن إيمان الكنيسة بالصور. فجميع صور المسيح في الأيقونات الّتي تشاهدها، والّتي نحسبها للوهلة الأولى ذات نمط واحد، هي تعبير عن خبرات روحيّة وإيمانيّة، وعن علاقة شخصيّة بالمخلّص، وعن حسّ عميق لسمات الجمال الحقيقيّ.



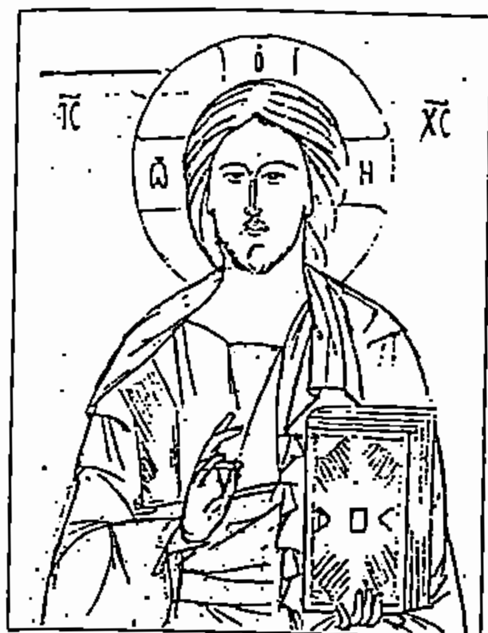
الشكل (١)

(الشكل ٢): أيقونة الوجه المقدّس



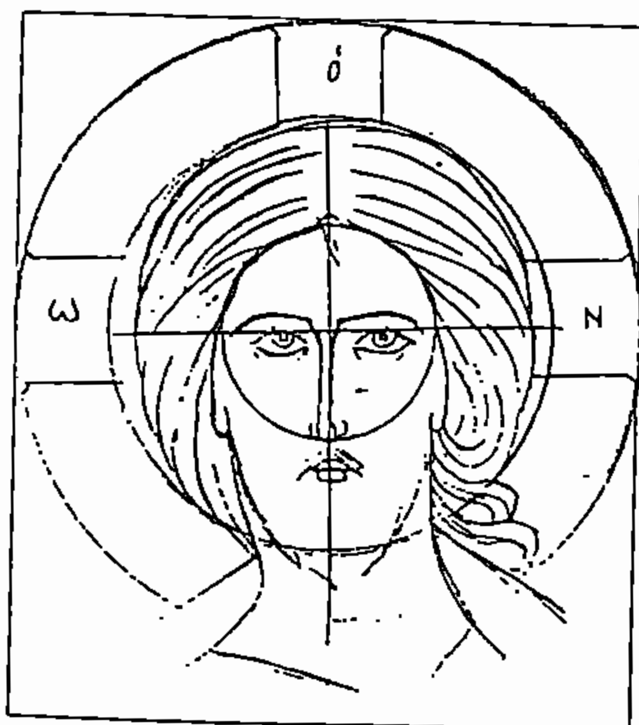
(الشكل ٣): الضابط الكلّ بكتاب مفتوح

رسم المؤلّف



(الشكل ٤): الضابط الكلّ بكتاب مغلق وبركة وفق دليل رسّامي الأيقونات

رسم المؤلّف



(الشكل ٥): هندسة وجه المسيح ونظريّة الدوائر الثلاث

رسم المؤلّف

العائلة المسيحيَّة والكاهن

الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم (*)

لا بدّ لأيّ عمل راعويّ يقوم به الكاهن تجاه العائلة من أن يُبنى على معرفة هذه الأخيرة معرفةً عميقة، وعلى موقف منها سليم. فما أهمّيّة العائلة، وما المعطيات التي تسمح لنا، في ضوء علم النفس، بتحديد علاقة الكاهن الصحيحة بالعائلة؟

القسم الأوّل: العائلة إزاء الكاهن

ما العائلة، أهمّيّتها، دورها ووظيفتها؟ وما ميزات العائلة المسيحيّة؟

١ - ما العائلة؟

أ - العائلة مؤسّسة اجتماعيّة ثقافيّة: تحمل التراث وتنقله وتورثه بطريقة واعية أو غير واعية. تنقل العادات والتقاليد والقِيَم والأفكار والعقائد، وكذلك المخاوف والتصوّرات والإيمان أيضًا. (كلّ ذلك يُكوّن أرضيّة التربية الأساسيّة).

* تنقل العادات: عادات الأفراح، والحزن والحداد، والعادات الطقسيّة. إذ الطقوس تُجذّر أفراد العائلة في انتمائهم الكنسيّ، وتكوّن الصلوات الليتورجيّة بحدّ ذاتها مدخل التثقّف الدينيّ واللاهوتيّ.

(*) أستاذة في الجامعة اللبنانيّة.

* تنقل القِيَم التي تمتاز بها العائلة المشرقيّة: حبّ الضيافة، حبّ المعرفة والأسفار والتجارة...

* تنقل التصوّرات والمخاوف التي عاشتها الجماعات والعائلات في الماضي (حروب، اضطهادات، اقتلاع من الأرض...) بحيث تبقى مختزنة في اللاوعي الجماعيّ. وهي تغور فترة ثمّ تعود فتعوم عند أوّل حدث معاش يشابه الأحداث السالفة[1]. (من هنا الحاجة إلى تربية الذاكرة وتنقيتها).

* العائلة المشرقيّة تنقل الإيمان: إيماننا أخذناه من عائلاتنا، لم نكتشفه بعمر معيّن، لكنّنا نشخصنه بعيشنا إيّاه، ويساعدنا تثقيفنا الدينيّ على تعميقه.

العائلة المشرقيّة هي العامل الأساسيّ في تكوين هويّتنا الجماعيّة والحضاريّة والدينيّة من دون أيّ انغلاق. فإن صمد إيماننا في المشرق فلصمود العائلة فيه؛ وإن هوت العائلة أو اهتزّت أو اقتُلعت من أرضها، يهتزُّ وُجودنا وتضيع هويّتنا.

إن لم نحافظ على التقاليد والقيَم والأرض، من دون جمود، نُصبح بلا جذور تائهين. من هنا ضرورة مساندة العائلة ومساعدتها إذا ما تداعت أو هوت، وتحصينها من المخاطر التي تلحق بها وخاصّةً في وضعنا الحاضر في الشرق كما في الغرب.

قال قداسة البابا في رسالته إلى العائلات:[2]

«تعتبر الكنيسة أنّ خدمة العائلة هي إحدى مهمّاتها الأساسيّة. بهذا المعنى يكوّن الإنسان والعائلة معًا «طريق الكنيسة»».

«L'Eglise considère que servir la famille est l'une de ses tâches essentielles. En ce sens l'homme et la famille également constituent «La Route de l'Eglise» (§2)

---

(١) Mendel, Gérard; *La Révolte contre le Père*, Paris, P.b.P. 1968, p. 403.

(٢) Jean-Paul II; *Lettre aux Familles*, 1994, §2.

ب - العائلة عصبة *(Groupe)* مؤلّفة من أب وأمّ وأولاد: تكوّن العائلة هذا المثلّث النفسيّ الأساسيّ لإقامة العلاقة العاطفيّة الموضوعيّة (علاقة الموضوع لا العلاقة النرجسيّة) الضروريّة لعيش المحبّة المتفانية أي محبّة الآخر لا محبّة الذات. (من هنا خطر عدم تكوين هذا المثلّث في حالة العائلة الأحاديّة الوالد أو الوالدة Monoparentale).

العائلة-الوحدة تطبع أفرادها بطابع خاصّ، وهي التي تحدّد نوعيّة علاقة الفرد بالآخرين في ما بعد.

فالعلاقة الاجتماعيّة التي يقيمها الإنسان تكون مبنيّة دائمًا على النموذج الأوّل الذي أقامه في علاقته بكلّ واحد من أفراد العائلة. فالعقد النفسيّة العائليّة كالعقدة الأوديبيّة أو العلاقة بالأب والأمّ أو منافسة الإخوة أو عقدة الدونيّة، إن لم تُحلّ داخل العائلة ينقلها الفرد معه إلى المجتمع، فيعيش حالات المنافسة والكره والعداء أو حالات المحبّة والتضحية(٣).

مثلًا: عقدة الدخيل(٤) (Complexe de l'intrus)

يعتبر الولد أخاه الوليد الجديد دخيلًا يزاحمه محبّة الأمّ، فيشعر بعدائيّة، ويتمنّى له الموت. يعيش هذه الحالات، لكنّه يشعر رويدًا رويدًا بأنّ الأمّ يمكنها أن تحبّ الاثنين، كما يقتنع رويدًا رويدًا أنّ عليه أن يقبل بالحرمان، (فيتعلّم أن يجابه الحرمان في الحياة) ويتقاسم وإخوته الأعمال والأشياء... وإن لم يقدر على ذلك يتزوِ، ممّا يؤدّي إلى حالات انفصاميّة (Psychose schizophrénique)، أو عُصابيّة (Névrose hypocondriaque).

العقدة الأوديبيّة (Complexe d'Oedipe)

يعي الولد الفروقات الجنسيّة، ويميل الصبيّ إلى أمّه ويدخل بمنافسة

(٣) Kaës, René; *L'Appareil psychique groupal*, Paris, Dunod, 1976, p. 25.

(٤) Corman, Louis; *Psychopathologie de la rivalité paternelle*, Bruxelles, Dessart, 1970.

أبيه، ويأخذه مثالًا له أيضًا. والأمر نفسه يحدث بين البنت وأمّها. ويدرك الولد أيضًا المحرّمات ويستدخل القانون (Intériorisation de la loi). ويقبل بشريعة الأب وبسلطته وبالتالي بالسلطة. أمّا إذا دخل في عمليّة رفض تامّ أو خضوع تامّ، فينشأ عن ذلك في ما بعد رفض أيّة سلطة أو أيّة شريعة أو أيّة قدسيّة أو أيّ محرّم...

إنّ العقد الأوديبيّة (كما يقول فرويد) هي نواة الأمراض العصابيّة. من هنا ضرورة الوضعيّة المثلّثة التي تكلّمنا عليها وخطورة العلاقة الثنائيّة التي تمنع الطفل من أن يعيش الوضعيّة الأوديبيّة ويتخطّاها إلى العلاقة الموضوعيّة لا النرجسيّة.

٢ - دور العائلة ووظيفتها

العائلة تؤمّن الحاجات النفسيّة الأساسيّة.

وتقدّم إلى الولد الحاجات النفسيّة الثلاث الضروريّة لنموّه وهي: الأمن والمحبّة والتضامن[٥].

أ - الأمن: يشعر الولد بالأمن، حتّى ولو كان محاطًا بالأخطار الخارجيّة، إذا وجد قربه أحد أفراد عائلته ممّن يطمئنّ إليهم. وقد دلّت أبحاث قامت بها آنا فرويد وبورلنغهم[٦] أثناء قصف لندن في الحرب العالميّة الثانية أنّ الأولاد الذين ظلّوا في لندن تحت القصف كانوا يتابعون اللعب وينامون شرط وجود أمّهم قربهم، أمّا الأولاد الذين أُبعدوا إلى الجبل فقد أظهروا قلقًا أكثر من الأوّلين.

ب - المحبّة: يجب أن يشعر الولد بأنّه محبوب في عائلته كي يكون سعيدًا، وهذا الحبّ يجب أن يكون صادقًا. فالظواهر الخارجيّة والألعاب والهدايا والمال لا تخدع الولد. إنّه بحاجة إلى العاطفة ليشعر بالأمن.

---

(٥) Porot, Maurice; *L'Enfant et les relations familiales*, Paris, P.U.F., 1979.

(٦) Freud, A. and Burligham, D.; *War and Children*, New York, International Universities Press, 1943.

يجب أن يشعر بأنّه محبوب لما هو لا لما يفعل، وهذا مهمّ أصبيًّا كان أم فتاة.

ج - التضامن: وعليه ترتكز العائلة. لذا فالتفاهم بين الأبوين ضروريّ ليشعر الطفل بأنّ والديه «جبهة واحدة» متماسكة. قد يحدث اختلاف في وجهات النظر بينهما، أمّا في حضور الولد فيجب أن يكونا متضامنين على الطرق التربويّة خاصّة وعلى القِيَم الأخلاقيّة والروحيّة التي يجب غرسها في الناشئة.

٣ - العائلة ومزاياها الصحيحة

العائلة وحدة تحترم الفروقات وتتطلّع إلى المستقبل.

أ - العائلة وحدة: وهذه الوحدة لا تعني أن يذوب فيها الشخص، كما في المجتمعات التقليديّة المتعصّبة، أو البدائيّة. كما لا تعني أيضًا أن تذوب العائلة في أنانيّة الفرد، كما نرى في بعض المجتمعات التكنولوجيّة حيث الفرديّة تطغي على روح العائلة كما في العائلة الأحاديّة الوالد أو الوالدة بشكل عامّ.

تكوّن العائلة بتنوّعها مخطّطًا صغيرًا للمجتمع تتشابك فيه الأدوار وتتصادم أحيانًا، لتعود وتتلاقى بنوعٍ من انسجام طبيعيّ تولّده الألفة والمحبّة. فتمرّد الولد منذ نشأته دوره المجتمعيّ بكامل تشابكاته.

ب - تحترم الفروقات

أوّلًا: الفروقات الجنسيّة: كي لا نصل إلى الخلط بين الجنسين (Confusion des sexes)، وهنا تبدأ التربية الجنسيّة، ودور الوالدين حاسم في هذا المجال.

فبالرجوع إلى صورة الأب وإلى صورة الأمّ يحقّق الولد جنسه: يحقّق الصبيّ ذكورته باتّخاذه الأب مثالًا للأنا، كما تحقّق الفتاة أنوثتها باتّخاذها الأمّ مثالًا للأنا. فالولد لا يكتشف ذاته إلّا نسبةً إلى مرجع معيّن: الأب، الأمّ، الرجل، المرأة. وهذا ما يتطلّب نضجًا جنسيًّا عند

الأهل فلا يسقطوا عقدهم الجنسيّة على أولادهم. كما تفترض التربية الجنسيّة تقدير الأهلِ جنسَ ولدهم ومراعاته، فإن كان صبيًّا يُربّى كالصبيّ المعدّ لدوره الأبويّ المستقبليّ، وإن كان فتاةً تُقدَّر أنوثتها، بحيث لا تمتهنها كما نلاحظ في كثير من العائلات، ولا نشعرها بالدونيّة بل باعتزاز لكونها أنثى تتهيّأ لدورها الأموميّ المستقبليّ.

ويتأثّر سلوك الوالدين تجاه أولادهم في هذا المجال بمدى تقبّلهم أبوّتهم أو الأمومة، أي ما نسمّيه «الوظيفة الوالديّة» (La fonction parentale) التي لها صلة بنوعيّة علاقاتهم بوالديهم في ما مضى.

ثانيًا: فروقات الأعمار أو فروقات الأجيال: مراعاة فارق الأجيال يفترض أن نعدّ أولادنا لمستقبلٍ غير مستقبلنا، فهم جيلٌ غير جيلنا وتطلّعاتهم غير تطلّعاتنا، فلا نشدّهم إلى الماضي (كما نحن) ولا نقلّدهم ونمشي على طريقتهم، فيقلّد الكبير المراهق (Société adolescentrique). فالكبير - أو الأب - «مثال الأنا» للصغير وليس العكس، فلا نأخذ أولادنا نموذجًا لتصرّفاتنا.

الصغير لا يستطيع أن يأخذ دور الكبير ولا الكبير دور الصغير، وإلّا اختلطت الأعمار واختلطت الأجيال وضاعت الحدود وضاع بالتالي الاعتراف بالبنويّة والأبويّة، فلا يعود أحد يدرك أو يرى موقعه أو دوره فيحدث ما يسمّى فقدان الوظيفة الوالديّة[(٧)] (Déparentalisation). فالأولاد أصبحوا «رفاق» أو «أصحاب» والديهم (Copains)، فهذه «الأخوّة المزعومة تسيء إلى العلاقة وتضعف الشخصيّة وتثير حياة انفعاليّة أكثر منها عاطفيّة وتضعف التكيّف الاجتماعيّ، فننغلق في مجتمع مراهقيّ حيث تضيع العلاقة البنويّة ويزيد التعدّي على المحرَّم الأساسيّ». كما يقول أناتريلا في كتابه عن المراهقة التي لا تنتهي[(٨)].

---

(٧) Cyrulnik, Boris; *Sous le signe du lien*, Paris, Hachette.

(٨) Anatrella, Tony; *Interminables Adolescences, les 12-30 ans*, Paris, Cerf, 1990.

ثالثًا: فروقات الأدوار: (بين الأب والأمّ)

* دور الأمّ النفسيّ: المحبّة أي العطف من دون ضعف. الحبّ الأموميّ مبنيّ على تبادل عاطفيّ بين الأمّ وولدها، فحياتها العاطفيّة وتوازنها النفسيّ يُؤثّران في نوعيّة الحبّ الذي تمنحه لولدها (تعلّق ثمّ افتراق أو فصل) وفي نوع الحبّ الذي يمحضه إيّاها ولدها (ابنها أو بنتها): فإمّا استمرار حالة الطفوليّة أو الوضعيّة الأوديبيّة وإمّا استقلاليّة ونضج.

* دور الأب النفسيّ: السلطة من دون تسلّط. الأب حامل الشريعة. ينتظر الولد المحبّة من أمّه والسلطة من أبيه. يستطيع الأب أحيانًا أن يوكل بجزء من سلطته إلى بعض الأشخاص (مربٍّ، كاهن، مرشد...) ولكن ليس بالسلطة كلّها ولا كلّ الوقت.

ضمن العائلة الواحدة تُعاش هذه الأدوار، وتُراعى الفروقات والحدود ويُستوعب القانون والشريعة، وينشأ الضمير الأخلاقيّ، وتُحترم المحرّمات.

ج - تطلّع إلى المستقبل: ما يجمع الزوجين هو أكثر من الحبّ، بل ما ينتج من الحبّ أي المشروع المستقبليّ: تكوين العائلة وتربية أطفال المستقبل (Projet d'avenir).

(البابا يوحنّا بولس الثاني: العائلة تبني حضارة الحياة).

٤ - العائلة المسيحيّة

* العائلة هي المكان الأفضل لعيش القِيَم المسيحيَّة.
- الديمومة: إنطلاقًا من رباط الزواج المقدّس.
- الإخلاص: سرّ المحبّة المتفانية.
- الإثمار والإنجاب: إنتظار الأولاد وتربيتهم.
- التضحية: عطاء الذات من دون مقابل.

وقد تكلّم قداسة البابا في رسالته إلى العائلات على الأبوّة المسؤولة

والأمومة المسؤولة، على دور الأمّ منذ ما قبل الولادة، وعلى دور الأب ومساندته دور الأمّ، وعلى عطاء الذات من دون مقابل. (Don désintéressé de soi, §11)

هذه القيَم تعاش في البدء داخل العائلة كي يستطيع الفرد أن يعيشها بكلّ حقيقة في المجتمع ومع الآخرين.

✲ أهمّيّة دور العائلة في الكنيسة: إنّ العائلة مدعوّة إلى القيام بمهمّتها التربويّة في الكنيسة ومن أجل الكنيسة، فتشارك في الحياة الكنسيّة وفي العمل الرسوليّ وفي البشارة مع الكنيسة ولأجلها. فلا كنيسة بدون عائلة ومن العائلة تبدأ الكنيسة. وحدها العائلات التي تتّصف بالنضج الروحيّ تستطيع القيام بهذا العمل. (رسالة البابا – §١٧).

القسم الثاني: الكاهن إزاء العائلة

الكاهن بصفته مرشدًا أو مرافقًا روحيًّا (accompagnateur) له علاقة بالعائلة أو بأحد أفرادها.

✲ نقطة أساسيّة علينا أن نركّز عليها في هذا المجال

كلّ علاقة بفرد تُدخِل حتمًا «العائلة» كخلفيّة. فالفرد لا ينفصل عن العائلة، إنّه يحملها في ذاته، في وعيه وفي لاوعيه، ويتصرّف مع الآخرين بتأثيرات حسب نوعيّة علاقته العائليّة التي استدخلها في نفسه. (Famille «intériorisee»[٩]). عندما تتكلّم مع شخص لا تتكلّم معه وكأنّه مفصول أو معزول عن عائلته. وعندما يتكلّم الكاهن مع شخص ضمن علاقة إرشاد روحيّ أو مرافقة روحيّة، لا يتكلّم مع شخص منفرد أو معزول، بل مع فرد يحمل في لاوعيه كلّ العقد العائليّة بشكلها الإيجابيّ الحسن والمتكيّف، كما بشكلها السلبيّ اللامتكيّف.

هذا يعني أنّ التأثير في الفرد ليس سهلًا، لأنّه إن حصل يؤثّر بدوره

---

(٩) Laing, Ronald; *La politique de la famille*, Paris (Stock plus), 1979, pp. 14-15.

في شبكة العلاقات العائليّة التي تربط الشخص بسائر أفراد عائلته. وهذا أمر مهمّ.

في علاقة الكاهن بالفرد أو العائلة يجب الأخذ بعين الاعتبار المعطيات التالية:

١ – ليس الكاهن فردًا من أفراد العائلة؛ ولا يمكنه أن يأخذ دورًا من أدوار العائلة (مثلًا دور الأب)، أو أن يدخل من الناحية النفسيّة في العلاقات الحميمة التي تعيشها العائلة. إذًا ضرورة الحفاظ على ما نسمّيه «البعد» (Distanciation).

٢ – في العلاقة بالكاهن المرافق أو المرشد ينقل إليه بعض أفراد العائلة أو العائلة ككلّ قسمًا من العاطفة (Affect) في ما نسمّيه «النقلة» (Transfert)، وهذه وضعيّة دقيقة جدًّا. إذ إنّه بهذه الآليّة قد يدخل الكاهن في «جوّانيّة» العائلة ممّا يحتّم عليه أن يُبقي على بُعده ولا ينخرط في أدوار ليست له.

٣ – الكاهن مرشدًا روحيًا في أوساط الشباب: هو «مثال للأنا» جديد. يعمل المراهق بهذه المرحلة من عمره على فكّ الرباط الأوديبيّ ثانية وإثبات استقلاليّته، فيبحث عن مُثل عليا عند أشخاص يكونون من خارج الإطار العائليّ. فالمرشد بمثاليّته وخدمته وتجرّده واقتدائه بالمسيح يكون المثال الصالح الذي يجب أن يقدّمه إلى المراهق.

٤ – الاستماع (l'Ecoute): لنترك للشباب المجال ليعبّروا عن أنفسهم، فنعرف كيف نستمع إليهم، من دون أن نخلق عندهم شعورًا قلقيًّا بالذنب. فالله محبّة وليس عقابيًّا. فأيّ إرشاد روحيّ يُشدِّد على الخطيئة وعذابات جهنّم يُغذّي هذا الشعور بالذنب الذي يكون مرهقًا في مرحلة الشباب ممّا يؤدّي إلى حالات كآبيّة (Mélancoliques) وهبوطيّة (Dépressives). ولا يعني ذلك موقف لامبالاة وعدم اكتراث (Laxisme)، بل المطلوب أن نُنمّي المسؤوليّة.

٥ - المرشد الروحيّ هو مرافق:

- من المستحسن أن يطّلع الكاهن على العلوم الإنسانيّة الحديثة كعلم النفس، ليتعرّف إلى الشخصيّة الإنسانيّة في بعدها النفسيّ.
- ولكنّ المرشد الروحيّ ليس بالمعالج النفسانيّ أو العالم النفسانيّ.
- لا مجال أن يغوص في أعماق العقد النفسيّة، فقد يُسيء حيث يظنّ أنّه يُحسن. إذ لهذه المعالجة قوانين خاصّة تتطلّب تخصّصًا علميًّا.
- عليه أيضًا الابتعاد عن بعض النظريّات شبه النفسيّة التي هي أقرب من ضروب الشعوذة والعقليّة السحريّة منها إلى العلم الصحيح.

٦ - الاهتمام بقضايا العائلة: لاحظت وثيقة الخطوط العريضة لسينودس الأساقفة في الجمعيّة الخاصّة من أجل لبنان «غيابًا لرعاية أسرويّة منظّمة ومعمّمة...» (الفقرة ٤٧ المقطع ١٠). من هنا الحاجة إلى نشاطات مكثّفة واهتمام جدّيّ بقضايا العائلة لبناء حضارة الحياة والحبّ التي دعا إليها قداسة البابا في ندائه إلى الشبيبة في دنفر (Denver). والعائلة هي قلب حضارة الحبّ. لأجل ذلك:

- تحديد المواقف من القضايا العائليّة على نور تعاليم الكنيسة:
  - القضايا الأخلاقيّة الحياتيّة: Bioéthique
  - الموقف من الجنس
  - الموقف من وسائل تحديد النسل والإجهاض
- تفهّم معاناة العيل من الداخل بدون تصلّب، ولكن بوضوح المواقف. فالكنيسة التي يمثّلها هي أمّ ومعلّمة (*Mater & Magistra*).
- الموقف من قضايا أُخرى اجتماعيّة واقتصاديّة، وهذا يحتّم:
  - العمل لإيجاد بنى تدعم العائلة
  - الذهاب نحو العيل والحفاظ على كرامتها

فيكون بذلك مثال الراعي الصالح الذي يعرف خرافه واحدًا واحدًا.

٧ - ميزات الكاهن وصورته: على الكاهن أن يتحلّى بميزات تجمله

واضحًا ورجل ثقة، وهي:

٭ من الناحية الفكريّة والثقافيّة: تفكير صحيح، نظرة موضوعيّة، قدرة على الانفتاح والتمييز (Discernement).

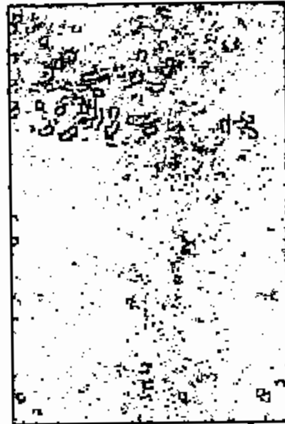
٭ من الناحية النفسيّة: إتّزان نفسيّ، أي ضرورة معرفة الذات وامتلاك طاقة على التضحية وقدرة على تسامي الطاقة الجنسيّة واستثمارها روحيًّا واجتماعيًّا (هنا يُطرح اختيار التبتّل أو الزواج)، وقدرة على التكيّف في محيطات مختلفة وقدرة على التفرّغ الذاتيّ. وهنا يصحّ لنا التساؤل بخصوص بعض الكهنة الذين ليس لهم وقت لرعيّتهم بسبب انشغالهم بأعمال خارج الوظيفة الكهنوتيّة (Fonctions para-sacerdotales).

٭ صورة الكاهن عندنا: هناك انتقادات عديدة تُوجّه إلى الكاهن لأسباب مختلفة، منها صحيحة يجب تداركها، ومنها تنبع من نفسيّة انتقاديّة لكلّ ما هو دين وكنيسة.

الناس تحاسب الكاهن أكثر من غيره وتطرح علامات استفهام حول بعض النقاط منها: روح الخدمة، الطاعة، الفقر، والعفّة... فهو اختار أن يكون كاهن المسيح ويتبعه.

في النهاية، الكهنوت رسالة سامية ومُقدّسة أُلقيت على عاتق إنسان له كلّ أبعاده الإنسانيّة، أي العاطفيّة والجنسيّة والاجتماعيّة والروحيّة. فهو ليس إلهًا ولكنّه يسعى إلى القداسة (القدّيس يتعثّر أيضًا). نحن جميعًا - كهنة وعلمانيّين - مدعوّون إلى السير «على خطى المسيح في طريق القداسة».

صدر حديثًا عن دار المشرق





رحلة ميخائيل نعيمه المرداديَّة، إلى أين؟

الدكتور ربيعة أبي فاضل (*)

١ - الرِّحلةُ هاجس روّاد المهجر

شَغلتِ الرِّحلةُ المهجريِّين فعَبَّروا عنها، وعَبَروا مراحلها، بوساطة الكلمة، ثُمَّ بوساطة اللَّحم والدَّم والرُّوح. فيوم كتبَ الرِّيحاني «كتاب خالد» (١٩١١)، ذكرَ أنَّ النَّاس سائحون، وأنَّهم جميعهم مدعوّون للصعود باتِّجاه الهيكل الأسمى، هيكل العقل والرّوح، أو باتِّجاه «مذبح الهيكل»، و«الكهف»، كما قال[١]. وقد عَدَّ أحد الباحثين دعوة الرِّيحاني هذه رحلةً تحدٍّ وتصدٍّ ومُجابهة، وهي رحلة طويلة تحتاج إلى زادٍ للطَّريق، وإلى عدم الاستعجال، وإلى اتِّخاذ النَّفس دليلًا[٢].

وفي سياق كلامه على الكتاب (وهو من مخلَّفات فرعونيَّة، أهداه إلى الإنسان أخيه، وأمِّه الطَّبيعة، وإلى الله صانعه)، أَملَ أن تزول الحاجةُ إلى تأليف الكتب من أَجل الآخرين، وأَن يدبِّج كُلُّ إنسان كتابه الخاصّ في الحياة التي يحياها[٣]. وهكذا شغلتِ الرِّحلة والأسفار خالدًا، فغامر عَبْرَ البحار والصَّحراء، كما هَمَّهُ الكتابُ الَّذي شاءَ بوساطته الانتقال، مع

(*) أستاذ في كلِّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، الجامعة اللبنانيَّة.

(١) أمين الرِّيحاني، كتاب خالد، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، ت.د. أسعد رزّوق، ط ١، ١٩٨٦، ص ١١، ١٥، ٢٠٨.

(٢) م.ن. كلمة المعرِّب، ص ٦، ٨، ١٣.

(٣) م.ن. ص ١٣، ١٦.

الآخرين، إلى ما وراء الخطّ المنظور للأُفق، إلى عالم لم يوضِحْ هُويَّته تمامًا[٤].

ومن الرِّحلة إلى أميركا بطريقِ الآلام، إلى الحلم بالرِّحلات الشّمسيَّة، فوقَ دروب بعلبك، إلى رحلة الإشراق الروحانيّ[٥]، كانت الذّات الرِّيحانيّة تحرق الكتاب لِتُحيي الإنسان، تُطلق نار الخارج، وتبعثُ نور الدّاخل لتَحيا الذّات الروحيّة ومعها «السّلام الرُّوحيّ»[٦]، ليَحيا الكائنُ الأسمى في داخلنا[٧].

وبعدَ تَقدُّم، في الرِّحلة، من الخارج إلى الدّاخل، صار خالد معلّمًا، على مثال المسيح، يعظ بالصّفائيّة الخالصة، والجنون الروحيّ، والثّورة الروحيّة، ووحدة المادّة والرُّوح، والأديان، والشّرق والغرب[٨]. ورأينا المشهد، بما فيه من صور مرئيَّة، في الفصل الرّابع من «كتاب خالد»، وعنوانُه: «على قارعة الطّريق»، يتحوَّل إلى رؤية، وإذا بالمرئيّات تَشِفُّ عن الرُّوحيّات، وإذا الأخطار مطايا لبلوغ القِمَّة بعد عبورِ المنحدر[٩]. ثمّة، في هذا الفصل، «مَسيرة وسَفَر» باتّجاه البراري الصخريَّة، والمُنْحدَرات الصخريَّة، والصّخور الهائلة، القاحلة. ويجبه الرَّحالةُ قُطّاعَ الطُّرق، فَلا يهابهم لأنَّ فقره خلاصه، وتتقدَّم مسيرته[١٠].

---

(٤) كتاب خالد، ص ٣٦.
(٥) م.ن. ص ٣٧، ٦١، ٧٧، ١٧٤، ١٩٦.
(٦) راجع من كتاب خالد فصل «سراب عند الأصيل»، ص ٧٢ وما بعد. أيضًا: ص ١٣٦، ١٤١.
(٧) م.ن. ص ١٦١.
(٨) م.ن، ص ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١.
(٩) م.ن. ص ٢٥٨. راجع أيضًا: متري بولس، أدب الأعماق والأبعاد، مطبعة بيان، ط ١، ١٩٨٧، ص ١٠٩.
(١٠) كتاب خالد تاريخ حميم لبطلٍ أو نبيّ جديد (ص ٢١)، كتبه صديقه الشاعر شكيب، يزوّد النّاقلين بخفايا الأمور الّتي أثارها، وعايشها، بعد أن اختفى في صحرائه (ص ٢٣). فخالد هو معلّمه، وقد أنجز مخطوطته. ويتمي خالد هذا إلى أهل آسيا، خَبِرَ حياة الغرب، وطلع برسالته في وحدة الأديان، والعوالم، والسّلم العالميّ، والأمبراطوريّة العربيّة وغير ذلك.

ونرافقه في تلك المسيرة، فنشهد ممرًّا ضيقًا مَثَّلَ البُعدَ الخارجيّ، من ناحية، ونَزعةً حيوانيَّة داخليَّة، مَثَّلتِ البُعدَ الباطنيّ، من ناحية ثانية، تَنأى بالمُسافر عن طريقه. ونلاحظُ هذا المسافر مُتَرجِّحًا، مُعانيًا، تحته «قعرٌ عميق»، وأمامه قِمَّةٌ وحواجز عديدة. ويجعله الممرُّ الضَّيِّق في أسىً وحسرة، أو في صراعٍ لِشَقِّ الطَّريق متحدِّيًا المليّق المُتَشابك، صاعدًا المنحدَر الّذي لا ممرَّات فيه، ولا أمل. وشعرَ المغامر بالدُّوار أمام الصُّعوبات، وبخاصَّة بعد معرفته أنَّ حَطّابًا هوى هُناك، فتَبَعثرتْ عظامه. واستعان، في رحلته، بصلوات أُمِّه ليتحرّر من آلامه، ويُخَلِّص[11].

ونُشاهد الرّاعي وقطيعه، ونسمع مزماره، كما نلمح المسافر يُعاني العطش فيبادره الرّاعي بحلب المعز له. فيُتابع سفرَه نحو سلامه المقدَّس، بعد أن كاد يفقد حياته الجسديَّة حتمًا[12]. على أنّه لا يتوقَّف طويلًا على هذا السَّلام بل يُشغل نفسَه بموضوعات دينيَّة، وتُراثيَّة، وأثريَّة، وأُسطوريَّة، اتَّصلتْ بالذاكرة، والفكر، والتَّحليل الثقافيّ والحضاريّ. وقد استند المؤلِّف إلى جبال لبنان الميمونة، أو المقدَّسة، كما قال، ليتمِّم لوحة رحلته الّتي انتهتْ بالاختفاء في الصّحراء، كما اختفت، من بعد، بطلةُ جبران «آمنة العلويَّة» في الرّبع الخالي، ثمَّ عادت بعد سنوات خمس[13]. والاختفاء، في كلا الحالين، يعني الدّخول في دائرة روحيَّة أعلى، يعيش الإنسان فيها سلام الاستسلام، ويرتقي بحلمه، كما يرتقي به حلمه نحو الأجمل الخالد.

ونجد هاجس الكتاب، والرِّحلة، والخلاص، يجذب جبران ونعيمه. أولم يُصرِّح جبران لماري هاسكل بأنَّه عاش سبعًا وثلاثين سنة، وهو يجتهد ليضع ذلك الكتاب (النّبي) الذي «كان فيه على الدّوام»، وأبى

---

(١١) كتاب خالد، ص ٢٥٩، ٢٦٠.
(١٢) م.ن. ص ٢٦١، ٢٦٣.
(١٣) م.ن. ص ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٤، ٣٥٠.
أيضًا: جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة العربيَّة، دار صادر، ١٩٤٩، ص ٥٧٩.

أن يُسرِّع ظُهوره؟ أضاف أنَّ كيانه كُلّه في «النّبي» وأنَّ مُثُله فيه، وهو راغبٌ في أن يحيا هذه المثل. «فما يهمّني ليس أن أكتبها (المثل). فمجرَّد كتابتها يبدو لي أمرًا كاذبًا. إنّي لا أستطيع أن أتقبّلها إلاّ من طريق عيشي لها»[١٤] وَعَدّت هاسكل كتاب «مُعلّمها» واحدًا من كنوز الأدب، قالت: «سنفتحه في ظُلمتنا، وفي ضعفنا، لنجد أنفسنا من جديد، وما في داخلنا من سماءٍ وأرض». أضافت أنّ أجيالًا كاملة لن تَسْتَنْفِد ما في الكتاب[١٥].

ورأينا، في كتاب «النّبي»، رحلة المُصْطفى ملوَّنة بالعطش، والألم، والمجاعة، والحنين العميق إلى موطن الرَّغبات الكُبرى. كما رأينا صورة المصطفى ينحدر من التّلال، ثُمّ يصعد إلى القمم، في انتظار يقظته، وسفينة أحلامه. لكنّه، هو المتأهّب للسّفر، ترك وراءَه «راكبي الأمواج»، ووَدَّ لو أيقظهم جميعهم، ولو استمكنوا كُلُّهم من التّحليق، كما حَلّق هو النّسر[١٦]. إنّ الرِّحلة الجبرانيّة، من حيث شكلها الخارجيّ تتمّ عَبْرَ الطّيران والملاحة، ولا تُشَدِّد كثيرًا على تفاصيل السَّفر الخارجيّ وملامحه. لكنّ حال التمزّق، والانسلاخ، والدّم، والجراح، والأشرعة الأرجوانيّة، والطُّرق المُقفرة، والنَّوم في الهيكل.. كلّ هذا واقع، حتمًا، ولا بُدّ من حَثّ الخُطى. ويبقى الأساس هو الصّمت العميق، والكلام العميق، معًا، لِنَقل الإنسان من ماضيه إلى مستقبله. فكما أنّ السُّفن تبسُطُ أشرعة أرجوانيّة، كُلّما أبحرتْ في مهمَّة ذات هدف مقدَّس[١٧]، هكذا لا بُدّ من تمزيق الجلد الجسديّ لكسر غربة الذّات بيقظة الرّوح، وتحرّرها من العادات، وعودتها قطرةً لا حدود لها إلى البحر الأمّ[١٨]. فَعَلى الكائن

---

(١٤) توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، الدّار الشرقيّة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٦، ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(١٥) م.ن. ص ٤٠.

(١٦) نبيّ الحبيب، الأهليّة للنّشر والتوزيع، ج ٣، ص ٣٥، ٣٦.
(نقل الرّسائل إلى العربيّة الأب لوران فارس، راجعها يوسف حوراني).

(١٧) م.ن. ص ٣٦.

(١٨) م.ن. ص ٣٦.
أيضًا: النبيّ، ت. ميخائيل نعيمه، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٣٨، ص ١٤،=

البشريّ أن يعيَ أنَّ الرَّحيل مُحَتَّم، والسَّفينة مقبلة، والمهمّ أن يكون في تيقُّظ تامّ. وقد وعد المُصطفى الرّاحل تلاميذه بالعودة، حتّى بعدَ أن يُخفيه الموت، لأنّه انتحلَ العودة إلى التجسُّد مذهبًا حتّى التحرُّر[19].

ولئن رغب جبران، وهو يسكن في غرفة من بيت قديم يُقيم فيه الرِّيحاني (١٩١١)، في نيريورك، في أن يكون المسافر المستوحد، وتحدّث عن فرح الاضطّرام، وفرح الجوع والعطش، وحبّ الحقيقة، وعن نيتشه، والمسيح، والحنين الأعظم، والتفوّق[20]، فقد كان نعيمه، في تلك المرحلة، أي ١٩١٢، قد وجد نفسه وحيدًا وغريبًا عمّا حوله[21]. وزادتِ الغرباتُ الجغرافيَّة من عُمقِ غربته الدّاخليّة. ولم تكن رحلاته، بين لبنان وفلسطين، وروسيا، وفرنسا، ونيويورك، سوى محطّات لإسقاط الكفاحات الدُّنيويَّة، وتوجيه ما حصَّل من معارف وعلوم للكفاح، كما قال، «في سبيل النَّفس وشوقها إلى التطهُّر، والتعرِّي، والوصول إلى اليقين الذي يكشحُ عنها ظُلمات الحواس، ويُعتقها من مخاوف اللَّحم والدَّم. واختار ليكون كفاحه مثمرًا، على الصَّعيد الرُّوحيّ، صنِّين، لأنّ الطّبيعة، هُنا، تُسهِّل تحويل العذاب إلى عذوبة، وتحمي، بالسُّكون الدّاخليّ، من ضجيج العالم، وفوضى الضّياع[22].

ففي صنِّين استمكن الأرقش السّاكتُ من أن يُدرك حلاوةَ السُّكوت، وانتقل من ناسك بين النّاس، إلى ناسك يُساهم في تحويل الوحش، داخل الإنسان، إلى حمل، والتّناقض إلى انسجام، والتمزُّق إلى اغتباط، والفقر والضُّحولة، إلى رسالة. وبعد أن عرف الأرقش أنّ أقدار النّاس مِنْهُم، وفي أيديهم، عاد إلى صنِّين ليوقظ ذاته المذبوحة كي توجِّه قدرَها، بعد أن

=٩٤، ١٠٠، ١٠٧

٥ صوَّر جبران نبيّه يسكن القمم هائمًا في الأعالي التي لا تُدرك، روحه أعلى من الجبال، تبني برجها في السّماء. ص ١٠٢، ١٠٣، ١٠٧.

(١٩) جبران، النبيّ، ت. نعيمه، ص ٩٥.

(٢٠) نبيّ الحبيب، ج ١؛ ص ٥٥، ٦٢، ٦٣، ١٠٠، ١١٢.

(٢١) نعيمه، سبعون، مؤسَّسة نوفل، ج ٢، ط ٦، ١٩٨٣، ص ٢٣.

(٢٢) م.ن. ص ٣٤٦.

كانت تواجهه، وتتأمّل، وتُصلّي، وتنتصر على آلامها، وتتحرّر، «فالحياة تُعنى بتربية الآلهة، ولا ينال شهادتَها النّهائيّة إلّا الآلهة»[٢٣] وبعد الانسلاخ عن الغربة، وما رافقها من وحدةٍ عقيمة، استرجع نعيمه أرض ذاته، وأرض وحدته العميقة، وأرض الرُّوح. هذه الأرض ليست وهمًا، وليست محدودة، وليست سَفَرًا في خارج. إنّها نوع من السَّفر الدّاخليّ، في الإنسان، كما قال الدكتور نديم نعيمه، بحيث تتدرّج النّفس تصعيدًا في المحبّة والوعي، فتبلغ قِمّة توحّدها[٢٤].

وكما اكتشف نعيمه وجوهًا تحرّرت، بعدَ أن أدركتِ الحقيقة، وهي وجوه بوذا، ولوتس، ويسوع، وغيرهم، أراد، على مثالهم، أن يكون حكيمًا، مُنْعَتِقًا من روابط الوجود، والمُنى في الدُّنيا، والعطش إليها[٢٥]، ليصل إلى «الذّات العالميّة»، أو الذّات المطلقة. وبعد زمانٍ، حاول فيه الخروج على الزّمان، واكتساب الخُبرات الروحيَّة الغنيَّة، أراد أن ينقل إلينا إنجازات رحلته، فكتب «مرداد»، وهو يحسبه القِمّة في تفكيره[٢٦].

قال إنّه أرادَ أن يوصل فكرةً مُستعينًا بشيءٍ من طلاقة الخيال الشّعريّ، وبشيءٍ من جاذبيَّة القصّة الّتي تستطيع أن تصوِّر غيرَ المألوف، وغير الواقعيّ، وكأنّه مألوف وواقعيّ. وقادته حماسته إلى التَّبشير بفكرته بحرارة، وأرادَ لحاملها، وراويتها، أن يكون من طينةٍ تفوق طينة العباقرة[٢٧].

---

(٢٣) نعيمه، مذكّرات الأرقش، مؤسّسة نوفل، ط ٧، ١٩٨٢، ص ١٣، ٢٧، ٥١، ٩٧، ٩٨، ١٣٤.

(٢٤) نديم نعيمه، ميخائيل نعيمه طريق الذّات إلى الذّات، المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٧٨، ص ٤٥.

(٢٥) ميخائيل نعيمه، المراحل، مؤسّسة نوفل، بيروت، ط ٦، ١٩٧١، ص ٧-٥٤.

(٢٦) ميخائيل نعيمه، سبعون، مؤسّسة نوفل، المرحلة الثالثة، ط ٥، ١٩٧٨، ص ١٩٩.

(٢٧) م.ن. ص ١٩٩، ٢٠٠.

٭ إتّخذت فكرة مرداد، بداءةً، وبالإنكليزيّة (١٩٤٨)، شكل تمثيليّة، فيها بطل اسمه «مرداد»، وهو اسم ملاك من الملائكة (سبعون ص ٢٠٠، ٢٠١)، واختار هذا الاسم لأنّ فيه معنى الرّدّة أو التّرداد، أو العودة (ص ٢٠١). ثُمّ رأى أنّ التمثيليّة لن تفيَ بفرضه، وهو بسطُ أفكاره مُتساوقةً، ومكثّفة، وغير مموّهة بأحداث كثيرة، ثانويّة،=

فَلْنتوقّف على المحطّة التي مثّلتِ انطلاقة القصّة - الرّحلة، والتي استندت إلى الأسطورة والواقع معًا، للتّعبير عن الحالات الرُّوحانيّة التي عايشها صاحبُ «مرداد». ثُمّ نعالج موضوع الفكرة التي من أجلها عادَ الأرقش من «دردور» نيويورك، ليغدو «مرداد» المتنغّم بنسائم الرُّوح، على قِمّة صنّين. أوليس هو القائل، عام ١٩٣٢، متأمّلًا صنّين: «أودّ لو أُدرك تلك القِمّة الحبيبة، قبلَ أن تُدركها الشّمس، فأتبرّك بلَمْس خمارها الأبيض، وأفتح صدري لأنفاسها المثلوجة، المُنْعشة، وأُطلُّ، من فوقها، على الشخروب... ما أبعدها عن الجَلَبة الصّاخبة التي خلّفْتُها ورائي في بابل القرن المشرين، والتي سئِمَتْها نفسي، وضاقَتْ بها أُذناي»[٢٨].

٢ - مُنطَلَقُ الرّحلة المرداديّة

لهذا المنطلَق ظاهرٌ وباطن. فالظّاهرُ هو في حدوده الجغرافيّة، والباطن في حدوده الذاتيّة، الإنسانيّة المتشوّقة إلى الكمال. الظّاهر كائن في جبال «الآس واللّبان»، وهي جبال لبنان، وفي «قِمّة المذبح»، وهي قِمّة صنّين، و«منحدر الصّوان»، وهو المنحدرُ الغربيّ لصنّين، و«شمادم المتحجّر»، وهو الصّخرةُ ذات الرّأس البشريّ، و«وكر النّسور»، وهو صخرةُ الكهف، والمعبدُ المقدّس، وهو فُلْكُ نوح، كما تقول الرّواية[٢٩].

أمّا العقبات التي انتصبت بوجه الرّحّالة الّذي قصدَ الرّاهبَ المسحور، في معبده، على القِمّة، فهي ليست مجرّد حوادث للتّشويق القصصيّ، أو للتّفنّن، ورصّ بنية الرّواية - الأسطورة، إنّما جاءت لترمزَ

=لا بدّ من خلقها في التّمثيليّة، وغير مقيّدة بالحوار ومتطلّبات المسرح الحديث. تحوّل، إذًا، من التمثيليّة إلى الأسطورة. هكذا وجَدَ القالب والشّخص وحكاية الكتاب.

(٢٨) سيمون، المرحلة الثّالثة ص ١٩، ٢٠

(٢٩) م.ن. ص ٢٠٢.

○ نوح، كما هي صورته في العهدَين القديم والجديد، هو الرّجل البارّ الّذي يصالح الأرض وسكّانها مع الله.. وهو مثال التيقّظ والرّجاء، والعزاء. نادى بالعدل الإلهيّ، وأنذر البشر باقتراب الدّينونة. (راجع: معجم اللاّهوت الكتابيّ، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٨١٥-٨١٦).

إلى مَدى الكفاح المُرّ الذي تبذله النّفس في عَوداتها التّصعيديَّة باتّجاه القِمَّة: الطّريق اصطبغَتْ بدمه، والتَصقتْ بلحمه.. فَسُلِخَ هذا اللَّحم خلالَ المسير. ولاحظنا أنَّ العجوز عرَّتْهُ من ثيابه، وأنَّ العجوزين، معًا، طَرَّداه من الكهف، وأرعباهُ بالكلب، وأخذا عصاه[٣٠]. دَعْ أنَّ الرَّاعي أكلَ أرغفته السَّبعة[٣١].

إنّ الأمثولة هي أنَّ «رحلة طويلة وخطرة» كهذه، «تستغرق سبعَ حيوات»، تزوِّد سالكها، وتُعدُّه للتحرُّر، بالمناعة الذّاتيّة، من الخوف، والبرد، والعطش، والجوع، والدّموع. وعبثًا البحث عن زادٍ أو أمان أو أمل خارج هذه الذّات التائقة إلى الحقيقة. قال نعيمه: «قَلَّ ما أملكه قَلَّ ما يملكني»، أضاف: «مَنْ عاف دارًا عاش في كُلّ الدِّيار». قال أيضًا: «أحببْ تَر ما لا يُرى»[٣٢]. ومن أقواله، في هذا السّياق:

«إنّ الزّعازع مزمارٌ وألحانٌ
لمَن مراسيه أشواقٌ وإيمانُ»[٣٣]

هكذا جاءَت الصّخور المسنّنة، والظّلمات، والمفاجآت الرّاعبة لتُشير إلى أنَّ «المتألِّه» رسمَ بالدَّم طريق خلاصه، مات ليحيا، فعبرَ ترابيّة منحدر الذات إلى شموليّة الرّوح وأبديّتها على القمّة[٣٤].

وتبدأ مرحلةُ الحوار مع الرّاهب المسحور، وقصّة الفُلك ونوح، وولده (الفُلك هو المعبد المهجور بَنَاه سام للربّ)، ومُعاناة الرّاهب المسحور «شمادم»، الذي حُجُبَ بضبابِ الأرضيّات، عندما تجبَّر بوجه «مرداد» المُرسَل من قِبَل العزَّة الإلهيَّة، وصاحب الكتاب والعقيدة. ويُعطي شمادمُ، الراهبُ المسحور، الكتابَ للرَّسول المغبوط (وهو الرّاوية)، ويتحوّل من جديد، إلى حَجَرٍ - وحْش جاثم، بعد أن حرسَ الكتاب مئة

---

(٣٠) نعيمه، مرداد، مؤسَّسة نوفل، بيروت، ط ٥، ١٩٧٥، ص ٢٣، ٢٦، ٣٠.
(٣١) م.ن. ص ٢١.
(٣٢) م.ن. ص ٢١، ٢٥، ٢٨.
(٣٣) م.ن. ص ١١٧.
(٣٤) م.ن. ص ٣٦.

وخمسين سنة[٣٥]. حصل كلُّ هذا، في حين أنَّ الرّهبان الثّمانية الباقين يحيون حياة الكمال بالانسجام التّام مع نورانيّة مرداد.

هذا المنطلق المرداديّ يرسِّخُ في أذهاننا حقيقة وهي أنَّ الوصول يتمُّ بعد التخلّي عن «الأنا»، وأنَّ التغلُّبَ لا يتحقّق إلّا بالتجرُّد والحبّ والمعرفة. قال ڤيڤا كانندا: «الأنبياء نمطان. الأوَّل يَعدُّ نفسه تجسّدًا من تجسُّدات الله. والثّاني هو مجرّد مرسل من قِبل الله». ونتوسَّع مع ڤيڤا كانندا في مسألة الكرما يوغا، فنُدرك أنّ الحرّيّة الروحيّة لا تتمّ إلّا بدَحْر الأنانيّة. فما هو أنانيّ يعاكس الترقّي الروحيّ والأخلاق، وما هو غيريّ هو هو الأخلاق. ويشدِّد «الكرميّ» على أنّ الغاية القُصوى للإنسانيّة هي المعرفة، وهي لا تأتي إلّا من داخل، ولا تنضج إلّا في الدّاخل. ودعت الكرما يوغا إلى الحبّ، ونكران الذّات، قائلة: إنّ هذا العالم المادّيّ ليس هو عالمنا، وليس الجسد هو قبلتنا. فالجهاد من أجل التحرّر الروحيّ، والخلاص هو الأساس[٣٦]. إنَّ رحلة نعيمه تمّت في هذه الجواء، جواء مجاهدة الذّات، والتّوق إلى الإدراكات العقليّة، والإشراقات الروحيّة، والتحرّر، خارج جاذبيّات المادّة، والشّهوات، ورغبات العالم الفاني. فالرِّحلة من المنحدر إلى القمّة هي رحلةٌ من الجسد إلى الرّوح، من الذّات - الأنا إلى الذّات - النّحن أو من المفرد إلى الجمع أو من الإنسان إلى الإله أو من المادّة إلى الرّوح أو من الانفصال إلى الاتّصال. ونصل هُنا، إلى الفكرة الّتي تضمَّنها «مرداد»، الكتاب، في فُصوله السّبعة والثّلاثين، كما رواه «نرونْدا» أصغرُ الرّهبان سنًّا. فما هي هذه الفكرة؟

---

(٣٥) مرداد، ص ٣٦، ٤٣، ٤٤، ٥٣.

ه حُفظ الكتاب في صندوقة من حديد، تحت المذبح، يحرسه شمادم، في انتظار وصول الرّسول المغبوط، فيعتق مرداد شمادم - الحجر الحارس للكتاب، إذا استحقَّ ذلك.

(٣٦) Swami Vivekananda, *Les yogas pratiques*, trad. franc. de Lizelle Reymond - Jean Herbert, Paris, 1950. p. 115, 117, 124, 125, 126.

٣ - العودةُ إلى حقيقة الذات، والذات الحقيقة

إنّ عالم الإنسان، هنا، يحجُب الكائن، يجعله شِرْكًا لذاته، يؤكّد غربتَه، يتركُه في ظُلمة السُجون. إنّه عالَمُ الجهل، والمتناقضات، والظّلال. وقد جاء «مرداد» ليحُثَّ الإنسان على اختراق الحجُب ليرى، حقًا، ما لا يُرى، فينعتق بالمعرفة من دائرة الزّمان، لأنّه وارث الحرّيّة المقدّسة الّتي هي حرّيّة الله. فالأنا - الإنسان جزءٌ من مَسكونةٍ لا تُحَدّ. هو الخالق والمخلوق، وهو الينبوع، منه الأشياء، وإليه تعود. وهو المحور على مثال المحور الأكبر - الله. وهو قادرٌ على تخطّي الكثرة إلى الوحدة، والغربة إلى الغبطة، والذّات الصُغرى إلى الذّات الكبرى[٣٧]. قال: «أُريدكم أن تتسلّلوا من سجون أصداف الذّات المحصورة وظُلماتها إلى نور الذّات الحقّة وفضائها المشرق الفسيح[٣٨]».

الكون كلّه، إذًا، هو ذات الأنا، والغربة تكمن في أن تجهل الأنا هذه الوحدة، فتَبقى في الوهم. الحقيقة هي أنّ حلاوة الفهم تكمن في العودة إلى حقيقة الذّات هذه، حقيقة القران السرّيّ بين الرّوح والمادّة، بين الإنسان والطّبيعة والله. فالإنسان لا يختلف عن الله. هو ثالوثٌ أقانيمه: الضّمير - الكلمة - الفهم. هو خالقٌ، أيضًا، وخليقته أناه، والمطلوب إعادتها إلى التّوازن الكامل[٣٩]. ولا وسيلة سوى الفهم القدّوس ليُدرك المرء أنّه والكون وحدة لا تتجزّأ. بالفهم يُفرّغ الإنسانُ من ذاته ليجدها، يَقهرُ الموت، ويَقبِضُ على مفتاح الخلود[٤٠].

إنّنا بالمحبّة نحيا وحدتنا، نغدو نورانيّين أي مؤلّهين. فليس يعرف النّور إلّا النّور. تتحوّل هكذا حقيقة الذّات الواعية إلى الذّات الشّاملة الحقّة، وتردّد مع مرداد: «أنا مع النّاس إله، ومع الله إنسان»، أو تصير،

---

(٣٧) نعيمه، مرداد، ص ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٨٩، ١٣٩.
(٣٨) م.ن. ص ١٢٢.
(٣٩) م.ن. ص ٧١، ٧٢، ٧٣.
(٤٠) م.ن. ص ٧٦، ٨١، ١٦٢.

كما نوح، قائدةً العالم إلى سلامته، والإنسان إلى أُلوهته[41] فلا حدود تَحُدُّ الإنسان المتغلّب لأنّ جذوره هي في الأزليّة والأبديّة[42]. وتُضيف الرؤية النّعيميّة إلى المحبّة، والفهم، عامل القلب، كونه مركزًا أساسيًّا للمعرفة. فالوصول لا يتمُّ بالعقل، وحده، إنّما الأساس هو القلب. وقد تكرّرت لفظة «قلب»، في «مرداد» مئة وخمسين مرّة. فالقلب يعرف النّاموس الكلّيّ - الله، ويسير وفقًا لمُقْتَضاه، والقلب يستشعر أهمّيّة الصّمت طاقةً على الارتقاء والاتّحاد بعدَ المعرفة[43]. أمّا المنطق فلا قيمة له إن لم يحمل الإنسان على الإيمان المؤدّي بدوره إلى الفهم. فالمنطق عبء على العدّاء كما عبّر نعيمه[44]. أمّا الفهم فيقود، كما رأينا، إلى أن يجد الإنسان كُنْهَ وجوده في الله بدون ظلال. وعليه، فالفهم القُدّوس يُبطل التكرار، ويُبطل العبوديّة للأرض، والزّمان، والأشياء. وهكذا تفعل الصّلاة، ومعها التّوبة[45]. وهذه كلّها هي الزّاد لتحريرنا من العودات إلى التّجسُّد بها تُهزَمُ العقبات مهما عَتُقَتْ. وبها يصنع الإنسان مصيره، يَتساوى بالله إذا شاء، وينزل إلى منازل الحيوان إذا شاء أيضًا. فهو مسؤول عن حركة ارتقائه أو حركة ارتمائه نحو الأسفل. وكُلّما اغتنى وعيه الرّوحيّ، وتعمّقت مداركهُ، وتوسّعت ثقافته، اكتشف أنّه بالمعرفة والتضحية، معًا، يحقّق كماله.

٤ - التحرُّر من عبوديّة التّكرار

يخوض الإنسان النّعيميّ، كما رأينا، معركةً في رحلته، ويشنُّ

(٤١) مرداد، ص ٨٧، ٩٠، ٩١، ١٤٤.
ه كان مرداد يكرّر: «هكذا علّمتُ نوحًا وهكذا أعلّمكم» (ص ٩١) وما علّمه هو: «واحدٌ هو الله. وحدته هي النّاموسَ الأزليّ الأبديّ الّذي لا ناموس إلّاه». واسم وحدة الله الآخر هو المحبّة. مَن عرف ذلك النّاموس عاش للحياة، ومَن جهله عاش للموت. وحثّ مرداد على عدم معاندة النّاموس عن معرفة وتصميم. (ص ١٠٢، ١٠٦).

(٤٢) م.ن. ص ٩٨.
(٤٣) م.ن. ص ٦٠ - ١١٩.
(٤٤) م.ن. ص ١٦١.
(٤٥) م.ن. ص ١٣٠ - ١٤١ - ١٦٨.

حربًا[٤٦] لكنّه منتصرٌ حتمًا، إذا ما عرف كيف يسكب إرادته في مُحيط الإرادة الكلّيّة. فالإرادة الكلّيّة ليست هي الّتي تعمل عمل الإنسان، وليست هي الّتي تطهّره بقوّتها وحدها، وبشكلٍ مستقلّ عن رغبته. إنّها تُبارك صراعه، وصموده، وصبرَه، وانفتاحه الحيّ، الحرّ - انفتاح القلب. ففي رحاب القلب مفتاحٌ لكلّ باب[٤٧]. وما نفهمه من «مرداد» أنَّ الإرادة الكلّيّة نظّمت حياة الإنسان، وأعطته الفرص، والطّاقة اللازمة، والوعي، لكي يجد طريقه. فإذا اختار الانسجام مع نظام الإرادة الكلّيّة، سُكبت إرادته الجزئيّة في إرادتها، وصارت أمامه إمكانيّات التّحوُّل من مخلوق إلى خالق[٤٨] على أنَّ ذلك لا يتمّ إلّا عَبْرَ الحيوات في غير جَسد، حتّى التّغلُّب على كُلّ تغيُّر، كُلّ تحوُّل، كُلُّ تناقض، كلّ عودة. قال: «التّكرار سنّة الزّمان. فلا بدَّ لما حدث، مرّة في الزّمان، من أن يعود فيحدث غير مرّة. فالفطام في الأرض ودوراتها، والعودة إليها، موقوف على الإنسان وإرادته، وشدّة رغبته في التكرار»[٤٩]. ومتى انتصر الكائن على «أرقشيّته» (هو الذّابح والمذبوح) نادى الحرّيّة، وكَفَّ عن ذبح ذاته، وانتقل إلى الحال المرداديّة التي تحيا الحرّيّة المطلقة، فيعود الكائن، ساعة يشاء، عودة المتغلّب، متحرّرًا من قبضة الليل والنّهار[٥٠].

هذه العودة المتغلّبة، تُساعد شُركاء الأَرض على الانعتاق من عبوديّتهم. وهي، في طبيعتها، عودة حرّة، في قربها أو بعدها عن الأرض. إنّها عودة الرّوح التي لا يحدّها حدّ، وعودة المحبّة التي لا يقيّدها قيد، ولا تُثقل كاهلها المادّة. لقد أَحَبَّ «مرداد» كُلَّ شيء، فما عاد

(٤٦) مرداد، ص ٧٥، ١٢١.
(٤٧) م.ن. ص ١٢٧، ١٧٢.
(٤٨) م.ن. ص ٦٦، ١٧٢، ١٧٥.
٥ إتّخذ الله غيرَ صورة في «مرداد» فهو الضمير الأسمى (ص ٧١)، الذّات الكونيّة (ص ٧٥)، الواحد الصّمد (ص ٧٥)، الواحد الأحد (ص ١٠٦)، الإرادة الكلّيّة (ص ١٧٢)، الضمير الأوّل (ص ٢٦٨)، الإله الشّامل (ص ٢٩٠)، الحياة غير المجسّدة (ص ٢٩٠)، الانعتاق (ص ٢٨٨).
(٤٩) م.ن. ص ١٦٦.
(٥٠) م.ن. ص ١٢٧، ١٣٠.

مرتبطًا بشيء، بل صار مغتبطًا في حرّيّته[٥١].

والعودة هذه تصاعديّة، عرفت كيف تُحقّق ارتقاءها بالتّضحيات، ومقاومة الضّعف والخوف. صَعَّد نعيمه المرداديّ من «دردور» نيويورك إلى إشراقات صنّين، ومن الأنا المهزومة إلى الأنا المتفوّقة. قال: «إنّي أبشّر بالإنسان المتغلّب، الموحِّد، العابر ثنائيّته إلى أحديّة الحياة. ونَسْلُ المتغلّبين يصعد من القلوب المتبتّلة»[٥٢]. لا يمكن إذًا، فهم أبعاد الرِّحلة المرداديّة بمنأى عن فكرة تألّه الإنسان. هذا التألّه هو الحجّة، وقد قضت عدالة الله، وفقًا للمذهب المرداديّ، بإفساح الفرص للإنسان كي يعرف أُلوهته، ووحدته مع الله. وقرّر نعيمه أنّ الله ليس قاسيًا ليحشر الإنسان في سبعين سنة[٥٣] وأنّ الإنسان لن يبقى في جهله المحتّم، بل يمكنه بفعل العودات إلى التجسّد أن يتسامى حتّى الخلود متحاشياً الانحدار، وتجاهلَ المصير الذي ينتظره، من خلال حياته على الأرض.

إنّ العودات تتحوّل، بقوّة التّسامي والتحرّر، من عودات كثيفة يرافقها عبء الجسد، إلى عودات بالرّوح، وسط التّناغم، والتألّق، والتشفُّف، فلا يعود «السّفر الطّويل الشّاق»، كما عبَّر نعيمه، وهو قدر كلّ إنسان، «سفرًا شاقًّا»، بل يتحقّق، وَيِيْسُر، عندما يعي الإنسان أنّ تحرّره من العودة الثّقيلة، مرتبط بمدى فهمه لرسالته الحياتيّة والكونيّة. من هُنا توقُّف «مرداد» على وحدة الوجود. فكلُّ ما في الكون متداخلٌ بعضه في بعض. والكون كلّه في الإنسان. وكلّ الإنسان في الكون[٥٤] فماذا يعني ذلك؟.

٥ – حربُ الاتّصال على الانفصال

لماذا قال مرداد للرِّفاق: «إنّ مرداد لن يترككم قبل أن يجعل منكم متغلّبين»؟[٥٥]. إنّه أدرك أنّ كُلّ ما تقدّمه الحياة، بناموسها، يقودنا، إذا ما

(٥١) مرداد، ص ١٦٧، ١٨٣، ١٨٤.
(٥٢) م.ن. ص ١٨٠، ١٨١، ١٨٣.
(٥٣) م.ن. ص ٢٦٨، ٢٦٩.
(٥٤) م.ن. ص ١٦٦.
(٥٥) م.ن. ص ١٨٥.

قبلناه، واستمرناه لارتقائنا، إلى الله. والتوحُّد بالله، لا يتمّ قبل التوحُّد بكلّ جزءٍ من أجزاء الوجود، والتّصالح معه، والرِّفق بالنّاس، لأنّهم زادُنا في سفرنا نحو سماويّتنا[٥٦]. المهمّ إذًا، محو الفواصل بين الأنا والوجود، والأنا والله غير المنفصل عن الوجود، وإلغاء ثنائيّة الموت والحياة، فتنهضُ الذّات الصُّغرى إلى وحدة وجودها مع الذّات الكبرى. ويكون الانعتاق. أوليس الله هو الانعتاق من الزّمان والمكان والتجسُّدات[٥٧].

هذه هي الفكرة المرداديّة الأساسيّة: تحويل الحنين الأكبر إلى اتّصالٍ حميم، فعليّ، موحِّدٍ، بالرُّوح الكونيّة، عَبْر الفهم، والتحرّر، ونكران الذّات. فالرّحلة التي بدأت، وفي النّفس عزيمة الإيمان، استمكنتْ من رؤية القِمَّة قريبة خضراء، ومن رؤية الرَّبيع، ينتظر هناك، ومعه عبيره المُحيي. فقِمَّة صنّين في العين، غدت قِمَّة ربيع الرّوح في القلب[٥٨].

إنّ كلّ محاولة للإبقاء على الانفصال هي جَهل وموت، وبالتّالي خطيئة. فالخطيئة تعني إقامة الحاجز بين الذات الزّائلة، والذات الأزليّة الأبديّة[٥٩]. يجب أن توجّه كلّ قيم الحياة، وفنونها، وعلومها، وطموحاتها الأُخرى، في اتّجاه هذا الطّريق، في اتّجاه تحرير الإنسان من حُجب الزّمان والمكان، من المشموليّة إلى الشّموليّة[٦٠].

بات واضحًا، من خلال كلّ ذلك، أنّ التقدّم الحضاريّ والثقافيّ لم يَعْنِ لنُعيمه إلّا بقدر ما يخدم المقام الروحيّ التألُّهيّ، والتفهُّم الحرّ للنّاموس الكلّيّ. فرسالته، في رحلته، تكاد تكون رسالة النُّخبة المتفلّتة، وهي نخبة العزلة الخالقة، هي في العالم وليست منه، كما قال مرداد[٦١]،

(٥٦) مرداد، ص ١٩١.
(٥٧) م.ن. ص ٢٨٨، ٢٩٠.
(٥٨) م.ن. ص ١٧، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣.
(٥٩) م.ن. ص ٢٧٣.
(٦٠) م.ن. ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٣.
(٦١) م.ن. ص ٢٩٧.

وهذا ما عبّرت عنه الكرما يوغا حين رأت الخلاص والتحرّر في العمل والعالم، وليس بمنأى عنهما[٦٢] وحين شدّدت على أنّ المعرفة الحقّة، والسّكينة الحقّة لا تأتيان إلّا من داخل. واتّفق لوتس، وهو من الوجوه الّتي أحبّها نعيمه، في كتابه «المراحل»، مع القائلين بأنَّ الغبطة الروحيّة لا تكون بمنأى عن العالم وحركته، وشروره، واضطراباته. قال:

«La pureté s'obtient dans le trouble (de ce monde), par le calme intérieur, à condition qu'on ne se chagrine pas de l'impureté du monde. La paix s'obtient dans le mouvement de ce monde».[٦٣]

إنّ جميع الناس متساوون، كما رأى مرداد، في الغاية من وجودهم، لكنّهم يتمايزون في طاقاتهم الارتقائيّة، وفي درجات وعيهم. فإذا كان ثمّة ابنٌ لله قد فهم أُلوهته وحقّقها، فيمكن الجميع، إذا شاؤوا، أن يَصيروا أبناء الله بوساطة روح الفهم القدّوس، وبلوغ التوازن. وقد طالما دعا نعيمه المردادي إلى استلهام روح الفهم هذا، كي ندرك مرادنا الروحيّ[٦٤].

هذه الرّحلة المرداديّة هي رحلة نوح، ورحلة كلّ تائق إلى الرّوح. تَعلّمها الرّفاق في الفلك الجديد. تعلّموا أنّها ليست رحلة خارجيّة، ولا هي قصّة طوفان، وسفينة، وربّان. إنّها مسألة الذّات. فالطّوفان شهوات، والسّفينة الجسدُ، والرُّبّان هو الإيمان.. والتحرّر لاستعادة القامة الإلّهيّة والحياة.. هو تحرّك القلب والرّوح وحدهما[٦٥] قال مرداد: «لا شغل لمرداد على الأرض إلّا أن يقود الإنسان إلى ميراثه الإلّهيّ. ها هو قد أعدَّ لكم فُلْكًا بَناها من الفهم المقدّس.. وهي تحملُ قلوبًا طافحةً بالمحبّة للكلّ، ونفوسًا طلّقتْ ظلالها، وتوشّحَتْ بوشاح النّور.. فَلْيتقدَّمْ كلُّ مَن أراد أن يتوحَّد. هكذا علّمتُ نوحًا وهكذا أُعلّمكم»[٦٦]. إنّها الرُّحلة من

(٦٢) S. Vivekananda, *Les yogas pratiques*, p. 115, 117, 124, 125.

(٦٣) Léon Wieger, *Les pères du système taoïste*, Cathasia société d'Ed., Paris, 1950, p. 30.

(٦٤) مرداد، ص ٢٩٨، ٢٩٩.

(٦٥) م.ن. ص ٣١٧، ٣٢٠.

(٦٦) م.ن. ص ٣٢٧، ٣٢٨.

الحواس إلى الرؤية، ومن الرؤية إلى الرُّؤيا، ومن الألم إلى القيامة، ومن شمادم إلى مرداد، ومن نيويورك إلى صنّين، ومن الحيوان إلى الإله. هي رحلة ممتعة، هذا هو جواب نعيمه على تساؤله، يوم عاد من أميركا: «إلى أين؟» فهل يستطيع كلُّ ابن بشر أن يغدو، على مثال مرداد، هو الرُّحلة، والطَّريق، والوصول المغتبط، هو «الفُلك والمذبح والنّار»، أو أنّه سيبقى فريسة للعواصف أي للجهل الذي يحجب عنه حقيقة الله(٦٧).

إذا شئنا أن نقيم موازنة بين رحلة روّاد المهجر الثلاثة، نقول: إنّ نعيمه والرّيحاني التقيا، على صعيد الشَّكل: الطّريق، العقبات، المشاهد الخارجيّة في كثير من جوانبها كالمنحدر الصخريّ، والهيكل، والطّريق الضيّق، والعودة إلى الرُّموز التوراتيّة والأساطير(٦٨)*. في حين أنّ التقاء نعيمه بجبران كان في الجوهر. فاختفاء المصطفى لم يكن في عمق صحراء، كما عند «خالد»، ولم يصحب هذا الاختفاء حالة غموض. وعدَ بالعودة في جسدٍ آخر. قال بوضوح، إنّ الإنسان هو الطَّريق، وهو السّالك فيه، وهو المستقلّ في معرفته لله، والقادر على أن يُصبح المُحيطَ كلَّه، أي الذّات الإلهيّة(٦٩). ولا يختلف «مرداد» عن المصطفى، فكلاهما حمل رسالة تألُّه الإنسان. لكنّ نعيمه ميَّز بعض اتّجاه الأوَّل من بعض اتّجاه الثاني، قال إنّ المصطفى الجبرانيّ لم يتحرَّر كُلّيًّا، في حين أنّ مرداد أكمل دوراته، وتألّهت ذاته، قال: «خالد ما يزال سطحيًّا، يعايش الأرض. الرّيحاني تطوّر روحيًّا في سنواته الأخيرة. كان، أوّلًا، ملحدًا، لا يؤمن بالله، فتحوّلت حياته، من بعدُ، وقال، وهو يُنازع: «يا ربّ

---

(٦٧) مرداد، ص ١٣٩.

(٦٨) الرّيحاني، كتاب خالد، ص ٢٦٤.

* لم أتوقّف على رحلتَي فوزي المعلوف ونسيب عريضة الشّاعرَيْن، في طريق الأوّل إلى السّماء «على بساط الرّيح»، وفي طريق إرم، عند الثّاني، الذي خبر رحلة الصّلْب والثّم بصدقٍ قلَّ نظيره، وبحرارة إيمان نادر. (راجع بشأنهما كتابَي ربيعة أبي فاضل: فوزي المعلوف شاعر الألم والحلم، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣ - الفكر الدّينيّ في الأدب المهجريّ، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢).

(٦٩) جبران، النبيّ، ص ١٤، ١٥، ١٩.

ارحمني». أمّا الفروق بين «النبيّ» و«مرداد»، فهي كثيرة، والاتّجاه واحد نحو المصدر الأعلى، عَبْرَ المرور بالحياة الأرضيّة وتطوّرها. أتعجّب كيف لا يعتقد النّاس بالتقمُّص. فهل يمكن أن يحاسَب الناس على عمر قصير قضوه في ظلمات العالم؟»[٧٠].

ولكي نفهم الموقف المرداديّ بشكل أفضل، لا بُدَّ من ربطه بُجذووه. قال أحد الباحثين إنّ الرّسالة المتجسِّدة، في كتاب نعيمه، هي هاجس أنطاكيّ مشرقيّ، أراد من خلاله، أن يُمثّل دور المعلّم الهادي إلى الحقيقة، كما انتهت إليه، وهي، في بُعدها الصَّحيح، الحقيقة المسيحيّة، وَفْقًا للنّظرة الأرثوذكسيّة[٧١]. وقال آخرون إنّ مَثَلَ نعيمه الأعلى هو «الإنسان - الإله». وهو تركيب غامض، معقّد، أسقطَتْه «أناه» المأخوذة بِدَلَهِ التألُّه[٧٢]. وردّ كثيرون على صاحب «مرداد»، متّهمين إيّاه يبعث «الوثنيّة القديمة» على طريقة شلّلنغ (Schelling 1794-1821) الّذي حاول فهم المسيحيّة على ضوء الأساطير الوثنيّة - المسيحيّة، فقال إنّ فكرة الوحي المسيحيّ تأسّسَت على الوثنيّة، وإنّ المناخات الميثولوجيّة هي الّتي أسّسَتْ لمسألة الوحي كما طُرحت في الأديان[٧٣]. وقد نصح بعضهم لنعيمه بحرق الكتاب لأنّ مسألة العودة.. ومسألة القول بأنّ حبّة الرَّمل هي الله.. لا تمثّلان سوى خلط وتدجيل[٧٤]. ورأت بعض المراجع أنّ في الكتاب مذهبًا دينيًّا خاصًّا.. يتنافى مع العقائد المسيحيّة[٧٥]. إنّ تنوّع

---

(٧٠) مقابلة خاصّة معنا (٢٧ أيلول ١٩٨٥).

(٧١) من حديث للدكتور نديم نعيمه بحضور الأديب طنسي زكّا.

(٧٢) مقالة «جبران ونعيمه: دراسة سيكولوجيّة مقارنة» لغازي براكس، من كتاب في ذكرى جبران لسهيل بشروئي وألبير مطلق، مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٨١، ص ١١١.
ه الدّلَه هو ذهاب العقل من عشق أو غمّ.

(٧٣) راجع: إبراهيم الخوري، مرداد في غربال الحقيقة، البرازيل، لا.ت. ص ١٠.
أيضًا: Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, p. 467, 468.

(٧٤) يوحنّا الخوريّ، ردّ على ميخائيل نعيمه في مرداد، صيدا، ١٩٥٦، ص ٣٨، ٧٠، ١١٤، ٢١٣.

(٧٥) نعيمه، سبعون، ج٣، ص ٢٠٢.

هذه الآراء، وتضاربها، يعني أنّ مواقف نعيمه، في «مرداد»، ليست قريبة المتناول، ولا تكشف دائمًا عن نفسها، فكلّ قارئ يجتهد ليؤوّل تلك المواقف، ويحكم فيها انطلاقًا من عقائده، ومنظاره الذّاتيّ. فما هي جذور كتاب نعيمه، وكيف نرى إليه بمنأى عن تأثير تباين الآراء حوله. واستنادًا إلى النّصّ عينه؟

٦ - جذور عديدةٌ لفكرةٍ واحدة

إنّ جذور «مرداد» (وفيه معنى الرّدّة أو العودة)، لا تختلف في حقيقتها، عن جذور نعيمه في كتاب «المراحل». فالطّريق إلى النّيرفانا نعبرها، بوذيًّا، بكسر قوّة الشّهوات، والتخلّص من أوهام المادّة والمحسوسات، وعبور دُردور الألم والولادات. والطّريق إلى الطّاو، يعبرها، لاوتسيًّا، مَنْ لا يُميّزُ الإنسان من الطّبيعة، والسّماء، والطّاو، ومَن يستشعر الغربة على الأرض، ومَنْ لا يطمع في امتلاك شيء، ويقنع، ويعرف، وينعتق بفهم، ومحبّة، وطواعيّة للنّظام. والطّريق إلى ملكوت السّموات، مسيحيًّا، لا تَتِمُّ إلّا بالطُّهر، والإيمان، والمحبّة(٧٦).

ففي مرداد، إلى الجذور الأفلاطونيّة المتمثّلة بالإنسان الظّلّ، والإنسان النّور، وجمع كُلُّ الظّلال، من قِبَل البطل، وإحراقها في الشّمس، نجد بشارة الخلاص من الألم بالتغلّب على الموت الوهم، بوذيًّا، وعلى حياة اللحم والدّم(٧٧). كما يأتي التّيار اللاوتسيّ (القرن السّادس قبل المسيح) ليسندَ الأفكار الأفلاطونيّة، البوذيّة، حول الفهم المقدّس، والنّاموس الأزليّ الأبديّ(٧٨)، والحرّيّة، والإرادة الكلّيّة

---

(٧٦) راجع مقالة نعيمه: «ثلاثة وجوه»، في المراحل، نوفل، ١٩٧١، ط ٦، ص ٧-٥٤.

(٧٧) مرداد، ص ٨٨، ٨٩، ١٣٩، ١٩٣، ٣٢٧.

(٧٨) ◦ إنّ معظم أفكار نعيمه حول لاوتس والنّظام الكونيّ، والتحرّر من علائق الوجود، ونكران الذّات، والارتقاء، والخضوع للنّاموس أو النّظام، والتنزّه عن الحواس، وفهم مسألة المود للتحرّر، وانسحاب النظام الكلّيّ على أشياء الوجود وجزئيّاته...
إنّ معظم هذه الأفكار موجود في كتاب لاوتس (Tao-Tei-King): Léon Wieger, *Les pères du système taoïste*, Paris, 1950 p. 18, 19, 23, 30, 34, 49.

المنظّمة، والبيضة الأم[٧٩]. أمّا الإنجيل فكان لنعيمه مصدر أفكار وصور، وقيم، ولم يكن هاجس نعيمه هو العقيدة المسيحيّة، كما تصوّرتها الكنيسة. إنّ كثيرًا من العبارات هو إنجيليّ، لكنّها وقعت في سياقات، ومقامات، تخدم وحدة الوجود والعودات إلى التجسُّد، ولا تعتقد أنّ الإنسان يُخلَّص بالمسيح، وحده، بل يُخَلِّص بالطّرق الّتي أشرنا إليها ليُصبح هو المسيح، وابنَ الله، والله[٨٠].

وإذا قرأنا جوانب من التُّراث الأرثوذكسيّ، فإنّا نجد أنّ الخلاص كائن بالمسيح «فالمسيح الإله جاءَ واتّحد من أجلنا بجسدٍ، وصُلب، ومات، ودُفِن. ثُمَّ انبعث، وصعد إلى الآب بجسده صعودًا بهيًّا. وبه سيأتي، ويخلِّص الذين يعبدونه حسنًا»[٨١]. فالمسيح هو مانح القيامة للجميع[٨٢]، وهو يخلّص العالم، وهو المولود من الآب، قبلَ الدّهور، ولادة تعلو على العقول، وهو يقدّم الأكاليل للأبطال القدّيسين الذين يُحبّهم[٨٣]. وتُناجي الأرثوذكسيّة (وقد عايشها نعيمه في فلسطين وروسيّا ولبنان) المسيح قائلة: «قَدِّسْ عبيدك»، «أيُّها العادلُ وحدك»، «أيُّها المسيح خَلِّصني أنا الشّقي»، «يا مَن هو بطبيعته غير متألّم، أتوسّل إليك أن تشفي آلامَ نفسي»[٨٤]. هذه الصورة للمسيح الفادي لم تعد ملامحها هي هي، كنسيَّة، في فكر نعيمه؛ بل صار الإنسان هو مُفْتَدٍ لنفسه. قال نعيمه:

---

(٧٩) مرداد، ص ١٧، ١٠٢، ١٠٥، ٢٦٥، ٢٩١.

(٨٠) نقرأ في مرداد العبارات الآتية: الويل لمَن يسمعون فلا يسمعون، والويل لمَن يُبصرون فلا يُبصرون (ص ٨٢)، الويل ثمَّ الويل (ص ١٤٧، ١٤٨)، لا تضطّربا واجلسا في سَلام (ص ٨٨)، فانطلق بسلام (ص ١٥٠)، الله نور وليس يعرف النّور إلاّ النّور (ص ٨٩)، صَلّوا إذهبوا بسلام (ص ٩٣)، أقول لكم (ص ٩٦ وغيرها)، أعطنا آية لنؤمن (ص ١٠١)، ما جئت لأدين العالم بل لأرفع عنه الدَّينونة (ص ١٠٢) أثبتوا في مرداد (ص ٢٣٧)، الضفّة الثانية (ص ٢٥٨)، لا تُطالبوا العالم بما لا تُطالبونَ به أنفسكم (ص ٣٢٥).

(٨١) المعزّي، صحّحه ونقّحه وهبة الله صرّوف، منشورات مطرانيّة الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٠.

(٨٢) م.ن. ص ١١.

(٨٣) م.ن. ص ١٣، ٢١، ٣٧.

(٨٤) عن: تريوديون، ص ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٥٧.

«كيف لدم غير دمي أن يغسل عَنّي خطيئة متأصّلة في دمي، لأنّ دمي هو الذي ارتكبها؟ وكيف يكون المسيح ابنَ الله «الوحيد»، ولا أكون أنا كذلك ابن الله؟»[(٨٥)]. وبعد «سبعون»، أكّد نعيمه في «مرداد» موقفه، قال: «إنّكم أنتم كذلك أبناء الله، وإنّ الرّوح القدس يعمل فيكم بغير انقطاع. إعملوا مَع الرّوح، فالذين يعاكسون الرّوح يُطيلون أسرهم، ويمدّون في عذابهم[(٨٦)]. مَن يتأمّل هذا الموقف يجده لا ينسجم مع الصّورة الأرثوذكسيّة القائلة: «إنّ أعظم العجائب حصل فيكِ أيّتها النّعجة الخائبة من الدّنس، لأنّكِ ولدتِ الحمل الرّافع خطايا العالم»[(٨٧)]. واضح، هُنا، أنّ رحلة المسيحيّ هي في اتّجاه المسيح مخلّصه، في حين أنّ الاتّجاه النعيميّ هو نحو الذّات لأنّ خلاصه لا يأتي من خارجها. وإذا عَلِمْنا أنّ نعيمه، في مُناجاته الوجوه الثلاثة، في كتابه «المراحل»، قَبِلَ معظمَ ما أتى به بوذا، ولاوتس، وناقش معظم القضايا الإنجيليّة الّتي تناولها، فإنّنا نُدرك لماذا نزع كُلّيًا، في مرداد، إلى القول بتألّه الإنسان، بعد النموّ الرّوحيّ الدّائريّ، الصّاعديّ. ويبدو أنّ قراءة نعيمه لكتاب لاوتسو (-Tao Tei-King)، كانت حاسمة في حياته الفكريّة والروحيّة. دَعْ ما فتح له إمرسون وثورو من آفاق على البوذيّة وغيرها.

رأى إمرسون أنّنا «آلهة»، من درجات دُنيا، نرتقي بالحبّ إلى كمال ألوهتنا. ووقف إمرسون، وإلى جانبه المفكّرون المثاليّون التّماليّون، ليقول بأنّ طريق الخلاص هي التّحرّر من عبء الحواس، ومن المادّة وشهواتها، وبأنّ الكون كلّه كائن في حبّة الرّمل. وشدّد ثورو على التحوّلات الخُلقيّة والروحيّة، متشوّقًا إلى المُطلق، كما صوّرته «الفيدا». وقد قصد المرتفعات للتأمّل، بدلًا من الكنيسة. وقرأ في مكتبة إمرسون، بوذا، وكونفوشيوس، ولاوتس. فلا شكّ في أنّ هذين التعاليّين (إمرسون

--

(٨٥) سيمون، ترثل، ج ١، ١٩٧٧، ص ٢٧٧.
(٨٦) مرداد، ص ٢٩٨.
(٨٧) عن: تريوديون (ترتيات الصيام المقدّس)، ص ٢٠٦.

وثورو) قد تركا أثرًا بيّنًا في مواقف نعيمه(٨٨).

إنّ نعيمه، كما بدا لنا من خلال نصّه وموقفه، هو أقرب إلى الغنوصيَّة، والثيوصوفيّة، والتَّماليَّة، منه إلى الجذور الكنسيَّة. وهو تعاطف مع التيّارات الغربيَّة التي سمت، من لوثر إلى كانط، إلى غوتي ونيتشه وتولستوي، نحو نمطٍ من الوثنيَّة الجديدة، تؤلّه الإنسان، ونحو مواجهة حادّة ما بين الأدب والدِّين، كانت نتيجة المواجهة الأولى ما بين الإنسان والله(٨٩). واتّجه نعيمه، بالتالي، نحو حلوليّة ترى الجوهر الإلهيّ في مظاهر الوجود، وتدعو إلى التَّخلِّي عن الأنا والأنانيّة، لتوسيع مساحة الذّات، والارتقاء بها متطهّرةً، فتغدو، هي المحدودة، لا محدودة، وتذوب لتخلد في عظمة الذات الكبرى(٩٠). وهل نقول إنّه نزع نحو فيثاغوريَّة متجدِّدة، (Pythagore vers 582-507 av.j.c) آتية من أعماق الباطنيّات الفينيقيّة، والكلدانيّة، والمصريَّة، والقائلة بالعودات إلى التجسُّد (Réincarnation)(٩١).

أ - الرِّحلة الغنوصيَّة والرِّحلة المرداديَّة

عندما نذكر الغنوصيِّين، تسترجع الذّاكرة الأُصول الهلينيَّة، البابليَّة، المصريَّة، الإيرانيَّة، اليهوديّة، المسيحيّة. إنّها مزيج، ويتلوّن هذا المزيج بما تلّون به الفكر المرداديّ: المعرفة الإشراقيّة الأُلوهيَّة. هذه المعرفة

---

(٨٨) *Les pages immortelles de Emerson*, choisies par E. Lees. Masters, Ed. Corrêa, Paris, p. 36, 82, 100, 167.

أيضًا: Léon Wieger, *Les pères du système taoïste*, p. 2.

○ قالت اللاوتسيّة: «Ces êtres sensibles vont et viennent au fil d'une évolution circulaire: naissance, croissance, décroissance, mort, renaissance et ainsi».

(٨٩) Léopold Levaux, *Religion et littérature*, Casterman, Tournai, Paris, 1946, p. 63, 77.

(٩٠) E. W. F. Hegel, *Esthétique*, Flammarion, 2ème V. Paris, 1979, p. 87.
E. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. par Jean Hyppolite, T. 11, Ed. Montaigne, Paris, 1941, p. 233.

(٩١) Joseph Head et S. L Cranston, *Le livre de la Réincarnation*, Ed. de Fanval, Paris, 1984, p. 77, 256.

العميقة تحمل المرءَ إلى شِرْكة فاعلة في الوجود الإلهيّ[٩٢] بالمعرفة وحدها نُحقّق الكمال والسَّلام والفعل الزّاهد، وننقل الإنسان من عالم غربته، هنا، إلى الله النّائي عنها، كما ترى الغنوصيَّة. فالرِّحلةُ - المعرفة الغنوصيَّة تبحث عن الله النّائي، والخفيّ على العقل العاديّ، في حين أنّ نعيمه يبحث عن هذا الله فيه هو، وفي كلّ جزئيّات الكون[٩٣].

وقد ميّز الغنوصيّون الله المتعالي، غير المعروف من قبل النّاس، من الإله، كما ورد في التوراة، وهو خالق العالم، ولنعيمه نظريّة الأرباب، في هذا السِّياق. لكنّ ما يهمّنا هو اتّفاق نعيمه والغنوصيّين، هنا، على الطّريق، وهو المعرفة التي تُشْعِلُ الوحي في الذّات، وتُبطِل الجهل الموات. فمَن يُساهم في عمليَّة الإشعال هذه؟ إنّه مرداد المتقلِّب، كما رأينا. وهو عند الغنوصيّين، المرسَل من قِبَلِ العالم النُّورانيّ:

(Messager venu du monde de lumière)

يعبر هذا المرسَل حواجز الأراكنة أي الأرواح الّتي تُعيق فعلَ التحرُّر، وينهض بالذّوات الأرضيّة بطاقةٍ أُعطيتْ له. وهذا العمل الخلاصيّ قائم منذُ ما قبل الخلق[٩٤] وتقضي الرِّحلة الغنوصيَّة بارتفاع الرّوح، عَبْرَ الكواكب السّبعة، أو الأيونات الاثني عشر - (Les Eons) - (العوالم) - بزخم المعرفة، لتّحد بالجوهر الإلهيّ. فكُلّما اغتنت هذه الطّاقة، كان التحرّر أفعل، وكان الارتقاء أسرع[٩٥] واتّفق الغنوصيّون مع لاوتس، كما اتّفق المهجريّون، على أنّ العارف المرسَل، المصعّدَ الروحانيّ، غريبٌ على الأرض، قريبٌ من السَّماء. من هُنا عذابه المذيب، وَسْطَ البشر، وحلمُه الدّائم بنقلهم منهم إليه، من أرضهم إلى سمائه، ومن ثيابهم إلى ثيابه:

(٩٢) Hans Jonas, *La Religion gnostique*, Flammarion, trad. de l'anglais par Louis Evrard, 1978, p. 54, 56.

(٩٣) *Ib.* p. 65, 67.

(٩٤) *Ib.* p. 67, 68.

(٩٥) *Ib.* p. 69, 73.

«On quitte le vêtement terrestre pour le vêtement de lumière»(٩٦)

ولا بدّ، في الرّحلة الغنوصيّة، أيضًا، كما في المرداديّة، من كَسرِ الكثرة بالوحدة، وكَسْح الظّلمة بالنور، والمادّة بالرّوح. من هُنا التوافق الغنوصيّ، التّميميّ، الأفلاطونيّ، على إعادة الرُّوح إلى بلدها بتحريرها من سجنها. وتأتي صورة الإنسان، هُنا، ضحيّةً ومخلّصًا، معًا، جاهلًا وعارفًا، مقيّدًا وحرًّا. وانتصاره على تناقضاته، يعني أن يتقبّل العناصر الّتي تُنقذ الرُّوح، وتُطلقها في نورانيّة الطّريق(٩٧) أن يكون فاعلًا، لأنّ المعرفة فعلُ حياة، كما قال لاوتس (Car savoir est un acte)(٩٨). ومتى ظلّ الإنسان مقيّدًا فكره، وروحه بالدُّنيا، فمِنَ الصّعب أن يفعل فيه النُّظام أو أن يدخل في جاذبيّة الحرّيّة المطلقة. قال لاوتس:

«La liberté d'esprit est nécessaire pour entrer en relation avec le principe»(٩٩)

وهذا ما سمّاه الغنوصيّون: «الدّخول في المساحة الدّاخليّة» أي مساحة الغبطة النهائيّة(١٠٠) ولا يتمّ ذلك، غنوصيًّا، وتعاليًّا، وثيوصوفيًّا، كما سنرى، إلّا بالعودات. وما دامت التجسُّدات المتكرّرة قائمة، فالغربة دائمة. المرسَلُ من النّورانيّات يتجسّد بأشكال مختلفة لينقذَ الآخرين من سباتهم، أو موتهم، أو سكرهم. و«هرمس»، عندهم، هو موقظُ النّيام. وقد طالما تكرّرت في أدبهم أفعال التيقُّظ والنُّهوض(١٠١).

وثمّة نزعة غنوصيّة، من بين نزعات كثيرة، اعتبرتْ ملكوت السّموات فينا، وجعَلَتْه في الحاضر، وليس في المستقبل(١٠٢) (Le

(٩٦) Hans Jonas, *La Religion gnostique*, p. 69, 73, 76.

(٩٧) *Ib.* p. 89, 93.

(٩٨) *Les pères du système taoïste*, p. 58, Ib. p. 33.

(٩٩) *Ib. p. 33.*

(١٠٠) Hans Jonas, p. 109.

أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, gallimard, Paris, 1973, p. 25.

(١٠١) Hans Jonas, p. 110, 111.

أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, gallimard, Paris, 1973, p. 25.

(١٠٢) =Robert M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, Ed. du Seuil, Paris,

royaume n'est pas futur mais présent). وحول مسألة المعرفة، هذه، وحياة الملكوت فينا، نقرأ لنعيمه: «إنّ المعرفة تأتيك دون جهد منك، هي معرفة لا قيمة لها. فكيف بتلك المعرفة إذا كانت معرفتك لنفسك، وللحياة الأزليّة - الأبديّة الّتي تعمل فيك»(١٠٣) شبيةٌ بقوله هذا مبدأُ الكرما يوغا، كما عبَّر عنه ڤيڤا كاناندا: «إنّ للإنسانيّة هدفًا هو المعرفة. الفلسفة الشرقيّة برمّتها تتوق إلى تحقيق هذا الهدف. وعبثًا نبحث عن الخارج، فكلّ معرفة حقّة تنبع من داخلنا»(١٠٤). هكذا تكون الجذور النّعيميّة، كالجذور الهندوسيّة، والغنوصيّة، خارج الإطار الجغرافيّ، وضمن الإطار المجرّاتي الرُّوحي. واتفق نعيمه مع الغنوصيّين على أنّ الرُّوحانيّ يطير ويُحلّق(١٠٥). لكنّ سمعان السّاحر حاول الطّيران، متحدّيًا مار بطرس وصلواته، فسقط أرضًا، وكان سقوطه موتًا(١٠٦) ولا نَنْسَ الصّمت الفيثاغوريّ، والغنوصيّ، والأرقشيّ - المرداديّ. فتلاميذ فيثاغور كانوا يتذوّقون السّكينة خمس سنوات. وهكذا كانت العودة إلى المثوس، عند الغنوصيّ، كما هي في «مرداد»، للفهم، ولإضاءة المستقبل في ضوء الماضي. وبالتّالي، فالموقف من الموت، عند ڤالنتن (Valentin) الغنوصيّ، وعند غيره، ارتبط بمعرفة الحقيقة، بالمودات لتحقيق الحياة، باكتساب الخبرات للتحرّر. وهذه الأجواء ليست بعيدة عن الثيوصوفيّين، كما لم تكن بعيدة عن زينون العاقل الّذي نصح برؤية الموت رأعيننا مبصرة(١٠٧). فأين التقت رحلة «مرداد» برحلة الثّيوصوفيّين؟

1964, p. 124.=

(١٠٣) نعيمه، المجموعة الكاملة، المجلّد السّابع، دار العلم للملايين، ١٩٧٤، (يا ابن آدم)، ص ٥٢.

(١٠٤) Swami Vivekananda, *Les yogas pratiques*, p. 13.

* «Le but de l'humanité est la connaissance, le seul idéal que nous propose la philosophie orientale, aucune connaissance ne vient de l'extérieur. Tout est en nous».

(١٠٥) مرداد، ص ٦٤، ٢٦٣.

أيضًا: Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, p. 59, 61, 62.

(١٠٦) *Les gnostiques*, p. 61.

(١٠٧) Jacques la Carrière, *Les gnostiques*, p. 73, 74, 79, 80, 81, 91, 92, 150.

* «Entrer dans la mort les yeux ouverts».

ب - الرّحلة المرداديّة - الثيوصوفيّة

هذه الثيوصوفيّة قالت بدورها إنّ سمعان السّاحر (Simon le magicien) عندما ادّعى أنّه «الله الآب»، كان يُشير إلى كونه تجسُّدًا إلهيًا لأبيه. لذلك ظهر أمام النّاس بأنّه حاملُ قدرة الله وعظمته(١٠٨). وقد ظهر الوهْنُ في هذه الادّعاءات، عندما بدا أنّ الرُّسل دفنوا هذا السّمعان، وسقوط كثافته الجسديّة، برهن أنّه لم يَغْدُ ملاكًا، أو إلهًا، أو روحًا كبرى.

ونصحت الثُّيوصوفيّة للإنسان بمعرفة من كان هو في السّابق، قبل أن يعرف مَن هو الآن. وهذه تساؤلات طرحها نعيمه على نفسه، في «سبعون»، وهو عائد من روسيا، عندما تخلّى عن طبعه واسترساله الإيمانيّ، وأخذ يَجْبَهُ العقائد المسيحيّة بعقله وشكّه، شأن ما فعل الرّيحاني، من قبل، في «المحالفة الثلاثيّة»(١٠٩). هذه الثّيوصوفيّة التي استوحت الهندوسيّة، وتيّارات باطنيّة أُخرى، وحاولت إسقاطها على غير جانب من جوانب الفكر المسيحيّ، دعت، أيضًا، إلى الولادة الجديدة (التي حدَّث عنها المسيح نيكوديموس، يوحنّا ٣)، كي يستمكن المرءُ من معايشة ملكوت الله(١١٠). على أنّ الاجتهاد الثيوصوفيّ ركّز على أنّ تعاليم يسوع تشيرُ، في ذاتها، إلى العود وتبنّاه(١١١). وعلى مثال الهندوسيّة، قالت إنّ الواحد الأحد (L'unique un) هو هذه الوحدة المرصوصة الأبديّة ما بين الرُّوح (Pourousha) والمادّة (Prakriti). والرّوح وحدها مثّلت الحقيقة، في حين أنّ المادّة هي مجرّد وهم(١١٢). ومن البدهي أن يلمس قارئ «من وحي المسيح» لنعيمه تأثيرات الثيوصوفيّين في نزعتَي نعيمه التقمّصيّة والحلوليّة.

---

(١٠٨) H.P. Blavatsky, *La Doctrine secrète*, Adyar, Paris, 1971, V.III, p. 70.

(١٠٩) راجع بشأن الأفكار الثيوصوفيّة حول العودة إلى التجسُّد كتاب بلافاتسكي.
La Doctrine secrète, VIII, p. 74
* «Il faut que l'homme sache qui il était avant d'arriver à savoir qui il est».

(١١٠) Ib. p. 74.

(١١١) أشارت بلافاتسكي إلى: يوحنّا ١، ٣. لوقا ٢٠.

(١١٢) Ib. Blavatsky, V.5, p. 190.

وللثيوصوفيّة نظرة إلى نوح على أنّه الكامل، حامي الحياة. وهو رمز الرّوح الهابط في الجسد، ورمز الخلق بالنّسبة إلى الإنسانيّة، ورمز الانخطاف الروحيّ(١١٣). ونوح هذا، هو الذي يُحيي المادّة، وهو من التّياتين - الآلهة، كما تصوّرته الثيوصوفيّة، وربطت صورته بصورة ملكيصادق، ملك السّلام، والعارف الله ذاتيًّا، وممثّل المسيح السّابق، ورمز جميع الأُمم(١١٤). وهذا النّوح الثيوصوفيّ، هو عند الكلدان، المنقَذ والمنتقِل حيًّا إلى السّماء، مع السّبعة التّياتين - الآلهة(١١٥)* وقد رَبَطَتِ الثيوصوفيّة ما بين زوجة نوح، وأمّ التّياتين، لأنّ كِلَيْهما أمٌّ لمانوس (Manous) المخلِّص، والمخلَّص. كما ربطَتْ ما بين نوح وآلهة الوثنيّين - من قبل، أمثال أُوزيريس وغيره(١١٦).

إنّ كلّ هذه المجاري الثقافيّة تساعدنا على فهم أسباب لجوء نعيمه إلى الرّمز النّوحي، وإلى البِناءِ الأسطوريّ، وإلى مزج الفلسفة بالدّين، بالرّواية، بالشّعر، بالوعظ والإرشاد، بالتصوّف في كتاباته عمومًا، وفي «مرداد» خصوصًا. لقد جعل نعيمه من نوح رجلًا مستنيرًا في فكره وقلبه، واتّخذه ترجمانًا لأفكاره، ورمزًا لروح كونيّة محرِّرة للحياة(١١٧). وكان «مرداد» نعيمه ورفاقه تسعة، وهكذا رأينا مؤسّسي «الصليب الورديّ» (La Rose-Croix) تسعة. ممّا يُشير إلى أنّ العدد ليس مجرّد مصادفة، بل هو رمز لتعاطف نعيمه مع هذه الجماعة. كما أنّ إلحاحه، في مرداد، على الرّقم سبعة، جاء تعاطفًا مع فيثاغور، والثيوصوفيّة، لكونه عدد الكمال والاكتمال. والعددان ٩ و٧ يمثّلان، معًا، رمز الألوهيّة والقداسة، ونهاية مرحلة، والاندفاع نحو مرحلة جديدة. فبَيْن العددَيْن يتمّ اتّحاد الكمال

---

(١١٣) Blavatsky, *La Doctrine secrete*, p. 181, 188, 190.

(١١٤) Ib. p. 489.

(١١٥) Ib. p. 176

* (Tit - Theus ou Tityus = le divin déluge = 7) Blavatsky, p. 177.

o أشارت في الجزء الأوّل من «العقيدة الباطنيّة» إلى أن التراث الكلدانيّ هو مصدر حبريّ من مصادر التّوراة. *La D.S.* (P. LIII, Adyar, Paris 1965).

(١١٦) Ib. V.S. P. 178, 484.

(١١٧) سيمون، ج ٣، ص ٢٠٠.

البشريّ بالكمال الإلهيّ[118].

ولا تستغربنّ كلام نعيمه على «البيضة الأمّ»، وعلى الإله الجرثومة، كيف يتمدّد، من أدنى درجات الحياة إلى أسماها، حتّى يخرج من قشرة البيضة الأمّ، مخترقًا الزّمان والمكان[119]. وهو تعبير عزيزٌ على قلوب الثيوصوفيّين، كما على لاوتس، وعلى الهندوسيّين. فـ«براهما» هو الذي وضع البيضة الذهبيّة، رمزَ دائرة الوجود الكونيّ[120]. ورمز البيضة هذا نراه في التُّراثات الإنسانيّة عند السُّوريّين، واليونان، والفرس، والمصريّين. وتعني البيضة، في بعض ما تعني، عالم الوجود، وفُلك نوح، حافظ الحياة[121]. ومن المفيد أن نتذكّر، فيَ هذا المقام، أنّ ڤيشنو (Vichnou)، في الهندوسيّة، أمرَ ببناء فُلْك، وفيه مانو (Manou)، المخلِّص مع السَّبعة[122].

ولا لزوم لتكرير المفهوم الثيوصوفيّ لله، فهو الذّات الكونيّة الّتي منها كُلّ شيء، وإليها كلُّ شيء. وكلُّ حركة، أو شعشعة، أو حياة في الوجود ترمزُ إلى الألوهة[123]. وكلّ معرفة هي معرفة ما كان، وما هو كائن، وما سيكون في الوجدان الإنسانيّ. ومعرفة الرُّوح المطلق، ما هي في جوهرها، سوى وعي ذاتنا في جوهر هذا المطلق[124].

وقد تبنّى نعيمه، كما رأينا، الموقف البوذيّ الثّيوصوفيّ بعدم تمييز الخالق من المخلوق. فليس هناك من خالق أوحد. ولا يمكن أن يخلق اللاّمتناهي أيّ شيء محدود. فالپارابراهمان (Parabrahman) هو الكلّي

---

(118) راجع بشأن هذه الأفكار: Gérard de Sède, *La Rose Croix*, Éd. J'ai lu, Paris, 1978, p. 19.
أيضًا: مرداد، م.س. ص ٤٣، ٤٦، ٤٧.

(119) مرداد، ص ٢٩٣.

(120) H. Blavatsky, *La D.S.*. T. II, Éd. 1970, Adyar, Paris, p. 71.

(121) Ib. p. 72.

(122) Ib. V.S. p. 174.

(123) Ib. T. 1, 1965, p. XXVII, XXVIII, XXIX.

(124) Ib. p. XXXIII.

المطلق، روحُ الطّبيعة الخالد الخفيّ، لا يمكن حَدّه بوصف أو إدراكه وتصوّره (Inconcevable et innommable)[١٢٥]. وما أكثر ما يستحضر القارئ صوت أيّوب وسفره، في هذا المجال، حين قال: «ألعلّك تسبرُ غورَ الله أم تبلغ إلى كمال القدير؟ هو علوّ السموات، فماذا تفعل؟ وهو أعمق من مثوى الأموات فماذا تدري؟»[١٢٦].

والرِّحلة الثيزضوفيّة - المرداديّة هي نفسها بالنّسبة إلى وحدة الأنفس المفردة، والنّفس الكلّيّة (Sur-Ame Universelle). على أنّ الفلسفة الباطنيّة، عند الفريقَيْن، لا تبشّر بأيّ خلاصٍ مَجّانيّ يُعطى من خارج، بل هي الـ Ego - الذات المجاهدة، عَبْرَ عوداتها وتَجسُّداتها، تصل إلى تحرُّرها واتّحادها بالرّوح الكونيّة. والله الذي في السموات، الذي نُصلّي له، ليس سوى هذه الشّعلة الروحيَّة داخل الإنسان. فليس من إله خارج الإنسان[١٢٧]. وفي هذا السّياق، يمكن القول: إنّه الشّعلة الروحيّة الكائنة في كُلّ ذات مفردة، بإمكانها، مَتى شُحِنَتْ بالزّخم النُّورانيّ، أن تحوّل الميْتَ إلى خالد[١٢٨]، وأن تحملَ ذاتها، عَبْرَ مناجاة «أجني» (Agni) وفارونا (Varuna) وغيرهما من الرّموز - الآلهة، إلى التحرّر بالتوحُّد (يتّحد الأتمن - الذّات المفردة، بالبرهمن - الذّات الجامعة)[١٢٩].

ويمكن القول، أيضًا إنّ الفلك الجلجامشيّ سبق فُلْك نوح و«مرداد» إلى محاولة فهم الحياة، والتغلّب على الموت بالصّراع، والتيقُّظ، والصّلاة، والتألُّه. ناجى جلجامش شمش لتكون الطّريق إلى الخلود في

---

(١٢٥) H. Blavatsky, *La D.S.* V. VI, p. XXXIII, XXXV, XC.

(١٢٦) الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر أيّوب، ف ١١، ٨-٩.

(١٢٧) Ib. Blavatsky, V. VI, p. XVIII.

أيضًا: H. Blavatsky, *La clef de la théosophie*, Éd. Adyar, 1976, p. 96, 166, 306.

(١٢٨) Joseph Head, *le livre de la Réincarnation*, p. 81,83.

أيضًا: Joseph Chaine et René Grousset, *Littérature religieuse*, Paris 1949, p. 636, 644.

« الأوبانيشاد قالت بالتقمّص (Samsâra). فالأعمال الحاضرة لها حساباتها في المستقبل والحياة الحاضرة هي نتاج سابقة لها (*Litt. relig.* p. 644).

(١٢٩) Louis Rénou, *Anthologie Sanskrite*, Payot, Paris, 1947, p. 13, 18.

منجىً من العقبات القاسية. وحاول نعيمه المرداديّ أن يحقّق أقصى انسجام مع النّظام الكونيّ، ليكشف عن ألوهته هو، من خلال هذا الانجسام. على أنّ الاثنين اكتشفا أنّه لا بدّ من البكاء، والشّقاء، والتمزّق. فالرّحلة إلى الحياة، والتألّه، والخلود، ليست سهلة. وقد أرهقت الرّحلة كلا الرّجلين، مرداد وجلجامش، وطوّح بهما طول الطّريق. على أنّ جلجامش سلّم بأنّ الخلود للآلهة، وحدها، وبأنّ منتهى سعادته في إكمال دوره الاجتماعيّ والإنسانيّ، في ظلّ عشبة الألوهة المغنّية. في حين أنّ قدر مرداد كان الحياة، ومعرفة الحياة، والغبطة مع الحياة، والتألّه[١٣٠].

إنّ هذا الفكر الشّرقيّ، على تنوّعه، يُلحّ على نقل دائم لمفهوم النّموّ والتطوّر، من الإطار العلميّ، التّكنولوجيّ، الخارجيّ، الماديّ، إلى الإطار الروحيّ الدّاخليّ، بغية معرفة الإنسان، وتنمية إرادة التألّه فيه[١٣١]. والنّقلة هذه، أخذت طريق نُضجها المهجريّ، من «خالد» الذي هجسّ كما هجس رومان رولان وطاغور، بأقصى الانسجام والسّلام ما بين الرُّوح الشّرقيّ، والجسد الغربيّ[١٣٢]، إلى المصطفى ومرداد، اللّذَين شاءا أن تتحرّر الذّات الصُّغرى من تغرُّبها عن الذّات الكبرى لتجد خلاصها، بعد تطهُّر وتنوُّر. و«إذا ما عرف الطّالب أنّه برْهمَن صارَه إلى الأبد... وإذا ما شَحذَ فِكره، استخرج من ذاته برهمن»[١٣٣]. بهذا المعنى، لا تختلف الأتمن، الألوهة الذّاتية في الفرد، عن الرُّوح الكونيّة. ولكي تغدو الأتمن هي الرُّوح، وتعرف معرفة شاملة، يلزمها عودات عديدة إلى دُنيا الجسد. والانتصار الأكبر يعني العودة بالجسد الروحانيّ النّورانيّ وليس التُّرابيّ، ابن المعاناة.

---

(١٣٠) Cahier Evangile, *Gilgamesh*, Éd. du Cerf, trad. par Florence Malbran-Labat, Paris, 1982, p. 55, 56, 68, 70.

(١٣١) Edmond Roche Dieu, *La pensée occidentale face à la sagesse de l'orient*, Payot, Paris, 1963, p. 34.

(١٣٢) Ib. Edmond Roche Dieu, p. 45.

(١٣٣) يوحنّا قمير، الهند، نوفل، ط ١، ١٩٩٥، ص ٨٥.

خاتمة

رأينا كيف اجتهد ميخائيل نعيمه، بعد أن أخرج جسدَه من سجن نيويورك، ليُخرج ذاته الباطنيَّة من سجن هذه الدُّنيا، وتكراراتها، ورتابتها. حاول أن يُسرِّع الوصول إلى نهاية طريق التألُّه بإبطال العودات. ولكي تبطل العودات، لا بُدّ من احتمال جلجثة الدّم، والصَّلب، والتضحيات. فجاء مرداد ليعلّم أنّه بالتضحية يكون التألُّه، بالتَّرك والتطهُّر يكون الاتّحاد، بالعبور من الذات المحدودة في غرائزها، إلى الذات المتحرّرة في أُلوهتها، تكون الغبطة النّهائيّة.

لم تكن رحلة مرداد نعيمه مجرَّد رحلة أديب، أو فيلسوف، أو رجل دين، بل كانت رحلة رسول تألُّه، في اتّجاه كائنات تسعى، وهي في درجات روحيّة متنوِّعة، إلى الكمال. فَمِنْهم الذين استَهْوتْهم حياة الجاه والمال والملذّات فظلّوا في جهلهم، ومنهم مَن عبروا بعض الطّريق إلى ذواتهم الحقّة، ومنهم مَن لامسوا القِمّة بعد اكتشاف ذواتهم الحرَّة بالمعرفة، والارتقاء، والنقاء. جاء مرداد ليجذب هؤلاء إلى فوق، ليكشف عن الحقيقة أمام أعينهم، ليكسر غربتهم دالًّا قلوبهم إلى أنّهم أجزاء عضويّة في الكينونة الكلّيّة، ولا مجال ليكونوا غرباء عن الكلّ الواحد، ولا مجال للانفصال والاستقلال. فكلّما غوّروا في داخلهم، واغتنت أرواحهم، اقتربوا من وحدتهم، وكُلَّما انسلخوا عن ذواتهم، وعن الناموس الكلّيّ الواحد، عاشوا في شقاء. أراد مرداد البوذيّ، الهندوسيّ، اللاّوتسيّ، التّولستويّ، الثّيوصوفيّ، الغنوصيّ، المسيحيّ أن يفتح أمام الإنسان نافذة العودة إلى التجسّد، وهي مرتبطة بعدالة الله، ونافذة وحدة الوجود، وهي تقرِّر مصير كلّ إنسان، يشدّه الحنين إلى محوره.

فهل إعطاء الفرص المتكرِّرة، للعودة إلى التجسُّد، يقلِّل من قيمة حياتنا الحاضرة؟ وهل إلقاء مسؤوليّة الخلاص على الإنسان نفسه، عَبْرَ وعيه الغاية من وجوده، وتخطّيه الصُّعوبات لصنع حرِّيّته، تقلِّل كلُّها من دور الله الخالق، الحيّ، المحيي.. والذي يختار بنفسه خاصّته؟ وهل الفرص المعطاة للإنسان، كي ينسى ماضيه، وينطلق في اتّجاه مستقبله،

تردّه متهاونًا، بليدًا، لامباليًا، ما دامت الفرص ستأتي ثانية، وسيعود إلى الحياة الّتي استعْذَبها في مظاهرها وملذّاتها؟ ولِمَ تأجيل الخلاص إلى عودات متالية؟ ولِمَ إلغاء قيم الثّواب والعقاب، وهي سلطة الله على خلقه، قالت بها الأديان السماويّة، وألحّت عليها مرارًا؟

وهل يجوز أن يتساوى كلُّ إنسان بالمسيح، في جواء العودات، وهو القائل: «أنا نور العالم مَنْ تبعني فلا يمشي في الظّلام، بل يكون له نور الحياة»[١٣٤]. إنّ ثمّة تناقضًا بين الكنيسة التي تَمدُّ المسيح فاديًا، ومرداد الذي يعدّ كلّ إنسان «مسيحًا» بالقوّة، حتّى يدرك قِمّة تجرّده وعيه، فيغدو متألّهًا بالفعل. هكذا يتناقض الاتّجاهان في موضوع التألّه، فمسيح الكنيسة نزل ليرفع الإنسان إلى ملء قامته الروحيّة، ومرداد نعيمه ارتفع من حيوانيّته إلى ملء قامته هو، متألّهًا، مبشّرًا بالتفوّق، والتألّه، طريقًا وقدرًا لكلّ إنسان. فالمسيح المرداديّ إنسان تألّه، وليس إلهًا تأنّس، وهكذا كان مرداد، وهكذا كان نعيمه في رحلتهما.

أمّا أن يكون مرداد، والأنبياء، والله، وحبّة الرّمل، والحيوانات، من دائرة واحدة، يزيد قَدْرها بقدر ما تتّحد بالمحور، وتتغرّب، وينزل قَدْرها، وَفْقًا لبُعدها وتغرُّبها، فهذا موضوع لا يميِّز الخالق من المخلوق، والعاقل من غير العاقل، والرّوح من الشّيء. ففي رحلة البحث عن الحكمة الإلهيّة: «الغمرُ قال: ليستْ فيَّ، والبحرُ قال: ليست عندي، ولا تُوزَنُ الفضّة ثَمنًا لها، ولا تُبدَّل بأواني الذّهب الخالص»[١٣٥]. وجاءَ في اعترافات القدّيس أوغسطينوس: «تأمّل الطّبيعة، الرّياح والبحر والسّماء، الشّمسَ والقمر والنُّجوم، فقالت جميعًا، ردًّا على سؤاله أين الله: «هو خالقنا لَسْنا إلهك!»»[١٣٦] وجاءَ في القرآن الكريم: «لا تسجدوا للشّمس، ولا للقمر، واسجدوا لله الّذي خلقهنّ»[١٣٧] وقال أيضًا: «على أنّ الشّمس

---

(١٣٤)يوحنّا (٨-١٢).
(١٣٥)سفر أيّوب، (٢٨: ١٤-١٧).
(١٣٦)أوغسطينوس، اعترافات، المطبعة الشرقيّة، ١٩٦٢، ص ١٩٨.
(١٣٧)قرآن كريم، فُصّلت ٤١.

والقمر والنُّجوم هي مسخَّراتٌ بأمر الله»[١٣٨]. أضاف القرآن الكريم، في سياق آخر: «فلمّا رأى الشمس بازغةً قال هذا ربّي، هذا أكبر. فلمّا أفلت قال يا قومُ إنّي بريءٌ ممّا تُشركون»[١٣٩].

إنّ هذه الشّواهد لتحدونا على اعتبار رحلة مرداد نعيمه ذات طابع دينيّ، فلسفيّ، روائيّ، تخيليّ خاصّ، تنوَّعتْ روافدها الثّقافيّة، وتشعَّبتْ نزعاتها الفكريَّة، وخضعت تطلّعاتها الروحيَّة لمؤثّرات هندوسيّة ثيوصوفيّة، جاءت حاسمة في إبعاده عن رحلة الأديان السّماويّة، فكان تأليه الإنسان هو شعار الرِّحلة اللاّمع، شأنه شأن الفكر الغربيّ، كما ظهر مع نيتشه، وفويرباخ، وبليك وغيرهم من الفلاسفة والشعراء الذين راحوا ينافسون الله على الألوهة، ويُحلّون عظمة الإنسان، وإبداعه، محلّ عظمة الله الخالق المبدع.

إنّ كلّ هذا لا يعني أنّنا نقف موقف العداء من رحلة مرداد، ولا يعني أنّنا نعدّها رحلة لاهوتيَّة في جوهرها. فهي تميل إلى أن تكون رواية أدبيَّة تحمل أفكارًا ذات قيمة، من الناحية الفنيّة والروحيّة، تُعلّم الإنسان الانتصار على ذاته، والمصالحة مع الكون، والتّوق إلى عالم الألوهة. وفي هذا الجانب كان نعيمه أديبًا نزّاعًا إلى معالجة أمور الدِّين. لكنّ تأثّره بغير ثقافة من الثقافات، وبغير تيّار باطنيّ، وبغير أديب وفيلسوف، جعل رُؤيته تتّسم بشيء من التّعقيد، وتبالغ في تأليه الإنسان، وهو مَن هو!

---

(١٣٨) قرآن كريم، الأعراف ٧.
(١٣٩) م.ن، الأنعام ٧٨.

الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان
الصادر عن مجلس جامعة الدول العربيّة
في ١٥/٩/١٩٩٤

عرض وتحليل ونقد

الدكتور جورج جبّور (٥)

أوّلًا: الميثاق. عرض عامّ

وافق مجلس جامعة الدول العربيّة، في دورته /١٠٢/ وتاريخ ١٥/ ٩/ ١٩٩٤، على هذا الميثاق تمهيدًا لعرضه على الدول الأعضاء لتوقيعه والتصديق عليه من قبل الدول الراغبة في الانضمام إليه. هذا الشرح نشرته مجلّة شؤون عربيّة في عددها رقم /٨٠/ الذي يحمل تاريخ كانون أوّل ١٩٩٤.

وعلمتُ شخصيًّا أنّ مجلس الجامعة وافق على الميثاق بأغلبيّة / ١١/ صوتًا مقابل /١٠/ أصوات. وعلمت أيضًا أنّ سورية كانت في

(٥) أستاذ محاضر في كلّيّة الحقوق بجامعة حلب (قسم الدراسات العليا)، ومستشار سابق لرئيس الجمهوريّة السوريّة. عضو المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان. - لقد ألقيتُ أجزاء من هذا المقال محاضراتٍ في كلٍّ من الدريكيش (٤/٧/٩٥) وصافيتا (١٣/٧/٩٥) ودمشق (١٨/٩/٩٥) وكلّيّة حقوق جامعة حلب (١٠/١٢/٩٥) لمناسبة اليوم العالميّ لحقوق الإنسان. كما ألقيتُ في حمص (٢٤/٣/٩٦) وأرمناز (٩/٤/٩٦).

طليعة الدول الموافقة، وأنّ المملكة العربيّة السعودية كانت طليعة الجهة الأخرى.

ويتألّف الميثاق من ديباجة مطوّلة ومن /٤٣/ مادّة. وهذه الموادّ الثلاث والأربعون تتوزّع كما يلي:

المادّة الأولى تختصّ بحقوق الشعوب.

والموادّ ٢-٤ تعالج مسألة مدى إلزاميّة الميثاق.

والموادّ ٥-٣٨ تعالج حقوق الإنسان، واحدًا واحدًا.

والمادّتان ٤٠-٤١ تعالجان موضوع لجنة خبراء حقوق الإنسان.

والمادّتان ٤٢-٤٣ الختاميّتان تبحثان في الأمور الإجرائيّة الخاصّة بالتصديق على الميثاق ونفاذه.

ثانيًا: نظرات تحليليَّة

١ - الديباجة

تتألّف الديباجة من ثماني فقرات غير مرقّمة، نصفها ذو طابع تاريخيّ، ونصفها الثاني متّصل بالواقع الحضاريّ - السياسيّ الراهن.

ونصّ الفقرة الأولى من الديباجة كما يلي:

«إنطلاقًا من إيمان الأمّة العربيّة بكرامة الإنسان منذ أن أعزّها الله بأن جعل الوطن العربيّ مهد الديانات وموطن الحضارات التي أكّدت حقّه في حياة كريمة على أسس من الحرّية والعدل والسلام».

وفي هذا النصّ نجد تعبيرين قوميّين عربيّين متميّزين هما الأمّة العربية والوطن العربيّ[١]. أمّا جوهر الفكرة فإلحاح على العراقة التاريخيّة للوطن

(١) عن أهمّية تعبيرَي «الوطن العربيّ» و«الأمّة العربيّة» وتاريخهما الدستوريّ أنظر: جبّور: العروبة والإسلام في الدساتير العربيّة (طرابلس لبنان، جرّوس برس، ط/٣/ ١٩٩٥).

العربيّ، وهي عراقة لا يماري بها معظم العرب إن لم نقل كلّهم. إلّا أنّ بعض غير العرب قد يعترض على تسمية تلك البقعة الجغرافيّة التي كانت مهد الحضارات باسم «الوطن العربيّ». قد يقال: أصبحت تلك البقعة الوطن العربيّ، لكنّها لم تكن وطنًا عربيًا يوم كانت مهد الديانات. وليكن موقفي واضحًا: أحبّ الصياغة الراهنة، ولكنّني أتفهّم موقف مَن قد ينتقدها.

أمّا الفقرة الثانية من الديباجة فنصّها كما يلي:

«وتحقيقًا للمبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلاميّة والديانات السماويّة الأخرى في الأخوّة والمساواة بين البشر».

ويتجلّى في هذه الفقرة تميز للشريعة الإسلاميّة عن غيرها، وهو أمر حقّ، فغالبيّة العرب تدين بالإسلام، والشريعة الإسلاميّة تراث حضاريّ لجميع العرب. إلّا أنّ ما يلفت النظر ورود تعبير «الديانات السماويّة الأخرى». وكما نعلم ثمّة ديانتان سماويّتان أخريان، لا ديانات. لماذا ورد النصّ بالجمع لا بالمثنّى؟ لا أدري. هل كان في ذهن واضعي النصّ «الديانة الصابئيّة» مثلًا؟ أم هل كان ثمّة تحفّظ من ذكر المسيحيّة واليهوديّة تحديدًا؟ ولا بأس من أن أضع هنا نصًّا بديلًا كما يلي:

«وتحقيقًا للمبادئ الخالدة في الأخوّة والمساواة بين البشر، تلك المبادئ التي أرستها الشريعة الإسلاميّة متابَعَةً وتكملةً للمسيحيّة واليهوديّة».

كذلك يصحّ أن نجعل الكلمات الأخيرة من الفقرة السابقة كما يلي (ولعلّه البديل الأفضل):

«أرساها الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة».

ولم تثر لديّ الفقرة الثالثة من الديباجة أيّة ملاحظة، ونصّها كما يلي:

«واعتزازًا منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانيّة

كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب، ممّا جعلها مقصدًا لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثقافة والحكمة».

أمّا الفقرة الرابعة، وهي آخر فقرة من النصف الأوّل ذي الطابع التاريخيّ، فنصّها كما يلي:

«وإذ بقي الوطن العربيّ يتادى من أقصاه إلى أقصاه، حفاظًا على عقيدته، مؤمنًا بوحدته، مناضلًا دون حرّيّته، مدافعًا عن حقّ الأمم في تقرير مصيرها والحفاظ على ثرواتها».

وتثير هذه الفقرة إشكالًا واحدًا على الأقل يتمثّل في تعبير «حفاظًا على عقيدته». إذا كانت العقيدة تشير إلى الدين فإنّ هذا التعبير يستبعد نحوًا من خمسة عشر مليون عربيّ لا يشاركون معظم العرب دينهم. وكان يمكن أن يقال «حفاظًا على مبادئه السامية»، فيزول الإشكال[٢].

بعد هذه الفقرات ذات الطابع التاريخيّ، تأتي أربع فقرات متّصلة بالواقع الحضاريّ - السياسيّ الراهن. نصّ هذه الفقرات كما يلي:

«وإيمانًا بسيادة القانون وأنّ تمتّع الإنسان بالحرّيّة والعدالة وتكافؤ الفرص، هو معيار أصالة أيّ مجتمع،

«ورفضًا للعنصريّة والصهيونيّة اللتين تشكّلان انتهاكًا لحقوق الإنسان وتهديدًا للسلام العالميّ،

«وإقرارًا بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالميّ،

«وتأكيدًا لمبادئ ميثاق الأمم المتّحدة والإعلان العالميّ لحقوق

---

(٢) تمّ في دستور اتّحاد الجمهوريّات العربيّة، وبجهد من سورية، تفادي النصّ على أنّ الإسلام دين الدولة. كذلك لم ينصّ دستور دولة الوحدة المؤقّت على دين للدولة. ثمّة في التقاليد الدستوريّة والسياسيّة السوريّة تمسّك بعدم قبول أيّ نصّ يمكن أن يُصوَّر على أنّه تمييزٌ بين المواطنين على أساس الدين (أنظر: جبّور «السمات المميّزة في صياغة الدساتير السوريّة»، المناضل، العدد /٢٦٧/ تموز - آب ١٩٩٤، ص ٨-١٩).

الإنسان وأحكام العهدين الدوليّين للأمم المتّحدة بشأن الحقوق المدنيّة والسياسيّة والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام».

وترد على هذه الفقرات الملاحظات التالية:

١) ثمّة إشارة إلى رفض الصهيونيّة التي تشكّل هي والمنصريّة انتهاكًا لحقوق الإنسان وتهديدًا للسلم العالميّ. هذا النصّ الذي يكاد يشير إلى عنصريّة الصهيونيّة، والذي يعالج المنصريّة والصهيونيّة على أنّهما مترادفان، وهو نصّ درجت عليه الأدبيّات العربيّة حتّى أوائل التسعينات، هل تحفّظت عليه أيّ من الأطراف العربيّة ذات الصلة التعاقديّة بإسرائيل؟ أي هل تحفّظت عليه مصر والأردنّ وفلسطين؟ لا أدري[٣].

٢) في الفقرة التي تشير إلى المنصريّة والصهيونيّة لا نجد أثرًا لما نصّت عليه لاحقًا المادّة /١/ الفقرة (ب) من الميثاق، حيث ترد مقولتان معطوفتان على مقولتي المنصريّة والصهيونيّة وهما: «الاحتلال والسيطرة الأجنبيّة». في الفقرة (ب) المشار إليها أعلاه يرد ما يلي: إنّ المنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة هي... تحدّ للكرامة الإنسانيّة وعائق أساسيّ يحول دون الحقوق الأساسيّة للشعوب، ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها». لماذا لم يُذكر الاحتلالُ والسيطرةُ الأجنبيّة في الديباجة؟ هل ثمّة حكمة في ذلك؟ وما هي؟[٤]

---

(٣) في ١٠/١١/١٩٧٥ صدر عن الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة القرار /٣٣٧٩/ الذي وصف الصهيونيّة بالعنصريّة. ثمّ ألغت الجمعيّة هذا القرار في ١٦/١٢/١٩٩١. لمزيد من التفصيل بشأن معنى هذا القرار، أنظر: جبّور: المنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ (دمشق، دار المعرفة ١٩٩١). قاد المغفور له الدكتور فائز الصائغ، وهو فلسطينيّ عمل مستشارًا للوفد الكويتيّ، الجانب العربيّ في مناقشة مشروع القرار عام ١٩٧٥ أمام الجمعيّة العامّة.

(٤) تتمسّك سورية دائمًا بإثبات تعبيرَي «الاحتلال والسيطرة الأجنبيّة» لدى ذكر كلّ ممارسات مدانة. وبالطبع فلسورية مصلحة مباشرة في هذا التمسّك لأنّ أرضها (الجولان) محتلّة من قبل إسرائيل.

٣) تشير الفقرة الأخيرة من الديباجة إلى عدّة وثائق دوليّة عن حقوق الإنسان، وتشير إلى وثيقة واحدة أخرى هي إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام. لماذا لم تشر إلى الإعلان الإفريقيّ لحقوق الإنسان في وقت نعلم فيه أنّ ثلثي العرب أفريقيّون؟ لا أدري. وأرى أنّه يحسن أن نضيف إشارة إلى الإعلان الأفريقيّ توثيقًا للصلة بين العرب والأفريقيّين. ومن المعلوم أنّ الميثاق الأفريقيّ الذي صدر عام ١٩٨١ ينصّ في ديباجته على أنّ الدول الأعضاء... «تلتزم بالقضاء على الاستعمار والاستعمار الجديد والفصل العنصريّ والصهيونيّة وتصفية قواعد العدوان العسكريّة...»

بعد الملاحظات السابقة على نصفي الديباجة التاريخيّ والراهن، تبقى لنا ملاحظة كبرى. لم تذكر الديباجة حلف الفضول، وهو تجمّع قام في مكّة قبل البعثة النبويّة بعقدين أو أقلّ، ويمكن اعتباره أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم. من الإنصاف لتاريخنا، ومن المفيد لنا في واقعنا الراهن، أن نخصّ حلف الفضول بذكر خاصّ في الديباجة. واقترح على القادة العرب إضافة فقرة إلى الديباجة يكون موضعها بعد الفقرة الأولى منها ويكون نصّها كما يلي:

«واستمرارًا في التقاليد العربيّة التي أتى بها حلف الفضول حين تعهّد أصحابه ألّا يدَعوا بمكّة مظلومًا من أهلها أو من سائر الناس إلّا كانوا معه على ظالمه حتّى تردّ مظلمته».

ثمّ تأتي فقرة ثالثة وهي التي كانت ثانية، ونصّها كما قلت قبل قليل: «وتحقيقًا للمبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلاميّة والديانات السماويّة...»

٢ – المواد

م/١: حقوق الشعوب: لهذه المادّة فقرتان كما يلي:

المادّة (١): آ – لكافّة الشعوب الحقّ في تقرير المصير والسيطرة

على ثرواتها ومواردها الطبيعيّة، ولها، استنادًا لهذا الحقّ، أن تقرِّر بحرّيّة نمط كيانها السياسيّ وأن تواصل بحرّية تنميتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ب - إنّ العنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة هي تحدّ للكرامة الإنسانيّة وعائق أساسيّ يحول دون الحقوق الأساسيّة للشعوب، ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها».

هذه المادّة الأولى الواضحة التي تبتدئ بها موادّ الميثاق، مقتبسة من المادّة الأولى من العهدين الدوليّين الخاصّين بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة وبالحقوق المدنيّة والسياسيّة: وقد أحسن صائغو الميثاق إذ قدّموا فقرة حقوق الشعب فجعلوها مادّة أولى[٥]. في مثل هذا التقديم إشارة بارعة الدلالة إلى أنّ أهمّ ما يشغل الذهن العربيّ في مجال حقوق الإنسان هو أنّ حقّ العرب، كأمّة، يعاني من حالة ضعف وانتهاك. ولا نتوقّع من أمّة منتهكة حقوقها أن يكون أفرادها مصوني الحقوق. وما سبق مقاربة أولى للعلاقة بين حقوق الشعب وحقوق الفرد، ولا تكفي هذه المقاربة الأولى لاستيعاب كلّ جوانب الموضوع.

وتشير الفقرة (ب) في آخر كلمة فيها، وهي كلمة إزالة، إشكالًا لا بأس به. في مطلع الفقرة ذكرٌ لأربعةِ شرور هي: العنصريّة والصهيونيّة والاحتلال والسيطرة الأجنبيّة. وتوصف هذه الشرور بأنّها تحدّ للكرامة الإنسانيّة - وهي كذلك حقًّا -. ثمّ إنّ الكلمات الأخيرة في الفقرة توجب «إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها». هل الإزالةُ محمولةٌ على الممارسات أم على الشرور ذاتها؟ من الممكن أن نقول: لا فرق. ليس ثمّة فرق بين جوهر الشرّ وممارساته. فالشرّ لا يعبّر عن جوهره إلّا

(٥) بدأت منذ منتصف الخمسينات، وتبلورت في الستّينات، نزعةٌ تُناقِض حقوقَ الشعوب بحقوقِ الأفراد التي اعتنى بها الإعلان العالميّ. لمزيد من التفصيل انظر: جبّور، العرب وحقوق الإنسان، (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠) ولا سيّما الصفحات ٣٣-٣٦ الخاصّة بالعرب وحقوق الشعوب.

بالممارسة (وفي هذا القول ميل إلى المذهب الظواهريّ). ولكن إذا كانت إزالة ممارسات الصهيونيّة واجبًا، فهل إزالة الصهيونيّة نفسها واجب أيضًا؟

المواد ٢-٤: مدى إلزاميّة الميثاق: يشمل الميثاق كلّ إنسان موجود على أرض الدولة الملتزمة به دون أيّ تمييز. وهذا نصّ المادّة /٢/: «المادّة (٢): تتعهّد كلّ دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكلّ إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حقّ التمتّع بكافّة الحقوق والحرّيات الواردة فيه دون أيّ تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسيّ أو الأصل الوطنيّ أو الاجتماعيّ أو الثروة أو الميلاد أو أيّ وضع آخر دون أيّ تفرقة بين الرجال والنساء».

وبدايةً تثير هذه المادّة، كما تثير نظيرتها المادّة /٢/ من الإعلان العالميّ، نقطة الفصل بين تعبيرَي الجنس والعنصر. هل هما واحد أم اثنان؟ ثمّ إنّ كلمة لغة تبعث على النظر. أساسُ القوميّة اللغةُ في معظم الحالات، ولكلّ دولة في الأرجح لغة رسميّة. هل في النصّ على لغة رسميّة في الدساتير تمييز ضدّ مَن لا يتكلّمون تلك اللغة؟ في السنوات الأخيرة حيث يتدفّق الناطقون بالإسبانيّة مهاجرين - لاجئين إلى غرب الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أخذت عدّة ولايات في تلك المنطقة تضع في دساتيرها نصًّا يشير إلى أنّ اللغة الأمريكيّة هي اللغة الرسميّة. وثمّة من دعاة حقوق الإنسان مَن ينتقد مثل هذا النصّ باعتباره تمييزيًّا.

وتثير كلمة «دين» إشكالات أعمق. في كلّ دولة تقوم على أساس الدين تمييز مُخِلّ بحقوق الإنسان. إسرائيل مثلًا دولة قامت على أساس الدين. هي لا يمكن لها إذن فعليًّا أن تساوي بين مواطنيها بغضّ النظر عن دينهم. وهذه المسألة تتفاقم الآن في إسرائيل لأنّ عدد سكّانها من العرب بلغ الخمس - رغم كلّ موجات المستوطنين القادمين من روسيا وبلاد أوروبّا الشرقيّة -. وهؤلاء العرب مستفيدون من هامش الحرّية التي تسمح به إسرائيل، فهم مطالبون أشدّاء بإلغاء التميز القائم ضدّهم على أساس

الدين. وليهود مثل يشعياهو لايبوفيتز ريوري ديفيس وإسرائيل شاحاك كتابات هامّة جدًّا توضح التميز القائم في إسرائيل على أساس الدين. ثمّ إنّ كلّ دولة تصف نفسها بأنّها مسيحيّة أو إسلاميّة فهي إنّما تجعل من نفسها، بمجرّد التسمية، دولة تمييزيّة. كذلك يأخذ التميز شكلًا محدّدًا حين ينصّ الدستور على دين للدولة، سواء كان هذا الدين الإسلام أو المسيحيّة. ويطول الحديث إن أحببنا أن ننعم النظر مليًّا في هذا الأمر الذي كانت له أدبيّاته الموسّعة في اللغات الأجنبيّة، وله أهمّية خاصّة الآن في البلاد العربيّة التي تنشط بها معًا دعوات دينيّة ودعوات تطالب بمزيد من التقيّد بحقوق الإنسان. وأكتفي أن أشير هنا إلى أنّني مطّلع على إثارة للموضوع في دوريّاتنا السوريّة. نُشرَ قبل سنوات مشروع ميثاق إسلاميّ لحقوق الإنسان وضعته لجنة برئاسة الدكتور عدنان الخطيب الأمين العامّ لمجمع اللغة العربيّة. عقّبتُ على هذا المشروع في مجلّة المعرفة السوريّة مشيدًا بفقرة عدم التميز فيه، إذ شملت عدم التميز على أساس العقيدة. وقلت لعلّ هذا المشروع الوحيد من بين ما رأيت من مشاريع إسلاميّة بشأن حقوق الإنسان الذي ينصّ على عدم التميز على أساس العقيدة(٦). بعد مدّة قرأت في مجلّة نهج الإسلام بحثًا للدكتور أحمد الحجي الكرديّ، الأستاذ في كلّية شريعة دمشق، ينتقد به المشروع ويركّز على نقطة عدم التميز مستغربًا عدم التميز على أساس العقيدة. ثمّ قرأت ردًّا على الدكتور الكرديّ بقلم الدكتور وهبة الزحيليّ وهو أيضًا أستاذ في كلّية شريعة دمشق وكان في عداد أعضاء اللجنة التي ترأسها الدكتور الخطيب(٧).

---

(٦) «وأظنّ - ولا أقطع - أنّ كلمة العقيدة (أو الدين) لا ترد في مشاريع أخرى شاهدتها لحقوق الإنسان في الإسلام» (ص /١٨١/ من مجلّة المعرفة العدد /٣٥١/ كانون أوّل ١٩٩٢». والمقال بعنوان: «حقوق الإنسان في الإسلام» ص ١٧٧-١٨٩).

(٧) نهج الإسلام (مجلّة تصدرها وزارة الأوقاف السوريّة). مقال الدكتور زحيلي في العدد /٥٠/ السنة /١٣/ ١٤١٣هـ ١٩٩٣م وعنوانه: «تصحيح أوهام في مقال حقوق الإنسان» ص /١٧٤/. أمّا مقال الدكتور الكرديّ ففي العدد الذي سبقه مباشرة.

وأحبّ أن أختم هذه الجزئيّة من البحث بالقول الواضح: أرى في النصّ على دين للدولة شبهةً لتمييز يتنافى مع اللغة السائدة لمواثيق حقوق الإنسان، وأرجو أن يكرّس الفقهاء العرب من المشتغلين بالدساتير وبحقوق الإنسان مزيدًا من الوقت والجهد لبحث هذه النقطة المرهفة بهدف الوصول إلى توفيق سليم بين مادّة دستوريّة عزيزة عاطفيًّا على كثير من العرب، بل وعلى معظمهم (وهي الإسلام دين الدولة) وبين شرط عدم التمييز على أساس الدين الذي هو أساس في حقوق الإنسان وفي فكرة المواطنيّة. وأعلم بالطبع أنّ ثمّة وجهة نظر محترمة جدًّا ترى أنّ هذا التوفيق السليم مستحيل[8].

ثمّ إنّ من المناسب أن نختم الكلام في المادّة / ٢/ بالإشارة إلى أنّ اعتناق المساواة وإلغاء التمييز أمر مشكور إلّا أنّه في واقع الأمر متعذّر. وهكذا يبقى عدم التمييز، بمعناه الكامل، هدفًا يستحيل بلوغه وإن كان علينا دائمًا أن نتّجه في عملنا وفكرنا نحو ذلك المستحيل.

والمادّة /٣/ من الميثاق نصّها كما يلي:

(أ) «لا يجوز تقييد أيّ من حقوق الإنسان الأساسيّة المقرّرة أو القائمة في أيّة دولة طرف في هذا الميثاق استنادًا إلى القانون أو الاتّفاقيّات أو العرف، كما لا يجوز التملّص منها بحجّة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق أو إقرارها بدرجة أقلّ».

(ب) «لا يجوز لأيّة دولة طرف في هذا الميثاق التحلّل من الحرّيّات الأساسيّة الواردة فيه والتي يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تتعامل وتلك الحرّيّات بدرجة أقلّ».

وقد يكون في الفقرة (أ) عامل التباس، إلّا أنّ المعنى المستخلص

---

(٨) يسود اعتقاد لدى كثيرين أنّ الغرب يفصل دائمًا بين الدين والدولة. في الدول ذات الأنظمة الملكيّة ما يزال ثمّة اقترانٌ بين الدين والدولة. وفي دولة كالسويد وضعت خطّة دستوريّة لإكمال الفصل بين الدين والدولة بحلول عام /٢٠٠٠/ (لوريان، *L'Orient* ١٩/٦/١٩٩٥).

منها هو التمسّك بإطلاقية حقوق الإنسان وأبديّتها إطلاقيةً وأبديةً تتجاوز القانون أو الاتّفاقيّات أو العرف.

أمّا الفقرة (ب) فواضحة. ثمّة مثلًا حرّية تعبير في سورية أكثر ممّا في بعض الدول العربيّة. فإذا كان ثمّة في سورية كاتب من دولة عربيّة تمارس قيودًا على حرّية التعبير بأكثر ممّا تمارس سورية، فإنّ حرّيته في التعبير إنّما يُفسَح لها المجال في سورية قدر ما يفسح لكاتب سوريّ، ولا يمكن أن نقول لهذا الكاتب: قلّل من حرّيتك في التعبير كي تنسجم في ممارستك حرّيتك هذه مع القيود التي تضعها دولتك.

نأتي بعد ذلك إلى المادّة /٤/ بفقراتها الثلاث الهامّة. هذه المادّة ينبغي أن تُقرَأ بكلّ الحرص في الدول النامية، ومنها دولنا العربيّة.

تقول الفقرة (أ):

«لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحرّيات المكفولة بموجب هذا الميثاق سوى ما ينصّ عليه القانون ويعتبر ضروريًّا لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيّين أو النظام العامّ أو الصحّة العامّة أو الأخلاق أو حقوق وحرّيات الآخرين».

كلمة السرّ هنا هي القانون، وتقييد القانون للحقوق والحرّيات المكفولة بالميثاق أمر شائع، ولن يصعب على الشاعر إيجاد الأسباب، حقيقيّة كانت أم متذرّعا بها.

وتأتي الفقرة (ب) لتتابع فكرة إمكان الدولة الحدّ من الحقوق والحرّيات المكفولة فتنصّ على ما يلي:

«ب - يجوز للدول الأطراف، في أوقات الطوارئ العامّة التي تهدّد حياة الأمّة، أن تتّخذ من الإجراءات ما يحلّها من التزامها طبقًا لهذا الميثاق إلى المدى الضروريّ الذي تقتضيه بدقّة متطلّباتُ الوضع».

في هذه الفقرة يأتي الحدُّ من الحقوق والحرّيات بإجراءات ولا يأتي بقانون. الإجراءات أقلّ تقيّدا بالشكليّات من القانون. كذلك ليس ثمّة في

الفقرة تحديد لمعنى كلمة «الطوارئ العامّة». ينصرف «المعنى البريء» لإجراءات الطوارئ العامّة إلى إيقاف التمتّع مؤقّتا بحقّ الانتفاع بملكيّة عقار معيّن إذا كان هذا الإيقاف ضروريًّا لمواجهة حالة فيضان نهر أو شبوب حريق. أمّا المعنى غير البريء لإجراءات الطوارئ العامّة فلا ضفاف له.

بعد الفقرة (ب) الخطيرة تأتي الفقرة (ج) لتمثل حدًّا عليها، فهي تنصّ على ما يلي:

«(ج) ولا يجوز بأيّ حال أن تمسّ تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلّل الحقوق والضمانات الخاصّة بحظر التعذيب والإهانة والعودة إلى الوطن واللجوء السياسيّ والمحاكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة عن ذات الفعل وشرعيّة الجرائم والعقوبات».

ولا ريب أنّ هذه الفقرة ذات فائدة كبرى في صيانة الحقوق.

المادّة /٥/ والحقّ في الحياة والحرّيّة والسلامة الشخصيّة. تنصّ المادّة /٥/ على الحقّ الأوّل للإنسان كما يلي:

«لكلّ فرد الحقّ في الحياة وفي الحرّيّة وفي سلامة شخصه، ويحمي القانون هذه الحقوق».

وهذه المادّة مطابقة للمادّة /٣/ من الإعلان العالميّ، إلّا أنّ مادّة الإعلان العالميّ لا تضيف «ويحمي القانون هذه الحقوق».

الموادّ: ٦-١٦: حقوق الإنسان والقضاء. مع المادّة /٦/ تبتدئ حقوق الإنسان أمام القضاء وتمتدّ عبر /١١/ مادّة. تقول المادّة /٦/:

«لا جرّيّة ولا عقوبة إلّا بنصّ قانونيّ، ولا عقوبة على الأفعال السابقة لصدور ذلك النصّ، وينتفع المتّهم بالقانون اللاحق إذا كان في صالحه».

وتتابع المادّة /٧/ موضوع حقوق الإنسان أمام القضاء فتنصّ على

ما يلي: «المتّهم بريء إلى أن تثبت إدانته بمحاكمة قانونيّة تؤمّن له فيها الضمانات الضروريّة للدفاع عنه».

ولي هنا ملاحظة عابرة ولا يصحّ أن تكون كذلك. حبّذا لو أنّ المحاكمة وصفت بالعادلة لا بالقانونيّة. في الأصل: يفترض في كلّ قانون أن يكون عادلًا. في الواقع: ثمّة من القوانين ما ليس بعادل، وثمّة محاكم في عديد من البلاد العربيّة لا يضمن قانونُ إنشائها عدالتّها ولا يوفّر الضمانات الكافية للدفاع.

ومؤخّرا وفي أوّل آب ١٩٩٥ وقبل مضيّ /٥/ سنوات على غزو صدّام للكويت، ألغت الكويتُ محكمَة أمنِ الدولة التي شكّلت إثر التحرير لمحاكمة المتعاونين مع الاحتلال. أمّا القضايا التي كانت أمام المحكمة الاستثنائيّة فقد أحيلت إلى المحاكم الجزائيّة العاديّة. ونعلم جميعًا أنّ محاكم أمن الدولة المنتشرة في عدد من الدول العربيّة هدف مشرَّع أمام المنظّمات الدوليّة غير الحكوميّة المعنيّة بحقوق الإنسان. ثمّ إنّ من الأقرب للمنطق أن تسمّى هذه المحاكم محاكم أمن السلطة، لا أمن الدولة(٩).

وتأتي المادّة /٨/ لتنصّ على أنّ «لكلّ إنسان الحقّ في الحرّيّة والسلامة الشخصيّة، فلا يجوز القبض عليه أو حجزه أو إيقافه بغير سند من القانون ويجب أن يقدّم إلى القضاء دون إبطاء».

وهذه المادّة هامّة جدًّا. وحين كنت قاضي نيابة في اللاذقيّة عام ١٩٦٠، كان التقيّد مطلقًا بسرعة إحالة المقبوض عليه أو المحتجز أو الموقوف إلى القضاء. إلّا أنّ هذا التقيّد المطلق بسرعة الإحالة إلى القضاء لم يكن يستطيع إحباط (الشطارات) الإداريّة: كثيرًا ما كان الموقوف السياسيّ يحتجز ظهر الأربعاء ويحال إلى النيابة قبيل انتهاء الدوام الرسميّ

---

(٩) لا يعرف أجواء الاستثناء إلّا مَن عاشها. وقد سجّل السيّد العماد مصطفى طلاس في كتابه مرآة حياتي، العقد الثاني (دمشق، دار طلاس ١٩٩٥) بكلّ شجاعة صورة عن أجواء الاستثناء هذه (أنظر صفحة ٨٦٥-٨٦٩).

ليوم الخميس الذي تبتدئ بعده العطلة الأسبوعيّة. هكذا كان من الممكن أن يبقى المحتجز في عهدة الشرطة من ظهر الأربعاء إلى صباح السبت.

وتكمّل المادّة /٩/ غاية الميثاق العربيّ بحقوق الإنسان القانونيّة فتنصّ على أنّ:

«جميع الناس متساوون أمام القضاء، وحقّ التقاضي مكفول لكلّ شخص على إقليم الدولة».

ثمّ تأتي الموادّ: /١٠/ و/١١/ و/١٢/ فتتعامل مع عقوبة الإعدام. لا يلغي الميثاق عقوبة الإعدام، لكنّه يقترب من ذلك. فلنقرأ:

«المادّة /١٠/: لا تكون عقوبة الإعدام إلّا في الجنايات البالغة الخطورة، ولكلّ محكوم عليه بالإعدام الحقّ في طلب العفو أو تخفيض العقوبة».

لنلاحظ هنا أنّ الجناية ينبغي أن تكون بالغة الخطورة حتّى يصحّ أن يحكم الجاني بالإعدام.

أمّا المادّة /١١/ فقاطعة في منعها الحكم بالإعدام في الجرائم السياسيّة.

«لا يجوز في جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام في جريمة سياسيّة».

هذا المنع القاطع لإصدار حكم بالإعدام في جريمة سياسيّة ضروريّ في البلاد العربيّة التي كثيرًا ما شهدت وتشهد إصدار عقوبات بالإعدام في الجرائم السياسيّة. ولكن هل حقًّا يمكن وفي مختلف الظروف تمييز الجريمة السياسيّة عن الجريمة العاديّة ولاسيّما في أيّامنا هذه؟ الجريمة السياسيّة بالمعنى التقليديّ للتعبير، هي تلك الجريمة التي تستهدف قلب نظام الحكم عن طريق اعتقال رئيس الدولة مثلًا أو قتله. أمّا الآن، ورئيس الدولة محميّ شخصيًّا من قبل عديد من الحرس، فإنّ قلب نظام الحكم - وهو جريمة سياسيّة - يتّخذ أشكالًا أخرى تكاد تكون الصلة غير واضحة

بينها وبين الهدف النهائيّ.

ثمّ تأتي المادّة /١٢/ لتخرج بعض الناس من دائرة مَن يجوز تنفيذ الحكم عليهم بالإعدام. تنصّ هذه المادّة على ما يلي:

«لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمَن يقلّ عمره عن ثمانية عشر عامًا أو في امرأة حامل حتى تضع حملها، أو على أمّ مرضع إلّا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة».

ولعلّ حظّي سيّء مع صياغة هذه المادّة التي أؤيّد الروح التي أملتها التأييد كلّه. هل يجوز من حيث الأصل الحكم بالإعدام على مَن لم يبلغ بعد سنّ الرشد، أي ثمانية عشر عامًا؟ ثمّ إن كانت لدينا أمّ غير مرضع (شاء الله ألاّ تستطيع الإرضاع بعلّة كاستئصال الثديين مثلًا) فهل يجوز أن ننفّذ فيها حكم الإعدام إذا كان وليدها دون العامين؟ وأخيرًا: ماذا عن الشيخ الطاعن في السنّ؟ رجل حكم بالإعدام وعمره مثلًا ثمانون عامًا، هل ننفّذ فيه الحكم؟ في رأيي المتواضع تحتاج هذه المادّة إلى إعادة نظر صياغيّة أساسها تطبيق قاعدة عامّة تقضي بعدم جواز تنفيذ حكم الإعدام في كلّ حالة يحمل فيها تنفيذ الحكم بالإعدام انتهاكًا لظروف إنسانيّة لا يصحّ انتهاكها.

بعد موادّ الإعدام الثلاث تأتي موادّ ثلاث خاصّة أساسًا بالحبس وهي الموادّ /١٣/ و/١٤/ و/١٥/:

للمادّة /١٣/ فقرتان أولاهما ضدّ التعذيب كما يلي:

«تحمي الدول الأطراف كلّ إنسان على إقليمها من أن يعذّب بدنيًا أو نفسيًّا أو أن يعامل معاملة قاسية أو لا إنسانيّة أو مهينة أو حاطّة بالكرامة، وتتّخذ التدابير الفعّالة لمنع ذلك وتعتبر ممارسة هذه التصرّفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عنها».

وأحبّ أن أعلّق على هذه المادّة بما سمعته من وزير الداخليّة السوريّ أوائل صيف ١٩٩٥. قال لي الوزير إنّ وزارته عاقبت عددًا من

رجال الشرطة لأنّهم لم يكونوا إنسانيّين بما فيه الكفاية لدى تعاملهم مع بعض الموقوفين. نقلي هذا الحديث عن وزير الداخليّة إنّما هو إسهام في تحسيس الوعي العامّ إلى أنّ ممارسة التعذيب جريمة تُعرِّض (أو قد تعرِّض) ممارسها للعقوبة[10].

أمّا الفقرة (ب) من المادّة /١٣/ فلا تثير إشكالاً، ونصّها كما يلي:

«لا يجوز إجراء تجارب طبّيّة أو علميّة على أيّ إنسان دون رضائه الحرّ».

وتأتي المادّة /١٤/ لتثبت المتعارف عليه: المفلسون لا يحبسون:

«لا يجوز حبس إنسان ثبت إعساره عن الوفاء بدين أو أيّ التزام مدنيّ».

وتنص المادّة /١٥/ على أنّه «يجب أن يعامل المحكوم عليهم بعقوبة سالبة للحرّية معاملة إنسانيّة».

أمّا آخر مادّة تتعامل مع حقوق الإنسان أمام القضاء ورقمها /١٦/ فهذا نصّها:

«لا يجوز محاكمة شخص عن جرم واحد مرّتين. ولِمن تتّخذ ضدّه هذه الإجراءات أن يطعن في شرعيّتها ويطلب الإفراج عنه. ولِمَن كان ضحيّة القبض أو الإيقاف بشكل غير قانونيّ الحقّ في التعويض».

وقارئ هذه المادّة لا بدّ إلّا أن يقف عند نقطة صياغيّة. ثمّة في نهاية الجملة الثانية إشارة إلى طلب إفراج عن شخص ليس بالضرورة أن يكون قبض عليه أو أوقف بحسب الجملة عينها وسابقتها.

(١٠) وصف عدد من السجناء (السابقين) وقائع تعذيبهم. ولعلّ أبلغ ما قرأت في وصف التعذيب في سورية هو ما أورده المحامي الأستاذ رياض المالكي في كتابه ذكريات على درب الكفاح والهزيمة (دمشق، مطبعة الثبات، ١٩٧٢). أنظر الصفحات ١٠٧-١٣٣. وقع تعذيب المالكي في عهد الشيشكلي.

ثمّ لديّ وقفة ثانية مع هذه المادّة. حبّذا لو أنّ واضعي الميثاق أفردوا مادّة خاصّة بالحقّ في التعويض لمَن قبض عليه أو أوقف بشكل غير قانونيّ. إفرادُ مادّة برأسها للحقّ في التعويض يؤكّد هذا الحقّ، أي يساعد في تقليل حالات القبض أو الإيقاف غير القانونيّ. ثمّ إنّني أودّ أن أسأل الأعلم منّي بالأمر: هل سبق أن حكمتْ أيّ من المحاكم العربيّة بتعويض لمَن قُبض عليه أو أوقف بشكل غير قانونيّ؟ لا أدري، وأستبعد ذلك، وأرجو أن أكون مخطئًا[11].

المادّة /١٧/ : حرمة الحياة الخاصّة: تنصّ المادّة /١٧/ على ما يلي:

«للحياة الخاصّة حرمتها، والمساس بها جريمة. وتشمل هذه الحياة الخاصّة خصوصيّات الأسرة وحرمة المسكن وسرّيّة المراسلات وغيرها من وسائل الاتّصالات الخاصّة».

ولا بدّ لقارئ هذه المادّة من أن تذهب به التأمّلات كلّ مذهب بشأن جدّيّة تطبيقها في عصر الحواسيب. ثمّ إنّ مفهوم الحياة الخاصّة كان مصدر خلافات فقهيّة عديدة حتّى قبل عصر الحواسيب.

المادّة /١٨/ : الشخصيّة القانونيّة: تقول هذه المادّة إنّ «الشخصيّة القانونيّة صفة ملازمة لكلّ إنسان». وهذه المادّة التي لا يماري فيها أحد الآن كان يقصد بها تاريخيًّا رفض الرقّ والاستعباد، وفي أيّامنا ثمّة حالات «نقص أهليّة» تشرب الإنسان، كما في بعض حالات المرض، إلّا أنّ الشخصيّة القانونيّة تبقى ملازمة لكلّ إنسان مهما طرأ عليه.

الموادّ: /١٩/-/٢٤/ : علاقة الإنسان بوطنه:

تنصّ المادّة /١٩/ على أنّ «الشعب مصدر السلطات، والأهليّة

(١١) لزاهر الفاضل (نجل الصديق الشهيد الأستاذ الدكتور محمّد الفاضل) دراسة قدّمت عام ١٩٩١ لنيل لقب أستاذ في المحاماة عنوانها: المسؤوليّة عن التوقيف الاحتياطيّ. أشرف على الدراسة الأستاذ مظهر العنبريّ الذي كان لفترة وزيرًا للعدل ونقيبًا للمحامين.

السياسيّة حقّ لكلّ مواطن رشيد يمارسه طبقًا للقانون». ولا ريب أنّ هذه المادّة، على بساطتها وبلهيّة الفكرة التي تأتي بها، ثوريّة في الإطار الفكريّ القائم في بعض الدول العربيّة، حيث لا نرى نصوصًا صريحة تشير إلى أنّ الشعب مصدر السلطات. أمّا أهليّة المواطن السياسيّة فأمر له إشكالاته العمليّة الكبرى حتّى لو أقرّ به دستوريًّا وقانونيًّا.

وتنصّ المادّة / ٢٠/ : «لكلّ فرد مقيم على إقليم دولة حرّيّة الانتقال واختيار مكان الإقامة في أيّ جهة من هذا الإقليم في حدود القانون».

ويتابع النصف الأخير من المادّة / ٢١/ الفكرة السابقة نفسها، بينما يأتي النصف الأوّل منها بشيء جديد.

المادّة / ٢١/ : لا يجوز بشكل تعسّفيّ أو غير قانونيّ منع المواطن من مغادرة أيّ بلد عربيّ بما في ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته في جهة معيّنة أو إلزامه بالإقامة في أيّة جهة من بلده».

وفي الممارسة السياسيّة العربيّة الراهنة ثمّة سلاحٌ قديم تشهره الحكومات في وجه مواطنيها، وهو منعهم من السفر خارج حدود دولتهم. ولهذا المنع ذرائع عديدة تقدّمها الحكومات. فالموظّف ينبغي له أن يأخذ أذنًا من سلطته الوظيفيّة، فقد لا تسمح له مهامّه الوظيفيّة بمغادرة دولته حتّى لو كانت وظيفته شكليّة شرفيّة أصلًا. وأصحاب المهن كالأطبّاء والمهندسين وأصحاب الحرف كالحدّادين والخيّاطين لا بدّ لهم من موافقة نقاباتهم اللذين قد يتذرّعون بأنّ هجرة طبيب ما أو مهندس أو حدّاد أو خيّاط قد تؤثّر على «غنى الدولة العامّ» أو على سلامتها العامّة.

وثمّة، بعد، المادّة / ٢٢/ التي تنصّ على أنّه «لا يجوز نفي المواطن عن بلده أو منعه من العودة إليه».

وفي بلادنا العربيّة كان النفي السياسيّ داوجًا، وما زال له بعض الوجود.

وتتعامل المادّة /٢٣/ مع موضوع صعب له تاريخه العريق في القانون الدوليّ هو موضوع اللجوء السياسيّ وتسليم اللاجئين. تنصّ هذه المادّة:

«لكلّ مواطن الحقّ في طلب اللجوء السياسيّ إلى بلاد أخرى هربًا من الاضطهاد، ولا ينتفع بهذا الحقّ مَن سَبقَ تتبّعهُ من أجل جريمة عاديّة تهمّ الحقّ العامّ ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيّين». وبدايةً «أقول: لم أحبّ كلمة «هربًا» وأفضّل لو ينقّح النصّ إلى «اتّقاءً للاضطهاد». فإذا رؤي أنّ لكلمة اتّقاء أصداء مذهبيّة، وضعت كلمة «دفعًا للاضطهاد». ولن أقف عند الأسلوب الذي يصحّ أن يتمّ به طلب اللجوء السياسيّ، فهو أسلوب متأقلم تحدّده الكيفيّة التي يتمّ به الاضطهاد أو التهديد به أو الخوف منه. أمّا عدم الانتفاع بحقّ اللجوء من قبل مَن كان تمّ تتبّعه بجريمة عاديّة فأمر مفهوم. إلّا أنّ المطلوب هنا ممارسة أقصى الحذر في توصيف الجريمة بأنّها عاديّة وفي نفي الصلة السياسيّة عنها أو عن دوافع تحريكها. جريمة تهريب العملة هي مثلًا جريمة عاديّة وليست سياسيّة. وحين كنت أعمل أستاذًا ورئيسًا لقسم السياسة في معهد البحوث والدراسات العربيّة بالقاهرة كنت أمارس بانتظام جريمة تهريب العملة مشاركًا في ذلك كلّ أساتذة المعهد وكلّ موظّفي جامعة الدول العربيّة وعائلاتهم المقيمين في القاهرة. كلّنا كان يبدّل قسمًا من راتبه بالدولار إلى جنيهات مصريّة بسعر السوق السوداء. وحين زار الرئيس السادات القدس وبدأ الشقاق المصريّ – العربيّ رأينا السلطات المصريّة تفتح تحقيقات في جرائم تهريب العملة التي قام بها بعض مَن عرفناهم زملاء لنا في الجامعة، وكان واضحًا أن تتبُّع تلك الجرائم العاديّة إنّما كان لدوافع سياسيّة. أمّا مبدأ عدم تسليم اللاجئين السياسيّين – فمبدأ إنسانيّ معروف قديم ولتراثنا العربيّ ثمّ العربيّ الإسلاميّ فضل كبير في تثبيت هذا المبدأ. وفي سورية بالذات كان انتهاك هذا الحقّ السبب المباشر لإشعال نار الثورة السوريّة الكبرى.

ثمّ إنّ المادّة /٢٤/ تبحث في الجنسيّة والحرمان منها والحقّ فيها. تقول المادّة: «لا يجوز إسقاط الجنسيّة الأصليّة عن المواطن بشكل تعسّفيّ، ولا ينكر حقّه في اكتساب جنسيّة أخرى بغير سند قانونيّ». والنصّ واضح لا يستدعي تعليقًا.

المادّة /٢٥/ وحقّ الملكيّة: تنصّ هذه المادّة على أنّ «حقّ الملكيّة

الخاصّةمكفول لكلّ مواطن ويحظّر في جميع الأحوال تجريد المواطن من أمواله كلّها أو بعضها بصورة تعسّفيّة أو غير قانونيّة». ولأصل هذه المادّة في الإعلان العالميّ تاريخ طويل من المناقشة والخصومة بين الاتّحاد السوفييتيّ والدول الغربيّة.

وهذه المادّة تقابل المادّة /١٧/ من الإعلان العالميّ ونصّها كما يلي:

«١ - لكلّ شخص حقّ التملّك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسّفاً».

وهكذا فالإعلان العالميّ يعطي كلّ شخص حقّ التملّك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، أمّا الميثاق العربيّ فيتحدّث عن الملكيّة الخاصّة فقط. وبالطبع فقد ولد الميثاق العربيّ في زمن ما يطلق عليه اسم الخصخصة.

المادّتان /٢٦/ و/٢٧/ وحرّيّة العقيدة والفكر والرأي: تنصّ المادّة /٢٦/ على أنّ: «حرّيّة العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكلّ فرد». وتنصّ المادّة /٢٧/ على أنّ «للأفراد من كلّ دين الحقّ في ممارسة شعائرهم الدينيّة، كما لهم الحقّ في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين، ولا يجوز فرض أيّة قيود على ممارسة حرّيّة العقيدة والفكر والرأي إلّا بما نصّ عليه القانون».

ويلاحظ في المادّة /٢٦/ عدم إدراجها حقّ التعبير عن الرأي. فكأنّ حرّيّة الفكر والرأي التي ينصّ عليها الميثاق العربيّ هي حرّيّة صامتة، وأصرخ: هذا نقص فادح فاضح حبّذا لو يتمّ تفاديه فلا يكون ميثاقنا هزأة المواثيق[١٢]. في الإعلان العالميّ ثمّة المادّة /١٩/ ونصّها:

---

(١٢) لم أجد في أيّ إعلان أو في أيّ ميثاق خاصّ بحقوق الإنسان حذفًا لحرّيّة التعبير. هنا وفي محاضرة في نفس هذا المكان (المركز الثقافي العربي في دمشق الجديدة - المزّة) ألقيتها مساء ٨/١٢/١٩٩٠، وتحدّثت فيها تحت عنوان: «مشروع جامعة الدول العربيّة بشأن ميثاق عربيّ لحقوق الإنسان: تحليل وتقويم» أثرتُ هذه النقطة، نقطة غياب الحقّ في التعبير. إلّا أنّ صوتي لم يُسمَع كما يبدو!

«لكلّ شخص حقّ التمتّع بحرّيّة الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّيّته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقّيها ونقلها إلى الآخرين، بأيّة وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

أمّا المادّة /٢٧/ فيلفت النظر فيها عدم ذكر حقّ الفرد في تغيير ديانته أو عقيدته، وهو حقّ تنصّ عليه المادّة /١٨/ من الإعلان العالميّ. ومن المفهوم أن يغيب النصّ عن حرّيّة تغيير الديانة في ميثاق عربيّ لحقوق الإنسان. وتحضرني هنا نقطة مهمّة جدًّا في حياتنا السياسيّة:

هل يحقّ للفرد المنتسب إلى حزب حاكم في الدول العربيّة أن يغيِّر ولاءه فيستقيل؟ هل كان من حقّ الفرد في النظم الداخليّة للأحزاب الشيوعيّة (في الاتّحاد السوفييتي ودول المعسكر الاشتراكيّ سابقًا) أن يغيّر ولاءه؟ هل يستطيع الحزبيّ العربيّ أن «يستقيل» من حزبه أم أنّه في العادة يطرد منه أو يفصل أو يجمّد؟ هذه النقطة جديرة ببحث هادئ؛ لأنّ «منع الردّة» مبدأ لا ينطبق فقط على المسلم (كما يبدو لي)، بل ينطبق أيضًا على الحزبيّين في عدّة بلدان[١٣].

المادّتان /٢٨/ و/٢٩/ والعمل الجمعيّ:

«المادّة /٢٨/: للمواطنين حرّيّة الاجتماع وحرّيّة التجمّع بصورة سلميّة ولا يجوز أن يفرض من القيود على ممارسة أيّ من هاتين الحرّيّتين إلّا ما تستوجبه دواعي الأمن القوميّ أو السلامة العامّة أو حماية حقوق الآخرين وحرّيّاتهم».

وتنصّ المادّة /٢٩/ على ما يلي:

«تكفل الدولة الحقّ في تشكيل النقابات والحقّ في الإضراب وفي الحدود التي ينصّ عليها القانون».

ولهاتين المادّتين أهمّيّة خاصّة في مجال ممارسة الديموقراطيّة، إلّا

---

(١٣) نشرت السفير (٣١/٨/١٩٩٥) بحثًا مثيرًا للفكر كتبه الأستاذ شوكت أشتي، عنوان البحث: «حقوق الأعضاء في الأحزاب السياسيّة اللبنانيّة: النصوص والتجارب».

أنّ الاستقراء الماديّ يحتّم علينا القول بأنّ حقّ التجمّع النقابيّ ليس محترمًا في معظم الدول العربيّة، وكذلك حقّ الإضراب النقابيّ. وقبل سنوات قليلة أنشئ في دمشق مركز للحقوق والحرّيّات النقابيّة بإشراف الاتّحاد العامّ للعمّال العرب. ولعلّ الخيرَ معقودٌ على هذا المركز في دعم الحرّيّات النقابيّة.

ثمّ إنّ أيًّا من المادّتين لم تتطرّق إلى حقّ التجمّع السياسيّ، وما يعنيه هذا الحقّ من قيام أحزاب سياسيّة.

ونعلم جميعًا أنّ ثمّة تيّارًا فكريًّا قويًّا جدًّا يشترط وجود أحزاب سياسيّة - بل وأحزاب معارضة - لكي يصحّ أن يوصف نظام حكم ما بأنّه ديموقراطيّ. وقد يودّ بعض القرّاء الاطّلاع على دراسة منشورة لي عن حقّ التجمّع السياسيّ في الدساتير السوريّة المتعاقبة منشورة في مجلّة الفكر العربيّ البيروتيّة (تمّوز - أيلول ١٩٩١ العدد / ٦٥/ ص ٩٦-١١٢).

الموادّ / ٣٠/ و/٣٣/ والحقّ في العمل: تعالج ثلاث موادّ الحقّ في العمل، وتعالج مادّة لاحقة الحقّ في شغل الوظائف. تصّ هذه الموادّ الأربع كما يلي:

«المادّة / ٣٠/ : تكفل الدولة لكلّ مواطن الحقّ في عمل يضمن له مستوىً معيشيًّا يؤمّن المطالب الأساسيّة للحياة، كما تكفل له الحقّ في الضمان الاجتماعيّ الشامل».

«المادّة / ٣١/ : حرّيّة اختيار العمل مكفولة والسخرة محظورة ولا يعدّ من قبيل السخرة إرغام الشخص على أداء عمل تنفيذًا لحكم قضائيّ».

«المادّة / ٣٢/ : تضمن الدولة للمواطن تكافؤ الفرص في العمل والأجر العادل والمساواة في الأجور عن الأعمال المتشابهة القيمة».

«المادّة / ٣٣/ : لكلّ مواطن الحقّ في شغل الوظائف العامّة في بلده».

ولفت نظري الاختصار الشديد في المادّة / ٣٣/ فعدت إلى ما

يناظرها في الإعلان العالميّ فوجدت المادّة /٢١/ ذات الفقرات الثلاث، حيث الثانية منها تتشابه بفارق مع المادّة /٣٣/ في ميثاقنا، إذ تنصّ الفقرة الثانية من المادّة /٢١/ على أنّ «لكلّ شخص نفس الحقّ الذي لغيره في تقلّد الوظائف العامّة في البلاد». أمّا الفقرتان: الأولى والثالثة من المادّة /٢١/ فهذا نصّهما، ومن المطالعة يتّضح أنّهما هامّتان جدًّا وربّما حذفتا من ميثاقنا لهذا السبب:

«/٢١/ ١ - لكلّ فرد الحقّ في الاشتراك في إدارة الشؤون العامّة لبلاده إمّا مباشرة وإمّا بواسطة ممثّلين يختارون اختيارًا حرًّا.

/٢١/ ٣ - إنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دوريّة تجري على أساس الاقتراع السرّيّ وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أيّ إجراء مماثل يضمن حرّيّة التصويت».

الموادّ /٣٤/ - /٣٧/: حقوق ثقافيّة: نصّ الموادّ الأربع المتعاملة مع الحقوق الثقافيّة كما يلي:

المادّة /٣٤/: محو الأمّية التزام واجب، والتعليم حقّ لكلّ مواطن، على أن يكون الابتدائيّ منه إلزاميًّا كحدّ أدنى وبالمجّان وأن يكون كلّ من التعليم الثانويّ والجامعيّ ميسورًا للجميع.

المادّة /٣٥/: للمواطنين الحقّ في الحياة في مناخ فكريّ وثقافيّ يعتزّ بالقوميّة العربيّة، ويقدّس حقوق الإنسان ويرفض التفرقة العنصريّة والدينيّة وغير ذلك من أنواع التفرقة ويدعم التعاون الدوليّ وقضيّة السلام العالميّ.

المادّة /٣٦/: لكلّ فرد حقّ المشاركة في الحياة الثقافيّة وحقّ التمتّع بالأعمال الأدبيّة والفنّيّة وتوفير الفرص له لتنمية ملكاته الفنّيّة والفكريّة والإبداعيّة.

المادّة /٣٧/: لا يجوز حرمان الأقلّيّات من حقّها في التمتّع بثقافتها

أو اتّباع تعاليم دياناتها.

ولي على هذه المواد التعليقات التالية:

١ - أحببت المادّة /٣٥/ حبًّا خاصًّا لأنّها إذ تصف المناخ الفكريّ والثقافيّ الذي يحقّ للمواطن أن يعيش في ظلّه، فإنّها تجعل الاعتزاز بالقوميّة العربيّة صفة أولى لهذا المناخ. ثمّ إنّ بقيّة الأوصاف جميلة جدًّا أيضًا ويتشارك فيها ميثاقنا مع المواثيق الأخرى.

٢ - صعقني في المادّة /٣٦/ غياب النصّ على حماية حقوق المؤلّف. المادّة النظيرة في الإعلان العالميّ هي المادّة /٢٧/، وفي الفقرة /٣/ منها يرد النصّ التالي: «لكلّ فرد الحقّ في حماية حقوقه الأدبيّة والمادّيّة المترتّبة على إنتاجه العلميّ أو الأدبيّ أو الفنّي». وأذكر هنا، وبكلّ أسف، أنّ تجربة لي مع المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم - المنظّمة التي ينبغي أن تهتمّ بحقوق المؤلّف ضمن عائلة جامعة الدول العربيّة - هي التي قادتني إلى الاهتمام بهذه الحقوق. إقترحت عليها، حين كانت ما تزال في مصر، مشروعًا، فإذا بها تتبنّاه وتعهد بتنفيذه إلى غيري فلا أتبيّن لنفسي اسمًا فيه بعد أن أصبح مجلّدًا ضخمًا بجزئين، بينما صدرت إسمَي زميلين مصريّين على غلاف المجلّد مشرفين. أحد هذين الزميلين سلّمني ما يشبه رسالة اعتذار، ولكنّ المنظّمة حتّى الآن لم تقم بما يمليه الواجب. وما أزال أعتبر الملفّ مفتوحًا. ولكلّ مَن يرغب في الاطّلاع على حالة تخلّف حقيقيّ في مجال تعامل المنظّمة مع حقوق المؤلّف العودة إلى كتابي نحو علم عربيّ للسياسة (دمشق وبيروت، دار المنارة، ط /٢/ ١٩٩٣)[١٤].

٣ - تثير المادّة /٣٧/ جميع أنواع الأفكار بشأن حقوق الأقلّيّات القوميّة والدينيّة. بداية: لفظ أقلّيّات نفسه لفظ ملتبس وأحيانًا مرفوض.

---

(١٤) يصدر للمؤلّف قريبًا كتاب عن حقوق المؤلّف وبه ملحق أقرّته لجنة متخصّصة شكّلتها اليونسكو يضع مفردات مقرّر جامعيّ خاصّ بهذه الحقوق تُوصَى الجامعاتُ العربيّة بتنفيذه.

أقباط مصر يرفضون أن يوصفوا بالأقلّيات. ثمّ: ما هي الحدود «الكمّيّة» التي ينبغي أن يكون عليها حجم الأقلّيّة لكي تكون لها حقوق التمتّع بثقافاتها أو اتّباع تعاليم دينها؟ والأقلّيّات باب يدخل في سِفر السياسة الدوليّة، كما علّمنا التاريخ المعاصر. إلى أيّ حدّ يكون منح الأقلّيّات حقوقها جزءًا من خطّة استعماريّة؟ وإلى أيّ حدّ يكون إنكار حقوق الأقلّيّات جزءًا من خطّة استعماريّة أيضًا تبدأ بالتقييد الشديد لتنتهي بالتفتيت؟ من أغرب ما قرأت عن حقوق الأقلّيّات ما ورد في أنظمة الدويلات السوريّة أيّام فرنسا. جَعلَت فرنسا الفرنسيّة إلى جانب العربيّة لغة دولة العلويّين ودولة الدروز. نضحك إذ نتذكّر ذلك. ولكنّني تلقّيت بمشاعر متناقضة ما قرأته في البعث (١٩٩٥/٨/٩) مؤخّرا عن اللغة الأمازيجيّة، وهذا نصّه:

«تقرّر تدريس اللغة البربريّة الأمازيجيّة في مدارس /١٢/ ولاية جزائريّة ابتداءً من العام الدراسيّ القادم كبداية لتعميم هذه اللغة في باقي المدارس.

أعلن ذلك يوسف مجيد الناطق الرسميّ بالنيابة للمحافظة السامية للغة الأمازيجيّة والتي كان الرئيس الجزائريّ الأمين زروال قد أصدر قرارًا بتشكيلها لبحث قضيّة اللغة الأمازيجيّة استجابة لمطالب أنصار الحركة البربريّة»[١٥].

المادّتان /٣٨/ و/٣٩/ وحقوق الأسرة والشباب:

«المادّة /٣٨/ : (أ): الأسرة هي الوحدة الأساسيّة للمجتمع وتتمتّع بحمايته.

---

(١٥) عن عروبة البربر (الأمازيغ) انظر كتاب المستشار الأستاذ محمّد علي السادون وعنوانه: عروبة البربر الحقيقة المغمورة (دمشق، المركز العربيّ للترجمة والتأليف والنشر، أكسو، ١٩٩٢. /٢٢٤/ صفحة).
أشار إلى الكتاب، وأخذ عنه ربّما بأكثر ممّا أشار إليه، الصديق الدكتور محي الدين عيمور المفكّر الجزائريّ المعروف والمستشار السابق للرئيس بومدين: الأهرام ٢٣ و٢٦ و٣٠/٩/١٩٩٥.

(ب): تكفل الدولة للأسرة والأمومة والطفولة والشيخوخة رعاية متميّزة وحماية خاصّة».

«المادّة /٣٩/ : للشباب الحقّ في أن تتاح له أكبر فرص التنمية البدنيّة والعقليّة».

وجدتُ المادّة /٣٨/ الخاصّة بالأسرة مختصرة فعدت إلى الإعلان العالميّ فقرأت ما يلي:

المادّة /٣٨/ (أ) من الميثاق هي تقريبًا المادّة /١٦/ ٣/ من الإعلان ونصّها كما يلي:

«الأسرة هي الوحدة الطبيعيّة الأساسيّة للمجتمع ولها حقّ التمتّع بحماية المجتمع والدولة».

«والمادّة /٣٨/ (ب) هي تقريبًا صدر المادّة /٢٥/ ٢/ من الإعلان ونصّها:

«٢ - للأمومة والطفولة الحقّ في مساعدة ورعاية خاصّتين.

ما تفعله المادّة /٣٨/ ب/ هو إضافتها إلى الأمومة والطفولة الأسرة والشيخوخة.

إلّا أنّ المادّتين /١٦/ و/٢٥/ من الإعلان تتضمّنان فقرات أخرى لم أجد نظائر لها في الميثاق ومن الواجب إيراد نصوصها:

«م ١٦/ ١/ - للرجل والمرأة متى بلغا سنّ الزواج حقّ التزوّج وتأسيس أسرة دون أيّ قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

٢ - لا يبرم عقد الزواج إلّا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضى كاملًا لا إكراه فيه».

أمّا المادّة /٢٥/ فترد في الإعلان العالميّ ضمن سياق حقوق العمل، والنصّ الكامل للفقرة /٢/ كما يلي:

«٢ – للأمومة والطفولة الحقّ في مساعدة ورعاية خاصّتين، وينعم كلّ الأطفال بنفس الحماية الاجتماعيّة سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعيّ أو بطريقة غير شرعيّة».

المادّتان /٤٠/ و/٤١/ ولجنة خبراء حقوق الإنسان: هاتان المادّتان أطول موادّ الميثاق، ونصّهما كما يلي:

«المادّة /٤٠/ آ – تنتخب دول مجلس الجامعة الأطراف في الميثاق لجنة خبراء حقوق الإنسان بالاقتراع السرّيّ.

ب – تتكوّن اللجنة من سبعة أعضاء من مرشّحي الدول الأعضاء أطراف الميثاق وتجري الانتخابات الأولى للجنة بعد ستّة أشهر من دخول الميثاق حيّز النفاذ، ولا يجوز أن تضمّ اللجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة.

جـ – يطلب الأمين العامّ من الدول الأعضاء تقديم مرشّحيها وذلك قبل شهرين من موعد الانتخابات.

د – يشترط في المرشّحين أن يكونوا من ذوي الخبرة والكفاءة العالية في مجال عمل اللجنة على أن يعمل الخبراء بصفتهم الشخصيّة وبكلّ تجرّد ونزاهة.

هـ – ينتخب أعضاء اللجنة لفترة ثلاث سنوات ويتمّ التجديد لثلاثة منهم لمرّة واحدة ويجري اختيار أسماء هؤلاء عن طريق القرعة، كما يراعى مبدأ التداول ما أمكن ذلك.

و – تنتخب اللجنة رئيسها وتضع لائحة داخليّة لها توضح أسلوب عملها.

ز – تعقد اللجنة اجتماعاتها بمقرّ الأمانة العامّة للجامعة بدعوة من الأمين العامّ، ويجوز لها بموافقته عقد اجتماعاتها في بلد عربيّ آخر إذا اقتضت ضرورة العمل ذلك.

المادّة /٤١/ ١ – تقوم الدول الأطراف بتقديم تقارير إلى لجنة خبراء حقوق الإنسان على النحو التالي:

آ - تقرير أوّليّ بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق.
ب - تقارير دوريّة كلّ ثلاث سنوات.
جـ - تقارير تتضمّن إجابات الدول عن استفسارات اللجنة.
٢- تدرس اللجنة التقارير التي تقدّمها الدول الأعضاء الأطراف في الميثاق وفقًا لنصّ الفقرة الأولى من هذه المادّة.
٣- ترفع اللجنة تقريرًا مشفوعًا بآراء الدول وملاحظاتها إلى اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان في الجامعة العربيّة.

ومع أنّ هاتين المادّتين لن تدخلا سريعًا حيّز التنفيذ، فمن المناسب أن أشير بصددهما إلى ما يلي:

حين نشر مشروع الميثاق عام ١٩٨٥، جاء خاليًا من آلية متابعة عن طريق لجنة خبراء أو عن طريق آخر. وكان هذا الخلوّ أحد أهمّ المطاعن فيه. ومن الجميل أنّ الميثاق الذي أقرّ استدرك هذا النقص. ثمّ يلاحظ في المادّتين السابقتين ما يلي:
١ - عدد أعضاء اللجنة سبعة، ولا يجوز أن تضمّ اللجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة. تتساوى إذن مصر ودجيبوتي.
٢ - أعضاء اللجنة من مرشّحي الدول. لا يجوز أن يُرشَّح مَن لم ترشّحه الدولة العضو. هل يصحّ ترشيح مَن ترشّحه دولة غير دولته؟ سوريّ مثلًا ترشّحه تونس؟ ليس ثمّة في المادّة /٤٠/ جواب واضح عن هذا السؤال.
٣- أعضاء اللجنة من مرشّحي الدول. لماذا لا يكون للهيئات غير الحكوميّة حقّ الترشيح أيضًا؟ سؤال مهمّ جدًّا.
٤ - تقارير الدول الأعضاء إلى لجنة الخبراء قليلة. التقريران اللذان تقضي بهما المادّة /٤١/ هما تقرير أوّليّ بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق، وتقرير آخر كلّ ثلاث سنوات. أمّا التقارير الخاصّة بالاستفسارات فأمرها عائد إلى لجنة الخبراء نفسها.
٥ - ليس من صلاحيّات لجنة الخبراء أن تعلن رأيًا بشأن تقارير الدول الأعضاء. إنّها تدرسها فقط ثمّ ترفع تقريرها بالدراسة إلى اللجنة

الدائمة لحقوق الإنسان وهي لجنة حكوميّة.

تلكم ملاحظات أولى بشأن لجنة الخبراء، ومؤدّاها واضح. إنّها دعوة إلى تقوية اللجنة التي حرص الميثاق أن يجعلها هشّة. ثمّ إنّ علينا أن نتقدّم من لجنة إلى محكمة، وعلينا أن نتقدّم في عمل اللجنة والمحكمة من ترك الأمور محصورة بين أيادي الحكومات إلى إباحتها للشعب، أي للأفراد. لم يلحظ ميثاقنا أيّة آليّة يستطيع بها الفرد العربيّ أن يرفع شكواه إلى لجنة الخبراء العرب. هل أشأمتكم، أي دعوتكم إلى الشؤم؟ نعم! لكن لنغتبط بأنّه صار لنا ميثاق ومعه أيضًا لجنة خبراء. إلّا أنّ المسيرة أمامنا ما تزال طويلة لنصل إلى ما يوصف عادةً بأنّه أرقى محكمة لحقوق الإنسان، وهي المحكمة الأوروبيّة.

المادّتان /٤٢/ و/٤٣/ ودخول الميثاق حيّز التنفيذ: تنصّ آخر مادّتين في الميثاق على ما يلي:

«المادّة /٤٢/ : آ - يعرض الأمين العامّ لجامعة الدول العربيّة هذا الميثاق بعد موافقة مجلس الجامعة عليه، على الدول الأعضاء للتوقيع والتصديق أو الانضمام إليه.

ب - يدخل هذا الميثاق حيّز النفاذ بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام السابقة لدى الأمانة العامّة لجامعة الدول العربيّة.

«المادّة /٤٣/ : يصبح هذا الميثاق نافذًا بالنسبة لكلّ دولة بعد دخوله حيّز النفاذ، بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها لدى الأمانة العامّة، ويقوم الأمين العامّ بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة التصديق أو الانضمام.

ومن النصّين السابقين يتّضح أنّ الميثاق إنّما يصبح نافذًا بالنسبة لكلّ دولة على حدة، أي بأوقات مختلفة. وليس ثمّة في النصّ ما يشير إلى دخوله حيّز التنفيذ بالنسبة لعدد من الدول في وقت واحد. إلّا أنّه يصحّ القول إنّ تشكيل لجنة الخبراء، وعدد أعضائها سبعة كلّ واحد منهم من

دولة، يوجب أن يكون عدد الدول المصادقة على الميثاق سبعة لكي يقال إنّ الميثاق دخل حيّزا يكون به مصدرًا لمرجعيّة عربيّة عامّة. بما أنني لا أتوقّع أن تصادق على الميثاق سبع دول عربيّة في الفترة الفاصلة بيننا وبين عام /٢٠٠٠/، فإنّني أدعو إلى إنقاص عدد لجنة الخبراء من سبعة إلى ثلاثة حتّى لا ندخل العام /٢٠٠٠/ دون أن تكون نشأت لدينا لجنة خبراء عرب في حقوق الإنسان.

ثالثًا: نقد الميثاق

بقدر ما نستطيع وصف صدور الميثاق بأنه نصر كبير، نستطيع وصف مضمونه بأنّه فضيحة كبرى.

وفي الصفحات السابقة حلّلت موادّ الميثاق بما يتضمّن نقدًا لها فلا حاجة للتكرار.

إلّا أنّ من المخجل أن يغيب عن الميثاق العربيّ حقّ التعبير والحقّ في انتخابات نزيهة وحقّ التجمّع السياسيّ الذي هو الآن من المسلّمات رغم أنّ الإعلان العالميّ لم ينصّ عليه. كذلك من المخجل أن يغيب عنه حتّى حماية الملكيّة الفكريّة.

ثمّ إنّ من الغريب أنّ الميثاق لا ينصّ على الحقوق الجديدة وهو إنّما ولد حديثًا جدًّا بعد أن توطّدت هذه الحقوق. الحقّ في النموّ، الحَقّ في بيئة نظيفة، الحقّ في الإعلام، أمور هي من صميم ثقافة اليوم في مجال حقوق الإنسان. هل قصّر مستوى صائغي الميثاق عن مواكبة التطوّر إلى هذا الحدّ غير المقبول؟ ولنتذكّر دائمًا: ليس في الميثاق إلزام خاصّ على الدول تضيق به هذه الدول. ثمّة إحالات متكرّرة إلى القانون، والقانون بيد الحكومات كما نعلم. صحيح أنّ الاتّجاه الفقهيّ الراهن لدعاة حقوق الإنسان يمقت الإحالة إلى القانون - وهذا اتّجاه أؤيّده - إلّا أنّ الميثاق مليء بهذه الإحالات. لذلك لا يصحّ القول إنّ تغييب ما غيّب من حقوق إنّما كان الهدف منه عدم إغضاب الحكومات. أنسب التغييب إلى الجهل

العلميّ لا إلى الدهاء السياسيّ. الميثاق إذن فضيحة كبرى لا بمعيار ما أعطى من حقوق وما غيّب فقط، بل بمعيار المواكبة العربيّة لاتّجاهات العلم المعاصر في مجال حقوق الإنسان.

ولم ينصّ الميثاق على ضرورة أن تُحدِث الدول الأعضاء هيئات خاصّة بها لحقوق الإنسان. وبما أنّ مؤتمر بيروت عام ١٩٦٨ كان نصّ على ضرورة إنشاء مثل هذه الهيئات، وبما أنّ مجلس الجامعة كان وافق على قرارات مؤتمر بيروت، فمعنى هذا أنّ الميثاق أتى أدنى من مقرّرات مجلس الجامعة نفسه بشأن حقوق الإنسان. إنّه ليس فقط فضيحة حقوقيّة وعلميّة كبرى، بل هو أيضًا خطوة إلى الخلف[١٦].

ومع ذلك فالميثاق نصر يصحّ أن يبنى عليه فيتطوّر من فضيحة إلى فخر. ألسنا أحفاد أولئك الذين أنشأوا «حلف الفضول»، أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم؟

رابعًا: كلمة ختام

كان مجلس جامعة الدول العربيّة يؤجّل النظر بين وقت وآخر في مشروع ميثاق حقوق الإنسان، بحجّة أنّ الأمر مهمّ لا يصحّ إلّا أن يعرض على مؤتمر قمّة ليوافق عليه.

ولم يتّسع وقت أيّ مؤتمر قمّة لينظر في مشروع الميثاق. ثمّ غابت عنّا منذ خمس سنوات مؤسّسة مؤتمرات القمّة، ولا يدري أحد متى ستعود، إن كانت ستعود. وكانت النتيجة أن صدر الميثاق دون ضجّة، وعلى مستوى المندوبين الدائمين.

---

(١٦) إن كانت لدينا في سورية لجنة خاصّة بحقوق الإنسان فهي لا تأتي بما يدلّ على وجودها. ومن هنا فقد رأيت من واجبي – حين اختارتني الحكومة السوريّة مرشّحا لها لمنصب مدير إدارة حقوق الإنسان في اليونسكو – تذكير مسؤولي القطر بأنّ علينا أن ننشئ «هيئة تحوز القبول العامّ مهمّتها صيانة حقوق الفرد عندنا طبقًا لأحكام الدستور والقوانين». أنظر: حقوق الإنسان العربيّ في عالم اليوم (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٥، ص /٩/).

وما يزال الميثاق حتّى الآن صامتًا لا يثير الضجّة.

آمل عن طريق هذه المحاضرة - التي أرجو ألّا تكون أوّل محاضرة تُكرَّس للميثاق في كلّ الوطن العربيّ بعد نحو عام من ولادته - آمل أن تكون هذه المحاضرة حافزًا للمهتمّين منّا بأمر الميثاق وبأمر حقوق الإنسان. آمل أن تحفز هؤلاء المهتمّين على المطالبة بتحسين بنود الميثاق. وآمل أن تحفزهم أيضًا على مزيد من العمل من أجل تحسين حال حقوق الإنسان العربيّ.

ثمّة مَنْ يهاجم العرب، جملةً وتفصيلًا، متّهمًا إيّاهم بأنّهم غريبون عن مفاهيم حقوق الإنسان، منتهكون لهذه المفاهيم. كلّنا يعلم أنّ مهاجمي العرب هؤلاء لا تحرّكهم دائمًا الدوافع النبيلة، بل دوافع سياسيّة ومصلحيّة معروفة هدفها النيل من هذه الأمّة ذات الرسالة الخالدة. لن أقول: لِنحسِّن حال حقوق الإنسان عندنا دفعًا للذرائع. بل أقول: لنحسِّن حال هذه الحقوق انسجامًا مع ماضٍ نفخر به، ووسيلةً لمستقبلٍ مشرق نسعى إليه، وارتقاءً باتّجاهٍ موقعٍ إنْ بلغناه استطعنا خدمة الإنسانيّة كلّها عن طريق كشف انتهاكات غيرنا لحقوق الإنسان.

جغرافية الإسلام البشرية حتّى منتصف القرن الحادي عشر

تأليف أندريه ميكيل – ترجمة إبراهيم خوري
الجزء الرابع: الأقسام ١-٢-٣
مجلّدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ٦٦٢ + ٥٠ صفحة

أصدر الأستاذ إبراهيم خوري في العامين ١٩٩٢ و١٩٩٣ ترجمة الجزء الثالث من هذا الكتاب (أطلب المشرق ١٩٩٤، ص ٢٥١). وها هو الآن يتابع عمله المشكور فيقدّم إلى القرّاء والباحثين العرب الجزء الرابع والأخير من موسوعة العلّامة أندريه ميكيل الجغرافيّة. وهذا الجزء خاصّ بدار الإسلام بوصفها كلًّا متماسكًا في ما لها من طُرق وتجارة ونَقد ومبادلات ومدن وعمران ومجتمع وأخلاق. وكُتُب ميكيل غنيّة عن التعريف، تعالج العالم الإسلاميّ في سائر أبعاده ممتدّة على حوالى ثلاثة قرون. أمّا المترجم فهو من أشهر المختصّين بالجغرافيّين العرب، ممّا يتيح له إبراز دقائق الأمور بما أوتي من سعة معرفة وخبرة. يضاف إلى ذلك تمكّنه من اللغة الأصليّة – الفرنسيّة – ولغة الضاد، فجاءت ترجمته دقيقة سلسة يرتاح لها القرّاء. ومن حسنات هذا الكتاب أيضًا ما أُلحق به من فهارس، يناهز عددها الثمانية.

إلّا أنّنا نأسف في الختام على أنّ الطباعة لم تكن في مستوى مضمون الكتاب، خاصّةً بسبب شفافيّة الورق. وثمّة بعض الأغلاط، القليلة جدًّا، في عدد من المراجع الأجنبيّة (ص ٥٨٩: sau' alto والصحيح sal' alto، ص ٥٩٢ Palästina - Veriens والصحيح Palästina - Vereins) كما أنّنا نتساءل لماذا لم تُضبط أرقام الصفحات وتوحَّد؟ فإنّها جُعلت مبدئيًّا متسلسلةً بين المجلّدين ومكتوبة «بالعربيّة»، وإذا بهذا التسلسل يُختَرَق فتتخلّله صفحة من الفهارس مرقّمة «بالأجنبيّة».

ومهما يكن من أمر هذه النقائص الطفيفة، فالكتاب جدّ مفيد يشرّف واضعه وناقله على حدّ سواء.

أ. ك. حشيمه

لبنان في أرشيف إسطنبول

تأليف الدكتور عصام خليفة، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ صفحة

المؤلّف من المؤرّخين القليلين الذين اكتشفوا عمليًّا ضخامة الأرشيف العثمانيّ وأهمّيّة مضامينه لتجديد كتابة تاريخ لبنان. وقد أحصى الدفاتر والإضبارات التي تحويها مستودعات وخزائن دُور المخطوطات في إسطنبول، فقدّر عددها ببضعة آلاف تضمّ ملايين من الوثائق الفرديّة. ولقد تمكّن، بصبر طويل وعناء، من تصوير القسم القليل منها وباشر

تحليلها. فكانت باكورة عمله كتيِّب ظهر العام الماضي، أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ، عرّفنا إيّاه في مجلّة المشرق ٦٦ (١٩٩٥) صفحة ٤٨٧، متمنّين أن يتحفنا المؤلّف بالأجزاء التابعة من دون إبطاء.

وها نحن تقدّم اليوم تعريفًا مقتضبًا عن الجزء الثاني، لبنان في أرشيف إسطنبول. صدّره المصنّف بدراسة عن الأرشيف العثمانيّ، ذاكرًا الأهمّيّة التي كان يوليها الأتراك المحفوظات. وقد عرفت إداراتهم، اختبارًا، «أنّ الأرشيف هو عقل الإدارة». ثمّ أحصى المراكز التي تحفظ تلك الوثائق وعددها ١٥ (ص ١-٧). ثمّ تكلّم على الوثائق العائدة إلى متصرّفيّة جبل لبنان (ص ٧-١٣) وانتقل إلى دفاتر الدفترخانة، المتعلّقة بلبنان، ذاكرًا ما تحويه من موضوعات في الجغرافيا والاقتصاد والملكيّة والزراعة والنواحي الاجتماعيّة والهندسيّة والثقافيّة (ص ١٤-١٦). وقد أفرد لأرشيف رئاسة الوزراء قسمًا خاصًّا استهلّه بملحق في غاية الأهمّيّة هو جدول «دفاتر الطابو الموجودة في هذه الخزانة والمتعلّقة بالمناطق اللبنانيّة» (ص ١٧-٥٨)، وهي لائحة مفصّلة يذكر فيها رقم الدفتر وتاريخه وعدد صفحاته وبعض المعلومات عن مضمونه. وهو بالواقع أوّل «كاتالوج» يوفّر لنا فكرة شاملة عن هذه المراجع الفريدة. وتنتهي الدراسة بتعداد المعلومات الأساسيّة الدفينة بين طيّات هذه الدفاتر (ص ٥٨-٦٨) وبمشروع توصيات لتعزيز الأرشيف اللبنانيّ (٦٨-٧٢).

أمّا البحث الثاني فهو دراسة «في الديموغرافيّة التاريخيّة لناحية الزاوية في القرن السادس عشر»، انطلاقًا من الدفاتر العائدة إلى السنتين ١٥١٩ و١٥٧١، (لاسيّما دفتر الإحصاء رقم ٦٨ ودفتر الإحصاء رقم ٥١٣)، وهي المدخل في الإطار الجغرافيّ في أسماء القرى وانتماء سكّانها الدينيّ، فتحقّق عراقة العيش المشترك، ثمّ حركة نموّ المجموعات الطائفيّة أو تقلّصها، مع لمحة في الكثافة السكّانيّة. وقد أسهب المؤلّف في ذكر بعض الأحكام الخاصّة بقرى كفرحورا (ص ٨٤) وزغرتا (ص ٨٦)، وحجم القرى ونسبة نموّها بين الإحصائين (ص ٩٢-٩٦)، ونسبة العازبين والمتزوّجين (ص ٩٧) وملاحظات في ديموغرافيّة الزاوية بين الإحصائين (ص ٩٩-١٠٩). وفي الختام خريطتان لقرى الزاوية سنة ١٥١٩ و١٥٧١ وتسعة جداول وأنموذج لصفحة من الدفاتر العثمانيّة.

وجاء البحث الثالث «الديموغرافيّة التاريخيّة لطرابلس في القرن السادس عشر» (ص ١٣٠-١٦٠) تكملةً للكتاب الصادر سنة ١٩٩٥، أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ، تزيده فائدةً خريطة لأحياء طرابلس وبوّابات المدينة وخمسة عشر جدولًا أو ملحقًا، وأنموذج من طابو دفتري ٦٨ يُبرز بوضوح صعوبة قراءة هذه المصادر العثمانيّة النفيسة. تنطلق الدراسة من تحديد طرابلس الإداريّ يليها انتماء السكّان الدينيّ وتطوّره بالعودة إلى الأرقام الواردة في إحصائي ١٥١٩ و١٥٧١، وعدد الذكور زيادةً أو نقصانًا، في أحياء المدينة وبعض نواحي شمال لبنان، ممّا يُستنتج من بداية حركة نزوح بطيئة من الأرياف باتّجاه المدينة التي كانت من المرافئ المهمّة» (ص ١٣٦-١٤٠). وقد سجّلت دفاتر الطابو زيادةً في سكّان بعض المدن منها إسطنبول (من ٤٠٠ ألف إلى ٧٠٠ ألف)، وبيروت (من ٥٧٢ من الذكور الناضجين أي يخضعون للضريبة العام ١٥٢٥، إلى ٩٩٠ العام ١٥٩٥)، «مع تزايد المسلمين في بيروت ٧,٤٥ بالألف والمسيحيّين ١١,٧٩ بالألف

سنويًّا؛ وفي السنوات عينها لوحظ تراجع في حلب من ٦٧,٣٤٤ إلى ٤٥,٣٣١ وفي دمشق من ٥٧,٣٢٦ إلى ٤٢,٧٧٩. ويختم المؤلّف دراسته هذه بذكر الأسباب التي أثّرت في التطوّر الديموغرافيّ في طرابلس وفي مناطق الشمال إجمالًا.

يتضمّن تعريفنا هنا بعض التلميحات إلى الكنوز التي يحويها كتاب لبنان في أرشيف إسطنبول، فعساها تدفع بعض هواة تاريخنا إلى التعمّق في هذه الحقبة الزمنيّة. وأملنا أن نقرأ في المستقبل القريب ما يعود إلى ديموغرافيّة بلاد جبيل وكسروان وجوار بيروت والشوف والجنوب.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

معركة مصير لبنان في عهد الانتداب الفرنسيّ ١٩١٨-١٩٤٦

الجزء الأوّل والجزء الثاني
تأليف شفيق جحا
مكتبة رأس بيروت، بيروت، ١٩٩٥، ١٠٥٤ صفحة

يعرض هذا الكتاب الموسوعيّ مرحلةً مهمّة وفاصلة من تاريخ الوطن اللبنانيّ المعاصر، مرحلة اتّسمت بصراع داخليّ بين مختلف الفرقاء حول هويّة الكيان اللبنانيّ، واتّسمت في الوقت نفسه بالصراع بين الدول العظمى من أجل السيطرة على الشرق العربيّ. وفهرس الكتاب العامّ موزّع على تسعة أبواب تتضمّن مائة وأربعين فصلًا. الباب الأوّل يعرض العهد الانتقاليّ ١٩١٨-١٩٢٠، والباب الثاني دولة لبنان الكبير ١٩٢٠-١٩٢٦، والثالث الجمهوريّة اللبنانيّة في مرحلتها الأولى ١٩٢٦-١٩٣٢، والرابع وضع لبنان في غياب الدستور والجمهوريّة ١٩٣٢-١٩٣٦، والخامس حالة لبنان في النصف الثاني من العقد الرابع ١٩٣٦-١٩٣٩، والسادس الفكر السياسيّ في لبنان ١٩٢٠-١٩٤٦، والسابع وضع لبنان في المرحلة الأولى من الحرب العالميّة الثانية ١٩٣٩-١٩٤٣، والثامن معركة الاستقلال ١٩٤٣-١٩٤٦، والباب التاسع معركة الجلاء ١٩٤٥-١٩٤٦، يضاف إلى ذلك سرد وفير للمصادر وفهرس عامّ ألفبائيّ للأعلام.

يعرّف المؤلّف عن نفسه بأنّه أوّل مَن أدخل تدريس مادّة التربية الوطنيّة والأخلاق بشكل نظاميّ في لبنان، ونشر، بالتعاون مع آخرين، سلسلة كتب التربية الوطنيّة والأخلاق، وشارك في وضع الكتاب الوطنيّ الرسميّ لتدريس مادّة التربية الوطنيّة، وفي وضع كتب التاريخ المدرسيّة. من مؤلّفاته أيضًا: الدستور اللبنانيّ: تاريخه وتعديلاته ونصّه الحاليّ، وداروِن وأزمة ١٨٨٢ بالدائرة الطبّيّة، وأوّل ثورة طلّابيّة في العالم العربيّ بالكلّيّة السوريّة الإنجيليّة، وظهر الكتاب مراجعة بقلم الأب سامي خوري في مجلّة المشرق (١٩٩٢، ص ٥١١-٥١٣).

إنّ اهتمام الأستاذ جحا بعهد الانتداب الفرنسيّ، بالرغم من كثرة المؤلّفات والكتب والدراسات والأبحاث المستفيضة في هذا المجال، نابع من اعتباره الأزمة اللبنانيّة

الراهنة، الناجمة بالدرجة الأولى من اختلاف اللبنانيّين حول الولاء المطلق للكيان اللبنانيّ والاعتراف الكامل به وطنًا نهائيًا، قد بدأت فعلًا في أواخر الحرب العالميّة الأولى. وكذلك أثّر عهد الانتداب في أدوار التاريخ اللبنانيّ المعاصر عبر الصراع العقائديّ بين الأفرقاء اللبنانيّين حول تقرير هويّة بلدهم. ويلفت المؤلّف النظر إلى أنّ كثرة الدراسات في الموضوع لم تقفل باب العمل الفكريّ فيه، بل إنّ المجال لا يزال واسعًا والحاجة قائمة لإجراء المزيد من الدراسات والأبحاث الموضوعيّة، وخصوصًا في الجوانب التي لا يزال يكتنفها الغموض والالتباس.

ولا شكّ في أنّ قراءة الدراسات التاريخيّة، كالدراسة التي وضعها الأستاذ جحا، تتطلّب السعي إلى استخراج المبادئ التي ينطلق منها المؤرّخ في بحثه ومعالجته مختلف الموضوعات، وكذلك في تأليفه التاريخ وإخراجه كما يراه. أمّا المبادئ في هذا الكتاب فيتحدّث عنها المؤلّف بصورة صريحة: التركيز على نقطة محوريّة أساسيّة هي مسألة الكيان اللبنانيّ ومصيره في خضمّ الصراعات الطائفيّة والعقائديّة والدوليّة والإقليميّة؛ عرض الأحداث التاريخيّة ورفدها بالتفاصيل الطريفة عندما تدعو الحاجة؛ ربط التاريخ اللبنانيّ بتاريخ المنطقة؛ الإكثار من الوثائق، وقد أدرجت في متن السرد التاريخيّ في مكانها الطبيعيّ المناسب لتعبّر التعبير المباشر عن الحقيقة الموضوعيّة. والواقع أنّ متصفّح هذا التاريخ يجد نفسه أمام منهجيّة واضحة تعتمد العرض الواقعيّ الموضوعيّ، بدون مرجعيّة عقائديّة متزمّتة، وأمام منهجيّة تفضّل التقرير الوثائقيّ، بما فيه من تفاصيل أحداث وأسماء وأعلام، على التفسير أو التأويل أو الشرح الذي يوجّه الحدث أو يربطه بمعطيات هي في الخارج عنه. إلّا أنّ هذا التاريخ يبقى في حدود معيّنة. فهو تاريخ «سياسيّ» قبل أيّ شيء آخر، لأنّ معركة مصير لبنان هي معركة سياسيّة، ولذلك فهو لا يعرض الأحداث الاجتماعيّة ولا الدينيّة الصرف ولا الفكريّة ولا الثقافيّة... وربّما قد يكون لتأريخ الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة أهمّيّة في مجال معركة مصير لبنان، إلّا أنّه من الصعب القيام بهذا العمل الذي يتطلّب الجهد الوافر والبحث الواسع.

ونعود إلى دراسة الأستاذ جحا لنتوقّف على بعض المحطّات المهمّة فيها:

- الواضح أنّ المؤلّف يركّز على وضعيّة الكيان اللبنانيّ، وذلك بيّن منذ الباب الأوّل عندما يكشف الانتقال من الحكم التركيّ إلى الحكم الفرنسيّ في العام ١٩١٨، موضحًا أنّ هناك مسألة لبنانيّة هي مسألة مصير الكيان اللبنانيّ، وهو أمر متّصلٌ بالوجود الفرنسيّ وبالصراعات ذات الطابع الدوليّ والإقليميّ. إلّا أنّ هذه المسألة ناتجة من وضعيّة البلاد آنذاك ومطالبة الجانب المسيحيّ بتحديد الكيان وإظهاره، وهذا ما تمّ التوصّل إليه. ومع أنّ جانبًا من المسلمين اتّخذ الموقف المعتدل من المسألة، موافقًا على الكيان الجديد، فإنّ المسألة اللبنانيّة بقيت من دون حلٍّ واضح حتّى العام ١٩٢٦، إذ شهد موقفُ المسلمين من الكيان اللبنانيّ تطوّرًا ملموسًا إيجابيًّا ابتداء من الثلاثينات مع ترشيح محمّد الجسر لرئاسة مجلس النوّاب. وقد جاءت أزمة احتكار التبغ لتقرّب بين المتباعدين،

وكذلك بين بكركي ودمشق وقد كان للبطريرك عريضة الدور الفعّال في هذا التقارب.

- يفرد المؤرّخ المكان المرموق لقضيّة إبرام المعاهدة الفرنسيّة - السوريّة في ٩ أيلول ١٩٣٦، وكذلك لموضوع إبرام المعاهدة الفرنسيّة - اللبنانيّة في ١٣ تشرين الثاني ١٩٣٦، أي بعد ما يقارب الشهرين فقط من إبرام المعاهدة الأولى. لا شكّ أنّ في إبرام المعاهدتين، بحسب الأستاذ جحا، يوضّح المسألة اللبنانيّة بشكل نهائيّ ويحلّها، كما يوضّح المسألة السوريّة برمّتها ويحلّها. والواقع أنّ العام ١٩٣٦ كان المفصل في حياة سوريا ولبنان السياسيّة، كما كان المنطلق، عبر المعاهدتين، إلى حياة سياسيّة جديدة وانجاز استقلال البلدين عن فرنسا. ولكن، ألا يعني ذلك نوعًا من نجاح النظرة الفرنسيّة - وكذلك الأوروبيّة - إلى واقع الأمور في الشرق الأدنى؟ إلّا أنّ القبول بالكيان اللبنانيّ كيانًا متفردًا حمّل أبناءه مهمّة السعي إلى ميثاق وطنيّ مشترك يكون مصدر قوّة وثبات وديمومة واستقلال... فهل استطاع أبناؤه القيام بالمهمّة؟ على كلّ، فالحكومة الفرنسيّة لم ترسل المعاهدة إلى البرلمان، إذ بقيت المعاهدة، من جانبها على الأقلّ، مجرّد طرح على ورق لم يكن له الفاعليّة المرجوّة سوى تنبيهات وتحذيرات المندوب السامي في لبنان.

- يفرد الكتاب الباب السادس للكلام على الفكر السياسيّ في لبنان عبر التيّارات والأحزاب والحركات السياسيّة التي أنشئت في تلك الحقبة، ولا شكّ في أنّها مرحلة غنيّة شهدت بروز أحزاب تعبّر عن أفكار معيّنة، وقد صاغتها في عقائد محدّدة. والواقع أنّ نظرة نقديّة إلى وضع تلك الأحزاب، باستثناء الكتلة الوطنيّة والحركة الدستوريّة، تكشف هامشيّتها وعدم التصاقها بالواقع اللبنانيّ والحياة السياسيّة آنذاك.

- ويصل لبنان وسوريا إلى استقلال عجّلت به الحرب العالميّة الثانية، بعد أن ضَعُفَ الحكم الفرنسيّ وتطوّر التدخّل البريطانيّ، وأصبح إعلان الاستقلال حفاظًا على مصالح دولٍ منهمكة بالحرب العالميّة الثانية. إلّا أنّ الكيان اللبنانيّ «خرج ظافرًا منتصرًا من معركة المصير التي خاضها بتصميم وحزم في صدّه الانتداب الفرنسيّ. فقد استكمل لبنان استقلاله من جميع النواحي: الدستوريّة والسياسيّة والعسكريّة والعمليّة، وعزّز هذا الاستقلال وحصّنه لبنانيًّا بالوحدة الوطنيّة، وإقليميًّا بانتمائه إلى جامعة الدول العربيّة، ودوليًّا بانتسابه إلى هيئة الأمم المتّحدة» (ص ٩٩٦). بهذه الأسطر أطلق الأستاذ جحا، نداءً من الصميم ليعمل اللبنانيّون دومًا من أجل استقلال بلادهم، خصوصًا بالوحدة الوطنيّة الحقّ، القائمة على القبول المشترك بالحقوق والواجبات لدى كلّ فرد.

كتاب الأستاذ جحا عبارة عن موسوعة تتناول تاريخ لبنان تحت الانتداب وحتّى الاستقلال. إنّه مرجع لا يجمع الوثائق وينتهج المنهج الموضوعيّ في إبراز التاريخ بوقائعه وحسب، بل إنّه يروي لجيل اليوم وأجيال الغد، قصّة ولادة كيان بقوّة الإرادة والحرّيّة.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

حوادث ١٨٦٠ في لبنان ودمشق

لجنة بيروت الدوليّة - المحاضر الكاملة ١٨٦٠-١٨٦٢
تحقيق وترجمة الأب أنطوان ضوّ
دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ١٩٩٦، مجلّدان، ٦٠٠ صفحة

يندرج هذا الكتاب القيّم في عداد المؤلّفات الأساسيّة التي لا بدّ منها لكتابة تاريخ لبنان. وتأتي أهمّيّته من عدّة وجوه: فهو أوّلاً يروي أحداث حقبة كانت ظروفها من أدقّ ما طرأ على تاريخ الكيان اللبنانيّ. ثمّ إنّ هذه الرواية ليست من باب الاجتهاد أو التأويل، بل كلّها وثائق أصيلة صدرت عن لجنة دوليّة رسمية استندت إلى التحرّيات والتمحيص والأرقام الدقيقة، وزادها مصداقيّةً كونها مؤلّفة من مندوبي الدول الخمس الكبرى في ذلك الزمن، إنكلترا وفرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا، فضلاً عن مندوب الإمبراطوريّة العثمانيّة. وأخيرًا تفيد هذه المحاضر مَن يطالعها لا لفهم التاريخ الماضي وحده، بل لإدراك أبعاد ما تكرّر في أيّامنا ولم تنتهِ فصوله حتّى الآن. فالتاريخ معلّم، لأنّه يعيد نفسه باستمرار.

يبدأ الكتاب بمقدّمة حرّرها الناشر، هي غاية في البلاغة على إيجازها، لما لصاحبها من خبرة في موضوع مشابهٍ موضوع الكتاب، هو معالجة شؤون مُهَجَّري الحرب اللبنانيّة الأخيرة. ثمّ تلي مقدّمة المترجم المحقّق استخلص فيها أهمّ عناصر المصنَّف، مسهِّلاً بذلك العملَ لمَن يخشى أنْ يتيه في صفحات الكتاب الطويلة وتفاصيلها المتشعّبة. وحتّى نعل لمّا لاحظ أنّ من الأمور التي مهّدت الطريق لتلك الأحداث الدامية المريعة، سلسلة ظواهر وتطوّرات، منها التفاوت الاقتصاديّ بين المسيحيّين والدروز (ص ١٥)، وانقسام المسيحيّين حول موضوع رئاسة قائمقاميّتهم (ص ١٦) والعاميّات، لا سيّما عاميّتي لحفد وأنطلياس (١٨٢٠-١٨٤٠)، وثورة الفلّاحين في كسروان (١٨٥٨)، فضلاً عن الاحتلال المصريّ في عهد محمّد علي باشا وابنه إبراهيم (١٨٣١ و١٨٤٠). ولم ينسَ أن يشير إلى ما كان لتنافس الدول العظمى من آثار وخيمة، إذ كانت كلّ واحدة تسعى إلى بسط نفوذها وترسيخ دعائم مصالحها من خلال دعم كلّ دولة طائفةً، ممّا فرّق الشمل وباعد بين القلوب (ص ٢٣).

أمّا القسم الثالث في الكتاب وهو مَحاضر جلسات اللجنة الدوليّة، فإنّه يتحلّى بميزتين أساسيّتين، أولاهما هي أنّ تلك التقارير أشبه بمرآة تعكس مواقف الدول الستّ المعنيّة بموضوع لبنان. فيلفت انتباه المطالع تكرار المواقف التي يتبنّاها كلّ فريق، ممّا يؤكّد منحى سياسة بلاده: فيدو، مثلاً، المندوب الإنكليزيّ مدافعًا دائمًا عن الدروز، فيبرّر سلوكهم ويعزو انتفاضتهم - التي يعترف بأنّها كانت شرسة - إلى رغبتهم في الدفاع عن النفس في وجه تحرّشات المسيحيّين، وقد اتّهمهم بأنّهم أرادوا إبادة الدروز. وعلى العكس ينبري المندوب الفرنسيّ محاميًا باستمرار عن الموارنة، في حين يسعى ممثّل السلطان العثمانيّ إلى إنقاذ ما يمكنه إنقاذه، مستجيبًا لمتطلّبات اللجنة تارةً، ومحاولاً التملّص تارةً أخرى، ومضطرًّا في جميع الأحوال إلى الإقرار بمسؤوليّة السلطات العثمانيّة التي لم تَسْعَ إلى وأد الفتنة في مهدها، بل ساعد بعض مأموريها وضبّاطها على تأجيج النار.

والميزة الثانية المهمّة في تقارير اللجنة هي ما توفّره من أرقام وجداول ومسوّدات مشاريع وسواها من المعطيات. مثلًا: جداول أسماء المحكومين بالإعدام أو بالسجن، أعداد القرى المهدّمة والضحايا، قِيَم التعويضات التي وُزّعت على المتضرّرين، مشروع إعادة تنظيم جبل لبنان (ص ٣٠٧-٣١٨ و٥٦٣-٥٧٥)، إلخ...

إنّ المؤلَّف الذي حقّقه الأب ضوّ وترجمه وفهرَسَهُ هو بالغ الأهمّيّة، ولا شكّ في أنّه سيلاقي رواجًا مشهودًا لدى الخاصّة والعامّة. ورغبةً منّا في أن يصدر الكتاب بأبهى حلّة في طبعته الثانية، نشير إلى بعض الهنات الشكليّة: في الصفحة ١٩، نسيَ المحقّق ذكر ممثّل روسيا مع زملائه من أعضاء اللجنة. وفي الصفحة ٦١، المقطع الثالث، وقعت عدّة أغلاط لغويّة في أقلّ من أربعة أسطر: «الكفيلة لمنع تكرار»، والصحيح «بمنع تكرار»؛ «تهمّ حكومة السلطان أكثر ما تهمّ أوروبّا»، والصحيح «أكثر ممّا تهمّ...»؛ «لا عددهم ولا مكانتهم يمكنها أن تثنيه»، والصحيح «يمكنهما أن يثنياه». وفي الصفحة ٦٧، السطر ٣، جاء ما حرفه: «إذا كانت هنا فعلًا ثمّة مؤامرة»، وكان الأولى أن تحذف «ثمّة» أو «هنا». وفي الصفحة ٢٤٨، السطر ٣، قيل: «نجح في المرّة الأولى. ولئن كان أقلّ سرورًا في الثانية...»، وكلمة «سرورًا» هنا هي ترجمة خاطئة للفظة الفرنسيّة heureux ولا تعني في هذا السياق السعادة بل «الحظّ»...

بيد أنّ هذه الهفوات لا تُقاس البتّة بفوائد هذا المصنَّف المرجع الفريد. وإنّنا نشارك المحقّق المترجم الكريم ما قاله في ختام مقدّمته: «آملًا أن يكون هذا الكتاب في خدمة الباحثين والمثقّفين فنرى بشاعة الحوادث الأليمة ونأخذ العبرة منها لبناء مجتمع المصالحة والغفران والوعي والعدالة والعيش المشترك والاستقلال بحرّيّة ومحبّة في لبنان والمحيط».

الأب كميل حشيمه

مسيرة الطبّ في الحضارات القديمة

تأليف الدكتور جوزيف كلّاس

دار طلاس، دمشق، ١٩٩٥، ٣٧٢ صفحة

الدكتور جوزيف كلّاس طبيبُ قلبٍ معروف في سورية، وهو إلى ذلك وَجْهٌ اجتماعيّ وأدبيّ من وجوه دمشق. ورغم أنّ الناشر أغفل إعلام القارئ عن المؤلِّف، فإنّني أظنّ أنّ هذا الكتاب أوّل كتبه، رغم غزارته محاضرًا وباحثًا منذ عقود.

وللكتاب تقديمٌ رشيق بقلم المؤرّخ الدكتور شاكر مصطفى يختمه بقول حقّ: «حين تنهي الكتاب، احسب، يا قارئي العزيز، أنّ ريبًا من السعادة قد يرعم في أعماقك، لأنّك تعيش أواخر القرن العشرين بعد أن اجتمع لخدمتك تراث الإنسانيّة الطبّيّ كلّه. ومَن ذا الآن يطيق عذابات المرض في القرون الأولى، وانتظار خروج الشياطين بالرقى أو الأعشاب؟».

يبحث الكتاب في تسعة فصول قصّة الطبّ في عصور ما قبل التاريخ، ثمّ الطبّ السوريّ، فالبابليّ والآشوريّ (في فصل واحد) فالهنديّ فالفارسيّ فالفرعونيّ فالإغريقيّ

فالروماني. أمّا الفصول الخمسة الأخيرة فتركّز على الطبّ العربيّ وعلم النبات العربيّ. والكتاب مزوّد قائمة مراجع عربيّة وأجنبيّة.

ما قرأت صفحة في كتاب أهدانيه الدكتور جوزيف إلّا كانت الفائدة والمتعة نصيبي. إلّا أنّ المتعة أخلَتْ إحدى صفحاته فحلّت محلّها مشاعر أخرى. كنت أعرف العزّ الذي أحاط المأمونُ به حنينَ بن إسحق، ولكنّني حزنت (ص ٣١٦) لأنّ حنينًا أُجبِرَ على دفع ثمنٍ مسبقٍ لما نَعِم به، هو سَجْنُهُ عامًا لكي يتمّ اختبار ولائه فلا يكون عميلًا لملك الروم! فهل من مقتضيات أمن الدولة الشكّ في العلماء؟

هذا ويَتَمَيَّزُ الكتابُ بأريجٍ أدبيّ يُحْسِنُ المؤلّف مزجه بجوهر الكتاب العلميّ. كذلك يفيض بروح تصالحيّة تضمّ بمحبّة الديانات والقوميّات على خلفيّة اعتزاز بالعرب والعروبة.

د. جورج جبّور

تاريخ دير القدّيسَيْن سركيس وباخوس، إهدن

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ
بيروت، ١٩٩٥، ١٨٤ صفحة

تاريخ دير القدّيسَيْن سركيس وباخوس زغرتا

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ
بيروت، ١٩٩٥، ١٥٠ صفحة

بارك الله في همّة المؤلّف الذي أتحفنا بهذين المصنَّفين الشقيقين، بهما أرّخ لديرين شقيقين عريقين، فوفّر موادَّ إضافيّة لبناء صرح تأريخ لبنان الدينيّ والاجتماعيّ.

لقد جمع المصنِّف عشرات الوثائق التي تمتّ إلى الديرين المذكورين واهتدى إلى عدد كبير من المراجع التي ذكرتْهما، فلم يترك شاردة ولا واردة تفيد مرامه إلّا أدرجها في كلّ من الكتابين. أمّا خطّته في العرض فكانت معالجة الموضوعات التالية بالتسلسل: تأسيس الدير - وأوّلهما موغل في القدم يرقى إلى القرن الثامن بحسب بعض المؤرّخين -، سلسلة رؤسائه، أسماء مَن تعاقب عليه من الرهبان، مشاهير مَن زاره، أملاكه، اقتصاديّاته، إشعاعه الروحيّ والثقافيّ. يضاف إلى ذلك بضع عشرة وثيقة قديمة مصوّرة في آخر الكتاب، فضلًا عن الكثير من الرسوم الشمسيّة.

لا شكّ في أنّ مثل هذا النوع من الكتب هو بمكانٍ من الأهمّيّة لأنّه يرسم لنا صورة واقعيّة، حيّة، لماضٍ مجيد لا بدّ لأبناء اليوم من استشرافه، فيستنير الخَلَف بضياء صالح السَّلَف.

أ. ك. حشيمه

L'an prochain à Tibériade...
Lettres d'une jeune palestinienne du Liban

par Rasha Salah
avec la collaboration de Luc Balbont
Ed. Albin Michel, Paris, 1996, 208 pages

تُطالع هذا الكتاب بشغف، وتقرأه من الدفّة إلى الدفّة بدون توقُّف لشدّة ما يأسرك. كاتبته فتاة فلسطينيّة عاشت في مخيّمات لبنان مع ذويها اللاجئين من نواحي طبريّا، ثمّ ذهبت إلى فرنسا للدراسة تحدوها رغبةٌ في العودة إلى خدمة أطفال شعبها المعذّب.

أسلوب الكتاب طريف، قوامه عشر رسائل بعثت بها رشا إلى صديق لها تخبره في كلّ واحدة منها عن مظهر من مظاهر حياة مواطنيها وتاريخهم ومعاناتهم وتطلّعاتهم. وما يعجبك في ما قامت به الكاتبة أنّها لم تَصْغَ إلى الأهواء كالتطرّف أو المرارة أو الحقد، بل وصفت وحلّلت وحكمت برصانة واتّزان. فصفحاتها تعكس شعورًا إنسانيًّا عميقًا لا يخلو من مسحة حزن وألم، ولا عجب.

ولمّا كان الكتاب أقرب إلى الشهادة الشخصيّة الحيّة منه إلى المصنَّف التاريخيّ المنهجيّ، فلم يخلُ من بعض التبسيط أحيانًا ومن بعض المبالغات - الطفيفة - أحيانًا أخرى. نشير على سبيل المثال إلى ما ورد في الصفحة ٣٦ حول سلوك الجنود اللبنانيّين، وفي الصفحة ٤٠ حول مضايقات السلطات اللبنانيّة، وفي الصفحة ٥٠ حيث قيل إنّ لبنان كان قبل الحرب وطنًا مصطنعًا خاضعًا لمراهنات أصحاب المصارف. وكذلك تمرّ الكاتبة مسرعةً خجولةً بمسألة تورّط بعض الفصائل الفلسطينيّة في شؤون لبنان الداخليّة (ص ١٢٧-١٢٨)، أو تعلن ببساطة وتبسيط أنّ الفلسطينيّين سيصبحون الدولة الديمقراطيّة الأولى في الشرق الأدنى العربيّ (ص ١٤٥). ومعرفتها ببدايات الإسلام غير دقيقة، فهي ترى أنّ علاقات المسلمين بالمسيحيّين كانت متوتّرة منذ أيّام الرسول في حين لم يكن بينه وبين اليهود أيّ مشكلة (ص ١٥٢). والمعلوم هو عكس ذلك. بيد أنّ هذه النواقص الطفيفة لا تحجب ما يعكسه كتاب رشا صلاح من نور هادئ، وما ينبعث منه من أمل ورجاء.

وتجدر الإشارة في الختام إلى أنّ الكاتب والصحافيّ الفرنسيّ لُوك بَلْبُون شارك المؤلّفة في إعداد كتابها، وأثره بادٍ بلا شكّ. فهو فرنسيّ متزوّج من لبنانيّة، أحبّ البلاد العربيّة وتفهّم شؤونها وشجونها، وله كتب ذات طابع إنسانيّ مميّز، منها واحد بعنوان العيش في القدس، وآخر موضوعه الأمّ تريزا في تقشّفها وضميرها نُقل إلى العربيّة (دار المشرق، ١٩٩٤).

أ. ك. حشيمه

Société civile et communauté religieuse
Expérience culturelle d'un village chrétien
dans la société arabe contemporaine

par Robert Benedicty
Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», Dar el-Machreq,
Beyrouth, 1996, 720 pages.

المجتمع المدنيّ والجماعة الطائفيّة
الخبرة الثقافيّة المعاشة في قرية عربيّة مسيحيّة

يعرض هذا الكتاب نتائج الاستقصاء الأنثروبولوجيّ الذي أجراه الباحث، وهو راهب يسوعيّ، في إحدى قرى سهل عكّار. كان يرصد حياة القرويّين ويستمع إلى الأقوال التي تصدر عنهم في مواقف الحياة المتنوّعة، ممّا سمح له بجمع البيانات الأنثروبولوجيّة التي من شأنها أن تتيح الاطّلاع على الخبرة الدينيّة والثقافيّة المعاشة في المجتمع المحلّيّ موضع البحث. إنّ دراسة محتويات خطاب القرويّين، وتحليل الموضوعات التي تؤلّف نسيج فكرهم تحليلًا كمّيًّا، يتيحان النفاذ إلى عمق حياتهم الدينيّة في شطرَيْها الروحيّ والجماعيّ.

د.م.ر.

Convertis à l'Islam aujourd'hui, à Séville

par Thérèse Roland-Gosselin
Fondation pour le progrès de l'homme, Paris, 1995, 122 pages

اعتنقوا الإسلام اليوم، في إشبيلية

مجموعة من الشهادات أدلى بها مواطنون إسبان اعتنقوا الإسلام، وقد أُدرجت في نصّها الأصليّ بالإسبانيّة وترجمته إلى الفرنسيّة. قدّم لها الأستاذ المستشرق ميكال ده إبالثا فربطها بسياقها وأطُرها، مشيرًا إلى مختلف أنواع التحوّل إلى المسيحيّة ثمّ إلى الإسلام في المجتمع الإسبانيّ، منذ القرن الخامس حتّى عصرنا الحاضر.

يبدأ الملفّ بشهادتَيْن لسيرتَيْن تختلف إحداهما عن الأخرى كلّ الاختلاف: في الأولى تُخبر ياسمينة أنّها وجدت في الإسلام الجواب عن تساؤلاتها ومرشدًا عمليًّا لحياتها. وباعتناقها الإسلام تعتبر نفسها ملتزمةً التزامًا شخصيًّا بالله وتعلن هذا الرابط عن طريق تبنّيها الحجاب الشرعيّ بملء إرادتها وحرّيّتها. أمّا بيثنتِه (منصور)، صاحب الشهادة الثانية، فقد نبذ المسيحيّة لأنّها بدت له ديانة الألم وعقدة الذنب، ديانةً تتجاهل الجسد والحياة الجنسيّة، في حين وجد نفسه في الإسلام متحرّرًا من الإله، مرتبطًا بإلهٍ – طاقةٍ يسبغ على الحياة معناها ويتيح الانشراح بالروح والجسد معًا، في حضن جماعةٍ حيّةٍ

فاعلة. ويلي هاتَين الشهادتَين بعضُ أقوال لعدد من الذين اعتنقوا الإسلام، تلقي أضواءً وتأتي بالفائدة لمعرفة جماعة المسلمين في إشبيلية. ومجموع هذه النصوص مؤثّر لِما فيه من عفويّة ولِما يعكس من خبرة معاشة. ومن خلال فُرادة الشهادات الشخصيّة تبرز تساؤلات أساسيّة يطرحها كلّ تحوّل من دين إلى دين آخر. وفي آخر الكتاب لائحة بعدد كبير من المراجع صدرت في السنوات الثلاثين الأخيرة حول الإسلام والمسلمين في إسبانيا.

جُوليِيت حدّاد

Activité humaine et agir de Dieu
Le concept de «Sunan» de Dieu dans le commentaire coranique du Manār

par Christian Van Nispen Tot Sevenaer
Collection «Recherches», Série A. Langue arabe et pensée islamique, n°18
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1996, 536 pages

أعمال الإنسان وعمل الله. مفهوم «سُنَن الله» في تفسير «المنار»

لقد ازداد اهتمام الرأي العامّ اليوم بتطوّر العالم الإسلاميّ وفكره، لا سيّما أنّ هذا التطوّرَ يتّجه إلى أنماط فكريّة وعمليّة تتراوح بين الحركات الأصوليّة و«الإسلاميّة»، والتيّارات العصريّة والعلمانيّة.

غير أنّه يخفى على مُعظم الناس أنّ مثل هذه الحركات المعاصرة المختلفة المضمون والانتماء تترسّخ في حركات تطوّر أوسَع نطاقًا، عرفتها الأمّةُ الإسلاميّة منذ ما يناهز المئتي سنة، ولا سيّما في التي سُمّيت أوائلَ عصرنا هذا «حركة الإصلاح الإسلاميّ».

يتطرّق هذا الكتاب – من خلال دراسة معمّقة لتفسير المَنار القرآنيّ الشهير، تأليف الشيخ محمّد عبدُه (ت ١٩٠٥) والسيّد رشيد رِضا (ت ١٩٣٥) رائدَيْ حركة الإصلاح – إلى قضيّة من أعمق القضايا الفكريّة وأشملها، طرَحها الفكرُ الإسلاميّ على نفسه، وهي قضيّة العلاقات بين عمل الله وسيادته اللامتناهية من جهة، وأعمال الإنسان في حياته على مختلف ظواهرها من جهة أخرى. كما يحاول الكتاب الكشف عن قضيّة أُخرى تتفرّع من الأولى لم تَزَلْ تُراود أذهان مُفكّري الإسلام منذ بدايته إلى أيّامنا هذه، ألا وهي التوفيق بين قدرة الله المُطلقة وتقديره تعالى لمصير الإنسان من جهة، وحرّيّة هذا الأخير وممارسته إيّاها من جهة أخرى.

ن. ك.

العدل في المسيحيّة والإسلام

تأليف عادل تيودور خوري وبشير باسيل عون
بالاشتراك مع كيرلّس بسترس، محمود زقزوق، ميشال عوّاد،
رضوان السيّد، جورج خضر ومسعود المولى
المجلّد الأوّل من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» (مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

هذا الكتاب باكورة سلسلة في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وهو حصيلة ندوة موسّعة معمّقة في موضوع العدل في المسيحيّة والإسلام، عقدت في رحاب المركز الحواريّ الجديد الذي بادرت إلى إنشائه جمعيّة الآباء البولسيّين، برعاية معهدها الجامعيّ، معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت. وإذا كان مضمون الكتاب، في فصوله المتلاحقة، يعرض آراء مختلف المحاضرين في موضوع العدل، فإنّ المقدّمة التي كتبها بشير عون جاءت تبريرًا صاغ مختلف الحجج والدلائل والقرائن التي تؤيّد إقامة المركز الجديد، وهو «يُعنى بتعزيز الحوار الفكريّ الأكاديميّ البحث الرامي إلى إظهار مواضع التعاون والتكاتُف بين المسيحيّة والإسلام»، مع أنّ كاتب المقدّمة يشير إلى «حدّة التساؤل المشكّك في جدوى مثل هذا التأسيس بعد أن دأبت معظم الجامعات اللبنانيّة على إنشاء مراكز ومعاهد للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة». والواقع أنّ المقدّمة تلخّص الدوافع بالقول إنّ أضعف الحجج في تبرير قيامة المركز هو أنّه «لا ضَيْر في كثرة الإنتاج في صناعة الحوار والتقابس الحضاريّ». أمّا الميزات التي يتحدّث عنها المقال لاحقًا فإنّها تصلح لمراكز أخرى في المجال نفسه، سوى أنّ الحجّة أو الميزة الثالثة ليست واضحة وكاملة على الصعيد الفلسفيّ، إذ إنّ الهويّة تنطلق أيضًا من الذاتيّة كآخر في الذات، بحسب ما أكّده الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر بول ريكور.

ونظر في وقائع المحاضرات التي يتضمّنها الكتاب، فنبدأ بمحاضرة المطران بسترس، ذات الطابع الكلاسيكيّ، التي تشدّد على أنّ العدل لا يجد كماله إلّا في المحبّة القيّمة المطلقة، وإلّا أصبح إطارًا جامدًا. ويليه الأستاذ محمود زقزوق، وهو نائب رئيس جامعة الأزهر، فيتحدّث عن العدل في التصوّر الإسلاميّ من منطلق المصادر الأساسيّة، وهي القرآن الكريم والسُنّة النبويّة الصحيحة، فيكوّنان للعدل قيمته ومطلقيّته، وهو لا يناقض الحرّيّة الفرديّة، إذ إنّ الحرّيّة تساعد الفرد على احترام العدل ورفع الظلم. أمّا مداخلة الأستاذ ميشال عوّاد فكانت عن العدالة الاجتماعيّة في الفكر المسيحيّ، تحقيقًا لمفهوم العدل النظريّ، وأساسًا للفكر الاجتماعيّ المسيحيّ. إذ تحدّث عن أنواع تلك العدالة وأسسها، وعن ضرورتها الأساسيّة في السلام الاجتماعيّ؛ هذه العدالة، المفهوم الثابت، هي ديناميّة في التاريخ لأنّها تتخذ أشكالًا مختلفة باختلاف المجتمعات والأوضاع.

أمّا الأستاذ رضوان السيّد فمحاضرته في «مسألة العدل في الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر» هي عرضًا تاريخيًّا للموضوع ما بين الماورديّ والطهطاويّ وخير الدين التونسيّ

والكواكبيّ وغيرهم من الإصلاحيّين الذين دَعوا إلى تجديد الفكر والاجتهاد الإسلاميّين، لكي تلتحق الأمم الإسلاميّة بركاب الأمم المتقدّمة المتطوّرة، في حين أنّ التأليف والنظر الإسلاميّين في أواخر السبعينات انتهيا إلى أنّ «الغرب شرّ مطلق» (ص ١٠٤). أمّا المفكّرون الإسلاميّون المعاصرون فإنّهم يقولون بأنّ لا عدل كاملًا إلّا بتطبيق الشريعة، ولا عدل إلّا في النصّ، في حين أنّ الواقع الإسلاميّ التقليديّ كان قد أقرّ بأنّ كلّ عدلٍ هو في منزلة الشرع.

مع المطران لحضر ثمّة دعوة إلى تجاوز عوائق العيش المشترك من طوائفيّة وأصوليّة، وإلى وحدة ثقافيّة تكون أساس العيش المشترك. أمّا الأستاذ مسعود المولى فمداخلته تنطلق من العدل في منظور الشيعة، داعيًا إلى تطبيقه في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، على أنّه مفهوم مشترك، وإلى إبداع صيغة فقهيّة حواريّة تعايشيّة جديدة. ويختم الأب عادل خوري هذه المحاضرات بمداخلة جامعة توليفيّة تحدّد معالم الاتّجاه الجديد في الحوار وأسس التطلّع إلى المستقبل.

أ. س. د.

حوليّات

فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - جامعة القدّيس يوسف
المجلّد السادس - ب -، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٢، ٣٠٨ صفحة

الجزء الثاني هذا من المجلّد السادس يكمّل الجزء الأوّل، فهو مثله مخصّص بالبروفسور الأب جان - موريس فييه الدومينيكيّ، وقد كان من المفروض أن يقدَّم إليه تحيّةً وإكرامًا في ذكرى مولده الثمانين، ولكنّ الله توفّى إلى جواره ذاك العالم الفاضل بُعَيد صدور الجزء الأوّل بأيّام معدودة، فلم تكتحل عيناه بالقسم الأخير هذا.

لقد جُمع في القسم الأوّل المقالات المحرّرة بالعربيّة، أمّا مقالات القسم الثاني هنا فهي مكتوبة باللغات الأوروبّيّة: الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة، وتتصدّرها سيرة الأب فييه العلميّة (ص ٥-١٦) وسيرته الذاتيّة (ص ١٧-٧٤) كتبها، رحمه الله، بعفويّة ولباقة يمتزج بهما تواضعٌ جمّ وفكاهة محبّبة. أمّا المقالات التي تؤلّف متن الكتاب فهي بقلم كبار من العلماء والمستشرقين، تورد بعض عناوينها معرّبة:

«ملاحظات حول الألفاظ التي تعني «الوجود» في الفلسفة الإسلاميّة والكلام»، بقلم المرحوم الأب جورج شحاته قنواتي (ص ٧٥-٩٨).

«ملاحظات حول تفسير القُشَيريّ الصوفيّ «لَطائف الإشارات»»، بقلم روجيه أرْنالديز، الأستاذ في جامعة السوربون، باريس (ص ٩٩-١٠٦).

«الأناشيد والقراءات في الجنّازات القديمة بحسب المخطوط الڤاتيكانيّ السريانيّ ٥٩ ومصادر أُخرى»، تحقيق الأب ميشال بريدي، مدير معهد الأدب العربيّ المسيحيّ في جامعة ڤيتْز/ هردكه بألمانيا (ص ١٠٧-١٢٠).

«الطبريّ ومسيحيّو بني تغلب»، بقلم كلود جيليو من جامعة بروفانس في فرنسا (ص ١٤٥-١٦٠).

«في روحانيّة الكنيسة المارونيّة والمونوتيليّة وكريستولوجيا (الراهبة) هنديّة»، تأليف الدكتور جاد حاتم، رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف (ص ١٧٣-١٩٤)

«القرآن والوحي والتاريخ»، بقلم الأب جاك جومييه الدومينيكيّ (ص ١٩٥-٢١٣).

«أصحاب الكهف والرقيم...»، بقلم الأب إميليو پلاتّي الدومينيكيّ، من جامعة لوڤان (٢٢٧-٢٣٤).

«ثقافات الفرنج واليونان والعرب في مملكة قبرص إبّان القرن الثالث عشر ومطلع القرن الرابع عشر»، لجان ريشار عضو أكاديميّة الرُقُم والآداب الجميلة الفرنسيّة (٢٣٥-٢٤٥).

«إشارة إلى أبي وائلة التكريتيّ عند ابن حزم القرطبيّ»، تأليف الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، جامعة القدّيس يوسف، بيروت (٢٦٥-٢٧٣).

فضلًا عن مقالات أخرى للأساتذة المعروفين عرفان شهيد وعلي زيعور ومارتينيانو رونكاليّا وزولان بيبه وجاك ضران هنري وأندره دُوهالّو وسباستيان بروك، ممّا يجعل هذا الكتاب زاخرًا بالمعلومات القيّمة المتنوّعة البالغة الإفادة.

ك. ح.

دفاتر الثقافة

تأليف روّاد طربيه

دار المجاني، بيروت، ١٩٩٦، ٤٤٢ صفحة

كثيرون في البلدان العربيّة عرفوا روّاد طربيه واستمعوا إليه مملّقًا فنًّا ومحلّلًا دقيقًا لبِقًا في برامجه الثقافيّة من إذاعة مُونْتِه كارلو، يشدّهم إليه بطريق موضوعاته وتنوّعها، وبديع صياغته، ودفء صوته وبليغ نطقه. وقد عُرف أيضًا أستاذًا جامعيًّا في باريس، التي يعمل فيها منذ نحو أربعين سنة، فضلًا عن ترجمات رفيعة المستوى نَقَل بها إلى الفرنسيّين مختار الشعر العربيّ الحديث، وإلى الناطقين بالعربيّة مختار الشعر الفرنسيّ من بُودلير إلى پريڤير. وله، إلى ذلك شعر موضوع وشعر منقول.

أمّا كتابه دفاتر الثقافة فهو حصيلة ما ألقاه من أحاديث طوال سنواتٍ وسنوات، جَمَعها وبوّبها ضمن اثني عشر «دفترًا» يعالج كلّ منها ناحية من نواحي الثقافة. وقد جاءت هذه المُجالات، التي أرادها مختصرةً مفيدة، «إطلالاتٍ كاشفة»، على حدّ ما قال، في ضوئها يطالع القارئ عشراتٍ من الموضوعات حول كلّ ما له علاقة باللغة والكتابة، والرواية والشعر والنقد، وسِيَر العظماء، والملكيّة والوطنيّة، فضلًا عن العموميّات والخصوصيّات.

وأوّل ما يلفت الانتباه في هذا المصنَّف الكبير بحجمه، الكبير بقدره، أنه عميق المعاني أنيق المباني، وافر الغذاء للفكر وساحر الألباب بجرْسه. أسلوبه فنّان يحملك ويسير بك على إيقاع جُمَلٍ متهادية جَزْلة تارةً، ومنقبضة مجروحة تارةً أخرى، تسايرك حينًا وتفاجئك حينًا آخر فلا تدعُ للرتابة مجالًا بل تشدُّك إليها في شوق مستمرّ. أمّا الموضوعات المطروحة، فهي، على اختلافها وتنوّعها، لا بل بسبب هذا الاختلاف وهذا التنوّع الفنّيّ، تؤلّف مجموعة هي أشبه بالموسوعة المتكاملة، يعود إليها الدارس والباحث مرجعًا موثّقًا، وينهل منها الأديب والمثقّف بلذّة وارتواء. ومن أجمل ما تجده في كتاب طربيه دمجه الفكرة الناجذة بالكلمة النافذة دمجًا وثيقًا في كثير من الإيجاز، فتصدر عباراته في أغلب الأحيان وكأنّها حِكَم ما عليك إلّا أن تستشهد بها أمثالًا. وإليك بعض ما جاد به، لا فُضّ فُوه:

- «ما أمهرنا بمَلْء الفراغ بفراغ أرحبَ منه، وكأنّه الرماد نذرّه في العيون أو بخارُ الأفيون» (ص ٤٠).
- «من النادر أن نخترع جديدًا ما لم نكن مشبّعين بمعارف السابقين» (ص ٤٩).
- «مَن لم يحاول فاته التمييزُ بين الممكن والمستحيل» (ص ١١٤).
- «لا فضل لنظام على نظام إلّا بقدر رحمته بالناس» (ص ٢٨٤).
- «بشاعة الطبيعة من بشاعة نفس الإنسان، وأدب السلوك هو أدب الملوك» (ص ٣٥٣ - قالها في حماية البيئة).
- «الكثرة والقلّة لم تكونا يومًا معيارًا للصواب» (ص ٣٦٥).
- «الأعمار تقاس بمآتيها لا بتماديها» (ص ٤٢٠).
- «يغيب عن ذاته فيما يحسن به أن يغيب في ذاته» (ص ٤٣١- قالها في المهووس).

ولئن سئلتُ: ما هي الفصول التي كانت أحبَّ إليك من بين بضع مئات فصول هذا الكتاب، لتحيّرتُ في ردّ الجواب. فجميعها مليحٌ جذّاب مفيد. وهل تُسأل النحلة ما هي الزهرة التي تفضّلها على سواها بين مئات الأزهار التي تسرح بينها وتمرح في الحدائق؟ فما عليك، يا صاح، إلّا أن تنزل إلى البستان وتستنشق الرحيق وتغرف لنفسك ما يستحيل لك شهدًا شهيًّا.

وهل يجوز لنا، بعد مشاهدة هذه التحفة والتأمّل في محاسنها الجمّة، أن نشير إلى بعض ما اعتورها من هنات؟ فلنُبْلِها بخَفَر وصدق لنجلو عن المرآة الصافية ما لصق بصفحتها الجميلة من ذرّات غبار. فقد ورد في كتاب طربيه عدد لا بأس به من الأخطاء الشائعة التي كنّا نؤثر عدم ورودها:

- يُحرر لِوحده (ص ٢٩)، ثابتة لِوحدها (ص ٢٣٠)، أضمّها لِوحدي (ص ٤٢٦)، والصحيح: وحدَه، وحدَها، وحدي، بدون اللام.
- بهذه المناسبة (ص ١٥)، بمناسبة ترجمته، وبمناسبة صدور (ص ٢٥٣)، بمناسبة دراسة (ص ٦٥)، بمناسبة ذكراه (ص ٣٨٩). والأصحّ: لمناسبة.
- تعليم العربيّة للأجانب (ص ٢٠٨)، القرن الأوّل للميلاد (ص ٢١٢). واستعمال اللام للإضافة في كلا العبارتين غير فصيح. إن هو إلّا نقل بالحرف عن صِيَغ أجنبيّة (راجع

مقالنا في «تشويه الفصحى بالعبارات العاميّة والأجنبيّة»، المشرق، ١٩٩٦، ص ٢٠-٢٣). والصحيح أن يقال: تعليمُ الأجانب العربيَّة، والقرن الميلاديّ الأوّل.

- إبداعه من جديد (ص ٢٦٩). والصحيح: إبداعه مجدّدًا (راجع المقال المذكور، ص ١٠-١١).
- الصدقة (ص ٢٦٩، في المقطعين ١ و٤)، والكلمة مولّدة بمعنى المصادفة والاتّفاق.
- يفكّر به هنا أو هناك (ص ٤٠) أفكّر بالمغامرين (ص ٦٢)، والتفكير لا يكون بـ الشيء، كأنّه آلة، بل في الشيء.
- يخفّف من حماسنا (ص ٨٥)، تدريس العربيَّة بحماس (٤٢٢)، والصحيح الحماسة، لا الحماس.
- المعرفة الحقّة (ص ٤٣). والصحيح: المعرفة الحقّ، لأنّ لفظة «حقّ» ليست صفة بكلّ معنى الكلمة تتزنّث، بل تقوم مقام الصفة، ولمّا كانت مصدرًا فإنّها تلزم التذكير والإفراد. وعلى هذا النحو تقول: رجل عَدْل، وامرأة عدل.
- جذورنا تجذّرنا (ص ٥٦)، التجذّر (ص ٦٨). هذان اللفظان يعنيان عكسَ ما عناه المؤلّف، فهو إنّما أراد الكلام على التأصّل (بالفرنسيّة enracinement) فلجأ إلى صيغة عاميّة تعني ما ابتغاه، في حين أنّ الصيغة الفصحى تعني... الاستئصال! (أطلب لسان العرب و المنجد في مادّة «جذر»).

وإلى هذه الهفوات اللغويّة – فلا كامل إلّا الله! – هناك اضطراب في كتابة الأعلام الأجنبيّة، حبّذا لو يُسْتَدرَك في طبعة لاحقة، وهي لن تبطئ بإذن الله. فقد جاء تعريب Montaigne تارةً بصورة «مونتاني» (ص ٢٣٣) وطورًا بصورة «مونتيني» (ص ٣٧٦)، والصيغة الأولى أنسب. وكُتب اسم Colomb, Colombus مرّةً «كولومبوس» (٣٧٧) ومرّةً أخرى «كولمبُس»، ونستنسب الثانية. وفي الصفحة ٣٩٠ ورد اسم الشخص الواحد مرّتين وفي كلٍّ منها بصيغة مختلفة: «غاليله» و«غاليلو»، ففي الأولى تمّ النقل انطلاقًا من الفرنسيّة Galilée، وفي الثانية من الإيطاليّة، ولكن مع شيء من التحريف، إذ الأصل Galileo! وفي الصفحة ٣٩٠ أيضًا ورد ذكر الشخص الواحد في صيغتين مختلفتين: كوبرنيك وكوبرنيكوس! ولعلّ هذا الشطط وليد السهو أو الإسراع.

إلّا أنّنا لن ندع الشجرة تخفي الغابة، ولا الحبّة تخفي القبّة (ص ٤٠) ولا الفرع يستر الأصل الأصيل. ويبقى كتاب روّاد طريبه إنجازًا فذًا من إنجازات أدبائنا المعاصرين، ويجدر بكلّ مثقّف أن ينهل من «دفاتر الثقافة» هذه ليزداد ثقافةً، ويزداد تفاؤلًا بمستقبل الفكر في ديارنا، فقد هبّ على فيافينا نسيم عليل!

أ. كميل حشيمه

البارك الشابّة لڤاليري

ترجمها شعرًا وشرحها ومهّد لها رَوّاد طربيه
دار المجاني، بيروت، ١٩٩٦، ٢١١ صفحة

ليست الترجمة بالأمر اليسير. فما من ناقل، مهما طال باعه، إلّا عَصَته بعض العبارات بما لها من خصوصيّة وفرادةٍ يستحيل نقلها بتمامها إلى لغة أخرى. وما القول عن نقل الشعر؟ فالصعوبة هنا مضاعفة. ولئن استطاع المترجم تذليل عقبة الجمل المقتضبة، واجهته شطحات خيال الاستعارات، فضلًا عن الجَرْس والإيقاع. وقد رأى كبار المترجمين الذين عالجوا الروائع الشعريّة العالميّة، أن ينقلوا الشعر شعرًا. فهكذا فعل سليمان البستانيّ في ترجمته الإلياذة، ومثله فعل قسطاكي الحمصيّ في نقل المزامير إلى العربيّة. وحذا حذوهما أحمد شوقي وسعيد عقل وأدونيس وسواهم. وحسنًا عمل رَوّاد طربيه إذ عَمَدَ إلى نقل رائعة الشاعر الفرنسيّ پُولْ ڤاليري، البارك الشابّة، بلغة الشعراء وأسلوبهم.

تُعْتَبر قصائد ڤاليري من أصعب الأشعار فهمًا لكثافة عباراتها وعمق مراميها. والتصدّي لترجمتها كان ضربًا من المجازفة كبيرًا، ولكنّ طربيه واجه التحدّي بمهارة وأبلى البلاء الحسن. وانطلق، كما قال في مقدّمة عمله «من ضرورة ترجمة النظم نظمًا. يقينًا منّي بأنّ شرط المبادلة هو المعادلة. فمَن قَسَرَ نفسه على العروض في لغة الأصل كان من حقّه أن يتطلّب العروض في لغة النقل» (ص ٥١). ثمّ رأى أيضًا «أنّ نقل الشعر نثرًا يجب أن يكون حاشيةً للنقل (...) إنّه الشرح الذي يشبه عمليّة التشريح. فهل يصحّ التشريح إلّا في الميْت؟ (...) مَن وضع الشعر في النثر كمَن وَضَع الحيّ في القبر!» (ص ٥١).

وعليه لم يقيِّد طربيه نفسه بسلاسل النثر بل حلّق في أجواء الشعر، أيّما تحليق! وساعده على ذلك اعتماده البحر الخفيف لأنّه، على حدّ قوله، «الأصلح لنقل الشعر الإسكندرانيّ (الذي اعتمده ڤاليري) لأنّ في كلّ شطر منه اثني عشر مقطعًا صوتيًّا كالإسكندرانيّ نفسه، ولأنّ الوصل بين الصدر والعجز قائم عضويًّا في الخفيف أكثر منه في البحور الأخرى» (ص ٥٤).

وما يزيد كتاب طربيه قيمةً وأهمّيّةً مقدّمته المستفيضةُ المنهجيّةُ حيث عالج شؤون الترجمة عامّةً وترجمة الشعر خاصّةً، ممّا يجعلها شبيهة بمقدّمة البستانيّ لترجمته الإلياذة. أضف إلى ذلك أنّ الناقل أحسن في إخراج كتابه، إذ أورد النصّ الأصليّ الفرنسيّ بخطّ يد ڤاليري إلى اليسار، والنصّ المنقول بخطّ يد الناقل إلى اليمين، فتسهل بذلك المقارنةُ ويزداد القارئ تذوّقًا. كما أنّ الحواشي الكثيرة القيّمة تواكب النصّ على مدى الصفحات فتجعل من المجموع معينًا من المعلومات وتوفّر للمطالع المحظوظ متعةً وفائدة. ألا باركَ الله بناقل البارْك الشابّة، وكثّر من أمثاله.

أ. ك. ح.

أبواق اللهب

تأليف زكريّا إدريس حسين
دار النور، أوتشي (نيجيريا)، ١٩٩٢، ٢٢ صفحة

لهذا الكتيّب أهمّيّة مزدوجة، أوّلًا، لأنّ مؤلّفه غير عربيّ، ولكنّه يتقن العربيّة أيّما إتقان. وثانيًا لما يحويه من سامي الأفكار والحِكم.

أمّا المؤلّف فهو نيجيريّ، مختصّ بتاريخ الأدب العربيّ، درّسه في جامعات بلاده، لا سيّما في جامعة إلورن. وقد ألّف عددًا من الكتب ونشر الكثير من المقالات العلميّة في مجلّات نيجيريا وباكستان والهند وبريطانيا وإيران والسعوديّة. كما نُشرت له في المشرق (١٩٩٥، ص ١٣٩-١٥٦) مقالة بعنوان «تقويم باقة من فرائد الأدب في أمثال العرب».

وكتيّبه أبواق اللهب مجموعة من الحِكَم أسماها على هذا النحو تشبّهًا بما كتبه السلف، مثل الزمخشريّ صاحب أطواق الذهب، وشرف الدين الإصفهانيّ مصنّف أطباق الذهب، وأحمد شوقي مؤلّف أسواق الذهب. والكتاب في تسعة فصول، يحتوي كلّ منها على نحو ثلاثين حكمة، بعضها غاية في العمق والبلاغة. من ذلك قوله: إرحم مَن دُونَك يرحمْك مَن فوقَك. - للأمس أتوب ولليوم أجتهد وللغد أستعدّ. - الفخور كالرغوة على البحر المتلاطم. - مَن حَرِصَ على العاجلة تفوته الآجلة. - ولّيناهم علينا وتولّوا عنّا. - الدهر يومان: يومٌ ملكتَه ويومٌ مَلَكَكَ. - السيفُ يشقّ والقلم يفكّ. - لا إسرافَ في الحقّ ولا حقّ في الإسراف. فللّه درّه!

بقي أن نقول إنّ إخراج الكتيّب سقيم، جدّ سقيم.

أ. ك. ح.

العميد المبجّل

تأليف زكريّا إدريس حسين
دار النور، أوتشي، ١٩٩٤، ٣٧ صفحة

هذا كتيّب ثانٍ أهدانا إيّاه الدكتور زكريّا حسين. وهو، على حدّ ما وصفه صاحبه، «مسرحيّة عربيّة نيجيريّة» تعالج موضوعًا مهمًّا يمتّ إلى وضع التعليم في بلاده. فبطل التمثيليّة، الأستاذ آغْلي، عميد كلّيّة العلوم الإنسانيّة في جامعة كاكادُو، إنسان متشبّث بآرائه، قاسي جافّ الطباع، يغشّ الناس بظاهر معارفه في حين أنّه أبعد ما يكون عن العلم الصحيح. وقد ذاق مجتمعه منه الأمرّين، إلّا أنّه في النهاية ينقلب شرّ مَقلب ويُساق إلى العدالة منكّس الرأس مثبورًا.

ك. ح.

مواكب المجد

تأليف الأب لويس الهاشم
مطابع لَيْس بيزاين أند برنتنغ، بيروت، ١٩٩٦، ٩٦ صفحة

ما أجمل أن يسير المطالع، بل المتأمّل المتطلّع المُنْصت، في «مواكب المجد»، غارقًا في طريقه من معين الموضوعات الإنسانيّة الروحيّة التي يعالجها حضرة الأب لويس الهاشم الأنطونيّ. لقد عَنْوَن كتابه «مواكب المجد»، وكان بوسعه أن يَسِمه أيضًا بمواكب النور، والجمال، والمحبّة. ولكن ما ضَرَّ، فالجميع سواء، وكلّها، حتّى إن هي اقترنت بالألم، تلتقي في هدفها الأسمى، وهو الله، أو مجد الله، فالله ومجده سيّان.

كتاب الأب الهاشم عميق التأمّلات في سهولة منال، مكثّف الفكر في سلاسة عرض وعبارة، روحيّ على كونه لا يستنكف من معالجة شؤون المادّة. وإنّه في أسلوبه هذا ومنهجه يذكّرك بمؤلّفات تيّار ده شاردان. ومن هذا المنطلق يلفتك، في ما يلفت، الفصل الخاصّ بالجسد، وذاك الذي يغوص في الألم، وذيّاك الذي يهديك إلى معارج السعادة. ولَكَم نحن بحاجة إلى مثل هذه الكتب الغنيّة بالفكر النيّر والشعر الحقّ.

أ. ك. حشيمه

شارل القرم
شاعر الجبل الملهم في سيرته وآثاره

تأليف الدكتور جميل جبر
منشورات المجلّة الفينيقيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٩٢ صفحة

من الوجوه التي طبعت التاريخ اللبنانيّ شارل القرم مؤسّس «المجلّة الفينيقيّة»، الشاعر المبدع، وقد ارتبط فكره وشعره وكتاباته ووجوده بالوطن اللبنانيّ، بوتقة نضال وعمل سياسيّ من أجل الديمومة والاستقلال.

عملُ الدكتور جبر في كتابة حياة شارل القرم كان لا بدّ منه، باللغة العربيّة، لتعريف شبيبة اليوم وأجيال الغد مَن ساهم عبر عطائه في إحياء الحركة الأدبيّة والفنّيّة في بلاده، علمًا أنّ كتاباته بالفرنسيّة تعبُّر خير تعبير عن المستوى الذي وصلت إليه الفرنكوفونيّة اللبنانيّة عبر الأيّام.

يروي الدكتور جبر بصدق وعفويّة ومحبّة سيرة الشاعر، ممّا يجعل الكتاب في متناول مختلف القرّاء.

أ. س. د.

أعمال مجمع الأساقفة من أجل لبنان – ١٩٩٥

إعداد الأب أنطوان ضوّ
دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ١٩٩٦، ٢٨٠ صفحة

يقتصر هذا الكتاب على أعمال المجمع (أو السينودُس) المذكور، في نطاقها الضيّق، أي في المدّة التي انعقد المجمع وسطيًّا بالفاتيكان بين ٢٦ تشرين الثاني و١٤ كانون الأوّل ١٩٩٥. وقد أضيف إليها، زيادةً في الفائدة، مدخل «وثيقة العمل» وخلاصته. ومعلوم أنّ وثيقة العمل هي كناية عن جدول الأعمال المطروحة للدرس. ذلك بأنّ هذين القسمين يحتويان على جوهر الموضوع ويساعدان على فهم وروحيّة السينودس.

هذه الأعمال مهمّة جدًّا، ويُشكر الأب أنطوان ضوّ لأنّه وضعها في متناول المؤمنين والباحثين، كاملةً مرتّبة. إلّا أنّه لا بدّ من لفت النظر إلى عدد من الثغرات حبّذا لو تُعالَج في طبعة لاحقة:

١ – إضطراب في إيراد أسماء الأعلام. فقد وردت أسماء عدد من المشاركين الشرقيّين بصيغتها المألوفة الصحيحة. فرنسيس بيسري، جبرائيل طوبيّا... إلّا أنّه جاءت أسماء أحبار كثيرين بصيغة منقولة بحرفها عن الأجنبيّة: بول باسيم، بول مطر، غي بول نجيم، في حين يُعرف كلّ من هؤلاء الأساقفة في بلاده باسم بولس. وكذلك القول عن شخصيّات أخرى: المطرانان جان منصور وجان حدّاد والأباتي جان سليم، وجميعهم ينادَون عندنا بصيغة الاسم العربيّة. أمّا الآنسة إيمّا غنّاجه فقد شُوِّه اسمها وصار «غنّاج» (ص ٧، ٣١، ١٨٦).

٢ – لم نجد أثرًا، لا في متن الكتاب ولا في فهرسه، لمحاضر لقاءات العمل المصغّرة في دورتها الثانية، إذ قد ذُكرت الدورة الأولى (ص ١٥١) والدورات الثالثة وما يليها (بدءًا من ص ١٩٩) من دون أيّ ذكر للثانية.

٣ – لم نفهم معنى عبارة «المجمع العامّ الأوّل» في عنوان الفصل الممتدّ من الصفحة ٥٥ إلى الصفحة ٧٢. فالكلمة غير دقيقة، إذ المدلول هنا، على ما يبدو، اجتماع من نوع خاصّ، غير «الجمعيّة العامّة». واستعمال كلمة «أوّل» تشير إلى أنّ هناك «مجمعًا عامًّا ثانيًا»، إن لم يكن أكثر، ولكنّنا لم نجد أثرًا لشيء من هذا النوع.

٤ – كذلك لم نعثر على ذكر «الجمعيّة العامّة الأولى» (القسم الثاني)» في حين ذُكِر القسم الثالث منها.

٥ – الأغلاط الطباعيّة كثيرة جدًّا، وفي الترجمة كثير من الاضطراب. ومردّ الأمر، بدون شكّ، إلى الاستعجال في إعداد تلك النصوص لتكون بين أيدي القرّاء في أسرع وقت، وفي ذلك عذر أكيد.

ك. ح.

الحياة الرهبانيّة النسائيّة في الشرق الأوسط
هويّة ورسالة

أعمال المؤتمر الذي انعقد في كفرحباب - جونيه (لبنان)
بين ٢١ و٢٣ نيسان ١٩٩٥
نظّمه مجلس الرئيسات العامّات للرهبانيّات النسائيّة في لبنان
بيروت، ١٩٩٥، ١٧٢ صفحة بالعربيّة و١١٦ بالفرنسيّة

هذا كتاب مرجع، شاملٌ وافٍ، ألّف نصوصه أصحاب علم وخبرة من رجال دين وراهبات وراهبات في مراكز المسؤوليّة. وتأتي أهمّيّته، في ما تأتي، من كونه يجمع أعمال مؤتمر تزامَنَ مع حدثَيْن كنسيَّيْن بالغَي الخطورة، هما المجمع الخاصّ بالحياة المكرّسة الذي عُقِد في روما في خريف العام ١٩٩٤، والمجمع الخاصّ بلبنان الذي التأم في روما أيضًا في آخر العام ١٩٩٥.

يُقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء: أوّلها يربط هذا المؤتمر بواقعه في إطار السينودسَيْن المذكورَيْن أعلاه. والثاني يصف الحياة الرهبانيّة النسائيّة في الشرق (مصر، العراق، الأردنّ، الأراضي المقدّسة، سورية، لبنان). أمّا الثالث فيركّز على الحياة الرهبانيّة باعتبارها حياة علاقة بالآخرين، في حين ينصرف الجزء الرابع إلى معالجة عمل الراهبات في الكنيسة من أجل العالم. وفي الختام مداخلتان أساسيّتان، أولاهما للأخت أنطوانيت باسيل، الرئيسة العامّة على راهبات القلبين الأقدسين، ترسم فيها «ملامح راهبة الألف الثالث»، والثانية للأخت دومينيك حلبي، الرئيسة العامّة السابقة على الراهبات الأنطونيّات، تبرز فيها خلاصة المؤتمر وما صدر عنه من توصيات.

بقي أن نشير في النهاية إلى ما شاب هذا المؤلَّف المهمّ من أخطاء كثيرة في نقل الأعلام والعناوين الأجنبيّة في القسم العربيّ (أطلب الصفحات: ٦٨، ٦٩، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٤٠). نعسى أن يُستدرك هذا الخلل في طبعة لاحقة.

أ. ك. ح.

قلب رسالة عيسى، أو ملكوت المحبّة

تأليف عفيف عسيران
مطبعة الغريّب، بيروت، ١٩٩٦ (؟)، ٤٠ صفحة

الكتيّب هذا هو خير صورة لكاتبه المرحوم الأب عفيف عسيران (١٩١٩-١٩٨٨)، يعكس شخصيّته وروحانيّته. فقد عاش، طيّب الله ثراه، يعمل لإحلال ملكوت المحبّة، وكرّس حياته لخدمة المشرّدين بعد أن زهد بالدنيا، هو الشريف الحسب والنسب، خرّيج جامعات إيران وأوروبّا ولبنان.

يطرح عفيف عسيران في كرّاسه السؤال التالي: كيف يمكن أن يُحدث موت إنسانٍ

فداء البشر أجمعين، بمَن فيهم الخطأة، على ما تعلّمه المسيحيّة؟ ويجيب متدرّجًا في تفكيره: حياة الإنسان هي في بذل ذاته، وموته في الانكماش على تلك الذات. وبذل الذات الحقّ لا يكون إلّا بالمحبّة، والمحبّة الحقّ لا يمكن أن تقتصر على الأحبّاء، بل تكتمل في حبّ الأعداء كما فعل المسيح بالفعل والقول. وإذ تخلّى عيسى عن ذاته كاملةً، أمات «الأنانيّة» وعلّمنا أن نميت الخطيئة فينا، وبذلك حقّق لنا أسباب الفداء. ومن هنا المنطلق ركّز عيران على أنّ كلّ سعي في سبيل الله، وكلّ جهاد لوجهه تعالى ولوجه الخير، يتنافى كلّيًا وبغض أعداء الله. «فمقابلة الرذيلة بالرذيلة يزيدها» (ص ٣٠) وخير مقاومة للشرّ هي في محبّة الشرّير، لا الشرّ طبعًا (ص ٣١).

كتيّب عفيف عيران هذا أشبه بقمقم العطر الثمين: فحجمه صغير ولكنّ أريجه فوّاح.

ك. حشيمه

١ - رؤيا القدّيس يوحنّا

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، رقم ١١، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ٤٦٢ صفحة

٢ - إنجيل مرقس

الجزء الثاني: يسوع ابن الله

للمؤلّف نفسه

سلسلة «دراسات بيبليّة»، رقم ١٢، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٦٤٠ صفحة

بهذين الكتابين الجديدين قطعت سلسلة «الدراسات البيبليّة» شوطًا بعيدًا في وقت قصير. فمنذ صدور أوّل مصنّفاتها، العامّ ١٩٩١، ناهز عدد المجموعة الاثني عشر. ومؤلّف جميع هذه الكتب الضخمة واحد لا ثاني له، ممّا يستدعي الإكبار والتقدير، لا سيّما أنّ ما يقدّمه الخوري بولس الفغالي هو دسم المادّة على سهولة ووضوح في الأسلوب، يفتح للقارئ آفاقًا علميّة واسعة ويوفّر له زوّادة روحيّة مُستساغة.

الكتاب الأوّل بالغ الأهمّيّة، خاصّةً لندرة أمثاله بالعربيّة. ويتميّز بقسمه الأوّل الحاوي «مداخل إلى سفر الرؤيا» تبيّن تكوينه وبنيته، وتضعه في سياق الرؤى اليهوديّة في العهدين القديم والجديد. أمّا قسماه الثاني والثالث فيتبّعان الإصحاحات بالترتيب والتفصيل، مع وفرة في الشرح والتأويل.

أمّا الكتاب الثاني فمنهجه قريب جدًّا من منهج الأوّل، وميزته، إلى ذلك، أنّه يعالج الشقّ الثاني من إنجيل مرقس، بدءًا من الفصل ٨، الآية ٢٧ فيُظهر بعد تحليل بنيويّ أنّ القمّة التي وصل إليها مرقس في ٨/٢٩ حين أعلن بطرس ليسوع: «أنت المسيح»، يقابلها

قمّة أخرى في أواخر بشارة مرقس حين هتف قائد المائة أمام المصلوب أنّ يسوع هو حقًّا ابن الله.

أ. ك. ح.

كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

٥ قانا الجليل في جنوب لبنان، بقلم الدكتور يوسف الحوراني، لا م.، لا ت.، ٢٤ ص. - كتيّب موثّق أورد فيه المؤلّف كلّ ما تيسّر له من براهين ليثبت أنّ قانا الجليل هي الموجودة في لبنان قرب صور، لا التي في فلسطين قرب الناصرة. ولكنّ علماء سواه لا يشاطرونه الرأي.

٥ المسيحيّون في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، إعداد «المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة في لبنان»، بيروت، لا ت.، ٧٦ ص. - يعلن أصحاب الكتاب أنّهم لم يسعوا في عملهم هذا إلى الدعاية، بقدر ما استلهموا القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة اللذين يحضّان على احترام الرسالات السماويّة. وأتباع المسيحيّة في إيران هم حاليًّا نحو (١٠٠,٠٠٠) مائة ألف، معظمهم من الأرمن والأشوريّين.

٥ أجل... نحن الزمن، تأليف المطران ڤارطان أشكاريان، ترجمة جولي مراد، بيروت، ١٩٩٦، ٨٠ ص، تجليد فنّيّ. - مجموعة موضوعات عولجت في مناسبات مختلفة، وممّا تناوله: الأمّ، السعادة، المعلّم والتلميذ، صلب المسيح، الزمن...

٥ البطريرك إسطفان الدويهي. وُقفتَ على مذابح قلوبنا، تأليف الأب سمير عقيقي، كزمنّه (لبنان)، ١٩٩٦، ٣٢ ص. - هو الكرّاس الثاني والعشرون في سلسلة الكتيّبات التي تنشرها «رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة» في زغرتا - إهدن، سعيًا للتعريف بالبطريرك العلّامة القدّيس. ملاحظة أخويّة نسوقها إلى ناشري الكتاب: لا يجوز، اليوم، حيث الروح المسكونيّة سائدة، أن نتكلّم على «ارتداد اليعاقبة وعودتهم إلى أحضان الكنيسة الكاثوليكيّة» (ص ١١-١٢)، بل نقول «اتّحاد الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة».

٥ آل المرّاش والصالونات الأدبيّة في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تأليف أنطوان شعراوي، عدد خاصّ من مجلّة الضاد، حلب، ١٩٩٦، ٦٦ص. - لوحة حيّة شائقة، يتخلّلها طرائف ونوادر عن أسرة حلبيّة اشتهرت بأدبائها وساهمت مع أسر أخرى في جعل الشهباء إحدى عيون النهضة العربيّة المعاصرة.

٥ حدّثني عنك، بقلم تمارا مراد، منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٥، ٦٢ص، تجليد فنّيّ. - قيل لنا إنّ الكاتبة فتاة في مقتبل العمر، وهذا ما يتجلّى من خلال «قصائدها» النثريّة الستّ عشرة (بعدد سنيها؟). ولكنّ الفتاة موهوبة جدًّا، وسطورها تتفتّق رقّةً في

براءة، وعفويةً في عمق، بضيتها مرّات ومرّات وميض خيال مرهف. يتصدّر الصفحات الأنيقة الإخراج قول العلّامة الشيخ عبدالله العلايلي ممتدحًا: «جبران ولد ثانيةً ليكون أكثر رقّةً». وتقول: يكفي تمارا مراد فخرًا أنّها ولدت وشَعَرت.

○ فكّر معي، تأليف يوحنّا قمير، منشورات نوفل، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ص. – الكاتب هنا شيخ جليل، حركته الأيّام واتّسعت خبراته وآفاقه الثقافيّة. والإبحار معه في محيطات الفكر يغني بالنفيس، ويُسعد بالجميل، ويمتّع بالأسلوب المنحوت المصقول. وفي المؤلّف يصحّ قول هيدغر الذي تصدّر الكتاب، فأهمّ صفاته «صرامة في التفكير، ودقّة في التعبير، واقتصاد في الكلام».

○ إنجيل يوحنّا. الجزء الثاني: كتاب الآلام والمجد، للخوري بولس الفغالي، سلسلة «القراءة الربيّة»، رقم ٦، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٧٦ص. – تفاسير مكثّفة مبسّطة للقسم الثاني من إنجيل يوحنّا بدءًا من الفصل ١٣ وحتّى الفصل ٢٠: ٣٠.

○ الإنجيل وقدرة الله. الرسالة إلى الرومانيّين، للأب بولس الفغالي، سلسلة «محطّات كتابيّة»، رقم ١، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٥، ١٨١ص. – طليعة مجموعة دراسات كتابيّة رابعة يصدرها الأب الفغالي، وهي، بحسب قوله، تتوجّه إلى المثقّفين على هيئة «دراسات حول موضوع واحد، فتحاول أن تتعمّق فيه لا على مستوى العهد القديم والجديد فحسب، بل على مستوى الشرق القديم كلّه».

فهارس «المشرق»

للسنة السبعين

١٩٩٦

فهرس أوّل

مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): التأصّل والحوار (٥-٦) = تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٧-٢٤) = الأصول النفسيّة في قواعد اللغة العربيّة، بقلم الدكتور محمّد كشّاش (٢٥-٤٨) = مفهوم حرف النون ومنزلته في بنية الكلمة ومعناها، بقلم الدكتورة إكرام فاعور (٤٩-٧٢) = لاهوت التحرير في إطاره الإفريقيّ، بقلم الأب وِلِيَم مِيِنْهُم اليسوعيّ (٧٣-٨٢) = ضوء لاهوتيّ مسيحيّ على الواقع اللبنانيّ، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٨٣-١١٢) = روحانيّة الشرق السريانيّ: التراث والأبعاد والإشكاليّات، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (١١٣-١٢١) = الموارنة والكتاب من القرن الخامس عشر حتّى اليوم، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (١٢٣-١٤٨) = كتاب «التجلّيات» للعارف بالله تعالى أبي محمّد عبدالله بن عليّ الخولانيّ الأندلسيّ، مخطوط حقّقه الدكتور علي دحروج (١٤٩-١٧٩) = زيارات قرى شمال العراق الرعائيّة قام بها البطريرك يوسف أودو، تحقيق الأب بطرس حدّاد (١٨١-١٨٤) = طائفة من «الأعلام الجغرافيّة» في العراق، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (١٨٥-٢١٤) = شوقي والتسامح الدينيّ، بقلم الأستاذ عيسى فتّوح (٢١٥-٢١٩) = مؤتمر المرأة العالميّ الرابع: بيجينغ ٤-١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٢١-٢٤٠)

= مراجعة الكتب: وصف ١٩ كتابًا بالعربيّة و٢ بالفرنسيّة (٢٤١-٢٦٤).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): عندما ينفتح الماضي على الحاضر (٢٧٧-٢٧٨) = ملفّ: مؤتمر حول لاهوت الأديان (٢٧٩-٣٦٨): وساطات الخلاص في ضوء الكتاب المقدّس، بقلم الأب لاسلو صابو اليسوعيّ (٢٨١-٢٩٠) = آباء الكنيسة والوثنيّون والوثنيّة، بقلم الأب جوزف بوجيجل اليسوعيّ (٢٩١-٣١٥) = الأديان في نظر المجمع الفاتيكانيّ الثاني. نصوص وقرارات جديدة، بقلم الأب لويس بواسّيه اليسوعيّ (٣١٧-٣٢٧) = خلاص غير المسيحيّين في نظر بعض اللاهوتيّين الأرثوذكس، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٣٢٩-٣٣٧) = التعدّديّة الدينيّة وعلم لاهوت الأديان، بقلم الأب عزيز الحلّاق اليسوعيّ (٣٣٩-٣٦٢) = علم لاهوت الأديان في منظوره «السياقيّ»، بقلم الأب ڤيكتور أسود اليسوعيّ (٣٦٣-٣٦٨) = رجال الكنيسة الإسبان والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، بقلم إغناطيوس غوتيريث دي تران (٣٦٩-٣٨٩) = التحليل البلاغيّ طريقة جديدة لإدراك معاني الكتاب المقدّس، بقلم الأب رولان مينيه اليسوعيّ (٣٩١-٤١٠) = صورة المسيح في الفنّ البيزنطيّ، بقلم الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (٤١١-٤٢٨) = العائلة المسيحيّة والكاهن، بقلم الدكتورة سهيلة رزق - سلّوم (٤٢٩-٤٣٩) = رحلة ميخائيل نعيمه المرداديّة، إلى أين؟ بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٤٤١-٤٧٢) = الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان الصادر عن مجلس جامعة الدول العربيّة في ١٥/٩/١٩٩٤. عرض وتحليل ونقد، بقلم الدكتور جورج جبّور (٤٧٣-٥٠٤) = مراجعة الكتب: وصف ٢٨ كتابًا بالعربيّة و٤ بالفرنسيّة (٥٠٥-٥٢٨).

فهرس ثان

أسماء كتبة «المشرق»

ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

الإسلاميّة الإيرانيّة ٥٢٧.
ميكيل (أندريه): جغرافيّة الإسلام البشريّة حتّى منتصف القرن الحادي عشر ٥٠٥.
ناصيف (إميل): أروع ما قيل من الأمثال ٢٤٤.
نجّار (نهى): الديانة المسيحيّة ٢٤٢.
الهاشم (الأب لويس): مواكب المجد ٥٢٢.

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

Benedicty *(Robert): Société civile et communauté religieuse. Expérience culturelle d'un village chrétien dans la société arabe contemporaine 514.*

Heyberger (B.): *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* 256.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Tome LII, 1991-92): 249.

Nispen (Christian van - Tot Sevenaer): *Activité humaine et agir de Dieu. Le concept de «Sunan» de Dieu dans le commentaire coranique du Manār 515.*

Roland-Gosselin (Thérèse): *Convertis à l'Islam aujourd'hui à Séville* 514.

Salah (Racha): *L'an Prochain à Tibériade. Lettres d'une jeune Palestinienne du Liban* 513.

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante dixième année
1996



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

۞ ۞ ۞

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.

LXX[e] année Juillet - Décembre 1996

SOMMAIRE

التواضع: الفضيلة والطريق...

مَن يتصفّح كتاب أقوال الشيوخ، حِكَم آباء البرّيّة(*) ، لا بدّ له أن يتوقّف على فضيلة خبرها أبناء هذا الشرق وعاشوها: إنّها فضيلة التواضع. إنّها في العمق، في الأساس، قبل كلّ الفروض والقِيَم والأعمال والتصرّفات في الدين والزهد، في الدنيا والمعاملات، وبعدها. ألم يُعلن الشيخ الناسك أنّه بها ينتصر من أجل الحياة؟

وإذا كان الغرب المعاصر، بتقديسه العلم والتطوّر والعقل والأنا، قد جعل من الذات البشريّة محورًا ومنطلقًا؛ وإذا كان بعض الشرق، قديمًا وحديثًا، قد اختار التعالي طريقًا، فإنّ الغرب والشرق يستعيدان اليوم الوعي للدلالة، عبر المَثَل القديم والتحليل الحديث، على أنّ فضيلة التواضع هي فضيلة واقعيّة، معاصرة، إنسانيّة، لها قيمتها في العلاقات البشريّة، وفي إنماء تلك العلاقات وجعلها خلاّقة، نقطة انطلاقة نحو الأعمق.

ولا شكّ في أنّ لفضيلة التواضع تاريخًا يحتوي على إذلال الذات، والتواضع الخاطئ، الذي يقضي بقهر النفس والجسد، ونسيان كلّ الطاقات والمَلَكات التي أعطيت الكائنَ البشريّ، إلى حدّ الانسحاق والامّحاء والتخلّي. في حين أنّ التواضع هو التوجّه الداخليّ إلى إثبات الذات في المكان (وذلك من معاني «وَضَع» الدلاليّة) الذي لا بدّ أن تكون

(*) أقوال الشيوخ، حِكَم آباء البرّيّة، سلسلة «التراث الروحيّ»، اختارها ونقلها إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، دار المشرق، ١٩٩٦.

نيه. التواضع هو ذلك البعد الوجدانيّ، ذلك الإدراك أنّ الإنسان موجود في حيِّز وحدود أمام الأفق الواسع الذي هو الوجود الناطقُ الكريمُ بجوده أبدًا. ذلك الإدراك الذي عبَّر ويعبِّر عنه العلماء الكبار أمام ما حقّقوه من صغير الإبداع وقليل الإنجاز، أمام عظمة مستور الكون وأسراره، وأمام المهمّات التي تنتظره كلّ يوم. ذلك الشعور الوجدانيّ بأنّ الإنسان الفرد في بُعْده الاجتماعيّ منغرس في الأرض، وبأنّه موضوع هنا في الأرض التي تحمله ويحملها.

التواضع هو الطريق. إنّه السهرُ على إنسانيّتنا لكي لا تضيع في التعالي، في الكبرياء، في أمواج اللامحدود، في حبّ المال، وتمجيد العظمة والتباهي.

التواضع هو الطريق إلى الآخر، إلى البشريّة فيه.

التواضع هو الطريق إلى العمل المشترك الذي يؤسّس لبناء اجتماعيّ متين.

لا بدّ منه في السياسة، في الفكر والثقافة والدين، في الكنيسة والجامع.

في التواضع نلتقي، لأنّنا ندرك هويّتنا.
كلام ليس من باب الوعظ الأخلاقيّ.

في هذا العدد من المشرق، إسهامات مختلفة تعبِّر عن الهموم والمعاناة، عن الاهتمام العلميّ من أجل العلم وفي سبيل التعريف بعالمنا المشرقيّ، في آثاره وجغرافيّته ومجتمعاته. فمن تأصُّل المسيحيّين في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، إلى مزامير لم تُكْتَب في لائحة مزامير داود، إلى علم اللاهوت واهتماماته، ثمّ المسكونيّة في أدبيّات البابا يوحنّا بولس الثاني، إلى إسلاميّات، إلى اللغة والجغرافيا والفنّ: اهتمامات مختلفة تعبِّر عن إرادة المساهمة في بناء مدماك الثقافة بوسعه الحقّ.

«ليكونوا واحدًا»
إستمراريّة وتجدّد في الحركة المسكونيّة[(١)]

المطران أنطوان أودو °

كثيرًا ما يطالب المؤمنون في شرقنا العربيّ المسؤولين في الكنيسة بتوحيد عيد الفصح للتعبير عن وحدة المسيحيّين وبالتالي عن وحدة المصير في عالم تتجاذبه تساؤلات كثيرة. فالعودة إلى قراءة نصّ رسميّ صادر عن قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني: ليكونوا واحدًا تضعنا أمام متطلّبات الوحدة وتعلّمنا قراءة التاريخ بصبر وموضوعيّة. فالمسألة ليست فقط في أن نعيّد عيد الفصح معًا بقدر ما هي اهتداء إلى الإنجيل واحترام للتاريخ وثقافاته المتعدّدة.

ففي الرسالة التي نحن في صدد دراستها استمراريّة من حيث هي تعمّق في القرار المجمعيّ حول «الحركة المسكونيّة» (الفصل الأوّل)، وعرض للمسيرة المسكونيّة منذ ثلاثين سنة (الفصل الثاني) ونظرة جديدة حول مسألة الأوّليّة في كرسيّ روما (الفصل الثالث). فما نتوخّاه من هذا المقال هو أن ننطلق أوّلًا من فكرة الشركة ومعنى الأوّليّة وهما فكرتان جوهريّتان في الرسالة، ثمّ نعرض الفصول الثلاثة كما وردت أعلاه، ممّا يقودنا في آخر المطاف إلى أن نستنتج الأفكار الجديدة التي تطرحها

---

(٥) مطران حلب وتوابعها على الكلدان.

(١) تاريخ كتابة الرسالة هو الثاني والعشرون من أيّار ١٩٩٥ وقد تمّ توزيعها في الثلاثين من الشهر عينه.

الرسالة حول دور أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس[٢].



تمهيد: فكرة الشركة ومعنى الأوّليّة

في قانون إيمان الرسل يعلن المسيحيّ أنّ الكنيسة التي يؤمن بها هي شركة جميع القدّيسين، كما تعلن أغلبيّة الليترجيّات الشرقيّة في القدّاس الإلهيّ «الأقداس للقدّيسين» قبل التقدّم لقبول جسد الربّ ودمه. فالمؤمنون وهم «القدّيسون» يتغذّون من جسد المسيح ودمه «الأقداس»، لكي ينموا في شركة الروح القدس ويشهدوا لها في العالم[٣].

تشدّد الرسالة «ليكونوا واحدًا» على فكرة الشركة في الكنيسة، فبقدر ما تحقّق الكنيسة الشركة بين أبنائها تصبح بالنسبة إلى جميع الناس سرّ الوحدة. وتتوقّف الرسالة مطوّلًا عند إرادة المسيح الواضحة في الوحدة ونجد ذلك في المقطع الذي يشير إلى الكلمات التي تتحدّث عن الوحدة:

«والمؤمنون هم واحد لأنّهم، في الروح، هم في شركة الابن، وبه في شركه مع الآب: وشركتنا نحن، إنّما هي شركة مع الآب ومع يسوع المسيح ابنه» (١ يوحنّا ١/٣). وفي نظر الكنيسة الكاثوليكيّة، أنّ شركة

---

(٢) صدرت مقالات عديدة حول الرسالة، إليك لائحة ببعضها باللغة الفرنسيّة

E. Lanne, «L'Encyclique *Ut unum sint*: une étape en œcuménisme», dans *Irénikon* 68 (1995), pp. 214-229.

J.M.J. Tillard, «Du décret conciliaire sur l'œcuménisme à l'Encyclique *Ut unum sint*, dans *Documentation catholique* 92 (1995), pp. 900-903.

Michel Kubler, «Une encyclique pour l'unité», *Etudes*, février 1996, pp. 241-247.

Bernard Sesboüé, «Le Ministère de communion du Pape», *Etudes*, juin 1996, pp. 805-808.

D. Sicard, «L'Encyclique *Ut unum sint*, Une étape - Clé de l'après - Vatican II?», *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) pp. 340-362.

Pierre Vallin, «Le Saint - Siège dans les relations internationales», *Etudes*, septembre 1996, pp. 219-227.

(٣) راجع التعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ رقم ٩٤٨: «إنّ للعبارة «شركة القدّيسين» معنيين مترابطين أشدّ الارتباط: «الشركة في الأقداس» و«الشركة بين القدّيسين». راجع أيضًا الأرقام ٩٦٠ و٩٦١ و١٣٣١.

المسيحيّين ليست سوى إعلان النعمة فيهم، النعمة التي بها يجعلهم الله أعضاءً في شركته الخاصّة التي هي حياته الأبديّة. إنّ كلمات يسوع «أن يكونوا واحدًا» هي إذن الصلاة التي وجّهها إلى الآب كي ينفّذ قصدَه كاملًا، و«يوضح [للجميع] ما تدبير هذا السرّ، المكتوم منذ الدهور في الله الخالق كلّ شيء» (أفسس ٣/ ٩). الإيمان بالمسيح يعني أن نريد الكنيسة؛ وأن نريد الكنيسة يعني أن نريد شركة النعمة التي تلبّي قصد الله منذ الأزل. ذلك هو معنى صلاة المسيح: «ليكونوا واحدًا»[٤].

يتحدّث سفر أعمال الرسل عن واقع الكنيسة التي تعيش بوحي من الروح القدس الذي يحملها على حياة الشركة. ففي الفصول الأولى منه، لدينا ثلاث لوحات رائعة تتحدّث عن اندفاع المسيحيّين الأوائل المواظبين على الصلاة وكسر الخبز وتعليم الرسل والمشاركة (رسل ٢/ ٤٢-٤٧ و٤/ ٣٢-٣٥ و٥/ ١٢-١٦). إلّا أنّ هذه الحياة التي تكاد تكون مثاليّة، لا تخلو من الشوائب. فإنّ قصّة حننيا وامرأته سفيرة في الفصل الخامس تأتي لتذكّر أنّ هناك روحًا مناهضًا لروح الشركة يَظهر في الخوف من العطاء والمشاركة والثقة وينتهي بموت قاس ينهال على شخصيّتين في الكنيسة وهما حننيا وامرأته سفيرة.

وإن شدّدت الرسالة البابويّة على الاهتداء الفرديّ والجماعيّ، وضرورة التسامح والمصالحة وأهمّيّة مراجعة الضمير، فذلك لأنّ تلاميذ المسيح معرّضون مثل باقي الناس لتجارب من مجال التملّك والتسلّط والتفرّد بالمعرفة. يبدو لنا أنّ الرسالة تلخّص في المقطع التالي تاريخًا طويلًا من انقسامات المسيحيّين:

«إنّ خطايا العالم قد رُفعت في ذبيحة المسيح الخلاصيّة، إذن أيضًا الخطايا التي اقتُرفت ضدّ وحدة المسيحيّين، خطايا المسيحيّين، الرعاة منهم ليس أقلّ من المؤمنين. -وحتّى بعد الخطايا العديدة التي نجمت عنها الانقسامات التاريخيّة، لا تزال وحدة المسيحيّين ممكنة، شرط أن نعي

---

(٤) الرسالة ليكونوا واحدًا رقم ٩.

بتواضع أنّنا أخطأنا ضدّ الوحدة، وأن نقتنع من ضرورة توبتنا. وليست هي الخطايا الفرديّة وحسب التي يجب أن تُغفر وتتخطّاها، ولكن أيضًا الخطايا الاجتماعيّة، وإذا صحّ القول «بنيات» الخطيئة نفسها التي جرّت ويمكن أن تجرّ إلى الانقسام وتثبّته»[٥].

أمّا في موضوع معالجة مسألة الأوّليّة في كرسيّ رومة فقد لاحظ أكثر من معلّق على هذه الرسالة ما فيها من جرأة في مجال الحديث على سلطة خليفة بطرس وبولس. فالبابا يوحنّا بولس الثاني يقول في آخر الرسالة حول خدمة أسقف رومة للوحدة:

«وفقًا للتعبير الجميل الذي تفوّه به البابا غريغوريوس الكبير، فإنّ خدمتي هي خدمة خادم خدّام الله. إنّ هذا التحديد هو الحامي الأكبر ضدّ خطّ فصل السلطة (وبالأخصّ الأولويّة) عن الخدمة، ممّا يشكّل مناقضًا ومفهوم السلطة حسب الإنجيل: «أنا في وسطكم كالذي يخدم» (لوقا ٢٢/ ٢٧)... إنّ اعتقاد الكنيسة الكاثوليكيّة المرئيّة وضمانة الوحدة في خدمة أسقف رومة، يشكّل عقبةً لغالبيّة المسيحيّين الآخرين الذين دفمت ذاكرتهم بعض الذكريات الأليمة. فممّا نحن مسؤولون أطلب الغفران، كما فعل سلفي بولس السادس»[٦].

وفي مجال الحديث عن وظيفة بطرس، انطلاقًا من تفسير نصوص الإنجيل، يتوقّف يوحنّا بولس الثاني عند ضعف بطرس وبولس الذي يكشف عن قوّة النعمة الإلهيّة:

«إنّه لمن المهمّ أن نلاحظ أنّ ضعف بطرس وبولس يؤكّد أنّ الكنيسة ترتكز على قدرة النعمة التي لا نهاية لها (انظر متّى ١٦/ ١٧)؛ (٢ كو ١٢/ ٧-١٠). فبطرس، حالًا بعد توليته السلطة، يؤنّبه المسيح بقساوة نادرة، قائلًا: «إنّك لي معثرة» (متّى ١٦/ ٢٣). فكيف يمكن ألا نرى في الرحمة

(٥) المرجع نفسه رقم ٣٤.

(٦) المرجع نفسه رقم ٨٨. تُرجمت كلمة primauté في هذا النصّ بـ«أولويّة»، والأصحّ «أوّليّة».

التي يحتاج إليها بطرس رابطًا مع خدمة تلك الرحمة نفسها التي كان هو الأوّل ليختبرها؟...

«إنّ أسقف رومة، وريث رسالة بطرس في الكنيسة التي أخصبها دم زعيمَي الرسل، يمارس خدمته النابعة من مختلف مظاهر رحمة الله، الرحمة التي تردّ القلوب وتمنح قوّة النعمة، حيثما التلميذ يعرف الطعم المرّ لضعفه وشقائه. إنّ السلطة الخاصّة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في تصرّف تدبير الرحمة الإلهيّة، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة النظر هذه. وسلطانها يفهم بهذا المعنى»[٧].

تحملنا هذه الرسالة على اكتشاف معنى جديد للسلطة. فالسلطة قد تعني التمركز، أو وضع حدود الأمور وترتيبها بشكل هرميّ. أمّا السلطة بالمعنى الإنجيليّ للكلمة فهي تدفع إلى النموّ، وإلى التشجيع وعلى اكتشاف الأمور الإيجابيّة وعلى جعل الآخر يقف على رجليه. أليس هذا هو موقف يسوع في الإنجيل في لقاءاته مع الناس: مخلّع كفرناحوم، زكّا العشّار، لصّ اليمين، السامريّة، المرأة الزانية، المرأة المنزوفة، الكنعانيّة وبطرس الرسول؟ فالاهتداء هو في اكتشاف المعنى الإنجيليّ للسلطة، هو في تحويل السلطة إلى خدمة:

«إنّ السلطة الخاصّة بهذه الخدمة موضوعة كلّها في تصرّف تدبير الرحمة الإلهيّة، ويجب على الدوام أن ننظر إليها من وجهة النظر هذه. وسلطانها يُفهم بهذا المعنى»[٨].

الفصل الأوّل من الرسالة

إنّ الفصل الأوّل من الرسالة (الأرقام ٥-٤٠) وعنوانه «التزام الكنيسة الكاثوليكيّة العمل المسكونيّ» هو عبارة عن شرح حديث «للقرار المجمعيّ في الحركة المسكونيّة» وما يتعلّق به من نصوص مثل «البيان في

(٧) المرجع نفسه رقم ٩١-٩٢.
(٨) المرجع نفسه رقم ٩٢.

الحرّيّة الدينيّة». فالأرقام ٧ وحتّى ١٤ في الرسالة تحمل عنوان «الطريق المسكونيّة: طريق الكنيسة»

لنستعرض هذا الفصل ولنتوقّف عند بعض أفكاره الهامّة.

١ – لم تصل بعد الكنيسة إلى الوحدة الكاملة التي أرادها المسيح: «إنّ مثل هذا التفتّت يتعارض صراحة مع إرادة المسيح؛ وهو للعالم حجرُ عثرة، وعقبة في طريق أقدس الغايات، أي الدعوة بالإنجيل في الخليقة كلّها»[٩].

٢ – ليس هناك من روح مسكونيّة من دون اهتداء للإنجيل: «وإنّه ما من سبيل إلى قيام حركة مسكونيّة حقيقيّة بدون ما تجدّد في الباطن»[١٠]. ولذا لا بدّ من ولوج طريق الاهتداء الشخصيّ والجماعيّ في آن لمَن أراد أن يخوض في العمل المسكونيّ.

٣ – الصلاة، والصلاة المشتركة هي روح الحركة المسكونيّة: «إنّ هذين التجدّد في الباطن والقداسة في السيرة، متّحدين بالصلوات الجمهوريّة والفرديّة لأجل الوحدة بين المسيحيّين، يجب أن يُعَدّا بمثابة الروح للحركة المسكونيّة برمّتها، وأن يسمّيا بحقٍّ المسكونيّة الروحيّة»[١١].

٤ – «والحوار لم يباشر به وحسب، بل إنّه أصبح ضرورة صريحة وإحدى أوّليّات الكنيسة»[١٢]. وهو حوار يقوم على الإصغاء للآخر وعلى الاهتداء والخلاص[١٣] وعلى تجديد أساليب التعبير: «والتجدّد في

(٩) المرجع نفسه رقم ٦ وهو استشهاد بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني، قرار مجمعيّ «الحركة المسكونيّة» (Unitatis redintegratio)، رقم ١.
(١٠) المرجع نفسه رقم ١٥ وهو استشهاد بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني، «الحركة المسكونيّة»، راجع الحاشية السابقة، رقم ٧.
(١١) المرجع نفسه رقم ٢١ وهو استشهاد كما سبق بالقرار المجمعيّ «الحركة المسكونيّة» رقم ٨.
(١٢) المرجع نفسه رقم ٣١.
(١٣) المرجع نفسه رقم ٣٥.

أشكال التعبير يصبح ضروريًا لكي تنقل إلى إنسان اليوم بُشرى الإنجيل في معناه الذي لا يتبدّل. «لهذا التجدّد إذن قيمة مسكونيّة بالغة الشأن». فالمقصود ليس فقط أن نجدّد أسلوب التعبير عن الإيمان، بل أيضًا أسلوب عيش هذا الإيمان»[١٤]. كما أنّه لا بدّ من تجاوز القراءات المجزوءة: «أمّا المناظرات والمجادلات المتعصّبة فقد حوّلت إلى تأكيدات متنافرة ما كان في الواقع نتيجة نظرين يبحثان عن الحقيقة نفسها، ولكن من وجهتي نظر مختلفتين. فيجب اليوم إيجاد أسلوب يفهم تلك الحقيقة برمّتها ويسمح بتخطّي قراءات مجزوءة ويُقصي تفسيرات خاطئة»[١٥].

٥ - «إنّ هذا التعاون المرتكز على الإيمان المشترك تثريه الشركة الأخويّة، بل هو أيضًا ظهور للمسيح نفسه»[١٦].

الفصل الثاني من الرسالة

أمّا الفصل الثاني من الرسالة وعنوانه «ثمار الحوار» (الأرقام ٤١-٧٦) فيتوقّف عند الخطوات التي خطتها الحركة المسكونيّة خلال الثلاثين سنة المنصرمة ويستنتج: «لأوّل مرّة في التاريخ، يبلغ العمل من أجل اتّحاد المسيحيّين مثل هذه الأبعاد ويتّسع مثل هذا الاتّساع. إنّ في ذلك لنعمةً عظيمةً منحها الله وتستحقّ كلّ الشكران»[١٧].

ففي هذا الفصل تستشهد الرسالة بالوثائق التي صدرت عن مجلس الكنائس ولا سيّما عن اللجنة «الإيمان والنظام» وعن مجلس العمل المشترك بين مجلس الكنائس والكنيسة الكاثوليكيّة، وعن اللجان اللاهوتيّة الدوليّة بين الكاثوليك والأرثوذكس والأنكليكان واللوثريّين وكنائس الإصلاح الأخرى وأخيرًا كلّ ما صدر عن الإعلانات

(١٤) المرجع نفسه رقم ١٩.
(١٥) المرجع نفسه رقم ٣٨.
(١٦) المرجع نفسه رقم ٤٠.
(١٧) المرجع نفسه رقم ٤١.

الكريستولوجيّة المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكيّة وكنائس الشرق القديمة. تشير أيضًا الرسالة إلى وثيقة ليما: المعموديّة، الإفخارستيّا والخدمة، كما أنّها تذكر الوثيقة حول الشرح المسكونيّ المشترك لقانون إيمان نيقية - القسطنطينيّة: إعلان الإيمان المشترك. وتتوقّف الرسالة عند الترجمة المسكونيّة المشتركة للكتاب المقدّس[١٨]. فذكر هذه الترجمة المسكونيّة والحديث عن الأب بول كوتوريه، أحد روّاد الحركة المسكونيّة والأخت ماري - كبريل التي كرّست حياتها لقضيّة الوحدة[١٩] كلّها أمور تشدّد على ضرورة التقدّم في طريق الشركة: «وينجم عن ذلك أنّ نشدان وحدة المسيحيّين ليس عملًا اختياريًّا واعتباطيًّا، بل واجب يفرضه تكوين الجماعة المسيحيّة نفسه[٢٠]».

وتتعرض الرسالة مطوّلًا العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأرثوذكسيّة. لقد نسجت الكنيستان علاقات أخويّة «ولقد تمثّل التبدّل التاريخيّ الحاصل بالقرار الكنسيّ الذي بفضله أزيل من حافظة الكنائس ووسطها ذكر الحرومات التي شكّلت منذ تسع مئة عام، في العام ١٠٥٤ رمز الانشقاق بين رومة والقسطنطينيّة. إنّ هذا الحدث الكنسيّ ذا البعد المسكونيّ الرفيع جرى في الأيّام الأخيرة من المجمع، في السابع من كانون الأوّل ١٩٦٥. وهكذا اختتم المجمع أعماله بقرار رسميّ كان في الوقت نفسه تنقيه للحافظة التاريخيّة وغفرانًا متبادلًا والتزامًا متضامنًا للبحث عن الشركة»[٢١]. وعادة إطلاق تسمية «الكنائس الشقيقة» هو خطوة بالغة الأهمّيّة على الطريق نحو ملء الشركة[٢٢]. وفي الفصل الثاني أيضًا يعرب البابا يوحنّا بولس الثاني عن فرحه في الخطوات التي حقّقتها الحركة المسكونيّة في العلاقات مع الكنائس الشرقيّة القديمة:

(١٨) المرجع نفسه رقم ٤٤.
(١٩) المرجع نفسه رقم ٢٧. راجع أيضًا في نصّ الرسالة الحاشية رقم ٥٠.
(٢٠) المرجع نفسه رقم ٤٩.
(٢١) المرجع نفسه رقم ٥٢.
(٢٢) المرجع نفسه رقم ٥٦.

«وتعبيرًا عن الفرح الذي يغمرني أردّد كلمات العذراء نفسها: «تعظّم نفسي الربّ» (لوقا ١/٤٦)»[٢٣].

في آخر هذا الفصل تتحدّث الرسالة عمّا حقّقته الكنيسة الكاثوليكيّة في الحوار مع الجماعات الكنسيّة في الغرب، ولا سيّما بالنسبة للمذاهب المنبثقة عن الإصلاح: «إنّ قسمًا كبيرًا من زياراتي الراعويّة كرِّس بانتظام للشهادة من أجل وحدة المسيحيّين. والبعض من أسفاري يبرز «أولويّة» مسكونيّة، بالأخصّ في البلدان التي تشكّل فيها الجماعات الكاثوليكيّة أقلّيّة بالنسبة إلى المذاهب المنبثقة من الإصلاح، أو في البلدان حيث تشكّل تلك المذاهب جزءًا كبيرًا من المؤمنين بالمسيح»[٢٤].

الفصل الثالث من الرسالة

إنّ عنوان الفصل الثالث وهو «أين نحن من المسيرة؟» (الأرقام ٧٧-٩٩) يشدّد كما نلاحظ على فكرة المسيرة المستمرّة إلى أن نصل إلى ملء الوحدة. فما عاشته الكنائس في الثلاثين سنة المنصرمة ليس إلّا مرحلة ولا شكّ إيجابيّة ومشجّعة. فاجتماع مجلس الكنائس المسكونيّ في كامبيرا (١٩٩١) واجتماع لجنة «الإيمان والنظام» في سان جان دي كومبوستيل (١٩٩٣) تبرهن على أنّ المسيحيّين متّفقون على أنّه انطلاقًا «من هذه الوحدة الأساسيّة المجتزأة، علينا أن ننطلق الآن إلى وحدةٍ ظاهرة ضروريّة وكافية، تنسبك في الحقيقة الواقعيّة، كي تحقّق الكنائس فعلًا علامة الشركة الكاملة في الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، والرسوليّة، ويعبَّر عنها في الاحتفال المشترك بالإفخارستيّا»[٢٥].

وفي سبيل متابعة المسيرة تعدّد الرسالة خمس مواضيع لا بُدّ من التعمّق فيها للوصول إلى إجماع في الإيمان[٢٦]:

---

(٢٣) المرجع نفسه رقم ٦٢.
(٢٤) المرجع نفسه رقم ٧١.
(٢٥) المرجع نفسه رقم ٧٨.
(٢٦) المرجع نفسه رقم ٧٩.

١ – الكتاب المقدّس والتقليد
٢ – الإفخارستيّا
٣ – الرسامة كسرٍ ثلاثيّ الخدمة
٤ – السلطة العليا في الكنيسة للتعليم والمحافظة على الإيمان
٥ – العذراء مريم أمّ الله وأيقونة الكنيسة.

يشدّد أخيرًا هذا الفصل على اعتبار النتائج التي وصلت إليها الكنائس مكتسبات مشتركة:

«فيما يُتابع الحوار حول مواضيع جديدة، أو يتطوّر على مستوى أعمق، أنيطت بنا مسؤوليّة جديدة، علينا تنفيذها، ألا وهي تقبّل النتائج المكتسبة حتّى الآن. فلا يمكنها أن تبقى تأكيدات صادرة عن لجان ثنائيّة، بل يجب أن تصبح إرثًا مشتركًا... في هذا كلّه، إنّه لمن المفيد جدًّا، على الصعيد المنهجيّ، أن نلتزم التمييز بين وديعة الإيمان والأسلوب الذي يعبّر به عنه، كما أوصى بذلك البابا يوحنّا الثالث والعشرون في الخطاب الذي ألقاه لدى افتتاح المجمع الفاتيكانيّ الثاني»[٢٧].

وقبل أن تتحدّث الرسالة عن دور أسقف رومة في خدمة الوحدة، وهذا ما سوف ندرسه في القسم الأخير من المقال، تتوقّف في الأعداد ٨٢–٨٥ عند أهمّيّة فكرة الشركة في الإيمان النابعة من دم الشهداء الذي سكبته كلّ الجماعات الكنسيّة في سبيل المسيح، ومن حياة القدّيسين الذين عاشوا حياةً أمينة للنعمة:

«لقد سبق أن لاحظت بفرح أنّ الشركة ثابتة وحقيقيّة وإن تكن ناقصة، وأنّها تنمو على مختلف مستويات الحياة الكنسيّة. وأرى أنّها بلغت الكمال في ما نعتبره جميعنا قمّة حياة النعمة، أي الشهادة حتّى الموت، وهي أصدق شركة مع المسيح السافك دمه، والذي، بذبيحته، يصيّر قريبين مَن كانوا قبلًا بعيدين (أفسس ٢/١٣)». «... إنّ شركة

(٢٧) المرجع نفسه رقم ٨٠–٨١.

جماعاتنا غير التامّة يضمّها، وإن بطريقة غير مرئيّة، بالتحام متين، ملءُ شركة القدّيسين، أي هؤلاء الذين يدخلون في شركةٍ مع المسيح الممجّد، في نهاية حياة أمينة للنعمة. هؤلاء القدّيسون يأتون من كلّ الكنائس والجماعات الكنسيّة التي فتحت أمامهم المدخل إلى شركة الخلاص»[٢٨].

جديد الرسالة: أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس

بعد أن استعرضنا فصول الرسالة الثلاثة ننتقل الآن إلى ما فيها من جديد في أمر رسالة أسقف رومة في خدمة الشركة بين الكنائس. لا أحد يجهل الصعوبة التي تشكّلها سلطة البابا في الطريق التي تسلكها الكنائس نحو الوحدة.

في هذه الرسالة المسكونيّة يخوض البابا يوحنّا بولس الثاني في الموضوع بشكل صريح، وكان البابا بولس السادس قد طرقه بتحفّظ. فالبابا الحالي يبدو أكثر إلحاحًا وإصرارًا في تفكيره والتزامه في المسألة المسكونيّة. ونرى أنّ الجملة الرئيسيّة في الرسالة هي التالية: «إنّي على يقين أنّي أحمل، من هذا القبيل، مسؤوليّة خاصّة، بالأخصّ عندما أرى التوق المسكونيّ المنبعث من غالبيّة الجماعات المسيحيّة، وعندما أسمع النداء الموجّه إليّ بأن أجد أسلوبًا لممارسة الأولويّة منفتحًا على الوضع الراهن، ولكن بدون أي تخلٍّ عن جوهر رسالتها»[٢٩]. تميّز هذه الجملة تميزًا صريحًا بين أمرين، الأوّل هو شكل ممارسة الأوّليّة (الأسلوب) والثاني جوهر الرسالة. إنّ في هذا التميز بين الشكل والجوهر لأمر غنيّ لأنّ الواحد لا يلغي الآخر، بل يقيم علاقة جدليّة مخصبة بين الطرفين[٣٠].

---

(٢٨) المرجع نفسه رقم ٨٤.
(٢٩) المرجع نفسه رقم ٩٥.
(٣٠) راجع مقالة برنارد سيسبويه المذكورة في الحاشية رقم ٢.

يعالج البابا يوحنّا بولس الثاني هذا الموضوع انطلاقًا من قراءة متجدّدة لنصوص العهد الجديد حول دور بطرس. يولي اليوم دارسو الكتاب المقدّس واللاهوتيّون اهتمامًا خاصًّا هذه النصوص المتعلّقة بطرس، ولا أحد ينكر أهمّيّتها في مختلف تقاليد العهد الجديد[٣١]. فلا تتردّد الرسالة في التوقّف عند تأنيب يسوع لبطرس عندما يرفض التلميذ أن يسير على طريق الصليب الذي يتحدّث عنه يسوع (متّى ١٦/ ٢٣) كما أنّها تذكر أيضًا نكران بطرس للمعلّم أثناء الآلام (راجع يو ١٣/ ٣٨ و٢١/ ١٥-١٧). فإن توقّفت الرسالة عند مكانة بطرس وقيمتها الكنسيّة (متّى ١٦/ ١٨)، إلّا أنّ الرسالة نفسها لا تتغاضى في سياق النصّ عن معنى البعد الآخر في حياة الكنيسة، ألا وهو ضعف بطرس الرسول.

يظهر دور البابا من خلال الرسالة في الكنيسة الجامعة من حيث هو أسقف رومة التي عرفت استشهاد بطرس وبولس. فالبابا هو الذي يحافظ على قبرَي الرسولين. ولذلك فأسقف رومة هو خادم الشركة والوحدة بين جميع الكنائس. والشركة هي شركة الإيمان والمحبّة، وتتضمّن بالتالي «السهر». وإن عدنا إلى معنى كلمة «أسقف» وجدناها تحتوي على معنى مَن «يسهر على» وهو الذي يهتمّ «بنقل الكلمة، وعلى الاحتفال بالأسرار والليترجيا، وعلى الرسالة وعلى النظام وعلى الحياة المسيحيّة»[٣٢]. ولذلك يعود أيضًا «إلى خليفة بطرس أن يذكّر بمتطلّبات خير الكنيسة العامّ»[٣٣]. وهكذا كانت الحال في كنيسة الألف الأوّل: «مدّة ألف سنة، كان المسيحيّون متّحدين بالشركة الأخويّة في الإيمان وحياة الأسرار. وكانت إذا نشب بينها خلافات في العقيدة أو في النظام يستخدم الكرسيّ الرومانيّ سلطته بموافقة الجميع»[٣٤]. نحن هنا في صدد ما هو «جوهريّ»

(٣١) للعودة إلى نصوص العهد الجديد المتعلّقة بشخصيّة بطرس، راجع فهرس الأعلام في العهد الجديد (طبعة دار المشرق) في كلمة «بطرس» وراجع أيضًا معجم اللاهوت الكتابيّ (دار المشرق).

(٣٢) الرسالة «ليكونوا واحدًا» رقم ٩٤.

(٣٣) المرجع نفسه رقم ٩٤.

(٣٤) المرجع نفسه رقم ٩٥.

في وظيفة أسقف رومة، خليفة بطرس ونائبه، أو إن شئنا أن نستعمل تعبيرًا لاهوتيًّا قلنا ما هو من «حقّ إلهيّ» (الجوهر)، وما هو من مجال «بنية الكنيسة» (الشكل).

فإن، عدنا إلى الألف الأوّل من حياة الكنيسة وجدنا أنّ «الجوهر» لا يقوم على إدارة الكنيسة مباشرة: فإدارة الكنيسة المباشرة كانت موكلة إلى البطاركة الذين كان لهم الأوّليّة في مناطقهم. أمّا في الغرب فلم يكن هناك سوى كرسيّ رسوليّ واحد وبطريرك واحد، بينما كان هناك أربع بطاركة في الشرق (أورشليم، أنطاكية، الإسكندريّة، القسطنطينيّة). وبعد الانقسام الذي حصل في السنة ١٠٥٤ بين الشرق والغرب، اضطرّ أسقف رومة إلى ممارسة الوظيفتين من دون تمييز، فالواحدة في خدمة الكنيسة الجامعة والأخرى في إدارة الكنيسة اللاتينيّة، وريثة بطريركيّة الغرب. وقد تبلور هذا الوضع الجديد انطلاقًا من حركة تاريخيّة جعلت من الكنيسة اللاتينيّة الكنيسة الكاثوليكيّة التي بدأت تستقلّ رويدًا رويدًا بالنسبة للسلطات السياسيّة من ناحية وتتمركز أكثر فأكثر في سلطة محلّيّة. ليس المطلوب أن نحكم على هذا التطوّر ولكن أن نقرّ أنّه من مجال عوارض التاريخ، وليس بالتالي غير قابل للتغيير. إنّ شكل ممارسة السلطة فيه قد خلّف ولا شكّ صورة دقيقة المعالم عن ممارسة السلطة البابويّة.

تقوم الحركة المسكونيّة بالضرورة على التميز ما بين هاتين الوظيفتين. فالأمر واضح جدًّا بالنسبة للكنائس الأرثوذكسيّة التي حافظت على النظام البطريركيّ. وإنّه لأمر هامّ أيضًا بالنسبة للكنيسة الأنكليكانيّة التي حافظت على أساليب في الإدارة عريقة جدًّا. وكم بالأولى في مجال الحديث عن الكنائس المنحدرة من الإصلاح التي تشدّد على الأسس الكتابيّة لرئاسة البابا. ونحن نعلم أنّه لا شرط للعودة إلى الوحدة الكاملة سوى ما يفرضه الإيمان، كما تذكر ذلك الرسالة التي نحن في صدد دراستها.

إنّ التمييز بين الجوهر والشكل في هذه الرسالة يفتح طريقًا جديدة قد

تحمل لنا ثمارًا كثيرة في المستقبل. فالرسالة تشدّد أيضًا كما ذكرنا على أهمّيّة الاهتداء الذي عليه أن يوجّه المسيرة نحو الوحدة. فكلّ الكنائس معناة بهذا الاهتداء، بما فيها الكنيسة الكاثوليكيّة وعلينا في هذا المجال ألا ننتظر الآخر لكي يقوم بالخطوة الأولى، بل علينا نحن أن نأخذ المبادرة، كما يفعل الله عَبْر تاريخ الخلاص. وإن كان للكلمات أهمّيّة كبيرة للتعبير عن المبادرات، إلّا أنّ الأعمال هي التي تجسّد الرغبة الحقيقيّة في الشركة.

تستطيع الكنيسة الكاثوليكيّة أن تتّخذ مبادرتين تشرحان مهمّتها في خدمة الشركة في الكنيسة.

فالمبادرة الأولى هي في تكثيف الحوار العقائديّ حول موضوع الأوّليّة استنادًا إلى النتائج المكتسبة عَبْر الحوارات التي تابعها بثبات واستمراريّة المجلس البابويّ لوحدة المسيحيّين بالاتّفاق مع باقي الكنائس. وعلى هذا الحوار، كما ذكرنا أعلاه، أن يبحث في أسس رسالة الشركة وأن يميّز بين ما يمسّ جوهر هذه الرسالة والشكل التاريخيّ الذي اتّخذته عَبْر الزمن. ولا بدّ لكثير من الصعوبات أن تذلّل إن استمرّ الحوار في هذا الاتّجاه. ولِمَ لا نعتبر السنة ٢٠٠٠ كحدٍّ يجعلنا نسرع الخطى نحو هدف مشترك؟

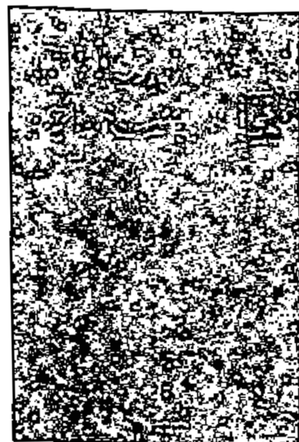
أمّا المبادرة الثانية فتقوم على مواقف داخليّة تتّخذها الكنيسة الكاثوليكيّة في ممارسة الأوّليّة. ويقوم هذا الشكل الجديد في تطبيق الجماعيّة في الإدارة (Collegialité)، وذلك بأسلوب واقعيّ ومرنيّ يجسّد من خلال الأحداث تعليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني: مع بطرس وتحت رئاسة بطرس. فبقدر ما يشاهد المسيحيّون العمل الجماعيّ بين أسقف روما وباقي الأساقفة في أمور تتعلّق بالمسائل الهامّة في حياة الكنيسة، فإنّهم يزدادون رجاءً ورغبةً في رؤية الشركة المحقّقة حول كرسيّ روما. وهناك انفتاح آخر يقوم على إعطاء اجتماعات الأساقفة على مستوى البلد الواحد أو المنطقة أو القارّة مسؤوليّات تشريعيّة. وقد لوحظ في السنوات

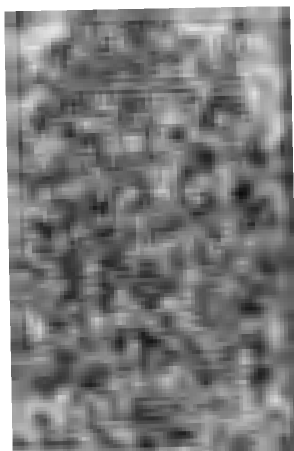
الأخيرة أنّ لهذه اللقاءات كيانًا وحيويّة، فهناك مجلس أساقفة أميركا اللاتينيّة وأساقفة أفريقيا ومدغشقر وأساقفة آسيا وأخيرًا مجلس الأساقفة الأوروبيّين. وباستطاعتنا أيضًا أن نذكر الاجتماعات الدوريّة التي قام بها في السنوات الأخيرة بطاركة الشرق الكاثوليك. لقد أبدى غالبًا البابا يوحنّا بولس الثاني اهتمامه بكلّ ما باستطاعة هذه اللقاءات أن تقرّره على مستوى القارّات. أليس لدينا في ذلك طريق نحو اللامركزيّة المتدرّجة في إدارة الكنيسة، ولربّما التوسّع في بطريركيّة الغرب، انطلاقًا من صيغ جديدة موافقة لاحتياجات الزمن الحاضر؟ إنّ مثل هذا التطوّر على مستوى المؤسّسة لا يشكّل خطرًا على العقيدة، بل على العكس من ذلك يدفع بالحركة المسكونيّة نحو الأمام، لأنّه يظهر للعيان التميز ما بين الجوهر والشكل في ممارسة خدمة الشركة.

يُسَرُّ البابا عندما يرى أنّ هذه المسألة المسكونيّة الصعبة هي مطروحة في الحوارات العقائديّة، ويذكر أنّ اللقاء المسكونيّ الذي نظّمته اللجنة «الإيمان والنظام» في ١٩٩٣ في سان جان دي كومبوستيل قد أثار هذا الموضوع. وفي الرسالة أيضًا حاشية تذكر اللجان العالميّة المختلفة والمشتركة التي عالجته. نستطيع أيضًا أن نزيد على ذلك آخر وثائق مجموعة الحوار المسكونيّ في فرنسا (Dombes): خدمة الشركة في الكنيسة الجامعة، والنصّ الذي أصدرته اللجنة الكاثوليكيّة - الأرثوذكسيّة المشتركة في فرنسا: «الأوّليّة الرومانيّة في شركة الكنائس».

في أمور كثيرة تهمّ حياة الإيمان والحياة اليوميّة بكلّ متطلّباتها، يسعى الإنسان إلى أن يصل إلى تحقيق الهدف، وهذا حسن وما أعظمه هدفًا يدخلنا في سرّ الشركة الإلهيّة. ولكن لكي يصل المؤمن إلى الهدف، لا بُدّ له كلّ يوم من أن يبدأ مسيرة الاهتداء ويتابعها. وسرّ هذه المسيرة هو الله الذي «لا ينعس ولا ينام» ولا يزال يتّخذ مبادرة الحبّ. ولكي لا نستسلم للتعب على دروب الوحدة، فلنتذكّر أنّ ذاك الذي خلقنا هو الذي يخلّصنا والذي هدى الكنيسة على طريق المصالحة هو الذي يقودها إلى ملء الشركة، شريطة أن نترك الروح القدس يعمل في قلبنا وعقلنا.

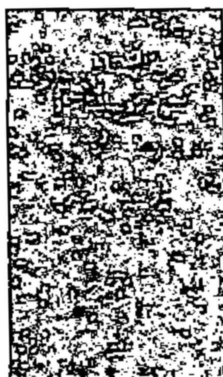
صدر حديثًا عن دار المشرق













علم اللاهوت في أبعاده التربويّة والعلميّة والروحيّة

فاضل سيداروس اليسوعيّ (*)

لم نُولِ، في تدريسنا علمَ اللاهوت، مختلَفَ مقوّماته وعناصره الأهمّيَّةَ الكافية، على خلاف ما عُرِف عن الموادّ التعليميّة غير الدينيّة، التي حظيت من المُجتمع المدنيّ بأهتمام بالغ، مِمّا جعل منهجها وأسلوبها التربويّ يتقدّمان ويتطوّران ويُواكبان المُتطلّبات العصريّة في فنّ التدريس؛ فنأمل أن يتمّ ذلك في الفكر اللاهوتيّ نفسه[1].

مِن هنا نشأت فكرة هذا المؤتمر حول فنّ التعليم والتعلّم اللاهوتيّ الذي يجمع أساتذة كُلّيّاتنا ومعاهدنا اللاهوتيّة في الشرق الأوسط[2].

وستنطلق مُعالجتي الموضوع من البُعد التربويّ، اقتناعًا منّي بأنّ ركيزة فنّ التدريس هي أوّلًا الشخص الذي أخاطِبه وأُوجِّه له حديثي، ومن ثَمّ فإنّي أكيِّف كلامي تربويًا وهذا الشخص. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد

(*) أستاذ العقيدة ومدير كلّيّة العلوم الدينيّة في السكاكيني - القاهرة.

(١) تحاشيًا لأيّ التباس من أيّ نوع كان، إنّنا نُميِّز بوضوح بين الإيمان وهو ثابت لا يتغيّر، وبين التعابير الإيمانيّة - منها الفكر اللاهوتيّ والليتورجيا والصلاة... - وهي قابلة للتأقلم والتطوُّر والتغيير بحسب الأزمنة والأمكنة؛ وبينهما العقيدة التي تحتلّ مرتبة وسَط. للمزيد من الاستفسار عن هذا التمييز، راجع الوحدة الثالثة من كتابنا بين وحي الله وإيمان الإنسان - سلسلة «دراسات لاهوتيّة» - دار المشرق - بيروت ط ٢ ١٩٩٥.

(٢) أُلقيت هذه المُحاضرة في مؤتمر أساتذة «رابطة الكُلّيّات والمعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط» (ATIME) في دير الأنبا بيشوي بوادي النطرون (مصر)، من ٥ إلى ٩ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٥.

العمليّة التعليميّة الذاتيّ، حيث شخص المُخاطِب الذي يُعلِّم المُخاطَب.

وسأخطو خُطوة أُخرى ألا وهي البُعد العلميّ، بمعنى أنّني أحاول توصيل معلومة علميّة وبحسب منهج علميّ، باستخدامي موادًا علميّة تُفيد حديثي اللاهوتيّ. وذلك ما يُمكنني تسميته بُعد العمليّة التعليميّة الموضوعيّ، حيث موضوع علميّ يُوصِّله المَخاطِب إلى المخاطَب.

وسأختم حديثي بالبُعد الروحيّ، وهذا البُعد يستأثر به علم اللاهوت بالمُقارنة إلى سائر العلوم. فبحسب قول الآباء المأثور - ولا سيّما الآباء الشرقيّون منهم، وعمالقة الفكر اللاهوتيّ على مرّ الأزمنة والأمكنة - إنّ اللاهوتيّ الحقيقيّ هو روحانيّ أيضًا.

هذه هي خطوات حديثي الثلاث.

أوّلًا - البُعد التربويّ

لا أبغي كلامًا يقع تحت طائلة العموميّات في الفنّ التعليميّ التربويّ، فثمّة مُتخصِّصون في هذا المجال، ولا سيّما في مؤتمرنا هذا. ولكنّي أبغي إبراز نُقطة تربويّة واحدة ألا وهي الفرق بين التدريس اللاهوتيّ في كُلّيّاتنا ومعاهدنا، وبين الوعظ على منابرنا أو الاجتماعات الروحيّة في رعايانا مثلًا.

فعندما أُخاطب شعبًا بسيطًا في الوعظ أو فئة مُعيَّنة في اجتماع روحيّ، فإنّي أُراعي كلّ المُراعاة الجمهور الذي هو أمامي؛ فأسعى أن أبنيه إيمانيًّا ودينيًّا وروحيًّا. فواجبي تجاهه واجب رعويّ واضح المعالم. فإنّي أُكيِّف وعظي أو اجتماعي بحسب ما يستطيع جمهوري أن يتحمّله ويستفيد منه فيبني من خلاله. وسيتمثّل فنّي التربويّ في طريقة توصيلي المعلومة الإيمانيّة أو الدينيّة أو الروحيّة، بحيث يستوعبها جمهوري خير استيعاب فيخرج من العظة أو من الاجتماع وكلمةُ الله قد خاطبت وجدانه وقلبه - وهذا أهمّ عنصر في فنّ الوعظ أو الاجتماع - وكذلك عقله - كي يفهم قصدَ الله المُحِبّ والمُخلِّص - وإرادته - ليُترجِم في حياته ما استمع

إليه في العظة أو ناقشه في الاجتماع -. هكذا فإنّي أُخاطب خطابًا رعويًّا كيانَ الأشخاص الماثلين أمامي، ولا سيّما شعورهم الوِجدانيّ.

ولكنّ الأمر مختلف في ما يختصّ بالتدريس اللاهوتيّ حيث أُخاطب طلبة لاهوتيّين لا شعبًا بسيط الإيمان والفهم (وإن كان أحيانًا في هذا الإيمان البسيط والفهم البسيط عُمق وصِدق لا مثيل لهما لدى طالب علم اللاهوت).

وإنّي أُخاطب أوّلًا عقل طالب علم اللاهوت، قبل وِجدانه أو إرادته. لا شكّ أنّ هدفي الأوّل والأخير هو تقوية إيمانه، غير أنّ منهجي التربويّ وأسلوبي التربويّ ومُداخلتي التربويّة هي مُخاطبة عقل طالب علم اللاهوت. فإنّ تدريس علم اللاهوت يحترم هذا المبدأ التربويّ. فليس تدريس علم اللاهوت وعظًا، ولا اجتماعًا روحيًّا، بل هو تعليم بتمام معنى اللفظ، وهو تعليم له مقاييسه ومعاييره الخاصّة، له مُتطلّباته وأهدافه الخاصّة، له سماته وأساليبه الخاصّة، له خصائصه ومُميّزاته الخاصّة... المُختلفة اختلافًا تربويًّا كبيرًا عن الوعظ أو الاجتماع الروحيّ. فإنّي أُخاطب المؤمن بطريقة مُعيّنة في الوعظ، وبطريقة أُخرى في الاجتماع الروحيّ، وبطريقة مُختلفة في التعليم اللاهوتيّ، كما أنّني لا أتقدّم إلى طالب علم اللاهوت بصفتي راعيًا، بل بصفتي مُعلّمًا؛ فالراعي راعٍ، والمُعلّم مُعلّم، فيجب تمييز الأدوار والمُهمّات والخدمات في الكنيسة، وإن كان الروح العامل في الجميع واحد.

وبقدر ما أُخاطب في التدريس اللاهوتيّ أوّلًا عقل طالب علم اللاهوت - بهدف تقوية إيمانه وحياته الروحيّة، كما سيتّضح لنا ذلك في الجزء الأخير من حديثي - فإنّي لا أخشى - من جهتي - أن أُثير تساؤلات لاهوتيّة وعقائديّة، دينيّة وروحيّة، إيمانيّة وإنسانيّة...، وإن حملت هذه التساؤلات طالبَ علم اللاهوت على الشكّ في هذه الأمور في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته اللاهوتيّة الفكريّة.

أقول «في مرحلة مُعيّنة من مراحل مسيرته»، لأنّ طالب علم

اللاهوت معي مُدّة سنة كاملة، بل مُدّة سنين كثيرة؛ فبوسعي أن أرافقه في التدريس الأكاديميّ نفسه أو في لقاءات شخصيّة معه، فأساعده على تجاوز مرحلة الشكّ. وسيتجاوزها - بنعمة الله وباستخدام الله شخصي الضعيف وتدريسي الناقص - فيُصبح إيمانه أعمق وأنضج. إنّ لعلم اللاهوت - بهذا المعنى - جانبًا نقديًّا، لا أقصد نقدًا من أجل النقد بل نقدًا من أجل البناء، نقدًا بنّاء لتعقُّل الإيمان في سبيل تقوية الإيمان.

فمن قناعاتي، أنّ النموّ الإيمانيّ والدينيّ والروحيّ يمرّ من الإيمان الوراثيّ - فقد وُلدتُ مسيحيًّا أو مُسلمًا، أرثوذكسيًّا أو بروتستنتيًّا أو كاثوليكيًّا، قبطيًّا أو كلدانيًّا أو مارونيًّا . . . - إلى الإيمان الشخصيّ المُلتزم كنسيًّا ومدنيًّا، عن طريق التساؤلات، وإعادة النظر في المُسلّمات، والشكّ؛ وإلاّ قد يظلّ الإيمان إيمانًا غير ناضج، غير شخصيّ، غير مُلتزم.

فثمّة ديناميّة في التدريس اللاهوتيّ، هي ديناميّة الحياة نفسها التي تحرّك وتُثير التساؤلات والشكوك، الحياة التي تعود إلى الماضي وإلى تعابيره الإيمانيّة، وفي الوقت نفسه تأخذ مسافة تجاهه وتُعيد النظر فيه، فترجع إليه مرّة أُخرى . . . في حركة ديناميّة تستمرّ وتدوم بلا كلل ولا ملل. فالحياة حركةٌ مُستديمة، والفنّ التربويّ حركة مُستديمة.

لا أنفي أنّ التساؤلات والشكوك قد تُفضي بطالب علم اللاهوت إلى فقدان إيمانه وقيمه الروحيّة ومبادئه الأخلاقيّة . . . فهذا الخطر غير وهميّ، وهو وليد سرّ حرّيّة الشخص وسرّ تجاوبه مع نعمة الله؛ ولذلك فعليّ أن أُدرِّس علم اللاهوت بحكمة الروح القدس وفي جوّ من الصلاة وبروح تواضع كبير، حتّى لا يؤدّي تدريسي إلى ذلك. غير أنّ تدريسي بالروح الموضّحة أعلاه مُغامرة لا بُدّ منها، قد غامرها آباؤنا في الإيمان كما سنراه في الجزء الثاني من موضوعنا.

ثانيًا - البُعد العلميّ

انّ علم اللاهوت علم بتمام معنى الكلمة. فالمُصطلح اليونانيّ الأصليّ Theologia يعني العلم الذي موضوعه هو الله، أو الحديث عن الله.

وإنّ علم اللاهوت بصفته علمًا، له موضوعه الخاصّ ويخضع لمنهجيّة خاصّة، كأيّ علم من العلوم البشريّة؛ فله مُنطلَقه - وهو الله والإيمان - وله مصادره - الوحي المُدوّن في الكُتب المُقدّسة - وله فروعه - الكتاب المقدّس، العقائد، الأخلاقيّات، الروحانيّات، الليتورجيا، التاريخ، القانون. . -، كما أنّ له مناهجه وأساليبه وقوانينه. . . الخاصّة.

ولكنّي لا أُريد أن أُطيل الحديث في هذا الاتّجاه، بل ما يهمّني هو إظهار ضرورة استمانة علم اللاهوت بسائر العلوم البشريّة، ولا سيّما الفلسفة من جهة، والعلوم الإنسانيّة من جهة أُخرى، فسأحصر حديثي في هذين الاتّجاهين.

١ - استخدام علم اللاهوت الفلسفةَ

إنّ هذا الموضوع شاسع جدًّا. بُوسعي أن أُظهر أنّ الكتاب المقدّس بعهديه قد استخدم الفلسفة؛ فأسفار الحكمة ولا سيّما الأسفار ثانويّة القانونيّة مُتأثّرة بالفلسفة الهلّينستيّة، ورسائل بولس مُتشبّعة بثقافته المُزدوجة العبريّة من ناحية واليونانيّة والرومانيّة من ناحية أُخرى، وإنجيل يوحنّا مُسايِر للتعاليم الغنوصيّة التي يُناهضها. . .

ولكنّي سأتطرّق إلى الموضوع من زاوية أُخرى، مُعتمدًا على مجمع نيقيا المسكونيّ (٣٢٥)، لأنّه أدخل - لأوّل مرّة في كنيسة المجامع - لفظًا فلسفيًّا يشرح عبارة كتابيّة، وذلك بحُجّة مِثل أثناسيوس الرسوليّ.

يُقرّ نصّ المجمع:

التعبير الفلسفيّ	التعابير الكتابيّة
	نؤمن...
	بربّ واحد يسوع المسيح ابن الله المولود الوحيد (Monogenis) من
أي من جوهر (Ousia) الآب	الآب،
هو والآب جوهر واحد (Homoousios).	إله من إله، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق،

إنّ المجمع قد شرح التعبير الكتابيّ Monogenis – أيّ «المولود الوحيد» من الآب – باللفظ الفلسفيّ Ousia – أي «من جوهر» الآب –. وبين التعبير الكتابيّ واللفظ الفلسفيّ «أي» هو بمثابة ترجمة وتفسير للتعبير الكتابيّ. وما علم اللاهوت في نهاية الأمر سوى «أي»، بمعنى أنّ كلّ ما يتضمّنه الوحي الكتابيّ من حقائق إيمانيّة، يُترجمه علم اللاهوت بفلسفة عصره. فإنّ تعبير «الابن الوحيد» أصبح في لغة فلسفة عصر نيقيا اليونانيّة «الجوهر» (Ousia)؛ وكذلك فإنّ التعبير «مولود غير مخلوق» أصبح «من جوهر واحد» (Homoousios):

«هكذا دخلت اللغة الفلسفيّة اللاهوتَ المسيحيّ. وليست الفلسفة تكرارًا أو اجترارًا للكتاب المُقدّس، بل هي تعبير جديد، هي تعمُّق في الإيمان نفسه، هي فرصة للإيمان ليفهم بلغة عصره عُمق السرّ الإلهيّ. ومن جهة أخرى، فالتعبير الفلسفيّ يُعمِّق الإيمان الكنسيّ، بمعنى أنّ الكنيسة تقرأ الكتاب المُقدّس مُتحرِّية عن عُمقه إلى ما أبعد من تعابيره. فقد تكون التعابير الكتابيّة نفسها مُجرّد اجترار فتحتاج إلى توضيح أمام عقليّة وتساؤلات جديدة. أمّا التعبير الفلسفيّ الجديد، فيُتيح لها الفرصة للتعمُّق في معنى الكتاب.

فضلًا عن أنّ الكنيسة، بهذه الطريقة، تتسلّم «وديعة الإيمان» من الأجيال المؤمنة السابقة وتُسلّمها للأجيال القادمة ببصمتها وبصمة عصرها

وحضارتها وفلسفتها»[٣].

كيف تقبّل الشعب المسيحيّ إدخال تعبير فلسفيّ في العقيدة؟ من المعروف أنّه تقبّله ببُطء وبدون حماسة، خوفًا من تأثير الفلسفة في الإيمان؛ ولولا أنّ أثناسيوس كان حُجّة، لَما تقبّل هذا التعبير الفلسفيّ في التعبير الإيمانيّ. ولكنّنا نفخر بأنّ أثناسيوس تمسّك برأيه واستخدم الفلسفة بحكمة بدون أن تستعبد الفلسفةُ العقيدةَ[٤].

٢ – استخدام علم اللاهوت العلومَ الإنسانيّة

إنّ اهتمام علم اللاهوت بالعلوم الإنسانيّة – كعلم النفس والاجتماع والتاريخ... – ظاهرة مُعاصرة تعود إلى أهمّيّة هذه العلوم في عالمنا اليوم. لن أتناول الموضوع من زاوية كلّ علم من هذه العلوم الحديثة وغير الجديثة. إلّا أنّني سأكتفي بقضيّة لاهوتيّة واحدة ذات شقّين قد تأثّرت بالأنثروبولوجيا المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر، وهي وعي يسوع لألوهيّته، وكذلك علمه بموته وقيامته. كيف طُرحت القضيّة قديمًا، وكيف

(٣) راجع كتابنا يسوع المسيح في تقليد الكنيسة – سلسلة «دراسات لاهوتيّة» – دار المشرق – بيروت ط ٢ ١٩٩٢ – ص ٥١ – راجع أيضًا «معنى التفلسف» ص ٥٣-٥٦. وقد سبق أثناسيوسَ أقليمندسُ الإسكندريّ إذ قال في الفلسفة: «لا أجهل ما يُردّده بعض الخائفين، أنّه لا ينبغي الاهتمام إلّا بالأمور الضروريّة التي تتضمّن الإيمان، وإهمال الأمور الغريبة وغير المُجدية التي تُضايقنا عبثًا وتحبسنا في مواضع لا تنفع الهدف الأخير. ويذهب هؤلاء الناس إلى الاعتقاد أنّ الفلسفة تأتي من الشرّ وأنّها تغلغلت في حياتنا لضياع البشر، وأنّها من ابتكار أحد الأرواح الشرّيرة.
ولكنّ للرذيلة طبيعة فاسدة وهي غير قادرة على إنماء أيّ نوع من الخير. فسأظهر (...) أنّ الفلسفة أيضًا هي نوعًا ما عمل من أعمال العناية الإلهيّة» (المتنوّعات ١/١/١٨/٢-٤).
«إنّ الله علّة جميع الأشياء، بعضها مُباشرة ومن أجل ذاتها – كالعهد القديم والجديد – وبعضها كنتيجة – كالفلسفة» – (١/٥/٢٨/٢).
«إنّه لمن الواضح أنّ الثقافة اليونانيّة غير الدينيّة السابقة (للكتاب المقدّس) – بما فيها الفلسفة – أتت من الله للبشر كهدف أساسيّ» (١/٥/٢٨/١)...
(٤) راجع المرجع نفسه: «معنى التطهير من الفلسفة» ص ٥٧-٥٨، وكذلك «اللاهوت بين التفلسف والتطهير» ص٥٨. ونجد الموقف المُتّزن عينه لدى أقليمندس الإسكندريّ.

تُطرح اليوم؟

٭ لقد أجمع آباء الكنيسة على أنّ يسوع مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة)، وذلك بموجب «الإفراغ» أو «التخلّي» (Kénosis) بحسب فل ٢/٧. وهذا ما شدّدت عليه المدرسة الأنطاكيّة أكثر من غيرها، مُطبِّقة ذلك على معرفة يسوع التي شابهت معرفتنا البشريّة المحدودة.

وبين ٥٤٠ و٦٠٠، ظهرت بدعة «اللامعرفيّين» (Agnoètes) وقد نادت بعدم معرفة يسوع، انطلاقًا من جهله ليوم الدينونة الوارد في مر ١٣/٣٢. وكانت هذه البدعة - في نهاية الأمر - عودة إلى النسطوريّة، أي إلى الفصل والانقسام بين ألوهيّة يسوع وإنسانيّته، وإلى الشكّ في وحدة شخصه.

٭ فواجهت جميع الكنائس - الشرقيّة والغربيّة - هذه البدعة، ممّا أفضى بها إلى الاعتراف بملء معرفة يسوع المسيح. فعلى سبيل المثال، أكّد يوحنّا الدمشقيّ (القرن ٨) أنّ يسوع كان يتميّز منذ الأحشاء بالمعرفة الكاملة؛ كما أنّ اللاهوتيّ كانديدس (القرن ٩) أكّد أنّ يسوع كان يتميّز بـ «الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique) تلك الرؤيا التي لا ينالها الإنسان إلّا بعد موته، في الأبديّة.

وقبل ذلك، كانت مدرسة الإسكندريّة قد ركّزت على معرفة يسوع، وإن اعترفت بجهله - طِبقًا لما ورد في الإنجيل من نُموّه في الحكمة وتعجُّبه وعدم معرفته ليوم الدينونة... - غير أنّها أوضحت أنّ عدم معرفته هذا كان إيقونوميًّا - أي تدبيريًّا - فقط إذ كان يتواضع فيتكلّم كلام البشر[٥].

---

(٥) نجد لدى كيرلُس الإسكندريّ قولًا يؤكّد اعترافه بعدم العلم الكامل. ففي كتابه المسيح الواحد (٧٦٠أب)، يقول:
«إنّ كلمة الله - بموجب الإيقونوميا - سمح لجسده بأن يتبع قوانين طبيعته (البشريّة). فإنّ النموّ في السنّ والحكمة - أضيف: في النعمة - لأمرٌ بشريّ. فإلى حدّ ما، إنّ العقل - في كلّ واحد (منّا) - ينمو نُموّ الأبعاد الجسديّة؛ فهو مختلف لدى الرُضّع، عنه لدى الأطفال، عنه لدى مَن تجاوزوا هذا السنّ. (...) أقرّ أنّه لو أظهر (الله=

وإذا ألقينا نظرة نقديّة على إقرار الآباء بعلم يسوع الكامل، اعترفنا بتأثير مزدوج، أحدهما فلسفيّ والآخر لاهوتيّ.

+ فلقد تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بالفلسفة اليونانيّة - ولا سيّما الأفلاطونيّة - وكانت تعتبر أنّ «الإنسان الكامل» يتميّز بالمعرفة الكاملة أو يكاد يقترب منها. وبالتالي، كان يسوع إنسانًا كاملًا - وهذا ما أقرّه مجمع خلقيدونيا (٥٤١) - فتنعّم بالمعرفة الكاملة في أيّام حياته الأرضيّة.

إنّ هذا التفسير لخليقدونيا تفسير قد حرّف قصد المجمع الحقيقيّ؛ فلم يقصد آباء المجمع كمال معرفة يسوع، معرفة كاملة (Omniscience)، بل كمال إنسانيّته. وإنّ الفلسفة الأنثروبولوجيّة المُعاصرة وعلم النفس المُعاصر يتنافيان وهذه النظرة إلى إنسان له معرفة كاملة.

+ كما تأثّر آباء الكنيسة شرقًا وغربًا بمبدإ لاهوتيّ، وهو مبدأ «المشاركة بين الخصائص» (Communication des propriétés)، فخصائص ألوهيّة المسيح وخصائص إنسانيّته قد أثّرت بعضها في بعض، فقد أثّرت ألوهيّته في إنسانيّته في ما يتعلّق بمعرفته وعِلمه، وذلك بموجب «الإتّحاد الأقنوميّ» (Union hypostatique) حيث إنّ شخص يسوع المسيح كان شخصًا واحدًا.

ومأخذُنا على هذا التفسير أنّه يتجاهل تأثير إنسانيّة يسوع في خصائص ألوهيّته، فيتناسى أنّ «الإفراغ» - بموجب «التجسُّد» - جعل يسوع يتخلّى عن معرفته الإلهيّة المُطلقة وعِلمه السابق بما سيحدث، كما تخلّى عن خصائص قُدرته الإلهيّة (متّى ٢٦/٥٣). فلقد قبِل آباء الكنيسة «الإفراغ» في شأن قدرة يسوع، ولم يقبلوه في شأن معرفته وعِلمه.

=الكلمة) حكمةً خارقة في رضيع، لكان ذلك أمرًا سهلًا لديه، وفي مقدوره بلا شكّ؛ ولكن لَكان في الأمر شيءٌ من الفظاعة التي لا تُناسب صعيد الإيقونوميا. (...) فبموجب ذلك، إنّ (الله الكلمة) سمح للحدود البشريّة بأن تحكُمه. وبالفعل، فإنّنا نعتبر ذلك بمثابة شَبَه (بينه وبيننا)، نحن الذين ينمون تدريجًا ويُنمّيهم الزمنُ في السنّ، وفي العقل بما يتناسب مع ذلك».

* بين موقف عدم المعرفة والعلم، وموقف المعرفة والعلم الكاملين، ثمّة موقف ثالث تميّز به الغرب، نُورد حُجّتين في شأنه:

+ البابا غريغوريوس الكبير (٥٤٠-٦٠٤) الذي قاوم بدعة «اللامعرفيّين». ويُمكن تلخيص موقفه في أنّ يسوع لم يحظَ بالمعرفة الإلهيّة الكاملة لأنّه كان إنسانًا له نفسٌ عاقلة، يعرف من خلال معرفة غير كاملة، وذلك بموجب «الإفراغ». ولكنّه كان - من جهة أخرى - يعرف قصد الله الخلاصيّ، وذلك بموجب بُنوّته التي كانت تربطه بالآب وتُحرّكه كليًّا. وأمّا كيفيّة المزج بين القُطبين فلا توصَف، وذلك بموجب «التجسُّد» الذي يجمع بين الألوهيّة والإنسانيّة، وكذلك بموجب «المشاركة في الخصائص» حيث التأثير المتبادل بين مُميِّزات كلٍّ منهما وخصائصهما؛ هذا وإنّ الأناجيل رزينة كلّ الرزانة في حديثها عن التأثير هذا، فهي لا ترى أيّ تناقض بينهما.

+ توما الأكوينيّ (١٢٢٥-١٢٧٤) وقد كان هو الآخر رزينًا للغاية في ما نحن بصدده. فلقد ميّز بين علم يسوع بـ «الرؤيا الإلهيّة» (Vision béatifique)، و«العلم المُوحى به» (Science infuse) كعلم الملائكة، و«العلم المُكتسَب» (Science acquise) كعلم سائر البشر. وإنّ العلم المُكتسَب هذا كان مدار اهتمام توما الأكوينيّ وتحليله، أي أنّه ركّز على بُعد معرفة يسوع الإنسانيّ أكثر منه الإلهيّ، بدون إهمال البُعد الإلهيّ.

بعد هذه الجولة التاريخيّة السريعة، نتطرّق إلى نظرة لاهوتيّة مُعاصرة مُتأثّرة بالفلسفة الوجوديّة (Existentialisme) والفلسفة الشخصانيّة (Personnalisme) والأنثروبولوجيا الفلسفيّة وعلم النفس...

فإنّ مُنطلق النظرة اللاهوتيّة المُعاصرة إلى وعي يسوع لألوهيّته وإلى علمه بموته وقيامته، هو مُنطلق الآباء، أي أنّ يسوع شاركنا كلّ شيء وهو مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). ولكنّ الاستنتاج - في ضوء العلوم الفلسفيّة والإنسانيّة المُعاصرة - مختلف كلّ الاختلاف، نُوضّحه في قضيّتي علم يسوع للمستقبل عامّة ولموته وقيامته خاصّة - وهو جانب القضيّة الموضوعيّ - ووعيه لألوهيّته - وهو جانبها الذاتيّ -.

o فإنّ العلوم هذه تؤكّد أنّ علم أيّ إنسان علم مُكتَسَب لا مُسبَق. فالإنسان لا قبضة له على المستقبل، فالله وحده يعلم المستقبل.

هذه كانت حال يسوع، ولا سيّما في ما يتعلّق بموته وقيامته. صحيح أنّ الأناجيل تسرد لنا أنّه تنبّأ بهما (راجع مثلًا مر ٨/ ٣١// و٩/ ٣١// و١٠/ ٣٣-٣٤//)، ولكنّ السؤال المطروح هو: هل كان يعلم ذلك بموجب «علم مُسبَق» (Préscience) أم بموجب معرفته للكُتب المُقدّسة؟

إنّنا نستبعد «العلم المُسبَق» لأنّه يتنافى ووضع يسوع البشريّ، وهو مثلنا في كلّ شيء؛ ونُرجِّح الاحتمال الآخر، ألا وهو معرفة يسوع للكُتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه.

فكان يسوع، بمعرفته للكُتب، على علم ودراية بأنّ مصير الأنبياء هو اضطهاد الشعب لهم وقتلهم: «لا يُزدرى نبيّ إلّا في وطنه وذوي قرابته وبيته» (مر ٦/ ٤) - «أورشليم، أورشليم، يا قاتلة الأنبياء وراجمة المُرسَلين إليها!...» (متّى ٢٣/ ٣٧-٣٨//). فلقد شعر يسوع بأنّ مصيره واحد وسائر الأنبياء، إذ كان يُثير غضب الرئاسات الدينيّة، كما أثاره يوحنّا المعمدان النبيّ (مر ٩/ ١٢-١٣). وهذا ما جعله يضرب مَثَل الكرّامين قتلة الابن (لو ٢٠/ ٩ت).

وفي الكتب المُقدّسة وجد يسوع صورة أُخرى تُطابق ما سيكون مصيره، وهي مصير البار المُضطهَد في مِثل مراثي إرميا أو أناشيد عبد يهوه الأربعة في سفر أشعيا أو المزمور ٢٢... فاستلهم هذه الصورةَ المعروفة لدى مُعاصريه، وتنبّأ بآلامه وموته وقيامته انطلاقًا منها، مُطبِّقًا إيّاها على مصيره الشخصيّ.

وأمّا التفاصيل الواردة في الأناجيل، المُتعلِّقة بنوعيّة آلام يسوع وموته وقيامته، فمِن الراجح أنّ الإنجيليّين قد حرّروها في ضوء ما حدث له فعلًا[٦].

---

(٦) للمزيد من الاستضار، راجع يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، ص ١٤٩-١٥٤.

هكذا، فقد تخلّى يسوع فعلًا عن «العلم المُسبَق» بموجب «إفراغه»، كما تخلّى عن امتيازات ألوهيّته من قُدرة (راجع مثلًا متّى ٢٦/٥٣)، ليُشارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها من جهل المُستقبل الذي لا يعلمه إلّا الله وحده. وما تنبُّؤاته عن مصيره من موت وقيامة سوى قراءة روحيّة للكتب المُقدّسة وتطبيقها على شخصه، وذلك بإلهام الروح القدس.

◘ وإنّ العلوم الإنسانيّة المعاصرة تؤكّد لنا أنّ وعي أيّ إنسان وعي تدريجيّ، وعي ينمو ويتطوّر ويتعمّق. فليس وعي الطفل مثل وعي المُراهق ولا مثل وعي الراشد؛ فلكلّ عُمر وعيُه. فإنّ «الإنسان الحقيقيّ» هو الذي يتدرّج في وعيه، على عكس ما يتصوّره بعض الذين يظنّون أنّ وعي يسوع كان كاملًا مُنذ المهد.

فهذه كانت حال يسوع، إذ كان مثلنا في كلّ شيء، ولا سيّما في وعيه لألوهيّته. فيُشير إلينا لوقا مرّتين أنّ يسوع الطفل والصبيّ كان «ينمو ويتقوّى في الروح ويمتلئ بالحكمة... ينمو في القامة والحكمة والنعمة عند الله والناس» (٢/٤٠ و٥٢). ففكرة نموّ يسوع الكتابيّة تؤكّده علومُ اليوم.

فعندما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره، يصفه لنا لوقا وهو يعي أنّه ابن الآب - «ألا تعلمان أنّه عليّ أن أكون عند أبي؟» (لو ٢/٤٩) - وعيَ صبيٍّ عمرُه اثنتا عشرة سنة. وعند اعتماده، تؤكّد لنا روايتا مرقس ولوقا أنّه وعى بُنوّته وعيَ الرجل في اكتمال عُمره؛ فكلام الآب مُوجَّه إليه - «أنت ابني الحبيب» (مر ١/١١//لو ٣/٢٢) - لا إلى الشعب كما رواه متّى (٣/١٧) ويوحنّا (١/٣٢-٤٣). فوعي يسوع لبُنوّته الإلهيّة قد تدرّج تدرُّج أيّ إنسان يعي ذاتَه وهُويّته، أصله ونسَبه.

وتؤكّد لنا ذلك الرسالةُ إلى العبرانيّين إذ جرؤت أن تقول: «هو الذي في أيّام حياته البشريّة رفع الدُّعاء والابتهال بصُراخ شديد ودُموع ذوارف إلى الذي بوسعه أن يُخلِّصه من الموت، فاستُجيب لِتقواه. وتعلّم الطاعة، وهو الابن، بما عانى من الألم» (٥/٧-٨). فيسوع قد «تعلّم» الطاعة

للآب رغم أنّه كان ابن الآب؛ وبِلُغتنا المُعاصرة تقول إنّ طاعته لم تكن مُعطى إلهيًّا، بل كانت اكتسابًا بشريًّا؛ فيسوع تعلّم فاكتسب الطاعة، شأنه شأن كلّ إنسان يتعلّم في الحياة ومن الحياة.

هكذا، فإنّ يسوع تدرّج ونما في الوعي لبُنوّته الإلهيّة وألوهيّته. وهو في ذلك «إنسان حقيقيّ» قد شارك إنسانيّتنا في كلّ شيء، بما فيها النموّ البطيء والوعي المُتدرِّج، كما شاركنا في التجارب والضُّعف والألم والموت، وفي كلّ شيء (ما عدا الخطيئة). وهذا بموجب تجسُّده وما ترتّب عليه من «إفراغ»(٧).

الحقّ يُقال إنّ قضيّة وعي يسوع شائكة للغاية، إذ ينبغي لنا التمسُّك بقُطبي الألوهيّة والإنسانيّة في آن واحد، ومُشاركة كلّ منهما الآخَر في خصائصه ومُميّزاته؛ فالألوهيّة تُشارك الإنسانيّة ألوهيّتها، والإنسانيّة تُشاركُ الألوهيّة إنسانيّتها، بدون إهمال أحد القُطبين أو التقليل من شأنه، لا الألوهيّة - وإلّا وقعنا في فخّ أريوسيّة جديدة - ولا الإنسانيّة - وإلّا وقعنا في فخّ «ظاهريّة» (Docétisme) جديدة -. وإنّ التمسُّك بالازدواج هذا - لا نقول ازدواجيّة التي توقع في فخّ نسطوريّة جديدة - لَأمرٌ صعب ولكنّه ضروريّ وأساسيّ في المسيحانيّة. فكيف يُمكننا أن نُعبِّر اليوم عن الازدواج هذا أو المشاركة المتبادلة هذه في شأن وعي يسوع لألوهيّته؟

ممّا لا شكّ فيه أن كانت ليسوع علاقة فريدة من نوعها مع الآب، علاقة «الابن الوحيد» و«الابن الحبيب»، وإن كان قد وعى لها مُتدرِّجًا كما سبق أن قلناه. وبتعابير الفلسفة المعاصرة - ولا سيّما الفينومينولوجيا - نقول إنّ هذه العلاقة كانت «ما-قبل-الإدراك» (Pré-Compréhensive)

---

(٧) تحاشيًا لأيّ التباس مُمكن، نؤكّد أنّ وعي يسوع لبُنوّته وعيًا تدريجيًّا لا يعني على الإطلاق أنّه لم يكن إلهًا ثمّ أصبح إلهًا (فهذه الفكرة عودة إلى البدعة الأريوسيّة). فهو ابن الله الأزليّ، والكلمة الأزليّ، والإله الأزليّ منذ لحظة تجسُّده في أحشاء مَريم العذراء. ولكنّ ما هو زمنيّ وتدريجيّ إنّما هو وعيه لذلك، لا كينونته الإلهيّة التي هي أزليّة مُطلقة غير مُتدرِّجة.

و«ما-قبل-التموضُع» (Pré-objective)، أي أنّها كانت علاقة اختباريّة، بمعنى أنّ يسوع قد اختبر هذه العلاقة الفريدة قبل أن يعي لها ويُعبِّر عنها. كانت علاقته الاختباريّة هذه - على حسب اللاهوتيّ المعاصر كارل راهنر اليسوعيّ - «علاقة مُباشرة مع الله»، بمثابة «الأفق الأوّل» قبل أُفق الوعي والتعبير، والإدراكِ والتموضُع (Objectivation)؛ كانت علاقة تأسيسيّة أساسيّة (Fondamentale) جوهريّة كيانيّة (Ontologique).

وهذه العلاقة الاختباريّة الأولى المباشرة التلقائيّة الفطريّة، المعطاة كمُعطى أوّل، قد وعى لها وعيًا تدريجيًّا من خلال علاقته مع الآب في الصلاة من جهة، ومن خلال علاقته بالعالم والبشر والأحداث البشريّة من جهة أخرى. فإن لم نُسلِّم بضرورة وفاعليّة «الوساطات» هذه في وعي يسوع، أنكرنا واقع التجسُّد و«الحُدود البشريّة» - كما قال كيرلّس الإسكندريّ - وبالتالي وقعنا في فخّ «الظاهريّة» التي لم تُولِ يسوعَ أيّ كثافة بشريّة ولا أيّ واقع بشريّ ولا أيّ حقيقة بشريّة بل اعتبرته «يتظاهر» بالبشريّة، كأنّه «شُبِّه للبشر» بأنّه إنسان ولم يكن بالفعل إنسانًا. فيسوع قد وعى لألوهيّته - كما أنّه وعى لإنسانيّته - من خلال حياته المعيّنة الواقعيّة على مرّ الأحداث والظروف، وعلى مدى مُعاملاته وتصرُّفاته. فهذه الوساطات البشريّة سمحت له بالوعي لما يختبره ما-قبل-الوعي، أي أنّها سمحت له بالوعي لـ «اتّحاده الأقنوميّ»، - اتّحاد لاهوته بناسوته - وهو مُعطى أوّل عاشه قبل أن يعي له ويُعبِّر عنه.

ثمّة إذًا صعيدان مُتمايزان وإن كانا غير مُنفصلين، فهُناك صعيدُ الاختبار ما قبل الوعي، وهناك صعيد الوعي لهذا الاختبار من خلال الوساطات البشريّة. ثمّة مُستوى «التسامي» (Transcendance) - حيث إنّ يسوع هو ابن الله - ومُستوى «التاريخيّة» (Historicité) - حيث حياة يسوع التاريخيّة المعيّنة -؛ وما يجمعهما هو تعبير إيمان يوحنّا الإنجيليّ عندما هتف: «والكلمة صار إنسانًا»، فالله الكلمة هو العُنصر المتسامي، والإنسان هو العُنصر التاريخيّ؛ فالله الكلمة الأزليّ أصبح تاريخًا، والله الكلمة أصبح وعيًا عينيًّا، والله الكلمة غير المتغيِّر أصبح إنسانًا ينمو

ويتدرّج في الوعي لحقيقته وفي تعبيره عنها. وإنّ إيماننا بتجسُّد الله الكلمة يذهب إلى هذا الحدّ من الاعتراف بنتائج التجسُّد: من إنسانيّة الله الكلمة، ومن وعيه البشريّ المتدرِّج، ومن الوساطات والحدود البشريّة التي قَبِلها.

• وخلاصة كلامنا أنّ قضيّتي وعي يسوع لألوهيّته، وعلمه بموته وقيامته، قد أخذتا أهمّيّة في علم اللاهوت المُعاصر بفضل العلوم الإنسانيّة والفلسفة المُعاصرة. فهي تُثير باستمرار تساؤلات للفكر اللاهوتيّ الذي يقبلها ويقرأ الكتاب المُقدّس قراءة مُحمَّلة بها ليتفاعل معها ويُوجِّهها ويتحدّاها بدوره[٨]. فإنّ «علم اللاهوت» (Theologia) هو «علم الإنسان» (Anthropologia) في الوقت نفسه وبدون أيّ انفصال بينهما.

ثالثًا - البُعد الروحيّ

مُنذ عصر الآباء، وثمّة قول مأثور يؤكّد أنّ اللاهوتيّ الحقيقيّ هو في الوقت نفسه روحانيّ، وأنّ العلم يقترن بالصلاة؛ حتّى إنّ كيرلّس الإسكندريّ قال إن نقص البُعد الروحيّ أصبح اللاهوتيّ أحْوَل.

كيف يُمكننا تطبيق هذه النظرة العميقة على مُعلِّم علم اللاهوت، وتأوينُها (actualisation) اليوم؟

إنّي أُلخِّص وجهة نظري في أنّ البُعد الروحيّ يكمن في أنّ التعليم اللاهوتيّ رسالةٌ كنسيّة. فالكنيسة تُكلِّف مؤمنًا برسالة التعليم. وأمّا المعلِّم، فيكون روحانيًّا إذا توفّرت لديه ثلاثة استعدادات روحيّة.

١ - تسلُّم الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ المعلِّم اللاهوتيّ يتقبّل هذه الرسالة. فليس هو صاحب الرسالة التعليميّة، بل هو يتلقّاها من غيره، من الكنيسة باسم الله. ويُمكننا تطبيق كلمة الرسالة إلى العبرانيّين في شأن كهنوت المسيح على رسالة التعليم:

(٨) هذا هو «التأويل» (Hermeneutika)، أي: ما يقول الكتاب المُقدّس لنا في عصرنا وثقافتنا، في تساؤلاتنا واهتماماتنا، في تحدّيات مجتمعاتنا ومتطلّباتها.

«ما من أحد يتولّى بنفسه هذا المقام، بل مَن دعاه الله» (٥/ ٤). فكما تلقّى يسوع ذلك، هكذا فإنّ المعلّم اللاهوتيّ يتلقّى - تمثّلًا بالمعلّم يسوع - رسالته التعليميّة. فالرسالة التعليميّة تفوقه؛ وهو خادمها، خادمٌ يُحاول أن يكون أمينًا في تأديته رسالة التعليم، لأنّها رسالة كنسيّة مُقدّسة. هذا هو «أصل» الرسالة التعليميّة.

٢ - توظيف الرسالة التعليميّة الكنسيّة

إنّ هذه الرسالة المُقدّسة تتّجه نحو بُنيان المؤمنين المُعلّمين. فلقد صرّح بولس أنّ «موهبة التعليم» مُوجَّهة نحو «البُنيان»، شأنها شأن جميع مواهب الروح القدس (١قور ١٤/٣- ٦و ١٢و١٧-١٩). وكذلك فالتعليم اللاهوتيّ يستهدف بُنيان مَن يتلقّونه، ولا سيّما إيمانهم ورجاءهم ومحبّتهم، أي «الفضائل اللاهوتيّة» كما يُسمّيها اللاهوتيّون. فلا يستهدف التعليم اللاهوتيّ تلقين معلومات - وإن كان دينيّة - بل بُنيان مؤمنين. هذه هي «غاية» الرسالة التعليميّة.

٣ - مرجعيّة الرسالة التعليميّة الكنسيّة

عندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته المقدّسة بأمانة، فإنّه يؤدّيها بالأمانة تجاه التعليم الكنسيّ. فليس هو المرجع، بل المرجعيّة تعود إلى الكنيسة، ولا سيّما إلى السلطة التعليميّة فيها التي تفصل «بإحكام واستقامة كلمة الحقّ»، كما يقول القدّاس الباسيليّ القبطيّ.

ففي نهاية الأمر، ثمّة مُعلّم واحد وهو المسيح ومنه يستمدّ كلُّ مُعلّم تعليمَه؛ وإنّ الروح القدس هو مُعلّم الكنيسة (يو ١٤/ ٢٦) ومُرشدها إلى الحقّ كلّه (يو ١٦/ ١٣). فعندما يؤدّي المعلّم اللاهوتيّ رسالته الكنسيّة إنّما يقتدي بيسوع المعلّم ويدَعُ الروح القدس يُرشده ويقوده ويُوجّهه فيُعَلّم المُعلّمين. ويتمّ ذلك الاقتداء والإرشاد في داخل الكنيسة وهي المرجع، إذ يُكلّفها يسوع المسيح بالحفاظ على «وديعة الإيمان» ويُرشدها الروح القدس في ذلك.

غير أنّ المرجعيّة الكنسيّة هذه لا تعني على الإطلاق اجترار المعلّم اللاهوتيّ للماضي، أو أمانته العمياء للتعليم المتوارث، أو الخُضوع المُتملّق للسُلطات الكنسيّة...؛ فمن واجباته المقدّسة، وكذلك من واجبات الباحث اللاهوتيّ المقدّسة، التجديد والإبداع مع الأمانة، وتأوينُ «وديعة الإيمان» بموجب مُقتضيات العصر وتحدّياته ومُتطلّباته كما سبق لنا أن ذكرناه. فإن كانت المرجعيّة تعود إلى السُلطة الكنسيّة، إلّا أنّ واجب التأوين والتأقلم، والتجديدِ والإبداع من اختصاص علماء اللاهوت ومعلّمي اللاهوت، وإن كانت الكلمة الفاصلة والأخيرة تعود إلى السُلطة الكنسيّة[9].

هذه هي الاستعدادات الروحيّة الثلاثة التي على المعلّمين الروحيّين أن يتحلّوا بها انطلاقًا من التعليم اللاهوتيّ كرسالة كنسيّة. غير أنّه لا يسعهم أن يحيوا هذا البُعد الروحيّ إلّا إذا توفّر لديهم تطلّبان مُهمّان:

أ - الصلاة

فلا يتمّ أيّ استعداد روحيّ إلّا إن كان في جوّ من الصلاة. فلا يتحقّق تسلُّم الرسالة التعليميّة إلّا بالصلاة، ولا تُعاش مرجعيّتها من أمانة/ إبداع إلّا بالصلاة. كما أنّ تأدية رسالة التعليم عينها - من بحث وتعليم واستعداد لها - لا تتمّ إلّا بالصلاة.

وللروح القدس دور فعّال في ذلك، فهو الذي يُعلّم المُعلّم ويُرشده ويُنير عقله ويُعضّد إيمانه ويُوجّه غيرته في التعليم... وهو الذي يجعله يقتدي يسوع المسيح المُعلّم.

ب - التواضع

وإنّ فضيلة الفضائل في تأدية رسالة التعليم المقدّسة هي التواضع.

---

(٩) في العلاقة بين السُلُطات الكنسيّة وبين البحث والتعليم اللاهوتيّين، راجع بين وحي الله وإيمان الإنسان المذكور آنفًا، ص ١٧٩. راجع الفصل الثاني عشر كلّه في شأن «الحديث اللاهوتيّ كتعبير عن الإيمان».

فالتواضع يجعل المُعلِّم اللاهوتيّ يتسلّم رسالته مُدركًا أنّه خادمها لا صاحبها. والتواضع يجعله في خدمة بُنيان المُعلِّمين، بل وخادمهم. والتواضع يجعله يتقبّل مرجعيّة الكنيسة في أمانته لتعليمها – ولا سيّما إذا اختلفت نظرته عن التعليم المُتوارث – وفي تجديده وإبداعه وتطوُّره – ولا سيّما إذا أتى بالجديد في الكنيسة –. فالتواضع جوّ وسِمة.

وللروح القدس دور فعّال في ذلك أيضًا، فهو الذي يجعل المعلِّم اللاهوتيّ «وديعًا مُتواضع القلب»، اقتداءً بيسوع المسيح المُعلِّم الوحيد (متّى ١١/٢٩-٣٠).

إنّ المعلِّم اللاهوتيّ مدعوّ إذًا إلى أن يكون رجل صلاة ووجلًا مُتواضعًا.

هكذا، فإنّ المُعلِّم اللاهوتيّ رجل روحانيّ من خلال ثلاثة استعدادات روحيّة في تأدية رسالته الكنسيّة المُقدّسة، ومن خلال تطلُّبيْن روحيَّيْن يتعلّقان بشخصه. هذا هو فهمي للّاهوتيّ الروحيّ كما دعا إليه آباؤنا المعلِّمون، وهم في ذلك قُدوة لنا كما اقتدوا هم بيسوع المسيح بإرشاد الروح القدس.

الخاتمة

أبعاد ثلاثة للتعليم اللاهوتيّ: البُعد التربويّ الذي انطلقنا منه لأنّه أساس كلّ عمليّة تعليميّة لاهوتيّة حيث دور المُعلِّم التربويّ تجاه المُعلَّم. ثُمّ البُعد العلميّ حيث جانب العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة الموضوعيّ الذي يجمع المُعلِّم والمُعلَّم. وأخيرًا البُعد الروحيّ حيث العمليّة التعليميّة اللاهوتيّة هي رسالة كنسيّة تتعلّق بالمُعلِّم والمُعلَّم.

خمسة مزامير لداود لم تُكتَب في لائحة المزامير

الأب بولس الفغالي °

هذا هو العنوان الذي يسبق خمسة مزامير منحولة: هي لم تدخل في عِداد المزامير التي نقرأها في الكتاب المقدّس. فما هو أصل هذه المزامير وكيف وصلت إلينا؟

١ - أصل هذه المزامير

من المعلوم أنّ النصّ العبريّ عرّف مئة وخمسين مزمورًا نُسِبَت إلى داود في القديم، وشرحها العلماء في العصور الحديثة فوجدوا أنّها تُليَت في أوقات مختلفة من تاريخ شعب الله. جعلها التقليد على اسم داود، كما جعل الكتب الحكميّة على اسم سليمان، وكما ربط كلّ ما ورد في كتب الشريعة باسم موسى.

عرف التقليد المسيحيّ المزمور ١٥١ في النصّ اليونانيّ السبعينيّ[١] وفي الهكسبلة[٢] السريانيّة[٣]. ولكنّ أحدًا لم يعرف بوجود خمسة مزامير

(°) أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس - الكسليك، ومعهد القدّيس بولس، حريصا.

(١) نذكّر القارئ أنّ السبعينيّة هي إحدى أهمّ ترجمات الكتاب المقدّس إلى اليونانيّة. سُمّيت كذلك بسبب الأسطورة التي تقول إنّ سبعين مترجمًا عملوا في الترجمة سبعين يومًا.

(٢) الهكسبلة نسخة للكتاب المقدّس في ستّة عواميد قام بها أوريجانس المفسّر الكاتب المصريّ الذي عاش في القرن الثالث ب.م. وسار على خطاه السريان واللاتين.

(٣) لا نجد المزمور ١٥١ في الترجمة البسيطة. سنة ١٩٠٨ اكتشف سبوير النصّ=

تُزاد على المئة وخمسين مزمورًا التي نقرأها في الكتاب المقدّس، إلى أن اكتشفها يوسف شمعون السمعانيّ في مخطوط سريانيّ من المكتبة الفاتيكانيّة(٤). وانتظرنا قرنًا ونيّفًا لينشر العالم الإنكليزيّ رايت هذه المزامير عن مخطوط وجده في كمبريدج (يعود إلى نهاية القرن السابع عشر) وينقلها إلى الإنكليزيّة(٥). وتبعه منغانا سنة ١٩٢٧ فاستفاد من مخطوطين جديدين في مكتبة رندل هاريس(٦) ونقل هذه المزامير إلى الإنكليزيّة(٧). أمّا مارتن نوت الألمانيّ فنشر بطريقة علميّة هذه المزامير وألحقها بترجمة ألمانيّة وحاول أن يعيد كتابة ثلاثة منها في نصّها الأصليّ أي العبرانيّ(٨).

وتساءل النقّاد: من أين جاءت هذه المزامير الخمسة التي لا نقرأها إلّا في السريانيّة، فوجدوا أنّها تعود إلى محيط أسيانيّ(٩). وصدق

=السريانيّ لهذا المزمور في دير السريان الأرثوذكس في أورشليم في مخطوط يعود إلى سنة ١٤٧٢ وطبعه في مجلّة ألمانيّة: *Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft* 1908, p. 65-67.

(٤) *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum catalogus*, Romae 1759, 1,3, p. 385-386.

(٥) W. WRIGHT, *Some Apocryphal Psalms in Syriac*, in Proceding of the Society of Biblical Archaeology, IX (London; 1887), p. 257-266.

(٦) *Rendel Harris Library.*

(٧) *Christian Documents in syriac, arabic and garshuni*, edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA, with introduction by Rendel Harris I (1927) in *Bulletin of the John Ryland's Library*, V, II, 1927, p. 492-493 (avec comme titre: *Uncanonical Psalms*).
يعود المؤلّف إلى مخطوطين: منغانا ٣١ جاء إلى لندن من الكردستان وهو من سنة ١٣٤٠، ومنغانا ٥١ يرجع إلى حوالى ١٥٥٠.

(٨) M. NOTH, «Die fünf syrisch überlieferten apocryphen Psalmen» in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1930, p. 1-23

(٩) الأسيانيّون جماعة يهوديّة تعود إلى زمن الحشمونيّين (القرن الثاني ق.م.) مارست شبه حياة رهبانيّة، معتزلة حياة المدينة، ورافضة إقامة صلواتها في هيكل نجّسته سلالة كهنوتيّة مغتصبة. إقترح بعض العلماء أن تعود كلمة «أسيانيّ» إلى السريانيّة «حسيا» أي الطاهر والتقي وعلّلوا ذلك بغياب حرف الحاء من اليونانيّة. ولكنّي أعتقد أنّ «أسيانيّ» ترجع إلى كلمة «أسيا» المستعملة في السريانيّة (معناها شفى وأبرأ) واسم الفاعل هو أسيا كما في العربيّة. راجع: =

حديثهم[١٠] فيما بعد يوم اكتشف العلماء في مغاور قمران القرية من البحر الميّت بعض المزامير المدوّنة في العبريّة[١١].

٢ – نصّ هذه المزامير السريانيّ

سنة ١٩٧٢ نشر العالِم بارس النصّ السريانيّ لهذه المزامير بطريقة علميّة في إطار نصوص الكتاب المقدّس كما وردت في البسيطة[١٢] واستند إلى المخطوطات التالية:

مخطوط بغداد (كان قبلًا في الموصل) في مكتبة بطريرك الكلدان (رقم ١١١٣). كتبه يد متقنة في القرن الثاني عشر تقريبًا، فصار المخطوط الأساسيّ لنشرة ليدن الأخيرة. يتضمّن هذا المخطوط المزامير الخمسة المنحولة ١٥١–١٥٥، فيْ ترتيب لا نجده في أيّ مخطوط آخر[١٣]. نلاحظ

LUCIUS, *Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum*, Strasbourg, = 1881, p. 90, note 1. Voir aussi G. VERMES, «The Etymology of Essenes», dans *Revue de Qumran*, 7 (1960), p. 429.

يعتبر هذا الأخير كلمة «حسيو» وإن وُجدت في الآراميّة وسريانيّة الرها، إلّا أنّها غير موجودة في لغة فلسطين.

(١٠) M. DELCOR, «Cinq nouveaux psaumes esséniens?» in *Revue de Qumran*, IX (1959), p. 85-102, «Cinq psaumes syriaques esséniens» in *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris, 1962, p. 229; M. PHILONENKO, «L'origine essénienne des cinq psaumes syriaques de David», in *Semitica*, IX (1959), p. 35-48.

يعتبر فيلوننكو أنّ هذه المزامير (ما عدا المزمور ١٥١) تدلّ على صورة المعلّم الصادق الذي تنتظره جماعة الأسيانيّين.

(١١) J. A. SANDERS, «Two non-canonical psalms in II QPsa», in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964), p. 57-75;
- «The Psalms Scroll of Qumran Cave 11/11 QPsa», in *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, IV, Oxford, 1965, p. 51-76.

نشير هنا إلى أنّ العلماء اكتشفوا في مغاور قمران مخطوطًا من الرقّ نسخت فيه مزامير قمران على ثمانية عشر عمودًا. هناك ستّة وستّون جزءًا فيها لا أقلّ من ثلاثين مزمورًا تبدأ بهذه الكلمة «أودكه» أي أمدحك، ولهذا سمّي الكتاب «هودايوت» أي المدائح.

(١٢) *Apocryphal Psalms* ed. by W.BAARS in *The Old Testament in Syriac, Peshitta Version*, Part IV, 6, Leiden, 1966.

(١٣) نشير هنا إلى أرقام هذه المزامير في مخطوط بغداد وفي سائر المخطوطات =

في الهامش قراءات مختلفة عن النصّ الأساسيّ سنجدها في سائر المخطوطات، وهذا يدلّ على قدم مخطوط بغداد وعلى عناية الذين قاموا بنسخه.

مخطوط برلين، نجده في مكتبة الدولة الألمانيّة (شرقي ٣١٢٢). تقرأ المزامير في نهاية الكتب النبويّة. يبدو أنّ الناسخ أخذ النصّ عن مخطوط إيليّا الأنباريّ[١٤] ونسخه في القرن الرابع عشر.

أمّا ما تبقّى من مخطوطات، فكلّها أُخذت عن كتاب الدرس[١٥] للمطران إيليّا الأنباريّ: منغانا ٣١ (القرن الرابع عشر) وتنقصه الحركات، ومكتبة كمبريدج (رقم ١٩٩٥) يعود إلى القرن السابع عشر، ومخطوط آخر من برلين (٣١٢٠) مؤرّخ بسنة ١٦٩٩، ومخطوط لندن المؤرّخ بسنة ١٧٣٣، ومخطوط الفاتيكان رقم ١٨٣ (١٧٠٣) ومخطوط ساخو في برلين رقمه ١٣٢ (سنة ١٨٨٠).

نُشير هنا إلى أنّ أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ يعود إلى سنة ٥٩٨/ ٥٩٩. نقرأه في ترجمة سريانيّة لشرح المزامير للقدّيس أثناسيوس الإسكندريّ[١٦]. عرف هذا المزمور التقليدُ السريانيّ[١٧] والملكيّ[١٨]

= بغداد		سائر المخطوطات
١٥١	-	الأوّل
١٥٢	-	الرابع
١٥٣	-	الخامس
١٥٤	-	الثاني
١٥٥	-	الثالث

(١٤) إيليّا الأنباري أو النصيبيّ. وُلد في نصيبين (؟) في نهاية القرن التاسع ورُسم مطرانًا على الأنبار سنة ٩٢٢. وصلنا من تآليفه «رأس العلوم» أو كتاب المثويّات وهو مقالة في اللاهوت. راجع ألبير أبونا، أدب اللغة الآراميّة، بيروت، ١٩٧٠ ص ٤٠٤.
R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes*, II, *La littérature syriaque*, Paris 1907, p. 393.

(١٥) في السريانيّة «كتبو ددرروشو».

(١٦) المتحف البريطانيّ بلندن رقم ١٤٥٦٨. هذا النصّ القديم يمكن أن يدلّنا على أنّ المزمور ١٥١ لا يعود إلى الهكيلة وإن وجدت نصوصه في الهكيلة مشابهة بعض الشيء لما نقرأ في هذا المخطوط.

(١٧) ألمتحف البريطانيّ ١٧١١١، ١٧١٢٥، بطريركيّة الكلدان في بغداد ٢١١، روما مكتبة أنجليكا ٢٦ والفاتيكان ني أساسها البرجياني رقم ٢٥، والفاتيكان السريانيّ ٢٦١.

(١٨) ليتفراد. إنتقل إلى نيويورك في المكتبة العامّة ١٩، المتحف البريطانيّ ١٤٦٧٤ (نجده أيضًا في دير السريان بوادي النطرون رقم ٢٥)، رومة الأساس البرجيانيّ ٢٣.

والمارونيّ[١٩] ونقلته بعض الكتب الليتورجيّة إلى العربيّة[٢٠].

٣ - كيف تبدو هذه المزامير في نسختها السريانيّة

قبل المزامير نقرأ عبارة: وأيضًا مزامير خمسة لداود لم تُكتب في صفّ المزامير. في أقدم مخطوط للمزمور ١٥١ نجد مقدّمة صغيرة هذه ترجمتها: هذا المزمور المئة وواحد وخمسون كتبه داود وهو خارج العدد (الرسميّ). أمّا في مخطوط بغداد فتصادفنا مقدّمة طويلة: المزمور ١٥١ لا وجود له في العبريّة. لا نجد السبب الذي لأجله كتب هذا المزمور بحسب كلام أوسابيوس. أمّا أثناسيوس العالِم فيقول: هي كلمات الافتخار بالربّ. فإن طلب منك، وأنت صغير أن تقوم بخدمة لإخوتك، فلا تتكبّر عليهم. أمّا والله اختارك، فإن كنت لا تعطي المجدلة (فالويل لك). والطوباويّ مار ثاودورس المفسّر لم يكتب السبب. وهذه صورته في النسخات السريانيّة.

هذا في البداية، أمّا في النهاية، فإليك ما يقول مخطوط بغداد: تمّ بعون ربّنا كتاب مزامير الطوباويّ داود النبيّ والملك مع خمسة مزامير لم تحصَ في (النسخة) اليونانيّة ولا في (النسخة) العبريّة. أمّا وقد وُجدت في السريانيّة فنحن كتبناها لمَن طلبها[٢١].

ثمّ إنّنا نجد قبل كلّ مزمور مقدّمة صغيرة على مثال ما نقرأ في كثير من المزامير القانونيّة[٢٢]. هذه المقترحات جاءت متأخِّرة. وحين زيدت على نصّ المزمور، ما عاد أحد يفهم التلميح إلى المحيط الذي خرجت

---

(١٩) ميلانو، المكتبة الأمبروزيّة ٣١. لا نجد نصّ المزمور ١٥١ في الترجمة البسيطة قبل القرن العاشر.

(٢٠) الصهيونيّ.

(٢١) راجع حاشية ١٦.

(٢٢) على سبيل المثال: مز ١٥١؛ ١٥٢؛ ١٥٣؛ ١٥٤ نقرأ في مقدّمة هذا الأخير: لإمام المغنّين على ذوات الأوتار. قصيدة لداود عندما أتى الزيفيّون وقالوا لشاول: أليس داود مختبئًا عندنا؟ أمّا في السريانيّة فنجد عنوانًا آخر: لداود. إذ أرسل يوآب وجيشه ليحاربوا أبشالوم.

منه. ولكن سيأتي وقت يكتشف فيه العلماء الجوّ الأسيانيّ الذي دوّنت فيه هذه المزامير المنحولة ووُضعت لها المقدّمات المناسبة.

٤ - المزمور ١٥١

والآن نعود إلى نصّ المزامير المنحولة الخمسة. المزمور الأوّل (١٥١) عنونه الناشر: فعل شكر لداود. وأسبقه بمقدّمة صغيرة يقول فيها: (مزمور) لداود إذ قاتل جليات وحده.

١ كنت صغيرًا بين إخوتي
وفتى في بيت أبي.
إذ كنت أرعى قطيع أبي
وجدت أسدًا ودبًّا
فقتلتهما ومزّقتهما تمزيقًا[٢٣].
٢ يداي صنعتا آلة
وأصابعي ركّبت كنارة.

---

(٢٣) هذه العبارة غير موجودة في مخطوط بغداد، ولكنّنا نقرأها في سائر المخطوطات. تُرجمت العبارة في الماضي: صادفت أسدًا وذئبًا. ولكن ما نقرأه في ١ صم ١٧: ٣٤-٣٦ جعلنا نقرأ: صادفت أسدًا ودبًّا، والكلمة السريانيّة (دابر) تحتمل التفسيرين: ذئب ودبّ. نشير هنا إلى ترجمة الصهيونيّ في كتاب المزامير ص ٤٣٩-٤٤٠.

Liber psalmorum Davidis regis et prophetæ ex Arabico Idiomate in Latinum translatus a Gabriele Sionita Edeniensi & Victorio Scialac Accurensi Maronitis, e Monte Libano, Romæ, 1614.

في الهامش باللاتينيّة: لا نجد هذا المزمور لا في العبرانيّة ولا في النصّ اللاتينيّ الذي تستعمله الكنيسة الرومانيّة.

(hic psalm non est in hebr neq in latino codice quo utitur eccl romana).

وإليك النصّ كما ورد عند الصهيونيّ. (١) صغيرًا كنت في إخوتي حدثًا بيت أبي راعيًا غنمه. (٢) يداي صنعتا الأرغن أصابعي عملت القيثار. (٣) من الآن اختارني الربّ إلاهي (كذا) واستجاب لي. (٤) أرسل ملاكه وأخذني من غنم أبي ومسحني بدهن مسحته. (٥) إخوتي حسان وأكبر منّي الربّ لم يسرّ بهم. (٦) خرجت متلقّيًا للفلسطينيّ الغريب الجبّار فدعا عليّ بأوثانه. (٧) فرميته بثلثة أحجار في جبهته بقوّة الربّ. (٨) فصرعته واستللت سيفه وقطعت به رأسه ونزعت العار من بني إسرائيل.

٣ من يدلّني على ربّي؟
هو الربّ لي. هو الله لي.
٤ أرسل ملاكه وانتزعني (وأخذني) من بين نعاج أبي ومسحني بزيت المسحة.
٥ إخوتي حسان المنظر وطوال القامة، ولكنّ الربّ لم يرضَ بهم.
٦ خرجت للقاء الفلسطيّ فلعنني بأوثانه،
٧ فاستللت سيفه وقطعت رأسه، واقتلعت (انتزعت) العار من بني إسرائيل.

المزمور ١٥١ هو مزمور مسيحانيّ، بمعنى أنّه يوجّه أنظارنا إلى الملك المسيح الآتي، وهو يروي كيف دعا الله داود ومسحه بالزيت المقدّس. هذا المزمور معروف من زمان بعيد وقد أوردته التوراة السبعينيّة والهكسبلة السريانيّة. ما نلاحظه في السبعينيّة والكودكس الأمبروزيانيّ والهكسبلة السريانيّة ومخطوط الدير السريانيّ في أورشليم (رقم ١٤٧٢) هو غياب الآية: صادفت أسدًا ودبًّا فقتلتهما ومزّقتهما تمزيقًا. هذه العبارة التي أقحمت في هذا المزمور نقلًا عن المزمور ١٥٢، ربطت هذا المزمور بحياة داود وأرفقته بالمزامير الأربعة الباقية المولودة في محيط أسيانيّ. أمّا المزمور ١٥١ فهو شاهد على الجماعة اليهوديّة العائشة في الإسكندريّة بمصر.

٥ - المزمور ١٥٢

هذا المزمور يقابل المزمور الرابع في كلّ المخطوطات. أمّا في مخطوط بغداد فنقرأ: المزمور ١٥٢. ليس من أسباب قيل لأجلها هذا المزمور لا في نظر أوسابيوس ولا أثناسيوس ولا مار ثاودوروس المفسّر. ولكن دوّنت هذه المزامير الأربعة على الوجه التالي.

بعد هذه التوطئة، تأتي مقدّمة المزمور: قاله داود يوم قاتل الأسد والدبّ اللذين أرادا أن يأخذا نعاجًا من قطيعه.
١ إلهي إلهي[٢٤]، تعال إلى معونتي، ساعدني وخلّصني، ونجّ نفسي من القاتلين.

---

(٢٤) نجد هنا تلميحًا إلى ما نقرأ في المزمور ٢٢ ونحن لا نقول: الله، الله، بل إلهي=

٢ هل أنزل إلى الجحيم في فم الأسد؟
أم يظفر بي الأسد فلا أكون؟[٢٥]
٣ لم يكفهما أنّهما كمّنا لغنم أبي، ومزّقا نعجة من القطيع[٢٦] (الحظيرة).
هما يطلبان نفسي ليهلكانها!
٤ أشفق أيّها الربّ على مَن اخترت، ونجِّ مَن طهّرت (نقيّك) من الهاوية[٢٧].
ليثبت على تسابيحك كلّ أوقات حياته ويسبّح اسمك العظيم[٢٨].
٥ فأنت خلّصته (عبدك) من الموت[٢٩] المفسد[٣٠]، وأعدتني من

=إلهي. راجع متّى ٢٧: ٤٦ حيث ياء ضمير المتكلّم حُذفت في البسيطة بعد أن انقطع الناس عن لفظها.

(٢٥) أو أرسلت جوابًا إلى الذين أرادوا أن يبتلعوني وتوبيخًا للذين يهجمون عليّ. الآية الثانية تلمّح إلى المزمور ١٦ تطبع المزمور ١٥٢ بطابع داوديّ. صحّح المترجمون «بليل» (راجع في العبريّة ظفر) إلى «بلع» فترجموا: هل يبتلعني الدبّ (بدل الأسد)، فرأوا أنّ هذا الكلام ينطبق على المعلّم الصادق مستيرين بما قرأوا في تفسير سفر حبقوق: «تفسيرُ هذا يدلّ على الكاهن الكافر الذي اضطهد المعلّم الصادق فابتلعه بحدّة غضبه في بيت منفاه». راجع: تفسير حبقوق الذي وُجد في المغارة الأولى بقمران ١١: ٤–٥. رج أيضًا «المدائح» ١١: ٨–٩ حيث نقرأ: «وأرسلت جوابًا إلى الذين أرادوا أن يبتلعوني وتوبيخًا للذين يهجمون عليّ».

(٢٦) القطيع صورة عن الجماعة (راجع إنجيل يوحنّا الفصل العاشر). ولكن المقصود هنا لا الراعي الصالح الذي يضحّي بنفسه، بل حماس الكافرين الذين يهجمون على الراعي رئيس الجماعة.

(٢٧) حرفيًّا. أو: من الفساد. ولكنّا أخذنا كلمة الهاوية تمشّيًا مع ما نقرأ في المزامير: ١٦: ١٠؛ ٤٩: ١٠؛ ١٠٣: ٤. يبدو أنّ المزمور ١٥٢ لم يؤلّفه المعلّم الصادق، ولكن أحد أتباعه الذي اكتشف في هذا المزمور الداوديّ شخص معلّمه. لا شكّ في أنّ الرابانيين (أو المعلّمين اليهود) لم يهتمّوا للمزمور ١٦: ١٠، ولكن هذه الآية هي جزء رئيسيّ من البرهان الكتابيّ في خطبة بطرس يوم العنصرة (أعمال الرسل ٢: ٢٥–٣١) وفي خطبة بولس في أنطاكية بسيدية (أعمال الرسل ١٣: ٣٤–٣٧). إذًا هي تدلّ على المسيح المنتظر.

(٢٨) إسم عظمتك كلّ أوقات حياته. حرفيًّا كلّ أوقاته.

(٢٩) أو الأسد كما في سائر المخطوطات.

(٣٠) أو الدبّ المؤذي.

الأسر[٣١] من فم الوحوش[٣٢].
٦ أسرع يا سيّدي[٣٣]. أرسل من أمامك (لدنك، عندك) منقذًا، وانتشلني من الهوّة التي تفغر فاها وتريد أن تحبسني في أعماقها.

هذا المزمور هو شكوى فرديّة فيه يقابل المرتّل أعداءه بوحوش مفترسة. ولكن يجب أن نفسّره تفسيرًا رمزيًّا فلا نكتفي بالقول إنّه يرسم أمامنا مشهدًا من حياة الرعاة: لمّا كان داود فتى يرعى قطيع والده هاجمه أسد ودبّ. فالمرتّل يطلب من الله أن ينجّي نفسه من القاتلين، كما يحدّثنا عن أسر الراعي داود وسط الوحوش المفترسة. نفهم الأسر هنا بالمعنى الرمزيّ. كان المرتّل أسيرًا بين أعدائه وكان مكلّفًا بجماعة دينيّة هي قطيع أبيه الذي هاجمه الأعداء وأرادوا أن ينتزعوا بعضًا منهم. وما اكتفوا بالهجوم على القطيع وحده، بل طلبوا حياة داود. هذا ما نقرأه في المدائح (٢: ٢١): حفظتني من فخاخ الهاوية، لأنّ أشدّاء طلبوا حياتي.

٦ - المزمور ١٥٣

هذا المزمور يقابل المزمور الخامس في سائر المخطوطات. وهذه مقدّمته: قاله داود حين شكر الله الذي خلّصه من الأسد والدبّ، وقتل الاثنين بيديه.
١ هلّلوا للربّ يا كلّ الشعوب، سبّحوه وباركوا اسمه.
٢ لأنّه نجّى نفس صفيّه من أيدي الموت، وأنقذ تقيّه من الهاوية.
٣ خلّصني من أشراك الجحيم وأخرج نفسي من الهوّة التي لا تُسبر أعماقها.

---

(٣١) أو من أيادي، أظافر.
(٣٢) الآية ٥ تذكّرنا بنصّ نقرأه في مدائح قمران حيث يشبّه المعلّمُ الصادق أعداءه بأسود خلّصه منها الربّ (٥: ٦-٧): جعلت نفسي للديتونة وسط أسود هيّأتها لأبناء الهاوية. أو في ٥: ١٣: نجّيت نفس المسكين في جبّ الأسود الذين سنّوا لسانهم كالسيف.
(٣٣) في الأصل «أدونيومي». والصحيح «أدوني» التي هي نقل عن العبريّة «أدوني» وتعني يا سيّدي. راجع مخطوط برلين ومنغانا ٣١ وكمبريدج.

٤ فلولا قليل، لو لم يأتِ (يخرج) خلاصي من عنده، لصرت قطعتين لوحشين.
٥ ولكنّه أرسل ملاكه، فسدَّ عنّي الأفواه الفاغرة، وأنقذ حياتي من الهاوية.
٦ لتسبّحه نفسي، ولتعظّمه على كلّ نعمه التي صنعها ويصنعها لي.

هذا المزمور هو كسابقه شكوى فرديّة يطلقها المؤمن، وهو يتجاوب مع المقدّمة. نُقل عن العبريّة فجاءت كلماته قريبة ممّا نقرأ في مدائح قمران. فأشراك الجحيم (أو مثوى الموتى أكانوا أشرارًا أو أخيارًا)، تذكّرنا بالعبارة العبريّة «موقشي شحت» التي نقرأها في العمود الثاني السطر ٢١. وما نقرأ في الآية الخامسة من هذا المزمور، نجد صداه في مدائح قمران ٥: ٩-١١: «سددت أفواه الأشبال التي أسنانها كسيف... نواياهم أن يمزّقوا. كمنوا، ولكنّهم لم يفتحوا عليّ أفواههم، لأنّك أنت يا إلهي سترتني من وجه بني آدم». ونشير أخيرًا إلى كلمة «صفيّه» التي نجد فيها تلميحًا إلى المزمور ١٦: ١٠: «لا تترك في الجحيم نفسي، ولا تدع صفيّك يرى الهاوية». هذا المزمور الذي يحمل معنى مسيحانيًّا، قد طبع بطابعه المزمور ١٥٣.

٧ - المزمور ١٥٤

ما زلنا نقرأ النصّ السريانيّ كما ورد في نصّ بطريركيّة الكلدان في بغداد، ونتبع تسلسل مزاميره. أمّا المزمور ١٥٤ فهو يقابل المزمور الثاني في سائر المخطوطات، وهذه مقدّمته: صلاة حزقيا حين أحاط به الأشوريّون[٣٤] فسأل الله أن ينجّيه منهم. كما أخذ الشعبُ من كورش أمرًا ليرجعوا إلى بلادهم، وسألوا الله أن يتمّم مبتغاهم.
١ سبّحوا الله بصوت عالٍ، أسمعوا تمجيده في الجماعة الكبيرة[٣٥].

(٣٤) في سائر المخطوطات: الأعداء.
(٣٥) حرفيًّا: في جماعة الكثيرين.

٢ بين المستقيمين الكثيرين سبّحوه وامدحوه[٣٦]، ومع الأمناء أخبروا بتسبيحه.
٣ شاركوا الأخيار والودعاء في تسبيح العليّ.
٤ إجتمعوا معًا وعرِّفوا بقدرته، ولا تضجروا من إظهار مجده للبسطاء[٣٧].
٥ ولكي يعرف محبّو الربّ، أعطيتْ الحكمة.
٦ ولكي تُروى أعماله، عرفتْ الحكمة لدى البشر.
٧ ليعرّفوا البسطاء بقوّته، وليُفهموا مجده للناقصي اللب،
٨ البعيدين عن مدخله، المفصولين[٣٨] عن بابه.
٩ لأنّ ربّ يعقوب عليّ هو، وعظمته فوق كلّ صنائعه.
١٠ والإنسان الذي يسبّح العليّ يرضى عنه العليّ كما لو قرّب السميذ،
١١ كما لو قرّب تيوسًا وعجولًا، كما لو صبّ دهنًا على المذبح بوقائد عديدة، ومثل رائحة الأطياب من يد الصديقين.
١٢ من أبواب الصدّيقين يُسمع صوته[٣٩]، ومن قول الأبرار نصيحته.
١٣ عندما يأكلون يشبعون بالحقّ وعندما يشربون على مائدتهم معًا.
١٤ أحاديثهم[٤٠] في نشر شريعة العليّ، وكلامهم للتعريف بقوّته.
١٥ ما أبعد كلامه عن الأشرار ومعرفته عن كلّ الأئمة.
١٦ ها عين الربّ على أهل الخير لترحمهم.
١٧ وعلى مسبّحيه يُكثر المراحم، ومن الزمن الشرّير يُنقذ نفوسهم[٤١].

---

(٣٦) حرفيًا: سبّحوا حمله.
(٣٧) «شبري» أي الأولاد والبسطاء. والبسطاء هنا يقابلون الأقوياء والأغنياء وأصحاب المعرفة والحكمة. أمّا الله فيلتفت إلى المساكين ويرفعهم.
(٣٨) راجع كلمة بذر التي تعني فرّق وفصل.
(٣٩) نقرأ في بعض المخطوطات «ترحيك» بدل «ترحي» فتصبح الترجمة: من أبوابك البارّة. ولكنّ النصّ العبريّ يدفعنا إلى المحافظة على الترجمة التي قدّمنا. راجع النصّ في: J.. SANDERS, op.cit., p. 64
(٤٠) إقترح المترجمون في الغرب تصحيح «شوعتيهون» التي تعني أحاديثهم، بكلمة «شكينتهون» التي تعني مسكنهم. ولكن لا نرى ضرورة لهذا التغيير. M. Philocenko, op. cit., p. 38; Hymnes de Qumran, p. 303.
(٤١) حرفيًا: من زمن الشرّ ينقذ نفسهم.

١٨ تبارك الربّ الذي خلّص البؤساء من يد الأغراب وأنقذ الودعاء من يد الأشرار.
١٩ الذي يقيم قرنًا[٤٢] من يعقوب وقاضي الأمم من إسرائيل.
٢٠ الذي يديم مسكنه في صهيون وبهيّه في أورشليم إلى أبد الآبدين.

عنوان المزمور يربطنا بحدثين من تاريخ شعب الله. الحدث الأوّل: حصار أورشليم على يد سنحاريب الملك سنة ٧٠١ ق.م. الربّ سينجّي مدينته فيعود الأشوريّون إلى بلادهم. الحدث الثاني: نداء كورش برجوع جميع المسبيّين من الشرق، كلٌّ إلى بلاده. كان ذلك سنة ٥٣٩، فعاد بعض اليهود إلى أورشليم، ورمّموا مذبح المحرقات بانتظار أن يبنوا الهيكل ويرمّموا أسوار أورشليم[٤٣].

أمّا جسم المزمور وصوره ومفرداته، فتنقلنا إلى عالم الأسيانيّين، وهذا واضح انطلاقًا من الكلمات التي تدلّ على جماعة قمران. منذ البداية نقرأ: الجماعة الكبيرة أو جماعة الكثيرين، وهي نقل عن عبارة عبريّة (بعده هريبم) تشير إلى الأسيانيّين. وفي الآية الثانية تعود كلمة الكثيرين التي تشير إلى أعضاء هذا الشيعة العائشة في برّيّة يهوذا. وتترافد التسميات: المستقيمون، الأمناء[٤٤] والودعاء[٤٥] والبسطاء[٤٦]

(٤٢) القرن يرمز إلى القوّة والجبروت. أمّا هنا فالكلمة تدلّ على شخص المسيح، وستكون إحدى وظائفه أن يكون لا قاضيًا في بني إسرائيل وحسب بل في الأمم الوثنيّة. هذا يعني أنّه سيملك على العالم.
(٤٣) سفر عزرا ٣: ١-١٣؛ سفر نحميا ٢: ١١-٣: ١٠؛ حجاي ١: ١-١٥.
(٤٤) راجع ابن سيراخ ١: ١٥ كما في البسيطة. الكلمة السريانيّة «شريري» تقابل العبريّة «انشيه امت» أي أناس الأمانة. راجع تفسير حبقوق في المغارة الأولى ٧: ١٠؛ «والمدائح» ١٤: ٢.
(٤٥) «تميمي» أي الودعاء. يرجع بعضهم الكلمة إلى العبريّة «تميمم» التي تدلّ على التمام والكمال (راجع فعل تمّ في العربيّة). فأبناء قمران كانوا يسمّون نفوسهم «الكمّال». راجع كتاب القوانين ٣: ٣.
(٤٦) البسطاء أي «شبري» في السريانيّة تقابل «فتيم» في العبريّة. راجع كلمة فتى في العربيّة. كان الأسيانيّون يسمّون نفوسهم «البسطاء». راجع «تفسير حبقوق» ١٢: ٤؛ «المدائح» ٢: ٩؛ ١٥: ٤.

والبؤساء[٤٧]. أبناء قمران يحبّون النصيحة والتعليم (آ ١٢) وهم يشتركون معًا في وليمة ليتورجيّة يفصلون فيها الخبز عن الخمر[٤٨]. يقدّمون ذبائح ومحرقات ووقائد شأنهم شأن سائر اليهود. ولكنّهم يعتبرون أنّ نشيد الحمد يساوي كلّ الذبائح إن لم يتفوّق عليها. فقوانين الجماعة (٩: ٤-٥) تقول: «نستطيع أن نكفّر عن التمرّد الخاطئ وعن ذنب الكفر ونحصل على النعمة خارجًا عن لحم المحرقات وشحم الذبائح».

وينتهي المزمور في انطلاقة رجاء مسيحانيّة. فالقرن يطلع من يعقوب، وقاضي الشعوب ينهض من بني إسرائيل. تتذكّر هنا المزمور ١٣٢: ١٧ حيث نقرأ: «أنبتُ لداود قرنًا وأعدّ لمسيحي سراجًا». أقيم لداود نسلًا وأحافظ على دوره كملك. أخذته ومسحته بالزيت المقدّس.

٨- المزمور ١٥٥

إنّ المزمور ١٥٥ الذي يقابل المزمور الثالث في سائر المخطوطات، هو فعل شكر شخصيّ ترافقه شكوى: المؤمن متّهم وهو بريء. لهذا يرفع صلاته إلى الربّ بعد أن حصل على عون الربّ وحصل على نعمة الشفاء. القسم الأوّل (١-٧) يقدّم لنا صراخ رجل في ضيق. والقسم الثاني (٨-١٤) يرينا ذلك الرجل واقفًا أمام الربّ، طالبًا أن تخفّ حدّة العدالة وأن ينقلب ألمه خبرة في معرفة شريعة الله. في القسم الثالث (١٥-٢١) يُعلن المرتّل أنّه إن نجا فسيُعلن طرق الربّ ويحدّث بأعماله أمام الكثيرين. أجل بعد أن صرخ فاسترعى انتباه الربّ وطلب أن يطهّر من آثامه ولا يدخل في

---

(٤٧) البؤساء. أو «بيئي» في السريانيّة تقابل «أبيونيم» في العبريّة. هو اسم أبناء جماعة قمران. راجع «تفسير حبقوق» ١٢: ٣، ٦، ١٠؛ تفسير المزامير ٢: ١٠؛ «المدائح» ١١: ٩، ١٣؛ ١٣: ١٤. راجع أيضًا «مزامير سليمان» ١٠: ٦؛ ١٥: ١.

(٤٨) راجع «كتاب القوانين» ٦: ٣-٥.

A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953 p. 132, K.G. KUHN, «The Lord's Supper and the communal Meal at Qumran», in *The Scrolls and the New Testament*, ed. by K. Stendahl, London, 1958, p. 44.

تجربة، حوّل شكواه إلى نداء من أجل المغفرة والرحمة.

وبعد، هذه هي مقدّمة المزمور: صلاة حزقيا حين أحاط به الأشوريّون فسأل الله أن ينجّيه منهم[٤٩]. وهذا هو نصّ المزمور:

١ أيّها الربّ إليك أصرخ، أنصت إليّ.
٢ بسطت[٥٠] يديّ نحو ديارك المقدّسة.
٣ أمِل أذنك وهب لي ما أسأل،
٤ ولا ترفض لي طلبتي،
٥ أطلبْ[٥١] نفسي ولا تخربها،
٦ ولا تمرّها أمام الأشرار.
٧ يا ديّان الحقّ، ردّ عنّي الذين يتجاوزون الشرّ.
٨ أيّها الربّ لا تحكم عليّ بحسب خطاياي، لأنّه لا يبرّ أمامك كلّ حيّ.
٩ أفهمْني أيّها الربّ شريعتك، وعلّمني أحكامك[٥٢]،
١٠ فيسمع الكثيرون بصنائعك ويمدح الشعوب وقارك.
١١ أذكرني ولا تنسَني، ولا تدخلني بين الذين يقسون عليّ.
١٢ أجز عنّي خطايا صباي، ولا تذكر لي تمرّدي.
١٣ نقّني أيّها الربّ من البرص السيّئ فلا يعد إليّ من بعد.

---

(٤٩) هذه مقدّمة مخطوط بغداد. أمّا في سائر المخطوطات فنقرأ المقدّمة التالية: حين أخذ الشعب أمرًا من كورش بأن يعودوا إلى أرضهم. نلاحظ هنا أنّ عنوان المزمور ١٥٤ جزّئ إلى اثنين، فأخذ مخطوط بغداد الجزء الأوّل، وسائر المخطوطات الجزء الثاني: هذا يؤكّد قول النقّاد أنّ المقدّمات وُضعت فيما بعد فلم تعد لها علاقة خاصّة بالمزمور.

(٥٠) في سائر المخطوطات (وفي هامش مخطوط بغداد تقرأ) «أريمت» أي رُفعت. أمّا في النصّ العبرانيّ فنجد «فرشت» أي بسطت كما في العبريّة.

(٥١) في سائر المخطوطات وفي هامش مخطوط بغداد تقرأ «بنيه» أي ابن. في النصّ العبرانيّ نجد «بنا» أي ابن.

(٥٢) يبحث المرتّل عن تفسير جديد للشريعة يفتح طريق الخلاص للأمم الوثنيّة. تلك كانت رسالة المعلّم الصادق. فهو يعلن في «المدائح» (٦: ١٠-١٢): «خلقتني لأتمّم الشريعة ولأعلّم الناس نصيحتك بفمي... فتعرف كلّ الأمم حقيقتك وجميع الشعوب مجدك».

١٤ إجعل أصوله يابسة فلا تنبت أوراقه فيّ.
١٥ منيع وعظيم أنت يا ربّ، لهذا تستجيب سؤالي أمامك.
١٦ إلى مَن أرفع شكواي، فيهبني (الخلاص) وماذا تزيدني قوّة البشر؟
١٧ من عندك أيّها الربّ اتكالي. دعوت الربّ فأجابني وشفى كسر قلبي.
١٨ رقدت ونمت وحلمت واستيقظت،
١٩ والربّ عضدني. أشكر[٥٣] الربّ لأنّه نجّاني.
٢٠ الآن أشاهد خزيهم. رجوتك فلا أخزى. هب المجد لك إلى الأبد وإلى أبد الآبدين.
٢١ خلّص إسرائيل صفيّك وبيت يعقوب الذي اخترته[٥٤].

وينتهي النصّ بالخاتمة: كمُل بمعونة ربّنا كتابُ المزامير للطوباويّ داود النبيّ والملك. مع خمسة مزامير ليست في اللائحة اليونانيّة ولا في اللائحة العبريّة. ولكنّها وُجدت، كما يقولون، في اللغة السريانيّة فكتبناها لمَن يطلبها.

خاتمة

تلك هي المزامير الخمسة التي وجدها أوّل مَن وجدها العلّامة يوسف السمعانيّ سنة ١٧٥٩ في مخطوط سريانيّ في المكتبة الفاتيكانيّة. وذاك هو ارتباطها بعالم الآسيانيّين العائشين في مغاور قمران. أمّا موقعها فنجده بين المزامير القانونيّة كما نقرأها في الكتاب المقدّس، وبين عدد من المزامير عرفها العالم اليهوديّ المتأخّر فوردت في كتب الصلاة لدى قمران كما في مزامير سليمان التي دوّنت بعد سقوط أورشليم سنة ٦٣ق.م. على يد بومبيوس الرومانيّ، فارتبطت بعالم الفرّيسيّين.

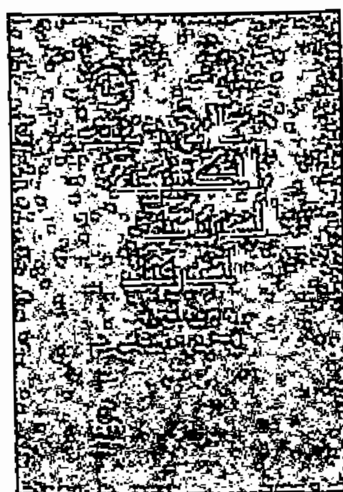
---

(٥٣) الكلمة السريانيّة تعني أقبل.

(٥٤) A. HURVITZ, «Observations on the language of the third Apocryphal Psalm from Qumran», in *Revue de Qumran*, V (1965), p. 225-232.

صدر حديثًا عن دار المشرق





نصّ غير منشور للمطران جرمانس فرحات:
«رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته»

حقّقها وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

من المعروف أنّ المطران جرمانس فرحات (١٦٧٠-١٧٢٣)، الراهب والعالِم والروحانيّ، ألّف في أثناء ترهّبه وعندما كان أسقفًا على أبرشيّة حلب المارونيّة «فيضًا من التصانيف المتنوّعة يصعب على الباحث ضبطها بكاملها، نظرًا إلى أنّ معظمها لا يزال مخطوطًا وموزّعًا على مكتبات الشرق والغرب لكثرتها»[١]. بعضهم توصّل إلى إحصاء ما يزيد على المئة مصنّف، في حين أنّ الأب لويس شيخو أشار إلى واحد وثلاثين كتابًا[٢]، مع تعيين مخطوطاتها وخزانات الكتب الموجودة فيها. حتّى العالِم الألمانيّ جورج غراف لم يضبط كامل مؤلّفات جرمانس فرحات، ممّا يجعل أمر السعي والبحث العلميّ عن مؤلّفاته قضيّة مهمّة، لما لهذا العالِم من موقع في مختلف المجالات أكانت دينيّة كنسيّة أم أدبيّة تاريخيّة[٣].

(°) رئيس تحرير المشرق.

(١) راجع الأباتي بطرس فهد، المطران جرمانس فرحات، ترجمة حياته ومؤلّفاته وتاريخ رهبانيّته في رومة، ١٩٩٤، ص ٣٤.

(٢) راجع الخوراسقف جرجس منش، «المستطرفات في حياة السيّد جرمانس فرحات»، مجلّة المشرق، ١٩٠٣، ص ٣٣؛ الأخ بولس مسعد، «الذكرى في حياة المطران جرمانس فرحات»، ص ١٢٧؛ الأب لويس شيخو، المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، ص ١٧٠.

(٣) G. Graf, *Geschichte der Christlischen Arabischen Literatur*, Vaticano, 1944–, Bd III, p. 406.

من نصوص جرمانس جبرائيل فرحات المغمورة مجموعة الستّين تأمّلًا التي أتممنا تحقيقها ونشرها، بعد أن أجرينا نقلها من الكرشونيّ إلى الحرف العربيّ، وهي مجموعة مستقلّة من مخطوط يحتوي على أكثر من نصّ من نصوص فرحات، بينها نصّ «حاشية في رياضة المتروضين» التي كانت علّة حصولنا على نسخة من المخطوط، وهذه الحاشية تسبق «رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وموته وقيامته مبنية على استعمال الصلاة العقليّة قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبنانيّ». والرسالة تقع على الصفحات ١٦٣ حتّى ١٨٩ من مخطوط مكتبة دير البنات للرهبانيّة اللبنانيّة الذي كان يحمل الرقم ١١٨ في السابق وهو يحمل الرقم ١٥٧ (ترقيم جديد - دير البنات - كسليك)، ويقع في ٢٨٩ ورقة، والنسخ حقّقه طنّوس كسّاب من قرية حردين وكان انتهاء النسخ في ١٢ آب السنة ١٨٣٠ مسيحيّة، أي سبع سنوات بعد وفاة المطران فرحات[٤].

والواقع أنّ هذه التأمّلات مرتبطة بنصّ آخر للمطران فرحات موجود في المخطوط عينه قبل «الحاشية في رياضات المتروضين» يحمل العنوان التالي: «رسالة وجيزة في الصلاة العقليّة» (الصفحات ٧٣-٨٩). وكلّ تأمّل هو كتابة عن فكرة أساسيّة أو محور تتبعه نقاط مختلفة عددها سبع أو عشرة واثنا عشر إلخ... وظيفتها المساعدة في تحقيق الصلاة العقليّة وإتمامها. و«الصلاة العقليّة» هي في تحديد فرحات وهذا التحديد مستقى من التقليد، «هي ارتفاع العقل والقلب إلى الله» (ص ٧٣). فإعمال الإرادة والرغبة هو المنطلق ثمّ يعمد المتأمّل المصلّي إلى النظر في موضوعه فيكون إذ ذاك الاعتبار أي أن يقارن المتأمّل وضعه بموضوعه، فإذا كان الموضوع هو يسوع المتواضع فيعمد الاعتبار العقليّ إلى تفضيل التواضع للنفس عن أيّ أمر آخر، والتأمّلات الستّون في آلام يسوع وقيامته هي مواضيع يختار منها الراهب أو المؤمن ما هو بحاجة إليه لتسهل عليه الصلاة العقليّة التي تعمد إلى جعل الله محور الوجود الذاتيّ.

---

(٤) راجع Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. II, Imprimerie Saint-Paul, 1963, p. 229, n° 118.

نصّ الرسالة

وبعد، فهذه رسالة متّين[٥] تأمّلًا في آلام يسوع وموته وقيامته مُعينة على استعمال الصلاة العقليّة[٦] قد جمعها جبرائيل فرحات الراهب اللبنانيّ.

التأمّل الأوّل: في آلام يسوع

أوّلًا، إنّ آلام يسوع هي محبّته لنا غير المتناهية الصادر منها الخير غير المتناهي،

ثانيًا، إنّ أعظم آلام يسوع صادرة من معرفته خطايانا صوب[٧] أبيه السماويّ وأنّها كانت سببًا لآلامه،

ثالثًا[٨]، إنّ آلامه الباطنة فاضت جدًّا حتّى تألّم ظاهرًا في أحواسه. فلنُشفق إذًا على يسوع المتألّم لأجلنا.

التأمّل الثاني: في أنّ يسوع أعطانا جسده

أوّلًا، إنّه يلزم مَن يتقدّم إلى القربان المقدّس أن يكون طاهرًا لينال النعمة، وأثمار القربان المقدّس[٩]،

ثانيًا، إنّ يسوع كسر لنا جسده ليشبعنا ولنكون شيئًا واحدًا،

ثالثًا، إنّه ناولنا جسده لنتذكّر آلامه ونُصلح سيرتنا[١٠].

---

(٥) في الأصل: متّون.
(٦) في الأصل: الغير.
(٧) كلمة مطموسة في الأصل.
(٨) رابعًا في الأصل.
(٩) ١ قور ١٠، ٢٠.
(١٠) ١ قور ١٠، ١٧.

التأمّل الثالث: في اعتماد يسوع الثلاثيّ

أوّلًا، اعتمد بالماء من يوحنّا: أتعتمد أنت وتفي ما وعدت به في المعموديّة، وهو الكفر بالشيطان والعالم والجسد؟

ثانيًا، اعتمدَ بالروح أي أنّه كان مضطرمًا تائقًا إلى شرب كأس الآلام لأجلك لتحبّه وتشتاق إليه[11]،

ثالثًا، اعتمدَ بالدم حين سفك دمه على عود الصليب طاعة للآب السماويّ من أجل خلاصك[12]،

التأمّل الرابع: في العذابات السبعة التي تعذّبت بها مريم العذراء

أوّلًا، العذاب الطبيعيّ في الوالدين من أجل عذاب أولادهم،

ثانيًا، عذاب النظر الذي كانت تراه يعذّب ابنها وهي تنظره[13]،

ثالثًا، عذاب تشبّهها بابنها، لأنّ جسده كان جسدها،

رابعًا، عذاب المعاشرة لأنّها عاشرته ثلاثة وثلاثين سنة،

خامسًا، عذاب العقل، لأنّها كانت عارفة به أكثر من الجميع[14]،

سادسًا، عذاب الحبّ، لأنّها كانت تحسّ بعذاب عظيم،

سابعًا، عذاب النعمة الفائقة على الطبع والحسّ.

التأمّل الخامس: في آلام يسوع وفرحه اللذين كانا يرافقانه

أوّلًا، إنّ آلام المسيح تضمّن البلايا كلّها حتّى صار متروكًا من الجميع ومات من شدّة العذابات،

ثانيًا، إنّ آلام يسوع سبّبت له فرحًا زائدًا لأنّه فيها صار لنا الخلاص الذي يريده وانهدمت أعمال الشيطان،

ثالثًا، إنّ آلام يسوع سبّبت لنا الفرح لأنّها كانت طريق السعادة الأبديّة، وباب الصليب والسلام[15].

---

(١١) راجع لوقا ١٢، ٤٩.

(١٢) راجع مرقس ١٤، ٣٦؛ عبرانيّون ٥، ٨.

(١٣) راجع مرقس ١٥، ٤٠.

(١٤) راجع لوقا، ٢، ٥١.

(١٥) تولسي ١، ٢٠.

التأمّل السادس: في شقاوة مَن يَخرُجُ يسوع من عنده

أوّلًا، إنّ يسوع خرج عن اليهود لشقاوتهم وخرابهم،
ثانيًا، إنّ خروجه يدلّنا على خروجنا من العالم في طريقين:
الأوّل، رفض العالم، الثاني، محبّة الله.

التأمّل السابع: في شكّ التلاميذ

أوّلًا، إنّكم يا تلاميذي تشكّون بي هذه الليلة، من أجل ما ترونه من إهانتي من بعد أنّي وهبتكم جسدي ودمي،
ثانيًا، إنّي أنا راعيكم فإذا ضُربتُ تتفرّقون عنّي بسماحٍ من الله[١٦].
ثالثًا، إنّ سبب شكّكم محبّتكم ذاتكم واتّكالكم على قوّتكم.

التأمّل التاسع: إنّ مريم العذراء ضُرِبَت بسبعة سيوف في وقت آلام ابنها

أوّلًا، إهانة الله الذي كانت تحبّه حبًّا كاملًا،
ثانيًا، إهانة أقنوم الله المتجسّد،
ثالثًا، إهانة ابنها وحبيبها ووحيده،
رابعًا، إهانة العريس السماويّ وأبِ النعمة والمؤمنين،
خامسًا، إهانة يسوع الذي كان[١٧] لمريم أبًا وابنًا شفوقًا،
سادسًا، إهانة يسوع الذي كانت تعرفه حقًّا بأنّه ذو عقلٍ متألّه وأمزاج لطيف وعَرِفَ وعرِفَت غضب الشياطين والظالمين،
سابعًا، إهانة يسوع من البشر الذين كانوا ينتفعون من آلامه.
تبًّا للخطيئة ما أرداها[١٨] وأقساها

التأمّل العاشر: في أجزاء آلام المسيح أنّه تمّم كلّ ما كتب من أجل ابن الإنسان وقسّمه سبعة أجزاء

أ) أوّلًا، إنّه أُسلِمَ من يهوذا تلميذه،
ثانيًا، تسلّمه رؤساء الكهنة،

(١٦) راجع متّى ٢٦، ٣١.
(١٧) في الأصل: كانت.
(١٨) في الأصل: أرداه.

ثالثًا، أسلموه إلى الأمم أي إلى بيلاطس وجنوده،
رابعًا، هزءوا به وتفلوا بوجهه،
خامسًا، جلدوه بقساوة كليّة ثمّ كلّلوه بالشوك،
سادسًا، حكموا عليه بالموت مصلوبًا،
سابعًا، صلبوه عريانًا بين لصّين،

ب) إنّ سبب أجزاء هذه الآلام هو حبّه لنا غير[19] المتناهي،

ج) إنّه أعطانا سرّ القربان المقدّس حتّى نتذكّر آلامه ونجدّدها كلّ يوم[20].

التأمّل الحادي عشر: في أنّ يسوع يتألّم من البشر

أوّلًا، يتألّم من قلوب المنهمكين بالشهوات ومن المتشاغلين بالأرضيّات ولذّاتها،
ثانيًا، يتألّم من الأحوام المنهمكة بالشرور،
ثالثًا، يتألّم من المعاصين شريعة الله بكلّ نوعٍ في أعضائهم كلّ يوم فردًا فردًا.

التأمّل الثاني عشر: في أنّ يسوع يُصلب ثانيًا من البشر

أوّلًا، إنّ يسوع يُصلب ثانيًا من الذين ألهتهم بطونهم وكلّ مَن يخطي يصلب يسوع ثانيًا لأنّ الخطيئة هي كانت سببًا لصلبه[21].
ثانيًا، يصلب يسوع ثانيًا صلبًا روحيًّا،
أوّلًا، من الذين يحتقرونه ولا يخدمونه،
ثانيًا، لا يعتبرون آلامه،
ثالثًا، الذين يخرجونه من أنفسهم،
رابعًا، الذين لا يشكرون من آلامه،
خامسًا، الذين يغضبون ولا يصبرون،

---

(19) في الأصل: الفير.
(20) لوقا ٢٢، ١٩.
(21) راجع عبر ٩، ٢٨.

سادسًا، الذين يلتذّون بالدنيويّات،
سابعًا، الذين يجدّفون بنوع ما،
ثامنًا، الذين يظنّون قول يسوع باطلًا وكذبًا،
تاسعًا، يتبعون روح الشيطان،
عاشرًا، الذين ينسبون إليه شرّهم،
حادي عشر، الذين ينهمكون في الزنا بكلّ أجواسهم،
ثاني عشر، الذين يريدون الثواب بغير أتعاب ويجعلون الخير شرًّا والشرّ خيرًا،
ثالث عشر، الذين يؤمنون بالكلام ويغيّرون بالأعمال،
رابع عشر، الذين لا يخافون الخطيئة ولا يفكرون بأنّهم افتُدوا منها بدم يسوع،
خامس عشر، الذين يصرّون على خطاياهم ويعدون بالتوبة،
ثالثًا، إنّ يسوع مستعدّ كلّ وقتٍ إلى وجوع هؤلاء الخطأة بآلامه وصلبه أيضًا.

التأمّل الثالث عشر: في أنّ يسوع تقدّم إلى الآلام مشتاقًا
أوّلًا، إنّ يسوع جاء إلى بستان الزيتون لئلّا يتعب الجنود في التفتيش عليه[٢٢]،
ثانيًا، إنّ آدم خرج من البستان مهانًا من الشيطان ويسوع خرج منه منتصرًا عليه؛ الفرق يبان من نيّة ابتداء الفعل.
ثالثًا، إنّ الرغبة في الآلام تكون من جهتين: أوّلًا، بمواظبة العمل، ثانيًا، بمواظبة تناول القربان المقدّس.

التأمّل الرابع عشر: في أوجاع مريم العذراء السبعة
أوّلًا، لمّا أراد هيرودس قتل يسوع وهو طفل[٢٣]،
ثانيًا، إنّ مريم لمّا كانت تقمط يدي يسوع ورجليه كانت تفتكر أنّه

(٢٢) راجع لو ٢٢، ٣٩-٤٦.
(٢٣) راجع متّى ٢،١٣.

سوف يستمرّون لأنّها عرفت ذلك بوحي إلهيّ،
ثالثًا، إنّ سَمَعَ مريم كان يتألّم من التجاديف على يسوع،
رابعًا، إنّ نظرها كان يتألّم لمّا رأت ابنها مجلودًا،
خامسًا، تألّمت لمّا أنزلت ابنها عن الصليب،
سادسًا، كانت تتألّم من شوقها إلى نظر يسوع بعد صعوده،
سابعًا، كانت تتألّم لمّا ترى اضطهاد الرسل محبّي ابنها.

التأمّل الخامس عشر: في شرّ العالم الثلاثيّ

أوّلًا، شرّ اللذّة الداخل عليه تحت شكل الخير وقت الوعظ والاعتراف ونفع القريب وهذا نقاومه بالنسك وإماتة النفس،
ثانيًا، شرّ كبرياء العالم ومجده هذا نقاومه بالاتّضاع واحتقار العالم ولذّاته وإماتة النفس أيضًا.

التأمّل السادس عشر: في صلاة يسوع في البستان

أوّلًا، إنّ يسوع حزن وارتعد من شيئان: الأوّل، من العذاب الباطن الثاني، من الشرّ الخالص،
ثانيًا، إنّه حزن من أجل أولئك الذين يتعذّب من أجلهم وهم لا يحتملون من أجل صنيعة ما،
ثالثًا، إنّه حزن من أجل الخطأة المجدّفين بقولهم إن كان خلقنا ليهلكنا كان الأحسن لا يخلقنا ولا يهلكنا.

التأمّل السابع عشر: في سبعة أحزان يسوع في صلاته بالبستان

أوّلًا، نظره إلى هلاك النفس التي كان يحبّها وهي لا تستفيد من آلامه،
ثانيًا، نظره إلى المؤمنين المنفصلين منه في الخطيئة المميتة،
ثالثًا، نظره إلى أحزان مريم والدته من أجله،
رابعًا، نظره إلى أحزان المجدليّة التي كانت ثاني أمّه،
خامسًا، نظره إلى أحزان تلاميذه وآخر فراقه لهم كان بالبكاء،
سادسًا، نظره إلى نفاق يهوذا الدافع وتركه الرسالة،
سابعًا، نظره إلى عدم وفاء شعب إسرائيل وعدم معرفتهم إحسان الله عليهم.

التأمّل الثامن عشر: في خوف يسوع السياحيّ في صلاة البستان

أوّلا، من أجل الكهنة العتيدين أن يحتقروا سلطانه،
ثانيًا، من أجل العوام[٢٤] العتيدين ألّا يحفظوا الأمانة،
ثالثًا، من أجل اليهود العتيدين ألا يؤمنوا،
رابعًا، من أجل الأشرار الذين ينمّون خير الأخيار،
خامسًا، من أجل ذاته العتيد أن يعدّ نجسًا رديئًا وهو عين الطهارة والصلاح،
سادسًا، من أجل ذاته العتيد أن يعدّ أحقر الناس وأدناهم، وهو خالق العالمين وجبّار الخلائق[٢٥].

التأمّل التاسع عشر: في سبعة أجزاء آلام يسوع

أوّلا، إن جسد يسوع انعصر في معصرة الجلد والعذاب وعروقه تجذّبت،
ثانيًا، إنّ مخالبه تخلّت وأعصابه تجذّبت،
ثالثًا، أعظامه تجرّدت من لحمها،
رابعًا، أطرافه تسمّرت،
خامسًا، عقله تألّم حين يرى إهانة كلمة الله وأفكاره تألّمت لقلّة مَن يستفيد من آلامه،
سادسًا، قلبه شعر بوجع لا يطاق،
سابعًا، أمعاؤه تلاحكت[٢٦] والتصقت في ضلوعه.

التأمّل العشرون: في أنّ يسوع تُرك من سبعة أشياء في آلامه

أوّلا، تُرك من جميع الخلائق كأنّه مهمل،
ثانيًا، تُرك من تلاميذه وفرّوا عنه هاربين،
ثالثًا، تُرك من بطرس حين جحده ثلاث مرّات[٢٧]،

(٢٤) أي العلمانيين.
(٢٥) أعلن النصّ عن خوفٍ في سبعة وجوه، ولم يذكر السابع.
(٢٦) تلاحكت أي تلازقت.
(٢٧) راجع متّى ٢٦، ٦٩-٧٥.

رابعًا، تُرك من أمّه لأنّها كانت بعيدة عنه،
خامسًا، تُرك من الملائكة،
سادسًا، تُرك من أبيه السماويّ[٢٨]،
سابعًا، ترك نفسه بالموت.

التأمّل الحادي والعشرون: في أنّ مريم العذراء طُعِنت بسبع حربات في آلام ابنها يسوع
أوّلًا، إنّ ابنها حسب خائنًا كاذبًا مفتيًا،
ثانيًا، لمّا جُلد ابنُها مربوطًا بالعامود عريانًا،
ثالثًا، لمّا كُلِّل ابنها بالشوك المُحدّق بهامته كلّها[٢٩]،
رابعًا، لمّا رأته متململًا من أوجاعه وجراحاته،
خامسًا، لمّا رأته مضرّجًا بدمه،
سادسًا، لمّا رأته مرتعدًا مرتجفًا من كلّ أعضائه،
سابعًا، لمّا رأت جسده يابسًا وأوصاله متشوّقة.

التأمّل الثاني والعشرون: في مقابلة يسوع يوم التجلّي مع آلامه بعد التجلّي
أوّلًا، التلاميذ لمّا شاهدوا مجد يسوع يوم التجلّي سقطوا على الأرض كالأموات رهبة وهيبة،
ثانيًا، لمّا شاهدوا بعد التجلّي آلامه اندهشوا من إهانة تلك الجلالة فيلزم مَن يشاهد مجده أن يشاهد حزنه،
إنّ هذا المعنى نشاهده في القربان المقدّس.

التأمّل الثالث والعشرون: في كيفيّة صلاة يسوع في البستان
أوّلًا، إنّ يسوع لمّا صلّى في البستان جثا على ركبتيه لنجثو نحن في صلاتنا،
ثانيًا، إنّه جثا وهو الذي تجثو له الخلائق فوق وأسفل،

(٢٨) راجع متّى ٢٧، ٤٦.
(٢٩) راجع متّى ٢٧، ٢٧-٣١.

ثالثًا، إنّه صلّى لأبيه السماويّ ليعلّمنا أن نصلّي لله صلاة عقليّة ولفظيّة.

التأمّل الرابع والعشرون: في مطابقة الإرادة الإلهيّة

أوّلًا، قال يسوع لأبيه لا تكن إرادتي بل إرادتك، لأنّ إرادة الجسد كانت تكره الآلام والإرادة الإلهيّة تريدها،

ثانيًا، يلزمنا أن نطابق إرادة الله، لأنّ الإنسان يتجرّب من إرادته: «ألقِ على الربّ همّك وهو يعولك»[٣٠]،

ثالثًا، إنّ الملك ظهر ليسوع ليشجّعه ويحثّه على مطابقة إرادة الآب السماويّ ولمّا قال: «لتكن مشيئتك»[٣١] حصل لنا الخلاص.

التأمّل الخامس والعشرون: في شوق يسوع إلى الآلام

أوّلًا، إنّ يسوع من تفاقم حزنه في صلاة البستان عرق دمًا عبيطًا[٣٢]،

ثانيًا، إنّه قبل شرب كأس الآلام وخلّصنا منه،

ثالثًا، إنّنا نشكر الله الآب لكونه بذل ابنه عنّا ونشكر الابن لأنّه رَضِيَ بالآلام عنّا حبًّا فينا ليخلّصنا.

التأمّل السادس والعشرون: في أنّ يسوع أحبّ قريبه وقت صلاته في البستان

أوّلًا، إنّه ترك صلاته وجاء إلى تلاميذه يوقظهم ويعاتبهم،

ثانيًا، إنّ التلاميذ ثقلوا في النوم لفرط حزنهم،

ثالثًا، إنّ يسوع افتقد تلاميذه ثانيًا وثالثًا كما تفتقد الأمّ ابنها الرضيع ولو كانت مشغولة.

التأمّل السابع والعشرون: في أنّ يسوع فرحان كان بصيره

أوّلًا، إنّ يسوع قال لتلاميذه ناموا الآن واستريحوا أي تشجّعوا

---

(٣٠) مز ٥٥، ٢٣.

(٣١) راجع متّى ٢٦، ٣٩.

(٣٢) أي غزيرًا.

لأنّني أتقدّم إلى الآلام باختياري ومعرفتي،
ثانيًا، إنّه فرح جدًّا بتنازله إلى إرادة أبيه في حال الضيقة،
ثالثًا، إنّ الصبر يهوّن البليّة ويوسّع الضيقة.

التأمّل الثامن والعشرون: في أحزان مريم السبعة

أوّلًا، إنّ مريم حزنت خوفًا من الله لئلّا تزلّ في شيء ممّا رأته من واقعة هذه الآلام،
ثانيًا، حزنت لسابق علمها بآلام ابنها،
ثالثًا، حزنت لأنّها كانت ترافق ابنها في آلامه،
رابعًا، حزنت حين رأت الأيدي النجسة تتجاذب ابنها،
خامسًا، حزنت لمّا رأت خديه محمّرين من لطم الأثمة،
سادسًا، حزنت لأنّها رأت جسم ابنها مهشّمًا بالسياط،
سابعًا، حزنت لجري دم ابنها وقطرت عليه الدموع بمقدار قطرات دمه.

التأمّل التاسع والعشرون: في سقوط يهوذا الدافع

أوّلًا، إنّ سبب سقوط يهوذا خبثه وخيانته وبغضه تعليم يسوع في ترك العالم وشهواته،
ثانيًا، إنّ يسوع استعمل في ردّ يهوذا عن يمينه سبع وسائط،
أوّلًا، خضوعه ليهوذا: أعطاه جسده على المائدة،
ثانيًا، قوله لتلاميذه: إنّ منكم واحدًا سيسلّمني،
ثالثًا، إنّه بلّ خبزًا وأعطاه ليهوذا،
رابعًا، قوله إنّه خير لذلك[٣٣] الإنسان الّا يولد،
خامسًا، حين قال له: يا صاحب ألهذا أتيت[٣٤]،
سادسًا، لمّا أبرأ أذُن ذاك الجندي[٣٥]،

(٣٣) في الأصل: لذاتك.
(٣٤) راجع متّى ٢٦، ٥٠.
(٣٥) راجع لو ٢٢، ٥١.

سابعًا، إنّ يهوذا قطع رجاءه وخنق ذاته لأنّه لم يطابق إرادة الله في ما صنع.

التأمّل الثلاثون: في خبث يهوذا الدافع

أوّلًا، إنّ يهوذا كان يعرف البستان: تبًّا للعالم الذي غايته الخيانة!

ثانيًا، إنّه خرج إلى يسوع بجنود متسلّحة، وصار الرسول دافعًا، والصديق عدوًّا، هذه عاقبة الشرّ،

ثالثًا، إنّه قبّل يسوع خبثًا وأمات نفسه في تقبيله معلّمه لأنّه كان يبغضه.

التأمّل الحادي والثلاثون: في الفرق بين ساعة موتنا وساعة موت يسوع

أوّلًا، إنّنا نحن خاضعون للموت لكوننا لا نعلم يومه وساعته ولا لنا فرار منه، ويسوع كان عالمًا بموته ويمكنه الفرار منه،

ثانيًا، إنّنا نموت كرهًا وجبرًا، ويسوع مات اختيارًا،

ثالثًا، إنّ آلام يسوع الشاقّة وموته سمّاهم ساعة، فلا يليق بنا إذًا أن نستطول[٣٦] البلايا والمحن.

التأمّل الثاني والثلاثون: في أنّ يسوع ما أراد أن يحامي عنه أحد عند آلامه

أوّلًا، إنّه وبّخ بطرس لمّا حامى عنه وقت القبض عليه[٣٧] لكيلا نعصي نحن ناموس الله والرؤساء،

ثانيًا، إنّ حماية بطرس كانت تضاد إرادة الله، يلزمنا أن نقبل من يد الله كلّ ما يأتينا ولا نجرح الصبر بسيف بطرس.

التأمّل الثالث والثلاثون: في وثاقات يسوع السبعة

أوّلًا، وُثِق في البطن تسعة أشهر،

ثانيًا، شُدّ باللفائف والأقمطة وقت مولده،

ثالثًا، كتّفه الأئمّة لمّا مسكوه،

(٣٦) هكذا في الأصل.

(٣٧) راجع يو ١٨، ١٠.

رابعًا، أمرت القضاة الجائرون بربطه،
خامسًا، رُبط على العامود لمّا جُلد،
سادسًا، سُمِّر على الصليب لمّا صُلِب،
سابعًا، كفّنوه لمّا قُبر، فمَن يخطي يرثي يسوع هكذا.

التأمّل الرابع والثلاثون: في بيان غلط الشريعة التي قضت بقتل يسوع أوّلًا

أوّلًا، إنّ البشر أرادوا أن يصيّروه ملكًا والقضاة الآن يحكمون عليه بقتله ولو كان زورًا،
ثانيًا، إنّ الكتبة قضوا بقتله لأنّه كان يوبّخهم،
ثالثًا، إنّ القضاة كانوا من شيعة الزنادقة ناكري القيامة، ولهذا كانوا يبغضون يسوع المقرّ بالقيامة خوفًا،
رابعًا، إنّهم كانوا يحسدونه من أن يميل إليه الشعب ولهذا قال قايافا: خير أن يموت واحد ولا الشعب[٣٨].

التأمّل الخامس والثلاثون: في المجامع السبعة التي انعقدت من الجهود ضد يسوع

أوّلًا، لمّا أشفى اليد اليابسة يوم السبت وذلك حسدًا[٣٩]،
ثانيًا، لمّا أخرجهم من الهيكل عنوةً وأورد لهم مثل الكرم[٤٠]،
ثالثًا، لمّا كانوا يرتصدونه لكلمة يغلط بها[٤١]،
رابعًا، اجتمعوا عند قايافا ليمسكوه[٤٢]،
خامسًا، لمّا اجتمعوا عند قايافا أيضًا ويهوذا معهم ليسلّمه[٤٣]،
سادسًا، لمّا اجتمعوا عند حنان وقايافا ويسوع ممسوك[٤٤]،

---

(٣٨) راجع يو ١١، ٥٠
(٣٩) راجع متّى ١٢، ٩-١٤.
(٤٠) راجع متّى ٢١، ٣٣-٤٥.
(٤١) راجع مر ١١، ١٨.
(٤٢) راجع مر ١٤، ١.
(٤٣) راجع مر ١٤، ٥٣.
(٤٤) راجع متّى ٢٦، ٥٧.

سابعًا، لمّا اجتمعوا عندهما صباحًا وأسلموا يسوع ليصلب[٤٥].

التأمّل السادس والثلاثون: في خبث الذين دانوا يسوع

أوّلًا، إنّ يسوع لُطم لمّا أجاب ذاته بالحقّ،

ثانيًا، إنّ حنان أرسله إلى قايافا مكتّفًا ليجد عليه حجّة في قتله[٤٦]،

ثالثًا، إنّ قايافا سأله (سؤالًا) ذا حدّين وهو أنّ هل كنت أنت ابن الله فإن سكت يسوع وإن أجاب لزمه القتل.

التأمّل السابع والثلاثون: في التجاديف الثمانية التي حصلت ليسوع في آلامه

أوّلًا، إنّهم تفلوا في وجهه وهذا أثقل إهانته نعمة الله،

ثانيًا، إنّهم غطّوا وجهه بمنديل ليمكنهم زيادة إهانته إذا حجبوا ذاته،

ثالثًا، إنّهم لطموه، وهذا فعل من يقدّم إكرام ذاته على إكرام الله،

رابعًا، إنّهم لينمسكوه ويلكموه في وجهه وهذا يفعله مَن يسير بسيرة تنافي سيرة يسوع،

خامسًا، إنّهم هزّءوا به وهذا يفعله المارقون المجدّفون،

سادسًا، إنّهم سمّوه نبيًّا ازدريَ به عندما كانوا يضربونه،

سابعًا، إنّهم كانوا ينتفون شعر لحيته وهو ساكت،

لنصبر نحن إذا ظلمنا الظالمون.

التأمّل الثامن والثلاثون: في جحود بطرس

أوّلًا، ما أقلّ الثابتين في خدمة الله سقط الصخرة من كلام جارية جاهلة،

ثانيًا، إنّ سبب جحود بطرس،

أوّلًا، ركونه لذاته؛ ثانيًا، نسيانه إلهه؛ ثالثًا، كسله بالحضور الإلهيّ؛ رابعًا، جبانته لمحبته ذاته؛ خامسًا، مباشرة الأردياء؛ سادسًا، اقتداؤه بما كان يفعله الأردياء؛ سابعًا، بطالته لأنّه كان

---

(٤٥) راجع مر ١٥، ١.

(٤٦) راجع يو ١٨، ٢٤.

جالسًا يصطلي؛ ثامنًا، مذاكرته مع الأردياء؛
ثالثًا، الفوائد الحاصلة من سقوط بطرس؛ أوّلًا عدم اتكالنا على ذواتنا؛ ثانيًا، حسن الرجاء؛ ثالثًا، حلاوة التوبة عند تذكّرنا مرارة الخطيئة.

التأمّل التاسع والثلاثون: في الاستحالات السبع التي حصل فيها يسوع في آلامه

أوّلًا، إنّه صار دودة مذ أن كان قادرًا قويًّا،
ثانيًا، إنّه حُسب جاهلًا بعد أن كان لجّة الحكمة،
ثالثًا، إنّه صار كطفل مكفّن بعد أن كان قويًّا ثابتًا مكينًا،
رابعًا، إنّه صار عريانًا من كلّ خيرٍ بعد أن كان لجّة الفائدة،
خامسًا، إنّه صار أبرص سمجًا بعد أن كان حسنًا وضيئًا،
سادسًا، إنّه حُسب كاذبًا وهو معدِل الحقّ،
سابعًا، إنّه دين منافقًا وهو ديّان الديّانين.

التأمّل الأربعون: في دينونة يسوع من المنافقين

أوّلًا، ثلب اليهود يسوع زورًا وحكموا بالموت على مخلّص العالم،
ثانيًا، إنّ الخلائق كلّها تشهد لبرّ يسوع وطهارته،
ثالثًا، إنّ يسوع رَضِيَ أن يكون وحُكِم عليه بالموت حبًّا بخلاص البشر.

التأمّل الحادي والأربعون: في أنّ بيلاطس استحقر يسوع

أوّلًا، إنّ بيلاطس بحث عن يسوع الذي حُقّ له إلهيّته وبيلاطس لم يصغِ إليه كليًّا،
ثانيًا، إنّ يسوع ما أراد أن يعتذر فلا تعتذر،
ثالثًا، إنّ بيلاطس أرسل يسوع إلى هيرودُس ليصطلح معه على يسوع.

التأمّل الثاني والأربعون: في سكوت يسوع

أوّلًا، إنّ يسوع كان ساكتًا أمام هيرودُس، ولو يخاطبه كان سعى في تخليصه،

ثانيًا، كان اليهود يستزرون يسوع أمام هيرودُس ويثلبونه ويسوع ساكت، فتعلَّم السكوت؛ أنَّ السكوت بدء الكمال وواسطته وغايته.

التأمّل الثالث والأربعون: في أنّ بيلاطُس فحص يسوع ثانيًا

أوّلًا، إنّ بيلاطُس أراد أن يجلد يسوع ليهدّئ غضب اليهود،

ثانيًا، إنّه أراد أن يُطلق لهم واحدًا من المجرمين، لكيما يخلّص يسوع فلم يريدوا إطلاق البريء بالموت،

ثالثًا، إنّ امرأة بيلاطُس تشفّعت بيسوع فلم ترضي اليهود، لأنّ ملاك الربّ الصالح كان نبّهها الشفاعة به،

رابعًا، إنّنا نحن نقدّم العالم على يسوع ونتذمّر عليه.

التأمّل الرابع والأربعون: في إهانة يسوع الثانية التي أصابته في دار بيلاطُس

أوّلًا، إنّ اليهود عرّوا يسوع من ثيابه وفضحوه،

ثانيًا، جلدوه مربوطًا في العامود بغير شريعة وأنا لا أستحي ارتكاب الشهوة البهيميّة،

ثالثًا، كلّلوه بالشوك وأنا لا أخجل من كبريائي،

رابعًا، ألبسوه ثوبًا أحمر احتقارًا لآلامه، وأنا لا أريد أن لا أُحقَّر وأُهان،

خامسًا، أعطوه قصبةً في يمينه للازدراء،

سادسًا، سجدوا له هزءًا وضيقة عليه،

سابعًا، كانوا يسلّمون عليه نفاقًا ومكرًا،

ثامنًا، بصقوا في وجهه وافتروا عليه،

تاسعًا، لطموه على وجهه حتّى تورّم،

عاشرًا، ضربوه على رأسه بالقصبة ويسوع صابرًا مهانًا بقوله له هذا هو ليبرّد حرارة غضبهم.

حادي عشر، أشهره بيلاطس أمام الشعب مهانًا بقوله له هذا هو ليبرّد حرارة غضبهم،

ثاني عشر، ضربوه وكرّروا صياحهم قائلين: إصلبه! اصلبه![47]

التأمّل الخامس والأربعون: في الأسباب التي من أجلها أسلم بيلاطس ابن الله إلى الصلب

إنّ الأسباب التي حملت بيلاطس على قتل المسيح اثنا عشر:
أوّلًا، انحرافه عن العدل،
ثانيًا، شكّه بيسوع أنّه ليس إله الحقّ،
ثالثًا، خوفه،
رابعًا، تركه اليهود أن يعملوا بهواهم،
خامسًا، تقديمه الظلمة على النور،
سادسًا، تأديبه البارّ غير المذنب،
سابعًا، طلبه رضى اليهود.وصلح هيرودس الثعلب،
ثامنًا، تجاوزه الدِعة في فعلته،
تاسعًا، جلده البارّ بقساوة مفرطة،
عاشرًا، فعله الشرّ بعدم الإفراز،
حادي عشر، حبّه الجهالة والغباوة،
ثاني عشر، تقديمه خير ذاته على الشرّ الذي فعله مع السيّد المسيح.

التأمّل السادس والأربعون: في سبعة آلام مريم المتألّمة لسبع جهات آلام يسوع ابنها
أوّلًا[48]، الجهة الأولى في سبعة آلام يسوع العامّة،
ثانيًا، ختانته،
ثالثًا، هربه إلى مصر،
رابعًا، بكاؤه وقت آلامه،
خامسًا، حمله صليبًا عن أعدائه،
سادسًا، تنزيله عن الصليب،

(٤٧) راجع يو ١٩، ١٥.
(٤٨) إضطراب طفيف في الترقيم.

سابعًا، دفنه،

الجهة الثانية، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، فقره من الكنية؛ ثانيًا، فقره من الأقارب؛ ثالثًا، فقره؛ رابعًا، من القدرة وهو أسير المناصر والمنافقين؛ خامسًا، فقره من الحكمة العالميّة إذ كان يظنّ به أنّه غشيم أمّيّ؛ سادسًا، فقره من سمعة القداسة كأنّه خاطئٌ مجدِّف؛ سابعًا، فقره من الحكم والسلطة؛ ثامنًا، فقره وهو ميت لأنّه دُفن في قبرٍ لغيره.

الجهة الثالثة، في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، إهراق دمه في الختانة؛ ثانيًا، إهراقه في صلاة البستان؛ ثالثًا، إهراقه لمّا جُلد؛ رابعًا، وهو مربوط في العامود؛ خامسًا، إهراقه لمّا كُلّل بالشوك؛ سادسًا، إهراقه لمّا صُلب؛ سابعًا، إهراقه لمّا طُعن.

الجهة الرابعة في سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، احتقار شرفه، توحش جماله،
ثانيًا، تجاهل حكمته؛ ثالثًا، تناسي عجائبه؛ رابعًا، تكامل وصيّته؛ خامسًا، استزراء مجده؛ سادسًا، وإهماله من الجميع؛

الجهة الخامسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، تألّم من شعبه؛ ثانيًا، تألّم من الفضلاء، ثالثًا، تألّم من العلماء؛ رابعًا، تألّم من المتعصّبين؛ خامسًا، تألّم من الغيّورين؛ سادسًا، تألّم من عديمي الوفاء؛ سابعًا، تألّم من الأصدقاء.

الجهة السادسة، من سبعة آلام يسوع العامّة،
أوّلًا، صُلب في أورشليم على الجلجلة؛ ثانيًا، صُلب على الجلجلة؛ ثالثًا، صُلب بين لصّين؛ رابعًا، صُلب في العامود؛ خامسًا، صُلب في الفصح؛ سادسًا، صُلب في الساعة؛ سابعًا، صُلب نصف النهار.

الجهة السابعة، من سبعة آلام يسوع العامة،
أوّلًا، حزن في صلاة البستان، ثانيًا، حزن عند حنان وقايافا؛ ثالثًا، حزن عند بيلاطُس؛ رابعًا، حزن عند هيرودس؛ خامسًا، حزن في درب الآلام؛ سادسًا، حزن في بيت القضاة؛ سابعًا، حزن في موضع الموت...

التأمّل السابع والأربعون: في أعماق آلام يسوع وهي عشرة

أوّلًا، اليهود لمّا عرّوا يسوع ثوبه الذي كان لصق بلحمه بعد الجلد تجلّدت جراحاته وأوجاعه، فكأنّهم سلخوا جلده،
ثانيًا، إن إكليل الشوك مبجّنًا برأسه جدًّا فما أمكنهم قلعه، فلهذا يلزمنا أن نصبر في الشدائد،
ثالثًا، حملوا يسوع صليبًا ثقيلًا وقد كان ضعيفًا جدًّا من العذابات، وربطوا عنقه بحبلٍ يسحبونه به،
رابعًا، استاقوه إلى الصليب عريانًا مفضوحًا،
خامسًا، صلبوه في العيد حيث كان العالم كلّهم مجتمعين ليزيد أمامهم فضيحة وعارًا،
سادسًا، بيقّ ما بين اللصوص كأنّه منهم؛ فاحتمِلوا ثقل غيركم،
سابعًا، منع النساء مَن يبكين عليه، ليكون هو وحده حاملًا أثقال العالم،
ثامنًا، أسقوه خلًّا ومرًّا حال عطشه لكيلا نلقي بأنفسنا في مخاطرة الهلاك،
تاسعًا، ترك رسم وجهه المحزن في المنديل الذي مسحته به القدّيسة وارينا،
عاشرًا، صلبوه عريانًا منفضحًا بادي العورة أمام العالم؛ تواضع كما تواضع يسوع واستر في القربان المقدّس

التأمّل الثامن والأربعون: في الذي صار وقت صلب يسوع

أوّلًا، أنزعوه من ثيابه وقت صلبه ليفي عنّا نحن الذين نزعنا ثياب النعمة بالخطيئة،

ثانيًا، ثقبوا يديه ورجليه بالمسامير،
ثالثًا، حوّل وجهه نحو الغرب وأعرض عن الشرق الذي أهانه، لأنّه لا يستحقّه، ولهذا نرى أعظم البلايا ظهرت في الشرق،
رابعًا، كان رأسه مكلّلًا بالشوك وهو مصلوب فلم يمكنه أن يتكيه على الصليب وما كان له سند إلّا المسامير،
خامسًا، صُلِبَ بين لصّين كأنّه رأس اللصوص،
سادسًا، كتبوا اسمه في لوح وعلّقوه فوق رأسه بكلّ اللغات ليزاد معرفة وامتهانًا،
سابعًا، اقتسم الجنود ثيابه وهو قميص ويملّق وثوب.
يا يسوع المتألّم من أجلي أعطني أن أذبح لك ذاتي.

التأمّل التاسع والأربعون: في العجائب التي صارت في صُلب يسوع(٤٩)

أوّلًا، العجائب التي صارت وقت صلبه سبعة،

أوّلًا، الظلمة؛ ثانيًا، خسوف الشمس؛ ثالثًا، تمزيق ستار الهيكل؛ رابعًا، الزلزلة؛ خامسًا، الصخور تشقّقت؛ سادسًا، القبور تفتّحت؛ سابعًا، الموتى قامت، وأمّا قلبي فإنّه صُلِب من ذلك كلّه؛

ثانيًا، التجاديف التي صارت سبعة،

أوّلًا، حرفوا كلام يسوع وقالوا إنّه يدعو إيليّا ليخلّصه؛ ثانيًا كلام المجتازين يستهزأون به قائلين خلّص ذاتك؛ ثالثًا، كان الجند يقولون إنّه: إن كنت ملك اليهود خلّص ذاتك؛ رابعًا؛ الرؤساء كانوا يضحكون عليه قائلين خلّص آخرين ولم يخلّص ذاته؛ خامسًا، الكتبة والمشايخ يقولون: إنزّل عن الصليب لنؤمن بك؛ سادسًا، الشعب كان واقفًا أمامه يتفرّج عليه؛ سابعًا، اللصّان اللذان صلبا معه كانا يعيرانه غير أنّ لصّ اليمين تاب فخلّص.

ثالثًا، القلق الذي صار في صلبه سبعة،

(٤٩) راجع متّى ٢٧، ٤٥-٥٤.

أوّلًا، قلقت الملائكة واضطربت متوجّعة لتألّم إلهها،
ثانيًا، قلقت العناصر واستحالت،
ثالثًا، قلق الوثنيّون من عدل الضمير لأنّهم ما كانوا يعلمون ما يعملون،
رابعًا، قلقت الأرواح الشرّيرة واندهشت فرّقًا،
خامسًا، قلقت أنفس الآباء وتمنّوا الهلاك، ولا يرون سيّدهم متألّمًا،
سادسًا، قلق يسوع لحسّه بآلامه في كلّ جزء من حسّه وعقله،
سابعًا، قلقت مريم العذراء في وقوفها أمام صليب ابنها وتألّمها لا يوصف.

التأمّل الخمسون: في السبع كلمات التي قالها يسوع وهو على الصليب[50]

أوّلًا، قال يسوع نحو أبيه السماويّ: يا أبتاه اغفر لهم، وهذا الكلام حرّك كثيرين من الواقفين إلى التوبة،
ثانيًا، قال للصّ اليمين: اليوم تكون معي في الفردوس لأنّ نتيجة الصبر المجد،
ثالثًا، قال لأمّه: يا امرأة هذا ابنك أي يوحنّا فإنّه فضّل حبّه الصليب على حبّ الوالدة.
رابعًا، قال بصوت عظيم: إلهي! إلهي! لماذا تركتني؟ هذا نوع عذاب يدلّنا على تفاقم شرّ الخطيئة وعدل الله،
خامسًا، قال: أنا عطشان، فاسقوه خلًّا ومرًّا ليتمّ بهذا الذوق عذاب الحواس الخمسة،
سادسًا، قال: قد كَمُل كل شيء، أي من العمل والعلم الذي ينسب إلى كمال البشر،
سابعًا، قال بصوتٍ عظيم: يا أبتاه في يدك أضع روحي، وأمال

(٥٠) راجع لو ٢٣، ٣٩-٤٦؛ يو ١٩، ١٥-٣٠.

رأسه وأسلم نفسه،
يلزمنا أن نسلّم بيديه كلّ شيء.

التأمّل الحادي والخمسون: في أعماق أحزان مريم السبعة
أوّلًا، لمّا شاهدت ابنها معلّقًا على عودِ الصليب،
ثانيًا، لمّا شاهدته ينازع الموت أمامه،
ثالثًا، لمّا شاهدت دموعه ممزوجة بدمه،
رابعًا، لمّا امتزجت أوجاعها بأوجاع ابنها وكانت تقدّمها الإرادة الإلهيّة،
خامسًا، لمّا شاهدت الجندي طعن قلب ابنها فكأنّه طعن قلبها،
سادسًا، لمّا أنزلته عن الصليب وهو مسجى على ركبتيها تقبله وتغمض جفونه، يا لحبّ الله العظيم!
سابعًا: لمّا كفنته ودفنته وصارت أمًّا يتيمة مفجوعة.

التأمّل الثالث والخمسون: في قيامة يسوع وظهوره أربع مرّات بعد القيامة
أوّلًا، قام يسوع من بين الأموات والقبر مختوم، فقُم أنت مثله من قبر خطاياك توبة مكتومة،
ثانيًا، إنّ يسوع ظهر أوّلًا لمريم أمّه كقول القدّيس برنردُس لكيما يعزّيها، فقبلت آثار جراحاته،
ثالثًا، ظهوره ثانيًا لمريم المجدليّة لأنّها كانت ملازمة قبر يسوع،
رابعًا، ظهر ثالثًا لسمعان الصفا لئلّا ييأس من أجل جحوده له[٥١]
ما أكثر حلمك يا ربّ على الخطأة!
خامسًا، ظهر رابعًا للنساء الراجعات من القبر هذه إعانة مَن كان ساعيًا بالفضيلة.

(٥١) راجع يو ٢٠، ١-٩.

التأمّل الرابع والخمسون: في ظهور يسوع الخامس[٥٢]

أوّلًا، ظهور يسوع خامسًا للتلميذين المنطلقين إلى عواس وقد سعدوا سعادة سمائيّة لما عرفاه،

ثانيًا، إنّهما تعسا جدًّا لمّا توارى عنهما، فالسعادة الدائمة ليست هنا بل في السماء،

ثالثًا، إنّ التنعّم بالله ليس هو في هذه الحياة، فلنطأ هذا العالم لأنّه لا يشبعنا.

التأمّل الخامس والخمسون: في ظهور يسوع السادس[٥٣]

أوّلًا، ظهر يسوع سادسًا للتلاميذ وقد أكل معهم سمكًا وعسلًا ليحلّي ذوقنا بفرح قيامته بعد مرارة آلامه،

ثانيًا، إنّ الفصح مجاز نجوز به، أوّلًا، محبّة الخلائق إلى محبّة الخالق؛ ثانيًا، من الحياة المائتة إلى غير المائتة، ثالثًا، من الدينونة إلى الأبديّة، رابعًا، لنضع أمامنا أربع موائد: أوّلًا، مائدة الشقاوة لننجو من الكسل والشهوات؛ ثانيًا، مائدة السعادة لنشبع جوع النفس والجسد معًا، ثالثًا، مائدة التطهير لنجد على وفاء القوانين؛ رابعًا، مائدة القربان المقدّس ليكون لنا عربون الحياة الأبديّة.

التأمّل السادس والخمسون: في ظهور يسوع السابع

أوّلًا، يسوع ظهر سابقًا لتلاميذه وهم في البحيرة يصطادون رأمرهم أن يلقوا شباكهم يُمنةً، لأنّ الجزاء والثواب لا ننالـه إلّا من قبل النيّة الصالحة،

ثانيًا، إنّهم عرفوا الربّ من آياته. فتوجّهوا نحوه لنتوجّه نحن إليه عند احتياجنا،

ثالثًا، أقام يسوع بطرس نائبًا له هنا فلنطعه.

---

(٥٢) راجع لو ٢٤، ١٣-٣٥.

(٥٣) يو ٢١، ٩.

التأمّل السابع والخمسون: في النعم التي حازتها المجدليّة حين ظهر يسوع[٥٤]

أوّلًا، إنّها اضطرمت في محبّته جدًّا واستحقّت أن تشاهد الملائكة ويسوع لنقاوة قلبها،

ثانيًا، إنّها نجت بالكلّيّة من أذى الأرواح السبعة النجسة، التي كان أخرجهم منها يسوع،

ثالثًا، إنّها خاطبت الله، شفاها بعد قيامته لأنّها كانت أوّلًا تصغي إلى كلامه وتعليمه.

التأمّل الثامن والخمسون: في ظهور يسوع الثامن[٥٥]

أوّلًا، ظهور يسوع ثامنًا لتلاميذه في الجليل أمرهم أن يعلّموا الناس الوصايا التي كانثا تعلّموها منه،

ثانيًا، إنّنا نخرج مع التلاميذ إلى الجليل، أي من هذا العالم إلى الأبديّة السعيدة لنشاهد يسوع في تلك السعادة ما يُدهش العقول والبصائر فننسى مرارة الصليب.

التأمّل التاسع والخمسون: في أفراح العذراء السبعة

أوّلًا، فرحت مريم لأنّها رأت مجد ابنها قد عاد إليه وقطع رأس الخطايا السبع،

ثانيًا، فرِحَت في عدم تألّم ابنها حين قام لأنّها تحبّه جدًّا،

ثالثًا، فَرِحَت به من جهة أنّه ابنها، فكانت تحبّه حبًّا طبيعيًّا وحبًّا يفوق الطبيعة،

رابعًا، فرِحَت به لأنّه عريس الكنيسة،

خامسًا، فَرِحَت به لأنّه أبو المؤمنين، وقد وُلدنا بنعمته،

سادسًا، فَرِحَت به لأنّه قد نجا بالكلّيّة من عوارض الآلام، وأنّها نجت معه أيضًا من هذه العوارض،

(٥٤) راجع يو ٢٠، ١١-١٨.
(٥٥) راجع متّى ٢٨، ١٦-٢٠.

سابعًا، فَرِحَت لحصول هذه الميزات الثلاثة هي: أوّلًا، الصلح والسلام بين الله والناس؛ ثانيًا، الاشتراك في آلام المسيح؛ ثالثًا، حصول الحقّ.

التأمّل الستون: في ظهور يسوع التاسع لتوما[٥٦]

أوّلًا، إنّ الله سمح بسقوط توما بالشكّ ليتواضع لأنّه لم يصدّق الذين رأوه وواكلوه وخاطبوه،

ثانيًا، لإثبات سرّ القيامة هكذا سقوطنا فإنّه يولد لنا في الأوقات تأديبًا وإصلاحًا أكثر،

ثالثًا، الطوبى لمَن يراني ويؤمن هكذا يلزمني أُريد أن أؤمن أكثر من أن أريد أن أنظر،

رابعًا، إنّ يسوع أبقى في جسده علامات جراحاته،

أوّلًا، لإثبات الأمانة،

ثانيًا، العلامة الظفر بأعدائه،

ثالثًا، لتذكار محبّته لنا،

رابعًا، ليتشفّع لنا بهم عند الآب السماويّ،

خامسًا، كان مسار ليحثّنا على معرفته ومحبّته وطاعته،

سادسًا، ليخزي يوم الذين أعداه الذين صلبوه الذين لم يستفيدوا من آلامه وليؤيّد شأن المختارين.

---

(٥٦) راجع يو ٢٠، ١٩-٣١.

أضواء على المسيحيّة
في جنوب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام

صلاح أبو جوده اليسوعيّ (*)

مقدّمة

يُجمع المؤرّخون على أنّ المسيحيّة كانت منتشرةً في جنوب الجزيرة العربيّة في عصور ما قبل الإسلام. إلّا أنّ الغموض يكتنفُ طريقةَ دخول تلك الديانة إلى ذلك القسم من الجزيرة، وزمانَ دخولها إليه، وأماكنَ انتشارها فيه، وعقائدَها التي شاعت بين سكّانه.

غير أنّ الدراسات الحديثة التي عالجت هذا الموضوع، وجلّها بلغات أجنبيّة، كثيرة، وهي تلقي أضواء من شأنها أن تنير عدّة جوانب من تاريخ المسيحيّة الداكن في تلك المنطقة.

إنّ ما سَعَينا إليه، في هذه الدراسة، هو رسم لوحة لأوضاع مسيحيّة جنوب الجزيرة قبل الإسلام، مستفيدين ممّا توصّلت إليه الأبحاث الحديثة في هذا المضمار. وقد حرصنا على أن نشمل في دراستنا أهمّ التقاليد التي تتّصل بهذا الموضوع، فلم نُغيّب لا الأساطير ولا الروايات غير المثبّتة تاريخيًّا، إضافة إلى الأحداث التاريخيّة المؤكّدة، وما يحيط ببعضها من صعوبات، إن لجهة تحديد تواريخها، أو توضيح اتّصالها بالتطوّرات الدينيّة والسياسيّة التي شهدها الجنوب والشرق عامّة.

(*) كلّيّة اللاهوت اليسوعيّة - باريس.

لائحة المختصرات

أ – الكتب والمقالات

AIGRAIN, *Arabie* (1922) = P. René AIGRAIN, «Arabie», in: D.H.G.E., t. III (1922), col. 1233-1253.

GLASER, *Skisse* II (1890) = GLASER, *Skisse der Geschichte und Geographie Arabiens*, t. II (Munich: 1890).

HECHAIME, *Cheikho* (1967) = P. Camille HECHAIME, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»*, coll. «Recherches», Institut de Lettres Orientales de Beyrouth (U.S.J.), 2e série, 38 (Beyrouth: 1967).

HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949) = J. W. HIRSCHBERG, «Nestorian Sources of North-Arabian Traditions on the Establishement and Persecution of Christianity in Yemen», in: *Rocznik Orientalistyczny* (Krakow), 15 (1939-1949).

LOUNDINE, *Rapports* (1974) = A. G. LOUNDINE, «Sur les rapports entre l'Ethiopie et le Himyar du VI° siècle», in: *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Acc. Nazionale dei Lincei, n° 191 (Rome: 1974), p. 313-320.

MOBERG, *Himyarites* (1924) = A. MOBERG, *The Book of the Himyarites* («*Skrifter* utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet; Lund», 7), (Lund: 1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXL VI.

RABBATH, *Orient chrétien* (1989) = Edmond RABBATH, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam* (Publication de l'Université Libanaise 2ème éd., Beyrouth: 1989).

RYCKMANS, *Inscriptions* (1953) = G. RYCKMANS, «Inscriptions sud-arabes», 10e série, in: *Le Muséon*, 66 (1953), p. 284-303.

RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964) = Jacques RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud Préislamique», in: *L'Oriente christiano nella storia* Acad. Lincei, quaderno n° 62 (Rome: 1964), p; 413-453.

SCHER, *Histoire nestorienne* = Addaï SCHER, «Histoire nestorienne inédite (chronique de Se'ert), in: Patr. Or. t. IV,V, VII.

SHAHID, *Byzantium* (1989) = Irfan SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, (Dumbarton Oaks, Washington: 1989).

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990) = John Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among Arabs in Pre-Islamic Times* (Librairie du Liban, Beyrouth: 1990).

إبن هشام، السيرة = عبد الملك ابن هشام، كتاب سيرة رسول الله، (طبعة فُستنفلد، غوتنغن: ١٨٥٨-١٨٥٩).

حتّي، تاريخ العرب (١٩٩٠) = فيليب حتّي، إدوارد جرجي، جبرائيل جبّور، تاريخ العرب، (الطبعة الثامنة، دار غندور، بيروت: ١٩٩٠).

حموي، معجم الإيمان (١٩٩٤) = الأب صبحي حموي اليسوعيّ، معجم الإيمان المسيحيّ (دار المشرق، بيروت: ١٩٩٤).

الطبري، تاريخ = أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (طبعة دي كويه: ١٨٧٩-١٨٨١).

الطبري، جامع = أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل أيّ قرآن (دار الفكر، بيروت: ١٩٨٨).

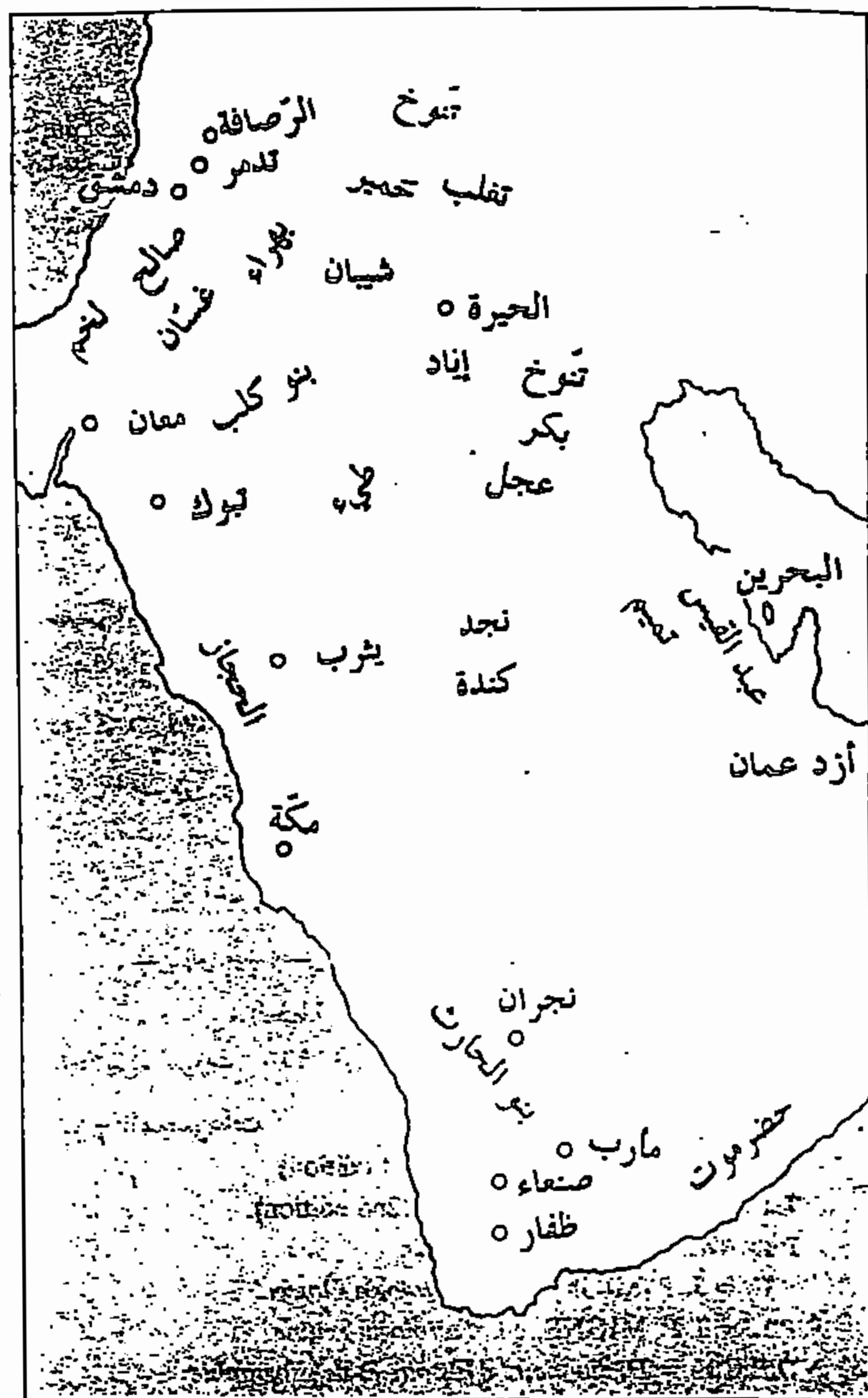
مراجع عربيّة أخرى:

حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسيّ (القاهرة: ١٩٣٥).

جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ج ١، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٦٨).

ب – المجموعات

E.I. = *Encyclopaedia of Islam* (1st edition).
E.I.2 = *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition).
Patr. Or. = *Patrologia Orientalis.*
P.G. = J. P. MIGNE, éd., *Patrologia Graeca.*
P.L. = J. P. MIGNE, éd., *Patrologia Latina.*
D.H.G.E. = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.*



Source: HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. XXIII

المسيحيّة في جزيرة العرب قبل الإسلام

المسيحيّة في الجنوب

ثمّة تقاليد قديمة تتكلّم على تبشير مبكّر للمسيحيّة في جنوب الجزيرة والحبشة انطلاقًا ممّا في الكتاب المقدّس، بعهديه القديم والجديد، من إشارات إلى علاقات قامت منذ غابر العصور بين العرب واليهود، جعلت من دخول المسيحيّة إلى جنوب الجزيرة أمرًا بديهيًّا. ففي العهد القديم، على سبيل المثال، نجد في اللوائح السلاليّة بسفر التكوين (فصول ١٠ و١١ و٢٥) ما يدلّ على قرابة دمويّة بين أسلاف الإسرائيليّين وسكّان شمال الجزيرة وجنوبها على السواء. ومن بين المتحدّرين من عابِر، المتحدّر من سام، تُذكر أسماء عديدة في تكوين ١٠/ ٢٥-٢٩ تشبه أسماء سكّان قطنوا جنوب الجزيرة، أمثال يُقطان (= قَحطان)، وحَضرموت، وشَبَأ (= سَبَأ) وحُويلَة (= خُولان)[1] ويرد أيضًا أنّ السبئيّين الذين يعيشون في بلاد قاصية (يوئيل ٣/ ٨) كانوا تجّارًا (حزقيال ٢٥/ ٢٣ و٢٧/ ٢٢-٢٣)، يتاجرون بالذهب والبخور (أشعيا ٦٠/ ٦ وإرميا ٦/ ٢٠ ومزمور ٧١/ ١٥)، وبأفضل التوابل والحجارة الكريمة (حزقيال ٢٧/ ٢٢). ولكنّهم كانوا أيضًا قراصنة (أيّوب ١/ ١٥) وتجّار عبيد (يوئيل ٣/ ٨). فضلًا عن ذلك، تدخّل العرب، إبّان حكم الملوك في إسرائيل، في شؤون اليهود بمناسبات عديدة. على سبيل المثال، زارت ملكة شبأ (سبأ) سليمان، وحصل يوشافاط، ملك يهوذا، على جزية كبيرة من العرب[2] عبارة عن

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ اسمَي مَعين وقتبان لا يُذكران في الكتاب المقدّس، في حين يُذكر اسم سبا على أنّه أخ ديدان (في تكوين ١٠/ ٧ كابن كوش، وفي تكوين ٢٥/ ٣ كابن لإبراهيم ويقشان. أنظر أيضًا حزقيال ٣٨/ ١٣).

(٢) إنّ اسم الجنس «عرب»، الذي يرد في العهد القديم، يشير إلى البدو الذين يسكنون الخيام (أشعيا ١٣/ ٢٠) في البادية (إرميا ٣/ ٢) إلى الشرق من فلسطين، لذا دعوا «بنو الشرق» كما في (أشعيا ١١/ ١٤). وفي الواقع، لم يكن هنالك من تعريف خاصّ بسكّان الجزيرة. فقد عنت كلمة «عرب»، عندما استُعملت لأوّل مرّة في الكتابات الأشوريّة، البدو الذين يجوبون سهول سورية غرب الفرات. راجع في هذا الشأن:

TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 1-2.

كياش وتيوس (٢ أخبار ١٧/ ١١). وأغار العرب على المملكة وحتّى على عاصمة يهوذا في أثناء حكم يُورام (٢ أخبار ٢١/١٦-١٧ و٢٢/١).

وفي العهد الجديد، يرد اسم العرب في سفر الأعمال ٢/ ١١ وفي رسالة بولس إلى غلاطية ١/ ١٥-١٧. ولكنّ العرب المذكورين في العهد الجديد هم في الغالب من الأنباط، لا من عرب الجنوب، وعلى الأرجح أنّ القدّيس بولس اعتزل في الصحراء العربيّة إلى الشرق من دمشق حيث عاش الأنباط[٣]. على أنّ بعض التقاليد نقلت أنّ خازن ملكة الحبش، المذكور في سفر الأعمال ٨/ ٢٧-٣٨، بشّر بالمسيحيّة في «بلاد العرب السعيدة» قبل أن يستشهد[٤]. في حين أنّ تقاليد أخرى تنسب تبشير العرب والفينيقيّين معًا إلى يعقوب أخي الربّ[٥]. ولكنّ جميع هذه التقاليد تفتقر إلى الإثباتات التاريخيّة، وبالتالي لا يمكننا أن نسلّم بصحّتها[٦].

رواية أوسابيوس

يذكر أوسابيوس القيصريّ[٧] أنّ بانتينُس، رئيس مدرسة الإسكندريّة، علّم «الهنود» (الأحباش أو الإثيوبيّين)[٨] مبادئ

---

(٣) راجع في هذا الشأن:
TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 42-43.

(٤) *Le Synaxaire*, éd. Delehaye, col. 788; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٥) راجع:
La Diadascalie d'Addaï, IV, 1, traduction F. Nau, p. 231; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٦) نشير أيضًا إلى تقاليد مسيحيّة تعتبر أنّ ملوك المجوس الذين حضروا إلى بيت لحم وقت ميلاد السيّد المسيح قد قدموا من اليمن. راجع:
MIGNE, in: P. L., XXI, p. 230; cf. RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 171 n. 91.
إنّ استعمال الكتاب المقدّس كمصدر للمعلومات التاريخيّة هو أمر يتطلّب حذرًا ودقّة بالغة، لأنّ هدف الكتاب المقدّس هو الإيمان لا العلم، ويجب ألّا يُخلط بين الحقلين. راجع:
HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 61-63.

(٧) EUSEBE, *Histoire ecclésiastique*, V, X, 3, in: P. G., t. XX; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1160.

(٨) ذكر القدّيس هيرونيمُس أنّ بانتيُس بشّر في الهند عند البرَهْمَان، وفي ذلك إشارة=

المسيحيّة، وأنّه قام بذلك بناءً على طلب من ديمتريوس، بطريرك الإسكندريّة، الذي تسلّم طلبًا بهذا الشأن من أهل الحبشة أنفسهم. ويتابع أوسابيوس أنّ بانتينُس وجد، في أثناء قيامه بمهمّته، إنجيل القدّيس متّى بالعبريّة، قيل إنّ الرسول برتلماوس حمله معه في إحدى رحلاته التبشيريّة. وقد ذكر روفينُس وسقراط[٩] أنّ رسالة القدّيس برتلماوس شملت «الهند» المتاخمة للحبشة، الأمر الذي حمل بعضهم على الافتراض أنّ المقصود بتلك المنطقة هو القسم «السعيد» من الجزيرة العربيّة، أي جنوبها. وممّا عزّز صحّة هذا الافتراض وجود جماعات يهوديّة عديدة استقرّت بالجنوب عقب تدمير معبد أورشليم[١٠]، وهذا ما يبرّر أيضًا وجود إنجيل بالعبريّة. غير أنّ نصّ أوسابيوس، الذي هو في أساس الافتراض، يفتقر إلى الدقّة والموضوعيّة، فلا يسعنا التسليم بالتالي بصحّة هذه الروايات. وفي الواقع، أطلق الكتّاب الإغريق واللاتين اسم «الهند» و«الهنود» بدون تمييز على الفرثيّين والفارسيّين والميديّين والأحباش والليبيّين وسكّان جزيرة العرب. لذا لا نستطيع أن نجزم هل «الهند» التي يذكرها أوسابيوس هي جنوب الجزيرة أم لا. ومهما يكن من أمر، فالنقوش التي عُثر عليها في الجنوب، والتي ترتقي إلى القرون المسيحيّة الثلاثة الأوائل، لا تتضمّن أيّة إشارة إلى الديانة المسيحيّة، بل تُختم بأدعية وثنيّة[١١].

=إلى الهندوستان. غير أنّ المترجم اليونانيّ الذي نسبّه صفرونيوس قال إنّ الرسول كرز في الهند التي تدعوها «السعيدة». راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(٩) ثمّة اختلافات بين المؤرّخين في شأن الأسماء الجغرافيّة، راجع:
RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478 & SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. G., t. LXVII, col. 125; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1161.

(١٠) لا نملك تاريخًا محدّدًا عن دخول اليهوديّة إلى جنوب الجزيرة. ولكن ساد الاعتقاد أنّ وجودهم يرتقي إلى زمن تدمير الهيكل. وثمّة مقطع في التلمود يروي أنّه حوالى السنة ١٣٠م قام رجل دين يهوديّ اسمه عَقِيبَه 'Aqiba بزيارة الجماعات اليهوديّة في الجزيرة. راجع:
MIGNE, P. G., 65, col. 482-486; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 418 n. 32.

(١١) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 413.

رواية روفينُس

وهنالك أسطورة أخرى عن انتشار المسيحيّة في الجنوب يذكرها روفينُس[١٢] يجدر بنا أن نوردها. تبعًا لذلك المؤرّخ، وطّد فيلسوف من صور اسمه ميروبيوس العزم على زيارة «الهند البعيدة» بدافع الفضول، وقد رافقه في رحلته تلك، التي تمّت على عهد قسطنطين الكبير (٣١٢-٣٣٧)، شابّان اسمهما فرومنتيوس وإيديسيوس. وبعد أن قاموا برحلتهم الاستكشافيّة، توقّفوا في طريق عودتهم في مرفأ عمد مَن فيه على قتل ميروبيوس واقتياد الشابّين إلى ملكهم. وقد اعتبر الباحث غلاسر أنّ الملك المعنيّ هو ملك حِمْيَر، وأنّ تصرّف الحِمْيَريّين العدائيّ جاء كردّ فعل على انتهاك الرومان معاهدة أبرموها مع مملكتهم[١٣]. غير أنّ الملك اتّخذ منهما موقفًا وديًّا، فعيّن إيديسيوس خادمًا عنده وفرومنتيوس قيّمًا على خزانته. وعقب موت الملك، قرّر الرجلان العودة إلى صور، إلّا أنّ الملكة، التي تولّت الوصاية على العرش[١٤]، حالت دون تنفيذ رغبتهما، بل طلبت إليهما أن يقوما برعاية ابنها إلى حين بلوغه السنّ القانونيّة فيرتقي العرش. إستفاد فرومنتيوس من مركزه المرموق ليقوم ببحث عن بعض المسيحيّين الذين بلغه عنهم أنّهم تشتّوا في أطراف المملكة، حتّى إذا ما وجدهم عاملهم بلطف وبنى لهم كنائس وأماكن عبادة.

حالما ارتقى الملك الشابّ العرش حتّى عاد إيديسيوس إلى صور حيث رُسم كاهنًا، في حين توجّه فرومنتيوس إلى الإسكندريّة لكي يُطلع

(١٢) RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, I, 9, in: P. L., t. XXI, col. 478-480; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1236.

(١٣) يرى الباحث غلاسر أنّ نقض المعاهدة يعود إلى سياسة حِمْيَر المتقلّبة إزاء أكسوم، وأنّ الملك الحِمْيَريّ كان حينذاك عَمْر (٣٢٥-٣٣٠)، الذي مال إلى اليهوديّة ولربّما مارسها. راجع:
GLASER, *Skizze* II (1890), p. 120 ss.

(١٤) يعتبر غلاسر أنّ الملكة المذكورة هي بِلْكيس الشهيرة (الملكة ماكيدا Mâkêda في الأساطير الإثيوبيّة)، وأنّ أباها هَدْ - هَاد Had-hâd آزرها في إدارة شؤون المملكة. (راجع الحاشية السابقة).

بطريركها أثناسيوس على أوضاع المسيحيّين في المملكة التي عاش فيها. فما كان من أمر القدّيس أثناسيوس إلّا أن رسمه أسقفًا وأعاده إلى المملكة عينها ومعه عدد من الكهنة، فشهدت الكنيسة على أثر ذلك ازدهارًا كبيرًا[١٥].

في الواقع، بنى غلاسر افتراضه على أسطورة الملك اليتيم العربيّة، وحاول أن يماثل بين شخصيّاتها وشخصيّات رواية فرومنتيوس وإيديسيوس. ولكنّ المعطيات التي نستنجها من عدّة مصادر، على غموضها[١٦]، تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أنّ المقصود في أسطورة روفينُس هو تبشير الحبشة، لا بلاد حِمْيَر.

أوّلًا: دخول المسيحيّة بلاد حِمْيَر بحصر المعنى (غرب اليَمَن)

أ - نشأة المسيحيّة: بعثة القيصر قسطنيوس الثاني

يروي المؤرّخ فيلوستورجيوس[١٧] أنّ القيصر قسطنيوس الثاني (٣٣٧-٣٦١)، الذي أولى شؤون حِمْيَر والجنوب بشكل عامّ اهتمامًا كبيرًا، أرسل بعثة برئاسة الأسقف تيوفيلُس الهنديّ[١٨]، على الأرجح قبل

---

(١٥) تبعًا لـ Duchesne، رُسم فرومنتيوس أسقفًا على عهد قسطنطين، أو قليلًا قبل السنة ٣٤٠ أو قليلًا بعد السنة ٣٤٦. ذلك بأنّ أثناسيوس كان غائبًا عن الإسكندريّة في المدّة التي تفصل بين التاريخين. وبما أنّ إقامة الرجلين في البلاط الملكيّ ما كانت لتدوم أقلّ من ١٥ سنة، تكون رحلة ميروبيوس قد تمّت بين العام ٣٢٠ و٣٢٥. راجع:

L. DUCHESNE, *Les églises séparées* (2 édit., Paris: 1905), p. 311.

(١٦) إنّ التعابير الجغرافيّة في المصادر، كما سبق وأشرنا إليه، تنقصها الدقّة، ولكنّها، على الغالب، تدلّ على الحبشة. نجد، على سبيل المثال، التعابير التالية:

Inde, Inde intérieure, Inde ultérieure, Inde ultime,... Cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1237.

(١٧) PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, III, 4, in: P. G. vol. 65, col. 481-485.

(١٨) أصله من جزيرة ديُس (سُقُطرى). كان في سقطرى منذ القديم سكّان إغريق منهم مسيحيّون. وفي مطلع القرن السادس، كان هؤلاء، أو على أقلّه قسم منهم، تابعين للجاثليق النسطوريّ. وقد كانوا شديدي الإخلاص للمسيحيّة حتّى إنّهم لم يتخلّوا عن إيمانهم في ذروة العهد الإسلاميّ، زمن الهمدانيّ وياقوت.

السنة ٣٥٦، الهدف منها إنشاء كنائس من أجل خدمة المواطنين اليزنطيّين المقيمين في تلك المملكة، وجلّهم من التجّار، ومحاولة نشر المسيحيّة. وتبعًا لرواية فيلوستورجيوس، كان السكّان الأصليّون حينها يمارسون الديانات الوثنيّة القديمة، باستثناء قلّة من اليهود.

أفلح تيوفيلُس في الحصول على إذن مَلكيكَرِب ملك الحِمْيَريّين، الذي اعتنق هو نفسه المسيحيّة[١٩]، ليبني ثلاث كنائس: كنيسة في العاصمة ظَفَار، وثانية في عدن، وثالثة في مدينة على مدخل الخليج الفارسيّ، ربّما مضيق هرمز[٢٠]. ويضيف المؤرّخ أنّ تيوفيلُس تابع مهمّته انطلاقًا من موطنه الأمّ، أي جزيرة سُقُطرى، فزار مناطق مجاورة أطلق عليها اسم «العربيّة الكبرى»، حيث وجد الأسقف فيها مسيحيّين على الدين القويم، أي المسيحيّة الأريوسيّة، ولكنّ عيبهم الوحيد كان جلوسهم وقت تلاوة الإنجيل. ومن «العربيّة الكبرى» ذهب تيوفيلُس إلى أكسوم. ومن المحتمل أن يكون هو نفسه من حمل رسالة قسطنتيوس إلى أميري الأكسوميّين أيْزَانَاس وسَيْزاناس، ليطلبَ إليهما أن يرسلا فرمنتيوس، أسقف أكسوم، ليعلن أمام الأريوسيّ جرجس الإسكندريّ أنّه لم يكن ينتمي إلى حزب أثناسيوس المشبوه[٢١].

---

(١٩) ثمّة مَن يفترض أنّ مَلْكِيكَرِب، وربّما أبوه تأران في أثناء حكمهما المشترك، اعتنقا المسيحيّة. وما يبرّر هذا الافتراض هو وجود مَلْكِيكَرِب في ظفار زمن زيارة تيوفيلُس، واكتشاف نقوش توحيديّة ترتقي إلى الزمن نفسه، ونهاية الوثنيّة في مأرب. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 419.

(٢٠) يُبرّر هذا الأصل اليزنطيّ للمسيحيّة في جنوب غرب اليمن استعمال كلمة «قليس»، التي تبدو مشتقّة من كلمة إكليسيا اليونانيّة. وقد عنت تلك الكلمة، في نقشين حميريّين يعودان إلى السنة ٥٢٤، كنيسة ظفار وكنيسة المُخا. راجع:
RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 284-303 (Inscriptions Ry 507, 4 et Ry 403, 3,4).
من جهة أخرى، عُرف عن فيلوستورجيوس مبالغته في كلّ ما يختصّ بالأريوسيّة، لذا من المحتمل أن تكون الكنيسة الثالثة في هرمز في اختلاقه. راجع:
HECHAIMÉ, *Cheikho* (1967), p. 80-81.

(٢١) راجع:
ATHANASE, *Apol. ad Constantium*, XXXI, in: P. G., t. XXV, col. 636-637;=

تفصح رسالة تيوفيلُس، في الواقع، عن نزاعات عقائديّة وسياسيّة في آن واحد. فمن الناحية العقائديّة، كان الصراع على النفوذ متأجّجًا بين الأريوسيّة وأنصار أثناسيوس، ومن الناحية السياسيّة، كانت النزاعات المتكرّرة بين بيزنطية وفارس تهدّد الطرق التجاريّة البرّيّة التي تعبر الجزيرة. فكانت بالتالي مبادرة الإمبراطور قسطنتيوس لبيني كنائس في الجنوب، لا ليضمن حرّيّة العبادة للتجّار الرومان المقيمين هنالك فحسب، بل لتعزيز وجوده السياسيّ بصورة غير مباشرة وضمان حياد حِمْيَر إزاء الفرس، لا سيّما وأنّ الحجاز كان خاضعًا لملوك الحِيرَة[٢٢]، أتباع الفرس، والجماعات اليهوديّة في الحجاز تميل إليهم، وهذا يبرّر معارضة يهود الجنوب لمهمّة تيوفيلُس[٢٣].

ماذا أعطت رسالة تيوفيلُس من نتائج؟

إنّ المعلومات التي نستقيها من المصادر التاريخيّة الكنسيّة ومن الكتّاب العرب والنقوش الحِمْيَريّة، تجمع كلّها، على أنّ تأثير عمل تيوفيلُس كان مؤقّتًا. فليس هنالك من ذكر لتأسيس سلطة كنسيّة في حِمْيَر، وغاب كلّ ذكر لكنيسة عدن منذ ذلك الحين.

إنّ تشييد كنائس حيث سكن التجّار البيزنطيّون، واهتداء الملك، الذي كان نجاحًا غير متوقّع، ووضع حدّ للوثنيّة الرسميّة على الأقل، لم تمثّل بداية فعليّة لتبشير حِمْيَر. فالمسيحيّة أُخمدت في فترة لم تتعدّ القرن الواحد، في حين شهدت اليهوديّة نجاحًا كبيرًا، إذ سيطرت بصورة رسميّة

---

cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1238. =

(٢٢) كان الحجاز بكامله في زمن شابور الأوّل، وصولًا إلى تخوم نجران، خاضعًا لملوك الحيرة. ولم تلبث تلك الحالة، التي انقلبت لصالح الرومان في أواخر عهد امرىء القيس، أن عادت إلى سابق عهدها بعد موت هذا سنة ٣٢٨. راجع في شأن الحيرة: TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 188-201.

(٢٣) قامت الجماعات اليهوديّة الحضريّة في الحجاز بدور مهمّ في ظلّ الإدارة التابعة للفرس. فندرك بالتالي أنّ معارضة يهود الجنوب لمهمّة تيوفيلُس لم تقتصر على الصعيد الدينيّ، كما يذكر فيلوستورجيوس، بل شملت الصعيد السياسيّ أيضًا. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 446-447.

في المملكة من حوالى السنة ٤٤٠ إلى ٥٢٥. فالتقاليد تتّفق عمومًا على أنّ ابن مَلْكِيكَرِب، التُّبّع أَسَد أبو كَرِب أو أسَد كامل (أبو كَرِب أسعد)، قد تهوّد[٢٤]. والملوك الذين خلفوه كانوا من اليهود، أو على أقلّه من مناصري اليهوديّة. وما يُعزّز هذا الاعتقاد جملة حقائق، أوّلها أنّ نقوش ذلك العصر التوحيديّة، وفيها ذكر «للرحمان»[٢٥]، تبيّن مدى انتشار اليهوديّة وتعاظم نفوذها. ثمّ إنّ بعض المصادر العربيّة تتكلّم على ملكٍ لاحقٍ لـ «أبو كرب»، اسمه عبد كُلال بن مثوّب، تحوّل إلى المسيحيّة بفضل مرسلٍ غسّانيّ، ولكنّه أخفى أمر اهتدائه خوفًا من شعبه. وما إن علم الحِمْيَريّون أنّ ملكهم ترك دينهم حتّى قتلوا الرجل الذي نصّره[٢٦]. إضافة إلى ذلك، يأتي ثيودوروس القارئ[٢٧] على ذكر شعب كان خاضعًا للفرس، يقطن ساحل الجنوب حيث عاشت الملكة التي زارت سليمان، وأنّ ذلك الشعب كان وثنيًّا. وجميع الدلائل تشير إلى أنّ المقصود بهذا الشعب هم الحِمْيَريّون. ولا عجب أن يكون النفوذ الفارسيّ قد قوي في مملكة حِمْيَر مع انتشار اليهوديّة، لا سيّما وأنّ الفرس، في بعض أوقات صراعهم مع البيزنطيّين، آثروا اليهوديّة على المسيحيّة، بما أنّهم استغلّوا

---

(٢٤) قام هذا الملك بحملات عديدة أرسلته حتّى العراق وأذربيجان. وبحسب الأسطورة، وصل بإحدى حملاته إلى يثرب في الحجاز. غير أنّ رجال الدين اليهود في تلك المدينة أقنعوا الملك بالعدول عن غزو المدينة التي صارت بعد قرنين مدينة النبيّ العربيّ. راجع: الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٠١-٩٠٢. وهنالك مصادر أخرى (المصدر نفسه ص ٩٠٣-٩٠٤) تفيد أنّ المدينة كانت مكّة، وأنّ «أبو كَرِب» كان أوّل مَن ألبس الكعبة كسوته. ويقال إنّه أتى باثنين من رجال الدين اليهود إلى الجنوب، وهما هوّاده هو وشعبه. بيد أنّ الأسطورة إن دلّت على شيء فعلى صحّة تحوّل أبو كَرِب إلى اليهوديّة.

(٢٥) GLASER, *Skizze* II (1890), p. 542. Voir aussi RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 436.

(٢٦) كتب الطبري: «... فأخذ الملك عبد كلال بن مثوب مخافة أن يطمع في الملك غير أهل بيت المملكة، فوليه بسنّ وتجربة سياسيّة حسنة، وكان فيما ذكروا على دين النصرانيّة الأولى، وكان يسرّ ذلك من قومه، وكان الذي دعاه إليه رجل من غسّان قدم عليه من الشام، فوثبت حِمْيَر بالغسّانيّ فقتله...»، تاريخ، ج ١، ص ٨٨١.

(٢٧) Théodore le LECTEUR, *Histoire ecclésiastique*, II, 58, in: MIGNE, P. G., t. 96, col. 212; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1241.

الأوضاع الدينيّة في سبيل بلوغ أهدافهم السياسيّة.

يمكننا أن نعتبر إذًا، أنّ المسيحيّة، في القرن الخامس، كانت غائبة عن حِمْيَر بحصر المعنى، أي غرب اليَمَن، في حين أنّ اليهوديّة قويت فيها كما بقيت الوثنيّة شائعة بين الشعب، على ما نستنتجه من بعض المصادر. فكتاب أعمال عزقير[٢٨] الحبشيّ، يبيّن أنّ المسيحيّة لم تكن قد تأسّست بعد في حِمْيَر في منتصف القرن الخامس، ويذكر المؤرّخ يوحنّا دياكرينومنوس أنّ الحِمْيَريّين كانوا من اليهود ولم يعرفوا المسيحيّة إلّا على عهد الإمبراطور أنسطاس الأوّل (٤٩١-٥١٨)، إذ رُسم لهم أسقف هو سلفانُس[٢٩]. وفي الواقع، نادرًا ما تشير المصادر إلى علاقات قامت بين حِمْيَر وبيزنطية في الفترة الفاصلة بين عهد قسطنيوس (ق٤) وعهد أنسطاس، الذي عاد وأولى الجنوب أهمّيّة في سياسته. غير أنّ إرسال الأسقف سلفانُس من بيزنطية إلى حِمْيَر يطرح أكثر من مسألة.

ب - مسألة الأسقف سلفانُس

ذكرنا في ما تقدّم أنّ اليهوديّة انتشرت في حِمْيَر إبّان القرن الخامس، في حين أنّ المسيحيّة غابت عنها (أي عن حِمْيَر بحصر المعنى). وقد رافق تلك التطوّرات اضطهادات، لم تخلُ من دوافع سياسيّة، طالت مسيحيّي نجران، وآلت إلى تفاقم الأوضاع حتّى الاضطهاد الكبير على عهد ذي نواس.

يُروى في كتاب أعمال عزقير، الذي أشرنا إليه أعلاه، أنّ ملك

---

(٢٨) هذا الكتاب هو، في الواقع، سير قدّيسين ولكن له أهمّيّة تاريخيّة كبيرة، بالرغم ممّا يتضمّنه من روايات أسطوريّة وخياليّة. وأهمّيّته بالنسبة إلينا تكمن في أنّه يزوّدنا بمعلومات ونيرة عن المسيحيّة في نجران إبّان النصف الثاني من القرن الخامس. سنعود إلى ذكر هذا الكتاب في سياق كلامنا على مسيحيّة نجران. يبقى أن نشير إلى أنّ الكتاب تُرجم إلى الإيطاليّة وطُبع في السنة ١٩٠١:
C. Conti ROSSINI, «Un documento sul cristianesimo nello Iemen ai tempi del Re Sarahbil Yakkuf», *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 19 ser. 5a (Rome, 1910), p. 705-750; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 370 n. 170.

(٢٩) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 377 n. 190. Voir aussi MIGNE, P. G., t. 96, col. 211.

حِمْيَر شَرَحبِيل يكّوف، الذي ملك بعد منتصف القرن الخامس، أرسل في طلب المدعوّ عزقير، وكان كاهنًا ينشر المسيحيّة في نجران. وعندما أُحضر إليه في ظَفَار، طرح عليه أسئلة تتعلّق بإيمانه المسيحيّ، التي رأى الملكُ فيها ديانة جديدة لم تعرفها البلاد. ثمّ عاد الملك وأرسله ثانية إلى نجران حيث أُعدم. وهنالك رواية أُخرى ترد في كتاب الحِمْيَريّين، الذي وصلتنا أجزاء منه بالسريانيّة[٣٠]، تفيد أنّ مسيحيّي نجران تعرّضوا لاضطهاد سلطات حِمْيَر ممّا أدّى إلى تدخّل الحبش، وقد جاء ذلك التدخّل نتيجة مبادرة أسقف اسمه توما[٣١]، حَمَلَ قضيّة المسيحيّين إلى نجاشيّ الحبشة. ولعلّ تحرّك توما يتّصل برواية أُخرى عن استشهاد بولس[٣٢]، أوّل أسقف مونوفيزيّ على نجران، استُشهد حوالى السنة ٥٢٠ في ظَفَار[٣٣].

لماذا كانت سياسة سلطات حِمْيَر غير متساهلة إزاء مسيحيّة نجران؟ لا شكّ أنّ المسيحيّة المونوفيزيّة بدأت تقوى في نجران مع الأسقف بولس الأوّل، وكان لهذا نتيجتان: أوّلًا، خلق حالة توتّر بين اليهود والمسيحيّين في نجران، ممّا حمل يهود حِمْيَر على حثّ الملك على التدخّل، وثانيًا،

---

(٣٠) MOBERG, *Himyarites* (1924). Text: p. 1-61; translation: p. CII-CXLVI.

(٣١) لعلّه كان أسقفًا على منطقة قريبة من الجنوب، على سبيل المثال أدوليس (زولا اليوم) عبر البحر الأحمر.

(٣٢) تبعًا لـ كتاب الحميريّين (مذكور أعلاه، ص ٢٢ أ)، ورسالة سمعان البيت عرشميّ (المقطع ٤، المرجع أدناه)، توفّي بولس قبل الاضطهاد الكبير بعد أن قام بمهمّته بنجاح طوال مدّة كافية من الزمن. في شأن رسالة سمعان، فقد طُبعت ونُشرت بالإيطاليّة سنة ١٨٨١، راجع:
L. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Beth-Arsam sopra i martiri omeriti*, dans «Atti della R. Accademia dei Lincei», Memorie della cl. di sc. mor., stor. e filol. ser. 3a, 7, Roma 1881, p. 480-515; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 423 n. 52.

(٣٣) هنا ما يثبته شهيد بالاستناد إلى رسالة سمعان البيت عرشميّ الجديدة، راجع:
Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran* (Subsidia Hagiographica, 49), (Bruxelles 1971). Text: p. III-XXVI, pl. IA-IXC; translation: p. 44-64.
وفي شأن صحّة نسبة هذه الرسالة «الجديدة» إلى سمعان البيت عرشميّ، راجع:
Irfan SHAHID, «The Martyrs of Najran», in: *Le Muséon*, 103 (1990), p. 151-153.

رأت سلطات حِمْيَر في مسيحيّة نجران المونوفيزيّة خطرًا قد يُضعف نفوذها ويعزّز نفوذ بيزنطية أو الحبشة. فكان بالتالي الاضطهاد المحدود[٣٤] الذي أدّى إلى تدخّل للنجاشيّ كان محصورًا في مقاطعة قبيلة الأشْعَر وميناتها المُخَا، وفي المنطقة المقابلة لها في الداخل، أي ظَفَار. وعلى ما يبدو، دخلت المسيحيّة، في أعقاب ذلك، تلك المناطق[٣٥]. فهنالك دلائل قاطعة على وجود كنيستَين في مرفأ المُخا ومدينة ظَفَار عندما بدأ ذو نواس حربه.

من شأن هذه الأمور أن تنير قليلًا مسألة الأسقف سلفانُس، «أسقف الحِمْيَريّين»، عمّ المؤرّخ المونوفيزيّ يوحنّا ديوكرومينوس. إذ يبدو أنّ إرسال بيزنطية أسقفًا إلى حِمْيَر، التي كانت في حال عداء معها، والتي أظهرت عدم تسامح حيال المسيحيّين، لا سيّما في القرن الخامس، هي خطوة لا تخلو من الغرابة. فلا شكّ أنّ ظروفًا طرأت جعلت من وصول أسقف بيزنطيّ إلى حِمْيَر مقبول. يرى شهيد[٣٦]، عن حقّ، أنّ الأوضاع التي نتجت عن تدخّل النجاشيّ سمحت لبيزنطية بإرسال سلفانُس، ولربّما كان ذلك بناءً على طلب النجاشيّ نفسه. وصل سلفانُس إلى حِمْيَر في العقد الثاني من القرن السادس، وكان كرسيّ أسقفيّته إمّا في المُخا أو في

---

(٣٤) أرسل يعقوب السرّوجي (توفّي سنة ٥٢١) بالمناسبة رسالة تعزية إلى مسيحيّي نجران، وفي رسالته تلك لا يأتي على ذكر شهداء، ممّا حمل ركمانز على الاعتقاد بأنّ الاضطهاد كان غير دمويّ، وهذا قد يكون صحيحًا لولا رواية استشهاد الأسقف بولس التي ذكرناها، والتي، كما يقول شهيد، قد تكون على علاقة بمبادرة الأسقف توما وبالتالي بالتدخّل الحبشيّ. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 422-423.

(٣٥) يُعدُّ هذا التدخّل الثاني، إذ سبق للحبشيّين أن قاموا في القرن الرابع باحتلال قسم من ساحل حِمْيَر، حَمَلَ اسم «الحبشة» مثل إثيوبيا. غير أنّنا لا نعرف الكثير عن التدخّل الأوّل. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 380 n. 199.

(٣٦) فضلًا عن ذلك، لا يُغيّب شهيد احتمال أن يكون سلفانُس أرسل إلى نجران، ويفترض أنّ يوحنّا ديكروتومينوس، في كلامه على أسقف أرسل إلى حِمْيَر، إنّما يشمل نجران. غير أنّ هذا الافتراض يحتاج إلى براهين. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 378-379, 381.

ظَفَار[٣٧]. غير أنّنا نجهل ما الذي حصل معه بعد وصوله إلى حِمْيَر. مهما يكن من أمر، فقد دُمِّرت كلتا الكنيستين في أثناء حرب ذي نواس التي سنتكلّم عليها لاحقًا.

ثانيًا: دخول المسيحيّة نجران

لا نعلم الكثير عن بداية المسيحيّة في نجران، لا سيّما وأنّه لم نعثر على أيّة نقوش توحيديّة في تلك المنطقة. يذكر يوحنّا الأفسسيّ أنّه في السنة ٣٠٥ اهتدى سكّان تلك المنطقة إلى المسيحيّة بفضل امرأة أسيرة. غير أنّ هذه المعلومة مستقاة من سقراط[٣٨] الذي لا يذكر صراحة الحِمْيَريّين، بل الإيبريّين Ibériens. لذا لا تنطبق هذه المعلومة على الحِمْيَريّين، وبوجه خاصّ على النجرانيّين. يبقى الآن أن نتفحّص المصادر المتبقّية، وهي ثلاثة: عربيّة وسريانيّة وحبشيّة، لنحاول أن نكوّن صورة عن وضع مسيحيّة نجران.

أ - رواية فيمْيُن وعبدالله بن الثامر

تتألّف المصادر العربيّة أساسًا من روايات أسطوريّة. وتبعًا لإحدى هذه الروايات، التي يسردها ابن إسحاق[٣٩]، يعود الفضل في تأسيس أوّل جماعة مسيحيّة في نجران إلى شخص اسمه فَيْمْيُن (أو فِيمْيُن). كان هذا رجلًا تقيًّا زاهدًا يتجوّل في سورية، يتجنّب المدن الصاخبة. وكان بنّاءً يستعمل الطين في بناء المنازل. وكان يتنقّل ويمكث في القرى ويُعنى بنفسه، ولكنّه ما كان ليغادر إحداها، إلّا إن افْتُضِح أمره، حينذاك كان يتركها، ويذهب إلى غيرها، حيث لا يعرفه أحد. وما لبث أن انضمّ إليه

(٣٧) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 360.

(٣٨) كذلك ابن العبريّ الذي لا يذكر الحميريّين بل الإيبريّين، راجع:
SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, I, 20, in: P. G., t. 67, col. 129;
BARHEBRAEUS, *Chronicum syriacum* éd. Bedjan, p. 60; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1241.

(٣٩) ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٠-٢٢، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٠-٩٢٢.

تلميذ اسمه صالح، أبدى له ميلًا كبيرًا. ثمّ أسرهما البدو ووصلوا بهما إلى نجران كعبدين. فاشترى فيميُّنَ رجلٌ شريف من نجران، وأعطاه بيتًا منفردًا ليسكن فيه.. ومن طريق معجزة أيبست نخلة النجرانيّين المقدّسة، هدى أخيرًا السكّان إلى الإيمان، فاعتنقوا حينذاك «دين عيسى بن مريم»[٤٠].

بيد أنّ هنالك تقليدًا آخر، يذكره ابن إسحاق أيضًا[٤١]، عقب قصّة فيميُّن، يدور حول عبدالله بن الثامر[٤٢]. وفي الواقع، أوجه الشبه بين الروايتين عديدة. كان عبدالله شابًّا يتعلّم السِّحْر نزولًا عند رغبة والديه. ولكنّ متوحّدًا التقاه وثناه عن غايته. فاهتدى عبدالله إلى المسيحيّة ولازم المتوحّد، الذي كان، بحسب وهب بن منبّه، فيميُّن نفسه. ثمّ كان أن شفى عبدالله رجلًا سقيمًا، فأثار بصنيعه هذا حفيظة الملك الذي بدأ يلتمس وسيلة لإهلاكه. فدفعه أوّلًا من قمّة جبل عالٍ، وإذ وجده سليمًا معافى، عاد ورماه في بحيرة. غير أنّ عبدالله خرج منها سالمًا. فما كان

(٤٠) جاء في السيرة: «... قال له (سيّده) فيميُّن: إنّما أنتم في باطل أنّ هذه النخلة لا تضرّ ولا تنفع ولو دعوتُ عليها إلهي الذي أعبده لأهلكها، هو الله وحده لا شريك له. قال: فقال له سيّدُهُ: فافعل فإنّك إن فعلتَ دخلنا في دينك وتركنا ما نحن عليه. قال: فقام فيميُّن فتطهّر وصلّى ركعتين ثمّ دعا الله عليها، فأرسل الله عزّ وجلّ ريحًا فجَعَفَتْها من أصلها فألقتها. فاتبعه عند ذلك أهل نجران على دينه، فحملهم على الشريعة من دين عيسى بن مريم»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٣.
من جهة أخرى، بيّن تورباخ، في دراسة حديثة له، أنّ أسطورة فيميُّن صيغت بعقليّة سريانيّة فرضت مثال «رجل الله» الذي شاع في البرّ السوريّ. فمن خلال الاتّصال الوثيق بالعالم، وصلت المسيحيّة السريانيّة، بل وطريقة فَهْمِها التديّن أيضًا، إلى نجران، وانعكس ذلك على نتاج أدبيّ، مثل رواية فيميُّن. راجع:
TUBACH, «Das Anfänge des Christentums in Südarabien», in: *Parole de l'Orient*, 18 (1993), p. 101-111.

(٤١) إبن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٣-٢٤، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٢٤-٩٢٥.

(٤٢) أُجلّ عبدالله في وادي نجران كوالي، راجع:
Joëlle BEAUCAMP & Christian ROBIN, «Le christianisme dans la Péninsule arabique d'après l'épigraphie et l'archéologie», in: *Hommages à Paul Lemerle* (Paris 1981), 54 et surtout note 49.

من أمر عبدالله أمام عجز الملك إلّا أن أبلغه أنّه لن يكون له عليه من سلطان إلّا إن اعترف بوحدانيّة الله. فرضخ الملك لشرط عبدالله، ثمّ أخذ عصاه وقضى على عبدالله بضربة خفيفة. ولكنّ الملك سقط لوقته ميتًا. فسارع النجرانيّون حينذاك إلى اعتناق المسيحيّة(٤٣).

ويشير ركمانز(٤٤) إلى وجود نصّ مختلف لهذه الرواية في تقليد يرتقي إلى صُهَيب، وفيه أوجه شبه عديدة مع ما ورد في القرآن ٨٥/ ٤-٨ في شأن «أصحاب الأخدود». وفي تلك الرواية، لم يلاق الشابّ المؤمن حتفه إلّا بعد أن صُلب على نخلة ورُمي برمح يحمل اسم سيّده، وإنّما تمّ ذلك بناءً على تعليماته. أمّا الشعب، فقد اهتدى في أثر ذلك، ولكنّ الملك حفر حفرة أوقد فيها نارًا وألقى فيها من تنصّر(٤٥).

لقد أبرز موبرغ(٤٦) الطابع الأسطوريّ في هذه الروايات، وبرهن أنّ

---

(٤٣) جاء في السيرة: «. . . قال له (للملك) عبدالله بن الثامر: إنّك والله لا تقدم على قتلي حتّى توحّد الله، فتؤمن بما آمنتُ به. فإنّك إن فعلت سُلِّطت عليّ فتقتلني. قال: فوحّدَ اللهَ ذلك الملكُ، وشهدَ شهادة عبدالله بن الثامر، ثمّ ضربه بعصاة كانت في يده، فشجّه شجّة غير كبيرة فقتله. وهلك الملكُ مكانه، واستجمع أهلُ نجران على دين عبدالله بن الثامر، وكان على ما جاء به عيسى من الإنجيل وحُكمه»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٤) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 442.

(٤٥) كتب الطبري: «قال (الملكُ): لأقتلنّك، قال: ما أنتَ بقاتلي حتّى تصنع ما آمرك به. قال: فقال الغلامُ للملك: اجمع الناس في صعيدٍ واحدٍ، ثمّ اصلبني، ثمّ خذ سهمًا من كِنانتي فارمني وقل: باسم ربّ الغلام، فإنّك ستقتلني. قال: فجمع الناس في صعيدٍ. قال: وصلبه وأخذ سهمًا من كِنانته، فوضعه في كبد القوس، ثمّ رمى فقال: باسم ربّ الغلام. فوقع السّهم في صُدْغ الغلام، فوضع يده هكذا على صدغه، ومات الغلام. فقال الناس: آمنّا بربّ الغلام. فقالوا للملك: ما صنعتَ، الذي كنتَ تحذر قد وقع، قد آمن الناسُ. فأمر بأفواه السِّكك، فأُخذت. وخدّ الأخدودَ وضرم فيه النيران، وأخذهم وقال: إن رجعوا وإلّا فالقوهم في النار. قال: فكانوا يلقونهم في النار»، الطبري، جامع، ج ١٥، ص ١٣٤.

(٤٦) A. MOBERG, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, (Lund: 1930), p. 15-35.

في الواقع، تنمي الروايات، التي تأتي الكتابات العربيّة على ذكرها، إلى عالم الخرافات، وقلّما يشير إليها المؤرّخون. لذا يجب الرجوع إليها بحذر كبير.=

عناصر كثيرة منها استُقيتِ من الأسطورة الفارسيّة المعروفة يَزْدِين – بِثيون Yazdin - Péthion، التي تتمحور حول استشهاد بثيون سنة ٤٤٧، وأُضيف إليها عناصر أسطوريّة أخرى.

ب) رواية حنّان/حيّان

يبقى من المصادر العربيّة التي يجب أن نلمع إليها تاريخ سِعِرْت الأخباريّ النسطوريّ[٤٧]، وهو تاريخ دُوِّن، بلا شكّ، سنة ١٠٤٠م، باللغة العربيّة، ولكن استنادًا إلى مصادر سريانيّة قديمة العهد لم يصلنا منها شيء.

وفقًا لرواية هذا الكتاب، كان هنالك في نجران، على عهد يزدجرد، تاجر شهير في المنطقة اسمه حنّان. قصد هذا مرّة القسطنطينيّة بدافع التجارة، ثمّ عاد إلى موطنه، ومنه ذهب إلى بلاد فارس. ولكنّه مرّ في الحِيرَة، حيث راود بعض المسيحيّين وتعرّف إلى معتقداتهم. وما لبث أن تعمّد وبقي في المدينة ردحًا من الزمن. ثمّ عاد إلى موطنه وأخذ يحثّ مواطنيه على اعتناق ديانته الجديدة. فعمّدَ أفرادَ عائلته وأشخاصًا من مدينته ومن المناطق المجاورة. وبعون بعضهم، قام بتبشير منطقة حِمْيَر ومحيطها القريب من أكسوم[٤٨]. ولاحقًا، وصل إلى العرش في تلك البلاد ملك يهوديّ اسمه مسروق[٤٩]، كانت والدته يهوديّة أُسرت في نصيبين واشتراها ملك يمنيّ. فلقّنت ابنها الديانة اليهوديّة. وعندما خلف هذا أباه على العرش، قتل الكثير من المسيحيّين.

يرى موبرغ[٥٠] أنّه من غير المستبعد أن تكون هذه الرواية قد استُقيت

---

(٤٧) SCHER, *Histoire nestorienne*, t. V. p. 330-331.
راجع في هذا الشأن:
HECHAIMÉ, *Chaikho* (1967), p. 82-93.

(٤٨) لا نعلم شيئًا عن نشاط حيّان في أرض حِمْيَر بحصر المعنى، ومن غير المستبعد أن يكون قد قام بعملٍ تبشيريّ فيها، ولكن من دون تحقيق نتائج كبيرة.

(٤٩) المقصود به يوسفَ أسأر يثأر أو أبا نواس.

(٥٠) على الغالب أنّ المقطع الصغير الذي يرد في تاريخ سعرت قد نُقل من الفصل الثاني =

من كتاب الحِمْيَريّين، إذ تقول إحدى الشهيدات، أمام ذي نواس، إنّها ابنة شخص اسمه «حيّان»[٥١]، هو مَن أدخل المسيحيّة إلى نجران وبلاد الحِمْيَريّين. فالاسمان، حنّان أو حيّان، لا يحولان دون مطابقة النصّين[٥٢]. فالاسمان شبيهان كتابيًّا، أكان ذلك في السريانيّة أم في العربيّة. ويذهب شهيد[٥٣] إلى اعتبار أنّ كتاب الحِمْيَريّين، الذي يستقي منه تاريخ سِعِرْت، يؤكّد أنّ حيّان هو اسم رجل عربيّ من مدينة نجران، كما وأنّه اسم أُثبت أنّه عربيّ قبل الإسلام وبعده. ومن جهة أخرى، حيّان هو اسم مسيحيّ، بل هو اسم يوحنّا وقد عُرِّب على وزن «فَعَّال»، ويلائم تمامًا مهتدٍ اعتنق المسيحيّة واعتمد في الحِيرَة.

بناءً على ما تقدّم، يمكننا أن نعتبر أنّ المسيحيّة بدأت في نجران بواسطة حيّان في وقت ما من عهد الملك الساسانيّ يزدجرد الأوّل (٣٩٩-٤٢٠)[٥٤].

=من كتاب الحميريّين، وهو فصل لم يصلنا منه سوى عنوانه: «قصّة حول بداية نشر المسيحيّة في بلاد الحميريّين». وكما أنّ هذا المقطع من تاريخ سعرت يملأ الفراغ الذي تركه فقدان نصّ الفصل الثاني من كتاب الحميريّين، فكذلك يترسّم الفصل ٢١ من هذا الكتاب بالقصّة القصيرة في تاريخ سعرت المتّصلة باستشهاد حَبصًا.
Cf. MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 31a & 32b. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 361 n. 135.

(٥١) «أنا ابنة حيّان من عائلة حيّان الكبير، الذي أدخل ربّنا عن طريقه المسيحيّة إلى أرضنا. إلّا أنّ والدي أحرق مجمعكم في ما مضى»، راجع:
MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CXXIIII. 32b, ligne 6-10.

(٥٢) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 50.

(٥٣) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362 & n. 138.

(٥٤) ظنّ بعضهم أنّ الملك المقصود هو يزدجِرد الثاني (٤٣٨-٤٥٧)، لا الأوّل، وبالتالي يكون دخول المسيحيّة تمّ في النصف الثاني من القرن الخامس. وقد بُني هذا الاستنتاج على حجّتين: أ) لا يأتي النصّ على تحديد مَن هو الملك، بل يُذكر فيه «يزدجرد» فحسب، وب) لا بدّ أنّ قرنًا كاملًا فصل بين حيّان المذكور في كتاب الحميريّين وحفيدته حبصا التي استُشهدت إبّان اضطهاد ذي نواس. غير أنّ شهيد دحض هذه الحجج وبيّن بما لا يقبل الجدل أنّ الملك هو يزدجرد الأوّل. فهو يشير إلى أنّه من غير الواضح ما إذا كان حيّان هو جدّ حبصا، بل لعلّه كان أبا جدّها. فهي لا تذكر صراحة أنّها ابنة حيّان، بل عبارة «الكبير» تدخل في السياق كعنصر في السلالة. وبالتالي، يمكن الافتراض أنّ حيّان، أباها، لم يكن ابن حيّان المعلّم،=

أمّا في شأن انتماء حيّان العقائديّ، فانطلاقًا من اعتبار أنّ الملك المذكور في تاريخ سِعِرْت هو يزدجرد الثاني، افترض هِرشبرغ[٥٥] أنّ حيّان كان نسطوريًّا، وبالتالي يكون قد أدخل إلى نجران المسيحيّة النسطوريّة. غير أنّ ركمانز[٥٦] يخالفه الرأي حول هذا الموضوع، ويفترض أنّه من غير الممكن أن يكون حيّان/حنّان نسطوريًّا، وهو، في الوقت نفسه، مَن أدخل المسيحيّة إلى نجران، وجدّ إحدى الشهيدات التي كانت، بلا شكّ، مونوفيزيّة. وهذا ما حمل ركمانز، في آخر الأمر، إلى اعتبار حنّان المذكور في تاريخ سِعِرْت هو غير حيّان الوارد اسمه في كتاب الحِمْيَريّين. وهذا افتراض ساقط، كما أشرنا إليه آنفًا.

فضلًا عن ذلك، كون الملك الساسانيّ هو يزدجرد الأوّل، لا يزدجرد الثاني، يفتح في المجال إلى استنتاجات مغايرة في شأن انتماء حيّان العقائديّ، كما بيّنه شهيد[٥٧]. فحيّان زار الحِيرَة[٥٨] إبّان حكم يزدجرد الأوّل، أي قبل انعقاد مجمع أفسس (٤٣١)، الذي انتشرت النسطوريّة في أعقابه، وقبل انعقاد المجمع الخلقيدونيّ (٤٥١)، الذي سادت من بعده المونوفيزيّة كعقيدة أساسيّة في الشرق. ولا يغربنّ عن بالنا

=ولربّما كان حفيده، لا سيّما وأنّ «السميّ» هي بالأكثر بين الجدّ والحفيد، لا بين الأب والابن. راجع:

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 362-363.

(٥٥) HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949).

(٥٦) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 450-451.

(٥٧) SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 363-364.

(٥٨) قد تساءل عن السبب الذي جعل حيّان يهتدي في الحيرة، لا في القسطنطينيّة. يعطي شهيد سببين وجيهين: أ. كانت المسيحيّة قد تأسّست في ذلك المركز العربيّ الكبير، وكان للحيرة أسقف، اسمه هوشع. فأصبحت المدينة مركزًا لنشر المسيحيّة وبوجه خاصّ بين عرب الجزيرة والخليج الفارسيّ، بحكم موقعها الجغرافيّ، و٢. كان حيّان من قبيلة الحارث بن كعب، التي غالبًا ما اختُصر اسمها بـ «بَلْحَارِث»، وكانت حينذاك القبيلة المسيطرة في نجران. فلا بدّ أنّ حيّان وجد العديد من أبناء قبيله مستقرّين في الحيرة، إلى جانب مجموعات قبليّة أخرى من الجنوب، أمثال التنّوخ وأزد. وبما أنّ هؤلاء كانوا، على الغالب، قد اعتنقوا المسيحيّة، فقد أثّروا في قرار حيّان في هذا الشأن.

SHAHID, *Byzantium* (1989), p. 366-367.

أيضًا أنّ الحِيرَة لم تصبح مركزًا مونوفيزيًّا إلّا ابتداءً من السنة ٤٥٧. فلا بدّ أنّ مسيحيّة حيّان، التي أدخلها إلى نجران، هي المسيحيّة التي عمّت الشرق عقب المجمعَين المسكونيّين في القرن الرابع، ويمكن أن نسمّيها مسيحيّة نيقيا. أمّا أنّ النسطوريّة والمونوفيزيّة كانتا معروفتين في نجران، فهو أمر صحيح، ولكن في وقت لاحق. ولا شكّ أنّ المونوفيزيّة، مع الوقت، أصبحت العقيدة الرئيسيّة في نجران.

ج - ردود فعل ملوك حِمْيَر

عرفت نجران، بفضل موقعها الجغرافيّ، ازدهارًا كبيرًا، يقوم أساسًا على التجارة. وبحكم بعدها عن سلطة حِمْيَر المركزيّة، تمتّعت بنوع من الاستقلال الذاتيّ. بل اتّخذت طابع مدينة مستقلّة ودولة كنسيّة. فزيّنت العمارات الرائعة والكنائس الكبيرة مختلف أنحاء المدينة. ومن جهة أخرى، تسبّب انتشار المسيحيّة بخلق جوّ متوتّر بين المسيحيّين وجماعات اليهود[٥٩]، كما ذكرنا في ما تقدّم.

إنّ هذه العوامل مجتمعة، إضافة إلى احتلال الحبش قسمًا من شاطئ اليَمَن، والصراع بين الفرس والبيزنطيّين من أجل السيطرة على الجزيرة، وانتشار اليهوديّة في حِمْيَر، جعلت حكّام حِمْيَر يتّخذون موقفًا عدائيًّا من مسيحيّي نجران، إذ رأوا فيهم خطرًا يهدّد سلطتهم. لذا لم يتوانوا عن مضايقتهم واضطهادهم.

في كتاب أعمال عزقير، كما ذكرنا سابقًا، رواية عن استشهاد الكاهن عزقير. تبعًا لتلك الرواية، أُلقي عزقير في سجن بنجران، وفي أثناء اعتقاله، كان يزوره، بطريقة عجائبيّة، خمسون شابًّا من طالبي

(٥٩) ما يعزّز هذا الاحتمال هي قول حبصا أمام ذي نواس: «والذي أحرق مجمعكم في ما مضى» (راجع الحاشية ٥١ أعلاه). فقولها يُظهر أنّ انتشار المسيحيّة المتزايد في نجران، حيث كان لليهود مجامع، أدّى إلى خلق توتّر بين الجماعتين، انتهى بأعمال تخريب وحرق طالت المجامع. فكان أن استنجد يهود نجران بإخوتهم في العاصمة، فنتج من ذلك تدخّل شرحبيل يكوف، الملك الحميريّ. راجع:
SHAHID, *Byzantium* (1930), p. 371.

العماد، فعمّدهم وهو في السجن. فاقتيد إلى صَفّار (= ظَفّار)، وأُحضر أمام الملك سَرَبْحيل دانِكِف (= شرحبِيْل يكوّف)، ولكنّه أبى أن يجحد دينه. فأمر الملك، نزولًا عند نصيحة اليهود المحيطين به، بصلبه على محرقة في نجران، فخرج من تلك المحنة سالمًا. ولمّا أراد اليهود رجمه، سقطوا لوقتهم موتى وغطّاهم الدّود. وأخيرًا، سلّم أحدُ تلامذته، نزولًا عند أمره، حسامًا إلى سيّاف، فقطع هذا رأسه(٦٠).

لرواية عزقير أهمّيّة خاصّة لأنّها تتضمّن حوادث تاريخيّة أُضفي عليها طابع أسطوريّ. فالملك المذكور فيها هو شرحبِيْل يكّوف، والمدينة صَفّار هي ظَفّار، كما تبيّن نفوذَ الحضور اليهوديّ في بلاط حِمْيَر(٦١).

لذا علينا أن نفترض أنّ عهد شرحبِيْل تميّز بإجراءات قاسية إزاء المسيحيّين، لعلّها أدّت إلى استشهاد بولس، أوّل أسقف مونوفيزيّ على نجران، حوالى السنة ٥٢٠، وبالتالي مبادرة الأسقف توما، فتدخّل النجاشيّ في المنطقة الساحليّة وظَفّار.

من المرجّح أن يكون بولس قد رُسم أسقفًا حوالىْ السنة ٥٠٠، وبالتالي بقي مدّة طويلة على كرسيّه الأسقفيّ، وهذا يعلّل سبب شهرته(٦٢)، وتمكّنه من تنظيم كنيسته تنظيمًا دقيقًا أقلق سلطات حِمْيَر. فقضلًا عن الأسقف، كان هنالك رؤساء مشايخ ورؤساء شمامسة ورؤساء شدايقة وأبناء العهد وبنات العهد(٦٣).

---

(٦٠) في نهاية الرواية إشارة إلى أنّ ٣٨ شخصًا استُشهدوا مع عزقير، ومنهم مترويوليت وكهنة وشمامسة ورهبان... ولكنّ نهاية الرواية تناقض بدايتها، حيث يبدو عزقير مبشّر نجران الوحيد. فلا ريب في أنّ خاتمة الرواية إضافة لاحقة. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 442.

(٦١) هنالك معلومات أخرى في تلك الرواية تصف أوضاع الجنوب وصفًا جيّدًا. ففيها ذكر لقيلتين هما ذا - يـحلبان وذا - قيفان، هما، في الواقع، ذو - ثعلبان وذو - قيفان. وفيها ذكر لناحية وَشحو، حيث توقّف عزقير وهو في طريقه إلى ظفار، وهي مدينة وسحًا/وسخًا، إلخ. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p 443.

(٦٢) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. LI.

(٦٣) راجع لائحة المحتويات في: =

حروب ذي نواس

يحيط الغموض بالطريقة التي توصّل فيها ذو نواس إلى الحكم. وفقًا لبعض التقاليد، كان ذو نواس من أحد أفراد الأسرة الحِمْيَريّة الحاكمة، تخلّص من ملك غاصب اسمه ذو شَنَاتِر وخلفه. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ ذا نواس ارتقى العرش عقب موت ملك أقامه الحبش، وكان ذلك في فصل الشتاء الذي كانت تصعب الاتّصالات فيه مع أكسوم(٦٤).

ولا شكّ أنّ تهوّد ذو نواس، الذي ارتقى الحكم في السنة ٥٢٢، ألّف تواصلًا لسيطرة اليهوديّة المستمرّة على بلاط حِمْيَر. ويميل الباحثون المعاصرون إلى تفسير سياسة ذي نواس كمحاولة لإنشاء دولة ذات لون دينيّ واحد، هو اليهوديّة، على غرار علوّيه التقليديّين بيزنطية وأكسوم(٦٥). ولكي يحقّق هدفه، هاجم أوّلًا المناطق التي يحتلّها الحبش، أي المنطقة الساحليّة لمرفأ المُخَا ومنطقة ظَفَار. ويتّضح من النقوش التي وصلتنا عن حملة ذي نواس(٦٦) أنّ تلك المنطقة عوملت على أنّها أرض عدوّة. إذ قُتل ١٤ ألفًا من السكّان بحدّ السيف، وأسر منهم ١١ ألفًا، ودُمّرت كنيسة المُخا وظَفَار، وأُهلك جنود النجاشيّ(٦٧).

والمثير في هذا المضمار هو أنّ الروايات والسير لا تحيي ذكرى ضحايا ذلك الهجوم، بل شهداء نجران فقط. وهذا يعطي الانطباع بأنّ ما حدث قد اعتُبر وكأنّه حرب بين بلدين. وفي كتاب أعمال عزقير ما يدعم

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. CI-CIV; cf. SHAHID, *Byzantium* (1989), p. = 376 n. 186.

(٦٤) تعود الرواية الأولى إلى التقاليد العربيّة، والرواية الثانية إلى رسالة سمعان البيت عرشميّ المذكورة سابقًا. مهما يكن من أمر، فهنالك تشابه بين الروايتين. راجع: AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1243-1244.

(٦٥) TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 289.

(٦٦) RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 333-336.

(٦٧) من الصعب أن نعتبر عمل ذي نواس تحريرًا لأرض يحتلّها عدوّ. فعلى الأرجح أنّ سكّان تلك المنطقة، من حميريّين وأجانب، تحوّلوا في نظر الملك إلى أعداء، لا سيّما وأنّ الوجود الحبشي فيها تمدّى أكثر من قرن. راجع: RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 424-425.

هذا الافتراض. فتبعًا لرواية وردت فيه، قرّر الملك شنّ الحرب على جنود النجاشيّ الموجودين في البلاد، وبعد أن قضى عليهم قرّر تدمير مدينة نجران المسيحيّة وكنائسها[٦٨]. لذا تفرّق الرواية بين الحرب على الحبش واضطهاد مسيحيّي نجران.

إضطهاد نجران

من المحتمل أن يكون ذو نواس قد استغلّ حوادث عنف وقعت في نجران واستهدفت اليهود لكي يبدأ هجومه على المدينة[٦٩]. أمّا نجران، فيبدو أنّها قاومته، وبدت منيعة بحيث إنّه لجأ إلى الحيلة. فوعد سكّانها بالأمان والعفو إن استسلموا، ففعلوا. ولكنّه ما أن دخلها حتّى ارتكب مجازر رهيبة. فقد أمر جنوده بحفر حفرٍ كبيرة في جوار المدينة ملؤها بالوقود وأضرموا فيها النار، وراحوا يلقون فيها كلّ مَن أبى أن ينكر دينه ويعتنق اليهوديّة، فوصل عدد الضحايا إلى الآلاف، وكانَ من بينهم كهنة ورهبان من المناطق المجاورة والعذارى المكرّسات ونساء كهلات ترهّبن. أمّا وجهاء المدينة وأميرهم، واسمه الحارث[٧٠] (أطلق بعض

---

(٦٨) يرد في كتاب الحميريّين أنّ ذا نواس دمّر كنائس مأرب وحضرموت، وهما مدينتان عرفتا المسيحيّة، في الغالب، انطلاقًا من نجران، بسبب موقعها الجغرافيّ القريب منهما. راجع:

MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 5b.

من جهة أخرى، يوفّر النقشان Ry 507 & 508 معلومات عن المنازعات بين الأكسوميّين والحميريّين في بداية القرن السادس. وتشير تلك المعلومات إلى أنّ المنازعات بدأت فعليًا في السنة ٥١٧ واستمرّت حتّى السنة ٥٢٥. أمّا ذو نواس، فقد أحدث تغييرًا في الصراع، إذ نجح في السيطرة على الأقسام التي احتلّها الحبش سابقًا، قبل أن يعود النجاشيّ ويسترجعها السنة ٥٢٥.

Cf. RYCKMANS, *Inscriptions* (1953), p. 331-336.

(٦٩) تبعًا لابن الكلبيّ، اتّخذ ذو نواس من موت اثنين من اليهود على يد النجرانيّين حجّة ليباشر هجومه على المدينة. راجع:

RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174.

(٧٠) يبدو أنّ اسم «الحارث»، الذي يرد أكثر من مرّة في كتاب الحميريّين، هو اسم القبيلة أكثر منه اسم شخص. وقد سبق وذكرنا أنّ قبيلة الحارث بن كعب، أو «بَلْحَارث»، كانت نجرانيّة. (راجع الحاشية رقم ٥٨). من جهة أخرى، يرى بعضهم أنّ هذا «الحارث» أو «سيّد» نجران، والنجرانيّين عامّة، كان يفضّلون الحبش على سلطة=

الكتّاب العرب عليه اسم عبدالله ابن الثامر)، وكان رجلًا عُرف عنه تقواه وحكمته، فقُتِلوا. ثمّ جدّ ذو نواس في طلب أسقف المدينة، بولس، فأُعلم بأنّه توفّي منذ زمن قريب. فأمر بأن تُخرج عظامه وتُحرق وتُنثر رمادًا في الريح. أمّا الحارث ورفاقه، فاقتيدوا إلى مكان فيه جدول صغير بجوار المدينة وهنالك ضُربت أعناقهم. وعندما أظهرت زوجاتهنّ الثبات بالإيمان لقين المصير نفسه. وثمّة زوجة أحد الوجهاء، اسمها رُوما، أُحضرت مع ابنتَيها إلى ذي نواس. فأُخذ هذا بجمالهنّ. بيد أنّ ثباتهنّ بالإيمان أفقده صوابه، فأمر بذبح الفتاتين أمام أمّهما التي أُكرهت على أن تذوق دمهما، ثمّ قُتلت هي أيضًا. وبعد أن ارتكب مأساة نجران، عاد وجيشه إلى صنعاء.

يبقى أن نلفت النظر إلى موضوع ذي شأن في هذا السياق. فركمانز[٧١] يشير إلى أنّه في رواية كتاب الحِمْيَريّين (ص ١٣أ) يُناشد مسروق (= ذو نواس) مسيحيّي نجران أن ينكروا ألوهيّة المسيح ويعلنوا أنّه كان مجرّد إنسان. وفي كتاب أعمال حزقير، يُدعى المسيحيّون مرّتين إلى الاعتراف بأنّ يسوع كان مجرّد إنسان، ويتابع النصّ: «أوَ تكونون أنتم أكثر ذكاءً من هؤلاء اليونانيّين المقيمين معنا ويسمّون أنفسهم نسطوريّين؟». وفي الكتاب نفسه، نجد أنّ النساطرة الذين كانوا يحيطون بمنذر الحِيرَة، الذي أرسل إليه ذو نواس خبر اضطهاده المسيحيّين طالبًا إليه أن يحذو حذوه[٧٢]، دعوا الملك إلى التجاوب مع الدعوة،

=ذي نواس، وبالتالي كان انتقام الملك الحِمْيَريّ، راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174 n. 104.

(٧١) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 451-452.

(٧٢) تبعًا لبعض المصادر، سارع ذو نواس إلى إبلاغ حليفَيه ملكَ الفرس وملكَ الحيرة بما قام به، وطلب إليهما التخلّص من المسيحيّين التابعين لهما. وقد وصل مبعوثو ذي نواس إلى هُفُهُف (الحسا)، بالقرب من الخليج الفارسيّ، حيث كان المنذر مجتمعًا ببعثة أرسلها الإمبراطور يُسطيانُس، تتألّف من سرجيوس، أسقف الرُّصافة، والكاهن أبراهُس ورجال دين آخرين وعلمانيّين، كما كان بينهم سمعان الموتونيزيّ، أسقف بيت حرشام ببلاد فارس. وما أن سمع الحاضرون خبر المجزرة حتّى أصيبوا بالذهول. وقد أحيط مونوفيزيّيو سورية والإمبراطور=

وأعلنوا هم أيضًا أنّ مَن صلبه اليهود كان إنسانًا لا الله. ويخلص ركمانز إلى الاستنتاج أنّ اضطهاد نجران استهدف أساسًا المونوفيزيّين، لا النسطوريّين[٧٣].

د - التدخّل الحبشيّ

تبعًا لابن هشام[٧٤]، وصل نجرانيّ، نجا من المجزرة، إلى بلاط ملك أكسوم، وأبلغ الملك، الذي كان حينذاك أليسباس Elesbaas أو كالِب، أخبار المجزرة، فصُعق ممّا بلغه، ووطّد العزم على الانتقام من ذي نواس.

فقد عبرت حملة عسكريّة مسيحيّة حبشيّة بابَ المندب بمباركة الإمبراطوريّة البيزنطيّة. وهزم الحبشُ ملكَ حِمْيَر المتهوّد، الذي قضى، بحسب الأسطورة، انتحارًا في البحر، وحوّلوا البلاد إلى محميّة حبشيّة[٧٥].

=البيزنطيّ علمًا بما كان يجري. راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1244.

(٧٣) يعتمد ركمانز أيضًا على تحليل هرشبرغ الذي ميّز بين مصدرين مختلفين في التقاليد المتّصلة بالاضطهاد، مصدر نسطوريّ يولي اهتمامه بدخول المسيحيّة إلى نجران وشهدائها الأوائل، ولا يولي اضطهاد نجران أهمّيّة كبيرة - وهو مصدر استقت منه التقاليد العربيّة - ومصدر مونوفيزيّ يركّز على الاضطهاد وشهدائه. راجع:
RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 449-450.

(٧٤) «قال بن إسحاق: وأفلت منهم رجل من سَبَأ يُقال له دَوْس ذو ثعلبان على فرس له، فسلك الرّمل فأعجزهم، فمضى على وجهه ذلك حتّى أتى قيصر الروم فاستنصره على ذي نواس وجنوده، وأخبره بما بلغ منهم. فقال له: بَعُدَت بلادُك منّا، ولكنّي سأكتب لك إلى ملك الحبشة، فإنّه على هذا الدين، وهو أقرب إلى بلادك. فكتب إليه يأمره بنصره والطلب بثأره. فقدم دَوْسٌ على النجاشيّ بكتاب قيصر، فبعث معه سبعين ألفًا من الحبشة، وأمر عليهم رجلًا يُقال له أرياط»، ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٧٥) بلغ عدد أفراد الجيش الحبشيّ الذي اجتاح حِمْير ٧٠ ألفًا، مزوّدين بسفن بيزنطيّة. عمد الجيش، بغية توطيد سيطرتهم على نجران واليمن، إلى ردم أسوار المدن، وإخضاع السكّان لنظام صارم. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 174-175.

يُذكر في كتاب الحِمْيَريّين[٧٦] أنّ النجاشيّ كالب أتى بكهنة من الحبشة ساعدوا في إعادة تأسيس المسيحيّة. ويفيد الكتاب نفسه أنّ النجاشيّ أرسل خبر انتصاره إلى بطريرك الإسكندريّة المونوفيزيّ، طيموتاوس، الذي رسم أسقفًا لوقته وأرسله إلى الجنوب[٧٧].

أمّا على الصعيد السياسيّ، فقد تحوّلت البلاد كليًّا إلى محميّة حبشيّة، وعيّن النجاشيّ نائبًا له اسمه إزيميفاوس Esimiphaios[٧٨]، كان ينفّذ سياسته. وعلى عهد هذا، عاود البيزنطيّون انفتاحهم على الجنوب، فأرسل الإمبراطور يُسطنيانُس بعثة إلى اليَمَن بغية تنظيم تجارة الحرير عن طريق اليَمَن والحبشة، وتحويله بالتالي عن خطوط الفرس. وقد وعد إيزيميفاوس والنجاشيّ البعثةَ بالتعاون. غير أنّ احتكار الفرس كلّ الحرير الذي كانت تنتجه الهند حال دون نجاح المحاولة البيزنطيّة.

ثورة أبْراهة

دام الاحتلال الحبشيّ حوالى نصف قرن، تخلّلته ثورة أبراهة، وهو قائد إثيوبيّ صاحب ثروة، أقدم على قتل الوالي الحِمْيَريّ الذي عيّنه نجاشيّ الحبشة، وأعلن استقلاله[٧٩]. وترتبط باسم أبراهة إنجازات

---

(٧٦) MOBERG, *Himyarites* (1924), p. 56a.

(٧٧) ظنّ كثيرون، أمثال إغران (AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1246)، أنّ الأسقف المذكور هو غريغنتيس، الذي نُسب إليه مؤلّفان: جدل مع هِرْبان (يهوديّ)، وشرائع الحِميريّين. غير أنّ دراسة حديثة بيّنت أنّ المؤلّفين منحولين، بل وحتّى وجود غريغنتيس نفسه مُختلق، راجع:
GREGOIRE, «Mahomet et le Monophysisme», in: *Mélanges Diehl*, (Paris: 1930), p. 115; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452.

(٧٨) أو سُمَيْفَع أشْوَع من عائلة ذي يزن. وفي الواقع، اعترض بعضهم على المماثلة بين إزيميفاوس وسُمَيْفَع، بسبب افتقارنا إلى معطيات وافية تجيز لنا أن نقوم بمثل هكذا مماثلة. غير أنّ بعض المعطيات غير المباشرة متوفّرة في هذا الشأن. فكلاهما عاشا في الزمن نفسه، وينتميان إلى العائلة نفسها. راجع:
LOUNDINE, *Rapports* (1974), p. 319 n. 23.

(٧٩) أرسل كالب جيشًا على رأسه أحد أقاربه (أرياط) بهدف قمع التمرّد. غير أنّ أبراهة تمكّن من جلب الجيش إلى جانبه، إذ صوّر له أنّ البلاد بلاد مبهجة خلّابة، تستوجب الجميع. قُتل القائد الحبشيّ. والتقليد العربيّ يفيد أنّ ذلك حصل في قتال فرديّ،=

عديدة، أهمّها إنهاء ترميم سدّ مَأرِب[٨٠]، الذي انهار مرّة أخرى، وتشييد كنيسة القَلّيس في صنعاء[٨١].

وفي الواقع، أتت إنجازات أبراهة في وقت اشتدّ فيه التنافس بين البيزنطيّين والفرس للسيطرة على الجزيرة. أمّا أبراهة فقد آثر الوقوف إلى جانب البيزنطيّين، حلفائه التقليديّين. ولربّما لحملته على عرب معادّ، أنصار اللخميّين، وحملته على مكّة[٨٢]، التي انتهت بهزيمة مريرة[٨٣]، علاقة بسياسة بيزنطيّة القاضية بإضعاف نفوذ الفرس في الجزيرة[٨٤].

=على أثر خيانة أحد العبيد، وبعد أن قطع أنف أبراهة بضربة سيف، لذا أطلق عليه اسم «الأشرم». فبقي أبراهة صاحب جيشين، سيّد اليمن الوحيد، وأبى أن يدفع الجزية لنجاشيّ الحبشة كالب، إلّا بعد أن ارتقى العرش خليفة هذا. راجع: ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ٢٨-٢٩، والطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩٣٠-٩٣١.

(٨٠) إستغلّ أبراهة حادث انهيار السدّ ليوطّد نفوذه على المملكة. ذلك بأنّ تمرّدًا قاده المدعوّ يزيد بن كبشات أخذ يتهدّد نفوذ أبراهة، لا سيّما وأنّ يزيد قد نجح، على الأرجح، في اجتذاب أنصار له في شرق اليمن. فجاء خبر انهيار السدّ لينهي التمرّد، إذ سارع الجميع إلى المساهمة في إعادة الترميم. وقد حصل أبراهة في أعقاب ذلك على تهانئ الملوك الذين أوفدوا إليه مبعوثين لهذا الغرض. فحضر إلى مأرب، في الوقت نفسه، ممثّلين عن إمبراطور بيزنطية يُسطنيانُس، وملك الفرس خسرو أنشروان، ونجاشيّ أكسوم رمهيس زيبمان، ومنذر الحيرة، والغسّانيّ الحارث بن جبلة. راجع:
AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1247-1248.

(٨١) من الممكن أن يكون أبراهة قد حصل على عون الإمبراطور البيزنطيّ في عمليّة تشييد القليس، ولربّما ساهم الإمبراطور أيضًا في إنشاء كنائس نجران. راجع:
LAMMENS, «La république marchande de la Mecque», in: *Bulletin de l'Institut égyptien*, (1910), Ve série, t. IV, p. 51; cf. AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1250.

(٨٢) لربّما أراد أبراهة من خلال تشييده كنيسة صنعاء أن يحوّل موسم الحجّ من مكّة حيث الحجر الأسود، إلى تلك الكنيسة، فيستقطب عرب الجزيرة. فكان أن قام أحد المكّيّين بتدنيس الكنيسة ملقيًا فيها مهملات. فأقسم أبراهة حينذاك أن يدمّر الكعبة. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 175.

(٨٣) لعلّ في سورة القرآن ١٠٥ إشارة إلى هذه الواقعة. إضافة إلى ذلك، تزخر التقاليد العربيّة بروايات أسطوريّة حول تلك الحملة. راجع على سبيل المثال: الطبريّ، تاريخ، ج ١، ص ٢٠٢-٢١٨.

(٨٤) من الممكن أن يكون اليهود، الذين لاقوا هزيمة شنعاء في الجنوب، قد وجّهوا أنظارهم صوب بلاد فارس، فبلى يهود الحجاز لأبراهة، في تلك الظروف،=

ومن الجديد على صعيد الكنيسة في زمن أبراهة، أنّ المونوفيزيّة في الجنوب اصطبغت باليوليانيّة[٨٥]. فقد ورد في تاريخ سِعِرْت[٨٦] أنّه في ظلّ حكم يُسطنيانُس، غادر المونوفيزيّون الأراضي البيزنطيّة ولجأوا إلى الحِيرة. غير أنّهم دخلوا هنالك في نزاع مع النساطرة وجاثُليقهم شيلا Sīla. ولمّا لم يشعروا بالأمان، بعدما حرّض يُسطنيانُس المنذر على طردهم، لجأوا إلى نجران، حيث روّجوا عقائد يوليانُس. ويرد في تاريخ ميخائيل السريانيّ أنّ اليوليانيّة انتشرت بسرعة في بلاد الكوشيّين والحِمْيَريّين[٨٧].

وعقب وفاة الأسقف الذي أرسله بطريرك الإسكندريّة إلى الجنوب، رفض أبراهة استقبال أسقفًا من الإسكندريّة، بعد أن قبل الكرسيّ البطريركيّ هنالك بالعقيدة الخلقيدونيّة. وقد فشلت عدّة محاولات لدى يُسطنيانُس بغية الحصول على أسقف مناهض للمجمع الخلقيدونيّ. وأخيرًا، بعد شغور الكرسيّ طوال ٢٠ سنة، اجتمع الكهنة ليكرّسوا أسقفًا. غير أنّ تلك الرسامة لم تحصل على اعتراف أحد، فكان ذلك عنصر خلاف جديد، سهّل نشر تعاليم يوليانُس وشيع الملكيصادقيّين[٨٨]. وتبعًا لميخائيل السريانيّ[٨٩]، كان هنالك راهب يوليانيّ اسمه سرجيوس

=خطرًا، فكانت الحملة على مكّة والمدينة. على أنّ بعضهم يرى سببًا إضافيًا لحملة أبراهة: وهو أنّ حملته، التي قام بها في السنة ٥٤٧، تتزامن مع الحروب التي اندلعت بين اللخميّين والغساسنة في السنة ٥٤٦ واستمرّت حتّى السنة ٥٥٤. فلعلّ أبراهة استفاد من المناسبة ليحاول أن يعيد تأسيس مملكة الكندة التي خسرت نفوذها في شمال الجزيرة إبّان الثلاثينات من القرن السادس. راجع:
LOUNDINE, *Rapports* (1974), p. 319-320.

(٨٥) راجع في شأن هذه البدعة: حموي، معجم الإيمان (١٩٩٤)، ص ٥٥٩.

(٨٦) SCHER, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 143 ss.

(٨٧) *Chronique de Michel le Syrien*, trad. CHABOT, 2, p. 251; Cf. E. HONIGMANN, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure*, Louvain 1951, p. 127-131; RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 452-453.

(٨٨) راجع في شأن هذه الشيع حموي: معجم الإيمان (١٩٩٤)، ص ٤٨٢.

(٨٩) Jean d'EPHESE, dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, I, p. 384-385; Michel le Syrien, *Chronique*, éd. CHABOT, 2, p. 185; AIGRAIN, *Arabie* (1922), col. 1246.

عُيِّن أسقفًا على الحِمْيَريّين، وبقي في منصبه ثلاث سنوات، ثمّ خلفه رجل اسمه موسى.

هـ - التدخّل الفارسيّ

غير أنّ الأوضاع عادة لتنقلب في الجنوب في الربع الأخير من القرن السادس، عندما استنجد قادة جنوبيّون بالفُرْس، في سبيل التحرّر من الحبش[٩٠]. فهزم جيش خسرو الساسانيّ الحبش وأخرجهم من الجنوب، وأعطى أمراء محلّيّين، ولا سيّما من عائلة ذي يزن، نوعًا من الاستقلال في إدارة شؤون بلادهم. دام الاحتلال الفارسيّ حتّى الفتح الإسلاميّ[٩١].

افترض بعضهم[٩٢] أنّ مسيحيّي الجزيرة، ولا سيّما الجنوبيّون منهم، تحوّلوا إلى النسطوريّة في أعقاب الاحتلال الفارسيّ، الذي حصل بعد السنة ٥٧٠ بزمن قليل. وثمّة مَن يعتقد[٩٣]، في هذا السياق، أنّ ما تبقّى من مونوفيزيّين في نجران تركوا البلاد عند الاحتلال الفارسيّ. لذا، يكون المسيحيّون الذين نفاهم الخليفة عمر من نجران إلى الكوفة في العراق من النساطرة. غير أنّ هنالك ما يدعو إلى التحفّظ في هذا الشأن. فالجاثُليق النسطوريّ طيموتاوس (٧٨٠-٨٢٣)، الذي عيّن أسقفًا على هؤلاء المسيحيّين، وجدهم متأثّرين بهرطقة يوليانس[٩٤]. ففي الغالب،

---

(٩٠) كان في طليعة اليمنيّين المستنجدين بالفرس سيف بن ذي يزن. وقد استغلّ الفرسُ تلك الفرصة الذهبيّة ليقضوا على حكومة مسيحيّة مرتبطة ببيزنطية. فجرّد خسرو الأوّل حملة عسكريّة أوكل قيادتها إلى مادي كارِب ابن سيف، الذي نجح في طرد الحبش بمعاونة الحِمْيَريّين. راجع:
RABBATH, *Orient chrétien* (1989), p. 175.

(٩١) كان باذان آخر حاكم على اليَمَن عيّنه خسرو الثاني. وبعد وفاة خسرو سنة ٦٢٨، اعتنق باذان الإسلام.

(٩٢) TOR ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, trad. par Jules ROCHE («Initiation à l'Islam», 8) (Paris 1955), p. 24-29; cf. RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 453 n. 202.

(٩٣) HIRSCHBERG, *Nestorian Sources* (1939-1949), p. 335.

(٩٤) RYCKMANS, *Christianisme en Arabie* (1964), p. 453.

بقيت المونوفيزيّة موجودة في الجنوب في أثناء الاحتلال الفارسيّ وبعده.

الخاتمة

يُلاحظ، من خلال هذه الدراسة، أنّ نواحيَ عديدة من تاريخ المسيحيّة في الجنوب لا تزال بحاجة إلى أبحاث جادّة لإجلاء الغموض عنها. ولكن يتّضح أيضًا أنّ النزاعات السياسيّة والعسكريّة بين القوى المسيطرة على الشرق حينذاك، أي بيزنطيّة وأكسوم من جهة، وفارس من جهة ثانية، أثّرت في نشر الإيمان المسيحيّ وانحصاره على السواء. يُضاف إلى ذلك عامل رئيسيّ أضعف المسيحيّة هو انقسام المسيحيّين في الشرق حول مسائل تتّصل بالعقيدة، الأمر الذي حوّلهم إلى شيع متنافسة شتّت قواهم.

لقد برز في الجنوب عدّة ضروب من المسيحيّة: في أعقاب مهمّة تيوفيلُس، تأسّست بضع كنائس أريوسيّة في مملكة حِمْيَر كانت في خدمة التجّار البيزنطيّين، لم تنجح في جذب العديد من السكّان المحلّيّين. وفي المناطق التي سيطر عليها الحبش، انتشرت المونوفيزيّة الإثيوبيّة، التي كانت في الأساس مرتبطة بكنيسة الإسكندريّة، والتي أصبح لها مع الوقت مزاياها الخاصّة المتأثّرة إلى حدّ كبير بالمونوفيزيّة السريانيّة، وذلك في أعقاب نشاط مجموعة من الرهبان السريان الذين وصلوا إلى أكسوم حوالى السنة ٤٨٠. غير أنّ أتباع المونوفيزيّة في الجنوب كانوا أساسًا من الحبش والتجّار الأجانب وبعض القبائل اليمنيّة المتعاملة مع البيزنطيّين وأهل الحبشة، مثل قبيلة الأشْعَر وقبيلة فرسان. لذا نظرت سلطات حِمْيَر إليهم نظرة عدائيّة، تُرجمت على عهد ذي نواس حروبًا ضروسة.

فضلًا عن ذلك، كان هنالك وجود نسطوريّ، يقلّ أهمّيّة عن الوجود المونوفيزيّ، في بعض مدن حِمْيَر، ولا سيّما في المرافئ. وبالرغم من أنّ النسطوريّة كانت مقبولة أكثر من المونوفيزيّة عند سلطات حِمْيَر المتهوّدة لأسباب عقائديّة، فهي لم تلاقِ نجاحًا بين السكّان المحلّيّين، ولا حتّى

في ظلّ الاحتلال الفارسيّ الذي شجّع تلك البدعة.

أمّا في نجران، فيمكن القول إنّ المسيحيّة المونوفيزيّة فيها، المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمونوفيزيّة الحِيرة، انتشرت بين سكّان المدينة وبلغت درجة كبيرة من النموّ والقوّة، حتّى إنّها استمرّت بعد الفتح الإسلاميّ لمدّة من الزمن لا تقلّ عن متي سنة[٩٥].

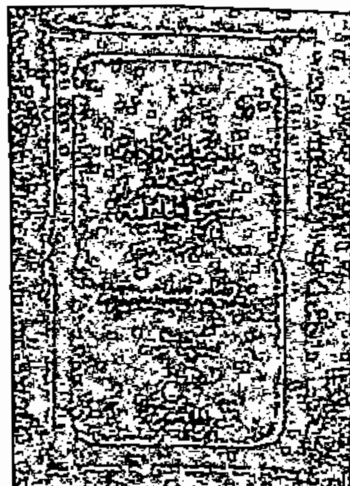
(٩٥) يُذكر أنّ توما المَرْغيّ كان أسقفًا على اليمن وصنعاء في السنة ٨٣٥م، كما تعلم بأمر وجود مسيحيّ في نجران في السنة ٨٩٧م. فلا شكّ أنّ قرار الخليفة عمر إفراغ الجزيرة من المسيحيّين لم يُطبّق على النجرانيّين. راجع:
TRIMINGHAM, *Christianity* (1990), p. 307 & n. 58-59.

صدر حديثًا عن دار المشرق

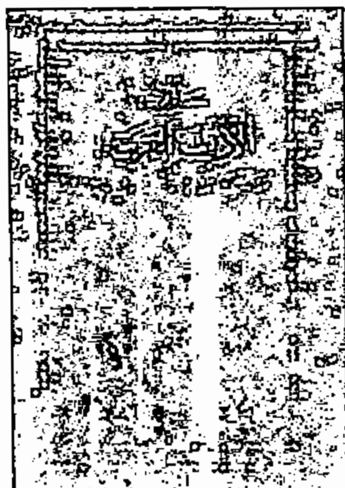
للأب لويس شيخو













نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره (ه)

الدكتور أهيف سنّو (هه)

لقد كثُر الحديث عن شؤون نصر حامد أبو زيد وشجونه، واطّلع أغلب المثقّفين على شيء من محنته. وتناولت الدوريّات معاناته، وطرحت من خلالها قضيّة الحرّيّة الدينيّة خصوصًا، وحرّيّة التعبير عمومًا. ولكنّها أولت جانب الأحداث جُلّ عنايتها، فتتبّعت أخبار خصومته مع الإسلاميّين المتشدّدين، ومشاكله مع القضاء المصريّ، ومسألة التفريق بينه وبين زوجته بدعوى الرّدّة.

ولكن ينبغي لنا اليوم أن نسلك مسلكًا آخر لفهم حقيقة المشكلة، فنخصّ بالدراسة آثار نصر حامد أبو زيد الأساسيّة، لنحدّد محاورها الكبرى، ونتبيّن مغزاها ومرماها. فمن أجل ذلك، سنخصّ آثاره بوقفة قصيرة، قبل الانتقال إلى تحليل آرائه من خلال آثاره الأكثر تمثيلًا لفكره، ونأمل أن يُتيح لنا هذا التحليل إبراز ردّات الفعل التي أُثيرت حولها.

وقفة على آثاره

فمن آثاره التي تضمّنت أهمّ آرائه (حسب تسلسل صدورها):

١- الاتّجاه العقليّ في التفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن

(ه) هذا المقال هو كلمة أُلقيت بالفرنسيّة في ٢٢ كانون الأوّل ١٩٩٥، في أحد اللقاءات التي يُنظّمها مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف، بيروت). ولم تُضف إلى الكلمة الأصليّة، إلّا بعض الإشارات القليلة إلى ما استجدّ في قضيّة نصر حامد أبو زيد منذ ذلك التاريخ.

(هه) مدير معهد الآداب الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف (بيروت).

عند المعتزلة(١).

٢- فلسفة التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي(٢).

٣- مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن(٣).

٤- الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة(٤).

٥- نقد الخطاب الدينيّ(٥).

٦- التفكير في زمن التكفير: ضدّ الجهل، والزيف، والخرافة(٦).

٧- النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة(٧).

ويمكن تقديم الملاحظات التمهيديّة التالية:

- تناول الكتاب الأوّل مسألةً تفسيريّة متشعّبة النواحي، مشدّدًا على دراستها عند الفرقة الإسلاميّة التي عُنيت بها أكثر من غيرها من الفرق، وذلك حتّى القرن الرابع/ العاشر. وبذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في جمع أشتات هذه المسألة، ليقدّمها بشكل منظّم ومتكامل. أمّا الكتاب الثالث

---

(١) الطبعة ٣، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣ [الطبعة ٢، الدار نفسها، ١٩٨٣].

(٢) الطبعة ١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

(٣) الطبعة ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠ [أنجزه سنة ١٩٨٧].

(٤) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢.

(٥) الطبعة ٢، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤ [الطبعة ١، الدار نفسها، ١٩٩٢؛ أنجزه سنة ١٩٩٠].

(٦) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥.

(٧) الطبعة ١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥.

فضلًا عمّا تقدّم، تُلقي بعض مقالات نصر حامد أبو زيد الضوء على توجّهاته، فتأتي مُكمّلة لما نجده في كتبه؛ ومن ذلك: «مفهوم النّظم عند عبد القاهر: قراءة في ضوء الأسلوبيّة»، مجلّة فصول (القاهرة)، مج ٥، عدد ١، ١٩٨٥؛ «السيرة النبويّة سيرة شعبيّة»، مجلّة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبيّة (أوساكا - اليابان)، عدد ٧١، ١٩٨٦؛ «Al-Ghazali's Theory of Interpretation», *Journal of Osaka University of Foreing Studies*, 72, 1987. يُنظر أيضًا: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار الياس العصريّة، ١٩٨٦.

فهو قراءة عصريّة لعلوم القرآن؛ وهو ثمرة مناقشات طويلة دارت بينه وبين طلّابه وزملائه.

- وتشكلّ الكتب الثلاثة الأُولى استكشافًا للآفاق الفكريّة على مستوى علاقة المفسِّر بنصّه: فتناول الكتاب الأوّل التفسير العقليّ، والكتاب الثاني التفسير الحدسيّ الذوقيّ، والكتاب الثالث التفسير المبنيّ على مقوّمات النصّ وآليّاته المختلفة.

- وتضمّن الكتاب الخامس ثلاث مقالات صدرت أُولاها سنة ١٩٨٩، وصدرت ثانيتها وثالثتها سنة ١٩٩٠. وقد تضمّنت الطبعة الثانية مقدّمة وتمهيدًا (في اثنين وخمسين صفحة) فنّد فيهما المؤلِّف ردّات الفعل على صدور الكتاب.

- والكتاب السادس هو ردّ على المنتقدين، ويتضمّن وثائق مهمّة تتناول الاتّهامات التي وُجّهت إلى المؤلِّف، والمرافعات، والحُكْم الصادر سنة ١٩٩٤.

- ويتألّف الكتاب السابع من مجموعة مقالات نُشرت بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ (باستثناء مقال واحد): ونجد الأفكار الكُبرى التي أوردها المؤلِّف في كتابه هذا، في آثاره السابقة بشكل عامّ.

وسنقتصر في عرضنا وتحليلنا[٨] على أربعة كتب أساسيّة لفهم فكر نصر حامد أبو زيد وتوجّهاته، هي: الاتّجاه العقليّ في التفسير، ومفهوم النصّ، والإمام الشافعيّ، ونقد الخطاب الدينيّ.

الاتّجاه العقليّ في التفسير

١- إنّ نشأة الاعتزال وتطوّره هُما على صلةٍ مباشرة بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة المتأثّرة بالإسلام. فمشروع المعتزلة مزدوج:

- فمن جهة أولى، أراد واصل بن عطاء (١٣١/٧٤٨) أن يوحِّد من الداخل القوى المناهضة للأمويّين: فقد قال بنو أميّة بالجبر ليؤكّدوا أنّ الخلافة قد جاءتهم بقَدَر، فيما قال واصل بن عطاء بالاختيار؛ ومن شأن

(٨) سنقدّم العرض والتحليل بشكل مباشر من غير إثقال النصّ بأفعال القول وما إليها.

هذا القول إضعاف دعائم الخلافة الأمويّة. وفضلًا عن ذلك، يأتي صاحب الكبيرة عند المعتزلة في منزل تتوسّط منزلَتَي الإيمان والكُفر؛ فإن مات من غير توبة خُلّد في النار؛ ويجعل هذا الموقف المعتزلة في مرتبة متوسّطة بين الخوارج (الذين رأوا في مرتكب الكبيرة فاسقًا، شأنه عندهم شأن الكافر عمليًّا) والمرجئة (الذين لم يُخرجوا صاحب الكبيرة من دائرة المؤمنين). وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيعة الزيديّة قالت بقول المعتزلة.

– ومن جهة أُخرى، اصطدم المعتزلة بخصوم لا يعترفون بأنّ القرآن دليلٌ قاطع في المناقشات الكلاميّة، وهم اليهود والنصارى. فكان تمييزهم بين الأدلّة العقليّة المستمدّة من العقل وحده، والأدلّة النقليّة المستمدّة من النصوص الدينيّة أساسًا (القرآن والسنّة). وعلى كلّ حالٍ، يفترض القول بالاختيار مقدرةً على التمييز، لا يُمكن أن تكون إلّا العقل. وتجدر الإشارة أيضًا، إلى أنّ الآيات القرآنيّة شدّدت هي أيضًا على دور العقل[٩].

٢– وهذا العقل هو الذي يجعل المعرفة ممكنة؛ وللوحي نصيبه في ذلك أيضًا. وأكّدت المعتزلة – خلافًا للأشاعرة – أولويّة العقل بالنسبة إلى الشرع، من غير وجود تناقض بينهما.

ولكنّ الوحي تبدّى في كلام الله الذي يُشكّل صفةً من صفاته. وهذا الكلام مخلوق في نظر المعتزلة خلافًا للأشاعرة الذين قالوا بقِدمه؛ واللغة التي نزل بها الوحي جاءت عن طريق المواضعة بين الناس، وهي سابقة لكلام الله، خلافًا للأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ هذه اللغة توقيف مردّه إلى الله.

وههُنا يُطرح سؤال مُهمّ: فكيف السبيل إلى تحديد ما أراد الله أن يقوله في القرآن أيّ قَصْد الله. وتتّصف إجابة المعتزلة بالوضوح: فَتَبيُّنُ ما قصده الله في كتابه ممكنٌ بفضل العقل[١٠].

٣– ويتفرّع من ذلك سؤال آخر: فكيف يتمّ في هذه العمليّة الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ (الصور، والاستعارات، والكنايات...)؟

---

(٩) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقليّ في التفسير، ص ٩–٤٢.
(١٠) م.ن.، ٢٣–٩٠.

إنّ موقف القاضي عبد الجبّار (١٠٢٥/٤١٥) يوضح ما نحن بصدده: فلا يمكن اللغةَ بصفتها اصطلاحًا (مواضعة) أن تتضمّن معنى مجازيًّا؛ فالجماعة الناطقة بهذه اللغة هي التي تستطيع الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ عند وجود علاقةٍ بين المعنَيَين؛ فالمعنى المجازيّ هو من إنتاج جماعة ناطقة بلغة معيّنة، أي إنّه اصطلاح يُضاف إلى الاصطلاح السابق، ولا يسع الفرد وحده أن يقوم بمثل هذا العمل.

لذلك يؤكّد المعتزلة أنّ المعاني المجازيّة التي يتضمّنها القرآن تُوجد فعلًا، أو يُفترض أن توجد فعلًا، في لغة الشعر العربيّ الذي سبق الإسلام؛ والاستثناء الوحيد هو الكلمات الإسلاميّة، أي الكلمات الدالّة على مفاهيم أو ممارسات حدّدها الإسلام تحديدًا خاصًّا به كالصلاة، والصوم، حسب المفهوم الإسلاميّ؛ فيشكّل ذلك مواضعةً أُخرى، وأحدُ طرفيها هو الله. أضِف إلى ذلك أنّ المعتزلة - خلافًا لما يتّهمهم به خصومهم - يتمسّكون بالمعنى الحقيقيّ، طالما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ويجتنبون ما استطاعوا، اللجوء إلى التأويل بواسطة المعاني المجازيّة[١١].

٤- ففي هذه الحال، كيفَ يُؤَوَّلُ النصّ القرآنيّ؟ ينبغي في بادئ الأمر الفصل بين الآيات المُحْكَمة والآيات المتشابهة: ويتناول التأويل الآيات المتشابهة وحدَها، على أن يبذل المؤوِّل جهده ليجعل الآيات المحكمة أساسًا لتأويله (ردّ الفَرع أي المتشابَه، إلى الأصل أي المُحْكَم).

ثمّ لا بُدّ من التنبّه إلى أنّ لغة القرآن هي اصطلاح، وأنّ الغرض الأساسيّ هو أن يفهم المرء ما أراده الله (القَصْد). ويكون ذلك بمتناول مَن يُؤوّل القرآن مستعينًا بالقرينة العقليّة، كما في الآيات الدالّة على وحدانيّة الله وعدله، أو بالقرينة اللفظيّة، كما في الآيات الدالّة على الأحكام.

ولا بُدّ من أن يأخذ المؤوِّل بالاعتبار، أولويّة العقل بالنسبة إلى النقل، على أن يُدرك أنّهما لا يقبلان التناقض، لأنّ مصدرهما واحد، وهو الله.

---

(١١) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ٩١-١٣٧.

فنخلص من ذلك إلى أنّ تأويل القرآن لا يتسنّى إلّا بعد إدراك معنى وحدانيّة الله وعدله، اللذين يشكّلان أصْلَي المعتزلة الأساسيّين: فيتمّ إخضاع النصّ للتأويل العقليّ.

وهكذا نتبيّن أنّ فضل المعتزلة الأكبر هو في الرفض المطلق: للتعارض بين العقل والوحي، وللتناقض الظاهر بين النصوص القرآنيّة[١٢].

مفهوم النصّ

المكتبة العربيّة حافلة بالمؤلّفات التي تناولت في القرون الوسطى علوم القرآن؛ ومن أسباب ذلك، سعي المشتغلين بالعلوم المختلفة، في مرحلة من مراحل التاريخ الحرجة (الحروب الصليبيّة، والحملات المغوليّة...)، إلى جمع النتاج الفكريّ لحمايته من صروف الزمن. ومن جهة أخرى، غالبًا ما كانت السلطة في عهدة العسكريّين الذين مارسوا حكمًا استبداديًّا حقيقيًّا (الديلم، والسلاجقة، والعثمانيّون...). فآل الأمر مع مرور الأيّام إلى جمود فكريّ حقيقيّ، وانقطعت الصلةُ بين النصّ الدينيّ والمجتمع.

وفي أيّامنا تُطرح مشكلة خطيرة: فإنّ الفكر الرجعيّ لا يتوانى في استغلال التراث الثقافيّ باسم إيديولوجيّة معيّنة، ويمضي قُدُمًا حتّى يصل إلى محالفة العدوّ الخارجيّ، أي الاستعمار العالميّ والصهيونيّة. وهكذا نشهد محاولات مختلفة: فمنهم مَن أراد العودة إلى أصول الدين، وتطبيق أحكام الشريعة بحذافيرها؛ ولكنّ ذلك لم يؤدِّ إلى أيّ تحسُّن اقتصاديّ، أو اجتماعيّ، أو سياسيّ، لأنّ النصّ الدينيّ بقي بعيدًا عن الواقع الذي يعيش الناس فيه. ومنهم مَن استرسل إلى مناقشات باليّة، فجعل الدين في خدمة السلطة، ودافع باسم القرآن، عن الاشتراكيّة تارةً، وعن الرأسماليّة تارةً أخرى، ودعا باسم الإسلام، إلى محاربة إسرائيل تارةً، وإلى مصالحتها تارة أخرى.

(١٢) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ١٣٩-٢٤٠.

فحينئذ يشعر المرء بأنّه مُهَدَّدٌ في صميم وجوده؛ لذلك تبدو الحاجة ماسّةً إلى تحليد موضوعيّ للإسلام، بعيدًا عن كلّ إيديولوجيّة.

فلا شكَّ أنّه ما مِن داعٍ إلى رفض التراث الثقافيّ برمّته، ولكن يستحيل اعتماده في حاله تلك: فلا بُدّ من تفحّصه بوجوهه المتمدّدة (لأنّه نتيجة تجارب كثيرة تَواجه فيها النصّ الدينيّ والواقع)؛ ولا بُدّ من مُساءلة هذا التراث، والاحتفاظ بجوانبه الإيجابيّة فحسب.

أمّا النصّ القرآنيّ، فينبغي تناوله من خلال مستويين:

١- فالقرآن هو أوّلًا نصّ لغويّ يمثّل دررًا أساسيًّا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فإنّ هذه الحضارة قامت أساسًا على نصٍّ وعلى تفاعله مع الواقع. فمن هنا تأتي أهمّيّة تأويل القرآن.

٢- ولمّا كان القرآن نصًّا لغويًّا، فينبغي له أن يُدرس كما يُدرس أيّ نصّ أدبيّ، حسب المناهج الحديثة، وبعيدًا عن المواقف الإيديولوجيّة، والتكرار، والتبسيط المُخِلّ. وليس ذلك إلّا من باب إعادة الصلة بموروث منهجيّ قديم ساد طويلًا في الدراسات القرآنيّة.

ولا بُدّ من التذكير بأنّ الجمود الذي أصاب البيئة الثقافيّة التي ينتمي إليها النصّ القرآنيّ، ليس من شأنه أن يُثير الجدَل حول الأصل الإلهيّ للقرآن. فقد اختار الله لِوحيه لغة معيّنة هي العربيّة، وليس من لغةٍ يُمكن تجريدها من ثقافتها. فأوّل مَن تلقّى الرسالة القرآنيّة هو النبيّ محمّد، وكان النصّ المُتَلقّى آنذاك مُنتَجاً ثقافيًّا؛ وقد تحوّل هذا النصّ بفضل قرّائه فيما بعد فحسب، إلى مُنتِجٍ ثقافيّ.

فالمنهج اللغويّ ومنهج التحليل الأدبيّ هما أكثر المناهج قدرة على دراسة الإسلام، لأنّه يقوم على نصّين (القرآن والسنّة) واجها الواقع خلال عشرين سنة نقل النبيّ فيها رسالته إلى المسلمين(١٣).

ويقتضي هذا المشروع أن تُعالَج علوم القرآن معالجة جديدة، لإبراز ثلاثة أمور:

(١٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٩-٢٨.

- أوّلها العلاقة بين النصّ والثقافة من خلال الوحي الذي يتّصل بواسطته كائنان مختلفان[١٤]؛ والمُتلقّي الأوّل للنصّ (أي النبيّ) الذي يتأثّر ببيئته إلى حدٍّ بعيد[١٥]؛ والتمييز بين المكّي والمدنيّ اللذين يمثّلان مرحلتين لتفاعل النصّ والواقع[١٦]؛ وأسباب النزول حيث يُسهم السياق التاريخيّ في تحديد المعطيات القرآنيّة[١٧]؛ والناسخ والمنسوخ اللذين يؤكّدان أنّ الواقع كان ماثلًا، وأنّه أُخذ بعين الاعتبار[١٨].

- وثانيها آليات النصّ (العلاقات بالنصوص الأخرى، ومشاكل الدلالة) من خلال مبدإ إعجاز القرآن (فالقرآن مختلف عن الشعر والنثر الفنّيّ مثلًا)[١٩]، وعلاقات السور والآيات[٢٠]، والآيات الغامضة والآيات الواضحة[٢١]، والعامّ والخاصّ من الآيات[٢٢]، والتفسير والتأويل[٢٣]. وتجدر الإشارة إلى أنّ النصّ هو بمنزلة «الوحدة» المتكاملة، مع أنّ الوحي استمرّ حوالى عشرين سنة.

- وثالثها التحوّلات التي تطرأ على مفهوم النصّ ووظيفته (مثلًا مفهوم النصّ ووظيفته من وجهة نظر الغزاليّ)[٢٤].

الإمام الشافعيّ

لقد مثّل ثلاثةُ مؤلّفين دورًا بالغ الأهمّيّة في الفكر العربيّ والإسلاميّ، لأنّهم أقاموا مبدأ الوسطيّة، وهم: الشافعيّ (٢٠٤/ ٨٢٠) في الفقه الإسلاميّ، والأشعريّ (٣٢٤/ ٩٣٥) في الكلام، والغزاليّ

(١٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣١-٥٧.
(١٥) م.ن.، ٥٩-٧٤.
(١٦) م.ن.، ٧٥-٩٥.
(١٧) م.ن.، ٩٧-١١٥.
(١٨) م.ن.، ١١٧-١٣٤.
(١٩) م.ن.، ١٣٥-١٥٧.
(٢٠) م.ن.، ١٥٩-١٧٥.
(٢١) م.ن.، ١٧٦-١٩٤.
(٢٢) م.ن.، ١٩٥-٢١٧.
(٢٣) م.ن.، ٢١٩-٢٤١.
(٢٤) م.ن.، ٢٤٣-٣١١.

(٥٠٥/ ١١١١) في الفكر والفلسفة (وهو أشعريّ في الأصول، شافعيّ في الفروع)[٢٥].

ومِن الباحثين مَن يرى أنّ مبدأ الوسط هذا هو لُبّ الأصالة الإسلاميّة. ولكنّه ناتج في الواقع من ظروف اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة محدّدة، ولا يمكنه أن يُشكّل خاصّةً فريدةً من خصائص الفكر الإسلاميّ. ويُحاول نصر حامد أبو زيد إثبات ذلك من خلال تحليل فكر الشافعيّ وممارضته بالواقع الثقافيّ الذي نشأ فيه[٢٦].

فقد بنى الشافعيّ الفقه الإسلاميّ على أربعة أصول:

- القرآن: وتجدر الإشارة ههُنا إلى ثلاثة مواقف للشافعيّ: فإنّ القرآن لا يتضمّن إلّا ألفاظًا عربيّة (عروبة القرآن)؛ وفي القرآن حلٌّ لكلّ مسألة؛ ويجب أن يكون الخليفة قُرَشيًّا (وقد تعاون الشافعيّ مع الأمويّين، وأخذ على العبّاسيّين نزعتهم الفارسيّة)[٢٧].

- السنّة: ويمكن في نظر الشافعيّ أن يكون مضمونها كمضمون القرآن، ولكن يمكنها أن تكون شارحة له، بل مُكمّلة أيضاً. فتبيّن الأهمّيّة التي أسبغها على السنّة (وهو الذي لُقّب «بناصر السنّة»)، وأنّه في ذلك لم يأخذ بعين الاعتبار طبيعة النبيّ البشريّة. فلم يعد موقفه في الواقع موقفًا متوسّطًا بين أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه، بل كان في الحقيقة منحازًا إلى الفريق الثاني[٢٨].

- الإجماع: ولا بُدّ من إسناده إلى نصّ؛ فهكذا ينتزع الشافعيّ المبادرة من يد الأمّة[٢٩].

- القياس: وفي هذا المجال ينحصر اجتهاد الفقيه في اكتشاف ما هو موجود في النصّ[٣٠].

---

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٥.
(٢٦) م.ن.، ٦-٨.
(٢٧) م.ن.، ١١-٣٣.
(٢٨) م.ن.، ٣٧-٨١.
(٢٩) م.ن.، ٨٥-٩٠.
(٣٠) م.ن.، ٩٣-١١٠.

ويشكّل الأصلان الأوّلان وحدةً عُضويّةً (النصّ)، إلّا فيما يتعلّق بالناسخ والمنسوخ، إذ يتعذّر أن تنسخ السنّة حُكمًا من أحكام القرآن. وإذا بالإجماع قد تحوّل إلى نصّ أيضًا لارتكازه على القرآن والسنّة. فَيَؤُول الأمر بالقياس إلى التقوقع في دائرة محصورة، فيقتصر عمله على استخراج ما في النصوص الثلاثة من حلول مطلوبة.

وهكذا يتحوّل ما ليس نصًّا (الإجماع مثلًا) إلى نصّ؛ وكلّ أصل يستند إلى سابقه. فالإيديولوجيّة واضحة المعالم، وهي ترمي إلى تضييق مجال عمل الفقيه، فيجد نفسه مكبّلًا. وتلك هي حال العقل أيضًا، فلا يجد مَفَرًّا من الخضوع للنصّ، ليستخرج منه دلالاته. وهكذا ننجرّ إلى التقليد والمحافظة[٣١].

نقد الخطاب الدينيّ

١- ليس من المفيد التميز في الحركات الإسلاميّة، بين متطرّف ومعتدل، لأنّ الآليّات المعتملة واحدة لدى الفريقين[٣٢]، وهي: الخلط بين الدين القائم على نصوص دينيّة مقدّسة، والفكر الدينيّ، فتفقد النصوص الدينيّة قدرتها على التفاعل مع الواقع[٣٣]؛ وردُّ الظواهر المختلفة إلى مبدإ واحد هو الله، فيُلغي ذلك كلّ معرفة علميّة[٣٤]؛ والاعترافُ بسلطة السلف والتراث المطلقة[٣٥]؛ ورفض الاختلاف إلّا في الجزئيّات، لأنّ الخطاب الدينيّ وحده يُعبّر عن الحقيقة[٣٦]؛ وفقدان البُعد التاريخيّ: فيتأسّف الإسلاميّون على الماضي المجيد (الخلافة الراشدة، أو الخلافة العثمانيّة...)، ويدّعون أنّ الحلول التي اعتُمدت قديمًا يُمكن أن يؤخذ بها اليوم[٣٧].

---

(٣١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٧-٨.
(٣٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٦٧.
(٣٣) م.ن.، ٧٨-٨٠.
(٣٤) م.ن.، ٨١-٨٤.
(٣٥) م.ن.، ٨٤-٨٩.
(٣٦) م.ن.، ٨٩-٩٤.
(٣٧) م.ن.، ٩٤-٩٩.

وتفترض هذه الآليات أولويّة النصّ الدينيّ بالنسبة إلى العقل، لأنّه يتضمّن الحلول كافّة[38]؛ وتفترض تعطيلَ البعد التاريخيّ للنصّ الدينيّ هذا، وهو بُعد مستمدّ من تاريخيّة اللغة[39].

وتعتمد الحركات الإسلاميّة وسيلتين لتحقيق أهدافها، هما التكفير من جهةٍ، والتدخّل المباشر أي الحلول محلّ الدولة.

وممّا يؤسف له أنّ السلطة الدينيّة الرسميّة (الأزهر) تعتبر هذه الحركات إيجابيّة بمجملها، مع أنّه يترتّب عليها أن تُساعدها لِتَمي حقيقة القضايا المطروحة[40].

٢- وإلى جانب الحركات الإسلاميّة هذه، نجد «يسارًا إسلاميًّا» (ويعود استعمال هذا المصطلح إلى حسَن حنفي في مصر، في مطلع الثمانينيّات، مع أنّ بدايات الحركة اليساريّة ترقى إلى ما قبل ذلك)، يرى أنّ الإسلاميّين هم تعبير عن واقع جديد مناهض للهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة.

ويعمد اليسار الإسلاميّ إلى تأويل النصوص المقدّسة تأويلًا خاصًّا، في ضوء ذرائعيّته وإيديولوجيّته. فيُقيم علاقة بين الصراع السياسيّ والصراع الثقافيّ، ويأخذ على عاتقه إعادة بناء التراث: ولكنّه في الواقع «يُلوّنه» في ضوء إيديولوجيّته[41].

٣- وهكذا يتبدّى اتّجاه ثالث، هو اتّجاه «التنويريّين» وأنصار العلمنة[42]. وهم يُتّهَمون بالمروق من الدين، والإلحاد والخيانة... وليست هذه الاتّهامات حديثة العهد: فقد طالت طه حسين الذي حُظّر كتابه: في الشعر الجاهليّ، ومحمّد أحمد خلف الله الذي رُفضت أطروحته: الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، وحُرم المشرف عليها أمين الخولي من حقّ الإشراف على وسائل تناول النصوص الدينيّة...

(٣٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ١٠١-١١٧.
(٣٩) م.ن.، ١١٧-١٣٥.
(٤٠) م.ن.، ٦٩-٧٦.
(٤١) م.ن.، ١٣٩-١٩٣.
(٤٢) م.ن.، ٣٧-٤٠.

ولكنْ آن الأوان لتجاوز العقل الغيبيّ الرازح تحت عبء الأساطير. فالدين ظاهرة يُمكن أن تُحلَّل وتُفهَمَ بواسطة العقل، ليصبح أداةَ تقدّم، وعدالة، وحرّيّة. فيجب أن تُجمل النصوص الدينيّة في سياقها التاريخيّ، ومن ثمّ يتمّ تجاوز معناها الأوّل، والكشف عن مغزاها(٤٣) بفضل التأويل.

فلكلمة «العرش» المضافة إلى الله دلالةٌ مستمدّة من رؤية قديمة متأثّرة بثقافة حقبة معيّنة؛ فلا بُدّ من تأويلها لتلائم الثقافة الراهنة. فيتّضح لنا أنّ مواقف المعتزلة التي أثارت حفيظة مخالفيهم ليست ثمرةَ النظر فحسب؛ فقد كانت على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعيّ والثقافيّ.

وقد أثارت آراء نصر حامد أبو زيد بدورها حفيظة فئة هبّت لمناهضته، ونخوة فئة أخرى انبرت للدفاع عنه.

ردّة الفعل بين المخاصمة والمناصرة(٤٤)

١- أثار كتاب نقد الخطاب الدينيّ وغيره ردّة فعلٍ عنيفة في الصحافة، والمساجد، وبعض المؤسّسات الجامعيّة في مصر... ويأتي في طليعة المنتقدين عبد الصبور شاهين، ومحمّد بلتاجي، وإسماعيل سالم ومَن وراءهم.

---

(٤٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٢٢٠-٢٢٥.

(٤٤) يمكن تتبّع ردّات الفعل من خلال الصحافة عمومًا، والصحافة المصريّة خصوصًا. وقد أولت الصحافة اللبنانيّة الموضوع اهتمامها؛ راجع مثلًا: النهار، ١٩١٥٦، ١٩٩٥/٦/١٤، ص١٠؛ ١٩١٥٧، ١٩٩٥/٦/١٥، ص١٠؛ ١٩١٥٨، ١٩٩٥/٦/١٦، ص ١٢؛ ١٩١٥٩، ١٩٩٥/٦/١٧، ص١٢؛ ١٩١٦٠، ١٩٩٥/٦/١٩، ص١٢؛ ١٩١٦١، ١٩٩٥/٦/٢٠، ص١٢؛ ١٩١٦٢، ١٩٩٥/٦/٢١، ص ١٠؛ ١٩١٦٣، ١٩٩٥/٦/٢٢، ص١٢؛ ١٩١٦٤، ١٩٩٥/٦/٢٣، ص١١؛ ١٩٢٢٠، ١٩٩٥/٨/٢٦، ص ١٧؛ ١٩٣٣٦، ١٩٩٦/١/١٢، ص ١٣؛ ١٩٥٠٩، ١٩٩٦/٨/٦، ص ١، ٣١؛ ١٩٥١١، ١٩٩٦/٨/٨، ص ١٤؛ ١٩٥١٣، ١٩٩٦/٨/١٠، ص ١٤؛ ١٩٥١٧، ١٩٩٦/٨/١٥، ص٩، ١٤، ١٧، إلخ...؛ ملحق النهار، ١٠٠، ١٩٩٤/٢/٥، ص٢؛ ١٧٢، ١٩٩٥/٦/٢٤، ص ٤-٦؛ ١٧٤، ١٩٩٥/٧/٨، ص ٤-٥؛ ٢٣١، ١٩٩٦/٨/١٠، ص ٢، ١٩؛ ٢٣٢، ١٩٩٦/٨/١٧، ص ١٤، ١٥، إلخ...

ويُراجَع في الموضوع نفسه كتاب نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير (الحاشية ٦، أعلاه).

أمّا عبد الصبور شاهين فأستاذ في كلّيّة دار العلوم، وعضو اللجنة الموكل إليها النظر في آثار الأساتذة لاتّخاذ قرار بخصوص ترقيتهم؛ وهو إمام جامع عمرو بن العاص في القاهرة وخطيبه. فحمّل على مؤلّفات نصر حامد أبو زيد بصفته الأكاديميّة والدينيّة:

– فقد قدّم إلى لجنة الترقية تقريرًا سلبيًّا، أخذ فيه على المؤلّف مآخذ كثيرة أهمّها: تعرّضه للغيبيّات ومحاولة نيله منها؛ ورفضه إرجاع كلّ أمرٍ إلى الله، لتأثّره بحضارة الغرب؛ ونقده الدولة، والأزهر، والمرجعيّات المهمّة مثل سيّد قطب؛ ودفاعه عن الماركسيّة والعلمانيّة نافيًا تهمة الإلحاد عنها؛ ودفاعه عن سلمان رشدي أيضًا...

– وفي الثاني من نيسان ١٩٩٤ اتّهم عبد الصبور شاهين في جامع عمرو بن العاص، نصر حامد أبو زيد بالكفر.

– وفضلًا عن ذلك ألّف كتابًا لفضح مزاعمه وتفنيدها، عنوانه: قصّة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في الجامعة.

وأمّا محمّد بلتاجي فعميد كلّيّة دار العلوم («قبيلة دار العلوم» حسبما يسمّيها نصر حامد أبو زيد)، وقد تمحورت حملته على كتاب الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة. ووقف وراء العميد أساتذة دار العلوم، وأحدهم وزير سابق للثقافة، هو أحمد هيكل. وكانت قضيّة نصر حامد أبو زيد الذريعة التي أتاحت للخلاف الكامن بين قسم اللغة العربيّة بكلّيّة دار العلوم، وقسم اللغة العربيّة بجامعة القاهرة، أن يبرز في وضح النهار. فقد كانت دار العلوم تأخذ منذ زمن بعيد على جامعة القاهرة إنتاج أمثال طه حسين، وأمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله، وها قد جاء نصر حامد أبو زيد ليُضاف إليهم. فإلى جانب الخلاف الأكاديميّ، نشأ خلاف بين اتّجاه إسلاميّ واتّجاه علمانيّ.

وأمّا إسماعيل سالم، فألّف كتابًا عنوانه: نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنّة والصحابة وأئمّة المسلمين، ووُزّع مجّانًا على طلبة الجامعة (ويرى نصر حامد أبو زيد أنّ المؤلّف وضع كتابه لإرضاء أستاذَيه عبد الصبور شاهين ومحمّد بلتاجي، ويتساءل: مَن هي الجهة التي موّلت

الكتاب؟). وقد طلب إسماعيل سالم في كتابه، وفي خطبة الجمعة بجامع نور الإسلام في منطقة الهرَم، بإقامة دعوى على نصر حامد أبو زيد لإدانته بالكفر والردّة[٤٥].

٢- ولكنّ نصر حامد أبو زيد وجد مناصرين أشدّاء في مؤسّسات مختلفة، وأشخاص كثيرين.

فقد قدّم محمود علي مكّي العضو في لجنة الترقية، تقريرًا إيجابيًّا أكّد فيه أنّ المؤلّف قد أحسن التميز بين الدين والفكر الدينيّ، وأنّ دراساته هي إعادة قراءة للتراث من وجهة نظر اجتهاديّة يُبيحها الإسلام.

وممّن دعم موقف نصر حامد أبو زيد كلّيّة الآداب بجامعة القاهرة، وقسم اللغة العربيّة فيها، إذ أرسل إلى لجنة الترقية ملاحظاته على تقرير عبد الصبور شاهين. وأكّد التقرير أنّ نصر حامد أبو زيد لم يَنَل من الغيبيّات بل انتقد العقل الغيبيّ الذي يفسّر الظواهر بردّها إلى الغيب؛ وأنّ النصوص التي استشهد بها عبد الصبور شاهين قد انتُزعت من سياقها فلا تعبّر عن وجهة نظر صاحبها؛ وأنّ عبد الصبور شاهين قد اقتصر في تقريره على أمور جزئيّة.

وأيّدت نصر حامد أبو زيد مؤسّسات ثقافيّة مصريّة وعربيّة، ومنظّمات تتولّى الدفاع عن حقوق الإنسان...

ومهما كان من أمر، فقد حُرم الأستاذ الجامعيّ من الترقية، ولكنّ جامعة القاهرة عادت فمنحته درجة «أستاذ» في ٣١ أيّار ١٩٩٥.

٣- وفي أثناء ذلك ومن بعده، كان للمحاكم المصريّة غير صولة وجولة.

ففي ١٠ حزيران ١٩٩٣ تقدّم المحامي محمّد صميدة عبد الصمد ورفاقه بدعوى أمام محكمة البداية، للتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته زميلته ابتهال محمّد يونس، باعتباره مرتدًّا يُنكر العقيدة الإسلاميّة، ويُسيء

(٤٥) يُمكن ذكر الكثيرين من منتقدي نصر حامد أبو زيد، ومنهم رئيس اتّحاد الكتّاب المصريّين.

للدين. ورفض نصر حامد أبو زيد حلًّا يقضي يقضي بإظهار توبته، ونطقه بالشهادتين أمام المحكمة، لأنّه رأى أنّ إسلامه ليس موضع شكّ. وفي ٢٧ كانون الثاني ١٩٩٤، ردّت محكمة الجيزة الدعوى، لانتفاء المصلحة القائمة المباشرة، للمدّعين في إقامة الدعوى.

ولكن لم تقف القضيّة عند هذا الحدّ، فأقامت مجموعة من المحامين على رأسها عضو مجلس الشعب يوسف البدري دعوى أمام محكمة الاستئناف برئاسة فاروق عبد العليم. فقضت المحكمة بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، «لإصداره دراسات وأبحاثًا تدعو إلى إيذاء الإسلام وعدم التزام الميراث»؛ وأخذ عليه الحكمُ القولَ بتحوّل النصّ عند نزوله من نصّ إلهيّ إلى فهم إنسانيّ، أي من التنزيل إلى التأويل، وعدمَ إثبات بعض المخلوقات كالعرش، والملائكة، والجنّ، والشياطين...

فهلّل خصوم نصر حامد أبو زيد للحُكْم، فيما انبرت جهات كثيرة لانتقاده، منها: مثقّفون وصحافيّون مصريّون وغير مصريّين، وأساتذة جامعات، ورجال قانون على رأسهم الرئيس السابق لمحكمة أمن الدولة المستشار سعيد العشماوي، ومسؤولون في الحكومة، والمنظّمة المصريّة لحقوق الإنسان، ورابطة الكتّاب الأردنيّين، واللجنة الدوليّة للحقوقيّين في جنيف... ومن الجدير ذكره أنّ مفتي الديار المصريّة محمّد سيّد طنطاوي بدأ برفض التعليق متريّثًا لدرس القضيّة، ثمّ امتنع عن التعليق حفاظًا على قدسيّة القضائيّة التي نظرت في القضيّة، ثمّ أيّد الحكم ضمنًا.

ومع ذلك، قرّر نصر حامد أبو زيد البقاء في مصر مع زوجته، وقدّم التماسًا لإيقاف تنفيذ الحكم إلى أن تبتّ محكمة النقض القضيّة؛ كذلك، قدّمت نيابة محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصيّة التماسًا مماثلًا. أمّا الطعون التي قُدّمت إلى محكمة النقض فثلاثة: أحدها من نصر حامد أبو زيد، وثانيها من زوجته، وثالثها من النيابة العامّة. ولكنّ الرجل وزوجته اضطرّا بعد صدور حكم الاستئناف، وإثر تلقّيهما تهديدات بالقتل، إلى مغادرة مصر إلى هولندا.

وفي ١٥ آب ١٩٩٦، أيّدت محكمة النقض حُكم محكمة الاستئناف في التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، بتهمة الردّة. وجاءت حيثيّات حكمها أكثر تشدّدًا من حيثيّات سابقتها. وكانت دعوى الحسبة التي تُجيز لكلّ مسلم أن يُقيم الدعوى على مسلم آخر متى رأى أنّه يُخالف الإسلام، ولو لم يكن معنيًّا مباشرة بذلك، قد أُلغيت نصوصها سنة ١٩٥٥، إلّا في الأحوال الشخصيّة؛ ولكنّ مجلس الشعب أقرّ في أيّار ١٩٩٦ تعديلًا يحصر قبول دعاوى الحسبة في الأحوال الشخصيّة، بالنيابة العامّة؛ ولكنْ لم تأخذ محكمة النقض بالتعديل لصدوره بعد إقامة الدعوى أمامها...

وأدّى صدور الحكم إلى انقسام حادٍّ في المجتمع المصريّ، والجسم القضائيّ، تردّد صداه في أنحاء العالم العربيّ والإسلاميّ، بل تجاوزه.



لا تدّعي هذه الصفحات القليلة الإحاطة بما تضمّنته آثار نصر حامد أبو زيد، وبردّات الفعل التي أثارتها؛ ولا ترمي إلى تقييم آرائه أو تقويمها، ولا إلى تفنيد آراء منتقديه والردّ عليها. فغرضها هو استعراض المحاور البارزة في فكره، وإرشاد القارئ إلى مواطن معالجتها ليستزيد عند الحاجة.

ولكنْ لا يجوز لنا أيضًا أن نخرج من ذلك كلّه صفر اليدين وكأنّنا غير معنيّين بالأمر، متذرّعين بالموضوعيّة. فالقضيّة خطيرة، بل أخطر ممّا قد يتصوّره بعضنا للوهلة الأولى، لأنّها تتجاوز قضيّة حرّيّة التعبير، وتطرح بين سطورها قضيّة مستقبل أمّة، ومصير دين. لذلك، ينبغي لنا النظر فيها بتأنٍّ، بعيدًا عن لغة المماحكات والمحاكمات، والتشهير والتكفير.

فتمتاز آثار نصر حامد أبو زيد بغناها وصعوبتها. فهي غنيّة مضمونًا ومنهجًا، ولكنّها صعبة المتناول، بسبب طبيعة موضوعاتها، وتطبيقِ منهج جديد على مسائل سبق أن صيغت في قوالب قديمة، ووجودِ فِقَر يتكرّر مضمونها من حين إلى آخر، أو تحتاج إلى مزيد من العناية والإيضاح. ويجعل ذلك كلّه هذه الآثار بعيدة المنال لدى الجمهور غير المتخصّص.

وما جاء به نصر حامد أبو زيد هو في حقيقته استكمال وتطوير لمشروع فكريّ سبق لكوكبة من المفكّرين أن أدلت فيه بدلوها بدرجات متفاوتة، ولا سيّما محمّد عبده، وطه حسين، وعلي عبد الرزّاق، وأمين الخولي. لقد حاول أن يُعَصْرِن معالجة الأمور، فأفاد ممّا تُقدّمه لنا اليومَ الألسنيّةُ العامّة والعلوم الإنسانيّة في تحليلها للنصّ الدينيّ.

فهذا النصّ وإن كان في نظر المؤمن وحيًا من عند الله (ولم يُنكر أبو زيد ذلك إطلاقًا)، هو نصّ لغويّ أُدرك في نطاق لغة معيّنة تُعبّر عن ثقافة محدّدة، وهو نصٌّ اتّخذ بُعدًا تاريخيًّا منذ اتّصل به البشر (تاريخيّة النصّ). فخضع النصّ في فهمه للأبعاد اللغويّة والثقافيّة والتاريخيّة التي أحاطت به. ومن حقّ كلّ جيل أن يعيد قراءته، مشدّدًا على مغزاه، ليُلائم المتغيّرات، ولئلّا يُصبح المؤمنُ به غريبًا عن تطوّر عصره. وفي آثار نصر حامد أبو زيد تشديد في محلّه على دور العقل في تأويل النصّ، ودور المعاني المجازيّة في القرآن وكيفيّة التعامل معها.

ولكنّ نصر حامد أبو زيد ليس نسيجًا فريدًا في هذا الباب من الدراسات الإسلاميّة. فقد جرت قبله محاولات للإفادة من الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في دراسة النصوص الدينيّة الإسلاميّة؛ والنتائج التي توصّل إليها محمّد أركون[46] مثلًا، خير دليل على ذلك. وتجدر الإشارة أيضًا إلى ما سبق للمعتزلة أن أرست قواعده من تعظيم للعقل، وقدرة على التعاطي مع المعاني المجازيّة في النصّ القرآنيّ.

ففضلُه إذًا، في استكمال المشروع «التنويريّ» الذي نجد أصوله عند المعتزلة وجماعة من مفكّري العرب والمسلمين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأمدّه بعض الباحثين المعاصرين بزخم ما توصّلت إليه الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في أيّامنا. وفضلُه أيضًا في التصدّي لخصومه بعناد، فيدافع عن وجهة نظره، ويُقارع الحجّة بأقوى منها.

ومَن يتأمّل ردّات الفعل التي أثارتها مؤلّفاته، وموقفه منها، يُدرك أنّه

(٤٦) ذكرت مجلّة روز اليوسف القاهريّة (العدد ٣٤٢٣) أنّ الأزهر صادر أربعة كتب لمحمّد أركون؛ ملحق النهار، ١٠٠، ٥/٢/١٩٩٤، ص ٢.

كان إلى حدٍّ بعيدٍ وقودًا في أتون الصراع السياسيّ الثقافيّ الذي تشهده الساحة المصريّة خصوصًا، والساحة العربيّة والإسلاميّة عمومًا، بين التقليديّين المتشدّدين الذي يعارضون كلّ محاولة جديدة لتفسير القرآن من جهة، والآخذين بمستجدّات العالم العصريّ والمناهج الحديثة من جهة أخرى.

فما كان من المتشدّدين إلّا أن أقاموا محكمة تفتيشهم، وساقوا التهمة تلو التهمة، لأنّهم لم يُدركوا حقيقة ما رمى إليه نصر حامد أبو زيد، لاختلاف نمط تفكيرهم، وطريقة تعاملهم مع النصّ الدينيّ. فلفظت المحكمة حكمها، وربحوا ما هو أهمّ من دعواهم على نصر حامد أبو زيد، ربحوا حقّ التكفير، أي أمضى سلاح وأخطره، وأنجعه في الضغط، وأبعده عن توجّهات القرن العشرين.

فإلى أين؟ نقول «إلى أين» عندما ننظر إلى الغرب وإلى الشوط الذي قطعه، متسائلين: كيف لنا أن نلحق بركابه ونحن متمسّكون بمنهجيّات قدّمت كلّ ما يمكن تقديمه، وأمست اليوم من مخلّفات القرون الوسطى؟ فقد سبق للغرب أن أخضع نصوصه الدينيّة للنقد اللغويّ والنقد التاريخيّ من حيث صحّتها لا من حيث تأويلها فحسب، وتناولها في ضوء أحدث ما استجدّ من مناهج علميّة. ومع ذلك، لم تُزَلزِل أرض روما، وما زالت المسيحيّة في الشرق والغرب بخير، وما زال في الشرق والغرب مسيحيّون مؤمنون منفتحون على عصرهم.

فلا داعي إطلاقًا إلى خوف فئة كبيرة من المسلمين أو تردّدها، وقد غدا القرن الحادي والعشرون على قاب قوسين أو أدنى؛ أوَ نقتحمه بمنهجيّات القرون الوسطى، أم نُعِدّ له ما استطعنا من العدّة، لئلّا يغدو الإسلام غريبًا، ولعلّنا نكتب لأنفسنا البقاء.

قانون الحِسْبة الجديد في مصر
مدلوله، إطاره، التباساته

الأب كريستيان ڤان نِسْپِن اليسوعيّ (٥)

في ٢٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦ أُقِرّ بمصر قانون جديد في شأن الحسبة، أو على وجه التحديد وبحسب التعريف الرسميّ: «قانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦ بشأن تنظيم إجراءاتِ مباشَرَةِ دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصيّة».

وقد كان من هذا القانون أنّه قام طرفًا في سجال مفتوح نشأ مؤخّرًا لمناسبة الدعوى التي رفعها بعض المحامين الإسلاميّين على نصر حامد أبو زيد، طالبين أن يفرّق بينه وبين زوجته بسبب الإلحاد والكفر، عملًا بالحسبة، وهي مفهوم قديم من مفاهيم الفقه الإسلاميّ، غامض المعالم، ملتبس المعنى، لا سيّما في إطار زمننا الحاضر. وإن نظرنا إلى هذه القضيّة كما تبدو لنا اليوم، قلنا إنّ هذه الدعوى باسم الحسبة إنّما هي دعوى تُقام على شخص يُخالف الإسلام بسلوكه ومواقفه، لا سيّما بالإلحاد.

وبغيةَ إدراك معنى القانون الجديد هذا وما يُثيره من تساؤلات، فإنّي سأعرض أوّلًا معنى الحسبة في التاريخ، ثمّ أبيّن وضعها في مصر قبل القانون الجديد، وأخيرًا أقول ما يأتي به هذا القانون وماذا يعني، معلّقًا

(٥) أستاذ الفلسفة والإسلاميّات في كلّيّة العلوم الإنسانيّة واللاهوتيّة بالمعادي، والمعهد العالي للدراسات الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة).

في الختام على هذا الواقع ضمن سياق التطوّر الحاليّ في المجتمع المصريّ وفي صميم مجمل العالم العربيّ والعالم الإسلاميّ.

١ - الحسبة في التاريخ

إنّ لفظة «الحِسبة»، وتعني أصلًا «الحساب» (أو «الكِفاية»)، هي، على ما ذكره كلود كاهِن Cahen ومحمّد الطالبيّ، لفظة لم تَرِد في القرآن، بها يُشار من جهة إلى ما يترتّب على كلّ شخص من أن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكَر»، ومن جهة أخرى إلى وظيفة الشخص الموكول إليه عمليًّا في المدينة تطبيق هذا الفرض على صعيد الأخلاق وخاصّة في شؤون الأسواق، وهذا الشخص الذي يقوم بالحسبة يدعى المحتَسِب». وازدواج هذا المعنى الذي يتأرجح بين الفريضة العامّة التي «تأمر بالمعروف وتَنهى عن المنكر» والتي ذكرها القرآن صراحةً، وبين وظيفة «المحتسب» المحدَّدة التي يبدو أنّها ظهرت في زمن الخليفة المهديّ (٧٧٤-٧٨٥)، يأتي بالتباس أوّل. ويزيد من شدّة هذا اللَّبس ما يبدو من أنّ الوظيفة المذكورة أنشئت لكأنّها نوع من تجسيدِ القيام بذلك الفرض العامّ تجسيدًا معلنًا.

يضاف إلى ذلك أنّ الفريضة العامّة هذه، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر»، تحمل في طيّاتها عددًا من الالتباسات. فثمّة أوّلًا مسألة معرفة تحديد هذا المعروف: فهل هو المعروف الوحيد دون سواه؟ وكيف تطبيقه عمليًّا؟ فهناك حديث مأثور يقول: مَن رأى منكم منكرًا، فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وثمّة أيضًا السؤال التالي: مَن يحقّ له، بل مَن يجب عليه التدخُّل لدرء المنكر: هل هي الدولة وحدها، أم هم الأفراد أيضًا، وفي أيّ ظروف وبأيّ شروط؟ وأخيرًا هناك مسألة مهمّة: ما هو المنكر الذي يجب النهي عنه، أو ما هو المعروف الذي ينبغي فرضه بالقوّة: هل إنّهما ممّا يمتُّ إلى نطاق المجتمع والمدل، أم ممّا يخصّ الحياة الدينيّة بمعناها الحصريّ كالقيام بالصلاة أو الصوم؟ وهل تشمل الحسبة التعبيرَ عن أفكار

لها علاقة بالدين؟ فبحسب ما يُعطى من أجوبة عن هذه المسائل، يمكن المجتمع المسلم أن يتأرجح بين مجتمع متسامح حيث يُسدى النصح الحكيم، ومجتمع قد يكون على قدر خطير من الطغيان[1].

وكانت لفظة «المحتسب» (أي مَن يمارس «الاحتساب» ويقوم بـ «الحسبة») تعني في بداية الأمر «شخصًا خاصًّا ينصرف إلى ممارسة فضيلة الحسبة»[2]. وقد حلّت هذه الكلمة، في نهاية القرن الثامن، محلّ لفظة «صاحب السُّوق»، وقد ورث المسلمون هذه الوظيفة عن البيزنطيّين. وتُضيف دائرة المعارف الإسلاميّة[3]: «إنّ ما يتميّز به المحتسب، كما عرفه التقليد، هو اندماج وظيفته القائمة على مراقبة السوق في وظيفة أخرى أوسع نطاقًا، أساسها دينيّ، توجب عليه المحافظة على حسن السلوك في المجتمع. والحدّ الفاصل بين الأمور التي تعود إليه وتلك التي هي من صلاحيّات القاضي أو رئيس الشرطة غير واضح المعالم، ولئن كان هناك بعض الاختلافات في ما لكلّ منهم من امتيازات ومواصفات. فهي ليست في طبيعتها بقدر ما هي في طريقة مواجهتها». وعليه، فوظيفة المحتسب الأساسيّة كانت، على ما يبدو، مراقبة السوق، ومن ثَمّ مراقبة الحياة المهنيّة بكلّ أبعادها، وتأمين حُسن سَير المصالح العامّة وجميع البُنى التحتيّة في المدينة. والظاهر أنّ وظيفته هذه كانت منوطةً بالمدن خاصّة. وفضلًا عن ذلك، كان عليه «أن يسهر على تطبيق الواجبات الدينيّة»، و«على انتظام السلوك بين الرجال والنساء في الشوارع (والحمّامات)، وأخيرًا على تطبيق إجراءات التميز في حقّ أهل الذمّة». وقد «رُوي عن بعض المحتسبين الجريئين أنّهم وجّهوا اللوم حتّى إلى قضاة أساؤوا في أحكامهم، أو وجّهوا التهمة إلى علماء نشروا تعاليم تخالف الإجماع»[4]. والأمر الأخير هذا يبيّن كيف يقع التعبير عن الأفكار تحت

(١) Article «Hisba», *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., 1975, p. 505.
(٢) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.
(٣) المرجع المذكور، ص ٥٠٤.
(٤) المرجع المذكور.

رقابة الحسبة. وقد ظلّت وظيفة المحتسب قائمةً في معظم أقطار العالم الإسلاميّ حتّى ظهور الحركات الإصلاحيّة المعاصرة.

لقد أعدّ «مركز الدراسات السياسيّة والإستراتيجيّة» التابع لصحيفة الأهرام ملفًّا صدر في مارس/ آذار ١٩٩٦، تناول مجمل قضيّةً قانون الحسبة الجديد، وجاء في صفحتيه ٢١ و٢٢ أنّ الفقيه الشهير أبا الحسن الماورديّ، من علماء القرن الهجريّ الثاني، أشار في كتابه الأحكام السلطانيّة إلى أنّه ينبغي أن يكون العقاب، الذي يفرضه المحتسب، دون ما يُفْرَض بموجب «الحدود» التي ينصّ عليها القرآن والسنّة، ممّا يدفع بعض الاختصاصيّين إلى القول بأنّه لا ينبغي اعتبار شؤون الردّة من صلاحيّات المحتسب. وهذا القول، على ما يبدو، مثبت بالاستناد إلى ما ورد في إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزّاليّ.

٢ - واقع الحسبة في مصر قبل القانون الجديد

لقد تبنّت مصر الحديثة نظامًا قانونيًّا مستوحًى من الحقّ الفرنسيّ إلى حدّ بعيد في كلّ ما لا يتعلّق بالأحوال الشخصيّة. وفي هذا التشريع الحديث لم يعد للحسبة من مكان. إلّا أنّ الأحوال الشخصيّة ظلّت منوطة بالمحاكم المذهبيّة، أي، في ما يخصّ المسلمين، بالمحاكم الشرعيّة حيث لم يُنسخ مفهوم الحسبة في أيّ وقت من الأوقات. وفي العام ١٩٥٥ ألغى نظام الثورة جميع المحاكم المذهبيّة، بما فيها المحاكم الشرعيّة، وأناط منذ ذلك الحين بمحاكم الدولة مهمّة تطبيق القوانين المرعيّة في كلّ طائفة لمعالجة جميع القضايا المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة، وبالتالي فقد أصبح على محاكم الدولة أن تطبّق الشريعة في شؤون الأحوال الشخصيّة لدى المسلمين.

وقد خلق هذا الإجراء التباسًا في أمر الحسبة، إلّا أنّ اللّبس هذا لم يظهر قبل العام ١٩٩٣، إذ إنّه لم يتقدّم أحد، حتّى ذاك التاريخ، بدعوى قضائيّة استنادًا إلى الحسبة. أمّا الألتباس فمردّه إلى أنّ شرعيّة مثل هذه

الدعوى لم تعد واضحة، ذلك بأنّه، من جهة لم تُلغَ الحسبة قطّ وهي بالتالي سارية المفعول، ومن جهة أخرى كان بالإمكان الاستناد إلى المادّة ٣ من قانون الدعاوى، الذي ينصّ أنّه لا يمكن أن تُقام أيّ دعوى عن يد مَن لا شأن له فيها، واعتبار دعاوى الأحوال الشخصيّة واقعة في نطاق هذا النصّ، ممّا يخرجها من دائرة الحسبة.

أضف إلى ذلك أنّ التباسًا آخر، أبعد مدًى من الأوّل، طرأ في تلك الأثناء على نظام القوانين المصريّة. فقد ورد في المادّة الثانية من دستور العام ١٩٧١ أنّ الشريعة الإسلاميّة هي أحد المصادر الرئيسيّة في الشرع المصريّ، ثمّ جاءَ دستور العام ١٩٨٠، فعدّل المادّة المذكورة ونصّ أنّ الشريعة هي من ذاك الآن وصاعدًا المصدر الرئيسيّ في الشرع. إلّا أنّ الشريعة مصدر من مصادر الشرع، وليست مباشرةً الشرع المعمول به.

ويُشير مركز الأهرام إلى أنّ هذه النصوص مزدوجة التأويل، بصفة كونها حلًّا وسطًا أو تجاوُرَ نظامين فكريّين مختلفين: من جهةٍ الشريعة، ومن الجهة الأخرى «المفاهيم الحديثة لمبادئ حقوق الإنسان التي تؤكّد من قيمة الحرّيّة الفرديّة وتضمنها». وإلى هذه المبادئ تستند مثلًا المادّة ٤٠ من الدستور التي تنصّ أن «المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامّة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل، أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

ويبيّن الملفّ نفسه بوضوح أنّ تلك الازدواجيّة - التي هي بالتالي لَبْس - تنعكس على القوانين التي تُسَنّ، ثمّ على الأحكام التي تُصْدِرها المحاكم، كما هو الحال في قضيّة الأستاذ نصر حامد أبو زيد وما رافقها من أحكام مختلفة.

ففي عام ١٩٩٥ أقام محامون إسلاميّون، كما ذكرنا في مطلع هذا المقام، دعوى لدى المحكمة البدائيّة، طالبين أن يفرّق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته بموجب الحسبة، لأنّ الأفكار التي عبّر عنها في بعض كتبه ومقالاته تخالف، في نظرهم، تعاليم الإسلام الأساسيّة، ممّا يجعل من

صاحبها كافرًا وبالتالي مرتدًّا لا يحقّ له أن يقترن بمسلِمة، حتّى وإن كانت تشاطره آراءه كما هو الحال. وقد ردّت المحكمة البدائيّة الشكوى لسبَبين: أوّلهما أنّ هذه الشكوى تُعتبر من نطاق الحسبة وترتكز على بنود الشريعة لا على بنود القانون القائم في البلاد. والثاني أنّ رافع الدعوى ليس ممّن تربطه مصلحة مباشرة بالمدّعى عليه.

فاستأنف المدّعون واتّخذت محكمة الاستئناف موقفًا يختلف كليًّا عن موقف المحكمة الأولى. وصدر حكمها في ١٣ يونيو/ حزيران ١٩٩٥ ناصًّا أنّه على نصر حامد أبو زيد أن يُفصَل عن امرأته، وهي من جهتها تؤيّد زوجها كلّ التأييد. وبرّرت المحكمة قرارها باعتبارها أنّ مؤلّفات نصر حامد ضارّةٌ بالإسلام، وحقٌّ له أنّها أعمال كفر تجعل من كاتبها مرتدًّا لم يَعُد له الحقّ، بحسب الشريعة، أن يكون متزوّجًا بمسلِمة. وأوضح القاضي أنّه، إن تاب ورجع عن البدع التي تحتوي عليها مؤلّفاته، أن يتزوّج امرأته ثانيةً.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عددًا من الإخوان المسلمين وسواهم من الإسلاميّين أعربوا عن مخالفتهم هذا الحكم، بالرغم من معارضتهم طروحات نصر حامد، معتبرين أنّه ما هكذا ينبغي أن تحلّ تلك القضايا.

أمّا فريق الإسلاميّين الذين كانوا من وراء هذه الدعوى، فقد استقووا بانتصارهم، وأخذوا يعدّون العدّة لرفع دعاوى تطال نحو أربعين من الكتّاب والمفكّرين الآخرين، ومن بينهم نجيب محفوظ، فاتّهمهم مناوئوهم بأنّهم رفعوا لواء الأرهاب القضائيّ إلى جانب الإرهاب المسلّح.

وأمام هذه الحال، شعرت الدولة بأنّ الأوضاع باتت لا تُطاق إذ أصبح بإمكان أيّ كان أن يرفع دعوى يقاضي بها أيًّا كان لأيّ علّة. فأضحى من الضروريّ وضع الحواجز أمام فيض الدعاوى المرتقبة، وكان لا بدّ من قانون يوضح الأمور.

٣ - قانون ٢٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٦

في نوفمبر/تشرين الثاني - ديسمبر/كانون الأوّل ١٩٩٥ أُجريت الانتخابات التشريعيّة في مصر، فكان أوّل مشروع قانون يُقدّم أمام مجلس الشعب الجديد مشروع قانون تنظيم «إجراءات مباشَرَة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصيّة». في المقابل قام عدد كبير من المثقّفين ورجال القانون يطالبون بقانون يلغي كلّيًا، وبوضوح، دعاوى الحسبة. أمّا الدولة، فكانت أمينة لسياستها الساعية إلى الحلول الوسط، ففرضت قانونًا ينظّم دعاوى الحسبة، وبالتالي يحصرها.

وينصّ القانون الجديد هذا على أنّه من الآن وصاعدًا ستكون النيابةُ المرجعَ الوحيد المخوّل إقامة الدعاوى في شؤون الأحوال الشخصيّة بموجب الحسبة. وكلّ شخص يرغب في أن تُقام مثل هذه الدعوى عليه أن يتقدّم بشكوى لدى النيابة، شارحًا موضوع شكواه والأسباب التي تبرّرها، مرفقًا إيّاها بالأوراق الثبوتيّة. وبعد ذلك، يعود للنيابة وحدها أن تقرّر إقامة الدعوى أو رفضها، ويجب أن يُتّخذ هذا القرار على صعيد محام عامّ. ويحقّ للنائب العامّ في مهلة مُدّتها ثلاثين يومًا، إبطال القرارَ المتّخذ، وإكمال التحقيق هو نفسه واتّخاذ قرار جديد يصبح عند ذلك غير قابل للنقض. وفي حال تقيم النيابة نفسُها الدعوى، تصبح هي المدّعي. ولا يحقّ للذي أقام الدعوى في بداية الأمر أن يتدخّل في الدعوى ولا أن يحتجّ على الحكم متى صدر.

إنّ لهذا القانون حسنةً أكيدة وهي أنّها تحدّ كثيرًا من إمكانيّة رفع «دعاوى الحسبة». ولكن ما يبدو خطيرًا في الأمر هو ما يلي: قبل هذا القانون كان الوضع غير واضح، مع إمكانيّة رفع «دعاوى حسبة» انطلاقًا من رواسبِ ماضٍ بقي حاضرًا ضمنًا أكثر منه صراحةً ووضوحًا. أمّا الآن فقد تمّ تكريس مبدإ الحسبة بطريقة رسميّة واضحة، وكُرّس معه مبدأ رفع الدعاوى بسبب «الجرائم» الفكريّة، حتّى وإن خضع هذا المبدأ لقيود كثيرة وشروط صارمة. وهل هذا يختلف عن «محاكم التفتيش»، مهما كانت

الحدود المرسومة عند التطبيق؟ فالأمور أصبحت مرهونة بالأشخاص التي يعود إليها البتّ على صعيد النيابة، والقضاء على صعيد المحكمة. وعلى كلّ حال، فالمبدأ أصبح أمرًا واقعًا: يمكن أن تُعدَّ الآراء والأفكار، أقلّه إذا ما نُشِرَت في مقالات أو كتب، جرائم، وجرائم معلنةً. هذا فضلًا عن أنّ القانون المذكور لا يعني إلّا المسلمين، وتبرير ذلك أنّ القانون مرتبط بشؤون تمتّ إلى الأحوال الشخصيّة، التي تخضع بدورها للحقّ الخاصّ بكلّ طائفة من الطوائف.

الخاتمة

إنّ الحدث الذي عرضناه - مع ما له من خلفيّات - هو حدث خاصّ وثمرة ظروف معيّنة، ولكنّه ذو معانٍ ويثير تساؤلات وأفكار تتجاوز كثيرًا إطاره المحدَّد. فثمّة جميع الأسئلة التي طُرحت في أثناء عرضنا، ووراء كلّ ذلك أمور أساسيّة كالسؤال التالي: كيف نصل، في بلادنا التي تسودها التقاليد الإسلاميّة والمسيحيّة، إلى نظامِ قِيَم متماسك يؤمِّن للمجتمع مرجعيّة راسخة ويبني الأخلاق العامّة على أُسُس ثابتة، وفي الوقت نفسه يسمح ببناء مجتمع يجد فيه كلّ فرد مكانه ومكانته بصفة كونه إنسانًا؟ وكيف إتاحة الفرصة للدين، سواء أكان الإسلام أم المسيحيّة، ليأتي بمساهمته الإيجابيّة في تشييد المجتمع من دون أن يفرض نفسه عليه بأسلوب مستبدّ توتاليتاريّ، وبدون الوصول إلى المزج بين الدين والسياسة، ممّا يفضي إلى زوال الدين والسياسة معًا؟

فـ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو، في النهاية، أشدّ تعقيدًا ممّا يبدو للعيان.

(نقله عن الفرنسيّة أ.ك.ح.)

في الأعلام الجغرافيّة اليمنيّة

الدكتور إبراهيم السامرّائي *

كان لي أن عرضت في السنة التي انصَرَمَت[1] للأعلام الجغرافيّة في العراق، وهاأنذا أتبع ما كان لي في ذلك المؤتمر بشيء آخر أتعقّب فيه طائفة من الأعلام البلدانيّة في اليمن. وسأختار هذه الطائفة فيكون لي فيها ملاحظات لغويّة تاريخيّة، وإنّي أدرجها على حروف المعجم:

١ - إِبّ:

- قال ياقوت: قال ابن مِيلفة هي بكسر الهمزة. وهي من قُرَى ذي جبلة باليمن، وهي عندهم بكسر الهمزة.

+ أقول: وهي بليدة جبليّة ما زالت معروفة ذات خضرة وشجر. وهي عند الأصمعيّ بالفتح والتشديد[2].

+ أقول أيضًا: لعلّ الفتح في همزتها أوجه، ولكنّ الاستعمال غلّب الكسر. وإنّي لأذهب إلى هذا مستفيدًا من قوله تعالى: «وفاكهة وأبّا»[3].

وإنّي لأنظر إلى «الأيب» في اللغة العبرانيّة אֵבִיב[4] وهي كلمة

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) أطلب المشرق، ٧٠ (١٩٩٦)، ص ١٨٥-٢١٤.

(٢) معجم البلدان، لياقوت، هامش «قرّة العيون» ص ٢٨٢؛ اليمن الخضراء ١/ ٨٢.

(٣) ٣١ سورة عبس.

(٤) W. Gesenius, *Hebraeisches und aramaeisches Handwoerterbuch ueber das Alte Testament*, Leipzig, 1910.

بصيغة الجمع، والمفرد أبّ، و«فعيل» من صيغ أسماء الجمع في العبريّة، ومنه هذه الكلمة، وكذلك «فعيل» من أبنية التكسير، نحو: نخيل وعبيد وغيرهما.

ولنا أن نستأنس بـ «تل أبيب» من الحواضر التي أنشأها اليهود في فلسطين العربيّة إبّان الحكم البريطانيّ غير بعيدة عن القدس - حَرَسَها الله - وهي תֵּל אָבִיב ، وكأنّها في الأصل موضع تلّ فيه زرع.

٢ - أَبْيَن:

من حواضر اليمن

ولا يعرف أهل اليمن غير فتح الهمزة.

- قال ياقوت: حَكَى أبو حاتم قال: سألنا أبا عبيدة كيف تقول عَدَنُ أَبْين أو إِبْيَن، قال: هما جميعًا.

- وقال عُمارة بن الحسن اليمنيّ الشاعر: أَبْيَن موضع في جَبَل عَدَن.

وإلى أَبْيَن يُنسَب الفقيه نُعَيم، عَشَرِيُّ اليمن، وإنّما سُمِّي عَشَرِيَّ اليمن لأنّه كان يعرف عشرةَ فنونٍ من العلم...[٥]

٣ - الأَثْلاء:

قرية من قُرَى ذِمار باليمن[٦]. وهي عزلة من بلاد عَنْس فيما أضافه المقحفيّ من معجمه[٧]. أقول: و«ذمار» من حواضر اليمن وسنأتي عليها.

٤ - أثافِث:

اسم قرية باليمن ذات كروم كثيرة.

---

(٥) معجم البلدان. وانظر: الإكليل ٢/٤٧، والمفيد ص ٥٤، وبهجة الزمن ص ٢٦، واليمن الكبرى ص ١٦٤.

(٦) معجم البلدان لياقوت.

(٧) معجم البلدان والقبائل اليمنيّة. والعزلة: تجمّع سكّانيّ من عدّة قرى برأسها ويحكمها شيخ، وهو دون الناحية.

- قال الهمداني: وتُسَمّى أثافة بالهاء والتاء أكثر. قال: وخبَّرني الرئيس الكباري من أهل أثافِت قال: كانت تُسَمّى في الجاهليّة «دُرْنا» وإيّاها أراد الأعشى بقوله:

أقولُ للشَّرْب في دُرْنا، وقد ثَمِلوا شِيموا، وكيف يَشيم الشاربُ الثَّمِلُ

وكان الأعشى كثيرًا ما يَتّجرُ فيها، وكان له بها مِعصَر للخمر يَعصر فيه ما جَزَلَ له أهل أثافة من أعنابهم.

- قال الأصمعيّ: وَقَفتُ باليَمَن على قريةٍ فقلتُ لامرأةٍ: بِمَ تُسَمَّى هذه القرية؟ فقالت: أما سمعت قول الأعشى:

أحِبُّ أثافةَ ذاتَ الكرو م، عند عصارة أعنابها[٨]

٥ - الأَثلوث:

عزلة من مخلاف نَقَذ من وصاب العالي[٩].

+ أقول: إنّ بناء «أفعُول» معروف في مواضع اليمن وقبائله. وقد رأيت أن أذكر هنا شيئًا من هذا ثمّ أعود إلى ما أنا فيه من ذكر الحواضر منسوقة على حروف المعجم. ولم أجد شيئًا من «أفعول» في مصادر البلدان القديمة، وليس في أبنية العربيّة «أفعول» بفتح الهمزة[١٠].

٦ - الأَجدون:

- قال الأستاذ القاضي إسماعيل بن محمّد الأكوع في مقالة له نشرها في مجلّة اللغة العربيّة منذ سنوات بدمشق: إنّ الأَجدون منسوب إلى ذي جَدَن وهو قَيْل من الأقيال اسمه: عَلَس بن يشرح بن الحارث بن صفيّ بن سبأ، وهو أوّل من غنّى باليمن فلُقِّب بالجَدَن، والجَدَن حسن الصوت. وقيل: جَدَن مفازة باليمن يُنسَب إليها ذو جَدَن. والأجدون: من

---

(٨) معجم البلدان.

(٩) معجم الحجريّ.

(١٠) قد يكون لي أن أذهب إلى أنّ «أفعول» بفتح الهمزة هو شيء من بقايا اللغة السبئيّة التي أسماها اللغويّون العرب «الحميريّة»، أو أنّ «أفعول» هذا بفتح الهمزة من العربيّة التي استبدل اليمنيّون بضمّ الهمزة فتحها.

حضرموت[١١].

٧ - الأجروم:

قرية من عزلة بني شيبة التابعة لناحية الشمايتين في الحَجْريّة[١٢].

+ أقول: هل لي أن أقول: إنّ وجود بناء «أفعول» في المملكة المغربيّة في الجهات البربريّة في الأعلام هو بعض ما كان من أثر يمنيّ قديم نجده في الأعلام في إفريقيا والأندلس، ومن هذا «أريانة» في الأندلس وتونس وأصلها يمنيّ قديم مازال في عصرنا وسيأتي ذكره.

وسأتبع ما ذكرته ممّا وَرَدَ على «أفعول» وأكثره ممّا صنّفه اليمن في قولهم: «عُزْلة»، وهو موضع تجمّع سكّانيّ صغير، دون أن أفصّل فيه إلّا ما كان من أفعول ممّا يتجاوز هذا الوصف، وهذا هو: أجرون، الأجشوب، الأجمود[١٣]، الأحبوب، الأحدوث، الأحدور، الأحروج، الأحسون، الأحضوض، الأحطوب، الأحكوم، الأحموم، الأحنوش، الأحبوق، الأخدود[١٤]، الأخدوع، الأخضوض، الأخطور، الأخلود، الأخمور، الأدروب، الأذمور، الأزهور، الأسروع، الأسلوم، الأشجور، الأشروع، الأشعوب، الأشمور، الأشموس، الأصبوع، الأصبور، الأصروت، الأصيور، الأضمور، الأطمول، الأظلوم، الأظهور، الأعبود، الأعبوس، الأعجول[١٥]، الأعدول، الأعدون[١٦]، الأعذور، أعرود، الأعروش، الأعروق، الأعشور،

---

(١١) مجلّة الإكليل عدد ٢ ص ١١.

(١٢) ذكره الواسعي في «تاريخه». لا أدري أيكون «آجروم» في لغة البربر في المغرب الأقصى من هذا، ونحن نعرف أنّ صاحب الأجروميّة في النحو هو محمّد بن محمّد بن آجروم، لعلّ لأهل العلم مقطع الرأي فيما حاك في نفسي.

(١٣) جاء في هامش الإكليل ٢/٦٥، ومجلّة الإكليل (عدد ٢ ص ١١): إنّها منطقة على مقربة من «الضالع»...

(١٤) أقول: إنّ «الأخدود» بفتح الهمزة بناء خاصّ باليمن، والأصل في العربيّة بالضمّ. قال تعالى: «قُتِلَ أصحاب الأخدود» ٤ سورة البروج.

(١٥) قد يرد بين ما هو «أفعول» قرية ومنه «الأصجول» وغيره.

(١٦) وممّا يندرج في «أفعول» ما هو نسبة، فأعدون نسبة إلى عَدَن. وانظر «أجدون».

الأعضود، الأعمور، الأعموق، الأعنود، الأفروع، الأفيوح، الأفيوش، الأقحوز، الأقلور، الأقروض، الأكبوش، الأكروب، الأكروف، الأكهوم، الأمجود، الأمرور، الأملوك، الأنبوع، الأنجود، الأنقور، الأنهوم، الأمجور، الأمجوم، الأهزون، الأهمول، الأهتوم[١٧]، الأهيون[١٨]، الأيدوع، الأيزوع، الأيزون، الأيفوع.

+ أقول: هذا جملة ما ورد في بناء «أفعول» ممّا يدخل في «المُزَل» و«القبائل» وسائر المواضع.

٨ - أرحب:

ناحية تابعة إلى محافظة صنعاء في الشمال الشرقيّ منها على مسافة خمسة كيلومترات. وهي أيضًا قبيلة كبيرة من همدان تنسب إلى أرحب بن الدعام بن مالك بن معاوية بن صعب بن دومان بن بكيل بن جُشم بن خيوان بن نَوف بن همدان[١٩].

٩ - إرْيان:

بلدة مشهورة تقع ضمن ناحية القفر بالجهة الغربيّة من يريم، وتقوم على جبل بني سيف المطلّ على مجموعة من الأودية الخُضْر. يُنْسَب إليها جماعة من أهل العلم[٢٠].

+ أقول: قد قلت إنّ في تونس بليدة إلى جوار تونس تطلّ على البحر هي أريانة، وهي المدينة التي قيل: إنّ مهاجرة الأندلس مصّروها وأعطوها اسم المدينة الأندلسيّة، فهل لي أن أقول: إنّ الذين أسّسوا حكم المسلمين في إسبانيا كان فيهم ولا سيّما جيش الفتح يمانيّون اعتمد عليهم الأمويّون منذ عصر معاوية.

---

(١٧) والأهتوم: ناحية في الشمال الغربيّ من صنعاء.
(١٨) الأهيون: بطن من الأزد.
(١٩) معجم الحجريّ، واليمن الكبرى ص ٧٣.
(٢٠) معجم الحجريّ.

١٠ - أزال:

عُزْلة من ناحية الرظمة وأعمال يريم. وهي الاسم القديم لمدينة صنعاء نسبة إلى بانيها أزال بن يقطن...

+ أقول: وقد أحيَى اليمنيّون هذا الاسم فأطلقوه على مدارس وغيرها من مؤسّسات(٢١).

وأهل اليمن في حاضرنا يقولون «آزال» بالمدّ.

+ أقول: لا بدّ أن يكون هذا الاسم من السبئيّة القديمة، فقد وجدت هذه المادّة من موادّ المعجم السبئيّ الذي استُفيدت موادّه من النقوش القديمة. غير أنّه ينبغي أن نعرف أنّ السبئيّة عربيّة جنوبيّة في اليمن، ومن هنا تكون «أزال» مثل مادّة «أزَل» في العربيّة القديمة.

و«الأزَل»: القِدَم. قال أبو منصور [الأزهريّ]: ومنه قولهم: هذا شيء أَزَليّ أي قديم. وذكر بعض أهل العلم أنّ أصل هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يَزَل، ثمّ نُسِبَ إلى هذا فلم يستقم إلّا بالاختصار فقالوا: يَزَليّ ثمّ أُبدِلت الياء ألفًا لأنّها أخفّ فقالوا أَزَليّ، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يَزَن: أَزَنيّ، ونصل أثربيّ»(٢٢).

وأقول أيضًا: لقد فات المستشرقين الذين صنعوا المعجم السبئيّ(٢٣) أن يفيدوا من العربيّة إضاءةً وإيضاحًا. وكان ينبغي للأستاذ محمود الغُول - رحمه الله - الذي شارك في صنعة المعجم أن يدلّ هذا الفريق الألمانيّ على مكان العربيّة في هذا الدرس، ولكنّه لم يفعل.

---

(٢١) أقول: وكأنّنا نحن العرب لا نعير الماضي إرثه وحقّه حين يحلو ليمنيّ أن يسمّي مغسلة افتتحها بـ «أزال»، وقد رأيت نظير هذا في بلد عربيّ آخر فكان أن رأيت «صالون حلاقة المتنبّي»!! وانظر: معجم الحجريّ.

(٢٢) لسان العرب (أزال).

(٢٣) المعجم السبئيّ، من منشورات جامعة صنعاء، صنعة: ا.ف.ل. بيستون وجاك ريكمانز، ومحمود الغول، ووالتر مولر. دار نشريّات بيترز في لوفان الجديدة ومكتبة لبنان في بيروت سنة ١٩٨٢م.
وكان لي على هذا المعجم مستدرَك أفدت فيه من العربيّة وغيرها من اللغات الساميّة.

١١ - ذي أشرق:

بلدة أثريّة في سفح جبل التّعْكَر بالجنوب الغربيّ من إبّ وأعلا وادي نَخْلان من ذي الكلاع.

- قال الأستاذ القاضي محمّد بن علي الأكوع: هي بلدة نزهة، يمّمها أرباب الصنائع وروّاد العلم... [٢٤]

+ أقول: أدرجتُ هذه البلدة الأثريّة لأشير إلى المواضع اليمنيّة عامّة التي تُصَدَّر بـ (ذو) وهي في الأغلب الأعمّ يمنيّة جنوبيّة وفيها: ذو أشرع وذو الكلاع وغيرهما.

١٢ - باجِل:

مدينة في الشمال الشرقيّ من تِهامة على مسافة ٥٥ كيلومترًا من الحديدة. كانت عمارتها في القرن الرابع الهجريّ تتبع الحديدة إداريًّا[٢٥].

١٣ - بَعْدان:

جبل مشهور يطلّ على مدينة إبّ من ناحية الشرق، وهو على حدّ تعبير الحجريّ - ناحية واسعة جملة عُزَل... [٢٦]

وجاء في معجم البلدان: بَعْدان، بالفتح ثمّ السكون...: مخلاف باليمن يقال لها البعدانيّة من مخلاف السّحول، قال الأعشى:

يَعْدان أو رَيْمانَ أو رأس سلبه ... شفاء لمَن يشكو السمائم باردُ
وبالقَصْر من إريابَ لو بتَّ ليلةً ... لجاءَكَ مثلوج من الماء جامدُ[٢٧]

---

(٢٤) معجم البلدان والقبائل اليمنيّة (الطبعة الثالثة). لإبراهيم أحمد المقحفي.

(٢٥) معجم الحجريّ. أقول: لا أدري أيكون «با» في هذا الاسم هو «أبا» التي لزم الألف في اليمنيّة الجنوبيّة وكانت سابقة في أعلامهم نحو: باعلوي، وبامخرمة، وبازرعة وغيرهم، وهذه هي اللغة التي ذكرها النحاة في الشاهد: «إنّ أباها وأبا أباها» أيكون هذا في «باجل» أم أنّ «با» من عَلَمٍ على قائِل.

(٢٦) معجم الحجريّ ومعجم المقحفي.

(٢٧) معجم البلدان لياقوت.

+ أقول: قصدتُ أن تُثبت «بَغْدان» هنا لأشير إلى أنّ بناء «فَعْلان» خصوصيّة يمنيّة لشيوع هذا البناء. فأنت تجد منه: كَهْلان وقحطان وخولان وثهلان وغير هذا من الأعلام القديمة. وفي عصرنا هذا نجد سَيْلان وعَمْضان وحَرْدان وشَمْسان (غير مثنّى لشمس). وكأنّي أذهب إلى أنّ «عدنان» الذي في شمال بلاد العرب واختصّ به قوم هم العدنانيّون من أصل يمنيّ فهو منسوب إلى «العدن» الذي هو «الأصل» في العربيّة والسبئيّة، ومن هذا جاء معنى الإقامة، ومنه قوله تعالى «جنّات عَدْنٍ يدخلونها»، وبهذا سُمّيت حاضرة عَدَن وليس كما ذهب أحد اللبنانيّين الذي بحث في موطن اليهود فزعم أنّها بلاد جنوب بلاد العرب، وكان من زعمه أنّ «عِدِنْ» עֵדֶן في أدبيّات اليهود وفي بعض أسفار العهد القديم هي مدينة عَدَن.

١٤ – بُقْلان:

مخلاف وقبيل من حضور بن عديّ (ناحية البستان قديمًا)، به محلّ «وقش» الأثريّ.

وبُقْلان أيضًا موضع في محافظة مأرب[٢٨].

+ أقول: يطلّع علينا هنا بناء «فُعْلان» بضمّ الفاء، وهذا قليل في العربيّة في بناء المفرد، وهو يترشّح للمبالغة في الصفات، ومن ذلك: حُمْران وشُقْران، وقد سمّوا بهما ومن أولئك «حُمْران بن أَعْيَن» ترجم له القفطيّ في الإنباه[٢٩]، و«شقران» من أسماء العبيد المماليك.

---

(٢٨) معجم المقحفي.

(٢٩) إنباه الرواة ج ٣، قال القفطي: إنّه متشيّع على مذهب جعفر بن محمّد. وأودّ هنا أن أشير أنّ صفة «حُمران» هنا بالتشيّع قد ألحقها أو ادّعاها مهديّ المخزوميّ للخليل بن أحمد في رسالته لنيل الماجستير التي أعدّها في القاهرة بإشراف الأستاذ مصطفى السقّا – رحمه الله –، ونشرها في بغداد منذ أكثر من ربع قرن، ولم يفطن المشرف. وتفصيل الخبر أنّ المخزوميّ رجع إلى إنباه الرواة (الجزء الثالث) في نسخة مخطوطة في دار الكتب برقم ٩٨٠ كما أظنّ ونقل من هذه المخطوطة هذه الصفة للخليل. لقد قرأت هذا واستبعدته لأنّي أعرف أنّ عامّة من ترجم للخليل ذكروا أنّه شديد في أهل السنّة، فكيف يكون متشيّعًا على مذهب جعفر بن محمّد؟ =

١٥ - بُكال:

عُزلة من ناحية الجَبَى وأعمال رَيْمة، نُسب إليها نَوف بن فُضالة البكاليّ التابعيّ المتوفّى سنة ٩٥هـ، من رجال الحديث وإمام أهل دمشق في عصره، ذُكِر في الصحيحَين البخاريّ ومسلم. كما نُسب إليه عُمَر البُكاليّ الصحابيّ الذي جُزّت أصابعه يوم اليَرموك، ثمّ عكف على تدريس الحديث في الشام، وكان أفقه مَن بقي على وجه الأرض من أصحاب رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -[٣٠].

١٦ - بَيْنُون:

قال ياقوت: إسم حصن عظيم قربَ صنعاء، يقال: إنّه من بناء سليمان بن داود - عليه السلام -، والصحيح أنّه من بناء التابعة...[٣١]

+ أقول: ذكرت هذا لأنّ بناء «فعلون» كثير في أسماء المواضع وأعلام الرجال في اليمن. وكأنّ هذا قد حُمِل إلى إفريقيا والأندلس فشاع هناك في أسماء المواضع.

ولي أن أحمل على هذا «بَيْنونة» لموضع بين عُمان والبحرين. قال ياقوت: بينه وبين البحرين ستّون فرسخًا.

١٧ - تَبالة:

قال ياقوت: قيل تَبالة التي جاء ذكرها في كتاب مسلم بن الحجّاج: موضع ببلاد اليمن، وأظنّها غير تبالة الحجّاج بن يوسف، فإنّ تبالة

=وأذكر أنّي في إحدى زياراتي للقاهرة ذهبت إلى دار الكتب المصريّة وطلبت المخطوطة لأتحقّق فوجدت: أنّ الناسخ أعطى صفة «حُمران» إلى الخليل وهو ينسخ سهوًا، لأنّ الخليل تأتي ترجمته بعد حمران مباشرة، ثمّ تنبّه إلى سهوه فضرب خطًّا على ما نسخه ورجع إلى ترجمة الخليل فصحّح.

فانظر أخي القارئ كيف صنع المخزوميّ الذي أفاد ممّا هو خطأ ضَرَب عليه الناسخ خطًّا لينسب التشيّع للخليل؟ وسبب ذلك أنّ المخزوميّ شيعيّ نجفيّ عراقيّ. قاتل الله التعصّب!!

(٣٠) معجم المقحفي.

(٣١) معجم البلدان.

الحجّاج بلدة مشهورة من أرض تهامة في طريق اليمن. وهي ممّا يُضرَب المثل بخِصْبها، قال لبيد:

فالضيف والجار الجنيبُ، كأنّما هَبطا تَبالة مُخصِبًا أهضامُها

وفيها قيل: أهوَنُ من تَبالةَ على الحجّاج، قال أبو اليقظان: كانت تَبالة أوّل عمل وَليَه الحجّاج بن يوسف الثقفيّ، فسار إليها فلمّا قرب منها قال للدليل: أين تَبالةَ وعلى أيِّ سَمْتٍ هي؟ فقال: ما يسترها عنك إلّا هذه الأكمة، أهونْ بها ولاية! وكرَّ واجمًا ولم يدخلها، فقيل هذا المثل. وبين تَبالة ومكّة اثنان وخمسون فرسخًا، وبينها وبين الطائف ستّة أيّام. وقد نُسِبَ إليها جماعة من الرجال[٣٢].

١٨ - تَريم:

إحدى مدن حضرموت القديمة[٣٣].

- قال ياقوت: إحدَى مدينتَي حضرموت لأنّ حضرموت اسم للناحية بجملتها، ومدينتاها شِبام وتَريم، وهما قبيلتان سُمِّيت المدينتان باسميهما، قال الأعشى:

طال الثَّراء على تَريم، وقد نَأتْ بكرُ بنُ وائلْ[٣٤]

+ أقول: وشِبام وتَريم مازالتا معروفتين في اليمن في عصرنا.

ولا بدّ لي من الإشارة إلى أنّ جمهرةً من المواضع من المدن وغيرها تبدأ بالتاء على صيغة الفعل، كما أنّ طائفة أخرى وردت على صيغة الفعل المبدوء بياء وسنأتي على ذكرها.

١٩ - تَعِزّ:

- قال ياقوت: قلعة عظيمة من قلاع اليمن المشهورات[٣٥].

- قال الأكوع محمّد بن عليّ: ظهرت بهذا الاسم على مسرح

---

(٣٢) المصدر السابق، وانظر الإكليل ٨/ ١٥٥ وصفة جزيرة العرب ص ٣٣.
(٣٣) معجم المقحفي.
(٣٤) معجم البلدان.
(٣٥) معجم البلدان.

التاريخ في أواخر القرن السادس الهجريّ عندما احتلّها توران شاه الأيّوبي سنة ٥٦٩، ولم تحدّد المصادر التي بين أيدينا موقعها... وأمّا ما يُسمّى اليوم بتَعِزّ التي يضمّها السور والتي فيها جامع المظفّر فكانت تُسمّى «عدينة»...(٣٦)

+ أقول: ومن المفيد أن أشير إلى بعض المدن والمواضع المبدوءة بالتاء ذات الوجود التاريخيّ التي لم يبقَ منها سوى رسوم وأطلال منها «تَفْكَر» كما ضبطها ابن المجاور والواسعيّ، وهي بضمّ لدى ياقوت، وهو جبل منيف يقع في أرض ذي الكلاع.

و«تَمود»، وتشير إلى الفَرْد، و«تَفيش» قرية في حضرموت (أشار إليها البكريّ في «معجمه» ٤/١٢٧٣) و«تَنعم» قرية في خَولان العالية(٣٧).

٢٠ - تِهامة:

هي السهوب الممتدّة على ساحل البحر الأحمر، سمّيت بذلك لحرارتها وركود الريح فيها، وتمتدّ من باب المندب جنوبًا إلى جيزان والقنفذة والليث شمالاً، طولها نحو ٥٠٠ كيلومتر وعرضها ما بين ٣٠-٤٠ كيلومترًا. وفيها من المدن الحديدة ونجران وعَدَن وزَبيد والمخا والمهجم وحَرَض ولَحج...(٣٨)

+ أقول: وهي تتجاوز حدود اليمن فتكون تهامة الحجاز.

والاسم قديم، ولا يعني أنّه أخذ من معنى الحرارة وركود الريح، ذلك أنّ مادّة «تهم» ساميّة وتعني الأرض الخالية، وهي بهذا المعنى في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين תְּהוֹם.

٢١ - ثَقْبان:

بلد ووادٍ شماليّ صنعاء بمسافة ١٣ كيلومترًا. ينسبه الأخباريّون إلى

(٣٦) اليمن الكبرى ص ٣٣.
(٣٧) العقود اللؤلؤية ١/٢٢٩.
(٣٨) معجم المقحفي.

ثقبان بن نَوف ذو ثعليان بن شرحيل...[39]

+ أقول: كنت أشرت إلى أنّ بناء «فَعْلان» كثير في اليمن، ومثل هذا في النقوش السبئيّة التي بقي شيء من لغتها في اللغات اليمنيّة الدارجة التي هي عربيّة جنوبيّة.

٢٢ - جازان:

بلدة قديمة على ساحل البحر الأحمر من جهة صبيا وأبي عريش، وهي فرضة تلك الجهة وبها معدن الملح. وإلى جازان ينسب وادي جازان النازل من بلاد خولان...[40]

٢٣ - جُبَأ:

مدينة أثريّة غربيّ جبل صَبِر المطلّ على تَعِزّ، وقد جاء في النقوش القديمة باسم (جباو)[41]. نُسِبَ إليها الملوك الجبّائيّون، كما خرج منها جمع كثير من الفقهاء والقرّاء...

٢٤ - جُباح:

قرية في حصن جُمُر من وُصاب العالي. وجُباح أيضًا بلدة في مِلْحان...[42]

٢٥ - الجُبْجُب:

إسم مشترك بين عدد من الأماكن، منها بلدة من عُزلة الجبل غربيّ آنِس بمسافة ميلين، وبلدة في عَنَس[43].

---

(٣٩) صفة جزيرة العرب ص ٢٨٩.
(٤٠) معجم المقحفي.
(٤١) معجم البلدان، الإكليل ٨/ ١٩٤.
(٤٢) معجم المقحفي.
(٤٣) المصدر السابق.

٢٦ - الجَبَر:

ناحية تابعة لقضاء الشَرَف المربوط بمحافظة حَجّة، ينسبها الأخباريّون إلى الجَبْر بن عبدالله بن قادم بن زيد...[٤٤]

٢٧ - جِبْلة:

مدينة مشهورة بالجنوب الغربيّ من إبّ بمسافة ٧ كم، وتُسمَّى قديمًا مدينة النهرين، لأنّها كانت بين نَهرَين كبيرين، ابتناها عبدالله بن محمّد الصليحيّ سنة ٤٥٨هـ وسمّاها (جِبْلة) باسم يهوديّ كان يبيع الفخّار فيها قبل عمارتها...[٤٥]

٢٨ - الجِراف:

قرية جنوبيّ «روضة حاتم» صارت في عصرنا مع التوسّع العمرانيّ جزءًا من صنعاء. والجراف أيضًا قرية حميريّة في بلاد حاشد على مقربة من خَمَر في شرقيّها، نُسب إليها بنو الجرافيّ أهل صنعاء وإبّ. نُسب إليها جماعة من أهل العلم[٤٦].

٢٩ - جَرْبان:

عُزلة من ناحية وُصاب السافل وأعمال ذِمار. وجَربان أيضًا قرية من بلاد هَمْدان، إلى الشمال من صنعاء بمسافة ١٨ كيلومترًا[٤٧].

٣٠ - الجَنَد:

بلدة مشهورة بالشمال الشرقيّ من مدينة تَعِزّ سُمّيت بجَنَد بن شهران أحد بطون المعامز وكانت من كبريات حواضر اليمن وأحد أسواق العرب المشهورة في الجاهليّة والإسلام، وأوّل مدينة أُسّس فيها مسجد على يد

---

(٤٤) تاريخ الواسعي، صفة جزيرة العرب ص ٢٢٣.

(٤٥) الإكليل ٨/ ٣٦.

(٤٦) اليمن الكبرى ص ٧٤.

(٤٧) صفة جزيرة العرب ص ١٢٤.

مُعاذ بن جَبَل الأنصاريّ، بعثه النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم - في العام الثامن للهجرة، ذكرها الراجز:

كلّفَني حبّي إغناء الوَلَدْ والخوفُ أن يفتقروا إلى أحَدْ
تنقُّلًا من بَلَدٍ إلى بَلَدْ يومًا بصنعاء ويومًا بالجَنَدْ

نُسب إليها كثير من أهل العلم منهم أبو قرّة موسى بن طارق الجَنَديّ صاحب المُسنَد، والمؤرّخ بهاء الدين الجَنَديّ مؤلّف السلوك في طبقات الملوك.

- قال القاضي محمّد بن عليّ الأكوع: بلدة هي اليوم متشقّقة لم يبقَ منها غير جامعها الأثريّ ومنارته السامقة آية للماضي المشرق[٤٨].

٣١ - الجُوف:

مدينة قديمة بالشمال الشرقيّ من صنعاء فيها مركز محافظة الجوف، وتقوم في وادٍ بين جَبَلين، وهذا الوادي يحفل بالمواقع الأثريّة.

ونُسب إليها جماعات شتّى. وأرض الجوف خصبة تزرع فيها الذرة البيضاء والحمراء والشعير والقطن والسمسم وغير هذا[٤٩].

٣٢ - حَجَّة:

مدينة كبيرة في الشمال الغربيّ من صنعاء بمسافة ١٢٧ كيلومترًا، على قمّة جبل ارتفاعه ١٩٠٠ متر من سطح البحر. وهي مركز محافظة تتبعها عدّة نواحٍ[٥٠].

٣٣ - حَدَّة:

قرية في ناحية بني مطر، غربيّ صنعاء بمسافة قليلة، كثيرة

(٤٨) معجم البلدان لياقوت، الإكليل ١٠/ ٧٥، وهامش صفة جزيرة العرب ص ٩٩.
أقول: إنّ الكثير من حواضر اليمن متّصلة برئيس لقبيلة استقرّ هو وأتباعه فكان منها وطن لهم.

(٤٩) الإكليل ٨/ ٦، معجم البكري، معجم البلدان. وانظر المفصّل في تاريخ العرب ٢/ ٧٤.

(٥٠) معجم المقحفي.

الشجر...[٥١]

٣٤ - الحُدَيدة:

أكبر مدن تهامة، يرجع تاريخها إلى القرن الثامن الهجريّ، وكانت مرفأً للسفن ومركزًا للصيد. وهي على بعد ٢٢٦كم من صنعاء[٥٢].

٣٥ - حَراز:

صُقع واسع غربيّ صنعاء بمسافة ٨١كم في رأس جبل حراز سُمّي باسم حَراز بن زيد يرجع إلى حِميَر بن سَبَأ. وهو يتبع إداريًا محافظة صنعاء...[٥٣].

٣٦ - حَضْران:

قرية في الشرق من بلاد آنِس، ينسب إليها أحمد بن محمّد الحضرانيّ والد الشاعر إبراهيم الحَضرانيّ[٥٤]. وذو حضران قرية من عزلة أقيان التابعة لناحية شميام كوكَبان.

٣٧ - حَضْرَمَوت:

مدينة قديمة مازالت معروفة، كانت تُعرف باسم «الأحقاف»، وهي اليوم مركز محافظة نُسب إليها طوال العصور جماعة من أهل العلم[٥٥].

٣٨ - حُوث:

بلدة مشهورة في أعلى بلاد حاشد، بها مركز الناحية. وهي مولد اللغويّ نشوان بن سعيد الحميريّ صاحب شمس العلوم والقصيدة

(٥١) المصدر السابق.
(٥٢) المصدر السابق.
(٥٣) معجم البلدان، وطبقات الخواصّ، واللباب ١/ ٣٥٢.
(٥٤) معجم المقحفيّ.
(٥٥) تاريخ الواسعي ص ٣٧.

الشوابّة. ونُسب إليها إبراهيم بن عبدالله الحوثيّ صاحب كتاب نفحات المنير... أنظر معجم المقحفيّ.

٣٩ - ذو خَشْران:

قرية في قاع جَهْران من عزلة المدارج، تنسب إلى ذو خَشران بن جهران بن يحصُب، تهدَّم منها مئة منزل في زلزال ديسمبر عام ١٩٨٢، وفيها معدن الفضّة[٥٦].

+ أقول: هذه القرية كغيرها من المواضع تُصَدّر بـ «ذو» وهو طريقة يمنيّة في التسمية في جنوب اليمن. وكأنّ «ذو» هذه غير ما نعرفه من نظيرها في العربيّة من الأسماء الستّة التي لها طريقة معروفة في الإعراب، فهي من تمام الاسم فتلزم الواو.

والاسم خشران بن جهران، وهما من الأسماء اليمنيّة المختومة بالألف والنون، وهي كثيرة وقد عرفت في النقوش السبئيّة.

+ وأقول أيضًا: إنّ بناء فَعلان يرد علمًا للرجال وللقبيلة ويتّصل بالموضع أو القرية أو المدينة التي تحفل بتجمّع سكّانيّ.

٤٠ - خَوْلان:

هي من القبائل الكبرى، وهي ثلاثة أقسام: خولان صنعاء وخولان صعدة، وخولان قضاعة.

وتعرف خولان صنعاء بـ (خولان الطيّال) أو (خَولان العالية) وقديمًا (خولان أدد) ومنازلها شرقيّ مدينة صنعاء إلى قرب مأرب.

نسبها الهمدانيّ في الإكليل (الجزء الأوّل) إلى مالك بن حمير، ثمّ عاد في الجزء العاشر فنسبها إلى كهلان، وإلى هذا ذهب القلقشنديّ في نهاية الأرب[٥٧].

---

(٥٦) الإكليل ٢/ ١٩٤.

(٥٧) انظر: الإكليل، الجزء الأوّل والجزء العاشر، وانظر: نهاية الأرب.

+ أقول: ويؤيّدني فيما ذهبت إليه أعلام المواضع والقرى الآتية[٥٨]:

خَولان كُحلان[٥٩]: قرية من عزلة عفّار إلى الغرب من حجّة.

وخولان الطويلة: قرية من عزلة بني الخيّاط من ناحية الطويلة.

وخولان أخرى: عزلة من جبل حبشي في الحجرية.

وخولان أيضًا: عزلة من المذيخرة ذكرها الجنديّ، ومازالت إلى اليوم.

٤١ - خَيْوان:

بلدة مشهورة في حوث إلى الجنوب من حرف سفيان وفي الشمال من صنعاء بمسافة ١٢٢ كيلومترًا. تنسب إلى خَيْوان بن زيد بن مالك بن جُشَم بن حاشد، ذكرها الهمدانيّ قبل ألف عام وقال: هي من غرز بلد همدان وأكرمه تربةً وأطيبه ثمرةً[٦٠].

٤٢ - دَبَر:

قرية خارية في سنحان بوادي الفروات قرب دار عمرو، نُسِبَ إليها القاضي إسحاق بن إبراهيم الدَبَريّ الذي قصده الإمام الشافعيّ للاستماع منه، وفيه قال:

لا بدَّ من صَنْعا وإنْ طال السَّفَرْ ونقصد القاضي إلى هِجرة «دَبَرْ»[٦١]

+ أقول: المصراع الثاني من إجازة الإمام الشافعيّ مشيرًا إلى قصده في الذهاب إلى شيخه. وسيأتي الكلام على هذا الرجز عند الكلام على

---

(٥٨) معجم المقحفي.

(٥٩) أعود إلى «فُعلان» بضمّ الفاء لأؤكّد فائدتها في المبالغة فقد ذكرنا حُمران وشُقران، وكأنّ المبالغة في دلالة الألوان. وقد وجدت من هذا خُضران أيضًا.

(٦٠) صفة جزيرة العرب، ومعجم البلدان.

(٦١) تاريخ اليمن الثقافي ١/٩٧.

«صنعاء». و«الهجرة» في قول الشافعيّ معروفة في اليمن، وهي المستقرّ الذي يقصده طلّاب العلم.

٤٣ - دَثينة:

من الحواضر اليمنيّة القديمة وتقع في الشمال الشرقيّ من مدينة عَدَن فيما بين البيضاء غربًا وبلاد العوالق شرقًا. أشار إليها حمزة لقمان في كتابه تاريخ القبائل اليمنيّة وقال: إنّها إحدى المناطق المهمّة في أيّام الممالك اليمنيّة القديمة التي كانت تعبرها قوافل الجمال، وهي محتملة بمنتوجات بلاد العرب السعيدة وبلدان الخارج[٦٢].

أقول: ورد ذكرها لدى الرحّالة العرب والأجانب.

٤٤ - دَرْوان:

عُزلة من ناحية الحَيْمة الخارجيّة وأعمال صنعاء وكانت سابقًا تتبع حَراز. ودروان أيضًا قرية في الضواحي الشماليّة الشرقيّة لمدينة حجّة كانت تُعرف باسم «أدران» نسبة إلى أبو قبيلة من همدان، وفيها قبر الإمام المطهّر بن يحيى المرتضى المتوفّى سنة ٦٩٧هـ. . .[٦٣]

٤٥ - دَمُّون:

بلدة خربة بحَضْرَمَوْت في السفح الشرقيّ لجبل الهَجَرَيْن شرقيّ تريم، كانت قديمًا جزءًا من مدينة المنيظرة، وقد سكنها الملوك من بني الحارث بن معاوية الذين منهم الشاعر الجاهليّ امرؤ القيس، وهو القائل:

تَطاوَلَ الليلُ علينا دَمّونْ
دَمّونُ إنّا معشَر يماخونْ

---

(٦٢) تاريخ القبائل اليمنيّة، وانظر مجلّة العرب (عدد مايو ١٩٨٦)، والإكليل ٨/ ١٨١.

(٦٣) معجم الحجريّ عن معجم المقحفيّ.

قلت: وناحية الحَيْمة داخليّة وخارجيّة تشتمل على قرى عدّة، نسب إليها عدد من أهل العلم.

انظر: معالم الآثار ص ٣٧.

وإنّا لأهلنا مُحبّونْ

وقد وهم ياقوت فرَسَمها بالذال المعجمة[٦٤].

٤٦ - دَهْران:

حِصن قريب في شكله من المربَّع يسيطر على عزلة يَريس من جنوبها[٦٥].

أقول: ذكر محقّق كتاب المفيد في أخبار صنعاء وزبيد[٦٦] في حاشية له: إنّ «دَهْران» تثنية دهر. وليس لي أن أذهب إلى هذا فالألف والنون تكملة عامّة عُرفت في اليمن القديمة في النقوش القديمة، وما زال اليمنيّون يستعملون «شمسان وتجمان» ولا يريدون بها التثنية.

٤٧ - الدَّهْناء:

بلدة في ضواحي رَداع من عُزلة القَرْش. «ودَهْنا»: محلّة في قيفة من أرض رَداع[٦٧].

+ أقول: وقد بسط البلدانيّون الكلام في الدهناء لأنّها من أعلام المواقع التي لها حضور في الأدب والتاريخ القديم.

٤٨ - دَوْس:

بطن من الأزد، منهم أبو هريرة الدَّوسي الصحابيّ.

٤٩ - دَوْسان:

حصن يُطلّ على مدينة المَهْجم[٦٨].

---

(٦٤) اليمن الكبرى ص ١٦٨، وهامش الإكليل ٢/١٦، ٢١ وانظر معجم البلدان لياقوت.

(٦٥) معجم المقحفي.

(٦٦) المفيد في أخبار صنعاء وزبيد، حاشية في ص ٨٠.

(٦٧) هامش صفة جزيرة العرب. وانظر معجم البلدان.

(٦٨) اليمن الكبرى ص ١٦٨.

٥٠ - دَوْعَن:

هو الوادي الرئيسيّ في حضرموت، وإليه يُنسَب عمر بن زيد الدوعنيّ الحضرميّ، عاش في القرن العاشر الهجريّ، وله مصنّف في التاريخ(٦٩).

+ أقول: قد يكون لي أن أثبت هنا أنّ «دَوْعان» من الأعلام في العراق لدى نفر ذوي أصول قبائليّة يمنيّة معروفة ومنها قبائل الجُبُور.

٥١ - ذُبْحان:

عزلة من ناحية الحجريّة (المعافر)(٧٠).

ويرى أحمد حسين شرف الدين في كتابه تاريخ اليمن الثقافيّ أنّ أصل الكلمة (ذَبْحن) وهو مصدر الذبح، وكان القربان الذي يُقدّم لهياكل الآلهة هو البخور والذبائح، وتقوم النون مقام حرف التعريف في لغة (المُسْنَد) مثل: وَثرن أي الوَثر وهو أساس البناء، ومحفدن أي المحفد وغير هذا(٧١).

+ أقول: ليس لي أن أوافق الأستاذ شرف الدين فيما ذهب إليه: ذلك أنّ الكلمة لو كانت مصدرًا هو «الذَّبْح» لكان لنا منها «ذَبحان» بفتح الذال، وهي بهذا تتحوّل إلى الصفة كالذابح. ولكنّي أراها «فُعْلان» بضمّ الفاء إفادة للمبالغة.

ثمّ إنّ زيادة النون في الكلمة السبئيّة لا تعني قطعًا أنّها للتعريف فقد وجدت النون في كلمات تشعرنا أنّها علامة للإسميّة كالتنوين في العربيّة وكزيادة الميم في اللغة الأكّديّة.

وقد خُتِمت ألفاظ في أعلام المواقع والحواضر والقرى والعُزَل في اليمن بالألف والنون دون أن تبدّل بفتحة فاء الكلمة ضمّةً مثل ذَرْحان

---

(٦٩) معجم المقحفيّ.
(٧٠) معجم المقحفيّ.
(٧١) تاريخ اليمن الثقافيّ ١/١٠٣.

ودَّعْفان ودَمْيان وضَمران وذَوْدان، ورَحْبان، ورَدْفان، ورَدْمان وغيرها.

وأمّا ذُمْران من قرى بلاد يَريم يُنسَب إليها بنو ذُمْران[٧٢] فهي جمع كأنّ المفرد أذمَر نحو: السُودان والحُمْران والخُلْصان وغيرها.

+ أقول: إنّ المواقع في اليمن على ما يكون منها ذا أصول سبئيّة تشهد بها النقوش، فقد أخذت من العربيّة التي عمّت بلاد العرب القديمة الكثير من مادّتها اللغويّة.

ولي أن أذهب إلى أنّ «ذُؤال» من أودية زَبيد[٧٣] لا بدّ أن تشعرنا أنّ الوادي كان مسرحًا للذئاب، ومن هنا جاء في العربيّة «ذُؤالة» من أسماء الذئب، و«الذّألان» مشي الذئب. وقد حضر «الذئب» في أسماء عدّة مواقع في اليمن منها بنو ذويب، وذِياب، وبنو الذيب، وذيبان[٧٤]. كما صُدِّرت مواقع بـ «ذي» نحو: ذي يِبن، وذي حازب، وذي سُفال، وذي سعد، وذي الماء، وذي مَرْمر[٧٥].

+ أقول: و«ذي» هذه في صدور هذه الكلم ترجع إلى «ذو» القديمة في أسماء ملوكهم وآلهتهم، ومن ذلك ذو جَدَن. ومن هذا «ذو رائح» بطن من حمير يُنسَب إلى ذو رائح بن يمون وتنتهي سلسلة النسب بحميرَ بن سبأ[٧٦].

٥٢ - رَداع:

مدينة كبيرة شرقي ذَمار[٧٧] بمسافة ٥٣ كيلومترًا. ورد ذكرها في النقوش، وسكنها التُّبع شَمّر يُرعش[٧٨].

---

(٧٢) معجم المقحفي.

(٧٣) بغية المستفيد ص ١٧، والمفيد ص ٦٦.

(٧٤) أنظر معجم المقحفي.

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) تاريخ اليمن الثقافي ١/ ٨٤.

(٧٧) ذَمار مدينة كبيرة جنوبيّ صنعاء بمسافة ٩٩ كيلومترًا، مركز محافظة. أشار الأستاذ أحمد حسين شرف الدين إلى أنها سُمّيت باسم ذَمار علي يهبر ملك سبأ وذو رَيْدان (١٥-٣٥م) والنقوش تشير إلى هذا (معجم المقحفي).

(٧٨) المصدر السابق.

٥٣ - ذو رُعَين:

عزلة من ناحية يَريم وأعمال إبّ، نسبها أهل الأخبار إلى القيل ذو رُعَيْن واسمه يَريم بن زيد وينتهي نسبه إلى حِمْيَر(٧٩).

٥٤ - رَيْدان:

حصن مشهور جنوبيّ مدينة يريم بمسافة ١٧ كيلومترًا(٨٠).

+ أقول: وقد ورد في النقوش القديمة «ذو رَيْدان».

٥٥ - زَبار:

قرية من خَوْلان بالقرب من جَحانة، إليها ينسب بنو زَبارة من ولد الأمير المعروف بـ «زَبارة» من رجال القرن العاشر للهجرة(٨١).

٥٦ - زَبيد:

وادٍ مشهور في تِهامة ثمّ البحر الأحمر ومصدره جبال العُدَين وأودية بَعْدان وغيرها.

وقد أُطلق اسم الوادي على مدينة زبيد الواقعة في منتصفه. يقال إنّ الذي اختطّها محمّد بن زياد مؤسِّس أسرة بني زياد في القرن التاسع الهجريّ، في حين يرى القاضي محمّد بن عليّ الأكواع أنّها قديمة ذكرها الجاهليّون، واتّخذها بنو أيّوب عاصمة لهم في القرن الثاني عشر الميلاديّ. وممَّن نُسب إليها عبد الرحمن الديبع صاحب بغية المستفيد...(٨٢).

---

(٧٩) المصدر السابق.

(٨٠) المصدر السابق.

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) تاريخ الواسعيّ ص ٣٤، واليمن الكبرى ص ١٧٠، ومعجم ما استعجم ص ٦٩٤.

٥٧ - زُبَيد:

بلدة قيل فيها في عَنْس جنوبيّ ذَمار، وهي أيضًا حيّ من مَذْحج من ولد زُبيد... ومنهم عمرو بن معدي كرب[٨٣] الزُّبَيديّ الشاعر، ومحمّد بن الحسن بن عبيدالله بن مذحج الزُّبيديّ الأندلسيّ الأنتيليّ صاحب مختصر العين، وقد طُبع شيء منه[٨٤].

٥٨ - زُقَر:

جاء في معجم المقحفيّ للبلدان والقبائل اليمنيّة: إنّ زُقَر جبل في البحر الأحمر بالقُرب من ساحل زَبيد[٨٥].

+ أقول: وهذا «الجبل» الذي في البحر الأحمر كما تفيد عبارة المعجم جزيرة يمنيّة صغيرة مع الجزيرة الكبرى التي احتلّتها أرتريا وهي «حُنَيش الكبرى» في أوّل شهر ديسمبر من سنة ١٩٩٥.

ولفظ «حُنَيش» على التصغير مصغَّر حَنَش بمعنى الأفعَى. و«حَنَش» من أعلام العرب في كلّ مكان، ومازال معروفًا في طرائق التسمية.

---

(٨٣) كأنّي أرى أن يكون الرسم «معد يكرب» وتأويل هذا أنّ «معدّ» هو في اليمنيّة القديمة يعني العبد العامل وإن خلا المعجم السبئيّ منه، ذلك أنّ المعجم اشتمل على الألفاظ التي وقف عليها أصحاب المعجم الأوربّيون ومعهم محمود الغول في النقوش السبئيّة، ولم يوثّقوها بما يكون من نظائرها في العربيّة. و«مَعَدّ» بهذا المعنى رأيته كما بدا لي في العربيّة، فهو حيّ من العرب، مذكّر، ولكنّ شاهد سيبويه يشير إلى ما ذهبت إليه وهو

ولسنا إذا عُدَّ الحَصَى بأقلّه   وإنّ مَعَدَّ اليوم مُوْدٍ ذليلُها

ويدلّنا على هذا المعنى المثل المشهور «تسمع بالمُعَيديّ خير من أن تراه»، والمُعَيديّ مصغّر مَعَدّيّ المنسوب إلى مَعَدّ إرادة التحقير لأنّه يعمل ويفلح الأرض. ومن المعلوم أنّ العامل في الأرض أي الفلّاح لم يكن من العَرَب الذين كرهوا المهن، فاختصّ بها العبيد. وأعود إلى العلم «معد يكرب» الذي يدلّ على رجل «يكرب» الأرض أي يجهد فيها فيفلحها. ومادّة «كرب» وردت في النقوش السبئيّة وهو فعل يفيد القيام بعمل شاقّ قد يُكرَه عليه صاحبه. ثمّ إنّ الوصف بالفعل في أعلام اليمنيّين الأوائل معروف، ومنه «شمرّ يُرعش» وغير هذا كثير.

(٨٤) معجم المقحفيّ.

(٨٥) المصدر السابق.

وبنو حَنَش في اليمن من بيوت العلم. ومنهم الوزير العلّامة حسن بن علي بن حسن حَنَش المتوفّى سنة ١٢٢٥هـ. ونسبتهم إلى السلطان حنش من بني شهاب الأكبر الذي تفيد سلسلة نسبه فيرجع إلى كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان[٨٦].

٥٩ - السَّبيع:

قبيلة من حاشد من ولد السبيع بن السبع بن صَعب بن معاوية بن كثير بن مالك بن جُشَم بن حاشد. وهم من القبائل التي نزلت في الكوفة في أوّل عهود الفتوح الإسلاميّة، ونُسِبت إليهم (خطّة السبيع) بالكوفة مع خطط أخرى يمنيّة بالكوفة، أشار إليها أبو الطيّب حيث قال:

أَمُنْسِيِّ «السَّكونَ» و«حَضْرَموتا» و(والدتي) و(كِنْدَةَ) و(السَّبيعا)

أراد بقوله: «والدتي» خُطّة آبائه الجعفيّين من سعد العشيرة من مذحج اليمانيّة[٨٧].

٦٠ - ذو سَحْر:

قرية في عزلة وادي الحار من بلاد عَنْس.

وذو سَحْر: بلدة في وادي الأجبار من بلاد سخان: تعرف اليوم بـ (جوزة سحر) أرض خصبة ذات زرع وكَرْم[٨٨].

+ أقول: وذو سحر من ملوك حِمْير الثامنة...[٨٩] و«ذو سحر» تسمية صدرها «ذو» تضاف إلى غيرها فكانت للآلهة وعظام الرجال من الملوك والأمراء.

---

(٨٦) نيل الوطر ص ٣٤٨.

(٨٧) معجم الحجريّ عن المقحفيّ. وفي نزهة النظر: بنو السبعي في بلدة الشقيق على ساحل البحر الأحمر بين جازان والقحمة...

(٨٨) اليمن الكبرى ص ١٦٩.

(٨٩) معجم الحجريّ.

٦١ - السَّحول:

قاع معروف ما بين مدينة إبّ جنوبًا وحتّى قَفْر يَريم شمالًا يُنسَب إلى السَّحول بن سوادة... بن جُشَم بن عبد شمس. والمعاصرون ينكرون هذه النسبة فيقولون: سَحول بن ناجي بن أسعد التباعيّ الحميريّ(٩٠).

+ أقول: وقد ورد «السحول» في عدّة قصائد من الشعر الجاهليّ ومنها قول طَرَفَة:

وبالسَّفح آيات كأنَّ رسومَها ... يَمانٍ وَشَتْه رَيْدةٌ وسَحولُ

و«رَيْدة»: هي اسم لعدّة بلدان يمنيّة. أنظر اليمن الكبرى ص ٨١، ١٧٠.

٦٢ - السِّرّ:

وادٍ مشهور بالشمال الشرقيّ من صنعاء بمسافة ٢٣ كيلومترًا. نُسب إلى «السرّ» جماعة من أهل العلم(٩١).

٦٣ - السَّرْو:

وهو الاسم القديم لمنطقة هي سَرْو مذحج التي تُدعَى البيضاء، وسَرْو حمير، وهي اليوم يافع وما جاورها من الأجعُود، وقد ورد ذكرها في شعر الأعشى:

فنَجْرانُ فالسَّرْوُ من حِمْيَرٍ ... فأيُّ امرئٍ مالَه لم يرِمْ

وقال حسّان بن ثابت:

ونحنُ جَلَبْنا الخَيلَ من سَرْوِ حميرٍ ... إلى جاسمٍ بالمحْنقات السناجِرِ(٩٢)

٦٤ - سُقَطْرَى:

جزيرة في المحيط الهنديّ شرقيّ عَدَن، احتلّها البوتغاليّون (١٥٠٧-

---

(٩٠) معجم المقحفيّ.
(٩١) الإكليل ١٠/١٨١.
(٩٢) الإكليل ٢/١٩٢.

١٥١١م) وكانت مأوى «قراصنة» البحر. ثمّ احتلّها الإنكليز سنة ١٨٧٦ واتّخذوها قاعدة أسطولهم[٩٣].

٦٥ - سَيْئُون:

المديريّة الشماليّة في المحافظة الخامسة من جنوب اليمن، وهي من مدن حضرموت القديمة، وكانت قبل استقلال جنوب اليمن عاصمة للدولة الكثيريّة. وهي على سفح جبل سيئون. وقد اشتهرت هجرةً لطلّاب العلم. لم يذكرها الهمدانيّ ولا ياقوت[٩٤].

+ أقول: وفي اليمن جملة مواضع تختم بالواو والنون ومن هذه يَنُّون ودَمّون.

٦٦ - شاكِر:

من قبائل همدان ثمّ من بكيل من ولد شاكر بن نهم... بن دَوْمان بن بكيل...

وبلاد شاكر ما بين مأرب ونجران. وشاكر بلدة في أرْحَب.
وبنو شاكر في صنعاء والأهنوم منهم جماعة من أهل العلم[٩٥].

٦٧ - شاوَر:

وبلاد شاور [وهي بطن من حاشد الهمدانيّة] في كحلان من نواحي حَجّة، انتَسَبوا إليها جماعة من أهل طوال العصور[٩٦].

٦٨ - شِبام:

إسم مشترك بين أربعة بلدان في اليمن وهي: شبام كوكبان، وشبام

---

(٩٣) الموسوعة الميسّرة.
(٩٤) معجم المقحفيّ.
(٩٥) معجم الحجريّ عن المقحفيّ.
(٩٦) الإكليل ٢/ ٨٥.

حضرموت، وشبام الغِراس، وشبام حَراز(٩٧).

٦٩ - شَبْوة:

منطقة أثريّة فيما بين مأرب وحضرموت، وكانت قديمًا عاصمة لدولة حضرموت. ومن المدن السبئيّة التي عرفت بشهرة تجاريّة...(٩٨).

٧٠ - الشِّحْر:

مدينة وناحية في حضرموت، تُطلّ على البحر الهنديّ، وقد عُرفت في المصادر التاريخيّة(٩٩).

٧١ - الشَّرَف:

إسم مشترك بين جملة بلدان في اليمن أشهرها شَرَف حجور، وهو جبل واسع في الشمال الغربيّ من حَجّة. وينسب إلى هذا «الشرف» بنو الشرفيّ...(١٠٠).

٧٢ - شَعُوب:

ضاحية صنعاء الشماليّة، وقد دخلت في عصرنا مع التوسّع العمرانيّ في صنعاء، سُمّيت باسم شعوب بن جشم بن عبد شمس. وكان بها قصر حميريّ ورد في شعر عمر بن أبي ربيعة في قوله:

لعمرك ما جاوَرتُ غُمدانَ طائعًا   وقصرَ شَعوبٍ أن أكون بها صَبّا(١٠١).

٧٣ - شَمْسان:

جبل مشهور في الشمال الغربيّ من مدينة عَدَن. وشمسان علم لقرية

(٩٧) معجم الحجريّ، وانظر: شمس العلوم ص ٥٣.

(٩٨) معجم الحجريّ، هامش صفة جزيرة العرب ص ١٧١، وذكرها جواد عليّ في المفصّل ٢/١٤٧.

(٩٩) اليمن الكبرى، ص ١٧٣.

(١٠٠) هامش الإكليل ١٠/٨٦، والمفيد ص ١٤٨.

(١٠١) معجم البلدان لياقوت، هامش الإكليل ٨/١٧٤، صفة جزيرة العرب ص ١٥٦.

في ناحية الرُّجُم وغير هذا[١٠٢].

+ أقول: وشَمْسان من أعلام اليمنيّين في عصرنا: وهو «فَعْلان» وليس مُثَنّى شمس.

٧٤ - شُهارة:

جبل مشهور في بلاد الأهنوم شماليّ حَجّة، من معاقل اليمن. احتلّه الترك العثمانيّون سنة ٩٩٥هـ. نُسب إليه عدد كبير من الأعلام، ومن هؤلاء الشاعرة زينب بنت محمّد الشهاريّ المتوفّاة سنة ١١١٤هـ، ترجم لها الزركلي في الأعلام[١٠٣].

٧٥ - شَوْكان:

بلدة في بني سِحام من خولان العالية، يُنسَب إليها بنو الشوكانيّ، منهم القاضي محمّد بن علي الشوكانيّ شيخ الإسلام صاحب البدر الطالع وفتح القدير ووفاته سنة ١٢٥٠هـ[١٠٤].

٧٦ - صِرْواح:

إسم مشترك بين ثلاثة أمكنة في اليمن أهمّها صِرْواح خَولان العالية: وهي مدينة أثريّة شرقيّ صنعاء بمسافة ١٢٠ كيلومترًا. قال أحمد حسين شرف الدين: إنّها عاصمة السبئين قبل مأرب...[١٠٥].

٧٧ - صَعْدة:

مدينة مشهورة تاريخيّة إلى الشمال من صنعاء بمسافة ٢٤٣ كيلومترًا، كان اسمها القديم (جُماع). ذكرها الهمدانيّ في الإكليل[١٠٦].

---

(١٠٢) معجم الحجريّ.
(١٠٣) أنظر: مصادر الفكر الإسلاميّ، والأعلام للزركلي.
(١٠٤) البدر الطالع ٢/٢٣٨.
(١٠٥) تاريخ اليمن الثقافيّ ٢/١٦، ٧٨، ٧٩، وهامش الإكليل ١/٢١٢.
(١٠٦) اليمن الكبرى ص ١٧٧، وانظر معجم البلدان.

٧٨ - صنعاء:

عاصمة اليمن وأكبر مدنها وأقدمها تاريخًا ولهذا تُسمَّى مدينة (سام) وصلًا بما يقال إنّ سام بن نوح هو أوّل مَن اختطّها. وقد رأيت أنّها سُمّيت «أزال». وذكر أهل الدرس الآثاريّ أنّها كانت أحد مراكز السبئيّين، ولكنّها لم تكن عاصمة لهم إلّا منذ القرن الخامس للميلاد.

وقد ورد في النقوش اسم صنعاء كما ورد صنعَن.

وهي في وادٍ فسيح تحيط بها الجبال العالية. فمن جهة الشرق تتّصل بجبل نُقُم، ومن الغرب تتّصل بجبل عيبان، وفيها من المعالم الأثريّة قصر غمدان الذي يرجع تاريخه إلى القرن السادس الميلاديّ وكذا الجامع الكبير، ومسجد مُسَيك بن فروة، ومسجد وهب بن منبّه(١٠٧).

+ أقول: ليس لنا إلّا أن نطمئنّ إلى النقوش وقراءتها، فكثيرًا ما عَدَلَ أصحاب تلك النقوش عن قراءاتهم الأولى كما وقع هذا لأكثر من نقش في قراءة الألمان الأوائل. وهذا قد يكون شيء منه فيما ذهب إليه الأستاذ أحمد حسين شرف الدين من أن «صنعَن» في النقوش هي الصانع، والنون للتعريف.

+ أقول: إنّ شرف الدين أفاد أنّ في اليمنيّين في عصرنا مَن لا يزال يستعمل «صنعَن» ويريد بها «صنعاء». ثمّ إنّ النون في «صنعن» وغيرها من الألفاظ القديمة اليمنيّة هي الألف والنون في الأسماء اليمنيّة، والألف فتحة ممطولة، لأنّنا لا نعرف لغة ساميّة خُتمت بأداة التعريف إلّا ما قيل في الألف التي ختمت بها الألفاظ الآراميّة التي تومئ على رأي الدارسين إلى معنى التعريف، ثمّ فقدت هذه الألف وظيفتها وبقيت رسمًا لازمًا(١٠٨).

---

(١٠٧) معجم البلدان، مجلّة الإكليل عدد (٢) وهو عدد خاصّ بصنعاء، دائرة المعارف الإسلاميّة ص ٣٤٤، صفة جزيرة العرب ص ١٠٣، اليمن الكبرى ص ١٧٨، المفصّل في تاريخ العرب ٣/ ٥٣١.

(١٠٨) ومن فوائد ياقوت في معجم البلدان ما أتى به من شعر في مدح صنعاء ومنه قول أبي محمّد اليزيديّ:

قلتُ ونفسي جمٌّ تأوُّهها تصبو إلى أهلها وأنتمُّها
سقيًا لصنعاء لا أرى بَلَدًا أوطنَه الموطنون يُشبهها ◻

٧٩ - صِنْهاجة:

قبيلة حميريّة لها بقيّة في وادي حضرموت، وكانت تعرف بـ «شناهز»

وفي تاريخ مصر لابن الحكم أنّ غاليّة قبائل صنهاجة هاجرت استجابة لنداء أبي بكر الصدّيق لفتح الشام مع قبائل يمنيّة أخرى ومنها يافع والمعافر. ثمّ دخلت صنهاجة مصر في جيش الزبير بن العوّام، ثمّ اشتركت في فتح (برقة) بقيادة معاوية بن حديج الكنديّ الحضرميّ، ثمّ تونس بقيادة حسن بن النعمان الغسّانيّ... أمّا فروع صنهاجة الحميريّة التي استقرّت في إفريقية فقد اندمجت بـ «زناتة» والمصامدة البربر حتّى ظنّ أنّ صنهاجة قبيلة بربريّة[١٠٩].

٨٠ - الضالِع:

مدينة كبيرة في جنوب اليمن على بعد ٩٦ ميلًا من عَدَن[١١٠].

٨١ - ظَفار:

إسم مشترك بين جملة بلدان يمنيّة أشهرها ظفار حمير، جنوب يَريم بمسافة ١٧ كيلومترًا. وهي عاصمة حمير بعد مأرب: يقال لها «ظفار الملك»[١١١].

٨٢ - عَدَن:

مدينة كبيرة جنوبيّ تهامة عند مضيق باب المندب، نسبها الأخباريّون

=كما ذكر مقطوعة أخرى لزياد بن منقذ وقد نزل صنعاء فاستوبأها فقال:

لا حبّذا أنتِ يا صنعاءُ من بَلَدٍ لا شعوبُ هوًى منّي ولا نُقُمُ
وحبّذا حين تُمسي الريحُ باردةً وادي أُشَيّ وفتيانٌ به هُضُمُ

وياقوت في «معجمه» صاحب منهج وأديب ناقد.

(١٠٩) دائرة المعارف البريطانيّة ٣/ ٤٩٧ عن معجم المقحفيّ.

(١١٠) هامش صفة جزيرة العرب ص ١٢٧.

(١١١) معجم المقحفيّ. وقد جاء فيه: ظفار الحبوظي وظفار تَنس وظفار داود. وقد ذكر ظفار ياقوت في «معجمه» وغيره. وقد ذكر اللغويّون الأوائل أنّ ظفار مدينة حميريّة قالوا: مَن دخل ظفار فقد حمَّر.

إلى عدن بن سبأ بن يشجُب بن يعرب بن قحطان.

- وقال الواسعيّ في تاريخه إنّها سُمّيت برجل عَدَنَ فيها أي أقام[١١٢].

+ أقول: أخذ الواسعيّ هذا المعنى من العربيّة، والذي أراه أنّ اسم «المدينة» أعطى العرب معنى الإقامة نعرف في أدبهم، وبهذا ورد قوله تعالى «جنات عَدْنٍ يدخلونها».

٨٣ - المُدَيْن:

مدينة في الغرب من إبّ بمسافة ٣٠ كيلومترًا تتبعها نواح وقرى[١١٣].

٨٤ - عسير:

منطقة كبيرة إلى الشمال من صعدة، ومن أشهر مدنها: ظَهران وجَيْزان...[١١٤]

٨٥ - عَمْران:

مدينة كبيرة شمال صنعاء ضبطها ياقوت بضمّ العين ذاهبًا إلى أنّها أُخذت من المصدر. وهي «عَمران» بفتح العين على شاكلة كثير من المدن التي وردت على «فَعْلان». غير أنّنا نقف على «عُمران» بضمّ العين في «الجُرف» وهي مدينة خربة[١١٥].

٨٦ - عَنْس:

ناحية .واسعة غربيّ ذَمار، نُسب إليها طائفة من أهل الفضل

---

(١١٢)اليمن الكبرى ص ١٨٠، صفة جزيرة العرب ص ٩٤.
(١١٣)اليمن الكبرى ٤٤.
(١١٤)معجم الحجريّ عن المقحفيّ.
(١١٥)صفة جزيرة العرب ص ١٥٩، اليمن الكبرى ٨١، ١٨٤.

والعلم[116].

٨٧ - الفَيْل:

قرية خربة في صعدة وأخرى في نِهْم، وبلاد غَيل: جبال في الحويت، وبنو الفيل من أهل صنعاء، وغَيل بادزير من أودية حضرموت غربيّ الشحر نُسب إليها بنو باوزير[117].

٨٨ - ذو قَيلان:

من قبائل بكيل، وغيلان جبل غربيّ صعدة[118].

٨٩ - كُحْلان:

إسم مشترك بين عدد من المناطق في اليمن: كُحْلان تاج الدين، وكُحْلان الشَّرَف، وكُحْلان حَضُوَر[119].

+ أقول: وهذا يؤيِّد ما ذهبت إليه في بناء «فُعْلان» الخاصّ بالألوان.

٩٠ - الكَلاع:

لما يُسَمَّى اليوم «العُدَيْن»، والكَلاع: قبيل من حمير، منه ذو الكلاع يزيد بن يعفر. وإلى هؤلاء نسب محمّد بن الحسن الكلاعيّ المتوفَّى سنة ٤٠٤ صاحب القصيدة الرائيّة في أنساب حمير ومفاخرها وأيّامها وملوكها وأقيالها...[120].

---

(١١٦)معجم المقحفي.
(١١٧)اليمن الكبرى ص ٦١.
(١١٨)معجم الحجري.
(١١٩)صفة جزيرة العرب ص ٢٠١ وانظر معجم البلدان.
(١٢٠)اليمن الكبرى ص ١٩٠.

٩١ - كَمَران:

جزيرة في البحر الأحمر إلى الشمال من الحديدة...[١٢١].

٩٢ - الكُمَيْم:

مخلاف مشهور من أعمال ناحية الحدا جنوبيّ صنعاء. إليه ينسب بنو الكُمَيْم أهل صنعاء وذَمار، ويشمل القرى: قَهْلان والجهارنة والزيلة... وفيها آثار سبئيّة. والكُمَيْم قرية في خولان العالية من مخلاف اليمانيّة العليا...[١٢٢]

٩٣ - كِنْدة:

قبيلة من ولد كندة بن عُفَير بن عَدِيّ بن الحارث... بن زيد بن كهلان. وهي قبيلة مشهورة ذات بطون وأفخاذ أشهرها: السكاسِك والسُّكون، وتُجيب... قال أحمد حسين شرف الدين: هي إحدى القبائل السبئيّة التي هاجرت إلى حضرموت خلال الحملات التي وجّهها ملوك سبأ وريدان. وردت في النقوش التي عثر عليها في مأرب[١٢٣].

٩٤ - كهلان:

بطن من سبأ، يُنسَب إلى كهلان بن سبأ بن يَشجُب بن يعرُب بن قحطان... وكهلان قرية من أعمال مأرب[١٢٤]. ومن أشهر قبائل

---

(١٢١)تاريخ الجزر اليمنيّة ص ٧.

(١٢٢)معجم المقحفيّ.

(١٢٣)تاريخ اليمن الثقافيّ ١/ ٧٠، وجاء فيه: إنّ قبيلة كندة قد تمكّنت حوالي القرن الأوّل للميلاد من تأسيس مملكة دَمّون التي قال فيها امرؤ القيس:

كأنّي لم أزجُر بدَمّون مَرّةً   ولم أشهد الغارات يومًا بمَنْدَلِ

ومن بطون كندة خارج اليمن تُجيب، وأصلها في حضرموت، ومن رجالها حرملة بن عمرو التُّجيبيّ صاحب الشافعيّ توفّي ٢٤٦هـ، روى عنه مسلم.

(١٢٤)معجم الحجريّ عن المقحفيّ.

كهلان: الأزد وهمدان ومذحج وطيء والأشعر ولخم وجذام وكندة وخولان.

٩٥ - كَوْكَبان:

حصن ومعقل شهير يُطلّ من الشمال الشرقيّ على مدينة شِبام الأثريّة. قيل سُمّي «كَوْكَبان» لأنّه كان به قصران فيهما نقوش بالأحجار الكريمة. غير أنّ الهمدانيّ ذهب إلى أنّ الحصن باسم كوكبان بن ذي سَفال وذكر آخرون غير هٰذا. وقال الدكتور حسين العُمْريّ: إنّ كوكبان مركز نفوذ آل عبد القادر من أحفاد شرف الدين، وكان هذا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريّين(١٢٥).

٩٦ - لَخْم:

بطن عظيم ينتسب إلى لَخم واسمه مالك بن عَديّ... بن زيد بن كهلان بن سَبَأ. منهم المناذرة في الحيرة في العراق، وبنو عَبّاد ملوك أشبيلية بالأندلس، ومنهم بطون أخرى في مصر(١٢٦).

٩٧ - مَأْرِب:

من أقدم المدن اليمنيّة، وهي عن صنعاء لمسافة ١٩٢ كيلومترًا شرقًا، عاصمة السبئيّين في القرن الثامن قبل الميلاد، كانت على طريق التجارة بين الهند والصين وفارس إلى الغرب. وفيها السُدّ المشهور. ومأرب في عصرنا مركز مهمّ للبترول(١٢٧).

٩٨ - المَخا:

مدينة مشهورة على البحر الأحمر غربيّ مدينة تَعِزّ بمسافة ٩٤

---

(١٢٥) الإكليل ٢/١٠٢، تاريخ اليمن الثقافي ١/٥٨.
(١٢٦) معجم الحجريّ عن المقحفيّ.
(١٢٧) المصدر السابق.

كيلومترًا. ذُكرت في النقوش باسم (موزا). والمَخا: بلدة بحضرموت حكاها الهمدانيّ في صفة جزيرة العرب[١٢٨].

٩٩ - المَدان:

مدينة في جبل الأهنوم مركز ناحية شهارة في محافظة حَجّة نُسب إليها جماعة من أهل العلم. وبنو عبد المدان من قبائل بني الحدث بن كعب في نجران[١٢٩].

١٠٠ - المَقالح:

قرية من ناحية الشِّعِر وأعمال النادرة في الغرب ومنهم الأديب الشاعر عبد العزيز بن صالح المقالح مدير جامعة صنعاء[١٣٠].

١٠١ - يافع:

بلدة في الشمال الشرقيّ من عَدَن، وهي منطقة غنيّة بالآثار، نُسِبت إلى يافع بن قاول... بن زيد بن يَريم ذو رُعَين الأكبر. نُسب إليها جماعة من أهل العلم[١٣١].

١٠٢ - يثرب:

+ أقول: وجدت هذا في الشاهد اللغويّ القديم وهو قول الأشجعي[١٣٢]:

وَعَدْتَ وكانَ الخُلف منك سجيةً   مواعيدُ عُرقوب أخاه بيثرب

جاء هذا في مجمع الأمثال ولسان العرب وكتب النحو القديمة.

---

(١٢٨)تاريخ الواسعيّ ص ٣٥.
(١٢٩)البدر الطالع ص ٣٣٦.
(١٣٠)معجم المقحفيّ.
(١٣١)معجم الحجريّ.
(١٣٢)لسان العرب، ومجمع الأمثال، وانظر المصادر النحويّة.

وقيل في المثل: ويُروَى «يثْرِب» وأمّا مَن أثبت «يترب» بالتاء المثنّاة فقال: إنّها موضع باليمامة.

ولا بدّ من العَودة إلى اليمامة التي قيل فيها إنّها ما بين عُمّان إلى الشّحْر إلى حَضرَموت إلى عَدَن أبيَن، وعلى هذا فأهل اليمامة من اليمن، واليمامة من اليَمَن.

وأنا أميل إلى «يتْرب» في رواية البيت لأنّ في البيت دلالة لغويّة تاريخيّة لم يفطن لها ناشرو المصادر النحويّة ومنهم الشيخ محمّد محيي الدين عبد الحميد - رحمه الله -، وهي وجود «أخاه» بالألف والألف تلزم الأسماء الستّة لدى أهل اليمن وهذا معروف في جملة من شواهدهم.

ثمّ إنّ دلالة المثل تشير إلى البعد بكون الموضع في إحدى هذه الجهات البعيدة، وإن كانت حكاية المثل كما بسطها الميدانيّ تومئ إلى الصنعة، وإنّي لأذهب إلى هذا مفيدًا من قول زهير:

كانت مواعيد عُرقوبٍ لهم مثَلًا ... وما مواعيدُه إلّا الأباطيلُ

١٠٣ - يُحابِر:

هو الاسم القديم لقبيلة مراد[١٣٣].

١٠٤ - يَحْبُر بن أخرم:

بطن من بكيل، من همدان[١٣٤].

+ أقول: ولا بدّ من الإشارة إلى وضع بناء الفعل (يفعِّل) في أعلام المواقع والحواضر والقبائل في اليمن. وقد يكون لي أن أذهب أنّ وجود هذا في خارج اليمن كان بسبب تاريخيّ يتّصل باليمن. ومن هذا الاسم القديم للمدينة المنوّرة هو «يَثرِب»، وهذا يرجع إلى أنّ أهل يثرب الذين مصّروها وسكنوها هم الأوس والخزرج وهما قبيلتان يمنيّتان قحطانيّتان.

---

(١٣٣) الإكليل ٨/ ١٧٦.
(١٣٤) قبائل العرب ٣/ ١٢٦٠.

ومثل هذا مدينة «يَنْبُع» من مواني السعوديّة.

١٠٥ - يَحصِبْ:

قال ياقوت: مخلاف فيه قصر ريدان[١٣٥].

ويحصِب: قبيلة من حمير تنتسب إلى يحصِب بن مالك... بن حِميَر بن سبأ[١٣٦].

ومن هذه الأسماء التي هي أفعال ذهب فيها إلى الصفات الدائمة:

يَحْمَد (قبيلة من الأزد)[١٣٧]، ويَجِير وهي عُزلة من خُبان رُعَين[١٣٨]، ويَخْتُل وهي عزلة شماليّ المَخا[١٣٩]، وذو يَدوم من قرى خَولان[١٤٠]، ويَريم وهي مدينة جنوبيّ ذَمار[١٤١]، ويشكُر: قبيلة من بكر بن وائل[١٤٢]، وبنو يَعْفُر وهي عزلة من ناحية رَيْمة[١٤٣]، ويَفمون موضع ذكره ياقوت[١٤٤]، ويُكالِم من قبائل ذي الكلاع في المُذَين[١٤٥]، ويَمُوز اسم مشترك لعدد من الحصون[١٤٦]، ويَعوق وهو صَنَم لهمدان وخولان قيل إنّه كان في خَيْوان[١٤٧].

---

(١٣٥)معجم البلدان.
(١٣٦)هامش الإكليل ٢/١٩٣.
(١٣٧)معجم المقحفي.
(١٣٨)هامش صفة جزيرة العرب، ص ٩٣
(١٣٩)اليمن الكبرى، ص ٢٧.
(١٤٠)معجم الحجريّ.
(١٤١)الإكليل ٢/١٩.
(١٤٢)معجم المقحفي.
(١٤٣)العقود اللؤلؤية ١/٢٣٩.
(١٤٤)معجم البلدان. أقول: وبناء يفعول غير بعيد عن بناء الفعل، وقد جاء على هذا الكثير من الأعلام للمواقع وغيرها. أنظر كتاب يفعول للصغانيّ، تحقيق إبراهيم السامرّائي.
(١٤٥)قبائل العرب ٣/١٢٦٨.
(١٤٦)اليمن الكبرى ص ١٩٨.
(١٤٧)معجم البلدان.

١٠٦ - اليَمَن:

قال ياقوت: قال الشرقيّ: إنّما سُمّيت اليمن لتيامنهم إليها. وقال ابن عبّاس: تفرّقت العرب فمَن تيامن منهم سُمّيت اليمن.

غير أنّ لياقوت رأيًا ذهب فيه إلى غير هذا فقال: قُلتُ قولهم «تيامَن الناس فسُمّوا اليمن» فيه نظر لأنّ الكعبة مربعّة فلا يمين لها ولا يسار، فإذا كانت اليمن عن يمين قوم كانت عن يسار آخرين، وكذلك الجهات الأربع إلّا أن يريد بذلك مَن يستقبل الركن اليمانيّ[١٤٨].

أقول: وقد أخطأ المستشرقون أصحاب المعجم السبئيّ ومعهم محمود الغول - رحمه الله - في أنّهم أدرجوا مادّة «يَمَن» والأصل الذي كان ينبغي أن يكون هذا في مادّة «منن» التي تعني الفائدة والنماء[١٤٩].

ولي أن أختم هذه الطائفة فأشير إلى أنّ في معجم البلدان موادّ كثيرة ينسبها أهل العلم إلى اليمن لم يفد منها إخواننا في اليمن أصحاب الدرس التاريخيّ والآثاري.

مصادر البحث

الأكوع، محمّد بن عليّ: - اليمن الخضراء. مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧١.

الجعديّ، ابن سمرة: - طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد سيّد. مطبعة السُنّة المحمّديّة، القاهرة ١٩٥٧.

الجَنَديّ، بهاء الدين: - السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق محمّد الأكوع، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٣.

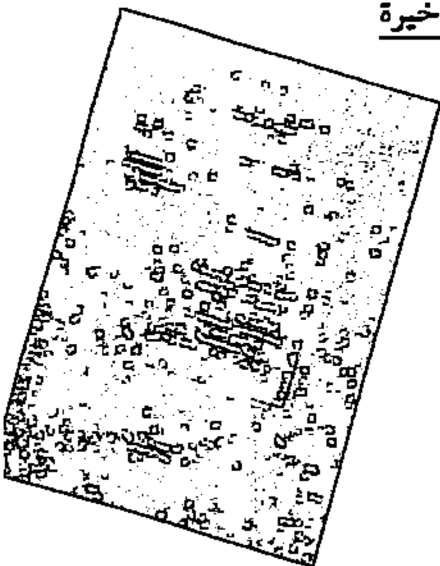
جوّاد عليّ: - المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.

الحبشيّ، عبدالله: - مصادر الفكر الإسلاميّ في اليمن، منشورات مركز

(١٤٨)معجم البلدان.
(١٤٩)المعجم السبئي.

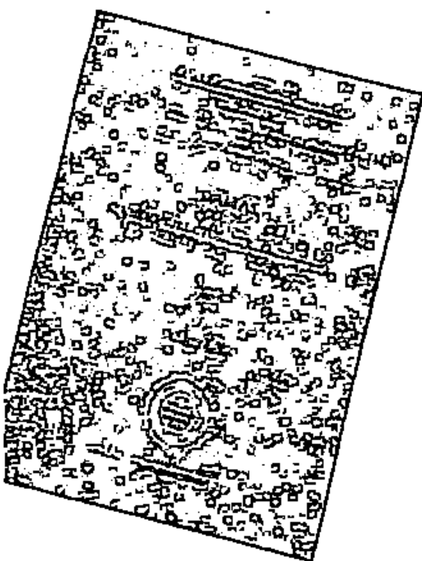
الدراسات والبحوث اليمنيّ، صنعاء ١٩٨١.
الحجريّ، محمّد أحمد: - مجموع بلدان اليمن وقبائلها، تحقيق إسماعيل بن علي الأكوع، منشورات وزارة الثقافة، صنعاء ١٩٨٤.
الحمويّ، ياقوت: - معجم البلدان، دار صادر، بيروت ١٩٧٧.
الخزرجيّ، عليّ بن الحسين: - العقود اللؤلؤيّة في تاريخ الدول الرسوليّة، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنيّ، صنعاء ١٩٨٣.
الزركلي، خير الدين: - الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
شرف الدين، أحمد حسين: - تاريخ اليمن الثقافيّ، مطبعة الكيلاني، القاهرة ١٩٦٧.
الشوكانيّ، محمّد بن عليّ: - البدر الطالع، تحقيق محمّد بن محمّد زبارة، القاهرة ١٣٤٨هـ.
القفطيّ، علي بن يوسف: -إنباه الرواة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠-١٩٧٠.
كحّالة، عمر رضا: - معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، بيروت ١٩٧٨.
لقمان، حمزة عليّ: - تاريخ القبائل اليمنيّة، دار الكلمة، صنعاء ١٩٨٥.
المقحفيّ، إبراهيم أحمد: - معجم البلدان والقبائل اليمنيّة، صنعاء ١٩٨٨.
الهمدانيّ، محمّد الحسن: - الإكليل ج ١ تحقيق الأكوع، بغداد ١٩٧٧.
الإكليل ج ٢ تحقيق الأكوع، القاهرة ١٩٦٦.
الإكليل ج ٨ تحقيق نبيه فارس، صنعاء ١٩٧٩.
الإكليل ج ١٠ تحقيق محبي الدين الخطيب، القاهرة ١٣٦٨هـ.
صفة جزيرة العرب، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، الرياض ١٩٧٤.
الواسعيّ، عبد الواسع بن يحيي: - تاريخ اليمن (فرجة الهموم...). القاهرة، ١٣٤٦هـ.
اليمنيّ، عمارة: - المفيد في أخبار صنعاء وزبير، تحقيق محمّد بن عليّ الأكوع، القاهرة ١٩٧٦.

من منشورات دار المشرق الأخيرة

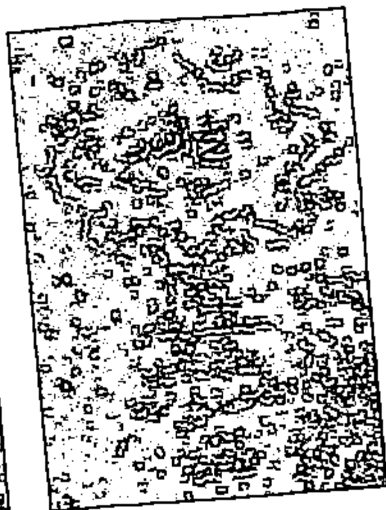


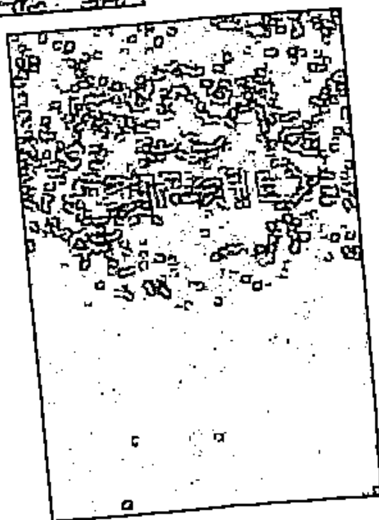












تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعامّيّة (٢)

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ °

سبق أن أصدرنا في العام الماضي[1] مقالًا تسقّطنا فيه العبارات التي تُفسد العربيّة الأصيلة، بسبب نقلها الاستعارات الأجنبيّة أو العامّيّة إلى لساننا نقلًا حرفيًّا. وقد لقي صنيعنا استحسانًا لدى الغيورين على لغة الضادّ ونقاوتها، فتشجّعنا ورأينا أن نُلحق المقالة الأولى برديفةٍ لها، بُغيةَ الإكمال، وعلى أمل أن يكمّلنا الباحثون بثمرات جهودهم واجتهاداتهم في هذا المضمار، لمزيد من الفائدة والمتعة الفكريّة على حدٍّ سواء.

وإلى القارئ بعض ما جنته مطالعاتنا، وزّعناه على بابين رئيسين، أوّلهما خاصّ بالهجين في الألفاظ، والثاني بالهجين في الصِيَغ النحويّة. وقد ألحقنا هذين القسمين التاليَين السالِبَين بقسم موجِب موجَز أوردنا فيه بعض الصيغ المنقولة إلى العربيّة نقلًا مَرْضيًّا.

أوّلًا: الهجين في الألفاظ

[أَخَذَ] بمعنى «قبض» و«امتلك». قرأنا في هذا السياق ما نصّه: «إرهاب الدولة العبريّة أخذ صيغة العدوان عامَ ١٩٤٨» (الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ١٩٩٦/٢/٨، ص ١). وكأنّي بالكاتب يورد ترجمةً «طبقَ الأصل» للعبارة الفرنسيّة: Le terrorisme de l'Etat hébreu *prit* la forme

(٥) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٧-٢٤.

d'une agression en 1948. وكان الأفضل أن يلجأ إلى صيغة أقرب إلى الروح العربيّة، كأن يقول: «إرهاب الدولة العبريّة تجلّى بالعدوان...».

[أعطى] سبق أن أشرنا في مقالنا الأوّل[٢] إلى سوء استعمال هذا الفعل. وها إنّنا نورد غلطًا فادحًا آخر من هذا القبيل، مردّه إلى التأثّر الخاطئ بالفرنسيّة. فقد طالعنا في مجلّة المشرق نفسها (المجلّد ٤٨ - ١٩٥٤ -، ص ١٦٩) ما نصّه: «يُعطي للمخطوطة الوصف التالي». فهذه الجملة إنّما يُشتمّ منها رائحة العبارة الفرنسيّة: Il *donne* du manuscrit la description suivante. وقد فات الكاتب العربيّ أمران. أوّلهما أنّ الفعل «يعطي» يتعدّى بمفعولين، لا باللام والمفعول على نحو ما ورد، فيقال بحسب الأصول: «يعطي المخطوطةَ الوصفَ». إلّا أنّ استعمال الفعل نفسه هو غلط ذميم، إذ لا وجود في العربيّة لمفهوم «إعطاء الوصف»، بل لفعل «وَصَفَ» فقط، فنقول: «يَصِفُ المخطوطة على النحو التالي».

[إلى] كثيرًا ما يقولون: «من فترة إلى أخرى» (النهار، بيروت، ٣/ ٩/ ١٩٩٦، ص ١٧)، فتقرأ تلك العبارة وتتبادر إلى ذهنك نظيرتها الفرنسيّة التي نقلوها إلى لغتنا: De temps *à* autre. والصحيح أن يقال: «فترةً بعد فترة».

وقد يستعملون حرف اللام بدلًا من حرف الجرّ إلى، فيقولون: «من وقت لـآخر» (الضاد، حلب، تمّوز - آب ١٩٩٥، ص ١٧). والصحيح أن يقال: «بين وقت وآخر» أو: «بين حين وآخر» أو: «حينًا بعد حين».

[تَحْتَ] طالما كتبوا في بطاقات الدعوة إلى الحفلات أنّ هذه «تحت رعاية فلان»، ناقلين الفرنسيّة بحرفها، إذ تقول بهذا المعنى: *Sous* le patronage d'un Tel. والصحيح أن يقال: «برعاية».

[حَرَقَ] طالعنا غير مرّة العبارة التالية: «ينبغي ألّا نحرق المراحل» (النهار، ١٧/ ٥/ ١٩٩٦، ص ١٣)، فأسفنا على هذه الصورة الغربية عن

(٢) المصدر نفسه، صفحة ١٠.

منطقنا، والمنقولة بحرفها عن الفرنسيّة التي تنصّ: Il ne faut pas *brûler les étapes*. فمفهوم حَرْق المراحل غير مأنوس ولا مستأنس في لغتنا، وأَحْرِ بهم أن يكتبوا: «لا ينبغي أن تستبق المراحل». ولا مانع، إن هم أرادوا الإمعان في المجاز، أن يقولوا: «نلتهم المراحل»، فالصيغة واردة مألوفة.

[حَمَلَ] كثيرًا ما يكتبون: «هذه الجملة تحمل طابع اليازجيّ»، وكأنّهم يفتخرون بهذه الصيغة المبتكرة، وإنْ هم إلّا نقلة غير متبصّرين للعبارة الفرنسيّة: Cette phrase *porte* l'empreinte de Yāzigī. وكان الأولى بهم أن يكتبوا: «هذه الجملة مطبوعة بطابع اليازجيّ»، فالجملة، في المفهوم العربيّ، لا تحمل الشيء بل تعكسه. ومن الممكن أن تقول أيضًا: «الجملة تتّسم بطابع...»

[حَنَى] طالعنا العبارة التالية: «كان علينا أن ننحني على بعض المشاكل» (ع. خليفة، اجتماعيّات، بيروت، ص ٣). فتبادر إلى ذهننا ما يقال بالفرنسيّة: Nous avions à *nous pencher* sur quelques problèmes. ويا ليت الكاتب الكريم لم يتأثّر بالأسلوب الأجنبيّ وكتب ما يلي: «كان علينا أن نُكبّ على بعض المشاكل».

[شَغَلَ] يقولون: «شغل المنصبَ الفلانيّ» متأثّرين بالعبارة الفرنسيّة: Il a *occupé* tel poste. أمّا العربيّ الفصيح فلا يَدخل في منطقه أنّ المناصب والوظائف هي ممّا يُشْتَغَل به (!)، فيقول بدون تعقيد الأمور: «تبوّأ المنصب».

[ضِدّ] كثيرًا ما يستعملون هذه اللفظة لِنَقل الكلمة الفرنسيّة Contre بدون رويّة أو مراعاة الأوضاع. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، طالعنا هذه الجملة (النهار ١٩٩٦/٥/٩، ص ٢): «ج. يستكر الحملة ضدّ غ.»، والأفصح أن يقال: «... الحملة على...».

[طَرَحَ] ما أكثر ما نسمع المحاضرين يقولون: «السؤال الذي يطرح نفسه الآن...»، فتتقض لتأثّرهم بالفرنسيّة إلى أقصى الحدود. فالفرنجة إنّما يقولون: La question qui *se pose*، لأنّ السؤال، في عُرفهم، يُمكن أن

يَطرحه الناس أو أن «يَطْرح نفسه». أمّا في المنطق العربيّ، فمن غير المعقول أن يقوم السؤال بطرح ذاته! ولذلك لا بدّ لنا من القول: «السؤال المطروح»، بصيغة المفعول، لا بصيغة الفاعل.

[عَلا] يستعملون لفظة الصفة عُليا للدلالة على بعض المناطق، منطلقين من الكلمة الفرنسيّة *Haute*، غير عارفين بالصيغة العربيّة المعتمدة، فيقولون: «مصر العُليا» «*La Haute*-Egypte»، في حين يجب القول: «صعيد مصر».

[غَيْر] غالبًا ما يستعملون لفظة غَيْر مصحوبة بأداة التعريف بدلًا من لفظة «الآخرون»، وهم بذلك إنّما يلجأون إلى العامّيّة أو إلى نقل الكلمة الفرنسيّة *Les autres*. فيقولون مثلًا: «على المواطن أن يفكّر في الغير» Le citoyen doit penser aux *autres*. في حين يُفترض القول: «... أن يفكّر في الآخرين، أو: في سواه».

[فَعَلَ] ثمّة غلط فظيع بدأ قرنُه يذرّ في السنوات الأخيرة على شاشات التلفزيون بتأثير من اللغة الإنكليزيّة. فمن المعلوم أنّ هذا اللسان يستعمل فِعل to do (فَعَل) قبل فِعْلٍ آخر في صيغة السؤال:

هل تعرفني؟ *Do* you *know* me?

فيكتفي المجيب باستعمال فعل do وحده من دون الفعل الآخر: I do: أو I don't ويفهم السامع أنّ مخاطبه يعرفه أو لا يعرفه.

وإذا ببعض مترجمي محطّات التلفزة ينقلون إلى العربيّة الأسلوب الإنكليزيّ بحرفه، فتأتي نصوصهم على هذا النحو الغريب:

– هل تعرفني؟

– أجل، أفعل! (والمفروض أن يقال: أجل، أعرفك).

وإنّنا، والحقّ يقال، لم نطالع مثل هذه الترجمات مرّةً أو مرّتين، بل مرّات ومرّات. فتأمّل!

[ل] لقد أسهبنا في مقالنا السابق[٣] وبيّنّا سوء استعمال هذا الحرف. ويبدو أنّ المرض متفشّ إلى حدّ بعيد، وهو يستفحل يومًا بعد يوم، فترى أشهر الصحف تلجأ إلى هذا الاستعمال المستهجن عدّة مرّات في كلّ صفحة من صفحاتها. وكثيرون من الكتّاب ينساقون في هذا التيّار الجارف غير متنبهين إلى ركاكة أسلوبهم. وإلى القارئ بعض القليل القليل من جحافل تلك الأغلاط ننشره، عودًا على بدء، لطرح الصوت على ذوي الهمم:

– «المكانة الدينيّة لدمشق» (مجلّة بناة الأجيال، دمشق، تمّوز ١٩٩٦، ص ١٤٤)، بدلًا من: «مكانة دمشق الدينيّة»، أو: «دمشق ومكانتها الدينيّة».

– «التنمية الثقافيّة للطفل» (المجلّة نفسها، العدد نفسه، ص ٤٢)، بدلًا من: «تنمية الطفل الثقافيّة».

– «الارتقاء الثقافيّ للنساء» (مجلّة الرصد، بيروت، العدد ٥٨ – ١٩٩٦ –، ص ١٥٥)، بدلًا من: «إرتقاء النساء الثقافيّ».

– «فاس تحتضن الميلاد الجديد للشاعر» (مجلّة العربيّ، الكويت، تمّوز/ يوليو ١٩٩٥، ص ٩)، بدلًا من: «فاس تحتضن الشاعر في ميلاده الجديد».

– «الوجه الآخر لجبران» (عنوان كتاب من تأليف المرحوم رياض حنين)، والصحيح أن يقال: «جبران ووجهه الآخر».

وكفى بتلك الأمثال المعدودة شاهدًا على خطورة الداء، عسى أن يسرع الكتّاب إلى تعميم الدواء.

[لَوْن] طالعنا في إحدى الصحف المرموقة أنّ أحد الرياضيّين مستعدّ... «للدفاع عن ألوان بلده» (نهار الرياضة والتسلية، ١١/٤/

---

(٣) المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٠-٢٣.

١٩٩٦، ص ٢)، واستهجنّا «تعريب» هذه الصيغة على هذا النحو المفضوح. فالفرنسيّة تقول في هذا المعنى: Il est prêt à défendre les *couleurs* de son pays، وهي تعني بكلمة الألوان «العلم»، وتشير مجازًا إلى عَلَم البلاد بقولها «الألوان الوطنيّة»، أي ألوان العَلَم. فلا شكّ في أنّ القارئ العربيّ الذي لا يعرف الفرنسيّة لن يفهم ما أراده صحافيّنا الرياضيّ بقوله. وكان الأولى به أن يقول «إنّ فلانًا مستعدّ ليشرّف بلده»، أو «ليشرّف علم بلده». والغريب أنّنا قرأنا في الصفحة المذكورة نفسها، وبعد سبعة أسطر من العبارة «المستمرَبة» السابقة، أختًا لها في إطار الجملة الآتية: «المنتخبات المدعوّة إلى الدفاع عن ألواننا!». بل دافعوا، بربّكم، عن لغتنا، ولا تدعوا لونَها يشحب من شدّة المرض[٤]!

[نَفْس] كثيرون هم الذين يسيئون استعمال لفظة التأكيد هذه، وقد أخذوا في ذلك الصيغةَ العاميّة أو الفرنجيّة، فيقولون: «سمعتُ نَفْسَ الكلام الذي سمعتَه أنت»، ويقابل جملتهم هذه نظيرتُها الفرنسيّة: J'ai entendu les *mêmes paroles que...*. ولكنّ التأكيد بلفظة «نفس» لا يتمّ على هذا النحو الذي يوحي إلى صاحب المنطق العربيّ أنّ للكلام نفسًا! فلفظة «نفس» إنّما تَلحق بالكلمة التي تؤكّدها، وكأنّها بديل كلمةِ «إيّاها» أو «عينها».

[نقطة] يستعملون هذه اللفظة للدلالة على عدد من الألفاظ التي تعبّر عنها الفرنسيّة بكلمة واحدة هي *point*، في حين تلجأ العربيّة إلى ألفاظ تختلف باختلاف المعنى:

١ - نقطة بمعنى «حدّ». يقولون في نشرات الأخبار: «إنطلاقًا من النقطة التي وصلت إليها المفاوضات السابقة»، وهم إنّما ينقلون الصيغة

---

(٤) ومن المضحك المبكي في هذا المجال، ما يقوم به المترجمون من العربيّة إلى الفرنسيّة في بعض الأحيان وهم ينقلون الألفاظ بحرفها. فقد قرأنا يومًا، كما قرأ غير واحد، على شاشة التلفاز، الجملة العربيّة الآتية: «عاشرْ زبدةَ المجتمع»، يقابلها ترجمةٌ فرنسيّةٌ في منتهى الغرابة: Fréquente le *beurre* de la société. صدّق أو لا تصدّق!

الفرنسيّة والكلمة الفرنسيّة: ...A partir du *point* où. أمّا العربيّة الفصحى فتقول: «إنطلاقًا من الحدّ الذي وصلت إليه...».

٢ - نقطة بمعنى «مركز». يقولون في لغة الرياضيّين: «نقطة انطلاق السباق»= Le *point* de départ de la course. والأفصح: «مركز الانطلاق».

٣ - نقطة بمعنى «علامة»، «إشارة». وهذا الاستعمال واسع الانتشار، كثير الورود. يقولون: «نقطة استفهام» = un *point* d'interrogation، في حين ينبغي القول: «علامة استفهام، علامة تعجّب»، إلخ...

إنّ المفاهيم المختلفة هذه دمجها «المعرّبون» في عبارة واحدة فشوّهوا معانيها الأصليّة وأزالوا فرادتها. فيا ليتهم يتمهّلون قبل صياغة جملهم فيعطوا كلّ مفهوم عربيّ حقّه ويُحِلّوا اللفظة المناسبة في المكان المناسب[٥].

[وَجَبَ] كثيرًا ما نسمعهم يقولون: «لا يجب أن تفعل كذا وكذا»[٦]. وهم بذلك مخطئون. ففعل الإيجاب «وجب» لا يُستعمل بصورة النفي، بل بالإيجاب دومًا، فيقال عند الإفصاح عن وجوب النهي: «يجب ألّا تفعل كذا وكذا». والصيغة المخطئة إنّما هي نقلٌ للأسلوب العامّيّ أو الصيغة الفرنسيّة التي تقول: ...Il ne *faut pas* faire ceci

[وَجَدَ] يقولون: «وَجَدْتُ صعوبةً في قراءة هذا النصّ»، وإذا بهم ينقلون بالحرف الواحد ما يقوله الفرنسيّون: J'ai *trouvé* de la difficulté à lire ce texte. فلئن قَبِل الفرنسيّون أن «تُوجَد» الصعوبة، فلا يدخل في ذهن العربيّ أنّ الصعوبة هي من الأمور التي يُعْثَر عليها، بل ممّا يواجهه المرء. وعليه نقول بلغتنا الفصحى: «واجهتُ صعوبةً في...».

---

(٥) أطلب ما أوردناه في مقالنا السابق ذكره (ص ١٧) حول أغلاط أُخرى اقتُرفت باستعمال لفظة «نقطة».

(٦) وقرأنا في إحدى الصحف ما يلي: «الأشياء التي لا يجب أن نراها» (ملحق النهار، ١٧/٢/١٩٩٦، ص ١٥).

ثانيًا: الهجين في الصِيَغ النحويّة

نسوق هنا عددًا من الصيغ الركيكة الناتجة من سوء استعمال الصيغ الأصيلة. وقد توزّعت أسباب هذا الشطط على ستّة أوجه:

أ – سوء استعمال أفعل التفضيل. فهم كثيرًا ما يكتبون أو يقولون: «يَفْهَم الوضعَ أحسن من أخيه»، وكلامهم هذا عاميّ بلا شكّ، أو متأثر بالأجنبيّة، إذ تقول الفرنسيّة في هذا الصدد: Il comprend la situation *mieux* que son frère. والصيغة الفصحى لا تتقيّد بحرفيّة الفرنسيّة أو العاميّة، وهي الآتية: «هو أفهم للوضع من أخيه».

ب – سوء استعمال الإضافة. يقولون: «رأيت ثلاثةَ أو أربعة رجالٍ»، فيضيفون مضافين اثنين إلى مضاف إليه واحد على نحو ما تفعل الفرنسيّة: J'ai vu trois ou quatre hommes، وهذا ما لا تقبله الفصحى، وهي إنّما تقول: «رأيت ثلاثة رجالٍ أو أربعة». ولجوؤهم إلى الصيغة الركيكة كثير، فلا يندر أن تقرأ على اللافتات (اليافطات) مثل العبارات التالية: «فلان، دكتور في طبّ وجراحة الأسنان»، عوضًا عن: «دكتور في طبّ الأسنان وجراحتها»، لكي لا يكون للمضاف إليه إلّا مضاف واحد.

ج – إستعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. مثال على ذلك ما طالعناه في إحدى الصحف: «ترسّخت (العلاقة) في العام ١٩٣٧ مع (مجيء) باتشيلّي الذي سيُصبح البابا بيوس الثاني عشر» (النهار، ٢٥/١/١٩٩٦، ص ١١). فالعارفون بالفرنسيّة سرعان ما يستشفّون صيغة تلك اللغة من خلال الصيغة العربيّة الركيكة: (La relation) s'est affermie en 1937 avec (l'arrivée) de Pacelli qui *deviendra* le Pape Pie XII. ذلك بأنّ الفرنسيّة لا ترى حرجًا في استعمال صيغة المستقبل للدلالة على أمر هو في الماضي ولكنّه يعدّ مستقبلًا بالنسبة إلى أمر ماضٍ آخر. أمّا منطق العربيّة فلا يدخل من هذا الباب، ولا يعتبر هذا «المستقبل في الماضي» سوى ماضٍ، فيقول في هذا المجال: «ترسّخت العلاقة مع مجيء باتشيلّي الذي أصبح (لاحقًا) البابا بيوس الثاني عشر».

د - إقحام صيغة الحاضر في رواية الماضي. لا تقبل العربيّة أن تُروى الأخبار الماضية إلّا بصيغة الماضي. أمّا الفرنسيّة فمعلوم أنّها تلجأ إلى صيغة تستعمل الفعل المضارع لرواية أمور مضت، وذلك لإضفاء مسحة من الرشاقة على الرواية. وتسمّى هذه الصيغة le présent narratif (المضارع في معرض الرواية). وقد سمعنا يومًا أحد المحاضرين المتأثّرين بالفرنسيّة، الغافلين عن أساليب العربيّة، يقول في أثناء حديث له: «في المدّة التي تمتدّ من تيودوسيوس الثاني (٤٠٨-٤٥٠) إلى يوستينيانس، ستعرف المملكة الصعود والهبوط». والنصّ الفرنسيّ المتجلّي من خلال الصيغة العربيّة لا يخفى على اللبيب، وهو التالي: Durant la période qui *s'étend* de Théodose II (408-450) à Justinien, le royaume *connaîtra* des hauts et des bas. فالمحاضر «المترجِم» هذا القولَ اقترف خطأين: ثانيهما هو من النوع الذي أشرنا إليه في المقطع السابق، أي استعمال فعل الاستقبال في سياق الماضي. وأوّلهما هو ما يهمّنا الآن، أي اللجوء إلى فعل مضارع (صيغة الحاضر) للدلالة على أمر جرى في الماضي، وهذا ما لا ترضى عنه العربيّة. وكان الأولى بصاحبنا أن يقول: «في المدّة التي امتدّت (= الماضي) من... إلى... عرفَت (= الماضي) المملكة الصعود والهبوط».

هـ - سوء استعمال فعل الشروع. يستعملون أفعال الشروع: شَرَع، بَدَأ، أخَذَ... على نحوٍ يُشتمّ منه رائحة التركيب الفرنسيّ، فيقولون، مثلًا: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث ببالها، تبدأ تبكي»، وهم في ذلك متأثّرون بالمنطق الغربيّ الذي يعبّر عن الفكرة المذكورة كما يلي: Chaque fois que cet incident lui venait à l'esprit, elle *se mettait* à pleurer. ففعل الشروع الفرنسيّ استُعمِل هنا بصيغة الماضي غير المكتمل (imparfait)، في حين يجب نقله إلى العربيّة بصيغة الماضي المكتمل، ليُقال على نحوٍ فصيح: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث ببالها، بدأت (أو: أخذت) تبكي». ذلك بأنّ فعل الشروع يكون ماضيًا (بَدَأت) عندما يليه فعل مضارع (تبكي)، ويمكن أن يكون مضارعًا إذا لم يتبعه فعل،

نحو: «كانت، كلّما خطر هذا الحادث في بالها، تأخذ في البكاء».

و - إستعمال الاسم مصحوبًا بحرف النصب بدلًا من الفعل. نسوق لتبيان ذلك، مثالَيْن. فقد ورد في إحدى الصحف أنّ المسؤولين اتّخذوا قرارًا «لمنع إمكان أن يعرف اللبنانيّون وجهَهم» (كذا) (النهار، ١/ ١٠/١٩٩٦، ص ٧). وهذه الجملة وكيكة من عدّة نواحٍ، نكتفي بإبراز واحدة منها، وهي قولهم «إمكان أن يعرف...». فهذا التعبير نَقْلٌ بالحرف للعبارة الفرنسيّة: *La possibilité* de savoir. وحيث تَقبل الفرنسيّةُ استعمال المصدر قبل الفعل على النحو المذكور، تَستبدل العربيّة بالمصدرِ فعلًا، فتقول: «أن يتمكّن اللبنانيّون من أن يعرفوا». وعلى كلّ حال، لا بدّ من إعادة كتابة الجملة برمّتها لتُسكب في قالب عربيّ سليم، فيقال: «اتّخذوا قرارًا لئلّا يتمكّن اللبنانيّون من أن يعرفوا (أو: من معرفة) وجهم».

أمّا المثال الثاني فهو ما قرأناه في الصحيفة عينها: «ترعبني فكرة أنّه لن يعود» (ملحق النهار، ١٩٩٦/٩/٢٨، ص ٣، والعبارة لإحدى الروائيّات). هذه الصيغة، التي تخدش الأذن العربيّة، مردّها إلى الفرنسيّة: Je suis effrayée *à l'idée qu'*il ne reviendra pas. والصحيح أن نقول، مستعيضين عن المصدر بالفعل: «أرتعب إذا ما فكّرت في أنّه لن يعود».

ثالثًا: إقتباسات من الأجنبيّة مستحسَنة

إلى جانب الألفاظ والصيغ المستهجنة التي لا تتلاءم والعربيّة، لا بل تشوّهها، هناك صِيَغ أُخرى وعبارات نُقلت إلى العربيّة على نحوٍ موفّق، لا سيّما أنّ بعضها يستند إلى مفاهيم حديثة لم يألفها العرب. وثمّة طائفة منها نذكرها على سبيل المثال لا الحصر:

- أمسكَ بخيوط اللعبة = Il tire les ficelles du jeu، وتعني أنّه يتحكّم في الأمر. واللعبة المذكورة هي اللعبة التي يحرّكها صاحبها بالخيوط.

- أمسك الثور من قرنيه = Il prit le taureau par les cornes، أي واجه الأمر بصراحة وشجاعة.
- بَسَم له الحظّ = La chance lui a souri.
- جَذَب انتباهه = Il a attiré son attention، أي لفته.
- خطاب مفتوح (رسالة مفتوحة) = Lettre ouverte، أي يستطيع جميع الناس أن يطالعوه.
- الخطوط العريضة = Les grandes lignes، أي الأمور الأساسيّة.
- خَلْفَ القضبان = Derrière les barreaux، أي في السجن.
- دقّ ناقوس الخطر = Il a tiré le signal d'alarme.
- رجل الشارع = (The man in the street), L'homme de la rue، أي الشخص العاديّ. إلّا أنّ في الترجمة العربيّة خللًا، فلفظة رجل لا تفي هنا بترجمة كلمة Homme (Man) التي لا تعني الرجل الذكر وحده، بل تشمل عنصر النساء أيضًا، وتعني الإنسان.
- السوق السوداء = Le marché noir.
- سياسة الجزرة والعصا = La politique de la carotte et du bâton، أي سياسة الترغيب والترهيب.
- ضرب (حطّم) الرقم القياسيّ = Battre le record (To beat the record).
- عاش في برجه العاجيّ = Il a vécu dans sa tour d'ivoire، أي عاش منعزلًا.
- على عتبة القرن الحادي والعشرين = Au seuil du 21ème siècle. إلّا أنّ هناك أيضًا عبارة عربيّة محض: على مشارف القرن...
- غسيل دماغ (مخّ) = Lavage de cerveau، أي ضغطٌ على الشخص يجعله يبدّل تفكيره.
- قرأ ما بين السطور = Il a lu entre les lignes، أي فهم صريحًا ما جاء تلميحًا.
- الكرة في ملعبك = La balle est dans ton camp، أي الأمر الآن في عهدتك.

- وَضَع إصبعه على الجرح = Il a mis le doigt sur la plaie، أي أشار إلى كُنْه المشكلة.
- وضع اللمسات الأخيرة = Il a mis les dernières touches، أي زاد آخر الإضافات وأجرى آخر التحسينات.

والأمثلة في هذا الباب كثيرة والحمد لله.

الخاتمة

ننهي جولتنا السريعة من حيث بدأناها، لافتين الباحثين إلى أهمّيّة الموضوع وخطورة القضيّة، آملين أن يدلوا بدلوهم ويساهموا في تطهير العربيّة ممّا يلحق بها من أدران. ولئن أخطأنا من جهتنا في بعض أحكامنا، فنرجو التصويب يأتينا من الغيارى، ونحن لهم من الشاكرين، وما العصمة إلّا لربّ العالمين.

العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ (٥)

مقدّمة

يصوّر الفنّ البيزنطيّ العذراء مريم في موضوعات كثيرة، ويوليها دورًا أساسيًّا في بعضها، وثانويًّا أو شبه ثانويّ في بعضها الآخر. فأيقونات ميلاد العذراء والبشارة والرقاد والمدائح مثال على الفئة الأولى، وأيقونات ميلاد المسيح والتقدمة إلى الهيكل والصلب والدفن والصعود مثال على الفئة الثانية. لكنّ دراستنا لن تشمل أيًّا من الفئتين، بل ستنحصر في الأيقونات التي تصوّر العذراء وهي تحمل الطفل يسوع. فهذا الموضوع هو الأكثر انتشارًا في الفنّ البيزنطيّ بعد أيقونات المسيح. وتظهر أهمّيّته في قواعد ترتيب الأيقونات على الأيقونسطاس (الحجاب الذي يفصل الهيكل عن الشعب في الكنيسة البيزنطيّة). فعلى قائمتَي بابه الأوسط المعروف بالباب الملكيّ، توضع أيقونتا المسيح والعذراء مع الطفل يسوع، الأولى على يمين المشاهد والثانية على يساره. أمّا سائر الأيقونات، فتتنوّع موضوعاتها ويختلف ترتيبها بحسب كلّ كنيسة. وفي حال غياب الأيقونسطاس، يكتفي الكاهن البيزنطيّ بوضع أيقونتَي المسيح والعذراء مع الطفل أمام الهيكل، أو المائدة التي يقيم عليها الذبيحة الإلهيّة.

---

(٥) باحث وكاتب – حمص.

ما سرّ أهمّيّة هذا النوع من الأيقونات؟ كيف تحدّدت قواعد رسمها؟ ما هي أنواعها والفوارق بينها؟

لكي نفهم أيقونة العذراء مع الطفل يسوع بوجه أفضل، نحتاج إلى عرض سريع للاهوت المريميّ، وغالبيّة الجدالات التي دارت حوله، والتي أدّت إلى تحديد قانون رسم مريم العذراء في الأيقونة البيزنطيّة.

مريم في الكتاب والكتب

ما نعرفه عن مريم أتانا أوّلًا من الأناجيل الأربعة. فقد ذكرها متّى ومرقس ولوقا في ما نسمّيه «أناجيل الطّفولة»، وذكرها يوحنّا في أوّل معجزة ليسوع في قانا الجليل. كما ورد ذكرها عرضًا بعض الشيء في أثناء حياته التبشيريّة (متّى ١٣: ٥٥، مرقس ٣: ٣١-٣٥). ويخبرنا يوحنّا أنّها كانت حاضرة عند أقدام الصليب (يوحنّا ١٩: ٢٥-٢٧). وبعد صعود المسيح إلى السماء، كانت تجتمع مع الرسل للصلاة (أعمال الرسل ١: ١٤). لقد تأمّل الرسّامون هذه النصوص وغيرها من تقليد الكنيسة، ورسموا مريم في هيئة بسيطة صامتة، لا تقوم إلّا بحركة واحدة سواء باليدين أو بالرأس، لتركّز انتباه المشاهد على أمر دون سواه.

رأى آباء الكنيسة، واللاهوتيّون من بعدهم، في كثير من نصوص العهد القديم إشارات مسبقة إلى مريم، كما اعتبروها صورة مثلى للكنيسة[١]. أمّا الأناجيل المنحولة، فقد غالت في وصف طفولتها. فإنجيل يعقوب المنحول يقول إنّها لم تطأ الأرض قبل سنّ الثالثة لكي تبقى طاهرة بدون دنس، وأنّها اعتكفت في الهيكل تمضي سحابة يومها في الصلاة، والملائكة تأتيها بالطعام[٢]. وما هذه القصص الملحميّة إلّا

(١) راجع في هذا الصدد ماكس توريان، مريم أمّ الربّ ورمز الكنيسة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧.
(٢) أوغسطين دُبره لاتور، خلاصة اللاهوت المريميّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٥٨-٥٩.

تعبيرًا عن أهمّيّة دورها في الإيمان الشعبيّ منذ القرون المسيحيّة الأولى.

الآباء ومكانة مريم

إنّ أوّل مَن استعمل كلمة عذراء ليشير بها إلى مريم أمّ يسوع هو يسطينس الفيلسوف. وهو أوّل مَن قارن بينها وبين حوّاء[٣]، كما فعل القدّيس بولس بمقارنته بين يسوع وآدم. فكما أنّ الخطيئة دخلت العالم بامرأة، كذلك وجب أن يدخل الخلاص إلى العالم بامرأة. وكما أنّ حوّاء ولَدَت بالمعصية الموتَ وهي عذراء، كذلك ولَدَت مريم بالطاعة الحياة وهي عذراء. واستعمل إيريناوس الليونيّ التعبير نفسه في تعاليمه وقال: «إنّ العذراء بطاعتها صارت سببًا للخلاص»[٤]. لم يقصد أبوا الكنيسة هذان أنّ مريم شريكة في الفداء، بل ساهمت بطاعتها وإيمانها في تحقيق مخطّط الله الخلاصيّ. لكنّ الإيمان الشعبيّ غالى في مديحه لخصال مريم، وكفر بعضهم حين عدّها في مرتبة الألوهة. فأعلنت الكنيسة البيزنطيّة ضلال هذه الأفكار، وفرضت على الرسّامين ألّا يصوّروا مريم وحدها، وأن يكون المسيح حاضرًا في جميع أيقوناتها بطريقة أو بأخرى. لهذا، ومع أنّ أيقونة المسيح حاضرة في الأيقونسطاس، لا توضع على القائم الثاني للباب الملكيّ أيقونة للعذراء وحدها، بل مع الطفل يسوع.

إنتشرت الحياة الرهبانيّة في أوائل القرن الرّابع، وصارت مريم مثالًا للتكريس البتوليّ[٥]. وفي القرن نفسه، ظهرت كتابات تشيد بطهارتها وكمال خلقها وصفاء روحها. ولعلّ كتابات أفرام السريانيّ خير دليل على ذلك. فقد وضعها هذا اللاهوتيّ في مكانة أرفع من مكانة الملائكة. والليترجيّة البيزنطيّة تنشد إلى الآن في القدّاس: «يا مَن هي أكرم من الشاروبيم، وأمجد بلا قياس من السيرافيم...». لذلك يصوّر لنا الفنّ البيزنطيّ مريم تلبس ثوبًا

(٣) الحوار مع طريفون ٢٧، ٢ و١٠٠، ٤-٦.
(٤) ضدّ الهرطقات، III ٢٢؛ ٤ و٧، ٩، ١.
(٥) أوضطين دُبره لاتور، ص ٦٣.

أزرق وتغطّى بوشاح أرجوانيّ أحمر، أي بعكس ألوان ثياب المسيح[٦]. فالأحمر الأرجوانيّ يشير إلى الألوهة، والأزرق إلى الطبيعة البشريّة. ومريم الإنسانة، وشّحتها الألوهة فولدت كلمة الله الأزليّ. تعبّر الأيقونة بهذه الطريقة عمّا أعلنه لها الملاك جبرائيل يومَ البشارة: «إنّ الروح القدس سينزل عليكِ وقُدرة العليّ تُظلّلكِ» (لوقا ١: ٣٥).

ونظهر مريم في الأيقونات مغطّاة الرأس، فلا نرى شعرها. وتغطية الرأس وحجب الشعر سنّة يهوديّة. وحين تمثّل الأيقونةُ العذراءَ على هذا النحو، تبيّن لنا كم كانت مريم تحفظ الشريعة، وتسير سيرة نقيّة. وتشذّ عن هذه القاعدة أيقونة واحدة اسمها «معونة الضالّين»[٧]، هي فريدة من نوعها، لم يظهر فيها شعر مريم إلّا لغايات روحيّة تعليميّة (الشكل ١).

الجدالات في القضيّة المريميّة

في القرن الرابع الميلاديّ، اشتدّت وطأة الجدالات بين المسيحيّين في مسألة هويّة الكلمة المتجسّد. وكان للسلام القسطنطينيّ (٣١٣) دور في انتقال الخلافات اللاهوتيّة إلى الساحة العامّة. لم تكن مريم مركز هذه الخلافات كما حدث مع الإصلاح البروتستانتيّ في القرن السادس عشر في أوروبّا. لكنّ الجدل في قضيّة المسيح ولّد بطريقة غير مباشرة جدلًا في المسألة المريميّة.

في بداية الأمر، طرح الهراطقة مسألة العذريّة: هل كانت مريم عذراء ١) في أثناء الحمل؟ ٢) في أثناء الولادة؟ ٣) بعد الولادة؟ وقد تساءلوا على هذا النحو لأنّهم قالوا إنّ يسوع ابنٌ طبيعيٌّ ليوسف. وأراد

---

(٦) كانت الأيقونات تصوّر مريم موشّحة بقماش أسود حتّى القرن الثامن. وفي تسالونيقي، كانت تتوشّح بالأزرق. وسبب هذا أنّ الألوان لم تأخذ معاني لاهوتيّة إلّا في القرن السادس عشر أو السابع عشر.

(٧) يقول التقليد إنّ هذه الأيقونة عُرفت في عهد الإمبراطور يُسطنيانس (القرن السادس)، وكانت في كنيسة أضنة (بلدة في تركيا). وبشفاعتها هجر الرّاهب ثيوفيلُس حياة لا تليق بدعوته. من هنا جاءت تسميتها.

طرطليانُس (القرن الثالث) أن يردّ على البدعة الظاهريّة التي أنكرت أنّ للمسيح جسدًا فوصل به الأمر إلى نفي بكوريّة العذراء بعد الولادة[٨]. ورأى يوحنّا الذّهبيّ الفم رأيًا مماثلًا[٩]. وعارض أوريجانيس هذا الرأي وقال ببقاء العذريّة بعد الولادة، وكذلك إقليمنضُس الإسكندريّ.

أثارت مسألة العذريّة هذه جدلًا كبيرًا، فتطرّف المدافعون عنها والرّافضون. هذا يقول إنّ مريم عاشت زوجة ليوسف مثل سائر الزوجات، وذاك يقول إنّ المسيح الكلمة دخل أحشاء العذراء وخرج دون أن تفقد بكارتها، كما يمرّ النور من الزّجاج دون أن يكسره. فقلّل الفريق الأوّل من شأن التغيير الذي تحدثه كلمة الربّ في الإنسان إذا حلّت فيه، خصوصًا بهذه الطريقة المباشرة القويّة، وقلّل الفريق الثاني من شأن التجسّد، وكأنّ الكلمة الذي ولدته العذراء لا يملك جسدًا مثل سائر البشر، وهذا قول للظاهريّين الهراطقة. وطُرِحَت هذه المسألة في مجمع أفسس (٤٣١)، فأعلن الآباء المجتمعون أنّ العذراء «دائمة البتوليّة». ولا زالت الليترجية البيزنطيّة تردّد هذا إلى اليوم: «لنذكر سيّدتنا الكاملة القداسة الطاهرة، الفائقة البركات المجيدة، والدة الإله الدائمة البتوليّة مريم...»[١٠]. ويبدو قرار المجمع واضحًا جليًّا في أيقونات العذراء. فعلى الوشاح الأرجوانيّ الأحمر ثلاثة نجوم، واحد عند الجبين واثنان على الكتفين، علامة على أنّها عذراء قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها (الشكل ٢).

---

(٨) وليم سيدهم اليسوعيّ، طرطليانس، موسوعة المعرفة المسيحيّة، رقم ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦.

(٩) وهنا يبيّن أنّ نصوص القدّاس البيزنطيّ التي تعظّم العذراء ليست من يوحنّا الذهبيّ الفم وإن كانت تُتلى في قدّاسه.

(١٠) تقرّ الكنيسة الكاثوليكيّة اليوم بأنّ المسيح ولدَ كسائر البشر، لأنّه تجسّد حقًّا. وفي الآن نفسه، تعترف بأنّ مريم عذراء بتول قبل الولادة وفي أثنائها وبعدها. فالبتوليّة ليست أمرًا ماديًّا، بل مسألة روحيّة. فكما أنّه يمكن للفتاة أن تعيش بالدنس والخطيئة دون أن تفقد بكارتها، كذلك يمكن لمَن فقدت بكارتها لسبب طاهر لا دنس فيه أن تظلّ بتولًا نقيّة القلب والنفس.

ثيوطوقس، أمّ الله

تعوّد المصريّون منذ القرن الثالث تسمية مريم «Θεοτοκος ثيوطوقس»، أي التي تضع الله أو التي تلد الله. وقد اتُّفِقَ على ترجمتها إلى اللغات الثانية بأمّ الله. ورد هذا التعبير كتابةً لأوّل مرّة في مؤلّفات الإسكندر الإسكندريّ. وفي بداية القرن الرابع، ثار آريوس على هذه التسمية، فردّ عليه مجمع نيقية (٣٢٥). لكنّ المسألة لم تُحسَم. ففي القرن الخامس، احتجّ نسطور على هذه التسمية، لأنّه لا يجوز لمريم أن تلد الله. واقترح أن تُسمّى أنثروبوطوقُس Ανθρωποτοκος أي والدة الإنسان، أو خريستوطوقُس Χριστοτοκος أي والدة المسيح، أو ثيودوقوس Θεοδοκος أي التي حلّ الله فيها. فردّ عليه مجمع أفسس، وعاب عليه أنّه يفهم تسمية أمّ الله حرفيًّا. فمريم هي أمّ الكلمة المتجسّد، ومنها اتّخذ له جسدًا.

كان للجدل حول تسمية العذراء صدى في العالم الفنّيّ. والتزم الفنّانون البيزنطيّون بقرارات المجمع. فمن عادتهم أن يكتبوا بجانب كلّ شخصيّة مرسومة اسمها. أمّا في أيقونة العذراء. فبدل أن يدوّنوا اسم مريم العذراء، صاروا يكتبون «أمّ الله» مدوّنة بأحرف الاختصار ΜΡΘΥ (الشكل ٢).

ويظهر التزام الفنّ البيزنطيّ بقرارات المجامع في ناحية أخرى. فالرسم يبيّن أنّ ليسوع الطفل وجه شابّ بالغ. أو على الأقلّ، لا يتناسب العمر الذي تعبّر عنه سيماء وجهه مع قامته وحركاته. فالأمّ لا تحمل ابنها على هذا النحو إلّا إذا كان دون الخامسة تقريبًا. والحال، يظهر من وجه الطفل المحمول أنّ عمره أكثر من هذا بكثير. إنّه بالغ يعانق أمّه بطفوليّة، أو صغير يجلس برزانة كالبالغين ويبارك. وقد تعمّد الرّسامون فعل ذلك ليعبّروا عمّا تعترف به الكنيسة في قانون الإيمان: «مولود غير مخلوق»، أي أنّ الطفل هو الكلمة الأزليّ الكائن قبل أن يكون إبراهيم (يوحنّا: ٨: ٥٨) (الشكل ٣).

في الصفات المميّزة لأمّ الله

بعد أن رأينا تاريخ العناصر المكوّنة لأيقونة العذراء والطفل، يدلّنا دليل رسّامي الأيقونات إلى الصفات المميّزة للوجه والأبعاد. وقد جاء هذا الوصف بعنوان «حول صفة أمّ الله».

«كانت العذراء الكلّيّة القداسة في عمر متوسّط. ويؤكّد كثيرون أنّ قامتها أيضًا ثلاث عُقَد[١١]. بشرتها قمحيّة وشعرها بنّيّ اللون وكذلك عيناها[١٢]. لها عينان جميلتان وحاجبان طويلان. أنفها متوسّط الطول وأصابعها طويلة. تلبس ثيابًا جميلة. متواضعة وحلوة وبدون عيب. تحبّ الثياب بألوانها الطبيعيّة. هذا ما يشهد عليه النشيد المحفوظ في الهيكل المكرّس لاسمها[١٣]».

ويقدّم لنا نيقيفورس كالِسطُس (القرن السادس عشر) وصفًا مشابهًا لمريم في مؤلّفاته عن تاريخ الكنيسة (*Ecclesiastica historia*)، ويقول إنّه نقله عن أبيفانس. ويختلف وصفه عمّا أوردناه في بعض النقاط:

«كان لمريم حاجبان مقوّسان وسوداوان، والأنف طويل والشفاه حمراء. كان شعرها أصفر وعيناها برّاقتين لامعتين وملوّنتين بلون الزيت. وليس وجهها مستديرًا ولا متطاولًا، بل له استطالة خفيفة ولونه قمحيّ. بدون سرور ولا اضطراب، تتكلّم قليلًا، ولكن بحرّيّة مع جميع الناس. لا أبّهة في ثيابها، ولا مساحيق تجميل على وجهها، ولا ميوعة لديها»[١٤]

إلى جانب هذا الوصف المادّيّ، تتمتّع العذراء بخصال معنويّة،

---

(١١) (حوالى ١٥٠ سم) يقول نيقيفورُس كالِسطُس إنّ العذراء كانت قصيرة القامة بعض الشيء. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ دليل رسّام الأيقونات يعطي المسيح طول القامة نفسه.

(١٢) هذا وصف العذراء كما تناقله الأجيال، ويستوحي رسّامو الأيقونات منه. أمّا الشعر، فيكون مغطّى في غالب الأحيان.

(١٣) من مخطوط ديونيسيوس دِه فورنا M. Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne*, Paris, 1845, p. 453-454.

(١٤) المرجع نفسه في الحاشية ص ٤٥٥.

ولها دور في حياة المؤمنين. بهذا الدرر تتميّز الأيقونات بعضها عن بعض، وتسهل عمليّة تصنيفها. ويرى الأب سندلر اليسوعيّ أنّ أنماط أيقونات العذراء تنقسم إلى ثلاث مجموعات: الأنماط اللاهوتيّة، والأنماط الرّمزيّة والأنماط الطقسيّة أو الليترجيّة(١٥). وقد اعتمد في هذا التصنيف على ما قام به الأستاذان كونداكوف وليخاتشيف. من جهتنا، نرى نحن أنّ أنماط أيقونات العذراء تقسم إلى مجموعتين أساسيّتين: الأنماط اللاهوتيّة والأنماط الليترجيّة. أمّا الأنماط الرمزيّة، فهي بين الاثنين، وسنصنّف بعضها مع الأنماط اللاهوتيّة. فعلى سبيل المثال، يظهر من أيقونة «السلام عليكِ يا سلّمًا سماويًّا به انحدر الإله» أنّها رُسِمَت وفق نمط أيقونة المرشدة، وأُضيف السلّم إليها فعبّرت بذلك عن نشيد ليترجيّ. وأيقونة ينبوع الحياة هي من نمط أيقونة صاحبة الجلالة. واستُبدِلَ العرش بجرن معموديّة يسيل منه ماء شافٍ. وقس على ذلك في سائر الأيقونات الرمزيّة. لهذا ستقتصر دراستنا هنا على الأنماط اللاهوتيّة لتميّزها وسعة انتشارها.

صاحبة الجلالة(١٦) κυριοτίσα

الأصل والمنشأ (الشكل ٤)

تبيّن لنا التنقيبات الأثريّة في الدياميس أنّ تصوير زيارة المجوس كان من أحبّ الرسوم الجداريّة إلى قلوب الوثنيّين المتنصّرين. فالمشهد لا يصوّر حدثًا من طفولة يسوع وحسب، بل يبيّن أنّ غير اليهود مدعوّون أيضًا إلى تقديم الإكرام الواجب للمسيح، وأن الكنيسة لا تنحصر في أبناء إبراهيم، أي اليهود، بل إنّها تشمل كلّ مَن يؤمن بالمسيح فاديًا ومخلّصًا.

(١٥) Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*. D.D.B. 1992.

(١٦) يسمّي الأرشمندريت أنطون هبّي هذا النمط من الأيقونات «السيّدة»، وهي ترجمة دقيقة للاسم اليونانيّ كيريوتيسا (الصور المقدّسة أو الأيقونات، المطبعة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٦٨). لكنّا لم نعتمد هذه التسمية لشيوع استعمالها في جميع أيقونات العذراء.

فليس فيها فرق «بين يهوديّ أو يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذَكَر أو أنثى» (غلاطية ٣: ٢٨).

يصوّر مشهد زيارة المجوس مريم العذراء جالسة على عرش والطفل يسوع على ركبتيها، والمجوس يقتربون منها حاملين الهدايا بأيديهم المغطّاة بطرف ردائهم. وثابر المسيحيّون على استعمال الخطوط العامّة لهذا المشهد بعد السلام القسطنطينيّ، ورسموا شخصيّات أخرى كالشهداء أو العذارى أو الملائكة بدل المجوس[١٧]. وأخذ هذا النمط اسم صاحبة الجلالة، لأنّه يصوّر العذراء جالسة على عرش فاخر يشبه العرش الإمبراطوريّ، مرصّع بالجواهر الثمينة، وتغطّيه الأقمشة النفيسة. وتبدو على العذراء سمات الوقار والجاه. فقد أسقط الفنّانون مشاهد العظمة والأبّهة التي كانوا يرونها في البلاط على مريم، للتعبير عمّا يكنّونه لها من إجلال واحترام. وتعكس كثير من الأناشيد الليترجيّة مقام العذراء في هذا الرسم. وخير دليل على ذلك ما جاء في صلوات المدائح.

عذراء الكعبة الشريفة

إنتشرت صورة السيّدة صاحبة الجلالة في جميع البلدان داخل الإمبراطوريّة البيزنطيّة وخارجها. فأبو الوليد أحمد بن محمّد الأزرقيّ، وهو مؤرّخ عربيّ من القرن التاسع، يذكر في كتابه «تاريخ مكّة» أنّ هذا النمط من أيقونات العذراء والطفل كان موجودًا في الكعبة الشريفة:

«... وعلى العمود المحاذي لباب الكعبة صُوِّر عيسى ابن مريم جالسًا على الركبتين ومتكئًا إلى صدر أمّه مريم عليهما الصلاة والسلام». وحين فتح محمّد (صلعم) مكّة في السنة ٦٣٠، حطّم أصنام القبائل الوثنيّة، وكان عددها ٣٦٠ صنمًا، لكنّه حافظ على صورة يسوع ومريم». ... وبعث رسول الله (صلعم) يُحضِر من ماء زمزم... وأمر بأن يُبَلّل قماش به. ووضع راحتيه على صورة عيسى ابن مريم وأمّه عليهما الصلاة

(١٧) يظهر هذا واضحًا في الرسوم الجداريّة بكنيستي آجيا صوفيا (القسطنطينيّة) والقدّيس أبوليناريوس (Ravenne).

والسلام وقال: «امحوا جميع الرسوم إلّا ما ظلّلته يداي»[١٨]. زال هذا الرسم المريميّ الهامّ في حريق الكعبة الشريفة في أثناء حصار مكّة في السنة ٦٨٣م حين هاجمها حسين بن النمير، أحد قادة الخليفة معاوية.

الصفات المميِّزة

تبدو العذراء في الأيقونات من هذا النمط صامتة ساكنة. ظهرها مستقيم، وتنظر إلى المشاهد، وتحيط الطفلَ بيديها في رقّة وحنان. ويجلس الطفل في حضنها مستقرًّا بوقار، يمسك بيده اليسرى لفافة ورق، بشرى الخلاص التي أعلنها للخليقة، ويبارك باليد الأخرى[١٩]. هذا ما عبّر عنه يوحنّا الدمشقيّ في أحد أناشيده: «يداها تحملان الأزليّ وركبتاها عرش أسمى من الشاروبيم. إنّها العرش الملكيّ الذي يتأمّل الملائكة عليه سيّدهم وخالقهم».

في غالب الأحيان، يرسم الفنّانون صاحبة الجلالة في صورة كلّيّة، أي من الرأس حتّى أخمص القدمين. ولا تلبس في رجليها صندلًا، كما هو الحال في أيقونات القدّيسين، بل تبدو قدماها شبيهة بأقدام الملائكة، دلالة على سموّ مقامها. ولعلّ أفضل نشيد يفي بمعاني ما تعبّره الأيقونة من هذا النمط هو نشيد في قدّاس باسيليوس الكبير: «إنّ البرايا بأسرها تفرح بكِ يا ممتلئة نعمة. محافل الملائكة وأجناس البشر لكِ يعظّمون. أيّها الهيكل المتقدّس والفردوس الناطق وفخر البتوليّة، التي منها تجسّد الإله وصار طفلًا، وهو إلهنا قبل الدهور. لأنّه صنع حضنكِ عرشًا، وجعل بطنكِ أرحب من السموات. لذلك، يا ممتلئة نعمة، تفرح بكِ كلّ البرايا وتمجّدكِ».

---

(١٨) راجع Maurice Vloberg, «La Vierge de la Ka'aba et Mahomet», Revue Notre-Dame, Juillet 1911, p. 169-178. يذكر الأب أنطون هبّي هذا النصّ على أنّه يصف العذراء المتشفّعة (المتضرّعة). الصور المقدّسة أو الأيقونات، المطبعة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٦٨، ص ١٥٨.

(١٩) لا يحمل الطفل يسوع في يده كتابًا مثل أيقونة الضابط الكلّ. ربّما كان هذا علامة على أنّه لم يعلن البشارة بعد. أمّا البركة، فهي تدلّ على سلطانه وألوهته التي لم تفارقه لسبب ولادته لحظة واحدة ولا طرفة عين.

الأصل والمنشأ (الشكل ٥)

تشغل أيقونة السيّدة المرشدة مكانة خاصّة بين أيقونات العذراء والطفل. فقد استعمل الغرب نمطها في كثير من لوحاته، وأدخل عليها تعديلات بحسب ثقافة كلّ شعب من شعوبه. يعتقد بعض الباحثين أنّ هذا النمط سوريّ الأصل[٢٠]. لكنّه لم يظهر إلّا بالقسطنطينيّة في عهد الإمبراطور يسطنيانس. ويُروى أنّ القدّيس مرقس رسم العذراء مريم بحسب هذا النمط، وتدّعي بلدان كثيرة حيازتها أيقونة صنعها لوقا الإنجيليّ نفسه[٢١] (الشكل ٦). لا ندري مدى صحّة هذا التقليد، فالمعلومات المتوفّرة لدينا تسمح لنا بطرح كثير من التساؤلات.

١ - يعود تاريخ أوّل ذكر لهذا التقليد إلى القرن السادس (حوالى ٥٣٠)، فقد كتب ثيودورُس القارئ أنّ إفدُكسيوس أرسل أيقونة القدّيس لوقا من أورشليم. والذكر الثاني أتانا من أندراوس الكريتيّ (+ ٧٦٧). فبين أيّام لوقا وهذه المصادر مدّة طويلة.

٢ - إذا كان لوقا هو الطبيب المذكور في الرسالة إلى أهل قولُسّي (٤ : ١٤)، فإنّه قد عرف العذراء وهي متقدّمة في السنّ، ترتدي ثيابًا بسيطة مثل سائر النساء اليهوديّات. فكيف يرسمها شابّة مع الطفل يسوع، وترتدي ثوبًا فاخرًا مزركشًا كملكات القسطنطينيّة؟ وكيف يرسم في الأيقونة رموزًا لم تُعرف إلّا في القرون المسيحيّة اللاحقة؟

٣ - من المعروف أنّ أحد أساقفة طيبة في مصر، واسمه لوقا، عاش في أواخر القرن الرابع ورسم أيقونة للثيوطرقس. فلا يمكننا إذًا استبعاد

(٢٠) A. Grabar, «*Remarques sur l'iconographie de la Vierge*», Cahier d'archéologie, n. 26, Paris, 1977.

(٢١) بحسب الأستاذ دوبشوتز Dobschütz، في إيطاليا وحدها عشرون أيقونة من هذا النوع كلّها منسوبة إلى القدّيس لوقا. فإذا أضفنا مثيلاتها في اليونان وروسيا والشرق الأدنى والبلقان، يفوق عددها على الخمسين.

احتمال الخلط بين الاسمين، خصوصًا وأنّ أسلوب الرسم ينتمي إلى قرون لاحقة، ويحمل علامات أضيفت بعد المجامع كما أشرنا سابقًا.

ومع ذلك، يتساءل المرء لماذا نُسِبَت الأيقونة إلى لوقا دون سواه من الرسل أو المبشّرين، خصوصًا وأنّه ما من مرجع يشير إلى أنّه احترف الرسم أو هويَه؟ في رأينا، نُسِبَ الرسم إلى لوقا لأنّه أكثر في إنجيله من وصف حياة العذراء وطفولة يسوع. بمعنى آخر، صوّر لوقا مريمَ وابنَها باستعمال الحرف. على كلّ حال، مهما يكن الأمر، لاقت هذه الأيقونة انتشارًا واسعًا في الشرق والغرب كما قلنا. فإذا كانت نسبتها إلى لوقا سبب شهرتها، فمن أين لها اسم «المرشدة»؟

يُقال إنّ أمّ الله ظهرت في القسطنطينيّة لأعميين، وأمسكت بيديهما وقادتهما إلى مزار فيه هذه الأيقونة، وأعادت إليهما البصر. ومنذ ذلك الحين، يأتي العميان وأصحاب العلل البصريّة ويغسلون وجوههم بماء النبع المجاور للمزار، لينالوا الشفاء. تبيّن هذه القصّة أنّ مريم تهدينا إلى طريق الله، فسُمِّيَت «Ὁδηγήτρια» أي التي تشير (ترشد) إلى الطريق.

الأيقونة العجائبيّة

يقول تقليدٌ، يعود إلى أيّام محنة تحطيم الأيقونات، إنّ القدّيس لوقا الإنجيليّ لم يخترع نمط أيقونة المرشدة، بل رسمَه فقط. فمنشأ النمط سماويّ كما هو الحال في أيقونة الوجه المقدّس، وهذه هي حكايته:

هدى القدّيسان بطرس ويوحنّا جماعة كبيرة في اللدّ وبنيا فيها كنيسة كرّساها للعذراء. وذهبا إلى مريم يسألانها أن تزور الكنيسة لتباركها فأجابتهما: «إذهبا بفرح فأنا سأكون معكما!». وحين وصلا إلى كنيسة اللدّ وجدا على أحد أعمدتها صورة العذراء مرسومة بطريقة عجائبيّة – لم تصنعها يد إنسان –. وبعد فترة، أتت مريم وزارت الكنيسة وباركت الصورة ومنحتها نعمة اجتراح المعجزات. وفي القرن الرابع، أرسل يوليانُس الجاحد نحّاتين لينزعوها، فعجزت أدواتهم حتّى عن خدشها، ممّا أدخل الغبطة في قلوب المؤمنين. وصار النّاس يأتونها من كلّ حدب

وصوب ليقدّموا لها الإكرام وينالوا النِّعَم بواسطتها.

وقبيل اندلاع محنة تحطيم الأيقونات، أراد راهب فلسطينيّ اسمه جرمانُس أن تكون عذراء اللّدّ المجانيّة معه دائمًا في سفره إلى القسطنطينيّة، فطلب من رسّام أن يصنع له أيقونة مثلها. وانتُخِبَ هناك بطريركًا. وفي السنة ٧٢٥، قام الإمبراطور لاون الإيزوريّ بحملة لتحطيم الأيقونات، وعزل البطريرك جرمانُس لدفاعه عن الصور، وطَرَدَه من العاصمة. فبعث هذا برسالة إلى البابا غريغوريوس الكبير في رومة وثبّتها على الأيقونة وسلّمها إلى أحد المراكب المبحرة. فقطع المركب المسافة في يوم واحد فقط. وأُخبِرَ غريغوريوس في الحلم بوصول الأيقونة فخرج مع الإكليرُس لاستلامها على ضفّة نهر التيبر، ونقلها في تطواف إلى كنيسة القدّيس بطرس، فجعل الشعب يزورها ويكرّمها، والفنّانون يرسمون العذراء مستوحين منها.

وفي نهاية محنة الأيقونات، أي بعد حوالى قرن من الزمن، بينما كان البابا سرجيوس الثاني يصلّي أمام الأيقونة مع الشعب، تحرّكت من مكانها. فخاف النّاس وجعلوا يرنّمون الـ كيرياليسون، فارتفعت الأيقونة وخرجت من الباب وتوجّهت نحو نهر التيبر، والبابا يتبعها مع الشعب، وعادت إلى القسطنطينيّة في يوم واحد كما أتت، وتسلّمها البطريرك ميتوديوس المعترف، ونُقِلَت إلى الكنيسة في تطواف مهيب، وأُطلِقَ عليها اسم: «الرومانيّة «ἡ Ρωμαναια»[٢٢].

العذراء الدمشقيّة (الشكل ٧)

من أنواع العذراء المرشدة واحد عُرِفَ باسم ذات الأيدي الثلاثة، أو العذراء الدمشقيّة. تظهر فيه العذراء وكأنّ لها ثلاث أيدي. أمّا

---

(٢٢) على القارئ أن يميّز بين النمط والتسمية في أيقونات العذراء. ففي المدن المشرقيّة أيقونات تحمل اسم المدينة مثل: سيّدة قازان – التي اشتُهِرَت اليوم بسيّدة الصوفانيّة – وسيّدة أورشليم... مرسومة وفق نمط المرشدة مع تعديل طفيف في الشكل يميّزها من سواها.

حكايتها، فيُروى أنّ القدّيس يوحنّا الدمشقيّ كان موظّفًا في ديوان الخليفة مثل أسلافه. كان مسيحيًّا عربيًّا يدافع عن الأيقونات دفاعًا شديدًا في وسط إسلاميّ ينبذ التصوير والصور. وأراد الإمبراطور لاونديوس أن يتخلّص من المدافع الشهم عن الأيقونات، فكتب للخليفة وقال إنّ يوحنّا الدمشقيّ أرسل إليه مخطّط دمشق ليتمكّن البيزنطيّون من دخول المدينة بأقلّ قدر من الخسائر، وأنّه ما وشى به إلّا ليحافظ على علاقة الودّ مع الخليفة. فصدّق هذا الرواية وعزل يوحنّا وقطع له يده التي رسمت مخطّط المدينة. وعاد يوحنّا الدمشقيّ إلى بيته وقدّم يده المبتورة لأيقونة أمّ الله عنده. فسمع العذراء تعده بالشفاء. وبرئت اليد في اليوم التالي، وانتشر خبر الشفاء في العاصمة الأمويّة. ففهم الخليفة أنّه خُدِعَ، وأراد أن يعيد يوحنّا إلى منصبه السابق فأبى، لأنّه عزم منذ ذلك الحين على أن يكرّس حياته لأمّ الله وحدها.

وغادر دمشق وتنسّك في دير القدّيس سابا القريب من أورشليم، وكرّس حياته هناك للصلاة والكتابات اللاهوتيّة والروحيّة. وحمل يوحنّا معه الأيقونة العجائبيّة التي نال الشفاء بواسطتها. ولكي يعبّر عن عرفانه بجميل العذراء، علّق يدًا ثالثة من الفضّة في أسفل الصورة. وصار الناسخون يرسمون أيقونة العذراء هذه بإضافة اليد وسمّوها: «العذراء ذات الأيدي الثلاث».

يعارض الأب هبّي هذه الرواية معارضة شديدة، وهو مُحِقّ في ذلك. فالقدّيس يوحنّا الدمشقيّ لم يترك ديوان الخليفة إلّا حين بدأ المسلمون يضايقون المسيحيّين، وحين أصدر الخليفة عمر الثاني (٧١٧-٧٢٠) مرسومًا يحظّر فيه على المسيحيّين شغل مناصب رفيعة في الدولة. فكان على يوحنّا أن يختار إمّا الوظيفة والخروج عن دينه أو التخلّي عن منصبه. فترك كلّ شيء ليتبع المسيح معتبرًا عار المسيح غنى يسمو على كنوز البلاد العربيّة. «ويبدو أنّ لا علاقة لهذه الأسطورة بـ "الأيقونة الدمشقيّة"، فيرى بعضهم في اليد الثالثة المضافة إلى صورة العذراء رمزًا إلى وساطة البتول غير الخازية وتوسّلاتها الدائمة لدى ابنها الإلهيّ...

ولعلّه (الدمشقيّ) زاد اليد الثالثة على الأيقونة التي كان يحتفظ بها ليُظهِرَ هذا الدور السامي الذي تقوم به الأمّ السماويّة في علاقاتها مع ابنها والبشر[٢٣].

ظلّت الأيقونة في دير القدّيس سابا حتّى القرن الثالث عشر. حيث حملها سافّا Savva رئيس أساقفة صربيا إلى مدينته. وفي أثناء هجمات العثمانيّين، خشي الشعب عليها من التدنيس، فربطوها إلى ظهر حمار وتركوه بدون قائد. وسار الحمار وحده شهورًا حتّى وصل إلى جبل آثوس، وتوقّف عند باب دير الخلنداري. فتسلّم الرهبان الأيقونة ونقلوها إلى الكنيسة بهيبة واحترام، ولا تزال هناك إلى الآن.

وبعد أن مات رئيس الدير، اجتمع الرهبان لانتخاب خلف يرأسهم، وتشاوروا طويلًا فعجزوا. وظهرت العذراء إلى ناسك متوحّد وقالت له إنّها سترأس الدير. وعلامة على ذلك، انتقلت الأيقونة من مكانها واستقرّت على كرسيّ رئيس الدير في وسط الكنيسة. ومنذ ذلك الحين، يدير شؤون الدير مدبّر للرهبان يقف في وقت الصلاة بجانب الأيقونة الموضوعة على كرسيّ رئيس الدير.

الصفات المميّزة

تشبه وضعيّة الطفل يسوع في هذا النمط من الأيقونات وضعيّته في أيقونات صاحبة الجلالة. إنّه يمسك لفافة ورق في يده، ويبارك باليد الأخرى. لكنّ جسمه في بعض الأحيان أكثر حركة. فهو يلتفت إلى أمّه برأسه وجذعه، وفي ذراعيه شيء من الديناميّة. أمّا العذراء، فقد كانت تصوّر طوليًّا وهي واقفة. ومنذ القرن الثالث عشر، انتشرت عادة رسمها في صورة نصفيّة. وهي تميل برأسها غالبًا إلى طفلها وتنظر وإيّاه إلى المشاهد. وتختلف هذه المواصفات من أيقونة إلى أخرى. وبشكل عامّ،

---

(٢٣) الأرشمندريت أنطون هبّي، المنثور في حقل التاريخ والفنّ واللاهوت، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٩٧.

يتميّز نمط أيقونات المرشدة في يد العذراء اليمنى. فهي تضعها أمام صدرها وتشير بها إلى ابنها، فتدلّ الناظرين إلى فاديهم ومخلّصهم.

المتضرّعة

الأصل والمنشأ

نجد في الدياميس أكثر من خمسين رسمًا لامرأة ترفع راحتيها نحو السماء في حالة تضرّع. وهذا الرسم يصوّر النفس التي تتوق إلى الله خالقها. وتعوّد المسيحيّون رسم مريم بهذه الوضعيّة. فأهمّيّة العذراء المتضرّعة كانت كبيرة منذ البداية، تمامًا مثل نمط صاحبة الجلالة (الشكل ٨). وفي القسطنطينيّة، بُنيَت كنيسة باسم المتضرّعة خاصّةً لاستقبال وشاح العذراء (أوموفوريون Ωμοφοριον) الذي أُحضِرَ مع زنّارها من أورشليم في عهد الإمبراطور لاون التراقي (٤٥٧-٤٧٤). في هذه الكنيسة صُنِعَ نقش بارز من المرمر للعذراء المتضرّعة، ونبع ماء يسيل من ثقبين في راحتيها. لهذا نجد في بعض أيقونات العذراء ثقبين في اليدين (الشكل ٩). وبسبب الدور الهامّ الذي قامت به أيقونة العذراء المتضرّعة في كنيسة القسطنطينيّة التي تحوي وشاح مريم، ارتبط الموضوعان بعضهما ببعض، وصار يصعب الفصل بينهما. ففي كثير من الأيقونات أو الرسوم الجداريّة، نرى العذراء المتضرّعة تحمل بين يديها وشاحها، أو تلبسه فيسدل فضفاضًا (الشكل ١٠). ويُظهر الفنّ الغربيّ المتأثّر بالبيزنطيّ هذه العلاقة بوضوح. ففي كثير من رسومه، تجد العذراء تلبس الوشاح وتغطّي به جماعة من الناس[٢٤]. وهو ما تنشده الليترجية اللاتينيّة: «في ظلّ حمايتكِ نلتجئ إليكِ يا والدة الله القدّيسة مريم، فلا تبخلي عن طلباتنا عند احتياجنا إليكِ، بل بما أنّكِ صالحة، بادري إلى معونتنا نحن الصارخين

(٢٤) في السنة ١٢٧٠، أسّس القدّيس بونافانتورا الفرنسيّ أخويّة، وطلب أن يُصوِّر أعضاؤها تحت ثياب وشاح العذراء. وقد انتشر هذا النمط وسمّي: «مريم ملجأ العالم Tectum mundi».

إليكِ بإيمان. هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهال، يا والدة الإله المحامية دائمًا عن مكرّميكِ». وقد استُعمِلَت هذه الرسوم كثيرًا لدرء خطر وباء الطاعون. لهذا أخذ نمط المتضرّعة في بعض الأيقونات أسماء أخرى نحو: المنقذة، الحامية...

منذ ظهور موضوع الصعود في الأيقونات البيزنطيّة، نجد مريم في وسط الرسم بوضعيّة المتضرّعة، رافعة يديها نحو ابنها الصاعد في حالة إلى السماء، بينما التلاميذ ينظرون إليه قلقين. فقد أراد الفنّانون أن يبيّنوا من هذه الوضعيّة دور العذراء في الشفاعة. هذا ما ترتّله الليترجية البيزنطيّة: «يا نصيرة المسيحيّين التي لا تخزى... هلمّي إلى الشفاعة واسرعي إلى الابتهال، يا والدة الإله المحامية دائمًا عن مكرّميكِ». وتدلّ التنقيبات الأثريّة على أنّ نمط أيقونة المتضرّعة ظهر أوّلًا في فلسطين، وانتشر بسرعة في جميع البلاد المسيحيّة. وهو أكثر الأنماط استعمالًا في النقوش البارزة الحجريّة[٢٥]، فنجده على العملات البيزنطيّة وعلى الأختام الإمبراطوريّة.

عجائب أيقونة المتضرّعة

من الصعب إحصاء المعجزات التي تمّت بواسطة العذراء المتضرّعة. ففي أثناء حصار الفرس للقسطنطينيّة (٦٢٦)، حمل البطريرك المسكونيّ سرجيوس أيقونة المتضرّعة في السابع من شهر آب، الموعد الذي حدّده الفرس للهجوم، واجتمع حوله الشعب والجيش كلّه على أسوار المدينة، وأحيوا الليل في الصلاة وقوفًا، ورنّموا أناشيد رومانس الشاعر التي نظّمها في مدح العذراء. وعندما سمع الأعداء أصوات جمهور المدينة يردّدون «إفرحي يا عروسة لا عروس لها»، ظنّوا أنّ المحاصَرين سيشنّون هجومًا مباغتًا، فبدأت صفوفهم تتقدّم نحو

(٢٥) في كثير من الكنائس السوريّة، اهتمّ البيزنطيّون بنقش رسم العذراء المتضرّعة على المرمر أو نقشها على عتبات أبواب الكنائس. هذا ما نراه، على سبيل المثال، في كنيستَي القدّيس ديمتريوس (حلب) وكنيسة السيّدة (بيرود).

المدينة. وإذا بسيّدة عظيمة جميلة تظهر في السماء وترفع يديها، كما هي في الأيقونة، وتدفع المهاجمين نحو الوراء. فسادت البلبلة في صفوفهم وانهزموا.

منذ ذلك الحين، تحتفل الكنيسة البيزنطيّة بعيد الأكاتستوس، أي عدم الجلوس، في رتبة المدائح، تذكارًا لتلك المعجزة. وترتّل الليترجية نشيدًا كُتِبَ لهذه المناسبة: «إنّي أنا مدينتكِ يا والدة الإله، نكتب لكِ آيات الغلبة يا قائدة قاهرة، ونقدّم الشكر لكِ، وقد أنقذتنا من الشدائد. لكن بما أنّ لكِ العزّة التي لا تُحارب، اعتقينا من أصناف المخاطر، لكي نصرخ إليكِ: إفرحي يا عروسة لا عروس لها». وتكرّر هذا النوع من المعجزات، أي صدّ الأعداء عن المدينة، عدّة مرّات.

سيّدة الذخيرة Άγιοσορίτισσα أو سيّدة الزنّار (الشكل ٤)

تسمّى هذه الأيقونة أيضًا خلقوبراتيا Χαλκοπρατία أي ساحة النحاس، نسبة إلى مكان الكنيسة التي وضِعَت فيها. يخبرنا التقليد أنّه، في عهد الإمبراطور أركاديوس (٣٩٥-٤٠٨)، تمّ إرسال وشاح العذراء وأيقونتها وزنّارها من أورشليم إلى القسطنطينيّة. وبُني للزنّار معبد صغير على بعد مئة متر من كنيسة الحكمة المقدّسة (آجيا صوفيا) في ساحة داخل سوق النحّاسين اسمها ساحة النحاس. وحُفِظَ الزنّار في ذخيرة ووضِعَ تحت الهيكل. وقدّمت القدّيسة بلخاريا لهذا المعبد أيقونة للعذراء عجائبيّة، فصار الناس يأتون لتكريم الذخيرة والأيقونة. وعُرِفَت هذه الأيقونة باسم سيّدة الذخيرة Άγιοσορίτισσα ، أو أيقونة أمّ الزنّار. كانت الأيقونة والذخيرة مصدر نِعَم وبركات لكثير من الناس. وأنشد القدّيس جرمانس للزنّار وقال: «أيّها الزنّار المكرّم، أنت تحيط بمدينتك، فتمنع البربر الذين يحومون دائمًا حولها عن اقتحام أبوابها».

تُصوِّر عذراء هذه الأيقونة طوليًّا في غالب الأحيان، وهي تدور إلى اليسار وتلتفت نحو المشاهد ثلاثة أرباع التفاتة. ظهرها محنيّ بعض الشيء وكأنّها تحمل ثقل عالم الآلام والخطيئة. تمدّ يدها اليمنى نحو

الأمام مشيرة، وترفع اليسرى متضرّعة تتشفّع لمَن وضعوا فيها رجاءهم. وتبدو فكرة الشفاعة بوضوح أكثر حين تحمل العذراء في يدها اليسرى رقًّا مفتوحًا. ففي كنيسة سبوليتو الإيطاليّة، نجد على الرَّقّ حوارًا مع ابنها:

- لمَ تطلبين يا أمّي خلاص الفانين؟ لقد أغضبوني.
- إرحمهم يا بُنيّ، لا تصرف وجهك عنهم، بل احفظهم بنعمتك.
- ليكن السلام لمَن يتوبون بدافع المحبّة[٢٦].

يرتبط المعنى اللاهوتيّ لهذا النمط من الأيقونات ارتباطًا وثيقًا بنمط العذراء المتضرّعة وهو مستوحى بدون شكّ من العذراء في أيقونة الصلاة δέησις. ففي هذا النموذج، نجد المسيح الضابط الكلّ يملك على عرش، ويقف على يساره يوحنّا المعمدان يشير إليه: «هذا الذي قلتُ فيه: يأتي بعدي رجلٌ قد تقدَّمَني لأنّه كان قبلي» (يوحنّا ١: ٣٠)، وعلى يمينه العذراء تتشفّع منحنية بعض الشيء بتواضع. فالتفاتة العذراء نحو اليسار وانحناءتها ووضعيّة يديها تطابق تمامًا مع سيّدة الذخيرة.

زاد الرسّامون مع مرور الزمن عناصر أخرى على الأيقونة. فأضافوا المسيح يبارك أمّه من الزاوية اليمينيّة العليا للأيقونة، والرقّ المفتوح، ثمّ شخصيّات جاثية أو ساجدة أمام العذراء، أباطرة وأساقفة، ينحنون أمامها ويطلبون شفاعتها. كما صوّر بعض الأباطرة أمثال تيودورُس وعمّانوئيل كمنينس سيّدة الذخيرة على عملاتهم. أمّا الأيقونة الأصليّة فقد تلَفَت مع المصائب التي حلّت بالقسطنطينيّة، ودمّر الأتراك الكنيسة حين دخلوا المدينة في منتصف القرن الخامس عشر، ولم يبقَ منها إلّا أنقاض يقوم عليها جامع صغير اسمه جامع زينب سلطان في شارع آلندار[٢٧].

وشاح العذراء العجائبيّ (الشكل ١٢)

تحدّثنا منذ قليل عن وشاح العذراء Ἡ ὠμοφόριον وصلته الوثيقة بأيقونة المتضرّعة، وقلنا إنّه نُقِلَ من فلسطين إلى القسطنطينيّة في عهد

---

(٢٦) راجع Egon Sendler. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*. p. 162.

(٢٧) أنطون هبّي ص ١٦٣.

الإمبراطور لاون التراقي. كان الوشاح يحمي المدينة من هجمات الأعداء ويدرأ عنها الأوبئة والكوارث الطبيعيّة. والطروباريّات تذكّر المؤمنين بهذا في عيد وضع ثوب العذراء في فلاخرني يوم ٢ تمّوز: «بوشاحك أيّتها النقيّة تغطّي السموات المتوشّحة بالغيوم. فنحن بإكرامنا له بإيمان نعظّمكِ يا ملجأ نفوسنا». ويمكننا قول الشيء نفسه في زنّار العذراء الذي كرّمه البيزنطيّون، وكان لهم مصدر نِعَم وبركات.

نقرأ في سيرة أندراوس المجنون (القرن العاشر)، الذي بالغ في ممارسة التقشّف والورع وطيبة القلب فوصِفَ بالجنون، أنّه رأى وتلميذه العذراءَ يحيط بها يوحنّا المعمدان ويوحنّا الإنجيليّ، تسير في موكب مهيب. وحين اقتربت منهما، جثت وصلّت، والدموع تسيل على وجهها الطاهر النقيّ. ثمّ أمسكت بوشاحها وغطّت به الشعب الواقف تحتها فانبثقت منه أشعّة غمرت جميع الحضور.

وبعد قرن من الزمن، أي في السنة ١٠٦١، اكتُشِفَت أيقونة للمتضرّعة كانت مغطّاة بالكلس لحمايتها من عبث محطّميّ الأيقونات. وفي مساء كلّ يوم جمعة، كان الحجاب الحريريّ النفيس الذي يغطّيها يرتفع وحده، ولا يسقط ثانية إلّا عند صلاة الساعة التاسعة يوم السبت. وكلّما ارتفع، تبدو أمّ الله المتضرّعة المرسومة في الأيقونة بهيّة يغمرها نور يفوق الوصف.

إنّ موضوع وشاح العذراء أو زنّارها له أهمّيّته في الكنيسة البيزنطيّة. فكلّ مدينة تفخر بحيازتها ذخيرة كهذه، وتحافظ عليها محافظة شديدة. وفي بعض الأيقونات، نجد موضوع الوشاح مرتبطًا بالزنّار، فتبدو العذراء في وضعيّة المتضرّعة، ويظهر زنّارها واضحًا وقد علّقت عليه منديلًا صغيرًا. وخير مثال على هذا النوع من الرسوم الفسيفساء في قبّة كنيسة الحكمة المقدّسة في كييف (روسيا). ويُطلق عليها عادة اسم «الجدار الذي لا يخرب».

المتضرّعة والطفل (الشكل ١٣)

إعتمد الفنّانون على نمط مريم المتضرّعة وأبدعوا تصويرًا جديدًا للعذراء والطفل، تعورف على تسميته: «عذراء العلامة»[٢٨]. وهو يمثّل مريم في وضعيّة المتضرّعة، والطفل الإلهيّ أمام أحشائها قائمًا بقدرته الذاتيّة تحيطه هالة من نور. وهكذا، يرى المشاهد بوضوح موضوع شفاعة مريم، ألا وهو ابنها يسوع المسيح. وتعتمد هذه الأيقونة على نبوءة أشعيا: «فلذلك يؤتيكم السيّد نفسه علامة: ها إنّ العذراء تحبل فتلد ابنًا وتدعو اسمه عمّانوئيل» (٧: ١٤). أمّا الليترجية، فترنّم لهذه الأيقونة: «يا مَن هي أعظم من الشاروبيم والسيرافيم، وأرحب من السماء والأرض. لقد فقتِ بلا قياس جميع الخلائق المرئيّة وغير المرئيّة، فاستقبلتِ في أحشائكِ، أيّتها الطاهرة، الذي لا يمكن لأرجاء السموات أن تحتويه». والأيقونة تعبّر عمّا أنشده القدّيس باسيليوس الكبير حين نعت العذراء بـ «أرحب من السموات «Ἡ των οὐρανῶν Πλατυτέρα».

لاقى هذا النمط من أيقونات العذراء انتشارًا واسعًا، حتّى إنّنا نجده منقوشًا على بعض العملات الإمبراطوريّة. فبحماية العذراء يثبّت الملوك في سلطانهم. وعلى سبيل المثال، سكّ قسطنطين التاسع نقودًا نُقِشت عليها صورة كاملة للعذراء المتضرّعة أو نصفيّة، وحملت بعضها اسم البتول المتعهّدة Ἡ ἐπίσχεψις.

تختلف وضعيّة الطفل في هذا النوع من الأيقونات من رسم إلى رسم. وكما رأيناه في الأيقونات السابقة، فهو يأخذ وضعيّة الرصانة والرزانة، ويحمل لفافة ورق في يده اليسرى ويبارك باليمنى. وهناك بعض الأيقونات التي ترسمه يبارك باليدين. ويُرسم الطفل عادة حتّى الصدر، تحيط به دائرة تجعله منفصلًا عن الرسم، وقد يحيط بالدائرة من تحت ملاك، فيأخذ الرسم معنى لاهوتيًّا. وتتوجّه نظرات مريم في أيقونات المتضرّعة نحو المشاهد، موضوع الشفاعة وغايتها. وتكون اليدان

---

(٢٨) أطلقت الكنيسة الروسيّة هذه التسمية على هذا النوع من نمط العذراء المتضرّعة.

مرفوعتين في وضعيّة الصلاة التي كان القدماء يتّخذونها. وكما يقول بعض الآباء، بهذه الوضعيّة، لا تصلّي العذراء وحسب، بل تمدّ يديها الطاهرتين على العالم للدفاع عنّا.

الأمّ الحنون Ἐλεοῦσα (الشكل ١٤)

الأصل والمنشأ

لم يظهر نمط الأمّ الحنون منذ القرون المسيحيّة الأولى كما هو الحال في الأيقونات السابقة، ولا يعتمد تصميم الرسم على أيّ جدل لاهوتيّ. فالأيقونة تظهر العلاقة العاطفيّة الحميمة التي تربط الأمّ بابنها. وقد لاقت هذه الأيقونة شعبيّة كبيرة في الشرق كما في الغرب.

ظهر نمط الأمّ الحنون أوّلًا في الإمبراطوريّة البيزنطيّة في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ولا ندري أسباب هذا الظهور ولا دوافعه. ففي البداية، كانت تُرسم للأمّ الحنون صورة طوليّة تبدو فيها واقفة أو جالسة. وبعد ذلك، انتشرت الأيقونات النصفيّة، والأقلّ من النصفيّة. ففي بعضها لا يظهر من مريم والطفل إلّا الرأسان، فيركّز المشاهد انتباهه على العاطفة الفيّاضة بين الاثنين، بدل أن يتأمّل ما تشير إليه اليدان (الشكل ١٥). ويمكننا الاعتقاد بأنّ موضوع الأمّ الحنون ظهر في عصر كان المسيحيّون يبحثون فيه عن رحمة الله وحبّه أوّلًا. بهذا نستطيع أن نفهم سرّ سعة انتشارها.

إعتمد الرسّامون في تصميمهم لنمط الأمّ الحنون على الأسلوب القديم. ففي القرن الرابع، نجد نقوشًا للإمبراطورة فوستا تحمل طفلين وتعانقهما بهذه الطريقة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه في بعض النقوش على القبور الحجريّة من ذلك العصر. فسهُلَ على هذه المشاهد الطبيعيّة أن تطبّق في الأيقونات على العذراء والطفل. لكنّ هذا التطبيق تمّ ببطء وصمت، ولم تُنسب إلى هذا النمط أحداث معجزيّة كما هو حال أيقونات المرشدة والمتضرّعة. لكنّ المؤرّخين الروس يذكرون أنّ أيقونة فلاديمير، التي تنتمي إلى هذا النمط، لم تكفّ عن القيام بمعجزات منذ صنعها في

القرن الثالث عشر. فكم مرّة ردّت هجمات الأعداء عن المدينة، وكم مرّة أنقذت البلد من الأوبئة. لهذا خصّها للروس بإكرام فائق، فكانت الاحتفالات الدينيّة تقام أمامها، وتنصيب القياصرة وزواجهم وعماد أولادهم يتمّ في رعايتها.

حنان وحزن

على الرغم من المشاعر الإنسانيّة التي يعبّر عنها نمط أيقونات الأمومة، لا يمكننا تجاهل علامات الحزن البادية على وجه العذراء وتعابير الخوف في وجه الطفل. وإذا نظرنا إلى أيقونات دفن المسيح، نجد العذراء تعانق ابنها الميت بالطريقة نفسها. فالآلام هي الطابع السائد للحنان. لذلك يمكننا افتراض وجود علاقة بين نمط الأمّ الحنون وأيقونات الألم. وتظهر هذه العلاقة في نبوءة سمعان: «وأنتِ سينفذ سيف في نفسكِ لتتكشف الأفكار عن قلوب كثيرة» (لوقا ٢: ٣٥).

يعتمد افتراض العلاقة بين الحنان والحزن في أيقونات هذا النمط على أسس راسخة. ففي الطرف الآخر من أيقونة الحنون المعروفة باسم فلاديمير، التي يُنسب تصويرها إلى أندريه روبليف، نجد رسمًا يرمز إلى صلب المسيح. هيكل أحمر وضِعَ عليه كتاب مغلق وقفت فوقه حمامة هي رمز للروح القدس. على يمين الكتاب إكليل شوك وعلى يساره أربعة مسامير. وينتصب خلف الهيكل صليب فارغ، وضِعَت حربة على يساره وعصا تعلوها إسفنجة على يمينه. وكُتِبَت حوله عبارة: IC XC NI KA التي نجدها عادة على قربانة الإفخارستيّا ومعناها: «يسوع المسيح المنتصر».

تظهر أيضًا العلاقة بين الحنان والآلام في أيقونة واسعة الشهرة بشرقنا، وهي أيقونة المعونة الدائمة (الشكل ١٦). فنمط هذه الأيقونة هو نمط الأمّ الحنون. يبدو فيها الطفل يسوع في حالة ذعر، فترى صندله في صدد السقوط، وهو ينظر إلى الوراء نحو الأعلى خائفًا. ومن فوق، يطير ملاكان، واحد على يمين المشاهد يحمل صليبًا وآخر على اليسار يمسك

بحربة وبمصا تعلوها إسفنجة. إنّ هذه الأيقونة إثبات واضح للعلاقة بين الأمّ الحنون والآلام. وقد غالى بعضهم في شرحها وقالوا إنّ المسيح، بما أنّه إله، كان يعرف منذ طفولته أيّة ميتة بشعة سيموت. وقد مثّل الرسّام هذه المعرفة بالملاكين. ولمّا كان طفلًا، كان يرتعد لفكرة آلامه المقبلة فيلجأ إلى أمّه ويجد في حضنها ما ينشده من طمأنينة وأمان. في هذا الشرح العاطفيّ الجميل مبالغة لا تتوافق مع الإيمان بالتجسّد الحقيقيّ للكلمة، وكأنّ يسوع لم يعش كسائر الأطفال، ولم يعانِ في كلّ يوم صراعًا مع المجهول مثل أيّ شخص. فتبدو عمليّة الصلب مبرمجة مسبقًا، وتزول مسؤوليّة البشر فيها، وبالتالي تكون حياتنا سلسلة أقدار محتومة لا حول لنا فيها ولا قوّة.

لقد كتب كثيرون في القرون الأولى أناجيل غالت في تعظيم طفولة يسوع على هذا النحو، ونسبت إليه أعمالًا معجزيّة منذ حداثة سنّه، لكنّ الكنيسة رفضت هذه الكتب واعتبرتها منحولة. لهذا لا نقبل الشرح الوارد أعلاه ونعتقد أنّ أيقونة المعونة الدائمة تبيّن على طريقتها صلة الحنان بالألم في نمط الأمّ الحنون. ولعلّ شرح الأرشمندريت أنطون هبّي لهذه الأيقونة هو أدقّ ما قرأناه إلى الآن وأفضله. فهو يشير إلى أنّ الفنّان «رغب أن يجمع فيها (الأيقونة) عظائم أسرار ابن الله لنشل البشريّة الخاطئة من وهدة الفساد والهلاك، فرسم المخلّص محمولًا على ذراع أمّه البتول الأيسر... ومثّل في أعلى الصورة عن يمين رأس العذراء ويساره ملاكين يحملان آلات الصلب والآلام، دلالة على افتدائه جنس الأنام... وبدلًا من أن يرنو يسوع إلى أمّه، فقد نظر إلى الصليب وهاله مشهد الآلام المبرحة، فشدّ بكلتا يديه على يد أمّه اليمنى، ولفرط ذعره وارتجافه سقط حذاؤه من رجله اليسرى... وبدا الحزن العميق على محيّا البتول لفرط حزن ابنها الإلهيّ، فهي شريكة المخلّص الحبيب في أفراحه وأتراحه»[٢٩]

(٢٩) الصور المقدّسة أو الأيقونات، المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٧٣–١٧٤.

تصوّر أيقونة الأمّ الحنون امرأة تحمل ابنها غالبًا على ذراعها اليسرى وتضمّه بحنان إلى صدرها. تحني رأسها بعض الشيء وتلامس خدّه بخدّها. أمّا هو، فيعانقها بحرارة وحبّ، وينظر إليها بشغف. تحيط يده بعنقها وتتمسّك يده الأخرى بثوبها. ولا يعبّر وجه العذراء الناعم النبيل عن أيّ فرح، بل إنّها تنظر بعينين حزينتين إلى المشاهد أو إلى ابنها. إنّ هذه النظرة تختلف عن نظرات أمّ فخورة بابنها الفريد. فهي تقودنا إلى سرّ حياة أمضت عمرها في تأمّلها. إنّها نظرة إيمان. فالعذراء حملت الله في قلبها قبل أن تحمله في أحشائها.

ترتفع يد العذراء اليمنى بلطف وكأنّها تريد سند ابنها خشية أن يسقط. وفي الآن نفسه تدعونا بهذه الحركة إلى مشاهدة ولدها إله الرأفة والحنان. ويلبس الطفل في غالب الأيقونات ثوبًا ذهبيًّا لمّاعًا. فهو «نور من نور، إله حقّ من إله حقّ». أمّا عيناه، فلا يرتسم عليهما الحزن، بل الخوف والقلق. إنّها العلاقة الإنسانيّة في أسمى معانيها. الطفل يلجأ إلى أمّه قلقًا، والأمّ تعطف على صبيّها، وتحزن لقلقه وتمنحه الطمأنينة والهدوء.

الكلمة وطفولته البشريّة

نجمع في هذا النمط ما تعوّد النقّاد الفنّيون أن يقسموه إلى اثنين. نمط الأمّ المرضعة ونمط الطفل اللعوب. ففي كلا النمطين، يظهر الفنّان طفولة يسوع التي لا تختلف البتّة عن طفولة أيّ كائن بشريّ، ليبيّن أنّ التجسّد كان حقيقيًّا، وأنّ يسوع اختبر في نعومة أظافره ما اختبرناه نحن جميعًا في طفولتنا.

يقول إفدوكيموف Evdokimov في كتابة فنّ الأيقونة، إنّ الفنّ البيزنطيّ يتحاشى إظهار البعد البشريّ للكلمة المتجسّد لتتمكّن هويّته الإلهيّة من الظهور. لكنّا نظنّ أنّ هذا الكلام مبالغ فيه. فالكاتب ينقد في

قوله هذا بعض اللوحات الفنيّة الغربيّة التي تصوّر الطفل يسوع عاريًا، أو لا تعبّر من تصويرها له عن أيّ معنى لاهوتيّ أو روحانيّ. وقد خفي على كاتبنا أنّ الإقلال من شأن الطبيعة البشريّة ليسوع المسيح هرطقة أدانتها المجامع المسكونيّة، وأنّ الأيقونات التي سنأتي على ذكرها لا زالت تنال إكرام الكنائس الأرثوذكسيّة.

المرضعة Γαλακτατροφοῦσα (الشكل ١٧)

ظنّ النقّاد الفنيّون ولفترة طويلة أنّ نمط أيقونة العذراء المرضعة لاتينيّ. وقد اعتمدوا في هذا الظنّ على انتشار النمط في الفنّ الغربيّ عمومًا والإيطاليّ خصوصًا. لكنّ التنقيبات الأثريّة المعاصرة بدأت تميل إلى الاعتقاد بأنّ النمط من أصل مصريّ. فعبادة الإلهة إيزيس كانت شعبيّة في مصر القديمة، وكثير من التماثيل والنقوش البارزة تصوّرها وهي ترضع ابنها حورُس الذي يجلس بوقار في حضنها. وفي المنمنمات القبطيّة، نجد مريم ترضّع ابنها وهو مستلقٍ ويمسك بثديها على عادة الأطفال الرضّع.

لم يلقَ هذا النمط رواجًا في بيزنطية حيث تميّز الفنّ بالصرامة والجدّيّة. ومع ذلك، يذكر البابا غريغوريوس في رسالة بعثها إلى الإمبراطور لاونديوس الإيزوريّ (٧١٧-٧٤١) أنّ بين الأيقونات الواجب إكرامها: «تصاوير القدّيسة مريم التي تحمل في يديها سيّدنا وإلهنا وتغذّيه من حليبها»[٣٠]. ولم يقتصر موضوع الرضاعة على يسوع، بل نجد رسومًا تبيّن أيضًا رضاعة العذراء في طفولتها ورضاعة يوحنّا المعمدان.

لهذا النمط معانٍ لاهوتيّة يمكن استنتاجها من إحدى أيقونات المرضعة. فقد كُتِبَ تحتها «ἡ τράπεζα المائدة». وتظهر الأمّ المرضعة وهي تنظر إلى ابنها بحنان، وتقدّم له ثديها لتعزّيه، فالطفل الإلهيّ يبكي مثل سائر الأطفال، ويعاني مثلهم آلام الطبيعة، الجوع والعطش والخوف والوحدة. ولكي يزيل الفنّان عن هذا النمط كلّ تعبير ماديّ بشريّ، وضع

(٣٠) Egon Sendler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, p. 166.

الثدي على مستوى الكتف. وينظر الرضيع إلى المشاهد دون أن يصبّ اهتمامه كلّه في الغذاء، وكأنّه يقول: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أتمّ عمله» (يوحنّا ٤: ٣٤).

الطفل اللعوب (الشكل ١٨)

تختلف هذه الأيقونة اختلافًا كبيرًا عن أنماط أيقونات العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ. فبدل أن نجد فيها طفلًا جادًّا رزينًا كما هو الحال في جميع الأنماط، تصوّر لنا طفلًا لعوبًا حيويّ الحركة. ويشبه هذا النمط أيقونات الأمّ الحنون من حيث التقاء الخدود ووضعيّة يديّ العذراء. لكنّه ليس قديمًا مثلها، بل يعود تاريخ ظهوره إلى القرن الثالث عشر، حين بدأ الفنّ البيزنطيّ يتخلّى عن الضخامة والجدّيّة ويميل إلى تصوير أكثر واقعيّة. في هذا القرن، بدأ جسد المسيح المصلوب يتزلّق نحو الأسفل ويحني ظهره ويغلق عينيه. أمّا العذراء الواقفة بجانبه فصارت تُرسم واقعة على الأرض فاقدة الوعي من فرط الألم، والملائكة حول الصليب يبكون[٣١]. لهذا يبدو وجه يسوع، على الرغم من وضعيّته اللعوبة، جادًّا وفيه خوف. ربّما كان هذا من تأثير نمط الأمّ الحنون.

يمكننا أن نلحظ في غالبيّة الأيقونات من هذا النمط أنّ الطفل يريد الإفلات من أمّه، والأمّ ترتبك ولا تسعى إلى إجباره على البقاء. كلّ ما تفعله هو أنّها تستمرّ في وهب حبّها وحنانها له، ولا تكبّل حرّيّته. هذا ما حدث في الإنجيل حين جاء مَن يقول ليسوع إنّ أمّك وإخوتك في الخارج ينتظرونك. «فأجاب الذي قال له ذلك: «مَن أمّي ومَن إخوتي؟ ثمّ أشار بيده إلى تلاميذه وقال: «هؤلاء هم أمّي وإخوتي. لأنّ مَن يعمل بمشيئة أبي الذي في السموات هو أخي وأختي وأمّي» (متّى ١٣: ١٦)». وهي تبدو في الأيقونة خاضعة تمامًا لمشيئته.

(٣١) يحوي متحف مدينة أفينيون جنوبي فرنسا مجموعة رائعة تبيّن التغيّر الذي طرأ على مشاهد الصلب من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر.

يمكن أن نضمّ إلى نمط الطفل اللعوب أيقونة كونيف Koniev (الشكل ١٩). تتميّز هذه الأيقونة في أنّ الطفل ينظر إلى طائر حمام يقف على يده اليسرى أو يمسك به، لأنّ جناحيه ممدودان. ولا يمكننا الجزم هل الطائر هو الروح القدس أم أنّه تصوير لعادة الأطفال في اللعب مع العصافير، أو أنّه يعبّر عمّا ذكرته الأناجيل المنحولة عن يسوع. ففي هذه الأناجيل، يُقال إنّ يسوع كان يصنع طيورًا من طين وينفخ عليها فتدبّ فيها الحياة وتطير. يمكننا فهم معنى هذه الأيقونة بالاعتماد على إيمان الشعب الذي يقتنيها. فقد تعوّد المسيحيّون الروس أن يربطوا بينها وبين الرعاية الإلهيّة بناء على ما قاله يسوع: «أما يباع عصفوران بفلس؟ ومع ذلك لا يسقط واحد منهما إلى الأرض بغير علم أبيكم. أمّا أنتم، فشعر رؤوسكم نفسه معدود بأجمعه. لا تخافوا، أنتم أثمن من العصافير جميعًا» (متّى ١٠: ٢٩). فالعصفور هنا ليس مجرّد تفاصيل عديمة الأهمّيّة، بل يشير إلى النفس المسيحيّة، ويسوع وأمّه ينظران إليها باهتمام ويرعيانها.

الخاتمة

لم نغطّ في دارستنا هذه إلّا جزءًا يسيرًا من أيقونات مريم والطفل. فالقوانين البيزنطيّة لم تتدخّل في تحديد أنماط أيقونات العذراء، بل تركت للرسّامين مجالًا واسعًا للتخيّل والابتكار. لذلك تعدّدت المواضيع وتشابك بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال، نجد أيقونات لها نمط الأمّ الحنون والمرشدة في آن واحد. وأخرى تجمع نمطَي صاحبة الجلالة والطفولة البشريّة للكلمة.

لكنّ الرسم لم يُنجَز اعتباطيًّا، ولا سعى إلى تصوير يخلو من الرسالة الروحيّة وعلى هامش الحياة الليترجية. فكلّ أيقونة للعذراء هي هويّة شعب وكنيسة. فلا عجب أن نرى البولنديّين على سبيل المثال، وقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في مقدّمتهم، يكنّون لسيّدة شِستوخوفا إكرامًا وإجلالًا. ولا غرابة في أنّ غالبيّة المدن التي يقطنها مسيحيّون تسمّي إحدى كنائسها

باسم العذراء[٣٢] كمثل «سيّدة دمشق»، «وسيّدة حلب»، «وسيّدة رأس بعلبك»، و«سيّدة زحلة»... فالعذراء كانت ولا زالت أقرب القدّيسين إلى قلوب الناس.

(٣٢) راجع الكتب المريميّة في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، دار المشرق، بيروت، لبنان.



(الشكل ١) معونة الضالّين

من الأيقونات القليلة التي يظهر فيها شعر العذراء مسترسلًا



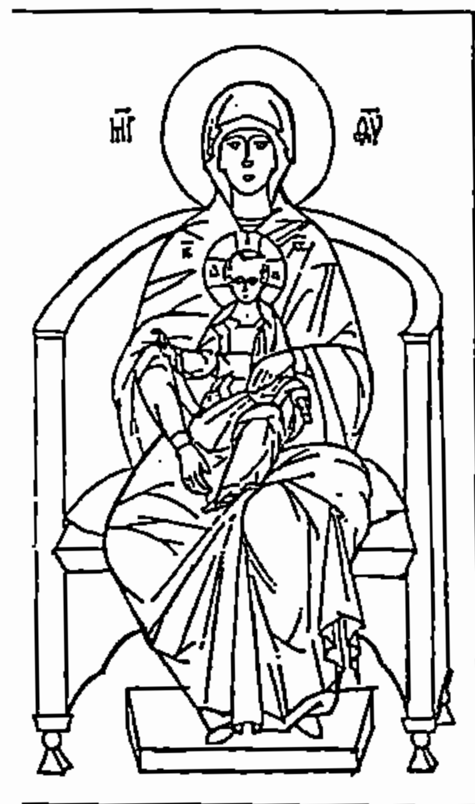
(الشكل ٢) أيقونة مريم المتضرّعة

تظهر النجوم الثلاث واضحة وعبارة أمّ الله المختصرة مكتوبة فوق



(الشكل ٣) أيقونة لأمّ الله

روسيّة، يظهر الطفل في ريعان الصبا.



(الشكل ٤) العذراء صاحبة الجلالة



(الشكل ٥) العذراء المرشدة

أيقونة بلغارية من القرن التاسع عشر



(الشكل ٧) العذراء ذات الأيدي الثلاث

أيقونة روسية من القرن الثامن عشر

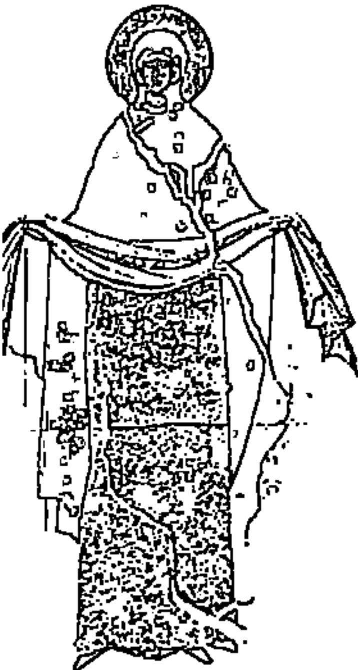


(الشكل ٦) القدّيس لوقا يرسم أيقونة العذراء.



(الشكل ٨) السيدة والطفل بين علامتي المسيح

رسم جداري من القرن الثالث في دياميس رومة



(الشكل١٠)
العذراء تحمل وشاحها
رسم جداري لديونيسيوس القرن السادس عشر



(الشكل ٩) نقش بارز لعذراء فلاخرنا
يظهر القيان في اليدين.



(الشكل ١١) سيّدة اللخيرة.



(الشكل ١٢) أيقونة «الجدار الذي لا يخرب»
لـفـاء الحنية الكبرى في كنيـة الحكمة الإلهية، كيف



(الشكل ١٣) المتضرّعة والطفل



(الشكل ١٤) الأمّ الحنون – رسم تخطيطي حد



(الشكل ١٥) صيّلة ثيرصون الحنون

لا يظهر من الشخصيّات إلّا الوجوه والأيدي



(الشكل ١٦) أيقونة المعونة الدائمة

يظهر فيها الملاكان:

جبرائيل (يحمل الصليب)

وميخائيل (يحمل الحربة)



(الشكل ١٧) الأمّ المرضعة

من الجزر اليونانية في القرن السابع عشر.



(الشكل ١٨) الأمّ والطفل اللعوب

أيقونة روسيّة رسمها سمعان أوشاكوف في العام ١٦٦٨.
نلاحظ فيها تشابهًا بين وجهي الأمّ والطفل



(الشكل ١٩) عذراء كوتيف

حَلَب في كُتُبِ البُلْدانيِّين العَرَب °

الدكتور عادل الفريجات °°

حَلَبُ مدينةٌ قديمة جدًّا يرجع تاريخها إلى ما قبل الميلاد بألفين وثلاثمئة سنة، إذ ذُكرت في رُقُم أيْبلا على أنّ اسمها، «أرمان» أو «أرمي».

وأشارت الوثائق الفرعونيّة إلى مملكة حَلَب وإلى عاصمتها منذ العام ٢٠٠٠ق.م. وكانت حلب عاصمة أكبر دولة آموريّة، هي دولة «يمحاض» في القرن الثامن عشر ق.م. ووصل إلينا نصٌّ باللغة البابليّة يشير إلى معاهدة وقِّعت بين ملك حلب والملك الحثّيّ مورسيل الثاني. ومن المعروف أنّها سقطت بيد الحثّيين في العام ١٥٦٠ ق.م. ثمّ خضعت للآراميّين، فالآشوريّين، فالفرس الأخمينيّين، حتّى إذا جاء العام ٦٤ ق.م. كانت تحت الحكم الرومانيّ... ولمّا انقسمت الإمبراطوريّة الرومانيّة ونشبت الحروب بينها وبين الفرس، دخل الفرس حلب سنة ٤٤٠ م وأحرقوها. ثمّ عاد إليها الروم فأصلحوها..

وفي العام ٦٣٦ م فتح العرب حلب على يد أبي عبيدة بن الجرّاح سِلْمًا، وبنى فيها سليمان بن عبد الملك الجامع الكبير المعروف بجامع زكريّا، وهو نسخة ثانية عن الجامع الأمويّ بدمشق.

وتُعَدُّ حَلَبُ ثاني أكبرَ مدينةٍ تحوي آثارًا وعمرانًا وملامح إسلاميّة بعد القاهرة. ومن المعروف أنّها كانت عاصمة الدولة الحمدانيّة، وأنّ سيف الدولة الحمدانيّ أقام فيها، ومنها كان يقود الجيوش لحرب الروم. هؤلاء الذين تمكّنوا العام ٣٥١هـ/ ٩٦٢ م بقيادة الأمبراطور نقفور من احتلالها ونَهْبها وحَرْقها... حتّى إذا جاء الفاطميُّون إلى الشام، سيطروا عليها العام ١٠١٥ م، ثمّ نشأت فيه الدولة المرداسيّة لأكثر من ٥٠ عامًا، بعد الفاطميّين. وتعرّضت حلب إلى نكبات وكوارث كثيرة في تاريخها. إذ بعد أن توالى على حكمها الزنكيّون

(°) المقال دراسةٌ في كتاب بهذا العنوان أعدّه وصنّفه الدكتور شوقي شعث والأستاذ فالح بكّور، دار النمير، دمشق، ١٩٩٥، ٢٦٣ صفحة.

(°°) جامعة دمشق.

والأيّوبيّون، هاجمها المغول العام ١٢٦٠ م، وأحرقوها، وتلاهم التتر على يد تيمورلنك في العام ١٤٠٠، فاستباحوها. وجاء بعدهما المماليك فالعثمانيّون العام ١٥١٦م الذين دخلوها بعد معركة مرج دابق شماليّ حلب، فصارت المدينة مقرًّا للحاكم التركيّ الملقّب بـ «الباشا». وبعد أن خرج الأتراك في مطلع هذا القرن آلتْ إلى الحكومة السوريّة، فجعل الفرنسيّون منها دولةً ضمن حدود الانتداب سمّوها «دولة حلب» ثمّ نعمت، كباقي محافظات القطر العربيّ السوريّ، بالحرّيّة والجلاء والاستقلال، منذ العام ١٩٤٦.

ومن المعروف أنّ حلب تقع في شماليّ سورية، وتبعد عن دمشق نحو ٣٦٠ كم، ويخترقها نهر قُوَيْق المشهور. وهي تعرف بِقَلْعَتِها الخالدة، وبأسواقها، وجوامعها، وأسوارها... لذا قامت مديريّة المتاحف والآثار بتسجيل حلب، وكثير من مناطقها، في سجلّ الآثار لديها، وهذا يعني ضرورة حمايتها وصيانتها. كما سجّلتها في السجلّ العالميّ التابع لـ «يونسكو» ضمن سجلّ الممتلكات الثقافيّة العالميّة، بحيث يتحمّل العالم بأسره ضرورةَ حماية كلّ ما دُوِّن فيه والمحافظة عليه.

ونظرًا إلى أهمّيّة هذه المدينة، فإنّ التأليف فيها، وفي تاريخها، لم ينقطع أبدًا. وفي وسْعنا أن نشير، من دون استقصاء، إلى كُتُبٍ أُلِّفَتْ فيها قديمًا، وكتبٍ أُلِّفت فيها حديثًا. فمن الكتب القديمة في حلب وتاريخها:

١ - كتاب تاريخ حلب، لِلْعُظَيْمي المُتوفّى بعد (٥٥٦هـ/ ١١٦٠م).

٢ - كتاب بغية الطلب في تاريخ حلب، لابن العديم (٦٦٠هـ/ ١٢٦١م).

٣ - الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، لابن شدّاد (٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م).

٤ - دُرُّ الحَبَب في تاريخ حلب، لمحمّد بن إبراهيم المعروف بابن الحنبلي (٩٧١هـ/ ١٥٦٣م). وللمؤلّف ذاته كتاب آخر، اسمُهُ: الزَّبَد والضَّرَب في تاريخ حلب، نشره الدكتور محمّد التونجي بالكويت العام ١٤٠٩هـ.

٥ - معادن الذهب في الأعيان المشرّفة بهم حلب، لأبي الوفاء العرضي (١٠٧٦هـ/ ١٦٦٥م). وحقّقه أيضًا د. محمّد ألتونجي، ونشره بدمشق العام ١٤٠٧هـ.

ومن الكتب الحديثة المؤلّفة في حلب وتاريخها وأعلامها:

١ - إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، لمُحمّد راغب طبّاخ. ويقع في سبعة أجزاء. وفيه ترجمة لأكثر من / ١٠٠٠/ عَلَم حلبيّ. وطُبع مرّتين

في حلب /١٩٢٦/ ومرّة ثانية فيها سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩ بإشراف محمّد كمال.

٢ - أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، لقسطاكي الحمصيّ (١٩٤١م). وفيه تراجم لأكثر من (٥٠) عالمًا حلبيًّا كان هو آخرهم.

٣ - محافظة حلب، لعبد الرحمن حميدة، ضمن سلسلة «بلادنا». وصدر عن وزارة الثقافة بدمشق - د.ن.

٤ - حلب القديمة، منشورات المديريّة العامّة للمتاحف والآثار بدمشق (١٩٨٣).

٥ - أحياء حلب وأسواقها، لخير الدين الأسدي (١٩٧١م)، حقّقه عبد الفتّاح رواس قَلْعَجي، وطبعته وزارة الثقافة بدمشق العام ١٩٨٤. ومن المعروف أنّ للأسدي هذا معجمًا يقع في /٨٠٠٠/ صفحة، اسمه موسوعة حلب المقارنة. وقد ظهر منه عدّة أجزاء.

٦ - معالم حلب الأثريّة، لعبد الله حجّار. وهو من منشورات جامعة حلب وجمعيّة العاديّات فيها، العام ١٩٩٠.

٧ - الحلبيّون في المهجر، لعبدالله يوركي حلّاق. وهو من منشورات مجلّة (الضاد) الحلبيّة العام ١٩٩٤.

وأخيرًا يأتي هذا الكتاب الذي نقف عنده اليوم وعنوانه: حلب في كُتُب البلدانيِّين العرب.

جاء هذا المصنّف في (٢٦٣) صفحة. وقد عاد فيه المؤلّفان إلى حوالى (٥٠) كتابًا. فبدأ منذ القرن الثالث الهجريّ مع كتاب صورة الأرض لمحمّد بن موسى الخوارزمي (٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، وانتهيا برحلة محمّد ثابت (١٣٧٧هـ)، وكتابه جولة في ربوع الشرق الأدنى. وقد مرّا بمؤلّفات تاريخيّة عديدة، مثل فتوح البلدان للبلاذري، والمسالك والممالك لابن خرداذبة، وصفة جزيرة العرب للهمداني، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، والروض المِعْطار للحميري، وبُغْية الطلب لابن العديم، ونهر الذهب في تاريخ حلب للغزّي... إلخ.

وكثرت عودة المُؤلِّفَيْن إلى كُتُب الرحلات، ومن الرحّالين الذين عادا إليهم: ناصر خسرو (٤٥٣هـ/ ١٠٦١م) وكتابه: سفر نامة، وهو بالفارسيّة، وقد ترجمه يحيى خشّاب إلى العربيّة. ورحلات بنيامين (٥٦٩هـ/ ١١٧٣م).

والشريف الأدريسيّ (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) صاحب كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. وابن بطوطة (٧٧٩هـ/١٣٦٩م)، واسم رحلته تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. ولويس شيخو الذي دوَّن خلاصة رحلتَيْن قام بهما إلى حلب في مطلع هذا القرن. ومحمّد ثابت المصريّ المعاصر، الذي سجَّل مشاهداته وملاحظاته في كتاب بعنوان: جولة في ربوع الشرق الأدنى. وفؤاد أفرام البستاني الذي قام برحلته إلى حلب في أوائل خمسينيّات هذا القرن، ودوَّن ملاحظاته تحت عنوان خمسة أيّام في ربوع الشام... وأُنهِيَ الكتاب بنصوص قصيرة عمّا قاله الرحّالون الأجانب في حلب، أمثال پوكوك الإنكليزيّ ١٧٣٧م، نيبهور الدانمركيّ ١٧٦٦م، وفُولْني الفرنسيّ ١٧٨٣م، ولويس إسكندر دي كوارنسز، قنصل فرنسا في حلب ١٨٠٨م. ولو نظرنا في تواريخ النصوص المختارة عن حلب، من زاوية وفيات أصحابها، لوجدنا سبعة نصوص تعود إلى القرن الثالث الهجريّ، ومِثْلَها إلى الرابع، وأربعة إلى الخامس، ونصًّا إلى السادس، وثمانية نصوص إلى القرون السابع والثامن والتاسع، ونصًّا إلى العاشر والثالث عشر، ونصَّيْن للحادي عشر، وثلاثة للثاني عشر، وتسعة نصوص للقرن الرابع عشر الهجريّ.

وقد كان وراء النصوص المختارة من المراجع السابقة رغبةٌ في رَسْمِ خطٍّ لتطوّر مدينة حلب عبر القرون، ورَصْدِ كلّ ما جدَّ عليها من توسّع عمرانيّ واقتصاديّ وتجاريّ وثقافيّ وبشريّ، كما حفلت تلك النصوص بأخبار تاريخيّة، ومعلومات جغرافيّة، وأشعار، وأسماء أعلام، وأوصاف لأحوال المعاش في حلب، وأحوال السياسة فيها، أثناء ما يقرب من ألف عام.

وعلى سبيل المثال، فإنَّ أبواب حلب كانت عند ناصر خسرو (٤٥٣هـ/ ١٠٦١م) أربعة أبواب، هي: ١ - باب الله ٢ - باب اليهود ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية. ثمّ ذكر ياقوت بعد نحو (٢٠٠ عام) أنّ لحلب في زمانه سبعة أبواب هي: ١ - باب الأربعين ٢ - وباب اليهود وقد سمّي أيضًا بباب النصر ٣ - باب الجنان ٤ - باب أنطاكية ٥ - باب قنسرين ٦ - باب العراق ٧ - باب السرّ.

وإذا كانت أبوابها قد كثرت، واختُلِفَ فيها، فإنّ قلعتها الخالدة كانت محورًا لكثيرين ممَّنْ تحدّثوا عن آثار حلب ومعالم عمرانها. وقد قيل: إنّ سلوقس هو الذي عمَّرها، وقيل: بل الآشوريّون، وقيل: بل المماليك... ولكن من المؤكّد أنَّ فيها معبدًا حثّيًا، تعود بقاياه إلى القرن التاسع ق.م.، إضافة إلى

نواويس رومانيّة وبيزنطيّة من أيّام يُوسْتِيانُس. كما أنّ في القلعة اليوم ملامح عمارة عربيّة كان لسيف الدولة الحمدانيّ، ولسلاطين أُخَر بعده، دور هامّ في بنائها. ومن المعروف أنّ السلطان قايتباي قد جدّد في بنائها.

ورغم الزلزال الذي ضربها العام ١٨٢٢م، فإنّ إبراهيم باشا قد رمّمها في ثلاثينيّات القرن الماضي، كما أُجرِيت عليها ترميمات وتصليحات في زمن الحكم الوطنيّ، وبعد جلاء الفرنسيّين عن سورية.

ومن آثار حلب ومعالمها، أسواقُها المشهورة. ومن تلك الأسواق «سوق الزجاج» هذا الذي قال فيه القزوينيّ (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م): «ومن عجائبها سوق الزجاج، فإنّ الإنسان إذا اجتاز بها، لا يريد أن يفارقها لكثرة ما يرى فيها من الطرائف العجيبة والآلات اللطيفة» (ص ١١٠ من الكتاب).

وكذلك تعرّفنا من خلال النصوص المختارة مجموعةً كبيرة من أعلام حلب في القديم، ممّن كان لهم إسهام ثقافيّ وفكريّ وتأليفيّ. ومن هؤلاء: الشعراء والفقهاء والمؤرّخين، فمن شعراء حلب القدامى مثلًا: أبو الفَتْح بن أبي حصينة، وأبو محمّد بن سنان، وأبو العبّاس المعروف بأبي مشكور، وابن خالويه، والصنوبريّ، والخالديّان، وشاعر العربيّة الأكبر - أبو الطيّب المتنبّي، وأبو فراس الحمدانيّ، والبحتريّ... إلخ. ومن الفُقهاء: أبو داود، وأحمد بن حنبل، وسعد الدين بن الشيخ، ومحي الدين بن عربي، والسهرورديّ... إلخ. ومن مؤرّخيها: العُظَيْمي، وابن العديم، والقِفْطي، وياقوت الحموي، وابن شدّاد... إلخ. ومن رجالاتها الكبار: سيف الدولة الحمدانيّ، والغازي بن صلاح الدين الأيّوبي، والوزير القفطي أيضًا، صاحب كتاب طبقات الأطبّاء، وكتاب المحمّدون من الشعراء... إلخ.

أمّا في العصر الحديث فيمكن المرء أن يذكر أعلامًا حلبيّين كثيرين، مثل: راغب الطبّاخ، صاحب كتاب أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، وقسطاكي الحمصيّ، وخير الدين الأسديّ، وعبدالله يوركي حلّاق صاحب مجلّة الضادّ، وعمر أبو ريشة شاعر سورية الكبير، وعبد الرحمن حميدة، أستاذ الجغرافية الجامعيّ، وعبدالله حجّار، صاحب كتاب معالم حلب الأثريّة، وعمر الدقّاق، وسامي كيّالي وهو مؤلّف كتاب الحركة الأدبيّة في حلبَ الصادر في الخمسينيّات من هذا القرن. ومن قصّاصيها جورج سالم، ونهاد سيريس، ومن مناضليها الكبار في هذه الآونة: المطران إيلاريون كبّوجي مطران القدس الذي أُوْدع سجون إسرائيل لمدّة سنوات، ثمّ أفرج عنه... إلخ.

وإذا عُدْنا إلى الكتاب الذي نراجعه حلب في كُتُب البلدانيّين العرب فإنّنا نرى فيه، على قيمته، نواقص وثغرات وملاحظات نسجّلها على النحو التالي.

١ - إنّ العنوان لا ينطبق على المحتوى، فالعنوان حلب في كتب البلدانيّين العرب، لكن المحتوى ضَمَّ كُتبًا غير عربيّة ألّفها مستشرقون أو أعاجم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ الكتب التي اسْتُقِيَتْ منها النصوص ليست كلّها بُلْدانيّة، ففيها ما هو تاريخيّ، مثل بغية الطلب، وما هو لغويّ صرْف، مثل لسان العرب وتاج العروس. يبدو لي أنّ السَّجْعة المعقودة ما بين (حَلَبْ... وعَرَبْ) كانت وراء هذا الاختيار، فوقعت تضحية بالدقّة لصالح العنوان المسجوع.

٢ - والتضحية بالدقّة والصحّة لم تقتصر على العنوان فحسب، بل تجاوزته إلى بعض النصوص المقبوسة في الكتاب، وخاصّة في مجال الشعر. وسنضرب أمثلة على ذلك ولا نستقصي كلّ شيء:

أ - نقل المؤلّفان عن كتاب مختصر كتاب البلدان، للهمدانيّ المعروف بابن الفقيه، والمطبوع بليدن العام ١٤٠٢هـ، (ص ٤٢ من كتابنا) هذين البيتَيْن لعمرو بن كلثوم:

- وعندَ اللهِ يأتيهِ دُعاها   إلى أرضٍ يعيشُ بها الفقيرُ
- لأرضِ الشامِ وهي حِمىً وخبٌّ   وزيتونٌ وثَمَّ نشا المصيرُ

وفي البيتين، حسب هذه الرواية، غموضٌ وتحريف كثير. ولو كلّف المُصنّفان نَفْسَيْهما العودة إلى ديوان عمرو بن كلثوم - (ط. إميل بديع يعقوب ص ٤٣-٤٤) - لوجدا الرواية كما يلي:

- وعبد الله ثانيةً دعاهم   إلى أرضٍ يعيشُ بها المسيرُ
- إلى أرضِ الشآم حِمىً وحبّ   وثمّ... فنشا المصير

فكلمة «ثانية» حُرِّفت إلى «يأتيه» وكذلك حُرّفت كلمة «حبّ» إلى «خب» والحبّ أكثر ملاءمة للزيتون. ولكنّ البيت الثاني - والحقُّ يُقال - بقي، في الكتاب وفي الديوان معًا، غامضًا ومُحرَّفًا ومُضطربًا.

ب - وكذلك يلاحظ المرء التحريف وغموض المعنى في بعض أبيات ابن أبي عينة التي قالها في حلب، ولا أدلَّ على ذلك من هذا البيت مثلًا:

- وسرْبٍ من الغزلانِ يرتمنَ حولَهُ   كما انسلَّ متطوّمٌ من الدرِّ من سلكِ

وكلمة «متطوّم» محرّفة عن «منظوم» بلا ريب.

ومن هذا البيت أيضًا:

فيا طيبَ ذلك القصرِ قصرًا ونزهةً بأفيحِ زحبٍ غيرِ وَعْرٍ ولا ضنْك

وكلمة «طيب» هنا محرّفة عن «طيب» دون شكّ.

٣ - لم يتنبه المُصنِّفان إلى وجود عباراتٍ مُقْحَمةٍ أخلّتْ بِسياقِ النصّ المقبوس، ولم ينبِّها إليها. فذكرا في (ص ٥٤) من كتابهما نصًّا من كتاب ابن حَوْقَل (المتوفَّى سنة ٣٦٧هـ) - ولنتبه إلى تاريخ الوفاة ٣٦٧هـ - صورة الأرض هذا النصّ عن حلب: «وكان لها أسواق حسنة وحمّامات وفنادق كثيرة ومحالّ وعِراص فسيحة ومشائخ وأهل جلّة، وهي الآن في زماننا، وهو نيّف وسبعين وثلاثمائة للهجرة... إلخ». فكيف يكتب ابن حوقل المتوفَّى العام ٣٦٧هـ عن زمنٍ غير زمانه يقع بعد سنة ٣٧٠هـ؟ إذن هذه عبارة مُقْحَمة، على نصِّ ابن حوقل، أقحمها النُّسّاخ على الأرجح، أو أنّ كلمة سبعين قُرئت خطأً، وهي في الأصل (ستّين) وهذا احتمال آخر... ومن هنا كان لا بدّ من معالجة هذه المسألة في حاشية من حواشي الكتاب، ولكن هذا لم يقع لسوء الحظّ. ومن المؤسف أنّ الأمر قد ورد ما يشبهه في (ص ٥٣). فجاءت عبارة تناقض السياق، ناقصة، غامضة ولا معنى لها، تقول تلك العبارة:

«جُنْد قنسرين: مدينتُها حلب. وكانت عامرة غاصّة بأهلها، كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشامات، وافتتحها الروم - وكان الروم قد افتتحوها في تاريخ ثلاثمائة ونيّف وسبعين - مع سور عليها حصن من حجارة لم يُغْنِ عنهم من العدوّ شيئًا بسوء تدبير سيف الدولة، وما كان به من العِلّة، فأخرب جامعَها وسبى ذراري أهلها وأحْرَقها».

ولا شكّ أنّ في هذا النصّ سقطًا يكشفه ما بعد العبارة المقحمة والمغلوطة أصلًا، كما سنرى. فالمعنى لم يقمْ إذا تجاوزْنا العبارة التي تشير إلى تاريخ فَتْح حلب، والخَلَل واضح فاضح...!

أمّا أن يكون الروم افتتحوها - حسب العبارة المُفْتَرِضة في النصّ - سنة ثلاثمائة ونيّف وسبعين، فهذا غير صحيح، وقد مرّ بنا من قبل أنّ نقفور احتلّ حلب سنة (٣٥١هـ/٩٦٢م)، وفرّ منها (سيف الدولة) ثمّ عاد إليها... فتأريخ فَتْح الروم حلبَ إذًا غير صحيح، ولم يُنبِّه عليه المُصنِّفان!

٤ - إنّ بعض المصادر التي عاد إليها المصنّفان لم تقدّم إلى الباحث شيئًا يُذْكَر، ويبدو أنّ الرغبة في التكثُّر كانت وراء العودة إليها. فمثلًا عاد الباحثان إلى كتاب لسان العرب لابن منظور المصريّ، فنقلا منه هذا النصّ: «حلب

مدينة بالشام. وفي التهذيب: حلب اسم بلد من الثغور الشاميّة». وهذا نصٌّ يبدو غيرَ ذي قيمة إذا قُورن بنصٍّ آخر لياقوت الحمويّ ساقَه المُؤلِّفان بلغ ١٤ صفحة. فمبدأ التناسب لم يكن واردًا في ذهن المُصنِّفَيْن إذن.

٥ - وبالمقابل غفل المُصنِّفان عن كُتُبٍ مهمّة أرَّخت لحلب. ولم يفيدا منها، ومن تلك الكتب مثلًا كتاب تاريخ حلب للعُظَيْميّ (نحو ٥٥٦هـ/ ١١٦٠م) وهو كتاب صدر بدمشق العام ١٩٨٤ بتحقيق إبراهيم زعرور. وأصلُهُ رسالة ماجستير نُوقِشَتْ في كلّيّة الآداب بجامعة دمشق.

٦ - لم يكلّف المصنِّفان نفسَيْهما، أحيانًا، بشرح بعض المصطلحات القديمة، وكان في وسعهما أن يفعلا ذلك بشيء من الجهد. فمُصْطَلَح «السِّكّة»، وهو مقياس مسافة، كان يمكن استنتاج حقيقته ومقداره، لو قارنّا بين أقوال المؤرّخين الواردة في الكتاب. فقد ذكر ابن خرداذبة (٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) أنّ بين حلب ومنبج تسع سكك. ويذكر قُدامة بن جعفر في كتابه الخَراج أنَّ المسافة ذاتها تفصل ما بين دمشق وبعلبك، فلو عرفنا على نحو تقريبيّ مقدار هذه المسافة بالكيلومترات، وقسّمناها على تسعة، لعرفْنا ماذا يعني «مصطلح السكّة»، ولاستطعْنا أن نعرف الطرق التي كان يسلكها الناس بين المدن، بحسب أقوال القدماء فيها.

٧ - وبخصوص الإخراج الطباعيّ، فعدا عن الأخطاء المطبعيّة الكثيرة في الكتاب، وقع غلط في تحديد حواشي المصنَّف. فما جاء في (ص ٢٦) كلّه حاشية، ولكن لم يُفْصَلْ بينه وبين ما يمكن أن يكون مَتْنًا بخطّ، كما هي الحال في الصفحات الأخريات. ولكن رغم كلّ ما تقدّم، فإنّ الكتاب الذي نراجعه ضمَّ بين دفتّيه نصوصًا نادرةً، من كُتُب طُبعت قديمًا، وليس من الميسور الحصول عليها. كما شَفَعَ مُعِدّا الكتاب لبعضَ مقبوساتهما بخرائط قديمة نادرة للمنطقة العربيّة، مثل خريطة العراق والجزيرة العربيّة، للإدريسيّ الواردة في (ص ٧٧)، وخريطة العالم كلّه التي رسمها القزوينيّ ووردت في (ص ١١٣).

وتستوقف الباحث في هذا الكتاب معلومات قيّمة ذكرها الرحّالون الذين مرّوا بحلب الشهباء عبر القرون. ومن تلك المعلومات القيّمة ما ذكره الأب لويس شيخو في رحلتَيْن له إلى حلب: الأولى قام بها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، والثانية نفّذها بعد مضي عشر سنوات من الأولى. وقد نشرهما في مجلّة المشرق وهما فيها على التوالي: السنة الثامنة للعام ١٩٠٥ والسنة ١٩

للعام ١٩١٦. والمُلاحَظ من مطالعة ما كتبه شيخو أنّ عدد سُكّان حلب قد زاد نحو مئة ألف في غضون عشر سنوات، فكانوا نحو (١٥٠) ألفًا، ثمّ صاروا (٢٥٠) ألفًا في العام ١٩١٦. وكان من أبرز ما ذكره (شيخو) في رحلته الثانية إلى حلب إشارته إلى حاجة المدينة آنئذ إلى الماء والكهرباء... ولكنّه أشاد بصناعة النسيج فيها آنذاك فقال: إنّ عدد الأنوال فيها لا يَقِلُّ عن عشرين ألف نَوْل... وكذلك أشار في رحلته الأولى إلى قوم يتعاطون العِلْمَ فيها، فذكر منهم الشيخ كامل الغزّي، وهو صاحب كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب وكان يصنّفه آنئذ. وذكر أيضًا أنّه لقي من أدبائها جرجس الخيّاط، وقسطاكي الحمصي، وميشال الصقّال... إلخ.

ولكنّ شيخو المُغْرَم بالكتب والمَنْهوم بالعِلْم حدَّثنا عن حلب مدينة الكتب التي تكثر فيها المخطوطات، فذكر أنّه اطّلع في المدرسة الأحمديّة بمعونة جناب السيّد أحمد أفندي الجلبي على المخطوطات التالية: تهذيب اللغة، للأزهريّ (٣٧٠هـ)، وكتاب ما يعوّل عليه من الأمثال، لمحمّد أمين المحبي، وكتاب الذيل على مرآة الزمان في معرفة الخلفاء والأعيان، لأبي الفرج بن الجوزي ألّفه قُطْبُ الدين موسى بن محمّد البعلبكي، وعلى كتاب طبقات الملوك للثعالبيّ وقال: في فهرست هذه المدرسة كتاب للفارابي يدعى الرسالة الفتحيّة، وكأنّه فُقِد إذ لم يمكن اكتشافه (ص ٢٢٠).

وكذلك يُطْلِعُنا على كتاب عن مصر مخطوط، عند الوجيه فردريك بوخه يُنسب للقزويني. وهذا الكتاب يصف مدينة القاهرة ثمّ يتحدّث عن خزانة كُتُب فيها... ونعرف من النصّ الذي نقل منه شيخو أنّ نسخة من كتاب العين بخطّ الخليل بن أحمد الفراهيدي، مؤلّف الكتاب، قد بقيت إلى زمن متأخّر، وكذلك نسخة بخطّ الطبراني أو الطبري بخطّ يده من كتاب التاريخ قد تُدُوِلَت حتّى زمن متأخّر أيضًا. ويذكر شيخو نقلًا عن هذا الكتاب المعزوّ للقزويني أنّ أحد رواته ذكر أنّه رأى في مصر سنة ٤٦١هـ خمسة وعشرين جملًا موقّرة كتبًا حُمِلت إلى الوزير أبي الفرج محمّد بن جعفر المغربيّ، أخذها هذا الوزير من خزائن القصر هو والخطير بن الموفّق في الدين بإيجابٍ وَجَبَ لهما عمّا يستحقّانه وغلمانهما من «ديوان الجلس». وينقل عن ابن الطوير أنّ خزانة كتب كانت في القاهرة في أحد مجالس البيمارستان العتيق تحوي ما يزيد على مئة ألف كتاب من المجلّدات...

ويذكر شيخو أيضًا أنّه رأى من المخطوطات كتاب الدرّ المنتخب في

تاريخ حلب لعلاء الدين بن الخطيب عند كامل أفندي الغزّي. وكتاب شَرْح مقامات الحريري للمطرّزي في مكتبة الموارنة. ورأى عند الخوري جرجس شلحت نسخةً من كتاب جلوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، لابن الخطيب. وكتاب المذكّر والمؤنّث للفرّاء تاريخ سنة (٥٨٥هـ/١١٨٩م). ونسخة من كتاب الأضداد لابن الأنباري (وقد طبع بليدن) عند الأديب قسطاكي الحمصي. وكتاب التيفاحي في المعادن والجواهر، عند الشيخ أحمد أفندي الزرقاء، وعند الأخير أيضًا عاينَ كتابَ الوَشْي المرقوم في حلّ المنظوم، المنسوب للبديع الهمدانيّ، والمشهور أنّه لابن كثير... وكتاب عجائب المخلوقات للقزوينيّ، (كُتِب سنة ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م)، وفي المكتبة المارونيّة كتاب دمية القصر في تراجم أدباء العصر للباخرزيّ... وكتاب البُرهان في علم الميزان للجلْدكي، وكتاب أدب القضاة للشمراني، وكتاب مِفْتاح الرحمة وكنز النعمة في الكيمياء... وكتاب الكافي في الطبّ لأبي نصر عدنان بن منصور بن العين زربيّ، وكتاب التَّشويق الطبّيّ لصاعد بن حسن.

ولم يبعد شيخو عن الحقّ حين نَعَتَ حَلَبَ بأنّها «مدينة الكتب»، فمِمّا يُعزِّزُ منزلتّها هذه، ويؤكّد قولته، أنَّ حلب كانت المهد الأوّل للطباعة العربيّة، وهي أوّلُ مدينة عربيّة عَرَفَتِ الطباعَة، إذ أُنْشِئتْ فيها أوّلُ مطبعة عربيّة سنة ١٦٩٨، وقيل بل سنة ١٧٠٢، وهي مطبعة البطريرك دبّاس. وكان أوّلُ كتاب طُبِع في تلك المطبعة هو كتاب القنداق أي خدمة القدّاس الشريف، ثمّ تلاه كتاب السواعي، وهو باليونانيّة والعربيّة. وكان البطريرك دبّاس قد استقدم آلات مطبعته من بخارست في رومانيا.

وأخيرًا، فمهما يكنِ الشأن ومهما شاب كتاب حلب في كتب البلدانيّين العرب من هَنَات وما مازجه من ثغرات، يبقى كتابًا مفيدًا لِمَنْ يريد تناول الأشياء على عجل، ولِمَن يشاء أن يعرف بعض المختصرات، وبعض النصوص عن حلب، مِمّا كتبه مُصنِّفون في أثناء أكثر من ألف عام، لكن تلك النصوص، كما هي شروطها، بقيت موادَّ خامًا، ولم تدخل في بناءٍ تأليفيّ وتصنيفيّ علميّ مُحْكَم ومتكامل.

أبو رائطه التكريتيّ (القرن التاسع الميلاديّ) ورسالته في الثالوث المقدّس

دراسة ونصّ

بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة «الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيّون - العصر الوسيط»،

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٣٦ صفحة.

يعرض الأب دكّاش في كتابه سيرةً لأبي رائطه وتحقيقًا لمؤلّفاته ودراسةً لمؤلّفين منها في الثالوث، نُشرا مع تعليقات وحواشٍ كاملةٍ في أحدهما، وجزئيّةٍ في الآخر. وتعود قيمة هذه الدراسة إلى أنّها تدلّ إلى مصادر التكريتيّ عند القبّلوقيّين خاصّةً، وتقارن فكره بفكر المعتزلة الذين هم جماعة خصومه، كما بيّنه المحقّق بلا مشقّة. وكنّا نودّ لو تكلّف الأب دكّاش أيضًا مقارنةً أبي رائطه بسائر المتكلّمين العرب المسيحيّين، علمًا بأنّ قسم أطروحة رشيد حدّاد المكرّس لأبي رائطه هو ناقص جدًّا.

كان أبو رائطه معاصرًا لعمّار البصريّ وأبي قرّه، فهو ينتمي إلى الجيل الأوّل من المتكلّمين العرب المسيحيّين، بحيث أوجب عليه احتكاكه بالإسلام في القرنين الثامن والتاسع الميلاديّين أن يصوغ حججًا مبتكرة يستخدمها في المناظرة. ولقد كانت المعقوليّة ضروريّة بصفتها المجال لنقاشٍ بين قوى متعادلة.

قبل كلّ جدال، لا بدّ من الإرادة الحرّة للدخول في حوار. قد يسعى الجدال إلى الحرب الكلاميّة أوّل وهلة فيحمل في طيّاته العاصفةَ والتهديد. يبقى مع ذلك أنّ الكلام العنيف نفسه يقوم على جوهر الكلام، الذي هو تأهّب للحوار الهادئ. ولهذه الغاية، وجب على أبي رائطه أن يذكّر المسلمين بضرورة التقيّد بما للنقاش المنصف من قواعد أوّليّة بديهيّة.

وكان الوضع في تلك الأيّام يقتضي ألّا يقبل المسيحيّ، الذي يعيش تحت سلطة الإسلام، بالدخول في مناظرة دينيّة إلّا بروح الاستشهاد. فإذا زلّ لسانه حُكم عليه. ولذلك نرى أنّ حُنَين بن إسحق المشهور، الذي ذاق طعم السجن، رفض أوّلًا أن يُجيب ابن المنجِّم الذي حثّه على اعتناق الإسلام[1]. ويذكّر أبو رائطه، في مطلع رسالته في الثالوث، بتردّداته الشخصيّة. فقد امتنع، بسبب ضعفه وخوفه، عن نشر فكره، ولم يجد الجرأة اللازمة إلّا في كلمة المسيح الذي يحثّ على عدم الخوف ممّن له القدرة على قتل الجسد، بل على الخوف ممّن له القدرة بعد القتل على أن يلقي في جهنّم (لوقا ١٢/ ٤-٥). وفي الواقع، فإنّ موقف خصم أبي رائطه يتضمّن تهديدات تكاد أن لا تُخفى. في نظر المسلم، القضيّة مبتوت فيها، إذ إنّ المسيحيّ، الذي يسلّم بأسماء الله كما يفهمها الإسلام، «يغلّ»، إن أضاف إليها

(١) Cf. *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munajjim, Hunayn ibn Ishāq et Qusṭā ibn Lūqā*, introduction et édition: S. Khalil; introduction et traduction: P. Nwyia, in «Patrologia Orientalis», t. 40, fasc. 4.

الثالوث. أوّل وهلة، يرفض أبو رائطه ادّعاء المسلم أنّه وريث الوحي من دون سواه، إذ على الاثنين أن يعتبرا نفسيهما أخوَين يشتركان في وراثة بضاعة تركها لهما أبوهما (المقطع ١٩). نذكّر، في هذا الصدد، بأنّ أبي رائطه هو كاتب صفحة رائعة تتضمّن دفاعًا عقلانيًا عن المسيحيّة، عن ذلك الدين الذي يهدي إليه إكراه المعجزات، لا إكراه القمع![2].

إنّ ما جعل المعتزلة يميلون أكثر من غيرهم إلى رفض الثالوث أساسًا هو رفضهم المتصلّب للتسليم بأيّ تمييز بين أسماء الله والذات الإلهيّة. إذ إنّهم رأوا فيه شيئًا من الشرك: ولذلك بدا لهم الله وعِلمه حقيقةً واحدة، فنبذوا كلّ قياس في وصف الله.

يسلّم أبو رائطه لهم بأنّ الله واحد لا مثيل له، ويرفض أن تكون الوحدة في العدد ويكتفي بنسبتها إلى الجوهر. وإذا سلّم، كما في القرآن الكريم، بأنّ لله أسماء، فلكي يميّزها عن الذات الإلهيّة ويسود فيجمعها بصفة أقانيم.

وفي هذا الصدد عندي تحفّظ يختصّ بتقدير الصلة القائمة بين الجوهر والأقانيم. ففي نظر الأب دكّاش يرفض أبو رائطه التمييز الشكليّ أو الأنطولوجيّ بين الأقانيم والطبيعة الإلهيّة، مؤكّدًا أنّ الواحد (الطبيعة) هو الأقانيم (الثلاثة) (ص ٤٥). فقد ورد في الطرح المطعون فيه: «فاسمُ الله، له الحمد، اسم جوهر بذوات الأقانيم الثلاثة... وهذه الأقانيم جوهرٍ واحد، لا جواهر». وهذا ما لا يعني، في نظري، أكثر من أنّ الله هو جوهر وثلاثة أقانيم، الجوهر نفسه في الثلاثة. فليس هنا من سبب لأن نأخذ على أبي رائطه خلطه بين الجوهر والأقانيم، حين يكتفي، ردًّا على الشرك، بالإشارة إلى وحدة الجوهر. هذا وأنّ إدخال مفهوم «الطبيعة» (الغائب عن سياق الكلام) هو الذي يعقّد صلة الجوهر، لأنّ معنى اللفظ في ذلك الزمن كان غير أكيد على الإطلاق، فيجوز لنا أن نقول، على سبيل الإمكانيّة، وبالانضمام إلى روح عمليّة انتقاد الأب دكّاش، إنّ الجوهر والأقنوم هما شيء واحد في الواقع، على مستوى الطبيعة الإلهيّة[3].

إنّ هذا الكتاب، الذي يستحقّ أن يُركَن إليه بكلّ ثقة، سيحتلّ المكان المناسب في مكتبة أفواج الباحثين المتزايد عددهم في حقل اللاهوت العربيّ المسيحيّ، كما أنّ الإنسان المثقّف والمسيحيّ سيجدان فيه ما يدعو إلى التأمّل. فأتمنّى كلّ نجاح لمجموعة «الفلاسفة والمتكلّمين العرب المسيحيّين – العصر الوسيط»، التي صدر اليوم كتابها الثاني.

جاد حاتم

---

(٢) إنّ دراسة الأب دكّاش تجهل هذا النصّ، إذ إنّها لا تستشهد (ص ١٩) إلّا بكلماته الأولى، أخذًا من أبي البركات، كما لو كان غير موجود في مؤلّفات أبي رائطه، التي نشرها غراف. فأنتهز هذه الفرصة لأشير إلى أفضل دراسة تناولت هذا الكتيّب: Khalil Samir, *Liberté religieuse et propagation de la foi chez les théologiens arabes chrétiens du IX° siècle et en Islam*, in «Tantur Yearbook», 1980-1981, pp. 93-164.

(٣) نادرًا ما يستعمل أبو رائطه مفهوم الطبيعة، ويميل إلى استعمال لفظة «الطبع» أكثر من لفظة «الطبيعة». نشير إلى أنّ المتكلّمين الملكيّين، الذين لا ينتمي إليهم كاتبنا، هم الذين يطابقون عادةً بين الجوهر والطبيعة، لأنّهم، في أغلب الأحيان، يفهمون الطبيعة جوهرًا معيّنًا (الطبيعة بمعنى الانطباع)، وهذا ما نجده عند ابن العَسّال. وبالمقابل، يعتبر المونوفيزيّ ديونيسيوس الأنطاكي أنّ «الطبيعة» تنطبق على الجوهر وعلى الأقنوم على السواء.

أعلام الأدب العربيّ المعاصر
سِيَر وسِيَر ذاتيّة

إعداد الأب رُوبرت ب. كامْبِل اليسوعيّ

سلسلة نصوص ودراسات بيروتيّة يصدرها المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة في بيروت

دار فرانتس شتاينر، شتوتكارت (ألمانيا)، ١٩٩٦، مجلّدان، ١٤٢٦ صفحة

تخصّص الأب روبرت كامبل بالأدب العربيّ الحديث في جامعتَي هارفرد وميشيغان (آن آربور)، ومارس التعليم في جامعة الحكمة اليسوعيّة ببغداد، وهو الآن من الباحثين العاملين في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر CEMAM التابع جامعة القدّيس يوسف في بيروت.

كتابه في «أعلام الأدب العربيّ المعاصر» استغرق عدّة سنوات من الجهود المضنية والصبر والعناد، ونحن شهود على ذلك. وكان هدفه من وراء موسوعته المصغّرة هذه أن يجعل المعلومات الأساسيّة المتعلّقة بِسِيَر كبار الأدباء العرب المعاصرين ومؤلّفاتهم في متناول الباحثين والمثقّفين. وقد ضمّ مصنَّفه تراجم ٣٨٠ أديبًا، جلّهم من المشهورين، وبعضهم القليل من الذين هم أقلّ شهرةً، ولكنّهم يحظون باهتمامات محلّيّة ممّا يجعل نتاجهم جديرًا بالانتباه.

أمّا فئات الأدباء الذين تطرّق إليهم الأب كامبل فإنّها اقتصرت على الشعراء وكتّاب الرواية والقصّة، ومؤلّفي المسرحيّات، والنقّاد، وهي على كلّ حال شرائح يتّسع نطاقها بحيث يشمل السواد الأعظم من النتاج الأدبيّ. وكان لا بدّ من تحديد المواصفات العامّة التي حكمت اختيار أصحاب السِّيَر، فارتأى المصنِّف أن يكون كلّ منهم: أديبًا، عربيًّا، معاصرًا، وعنى بتلك السمات ما يلي: «الأديب» هو، في إطار الدراسة، مَن نشر أقلّه «عملًا أدبيًّا كاملًا طويلًا يمثّل نزعة أو مدرسة أدبيّة (...) وأن يكون عمله قد ترك سمةً مميّزة». و«العربيّ» هو مَن كتب بالعربيّة باعتبارها لغته الوطنيّة الأمّ. و«المعاصر» هو مَن «وُلد في هذا القرن وظلّ على قيد الحياة إلى ما بعد العام ١٩٧٠، كما نُشر نتاجه الأدبيّ في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية» (ص ٨).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ اختيار يفترض الأخذ بجزء من الكلّ والتخلّي، ببعض التضحية أحيانًا، عن الجزء الآخر. ولولا عمليّة الاختيار هذه، لاضطرّ المُعِدّ إلى أن يصدر بدل المجلّدين مجلّدات. وعلى الرغم من الاجتزاء النسبيّ هنا، جاءت المجموعة وافرة شبه وافية، تتّسم خاصّة بتنوّع الوجوه وطباعهم وثقافاتهم وطبقاتهم الاجتماعيّة وتيّاراتهم الفكريّة، ممّا يرسم لوحة غنيّة تعكس حيويّة الأدب العربيّ في عصرنا.

وفي ما يخصّ النهج الذي اتّبعه المصنّف لاستقاء معلوماته، فقد تمّ على النحو التالي: «أُعدّ استبيان وقُدّم إلى كلّ كاتب تمّ اختياره وطُلب منه أن يزوّدنا (أوّلًا) ببيان عن حياته في سطور، و(ثانيًا) بمقال عن سيرته الذاتيّة لا يتعدّى الألفين كلمة، و(ثالثًا) ببليوغرافيا تتضمّن مؤلّفاته التي نُشرت على شكل كتاب وبعض كتب أو مقالات مختارة تناولته» (ص ٩).

وزيادةً في إكمال اللوحة وجزئيّاتها، جعل المصنّف لحصيلته ستّ مقدّمات، هي في الواقع أبحاث مستفيضة يراوح طول كلّ منها بين الاثنتي عشرة صفحة والأربعين صفحة، كُتب معظمها بالإنكليزيّة بقلم أدباء عرب، ونقله إلى لغتنا الدكتورة مؤمنة بشير العوف. وتتناول هذه الأبحاث الفنون الأدبيّة التي استرعت اهتمام المصنّف، مع دراسة نقديّة عن مصادر الأدب العربيّ المعاصر ومراجعه.

فمن هذا العرض تظهر أهمّيّة كتاب الأب كامبل. وهو يفيد العامّة والخاصّة جليل الإفادة لما يوفّره من غزير المادّة التي تضع في متناولهم ما قد لا يجدونه في عدد كبير من المراجع.

وتظهر فرادة هذا السِفر في أنّه يقوم على أقلام أصحاب السِيَر أنفسهم، بما في ذلك من حسنات و. . . سيّئات. فمن الحسنات أنّ المعلومات تأتيك من مظانّها، ومن السيّئات أنّه يُخشى ألّا يأتيك سوى ما أراده كاتب السيرة، فتكون اللوحة التي رسمها مجتزأة غير واقعيّة بالتمام. ولكن، ومهما يكن من أمر هذا الاحتمال السالب، فإنّه من المفيد جدًّا، لا بل من المؤثّر في كثير من الأحيان، أن تطالع تلك السِيَر الذاتيّة لما تتحلّى به عمومًا من صراحة وطرافة وعمق تحليل. ولئن كان الناس جميعًا أصحاب سِيَر جديرة بالدرس والاحترام، إلّا أنّ الأديب، بما له من رهافة شعور ومقدرة على سبر أغوار النفس البشريّة، ومنها نفسه، يستطيع أن يوفّر لك، من دون سواه، معاناة وخبرات فريدة، تنطلق من الخصوصيّة لتشمل العموم. وهم في ذلك أشبه ما يكونون بالقدّيسين، أسمى الشهود على غنى نفوس البشر.

ولنا في ختام عرضنا وتقريظنا هذا الكتاب الجليل، أمنيتان نسوقهما إلى المصنّف:

١ – الأغلاط الطباعيّة كثيرة، بعضها غير ذي شأن، ولكنّ بعضها الآخر قد يشوّه المعنى. من هذا ما جاء في الصفحة ٤١٣: ريمون «جبّارة»، بتشديد الباء، وهذا ما لن يقبله صاحب الاسم، إذ إنّه يدعى «جبارة»، بالباء غير المشدّدة. ومنها في الصفحة ١٠ – السطر الأخير: النوع الأدبيّ «للكاتب»، والصحيح: «للكتاب». ومنها في الصفحة ٨١٦ – السطر ١٨: صورة «درربان» جراي، والصحيح «دوريان» بالياء لا بالباء، وهو علم معروف ورد في عنوان كتاب لأوسكار وايلد. ومنها ما ورد في الصفحة ٢٥٠ – السطر الخامس: حيث قيل إنّ مجلّة الأديب أُسّست عام ١٩٣٢، في حين أنّ عددها الأوّل صدر في مطلع ١٩٤٢، إلخ. . . فالأمل أن تصحّح هذه الهفوات في الطبعة الثانية التي بشّرنا المصنّف بأنّها تعدّ الآن على قدم وساق (ص ١٠).

٢ – في بعض السِيَر إهمال واضح في أسلوب الكتابة لن نحاسب الأب كامبل عليه، بل نلوم أصحاب السِيَر أنفسهم. فإن طالعتَ على سبيل المثال ما كتبه صاحب السيرة الواردة في الصفحتين ١٠٠٧-١٠٠٨ لهالَكَ ما يحتوره من ركاكة في الأسلوب، وعرض غير مرتّب في الأفكار، وعدم الاعتناء بضبط علامات الفصل، فلا تقبل أن يصدر مثل هذا النصّ عن روائيّ معروف، أو ترفض أن تلقّبه بالأديب. ونقول هنا بشيء من التحسّر على كثير ممّا يصدر في الآونة الأخيرة عن كتّابنا، حيث تُلقى الأفكار على عواهنها من دون اعتناء بالإنشاء الأدبيّ، والعذر الوحيد الواهي أنّ عصرنا لا يأبه للمظهر فيركّز على

الجوهر. تقول: هذا كلام مرفوض، فلا يكون الأدب كاملًا ما لم يُصَغْ بحلّة قشيبة، أو أقلّه سليمة.

٣ – عجبنا لعدم التناسب الصارخ بين لوائح مؤلّفات الأدباء وقوائم المراجع التي تناولتهم بالدرس. فالأولى كانت بالطبع مكتملة لأنّ أصحابها وفّروا عناوينها بدون نقصان يُذكر. ولكن لا نفهم لماذا اقتصرت خانة المؤلّفات «عنهم» في كثير من الأحيان على عنوان أو عنوانين. لا شكّ في أنّ بعض الكتّاب لم ينل نصيبه من الدراسة حتّى يوم كتابته سيرته، ولا شكّ أيضًا في أنّ المصنّف أشار على الأدباء في أثناء استبيانه ألّا يذكروا «جميع ما كُتب عن الأديب»، بل «ما اعتُبر مرجعًا وافيًا» (ص ٩). وإنّنا نرى في هذا التدبير الصارم ثغرة. فما ضرّ لو ذُكرت عدّة مراجع إذا ما توفّرت. إذن لعمّت الفائدة بزيادة عدد قليل جدًّا من الصفحات. فهل يُعقل، مثلًا، أن يُذكر في باب المراجع عن روكس بن زائد العزيزيّ، أو عن فؤاد أفرام البستانيّ، مجرّد مرجع واحد يتيم، في حين أنّ المقالات عنهما كثيرة. لذا ندعو المصنّف أن يُعيد النظر في نهجه من هذا القبيل لإكمال الطبعة الثانية، وظنّنا أنّ الأدباء لن يمانعوا.

وختامًا نشكر لحضرة الأب كاميل ما قام به من جهود وما قدّمه للمكتبة العربيّة، فكتابه الثمين هذا دخل من الباب الواسع في خزانة المراجع التي لا غنى عنها لكلّ باحث ومريد في أدبنا العربيّ المعاصر.

أ. ك. حشيمه

نظريّة الأدب والمتغيّرات

تأليف الدكتور جودت إبراهيم

حمص، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

مؤلّفُ الكتاب أستاذٌ مساعد في آداب جامعة البعث بحمص ورئيس تحرير مجلّة الجامعة، وكتابه حصيلة بحث علميّ قام به في جامعة هارڤارد العام ١٩٩٥ موفَدًا من جامعته. أمّا المتغيّرات التي تَرِد في العنوان فهي المتغيّرات الدوليّة التي لم يقتصر أثرها على السياسة وحسب، بل شملت مختلف العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما في ذلك الأدب. يتألّف الكتاب من بحث في نظريّة الأدب والنقد الأدبيّ عند العرب في القرن العشرين. ثمّ يتوسّع في دراسة أثر المتغيّرات الدوليّة في الأدب بأمريكا وأوروبّا الشرقيّة ليصل إلى دراسة «الأدب العربيّ والمتغيّرات العالميّة» /٤٥-٨٨/. ثمّ إنّ الكتاب يضمّ ثماني مقابلات /٩١-١٣٦/ مع أدباء من خلفيّات متعدّدة قابلهم المؤلّف أثناء بحثه العلميّ في هارڤارد أو من خلال عمله في حمص (نصر الدين فارس وحنّا عبود). من مقابلاته في هارڤارد لفتتْ نظري، بجرأتها وصدقها ودقّة تحليلها، مقابلة مع السوريّة الدمشقيّة الدكتورة سمر العطّار، زميلة الدراسة في آداب جامعة دمشق، حيث كنت في السنوات الأخيرة وكانت في السنوات الأولى، وهي الآن أستاذة في قسم اللغة العربيّة بجامعة سيدني

بأوستراليا. ثمّ إنّ في الكتاب إشارات إلى أمور يحسن أن توضع بإصرار أمام مسؤولي الجامعات العربيّة، وأختار من هذه الإشارات ما يلي:

«إذا ما أُتيح لك أن تزور مكتبة جامعة غربيّة كجامعة هارفارد مثلًا، فإنّك تستطيع أن تجد كلّ الكتب والدوريّات والأعمال التي تصدر في الوطن العربيّ، وأنت لا تستطيع أن تجدها في هذا البلد أو ذاك من البلدان العربيّة. فمكتبة وجامعة هارفارد تحقّق لنا وحدتنا الثقافيّة التي مزّقناها نحن» (ص ٧٦). أقول مثل هذا الكلام منذ عودتي من الدراسة في أميركا قبل ما يقرب من ثلث قرن. وبالتأكيد قال مثله قبلي، وقبل الدكتور إبراهيم، عددٌ كبير ممّن اطّلعوا على عبقريّات المكتبات الكبرى في الغرب، تلك المكتبات التي تتيح تحوّل الطالب الذكيّ إلى عبقريّ في البحث، فالتحليل فالاستنتاج.

جورج جبّور

سِفْر من كتاب امرأة

تأليف جوزف أبي ضاهر

دار كتمان، جونيه، ١٩٩٦، ١٢٨ صفحة

جوزف أبي ضاهر من الوجوه الثقافيّة اللامعة في لبنان، وعطاؤه متعدّد الوجوه متنوّع. فهو رسّام، وهو صحافيّ، وهو أديب صدرت له دراسات في السيرة والتاريخ والنقد، وهو أيضًا شاعر مرهف الذوق والخيال والعبارة. وديوانه الأخير، إن هو سِفْر من كتاب امرأة، فهو سَفَر في كتاب، سَفَر ينطلق بالشاعر غائصًا في عالم المرأة، واصفًا جريئًا، محلّلًا، متحسّسًا، متخيّلًا، متألّمًا متهلّلًا، ثمّ ينطلق مرّة أخيرة في النهاية إلى ما لا نهاية، إذ يهتف ختامًا: «علّمونا: الملائكة تصفّق بأجنحتها والطيور تصفّق بأجنحتها... مَن له أذنان سامعتان فليَتْبَعِ المدى» (ص ١٢٦).

لقد عَبَرَ أبي ضاهر وعبّر. وعلى رفيق سِفْره وسَفَره أن يَعتبر. وليستمع إلى عباراته في إيجازها المكثّف وصَقْلها المتلألئ: «الانتظار أشعلني قنديلًا. تسمّرتْ ذاكرتي في الضوء» (١٨)؛ «تغتسلين في النور والليلُ مكانَه» (٣٢)؛ «وكان جوازُ عبورها ممهورًا بالعينين» (٤١)؛ «على أطراف الصمت يَنبتُ الكلام، يتعثّر أحيانًا، قبل أن يفارق ترابَه ويُغْرَمَ بالصدى» (٤٧). تقرأ سِفْرَ أبي ضاهر وتسافِر في طُرُقه فلا يفارقكَ ترابُها، ويلازمك جَرْسُ أناشيده... والصدى.

أ. ك. حشيمه

١ - عطش في بلاد الينابيع

قصائد ومزامير لبنانيّة

تأليف صبحي حبشي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٦٠ صفحة

٢- أيّها الهارب من الجرح

قصائد وصلوات غاضبة

تأليف صبحي حبشي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٢٠ صفحة

إنّ كتابَيْ صبحي حبشي وُجِدا بالفعل واحدهما قبل الآخر بشهرين تقريبًا بعد أن كانا قصائدَ مبعثرة منشورة هنا وهناك، في هذه وتلك من المجلّات الثقافيّة اللبنانيّة والباريسيّة واللندنيّة.

كتابان توأم، جديدان أنيقان تجمعهما وحدة في التصميم والإخراج، ودقّة في الترتيب والعرض، ونَفَس شاعريّ واحد في الخلق والابتكار، يعزّزه فكرٌ نيّر يشدّ بك إلى الأعماق، وخيال جامح يحلّق بك صوب الأعالي.

الديوان الأوّل، أسماه صاحبه عطش في بلاد الينابيع، وصدّره بمقدّمة للشاعر نجيب جمال الدين جاءت في ستّ عشرة صفحة من الكتاب ذي الإحدى عشرة مجموعة شعريّة، حيث استحوذ الوطن على قسم كبير منها (باسمك أيّها الوطن - عطش في بلاد الينابيع - بين شرق وغرب - على دفتر العاصي - مزامير لبنان). كيف لا، والمؤلّف مثقّف متغرّب يضجّ صدره حنينًا وشوقًا إلى الجذور، (ص ٢٧، ٧٠، ٧٦، ٧٩، ٨١، ٨٣...).

في نظرة سريعة إلى معجم الشاعر تراه مفعمًا بالألفاظ ذات الدلالة التشاؤميّة، على سبيل المثال لا الحصر، (دنّس، أشعل...، الإبحار، الظلمة، الموت، المذابح، الرحيل، الأسى، الدموع، البكاء، الوحوش، الوجع، القيود...، الراهبة، خارق... إلخ). إنّها مفردات تجسّد صورًا سودًا قاتمة تكشف لك عالم الشاعر الداخليّ بألمه وحزنه وغضبه، وبصراحة جليّة فاضحة تصوّر ما يراه ويلمسه بحسب رؤية شخصيّة فلسفيّة خاصّة. ولولا وجود الآلهة، والحرّيّة، وخمر الأحلام، وخبز الحنين، والظنون المقدّسة، والروح، لتخاله غاضبًا حاقدًا يائسًا غير مؤمن، لكنّ أنفاقه تنتهي بك إلى نور الأمل والرجاء.

الديوان الثاني، أيّها الهارب من الجرح، قدّم له الشاعر بخواطر في الشعر والحداثة، جاءت على صفحات ستّ، وهي منشورة سابقًا العام ١٩٨٠. مجموعاته الشعريّة ستٌّ أيضًا، تمتاز من مثيلاتها في الديوان الأوّل بأسلوب المخاطبة والمناجاة الذي يتّجه به إلى

الخالق، تارة سائلًا مستفسرًا:

هل تنفعني خطيئتي لتوبتي
أم توبتي لخطيئتي؟ (ص ١٣)
قل لي، قل لي،
متى أجدك في غير دمعتي؟ (ص ١٦ إلخ...)

وطورًا داعيًا مناجيًا متمنّيًا:

ليتني أنزع منّي جبّة الكون
لألبسك عباءة هي الربيع (ص ٢٠)
كن معي في غابتي
التي شرّعتها
على ليلِ الوحوش... (ص ٢٢ إلخ).

إنّ حديث الشاعر إلى الله جليٌّ في هذه المجموعات، يظهر التوق إلى الخالق والتقرّب منه، فهو وحده الحجّة والملاذ. وقد برزت هذه الصور بمفردات أرادها الشاعر معبّرة ساطعة سطوع النور الإلهيّ البهيّ:

أسرج لك خيول أشواقي (ص ١٤)
فأنا لا أحبّك فارسًا
بل هاديًا (ص ١٧)
ردّني إلى قدسك (ص ٢٢)
يا وجهي (ص ٢٤)
هذه كلماتي ترجّاك (ص ٢٦، إلخ...).

هذا الديوان الذي يحمل في عنوانه عنوانًا آخر - قصائد وصلواتٌ غاضبة - يبيّن كيف أنّ الشاعر جمع بين نقيضين: الصلاة في ما تحمله من معاني الدعاء والطلب والاسترحام والتواضع والتقبّل؛ والغضب في ما يفجّره من شدّة وقسوة ورفض. لكن، أيمكن أن يكون المؤمن إيمانًا حقًّا لا رياء فيه، غير غاضب عاصف متشدّد؟

لقد عبّر شاعرنا في ديوانيه هو المثقّف المتغرّب، المتحرّر من قيود المادّة وبهرجة الألقاب، عن اختلاجات داخله وومضات تكره بشعر حديث حرّ متفلّت من ضوابط الوزن والقافية. فجاء شعره شكلًا ومضمونًا خير دليل على شخصيّته الشعريّة الفذّة. ولم تخلُ قصائده من موسيقى داخليّة، زيّنت الشطور بإيقاع وجَرْس تألفهما الأذن وتطلّبهما الكتابةُ الشعريّة:

التائهين على هواكم
وعلى نزوحكم
من كلمة إلى كلمة
ومن شاطئٍ بماء
إلى شاطئٍ بصحراء

(عطش في بلاد الينابيع - ص ٢٥)،
فهو ليس كبلدانكم
وليس كنسائكم
ولا هو كأحلام كلابكم
(عطش... - ص ٢٧)،
كيف أنساك يا ربّي
وأنت دربي إلى أجدادي؟
(أيها الهارب... - ص ٥٩)،
تمدّني في مدّك وتجزرني في جزرِك
(أيها الهارب... - ص ٧٧)
والشواهد على ذلك عديدة وفيرة.

ديوانان جريئان غاضبان يمثّلان تجربةً شعريّة نسيجَ وحدها، يهواها أصحابُ الجرأة والعنفوان والجسارة، ويخافها ذوو الخنوع والممالأة. قد تؤيّد صبحي حبشي في تجربته هذه، وقد لا توافقه، لكنّك حتمًا ستعجب بهذه الطاقة الشعريّة المتفجّرة لأنّها صريحةٌ واضحة صادقة، ولأنّ قلّة قليلة من الشعراء يمكنها أن تحلّق في هذه السماوات.

ريمون حرفوش

Panorama de la poésie libanaise d'expression française

par Najwa Aoun Anhoury
2ème édition revue et augmentée
Dar al-Majani, Beyrouth, 1996, 480 pages

الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة

أصدرت نجوى عون عنحوري كتابها هذا في طبعته الأولى عن دار المشرق العامّ ١٩٨٧، وها إنّها تدفع بالطبعة الثانية منقّحةً ومزيدًا عليها، آخذة بعين الاعتبار ما برز من إنتاج بين الطبعتين.

الكتاب ذو شقّين، أوّلهما، وهو يمتدّ على ثلث المجموع، يدرس ظاهرة الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة دراسة مفصّلة، والثاني جَمَّع مختارات من نتاج نحو سبعين من الشعراء والشاعرات - وعددهنّ يقارب الثلاثين - مع مقدّمة وجيزة عن كلّ شاعر وشعره. وفي آخر الكتاب فهرس للأعلام وثبت بالمراجع.

وبالعودة إلى الشقّ الأوّل تتناول المؤلّفة مسألة الشعر بالفرنسيّة في لبنان من منطلق جذورها التاريخيّة، ووضع بلد الأرز بصفة كونه أرض لقاء وتمازج وانفتاح روحيّ وثقافيّ. ثمّ تدرس أجيال الشعراء، منذ البداية في أواخر القرن الماضي، وصولًا إلى الجيل الأخير وما أنتجه حتّى السنة المنصرمة. والهدف من هذه الدراسة كما من الكتاب بمجمله إنّما هو تسليط الأضواء على غنى النتاج الشعريّ في لبنان لا سيّما من خلال انفتاحه على ثقافات غير الثقافة العربيّة الأمّ.

وتجدر الإشارة، لبيان غنى تمدّد أوجه الثقافة في لبنان، إلى أنّ كتاب نجوى عون عنحوري القيّم يصدر إلى جانب دراسات أخرى غير قليلة وبعضها يوازيه أهمّيّة، عالجت مثله موضوع الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، كمثل الكتب التالية، وجميعها بالفرنسيّة: رشيد لحّود: الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، بيروت، ١٩٤٥؛ موريس صقر: منتخبات من تآليف اللبنانيّين باللغة الفرنسيّة، بيروت، ١٩٤٨؛ إبراهيم معوّض: بيليوغرافيا المؤلّفين اللبنانيّين باللغة الفرنسيّة، بيروت، ١٩٤٨؛ سامر خلف: الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، أوتاوا، ١٩٧٤؛ جوزف سخن: ألوان من لبنان، بيروت، ١٩٧٤؛ غالب غانم: الشعر اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، بيروت، ١٩٨١؛ ألكسندر نجّار: معوام الأدب اللبنانيّ باللغة الفرنسيّة، ١٩٩٣. فهنيئًا للبنان بما أصدر وما زال يصدر، وهنيئًا للدار المجاني التي نشرت مؤلّف نجوى عون عنحوري بالشكل الأنيق الذي يليق به.

ك. ح.

Histoire du mouvement littéraire
dans l'Eglise melchite du V° au XX° siècle

Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne
Vol II, tome 1 (634-750)
par Mgr Joseph Nasrallah (+) et le Professeur Rachid Haddad
Editions de l'Institut Français de Damas, Damas, 1996, 215 pages

تاريخ الحركة الأدبيّة في الكنيسة الملكيّة من القرن الخامس إلى القرن العشرين

صمّم المرحوم المنسينيور يوسف نصرالله أن يؤلّف تاريخ الحركة الأدبيّة في كنيسته الملكيّة ونشره في عدّة مجلّدات. فصدرت هذه الأجزاء لا بحسب ترتيب التسلسل الزمنيّ، بل بحسب ما تيسّر للمؤلّف من الوثائق وبقدر ما حالفته الظروف. وها القسم الأوّل من المجلّد الثاني يرى النور بمشاركة الأستاذ رشيد الحدّاد، بعد صدور المجلّد الثالث والقسم الأكبر من الجزء الرابع، في حين لم يصدر المجلّد الأوّل وهو قيد الإعداد. وطريقة التأليف هذه غير مألوفة بلا شكّ!

ولكن ومهما يكن، فشأنُ الكتاب هذا شأنُ سائر مؤلّفات العلاّمة الراحل: إنّه مَعين معلومات، منسّقة مولّفة على أحسن وجه. وأهمّيّته تكمن أيضًا في أنّه يدرس حقبةً مميّزة من التاريخ العربيّ، هي العصر الأمويّ حيث انطلقت الدولة الإسلاميّة على نطاق واسع، ومعها اللغة العربيّة وآدابها. لا شكّ في أنّ حصّة الأسد في آداب الطائفة المَلَكيّة إبّان تلك الحقبة كانت لصالح الكتابات باليونانيّة، إلاّ أنّ المؤلّفات بالعربيّة لم تندر، وهذا ما يتّضح من القسم الأخير في كتاب الأب نصرالله (ص ١٧٣-٢٠٧)، وقد ذهب رحمه الله إلى أنّ القدّيس يوحنّا الدمشقيّ نفسه ألّف بعض كتبه بالعربيّة، وكان بعض كبار العلماء قبله، أمثال الأب بيترس البولانديّ، أكّدوا الأمرَ عينه.

وممّا يلفت النظر أيضًا أنّ قسمًا كبيرًا من كتاب نصرالله والحدّاد خُصّص بالقدّيس الدمشقيّ، إذ أفرد له نحو خمس مجموع الصفحات. إلاّ أنّنا كنّا نودّ أن يولي المؤلّفان

المزيد من الاهتمام بمساهمة المسيحيّين الملكيّين في ميادين الطبّ والعلوم، فاكتفيا بالمرور بهذا الموضوع مرورًا رأيناه سريعًا، مع الإحالة على بعض المراجع المهمّة. كذلك يفتقر كتابهما إلى فهارس للأعلام، لو وُجدت لأفادت جدًّا وكلّلت هذا العمل الذي يبقى عملًا مميّزًا قلّ نظيره.

أ. ك. ح.

مدخل إلى لبنان واللبنانيّين
تليه اقتراحات في الإصلاح

تأليف جورج قرم، دار الجديد، ١٩٩٦، ٢٢٤ صفحة

مَن يقرأ جورج قرم، المفكّر والمتخصّص بالاقتصاديّات والسياسة والاجتماع، يجد القلق من ناحية، بل المعاناة، وكذلك الفكر المتقدّم. هذا القلق هو على المصير وعلى ضرورة أن يكون الإصلاح حقيقيًّا ومنطلقًا إلى البناء والسلام الاجتماعيّ والديموقراطيّة. إنّ القلق هنا يرافق تحليل المؤلّف وأفكاره في كلّ صفحة وفي كلّ جزء من الكتاب. ربّما كانت بعض معالجته التاريخ غير جديدة تمامًا، كتلك الأطروحات التاريخيّة حول هويّة لبنان بين المتعلّقين بالكيان وأولئك الذين يرفضون ديمومة الكيان وثباته. وكذلك المنهج النقديّ لقراءة تاريخ لبنان وتحرّره من الأثقال الطائفيّة والدينيّة والإيديولوجيّة بغية فهم الواقع اللبنانيّ. إلّا أنّ قرم يتميّز بأطروحاته المتعلّقة بالإصلاح السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعي. ففي مجال الإصلاح السياسيّ يقول مفرّقًا بين الطائفيّة وحقوق الطوائف: «إمّا أن تكون الطائفيّة إطارًا روحيًّا للمواطنين، فلا تحتاج إلى حقوق بالنسبة إلى الدولة حيث يجب أن ينحصر دورها تجاه الدولة في التأكّد من حياد الدولة في الشؤون الدينيّة والملّيّة وتأمينها الحرّيّة الإيمانيّة والفكريّة المطلقة لجميع المواطنين، وإمّا أن تكون إطارًا سياسيًّا في بنية الدولة، وعليها في هذه الحالة الغريبة أن تخضع للمبادئ الحديثة في أنظمة الحكم الهادفة إلى تأمين تطبيق مبدأ المراقبة والمحاسبة» (ص ١٣٢-١٣٣). ومن البديهي أن يدعو قرم الطوائف في لبنان إلى اختيار الإطار الأوّل، لأنّ في ذلك ضمانًا لحقوقها الأساسيّة. وفي الإطار السياسيّ أيضًا نتوقّف على فكرة نبذ الفيدراليّة وإعطاء البلديّة وزنها الحقيقيّ انطلاقًا من المبدأ التالي: حسن إدارة الأوطان يبدأ بحسن إدارة الحيّ المدينيّ أو القرية الريفيّة (ص ١٣٤). ولا شكّ في أنّ الصفحات التي تتحدّث عن الإصلاح البلديّ مدعوّة إلى أن تكون أداة عمل للمسؤولين السياسيّين في هذا المجال. ولا شكّ أيضًا في أنّ الصفحات التي تعرض موضوع انتخاب الرئيس انتخابًا مباشرًا من الشعب، ثمّ قانون الانتخاب وقانون الأحوال الشخصيّة، هي أساس للتذكير السياسيّ السليم. أمّا الإصلاح الاقتصاديّ الاجتماعيّ تحت عنوان «نعم للدانمارك لا لمونتي كارلو» (ص ١٧٢)، فهو يوجز فكره في تنمية الصناعات الصغيرة المتقدّمة نوعيًّا بدل الغرق في سياسات المضاربات الماليّة والمقامرة. هنا أيضًا عودة إلى أهمّيّة البلديّات، وفي ذلك مَثَل بلديّات الزوق، وحمّانا وغيرهما...

وإذا كان الموقف من سوريا قد سجّله قرم بمثابة ملحق يتحدّث عن «المشوار السوريّ» في لبنان، «حيث إنّ قضيّة الوجود السوريّ في لبنان تستقلّ في مجال الفكر والثقافة لإرجاء البحث في أهمّ الموضوعات حول الكيان والإصلاح»، فإنّ كتاب جورج قرم بفصوله مجتمعة يشكّل ملفًا شاملًا أساسيًّا للباحث والمفكّر والمتمرّس والسياسيّ، ومحطّة يمكن الإفادة منها في الكثير من القضايا والمهمّات الإصلاحيّة النوعيّة.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

كنيسة القدّيس سمعان العموديّ
وآثار جبلَيْ سمعان وحلقة

تأليف المهندس عبدالله حجّار
قدّم له المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، متروبوليت حلب
دار ماردين، حلب، ١٩٩٥، ٢٧٦ صفحة

هذا المصنّف قلّ نظيره في العربيّة. فما هو متوفّر حتّى الآن في بابه لا يتعدّى الكتاب أو الكتابين، ولا يفي بالموضوع على نحو ما وفى به المهندس عبدالله حجّار كمًّا وكيفًا.

فمن حسنات مؤلّف الأستاذ الحجّار أنّه استند إلى كلّ ما دوّنه المؤرّخون والرحّالة والمنقّبون وعلماء العاديّات حول موضوعه، فولّف مادّته وأخرجها بتبويب واضح وشرح مسهب، وأضاف إليها الكثير من ثمار دراساته النظريّة والميدانيّة الخاصّة. وإنّك لتستشفّ تلك المسحة الشخصيّة على مدى صفحات الكتاب، تثبت ما لصاحبها من طول باع وخبرة، وما يختلج في صدره من شغف بموضوعه الخطير. كيف لا وهو ابن حلب الشهباء جارة جبل سمعان وكنيسته الشهيرة، وهو إلى ذلك مدرك أهمّيّة آثار تلك المنطقة كلّ الإدراك. إنّه ليأخذ منك العجب والإعجاب كلّ مأخذ وأنت تكتشف تعدّد الأديار والكنائس والصوامع على نحو كثيف إلى هندستها الرائعة، وعراقتها في الزمن، إذ يعود بعضها، لا بل الكثير منها، إلى أواخر القرن الرابع، فتثبت للملأ تأصّل المسيحيّة في سورية ودورها الرائد في إطلاق الحياة النسكيّة ونشرها (٥).

لقد وزّع المؤلّف مادّته على ثلاثة فصول أضاف إليها ملاحق ثلاثة. في الفصل الأوّل (ص ١-٨١) دراسة حياة القدّيس سمعان العموديّ وكنيسته في إطار جبل سمعان جغرافيًّا وتاريخيًّا، مع نظرة مستفيضة إلى دراسات الباحثين والرحّالة حول الموضوع. في الفصل الثاني (ص ٨٢-١٧٧) وصف دقيق لأهمّ المواقع الأثريّة في جبلَي سمعان وحلقة. أمّا الفصل الثالث (ص ١٧٨-٢١١) فيبرز بعض خصائص فنّ العمارة والكتابات في قرى شمال سورية، ويفرد حيّزًا من صفحاته للتعريف بأهمّ الروّاد والدارسين الذين عُنوا بالموضوع. وقد أضاف المصنّف إلى فصوله هذه ملاحق جُعِل أوّلها كشّافًا لأسماء المواقع الأثريّة

(٥) أحصي في تلك البقعة، ومساحتها لا تتعدّى ٢١٠ كم ٢، ٦٣ ديرًا و٤٢ ناسكًا عموديًّا، وقدّر عدد الرهبان الذين عاشوا هناك في زمن سمعان بـ ٨٢٢ راهبًا (ص ١٨).

بحسب الترتيب الألفبائيّ، والثاني جدولًا بالأحداث والمحطّات التاريخيّة بدءًا من الإسكندر المقدونيّ، وخصّص الثالث للمصطلحات الأجنبيّة ومقابلها بالعربيّة. أضف إلى ذلك فهارس للمراجع والخرائط ومجموعةً وافرة من الصور الشمسيّة والرسوم الهندسيّة.

هذا العرض السريع لمضامين الكتاب يبيّن أهمّيّته ويوجب علينا شكر المؤلّف والناشر لما قدّماه. ولمّا كنّا بدورنا من الغيارى على هذا الموضوع الخطير، نقترح على المصنّف الكريم بعض ما قد يفيد في طبعة ثانية:

- يستحسن تشكيل أسماء الأعلام غير العربيّة، أقلّه عند ورودها للمرّة الأولى، منعًا للالتباس في القراءة.
- طريقة نقل هذه الأسماء إلى العربيّة مضطربة لم يُتّبع فيها منهج واضح صارم، إذ كثيرًا ما نُقلت بحرفيّتها عن الصيغة الأجنبيّة: تيودوره Théodoret بدلًا من ثِيودُورِيطُس (ص ١١)، مرسيان Marcien بدلًا من مَرْقِيانُس (ص ١٧)، مارك أنطونيو Marc Antoine بدلًا من مرقُس أنْطُونيوس (ص ٢١٥)، مارك أوريل Marc Aurèle بدلًا من مرقس أورِيليوس (٢١٦)، فيليب العربيّ بدلًا من فِيلِبُّس (٢١٦)، ألكسندر سيفيروس بدلًا من إسكندر ساوِيرُس، إلخ. ويمكن الرجوع في هذا الباب إلى الأسلوب العلميّ الذي اتّبعه الأب صبحي حموي اليسوعيّ في مصنّفه المعنون معجم الإيمان المسيحيّ، دار المشرق، ١٩٩٤.
- ورد في نقل المصطلحات الفرنسيّة (ص ٢٢١-٢٢٩) الكثير من الأخطاء الإملائيّة والطباعيّة: accanthes، annunciation، hermite، cercueuil، agriser بمعنى ضقل (؟)، vertue، flânent بمعنى تطراف (؟)، cieste، إلخ - كذلك نشير إلى أنّ الهيكل الثلاثيّ هو بالفرنسيّة Sanctuaire tripartite لا triparti (ص ٥٩)، وأنّ كلمة tierce لا تعني صلاة الفرض الكنسيّ، بل صلاة الساعة الثالثة في هذا الفرض، وهي من المؤنّث لا من المذكّر (ص ٢٠)، وأنّ ديونيسيوس الصغير هو باللاتينيّة D. Exiguus لا Exiguus كما ورد في الصفحة ١٩٥.

ومهما يكن من أمر هذه الهنات، نكرّر في الختام ثناءنا على صاحب الكتاب لأنّه أغنى المكتبة العربيّة بمرجع لا غنى عنه لدراسة تاريخ بلاد الشام الدينيّ والمدنيّ.

أ. كميل حشيمه

1. Balamand. Histoire et patrimoine

par Souad A. Slim

Editions Dar An-Nahar, Beyrouth, 1995, 116 pages

2. La communauté monastique de Deir el Harf

par Houda Kassatly

Université de Balamand

Section de documentation et de recherches antiochiennes

1996, 92 pages

١ - بلمند. التاريخ والتراث
٢ - جماعة دير الحرف الرهبانيّة

أوّل ما يتبادر إلى ذهن القارئ العربيّ أنّ هذين الكتابين، المخصّصين بدراسة صرحين من صروح الروحانيّة المشرقيّة، ألّفا باللغة الفرنسيّة. ولكنّنا لن نعجب إذا ما عرفنا أنّ الباحثين إنّما تبغيان مخاطبة جمهور غربيّ شديد الاهتمام بآثارنا وتراثنا العريق، وهما، بلا شكّ، ستخصّان قرّاء العربيّة بطبعة مترجمة إلى لغة الضاد في أقرب مناسبة.

ولئن كان ثمّة من عجب فهو غنى الثقافة في لبنان، وتعدّد وجوهها، وتمكّن كثير من الكتّاب اللبنانيّين من اللغات الأجنبيّة إلى جانب لغتهم الأمّ كما هو حال المؤلّفتين الكريمتين اللتين لهما كتابات بالعربيّة أيضًا.

وقد أحببنا أن نعرّف بهذين الكتابين معًا لأسباب لا تخفى على اللبيب: فالموضوعان المعالجان فيهما توأم، ومصدرا النشر شقيقان، علمًا أنّ البحث الأوّل طُبع بمساهمة جامعة البلمند مثله مثل شقيقه، ثمّ إنّ المؤلّفتين تعملان معًا في مركز الأبحاث الأنطاكيّة في الجامعة المذكورة.

الكتاب الأوّل، في «البلمند»، وجدَ في السيّدة سُعاد سليم أبو الرّوس خيرَ مَن يفيه حقّه. فهي، فضلًا عن إدارتها مركز الدراسات الأنطاكيّة، تدرّس في جامعتَي البلمند والقلّيس يوسف اليسوعيّة، ولها عدّة أبحاث عُنيت بالتراث الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ. ولقد أعلنت بتواضع علميّ يشرّفها أنّ بحثها موجّه إلى «الجمهور الواسع» (ص ١٣) أي إنّها لم تدّعِ أنّها أتت ببحث يهمّ ذوي الاختصاص لأنّها، بحسب ما قالت، لم تتمكّن من الوصول إلى محفوظات السترسيّين والأرشيف العثمانيّ. إلّا أنّها وإن لم تلجأ إلى بعضٍ من أمّهات المصادر فقد عرفت كيف تفيد من مراجعها وتستخلص استنتاجاتها وتبرزها متكاملة جليّة، فضلًا عن أنّها رجعت إلى مصادر حديثة أضافت الكثير إلى موضوعها، فجاءت بالجديد الكثير بحيث سيفيد من عملها الاختصاصيّون أيضًا.

أمّا تصميم الكتاب، فلا يغفل شيئًا ممّا يهمّ الموضوع: نظرة تاريخيّة في البداية، لم يفت فيها المؤلّفة أن تردّ مزاعم مَن نسبوا فضل بناء الدير إلى الأورثذكسيّين لا إلى السترسيّين؛ دراسة عمارة الدير (الفصل الثاني)؛ غنى الدير التراثيّ (الفصل الثالث)؛

المخطوطات التي فيه وقيمتها، مدرسته في مختلف مراحلها حتّى إنشاء الجامعة في السنوات الأخيرة، الأيقونات التي يحويها ومصوّروها وأسلوبهم الفنّيّ؛ وفي الختام بيليوغرافيا مكثّفة غنيّة.

وما يزيد في قيمة الكتاب أنّ مظهره يوازي جوهره أناقةً ودقّةً في الإخراج، تتخلّله صور شمسيّة في غاية الجمال، صاحباها السيّدة هدى قساطلي، والسيّد وليف ناصيف.

وفي الكتاب هنات طفيفة يحسن استدراكها في طبعة ثانية:

- لدى ذكر المؤلّفات العربيّة في ثبت المراجع، نُقلت العناوين تارة بلفظها الأصليّ وطورًا بترجمتها الفرنسيّة، فيحبّذ التوحيد، وعلى النحو الأوّل ما أمكن.
- نُقل عنوان مجلّتنا المشرق إلى الفرنسيّة بصيغتين مغايرتين للصيغة «الرسميّة»، فورد مرّةً Al-Mashriq (ص ٣٣) ومرّة أخرى Al-Mechreq (ص ١١٢). أمّا الكتابة التي نعتمدها فهي Al-Mechriq، وكلُّ صاحب اسم يتمسّك بصيغته الأصيلة المحيَّة!
- لغة الكتاب فرنسيّة خالصة لا تخلو من الأناقة، ولكنّ عفريتًا ما أصرّ على إقحام بعض الأغلاط المطبعيّة النميمة: Accoustiques (ص ٤١)، والصحيح Acoustique؛ Martyrologe (ص ٤٥) والصحيح Martyrologe.

ولنا في الختام، أمنية. لقد أشارت المؤلّفة في معرض كلامها على مطبعة حلب (ص ٣١-٣٣) إلى تضارب الرّوايات في أصلها: هل أنشأها البطريرك أثناسيوس دبّاس (Dabbas لا Dibbas كما ورد سهوًا في ص ٣١) في الشهباء، أم الشمّاس عبدالله الزاخر في دير الشوير؟ المسألة جديرة بالدراسة، ويمكن الدكتورة سليم أن توكل إلى أحد طلاّبها الخوض فيها بحثًا لأطروحة.

الكتاب الثاني، في «جامعة دير الحرف الرهبانيّة»، يؤدّي خدمةً جلّى لمعرفة تاريخ الحياة الديريّة في بطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. وقد صاغه مصنّفه - ومَن عاونها في قسم منه: إيلي أبي ناصيف وريما سمين - بتأنٍّ وعاطفة باديين ينمّان على تعلّقها الصادق بتراثها وغناه. وقد أبرز ثراء هذا التراث الرهبانيّ المشرقيّ وضرورة العودة إليه في مقدّمةٍ سامية المعاني عميقة الغور دبّجها مشكورًا سيادة المتروبوليت جورج خضر.

أمّا أقسام الكتاب فاثنان رئيسان: أوّلهما خُصّص بتاريخ الدير وحياة الرهبان فيه وما طرأ عليه من تجدُّد، والثاني عالج وجه الدير الأثريّ إن من ناحية فنّ العمارة أو من جهة ما يحتويه من أيقونات. وأفرد في الختام عدد من الملاحق عُنيت برؤساء الدير ومدرسته وأملاكه ونتاجه الفكريّ.

إنّ دراسة السيّدة هدى قساطلي، على إيجازها النسبيّ، تعجّ بالمعلومات الفريدة المبتكرة الموثّقة، والإنجاز الفنّيّ دقيق أنيق، يشهد على ذلك خاصّة جمال الصور الفوتوغرافيّة ودقّة صنع الرسوم البيانيّة. وإن يؤسف على أمر فعلى خلل شكليّ وحيد طاول المرحوم العلّامة الأب فيه اللومنيكيّ. فإذ عبّرت له المؤلّفة عن شكرها ذكرت اسمه مشوّهًا فدعته Maurice Fich.. في حين أنّ اسمه الصحيح - والمرء باسمه متمسّك - - Jean-Maurice Fiey. ولكنّ المرحوم سيغفر هذه الهفوة بما عرف به من رحابة صدر وروح فكاهة.

بقي أن نطرح سؤالًا على هامش هذا التاريخ: كيف نفسّر أنّ عدد رهبان الدير لم يزدد زيادة تُذكر منذ إعادة الحياة الديريّة إلى رحابه في العام ١٩٥٧؟ أهو عدم اكتراث المسيحيّين الأنطاكيّين، لا سيّما الذكور، بالنمط النسكيّ؟ ونلاحظ هذه الظاهرة نفسها عند الرهبانيّات الكاثوليكيّة في بلادنا العربيّة. فمع وفرة الدعوات إليها وكثرة الرهبان والراهبات، فإنّ الانصراف إلى الحياة التأمّليّة الصرف قد ندر وتحوّلت جمعيّات سجوديّة محضّة إلى جماعات عمليّة محضة. أفليس في ذلك خسارة؟

وفي ختام الكلام على كتابَي السيّدتين سليم وقساطلي نقول: شكرًا لهما لأنّهما أبرزتا بوضوح ومحبّة منارتين من منائر الروح والفكر في بطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. فكلٌّ من هذين الصرحين هو أكثر من متحف حَفِظ لنا ثروةً تراثيّة وحضاريّة، بل هو ذاكرة تزكي في الخَلَف رغبة التشبّه بالسَلَف لمتابعة المسيرة صعدًا، ليكون المَشرِق مشرقًا حقًّا، اسمًا على مسمّى.

أ. ك. حشيمه

١ - مستشفى القدّيس جاورجيوس للروم الأرثوذكس (١٨٧٧-١٩٣٤)

تأليف مارلين نجيب حيدر

منشورات مطرانيّة الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ١٤١ صفحة

٢ - مدرسة «زهرة الإحسان»
خصائص النشأة والتطوّر من خلال «عقد الجمان»، ١٨٨١-١٩٢٨

تأليف جميلة كوستا كوستي

منشورات مطرانيّة الروم الأرثوذكس، بيروت، ١٩٩٦، ٢٤١ صفحة

كتابان شبيهان من أوجه كثيرة. كلاهما يعالج موضوعًا يتعلّق بمؤسّسة كبيرة من مؤسّسات الطائفة الروميّة الأرثوذكسيّة في بيروت، إحداهما مشفى عريق والثانية صرح تربويّ شهير. كلاهما نُشِر بإشراف مرجعيّة دينيّة كريمة واحدة. وكلّ منهما هو أصلًا رسالة جامعيّة في علم السكّان وبإشراف أستاذ واحد من أساتذة الجامعة اللبنانيّة، وكلّ منهما جعل حدود بحثه الزمنيّة منتصف الربع الأخير من القرن الماضي وأواخر الثلث الأوّل من قرننا الحاليّ. وهذا الكتاب وذاك قيّمان عميما الفائدة.

١ - مستشفى القدّيس جاورجيوس

المؤلّف كتابة عن دراسة مونوغرافيّة واضحة المنهجيّة، مرتّبة التصميم، موثّقة توثيقًا صارمًا. خُصّص المدخل بطرح الموضوع وشرح المنهج المتّبع، ثمّ تناول القسم الأوّل الأوضاع التي انطلق فيها المشفى، من سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وديمغرافيّة، وبذلك

وفّرت لنا الباحثة صورة لبيروت ذلك الزمن دقيقة حيّة. ودرس القسم الثاني مراحل تطوّر المستشفى مع التركيز على أوضاع المرضى وهيئة الأطبّاء والشؤون الإداريّة والماليّة. والدراسة مشفوعة بوفرة من التقارير والجداول والرسوم البيانيّة، فلا يفوتك شيء من أسماء الأطبّاء وأعداد المرضى وانتماءاتهم المذهبيّة وتوزيعهم بحسب الجنس والعمر ومكان السكن. ولائحة المصادر والمراجع غنيّة بالعناوين العربيّة والأجنبيّة، ولكن نأسف على غياب فهرس بالأعلام كان من السهل إعداده، ولوفّر، في حال وجوده، خدمةً جُلّى للباحثين.

كما أنّنا نأسف أن يشوب مثل هذه الرسالة القيّمة إهمالٌ من جهة اللغة والإنشاء. فلئن كان أسلوب الكتاب سلسًا على وجه الإجمال، إلاّ أنّ الأغلاط اللغويّة فيه كثيرة، ومعظمها من الغلط الشائع النميم الذي يسهل استدراكه. وها إنّنا نورد بعضًا قليلًا من أنواعه، علمًا أنّ كلّ نوع تردّد مرّات ومرّات: بالنسبة لِ (ص ١٤) بدلًا من «بالنسبة إلى»؛ وضعوا المرضى سويًا (ص ١٧) بدلًا من «وضعوا... معًا»؛ بحيث أنّ (ص ١٧) بدلًا من «بحيث إنّ»؛ الحياة اليوميّة للمراطنين (ص ١٧-١٨) بدلًا من «حياة المراطنين اليوميّة»؛ سؤال يطرح نفسه (ص ١٨) بدلًا من «سؤال يُطرح»؛ داخل وخارج المشفى (ص ٢٠) عوضًا عن «داخل المشفى وخارجه»؛ خلال حكم السلطان (ص ٢٥) عوضًا عن «في أثناء حكم...»؛ تيسّر لهم الإتّصال - بهمزة القطع - (٢٥)، بدلًا من استعمال همزة الوصل؛ الأخاء (٢٩)، والصحيح «الإخاء»؛ الوالي أصبح يملك مجلسًا (٣٠)، وهل المجلسُ مِلك له ورثه عن أبيه؟ والصحيح: «أصبح لدى الوالي مجلس»؛ تمخّضت على (ص ٣٢) والصحيح «تمخّض عن»؛ علاقاتها ببعضها البعض (٣٥) بدلًا من «علاقاتها بعضها ببعض»؛ الإلفة (٣٥)، والصحيح «الأُلفة» بالضمّ؛ ولن نطيل اللائحة على ما في ذلك من نفع خشية الإزعاج (وهنا همزة القطع صحيحة!). ولئن نحن سُقنا هذه الشواذات، فلتنبيه الباحثين الشبّان والمشرفين عليهم من أساتذة الجامعة، إلى ضرورة إتقان اللغة أو أقلّه تنقيتها من الأخطاء. فلا يجوز إهمال المظهر بحجّة أنّ الجوهر هو الأهمّ، وهل يقبل أحدنا أن يغطّي جسمه النظيف بثياب رثّة؟

وثمّة خلل آخر نأمل أن تصحّحه المؤلّفة لاحقًا، وهو عدم التناسق بين أرقام الحواشي في المتن والهوامش، ممّا يزعج القارئ كثيرًا. فأرقام الهوامش تبدأ في كلّ صفحة بالعدد الأوّل، في حين تتبع أرقام المتن تسلسلًا لا يعود بدءًا عند كلّ صفحة جديدة.

٢ - مدرسة زهرة الإحسان

هذا الكتاب هو كسابقه دراسة مونوغرافيّة، ومنهجيّته واضحة، وتصميمه مترابط، وتوثيقه وافر دقيق. والموضوع مهمّ لأنّه يدرس مدرسة أعطت الوطن كثيرًا، ووضعُها فريد لأنّها الوحيدة في طائفة الروم الأرثوذكس ترعاها رهبنة، في حين ينحصر عمل الرهبنة الأرثوذكسيّة عامّةً في الأديرة والكنائس.

تستند الدراسة إلى مجموعة من الوثائق أهمّها قانون المدرسة ومقالات في الصحف

وخاصّة نشرة «عقد الجمان» وهي خلاصة أعمال جمعيّة زهرة الإحسان. وتنطلق الباحثة، بعد تحديد الموضوع ومنهجيّة العمل، ووصف المصادر وتقويمها، إلى إبراز الظروف التاريخيّة التي نشأت فيها المدرسة وواقع التعليم والثقافة في ذلك الحين. ثمّ تصف طور تكوين المدرسة، وتوضح قوانينها وتصوّر مسار التعليم فيها وتطوّره. ولا يفوتها دعم طروحاتها وشروحها بعدد كبير من الجداول الدقيقة والرسوم البيانيّة الواضحة، إلى جانب صور شمسيّة وصور وثائق قديمة. ولئن كانت المصادر وافية، إلاّ أنّنا كنّا نتمنّى أن يتبعها فهرس بالأعلام لتتمّ الفائدة.

وكذلك نلفت نظر الباحثة الهمّامة إلى ما وقعت فيه، هي أيضًا من أغلاط لغويّة غير قليلة، لن نطيل في عرضها ونكتفي بالقليل على سبيل المثال: أسماء وأعمال المتوفّين (ص ٨٤)؛ ارتباط عدد السكّان في نموّ التجارة (ص ١٤٢)؛ معرض الأشغال اليدويّة الواقع فيه خميس الصعود؛ الطوائف غير البيتيّة (ص ٤٣)؛ هذه الإمتيازات (٤٣)، في الإختلاف (٢٣٥)؛ العلوم الإجتماعيّة (٢٣٧)...؛ حيث أنّ (٢١٢)؛ الوضع السكّاني للطائفة (٥٤)؛ اليوم الواقع فيه خميس الصعود (١٠٤)؛... - كما نشير إلى غلط، لعلّه مطبعيّ، لكنّه فاحش، إذ ورد في الصفحة ٦١ ذكر «راهبات القبر الأقدس»، والمفروض «راهبات القلب الأقدس»! وكذلك نلفت الانتباه إلى ضرورة تحاشي استعمال لفظة «كاثوليك» عوضًا عن «الروم الكاثوليك»، فالأولى درج عليها العامّة، وهي تبعث على الالتباس لا سيّما إذا ما وردت بالقرب من لفظة «المورانة» الذين هم أيضًا كاثوليك (اطلب جدولَي الصفحتين ٥٦ و٥٧).

مهما يكن من هذه الهفوات الخارجيّة، فإنّ كتاب الباحثة جميلة كوستي مهمّ لأنّه يدرس من خلال معهد زهرة الإحسان، مرحلة من تاريخ لبنان التعليميّ والتربويّ.

وفي ختام الكلام على المؤلّفين الشقيقين نثني على الباحثين مثمّنين ما بذلاه من جهود، راجين أن يقتدي الكثيرون بما قدّماه، لأنّه بمثل هذا النوع من الدراسات المونوغرافيّة نوفّر اللبنات المتينة لبناء صرح تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

محمّد سعيد الزعيم، رجل الاقتصاد والأدب
١٩٠٥-١٩٦٣

تأليف ابنه أميّة الزعيم
مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٩٦، ٣٨٤ صفحة

تقرأ هذا الكتاب الشائق فلا تشعر بالوقت ينوب بين يديك وأنت تلتهم الصفحة تلوَ الصفحة، من الدفّة إلى الدفّة. فالمؤلّف طريف ظريف، مفصّل جامع، هدفه سيرةُ عظيم من سورية وأسلوبه لوحات شاملة وملاحظات مدقّقة، إلى سلاسة في الكتابة ورقّة في المشاعر.

صاحب السيرة من الرجالات الذين صنعوا تاريخ القطر السوريّ الحديث. إبن أسرة مرموقة بالجاه والعلم والوطنيّة والجهاد، توصّل بعصاميّته إلى أرقى المناصب في الدولة وزيرًا للمال والاقتصاد، وساهم في نهضة بلاده التجاريّة والصناعيّة. وإلى ذلك كان أديبًا محبًّا الأدباء، مثقّفًا عربيًّا منفتحًا على الثقافات الأجنبيّة يوم كانت تيّارات الوطنيّة المتشدّدة تدعو إلى الانغلاق. وكان أيضًا إنسانًا اجتماعيًّا عرف التوفيق بين الثراء وواجب العدالة والمشاركة، وربّ عائلة قرن بين التمسّك بالتقاليد الحميدة والانفتاح على الأساليب الحديثة.

ولقد أجادت ابنة صاحب السيرة في رسم صورة والدها بخير أسلوب، فعرفت كيف تجنّب الانزلاق في كثرة الإطراء، إذ «كلّ فتاة بأبيها معجبة» كما لاحظت، وصوّرت معالم وجه الوالد وأبرزت أعماله بفخر تخلّله بوارق عطف واحترام محبّبين. وحسنًا فعلت إذ تركت لسواها إبداء الرأي معها في الوالد، فأوردت بعض ما قيل في أبيها من خلال عدد من الصحف، وشهادات لأنسباء له، لفتنا منها ما جاء بقلم ابن أخيه الاقتصاديّ الدكتور عصام الزعيم (ص ١٦-٣٠).

والجميل المفيد في كتاب السيّدة أميّة أنّها لم تكتفِ بكتابة سيرة والدها كتابةً ناجحة، بل رسمت في الوقت نفسه لوحة طريفة حيّة للمجتمع التي عاشت فيه، فبرزت سيرة الشخص في خلفيّة من الأحداث العائليّة والمجتمعيّة، أبطالها النسيب، والمدرسة والمدرّس، والمربّية والطاهي، والعامل الوضيع ورجل الدولة الخطير، والجار والصديق. ويأخذ منك التأثّر كلّ مأخذ عندما تطالع ما وصلت إليه حلب من علاقات حسن الجوار بين أبناء الطوائف المختلفة، علاقات يسودها الاحترام المتبادل والتعاون في صغار الأمور وكبارها. كما لا تمالك من التبسّم والانشراح حينًا بعد حين لأوصاف وتعليقات تنمّ على روح فكاهة المؤلّفة ودقّة ملاحظتها. إسمعها تقول في معرض تسميتها بأميّة: «حصلت على اسم ذُكِر فيه كلّ عزّة القبائل العربيّة. وهذا الاسم أعطاني دفعًا نحو السموّ. إسم الإنسان يرافقه ويوحي إليه، ولو أنّه قد يخلق مفارقة، فيكون السعيدُ شقيًّا، والنبيلُ درويشًا، والكريم بخيلًا» (ص ٩٥). واسمعها أيضًا تروي قصّة الخيّاطة أنطوانيت، شبه الأميّة المخلصة التي تقدّم في آخر كلّ شهر كشفَ حسابها الطويل الطريل - وغير العريض - بلغة عجيبة وإملاء غريب (ص ١٤٤). طالع ما تقوله في علاقتها بالشعب الأرمنيّ النشيط (ص ١٤٣) وما تخبرك عن شيطناتها الصبيانيّة وسواها من الأحداث، تجد أنّك أمام كاتب إنسانيّ يزداد إنسانيّة بقدر ما يبتعد أسلوبه عن التكلّف.

وقد أفردت المؤلّفة القسم الثاني من كتابها (ص ١٧٥-٣٧١) لثلاثة آثار خلّفها والدها .وقد ظهرت في مقالات يصعب الرجوع إليها، وطُبع أحدها في كتاب نفد فور صدوره، فأرادت بذلك تسهيل الطريق أمام الباحثين والمطالعين، وعناوين الآثار الثلاثة هي الآتية: «كتاب الاقتصاد»: تقرير عن الأحوال الاقتصاديّة العامّة في سورية، ٢٠ صفحة، حلب، ١٩٥٠؛ «كتاب الرحلات»: رحلة إلى الشمال الأفريقيّ ووقفة على أطلال الأندلس، حلب، ١٩٥٧ (٩٠ صفحة)؛ «كتاب مدينة أبي الفداء» (حماه): خواطر عن الحياة الفكريّة والقوميّة في مدينة أبي الفداء في العشرينات وعن مساهمتها في الثورة السوريّة

على الفرنسيّين، حلب، ١٩٦٢ (٦٠ صفحة، وهو في الأصل أطول). ومَن يطالع ما كتبه محمّد الزعيم، الصناعيّ الهمّام ورجل الاقتصاد الثارق في نشاطه الماليّ العمليّ، يوافق على ما قيل فيه من أنّه «لم يكن تاجرًا أحبّ الأدب، بل كان أديبًا عمل في التجارة».

فالشكر للمؤلّفة الأديبة وعسى أن يحذو حذوها الكثيرون ليخلّدوا أعلامًا بنت الأوطان ورفعت شأن الإنسان كما فعل محمّد سعيد الزعيم.

أ. كميل حشيمه

أبونا يوسف الجبيليّ، ١٨٨٧-١٩٣٤

تأليف الأب بطرس سعادة
منشورات اليوبيل المئويّ الثالث للرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، ١٦
دير مار أنطونيوس، غزير (لبنان)، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

أصدرت الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة في الستين الأخيرتين، ولمناسبة احتفالها بيوبيلها المئويّ الثالث، سلسلةً من الكتب تجلّت من خلالها صفحات مشرقة من تاريخ هذه الجمعيّة العريقة ووثائقها وقوانينها ورجالاتها وروحانيّتها. ومصنَّف الأب بطرس سعادة: «أبونا يوسف جبيليّ»، هو السادس عشر في سلسلته، ونأمل ألّا يكون الأخير.

قسّم المؤلّف كتابه ثلاثة أقسام: أوّلها روى فيه حياة الأب يوسف الجبيليّ منذ ولادته حتّى مماته، والثاني توسّع في روحانيّة صاحب السيرة وفضائله. أمّا القسم الثالث فتوقّف على الآيات التي جرت بشفاعة الأب يوسف في حياته وبعد وفاته، ومنها قيامة ميت!

أسلوب المؤلّف شائق مبتكر، يروي الأحداث ويُبرز الفِكَرَ بجمل سريعة خاطفة كأنّها أضواء كاشفة تسطع ومضاتٍ فتنير ناحيةً ثمّ تغيب لحظة ثمّ تعود، فتترك للمشاهد فترات وجيزة يخلد فيها إلى التأمّل والاستنتاج. وما قاله المؤلّف في صاحب ترجمته مفصّل بدون إسهاب، مقتضب بدون جفاف، على شيء من الخَفَر الممزوج بنفحة من الشاعريّة، ممّا يليق بسيرة راهب عاش متقشّفًا متجرّدًا عن القشور ليقترب من خالقه معين السعادة القصوى.

يُشكر حضرة المؤلّف لأنّه ضمّن كتابه الفائدة العلميّة مقرونة بالروحيّة، وحبّذا لو تكتب سِيَر رهبان آخرين ممّن نبغوا في ميادين شتّى، لأنّ للرهبان دورًا مميّزًا، أدّوه في الماضي وما زالوا، في خدمة الدين والدنيا على السواء.

ك. ح.

أقوال الشيوخ
حِكَم آباء البرّيّة

اختارها ونقلها إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ١٥٦ صفحة

قليلة هي نصوص النسّاك المتوحّدين في البرّيّة المتوفّرة في العربيّة. فإن استثنينا كتاب أقوال الآباء الشيوخ الصادر في العام ١٩٨٣ عن منشورات النور البيروتيّة وبهمّة معهد القدّيس يوحنّا الدمشقيّ في البلمند، وكتاب بستان الرهبان الذي رعت مراجعته وطبعه طبعة ثانية منقّحة مطرانية بني سويف والبهنسا في مصر، العامَ ١٩٧٧، نكاد لا نجد شيئًا يشفي الغليل من هذا القبيل. ولم يفت الجامع الناقل أنّ «الكلمات» التي تفوّه بها هؤلاء الشيوخ والأعمال التي قاموا بها قد تبدو غريبة بعيدة عن الواقع المعاصر. إلاّ أنّه انطلق في مشروعه لأنّها في الحقيقة، حسبما قال: «عميقة الغور ولا تخلو من الطرافة. وعلى كلّ حال، راعينا في اقتباسها جانب شعور إنسان اليوم، فضربنا صفحًا عن كثير ممّا بدا مستغربًا وإن كان مستظرفًا، ولكنّنا لم نتوانَ عن الاحتفاظ ببعضٍ آخر ممّا اخشَوْشَنَتْ ملامحه لأنّ المهمّ ليس القشرة والمبنى بقدر ما هو اللبّ والمغزى» (ص ٦).

وأضاف الناقل: «مهما يكن من مظهر هذه الأقوال أو مَخْبَرِها، فهي تساعدنا لتعرّف أدبًا روحيًّا مَجَّمه الدهر (...)، ولا شكّ في أنّ مَن أراد جني ثمار تلك الأقوال، توجّب عليه مطالعتها بتمهُّل وتذوُّق، يتشمّم عبيرها لأنّها بتنوّعها وجمالها كالزهرات، ويرتشف رحيقها كما تفعل النحلات».

د. م.

أيّها المسيح الكلمة...

تأليف الأب يوحنّا جامرس
حلب، ١٩٩٦، ٢٥٠ صفحة

الأب يوحنّا جامرس من الكهنة الذين عرفوا كيف يجمعون بين حياة تمجّ بالنشاط الرسوليّ على أنواعه، وفترات ينصرفون فيها إلى العمل الفكريّ والتأليف. وقد صدر له حتّى الساعة ما يقارب العشرة كتب عالج فيها شؤونًا تهمّ الشبيبة في الدرجة الأولى، بعضها روحيّ، وبعضها اجتماعيّ، وبعضها الآخر من نوع السيرة الهادفة. وكتابه الأخير هذا جاء تتويجًا لما سبقه، إذ تطرّق إلى موضوع جوهريّ هو شخصيّة السيّد المسيح، وقد أفلح حضرته في عمله هذا أيّما فلاح.

قليلون هم الذين درسوا بالعربيّة شخص يسوع الناصريّ دراسة علميّة جادّة، وعدد تلك المحاولات لا يتجاوز عدد أصابع اليد، أحدها بقلم الخوراسقف جرجس المارونيّ، وآخر بقلم الأب بولس إلياس اليسوعيّ، وآخر من تعريب المطران حبيب باشا للأديب

المؤرّخ الفرنسيّ دانيال روبس، وجميعها نفد أو ندر وجوده. وقد جاء كتاب الأب جاموس يسدّ فراغًا لا سيّما أنّه سلك مسلكًا تميّز به عن سواه:

لم يؤلّف كتاب تأريخ بالمعنى الحصريّ، ولم يبغِ ترجمة سيرة يسوع بحذافيرها، فأهمل عمدًا بعض النصوص والوثائق، وركّز على المعالم الأساسيّة التي تبرز وجه المسيح من خلال تأمّلاته فيه. ونتيجة لذلك جاءت محاولته مزيجًا موفّقًا مبتكرًا، انطلق من حقائق تاريخيّة دقيقة. فحلّل وقارن واستنتج، ولحمتُهُ تأمّلٌ مركّز في أهمّ أحداث حياة المسيح وتعاليمه. ومن الفصول التي تسترعي الانتباه: السابع (يسوع ويوحنّا)، العاشر (المظلة على الجبل)، الثالث عشر (معجزة رسالة يسوع)، الرابع عشر (ابن البشر - ابن الله)، الخامس عشر (يسوع والزمن)، العشرون (إن لم تمت حبّة الحنطة).

أ. ك. ح.

أبعاد الحبّ

تأليف الأب هنري بولاد اليسوعيّ
طبعة ثانية منقّحة ومزيد عليها
دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٢٠٨ صفحات

هذا الكتاب هو في الأساس سلسلة محاضرات أُلقيت في أثناء دورات تكوينيّة للشباب المصريّ، وهي تعالج معنى الجنس والحبّ والزواج في ضوء الإنجيل وعلم النفس والعلوم الفيزيولوجيّة، وفيها محاولة للربط بين مجالات ثلاثة: الروحيّ والعلميّ والنفسيّ الحياتيّ. وفرادة هذا الكتاب أنّه جمع بين هذه الأصعدة في حين يكتفي أغلب المصنّفات عن الحبّ بتناول الموضوع من أحد جوانبه المذكورة من دون سواها. ولقد نجح الأب بولاد، المعروف بكتاباته الروحيّة العميقة والسهلة معًا، أن يقدّم إلى الشبيبة والمربّين على السواء كتابًا عصريًا، وجوديًا، منطقيًا، واقعيًا، قريبًا من الحياة، نابعًا منها.

د. م. ن.

كتب أهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

- سرّ التلمذة المسيحيّة. جذور وآفاق. «أعمال مؤتمر التراث السريانيّ الثالث»، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٦، ١٦٠ ص بالعربيّة و٢٤٨ ص بالفرنسيّة. عندما كانت الآراميّة - والسريانيّة منها - لغة إمبراطوريّة شاسعة الأطراف، لم تكن سواها من اللغات الساميّة إلّا لغاتٍ محليّة محدودة. والسريانيّة ما زالت حيّة في مناطق من سورية والعراق وإيران وبعض بلدان الهجرة، فلا بدّ من تشجيع المؤتمرات التي تحيي تراثها، وشكرِ القيّمين على تنظيمها.
- رسالة القدّيس بولس إلى أهل أفسس. بقلم الخوري بولس الفغالي، سلسلة «محطّات كتابيّة»، ٢، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٢٦٨ ص. يجيد المؤلّف في

وضع شروح للأسفار المقدّسة معمّقة مسهّلة معًا يفيد منها الكاهن والعلماني، الواعظ والدارس، الاختصاصيّ والعاميّ.

- ملكوت الله وبرّه. بقلم الأب بيتر مدروس، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «الكتاب المقدّس»، ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦، ٥٦ ص. المؤلّف اختصاصيّ بالدراسات البيليّة وعلم اللاهوت البيليّ. دراسته تعالج مفهوم «الملكوت» في أبعاده الكتابيّة واللاهوتيّة والروحيّة.
- الكنيسة البيزنطيّة: طقوس، روحانيّة، فنّ. إعداد دار المشرق، بيروت، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «تاريخ الكنيسة»، ٨، ١٩٩٦، ٥٢ ص. مختصر جامع يفيد عن كنيسة كثيرون منّا يحيون بجوارها ويجهلون الكثير عنها.
- Instruments d'analyse du texte narratif. Description, reformulation et développement. Essai de sémantique textuelle, par Sœur Mariam Faransis, Zahlé, 1996, 244p. المؤلّفة أستاذة الألسنيّة والإنشائيّة في الجامعة اللبنانيّة وكتابها تطلّب جدّيّة في البحث وصبرًا وجلدًا على التنقيب والتوليف ممّا لا يتوفّر إلاّ عند مَن ترهّبوا للعلم.
- Les Syriaques… aux enfants, par Jean-Maurice Fiey, O.P. et Ray Jabre Mouawad, Ed. du Centre d'Etudes et de Recherches Pastorales - CERP, Antélias, 1996, 57 p., cartonné, illustr. en quadrichromie. كتاب رائع يجعل تاريخ السريان في متناول الصغار... والكبار! نرجو، إلى ذلك، تصحيح غلط يتكرّر لدى العامّة ولا يجوز بقلم الخاصّة. فقد ورد في الصفحة ١٤ أنّ مار مارون عاش قرب أفاميا حيث تقوم اليوم قلعة المضيق (بالقرب من حماه). فدير مارون الذي قام قرب أفاميا لم يكن المكان الذي عاش فيه القدّيس - وكان متوحّدًا! - بل دير سمّاه أتباعه باسمه. أمّا مارون فعاش بالقرب من قورش (النبيّ هوري حاليًّا)، على بعد نحو مائتي كيلومتر إلى شمال أفاميا. فالبون بين المكانين شاسع!
- Recueil, par Edouard N. Chemali, Editions al-Mourad, Beyrouth, 1996, 102 pages, cartonné. هذا كتاب آخر بالفرنسيّة يصدر في لبنان بقلم لبنانيّ (وهو السابع المعرّف في هذا العدد من المجلّة). صدر هذا المؤلّف - وهو مجموعة شعريّة - تسع سنوات بعد وفاة صاحبه. ليست القصائد بالمستوى الواحد، ولكنّ بعضها جدّ موفّق، رشيق بالفكر والقول. ويغلب على الديوان مسحة الألم.
- Duwayhi et les langues syriaque et arabe, par Antoine Noujaim. منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهيّ الثقافيّة، زغرتا - إهدن، الرقم ٢٣، ١٩٩٦، ٤٦ ص. دراسة علميّة، على صغر حجمها، تظهر وجهًا آخر من وجوه شخصيّة الدويهيّ العلاّمة القدّيس. حبّذا لو تُنقل إلى العربيّة.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
-

☼ ☼ ☼

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد براسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٤٩.

Anciens volumes d' *al-Machriq*

Tous les volumes parus depuis la reprise d' *al-Machriq* sont disponibles aux prix suivants:

1991	(volume 65)	-	518	pages	-	16	dollars
1992	(volume 66)	-	544	pages	-	15	dollars
1993	(volume 67)	-	560	pages	-	14	dollars
1994	(volume 68)	-	560	pages	-	13	dollars
1995	(volume 69)	-	520	pages	-	12	dollars
1996	(volume 70)	-	544	pages	-	11	dollars

D'autre volumes, plus anciens (entre les années 1898 et 1949) sont également en vente auprès de l'administration de la revue.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

71º année
1997



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

المئويّة الأولى، الإرشاد الرسوليّ ورسوليّة الكنيسة

مع صدور الجزء الثاني من المشرق في منتصف السنة ١٩٩٧، تطلُّ مجلّتنا على ختام مئويّتها الأولى، إذ قد أسّسها رجل النهضة الكبير، الأب لويس شيخو اليسوعيّ في العام ١٨٩٨. ولأنّ المشرق هي عنوان ركن أصيل في صرح الثقافة العربيّة وأداةٌ لا تنفكّ تتطلّع خدمة الكنيسة والوطن، فإنّ ستتها المقبلة ستكون سنة الشهادة والوفاء. وزيارة قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني لبنان في أيّار الماضي جاءت لتزيد أسرة المجلّة عزمًا على الاستمرار في السعي التوّاق إلى النهضة.

زيارة البابا تلك والإرشاد الرسوليّ الذي رافقها، يحلّل عناصرهما الأساسيّة في هذا العدد الأب توم سيكينغ اليسوعيّ، وقد كان في عداد هيئة خبراء السينودس من أجل لبنان. إلى هذا التحليل الموسّع، نضيف بعض العناوين التي استخرجناها من قراءة الإرشاد الأوّليّة:

- الإرشاد الرسوليّ يدعو المسيحيّين، والكاثوليك خاصّة، إلى أن يكون وجودهم وجودًا رسوليًّا. الخوف والقلق والانطواء على الذات لا تؤسّس كنيسة، بل إنّها نوع من الخيانة، كما يقول الإرشاد، لروح الإنجيل، روح المصالحة والقيامة.
- الإرشاد الرسوليّ يدعو إلى حياةٍ كنسيّة، أي إلى انتهاء النظرة إلى الكنيسة على أنّها الطائفة أوّلًا وأخيرًا. وهو إذ يؤكّد قيمة التراثات الليتورجيّة المختلفة، يدعو إلى قيام العلاقات بين الكنائس، لأنّ حجر الزاوية ليس المصالح البشريّة العابرة، بل هو المسيح حياتنا. «فالكنيسة التي أرادها المسيح هي سرّ الوحدة في التعدّد، سرّ الشركة التي يشكّل

الثالوث المقدّس جوهرها ونموذجها وغايتها» (رقم ٧٠). التجدُّد الكنسيّ هو الطريق إلى إنهاض الروح.

- مسيحيّو لبنان لهم مسؤوليّة خاصّة ودور مميَّز في هذا الشرق، من أجل الشرق، ومن أجل إخوتهم المسيحيّين في الشرق. يدعو البابا كنيسة لبنان إلى أن تكون شركة، لا مجرّد أطياف، وأن تكون في شركة مع مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة في الشرق الأوسط، وأن تكون في تضامن مع البلاد العربيّة، ملتصقة بالثقافة العربيّة. فجذور الهويّة اللبنانيّة، بشقّيها السياسيّ والاجتماعيّ، هي ذات طبيعة دينيّة، كما يقول البابا في إرشاده، وهذا يعني أنّ الثقافة هي نسبيّة تكتسب أهمّيّتها من كونها في خدمة الإنجيل، في خدمة الهويّة. همُّ الإرشاد أن تطوِّر الكنيسة الكاثوليكيّة خطابًا لاهوتيًّا أصيلًا يكون في خدمة الوجود المشترك والمصالحة والسلام وحياة الروح في الشركة ذات الأبعاد المتعدِّدة.
- ولا ينسى الإرشاد أن يقول علنًا وبقوّة ما قيل سابقًا من أنّ انتهاء الحرب في لبنان لا بدّ أن يكون بداية بناء نظام اجتماعيّ عادل متكافئ يحترم الإنسان وكلَّ المكوِّنات التي يتألّف منها البلد. النظام السياسيّ هو في خدمة الجميع وأداة عدالة، لا وسيلة قهر واستبعاد.

هذه العناوين التي نعتبرها قضايا الحاضر والمستقبل هي دعوة إلى التجدُّد. إلاّ أنّ التجدُّد لا يتحقّق من دون العودة إلى الذات، وإلى الإنجيل، وإلى التفكير وصياغة مشروع كنسيّ. ولا ننس أنّ التفكير العقليّ الحقّ لا يكون من دون ألمٍ وصليب، والألم هو مقياس فاعليّة الفكر.

وألم الفكر والبحث نتابعه عبر سائر مقالات هذا العدد من المشرق: فتحقيق مخطوطَيْن لحنين بن إسحٰق وجرمانس فرحات، والبحث في المتناقضات بين يحيى بن عديّ وراسل، ودور المرأة في ضوء الإنجيل، وكتابات أخرى في الإسلام والجغرافيا اليمنيّة، والموسيقى الشوبرتيّة، ونتاج أبي شبكة، وحالة الخلافة الفاطميّة قبيل الغزو الصليبيّ، كلّها محطّات، وإن بدت خارجة عن الزمن أحيانًا، فهي وجود في الثقافة وارتقاء بها لمزيد من الرجاء.

في خطى السينودس

الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»

بعض المفاتيح لقراءته

الأب تُوم سيكينغ اليسوعيّ (*)

إنّ الإرشاد الرسوليّ الذي نتج من السينودس، وعنوانه رجاء جديد للبنان[1] هو وثيقة من نوع أدبيّ خاصّ. فمَن يُخطئ في تحديد هذا النوع الأدبيّ يلتبس عليه معنى الوثيقة كلّ الالتباس.

مع أنّ الموضوعات التي يتطرّق إليها الإرشاد هي وافرة، فثمّة موطن قوّة يتخلّل جميع صفحات الوثيقة، بصفته يعكس، على حدّ سواء، تجانس نظرات أعضاء السينودس وتناسق أفكار البابا ونياته في شأن لبنان، ولا سيّما في ما يتعلّق بدعوته الخاصّة. إنّ ما تمتاز به الوثيقة أوّلًا هو الوحدة في التنوّع، على المستوى الكنسيّ والمستوى القوميّ.

(*) أستاذ علم الاجتماع الدينيّ في جامعتي القدّيس يوسف (بيروت) والروح القدس (الكسليك). خبير لدى أمين السرّ الخاصّ بالسينودس من أجل لبنان، وخبير في لجنة متابعة السينودس.

(١) «الإرشاد الرسوليّ الناتج من السينودس: رجاء جديد للبنان. من قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليرس والرهبان والراهبات وإلى جميع المؤمنين في لبنان». - طُبع هذا المقال قبل صدور نصّ الإرشاد بالعربيّة. لذا فالاستشهادات التي سترِد في الدراسة هي من ترجمة المجلّة.

من الواضح أنّ التعليق التالي لا يمكن أن يشمل جميع الموضوعات الواردة في الوثيقة، بل يقتصر سعيي على إظهار تناسق هذه الموضوعات واستخلاص بعض النتائج.

النوع الأدبيّ الخاصّ بالإرشاد

إنّ الإرشاد يتطرّق إلى العديد من المسائل. فهو يذكر أنّ:

«آباء السينودس لم يهملوا أيّ وجه من وجوه حياة المؤمنين الشخصيّة والعموميّة، والدينيّة والسياسيّة»[٢].

فهو يظهر إلى حدّ ما بمظهر جدول. ذلك بأنّ أحد أطرافه هو تزويد المؤمنين التوجيهات العائدة إلى المسائل الكثيرة التي قد يواجهونها. فنحن هنا أمام نصّ مرجع، من الأفضل أن يُرجع إليه عند الحاجة من أن يُقرأ من أوّله إلى آخره.

في الفصل الأوّل، وضع الكنيسة الكاثوليكيّة الحاليّ في لبنان، يوضّح العديد من المبادئ التي يأتي ذكرها بعد ذلك. فيمكن اعتبار الفصل الأوّل هذا خلاصة مكثّفة عن التفكير الوارد في الوثيقة.

أمّا الفصل الثاني، فهو من نوع يختلف كلّ الاختلاف، لأنّه يأتي بأفكار لاهوتيّة ترتكز عليها جميع الشروح التابعة. والهدف من الفصل الثاني ليس التعبير عن أفكار جديدة، بل هو بمثابة تعليم لا يستغني عنه مَن يريد أن يفهم كما يجب سائر الفصول التي تمتاز بطابعها العمليّ.

وبالرغم من هذا التنوُّع، ينتمي النصّ إلى نوع أدبيّ واحد يشرح لنا كيف يجب أن نقرأه ونستخدمه.

ولكي نفهم ما هو ذلك النوع الأدبيّ، يجب أن ندرك ما يريد أن يحقّقه. وهذا ما نجده في الكلمات الأُوَل، أي إعطاء لبنان عامّة والمسيحيّين الكاثوليك خاصّة رجاءً جديدًا. يدهشنا أوّلَ وهلةٍ أنّنا ننتظر أملًا جديدًا نجده في نصّ من النصوص، إذ لا يخفى على أحد ما أسهل

(٢) الإرشاد، عدد ٢٢.

إخفاء هذا النصّ في دُرج وإهماله. فلكي يستطيع أن يُحدث حركة، لا بدّ أن يلبّي بعض الشروط المعيَّنة.

على هذا النصّ أوّلًا أن يتحدّث عن الواقع كما هو. فإن رأى القارئ أنّ بعض المشاكل أُخفيت، وأنّه لا يجد ذلك الواقع الذي يعيشه كلّ يوم، فهو يرفض النصّ رفضًا تامًّا. وإذا صحّ أنّ شيئًا من التشاؤم وفتور الهمّة يعمر قلوب العديد من اللبنانيّين، فلا شكّ في أنّ أوّل شروط الإصغاء هو الاعتراف بمشاكلهم. وليس من باب المصادفة أن يذكّر نداء السينودس في خاتمته بما جرى لتلميذي عمّاوس (لو ٢٤/١٣-٣٥)، لهذَين الرجلَين اللذين بردت همّتهما بعد موت يسوع. فإنّ هذه البرودة انقلبت إلى اندفاع حماسيّ. إن مجلس الآباء الذي انعقد في رومة عاش اختبارًا مماثلًا. واليوم، يعود الإرشاد إلى النصّ الإنجيليّ نفسه[٣]، ونرى البابا، في تقديمه الإرشاد إلى الشبيبة في حريصا، يشرح لهم ما كتبه القدّيس لوقا. فلا شكّ في أنّ هذه الفقرة الإنجيليّة هي مفتاح لتفهّم الهدف الذي ينشده الإرشاد الرسوليّ، وهو إعادة الأمل لأناس فقدوه. نرى أنّ الربّ يسوع نفسه يبدأ بطرح الأسئلة على التلميذين، لكي يعبّرا عن الأسباب التي أدّت إلى فتور همّتهما. ثمّ إنّه يعيد تفسير هذه الأسباب بطريقة تجعلهما، بدلَ أن يعودا إلى بيتهما خائرَي العزيمة، يلحقان بطريق التلاميذ في رسالتهم.

تفترض استعادة الهمّة إذًا الانطلاق من الواقع. والاعتراف بالحقيقة كلّها هو أمر مهمّ في أيّامنا، بما أنّ اللبنانيّين كثيرًا ما يشكون، لا من قلّة الاعتراف بالحقيقة وحسب والاعتراف بها صراحةً، بل من النهي أحيانًا، على ما يبدو، عن الاعتراف بها. فنسمع بيار تجم، في خطابه إلى البابا، باسم شبيبة لبنان، يقول: «نسألك، أنت الذي جاء ليزرع الأمل، أن تقول بصوت عالٍ ما نخشى أن نقوله، وما فقدنا العادة أن نعبّر عنه»[٤].

(٣) الإرشاد، عدد ٢٩.
(٤) نصّ نُشر في جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١٩٩٧/٥/١١.

فالإنسان الذي فترت همّته يحتاج إلى أن يسمع التعبير عن أسباب برود همّته. ومع ذلك، فإنّ هذا التعبير وحده لا يمكن إلّا أن يزيد همّته فتورًا، ولن يقوم بأيّ عمل، ما لم تكن هناك أسباب تجعله يأمل أنّ عمله سيؤدّي إلى نتيجة. ولذلك، فالهدف الثاني الذي يتوخّاه الإرشاد هو تزويد المسيحيّين اللبنانيّين توجيهاتٍ وسبل عمل. سبق أن ورد في النداء أنّ «الرجاء يعني الالتزام»، فالإرشاد يردّد العبارة نفسها[٥]. يُراد بالنصّ أن يحدّد هدفًا وعملًا يُكلَّل بالتحقيق. وأفضل طريقة لإيقاظ إنسان خائر العزيمة هي أن يقال له: أنتظرُ منك شيئًا، إذ إنّ عندك مهمّة يجب عليك أن تقوم بها، وأنّ السبل لا تنقصك. فالإرشاد، مع أنّه يعترف بما يواجهه الإنسان الخائر العزيمة من عقبات، لا يسعى للرثاء لحاله وللإقرار له بالحقّ، لأنّ مثل ذلك العزاء لن يساعده على النهوض، بل يقول له بالأحرى: بالرغم من جميع صعوباتك، لا تنقصك سبل العمل والقيام بواجباتك. فلا تتردّد.

لقد أراد بعض المعلّقين أن يقارنوا الإرشاد بالنداء الذي نُشر في ختام انعقاد الجمعيّة السينودسيّة، والذي يقرأ النصّين عن كثب يلاحظ أنّ الإرشاد يتبنّى تمامًا وبدون قيد أو شرط مضمون النداء. لكنّه، حين يتطرّق إلى الأمور نفسها، يستعمل أسلوبًا مختلفًا. وأفضل دليل على ذلك قد يكون الفقرة الشهيرة التي تختصّ باستقلال لبنان والتي أثارت العديد من التعليقات.

عبّر النداء عن بعض المطالب:

«أن تُعاد سيادة البلد على أرضه، بتحريره من الاحتلال الإسرائيليّ، تطبيقًا لقرارات الأمم المتّحدة. ومن جهة أخرى، يجب أن يُترجَم السلام الداخليّ برحيل القوّات السوريّة وامتداد حضور الجيش اللبنانيّ إلى مجمل الأرض القوميّة[٦] (...). ونطلب بإلحاح إلى الدولة أن يُوضَع حدّ

(٥) نداء الجمعيّة الخاصّة بمجمع الأساقفة (السينودس) من أجل لبنان، عدد ٣ - الإرشاد، عدد ٣٢.
(٦) النداء، عدد ٥٠.

للاعتقالات التعسّفيّة، إلخ[٧].

أمّا في الإرشاد فقد ورد أنّ البابا:

«يعي أهمّ الصعوبات الحاليّة: الاحتلال المنذر بالمخاطر في جنوب لبنان، وأوضاع البلد الاقتصاديّة، وحضور القوّات المسلّحة غير اللبنانيّة على أرضه، وعدم حلّ مشكلة المهجّرين حتّى الآن، وخطر التطرّف وشعور بعض اللبنانيّين بأنّهم محرومون حقوقهم».

إنّ الملاحظات الأساسيّة هي هي، واستنكار الوقائع أيضًا، لكنّ البابا في الإرشاد لا يطلب شيئًا إلى أيٍّ كان: لا تطبيق قرار الأمم المتّحدة رقم ٤٢٥، ولا رحيل الجيوش السوريّة، ولا عودة المهجّرين إلخ. فهو يعتبر أنّ دور الإرشاد الرسوليّ ليس التعبير عن المطالب الخاصّة بالدولة اللبنانيّة ولا الأمم المتّحدة ولا الدول المجاورة، لأنّ الإرشاد غير موجّه إليها، بل ما يطلبه هو أن يُقدم المسيحيّون اللبنانيّون على العمل، بالرغم من الاعتراف بتلك الصعوبات، وألّا يجعلوا من تحقيق مطالبهم العادلة شرطًا للالتزام بالعمل. إنّه يطلب:

«الكثير من التضحيات، وترويضًا شخصيًا دائمًا للنفس، يقوم على مطالبة النفس قبل مطالبة الآخرين، وحضورًا فاعلًا وجريئًا وثابتًا لقضايا المجتمع»[٨].

ندّد النداء تنديدًا يخلو من الالتباس المحتمل ببعض التجاوزات، وكان لا بدّ من هذا التنديد. ولقد ارتاح الكثير من اللبنانيّين، لأنّ الأشياء اتّضحت أخيرًا، وسخط غيرهم لأنّهم كانوا على رأي مناقض، أو لأنّهم كانوا يرغبون في عدم ذكر تلك المشاكل الحقيقيّة. إنّ تحديد أماكن المشاكل هو شرط لا غنى عنه لبعث الرجاء. ولكن ذلك لا يكفي، فإنّ البابا يتّخذ موقفًا مختلفًا، من غير أن يتجاهل ملاحظات النداء، معتبرًا أنّ الاكتفاء بالتعبير عن الانتقادات يُخشى أن يدعو المسيحيّين اللبنانيّين إلى الكسل. فهو يعبّر عن الانتقادات نفسها بأسلوب مختلف، ويُظهرها بمظهر

---

(٧) النداء، عدد ٥٢.
(٨) المرجع نفسه.

التحدّي. يسمّيها «صعوبات» ويعترف بأنّها تثير المخاوف عند بعض الناس، وتدفع إلى مغادرة البلد عند غيرهم. ويدعو المسيحيّين إلى عدم التأثّر بها. وهذا ما يُسمّى بثّ الأمل والاعتراف بالوقائع والدعوة إلى العمل.

وعلامَ يرتكز هذا الرجاء؟ وما الذي يمكّن المسيحيّين من الإقدام على العمل من دون نيّة ميتة، بل بثقة بأنّ هذا العمل سيأتي بثماره؟ أفلم يلاحظ النداء جسامة الصعوبات والعقبات؟ ولكي يجرؤ الإنسان على الانطلاق وعلى تجاوز التشاؤم والمخاوف، لا بدّ من دافع وثقة لا يتزعزعان. وهذا أمر ممكن عند المسيحيّ، سبق لموضوع الجمعيّة السينودسيّة أن عبّرت عنه بقولها: المسيح هو رجاؤنا. إنّه الرأس والراعي، وهو يُرشد كنيسته، ويسير على الطريق معنا، ويهب روحه للمسيحيّين ويرافقهم في الأوضاع الراهنة التي تتّسم بها حياتهم اليوميّة. إنّ هذا الروح هو الذي يحرّك المسيحيّين.

فالأمل لا يرتكز على تحليل الوقائع وحده، بل هناك أيضًا اليقين الراسخ بأنّ الطريق المعروضَ علينا هو الطريق الذي يهدي إليه الروح القدس في أيّامنا الكنيسة في لبنان. عَمِل هذا الروح في أثناء انعقاد الجمعيّة السينودسيّة، وفي أثناء تداولات الآباء، وعَمِل أخيرًا عَبرَ تحرير هذا النصّ نفسه. إنّه الروح الذي عَمِل على التجديد[9]، وهو الذي أرسله يسوع المسيح، رجاء المسيحيّين الأوحد[10].

وما يجب أن يتغيّر ليس هو الوضع بقدر ما هم الناس. فالنصّ يتحدّث عدّة مرّات عن تغيير العقليّة وعن تحوّل جذريّ. وإذا تغيّر الناس، تغيّر الوضع. ولكن، إن انتظروا أن يتغيّر الوضع، بقي كلّ شيء على حاله. ولهذا السبب خاصّةً يُعلن موضوعُ السينودس أنّ المسيح هو رجاؤنا وأنّ روحه هو الذي يجدّدنا[11].

---

(٩) الإرشاد، عنوان عدد ٣٨.

(١٠) الإرشاد، عدد ٢٧-٣٦.

(١١) موضوع الجمعيّة السينودسيّة: المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدّد، ومعًا للمحبّة نشهد.

وإذا كان هدف الوثيقة ما سبق، فلا عجب أن لا يذكر إلّا القليل من المطالب، وأن لا يسمي لتسمية المسؤولين عن الأزمات والمظالم. فهو يقتصر على القول للمسيحيّين خاصّةً وللبنانيّين عامّةً ما هو وضعهم وما يُطلب إليهم للخروج من هذا الوضع، ولإقامة كنيسة جديدة ولبنان جديد. والذي لا يريد أن يغلط في قراءة هذا النصّ، عليه أن يقرأه انطلاقًا من قاعدته اللاهوتيّة التي وردت في الفصل الثاني، المُعَنوَن في الكنيسة، بناء الرجاء على المسيح[١٢]. فالقناعات والمبادئ المعبَّر فيه عنها هي مصدر التوجيهات والتوصيات الصادرة. وإن غابت تلك القاعدة، تصبح التوجيهات والتوصيات غير واقعيّة وبعيدة عن الإدراك.

فكرة أساسيّة: الوحدة في التنوّع

إنّ فكرة الوحدة في التنوّع تتخلّل سياق الإرشاد، كما نراها حاضرة عَبرَ جميع المداخلات والتداولات التي تمَّت في الجمعيّة السينودسيّة التي انعقدت في رومة. نجد في لبنان ستّ كنائس كاثوليكيّة في داخل كنيسة واحدة، كما أنّنا نجد ثماني عشرة طائفة في داخل وطن واحد. قد يكون الحلّ الرخيص جعلَ الكنائس الستّ كنيسة واحدة، وتجميعَ الطوائف الثماني عشرة تحت قاسم مشترك واحد. لكنّ الإرشاد يرفض مثل هذه النتيجة، لأنّها تعبّر عن زوال لبنان. إنّ البابا وجميع الذين تعاونوا، من بعيد أو من قريب، في السينودس، أرادوا أن يعيش لبنان في كامل تشعّبه، ورأوا أنّ له دورًا مهمًّا في المنطقة وفي خارجها، لأنّ مستقبل لبنان يكمن في توازن بين حقّ التنوّع والهويّة الخاصّة من جهة، وبين واجب اعتبار هذا التنوّع غنى لجميع المواطنين من جهة أخرى. ولقد وُصف دور لبنان الخاصّ هذا وصفًا جيّدًا في ختام النصّ:

«لأنّ لبنان مؤلّف من عدّة طوائف بشريّة، فإنّ معاصرينا ينظرون إليه وكأنّه أرض مثاليّة. ذلك بأنّ أناسًا مختلفين على الصعيد الثقافيّ والدينيّ مدعوّون اليوم كما في الأمس إلى العيش معًا على أرض واحدة، لبناء أمّة قائمة على

---

(١٢) الإرشاد، عدد ١٨-٣٦.

الحوار والعيش المشترك، وللإسهام في الخير العامّ. هناك طوائف مسيحيّة وإسلاميّة تجتهد اليوم في جعل تراثاتها أكثر حيويّة. إنّ هذه الحركة هي إيجابيّة وفي إمكانها أن تساعد على إعادة اكتشاف ثروات ثقافيّة مشتركة ومتكاملة توطّد العيش المشترك القوميّ»[١٣].

هذا هو حقّ كلّ واحد.

لكنّ ذلك الحقّ يتضمّن واجبات أيضًا:

«إنّ الفوارق والخصوصيّات في حضن المجتمع، والميل إلى الاكتفاء بالمصالح الشخصيّة أو الجماعيّة، يجب أن تنزل إلى المرتبة الثانية. فالوحدة هي المسؤوليّة الملقاة على عاتق كلّ واحد منكم وكلّ طائفة ثقافيّة ودينيّة. وعليها أن تُلهم مساعي الجميع في الحياة الاجتماعيّة. فلا يخاف بعضكم من بعض، بل يتمّ كلّ شيء لكي تُراعى مختلف العناصر المركّبة وتشارك تمامًا في الحياة المحلّيّة والقوميّة. وهذا ما يتطلّب جهودًا مستمرّة وثابتة والاهتمام بحوار واثق ودائم»[١٤].

ولكن، لكي يتمّ الاعتراف بالحقوق والواجبات، ثمّة بضعة شروط. وإن لم تُراعَ هذه الشروط، يُخشى أن يخلو لبنان من السكّان، عن طريق الهجرة إلى الخارج، أو عن طريق ما سُمّي أحيانًا بالهجرة الداخليّة، أي الانسحاب من الحياة القوميّة في انعزال تامّ.

«ما من جماعة روحيّة يمكنها أن تعيش، إن لم يتمّ الاعتراف بها، أو إن لم تتمكّن من المشاركة التامّة في حياة الأمّة. لأنّ أعضاءها تستهويهم فكرة الذهاب إلى بلاد أخرى، والبحث عن أجواء أكثر أخوّة، وعن أسباب عيشهم وعيش عائلاتهم»[١٥].

ومع ذلك فإنّ تحقيق تلك الشروط لا يمكن أن تطالَب به شخصيّة غامضة وقديرة تستطيع أن تحقّقها بإجراء معجزة. فإنّ تحقيقها منوط أيضًا باللبنانيّين. ولذلك يُواصل النصّ قوله:

«أدعو إذًا جميع أعضاء الكنيسة الكاثوليكيّة إلى التمسّك بأرضهم،

---

(١٣) الإرشاد، عدد ١١٩.
(١٤) المرجع نفسه، عدد ١٢٠.
(١٥) المرجع نفسه، عدد ١٢١.

مهتمّين بالمشاركة التامّة في الجماعة القوميّة، والمساهمة في إعادة بناء ما هو ضروريّ للعائلات والمجموعات، والمحافظة على خصوصيّتهم المسيحيّة وحسّهم الإرساليّ، على مثال الذين سبقوهم»(١٦).

وهناك دعوة مماثلة توجّه إلى أعضاء «سائر العناصر التي تؤلّف الأمّة». وأخيرًا، تعترف الفقرة نفسها بأنّ التحقيق ليس متوقّفًا على اللبنانيّين فقط:

«من الواضح أنّ ذلك يفترض أن يستعيد البلد استقلالًا تامًّا، وسيادة كاملة وحرّيّة تخلو من الالتباس»(١٧).

إنّ تلك الفقرات المأخوذة من خاتمة الإرشاد تضعنا في أجواء مجمل النصّ الذي يتّسم بتوازن دائم بين حقّ التنوّع وواجب الوحدة. وما يُخشى من مثل هذا النصّ أنّ كل واحد يتّخذ منه ما يناسبه ويتجاهل ما لا يُعجبه. فردود الفعل المؤيّدة، لا بل الحماسيّة، بعد نشره، لا بدّ من تقديرها بشيء من الارتياب. وفي الواقع، يبدو الإرشاد تحذيرًا من خطرَين قاتلَين يترصّدان لبنان.

أوّلًا خطر تحويل التنوّع الثقافيّ والدينيّ إلى نمط واحد مفروض يحلّ محلّ مثال الوحدة العضويّة الأعلى، حيث يجد كلّ عنصر مكانه الخاصّ في حضن مجموعة، مع بقائه مختلفًا عن سائر العناصر.

والخطر الآخر هو تحويل التنوّع الثقافيّ والدينيّ إلى أولويّة مطلقة، فتصبح كلّ وحدة حقيقيّة مستحيلة.

فالذين تستهويهم فكرة الخصوصيّة، يطلب السينودس إليهم أن يعملوا بنشاط للخير العامّ وأن يندمجوا، لا في المجتمع اللبنانيّ وحسب، بل في مجموعة الشرق الأدنى العربيّ الثقافيّة أيضًا.

والذين تستهويهم فكرة النمط الثقافيّ والسياسيّ الواحد، يطلب السينودس إليهم أن يحترموا حقّ الجميع، لا في التنوّع وحسب، بل في

---

(١٦) الإرشاد.

(١٧) المرجع نفسه.

المشاركة الفعّالة في بناء مجمل المجتمع: إذ لا يجوز أن يشعر أحد بأنّه محروم، بسبب هويّته الخاصّة.

الوحدة والتنوّع في حضن الكنائس

إنّ المشكلة محدّدة المعالم:

«إنّ إحدى الميزات التلقائيّة التي تتّسم بها الكنيسة الكاثوليكيّة في لبنان هي أنّها، في آن واحد، واحدة ومتعدّدة. وهي ليست عبارة عن تجانب أبرشيّات على الأرض، بقدر ما هي تشابك كنائس بطريركيّة مستقلّة ونيابة رسوليّة لاتينيّة، متّحدة جميعًا بالإيمان الواحد، والأسرار الواحدة والشركة التامّة في الإيمان والمحبّة مع أسقف رومة، خليفة بطرس الرسول»[18].

ويجب على تلك الكنائس الكاثوليكيّة الستّ أن تحتفظ بهويّتها الخاصّة وتحافظ على تراثها الخاصّ.

«فلا ينبغي أن يُبحَث عن الوحدة في النمط الواحد، بل في بذل النفس وإمكانيّاتها، وفي المحبّة التي توحّد جميع الكنائس»[19].

وفي الأساس اللاهوتيّ الذي يرتكز عليه الإرشاد، خُصِّصت فقرة طويلة بلاهوت «الكنيسة، سرّ الشركة»[20]. وهي تُظهر بوضوح كيف أنّ مثال الكنيسة الكاثوليكيّة الأعلى ونموذج الكنيسة في لبنان يلتقيان.

ومع ذلك، فإنّ تلك الكنائس تجد أنفسها على الأرض اللبنانيّة في وضع متشعّب. فمن جهة، تبحث أيضًا كلّ واحدة منها منذ وقت طويل عن فرض نفسها، وكثيرًا ما يكون ذلك إلى جانب الكنيسة الأخرى، وأحيانًا ضدّها. ومن جهة أخرى، تتشابك الولايات القضائيّة والمسؤوليّات والمبادرات الرعويّة فيكون تنظيم المجموعة المنطقيّ عسيرًا. حيال هذه الصعوبة، يأتي رد فعل الإرشاد مزدوجًا.

---

(١٨) الإرشاد، عدد ٨.

(١٩) المرجع نفسه، عدد ٢١.

(٢٠) المرجع نفسه، عدد ١٩-٢٦.

أوّلًا، يعترف الإرشاد بذلك، مطالبًا، باستخدام كلمات النداء شبه الحرفيّ:

«ما يجب تعزيزه هو أكثر من تنظيم جديد، إنّه «عقليّة جديدة» لا بدّ أن تؤثّر بلا تردّد في كلّ كنيسة بطريركيّة، فلا تهتمّ بعد اليوم اهتمامًا دائمًا بتأكيد الفوارق، بل بالتشديد على الوحدة، مع مراعاة التنوّع»[٢١].

ثمّ إنّه يجب التفكير أيضًا في التنظيم. هناك هيئة تنسيق واحدة بين مختلف الكنائس، وهي مجلس بطاركة وأساقفة لبنان الكاثوليك. وهذه الهيئة هي التي ينبغي تقويتها، بتزويدها عناصر بشريّة وتجهيزات تليق بها. ويجب ألّا تكون هذه المؤسّسة مجرّد مجلس أساقفة. والإرشاد الرسوليّ يطالب هنا وهناك بمشاركة بعض الكهنة والشمامسة والرهبان والراهبات والعلمانيّين[٢٢]. لا بدّ إذًا أن يصبح هذا المجلس أداةً لكلّ عمل مشترك في الحقل الرعويّ وفي الحقل الاجتماعيّ والثقافيّ على السواء.

ولقد أُنشئ:

«لكي تصبح الكنيسة في لبنان ينبوع تكامل وازدهار لجميع أبنائها، لا بل شهادة دائمة لوفاق وتعاون مثمر بين جميع اللبنانيّين»[٢٣].

من النادر أن يشير الإرشاد إلى تدابير ملموسة يجب اتّخاذها، إذ إنّه يترك هذه المبادرات لمسؤوليّة كلّ واحد. فيحسن بنا أن نشدّد على القليل من التدابير التي أشار إليها. بعد أن تمنّى البابا أن يهتمّ مجلس البطاركة والأساقفة بتوزيع الإرشاد وتشجيع تطبيقه، نقرأ ما يلي:

«إنّ الحاجة ماسّة إلى أن يُعدّ مجلس البطاركة والأساقفة «توجيهات رعويّة موحّدة» في المجالات التي تستطيع فيها الكنائس البطريركيّة الكاثوليكيّة أن تمارس معًا مسؤوليّاتها وعملها الرعويّ (...)، ويحسن خاصّةً أن تُدرس إمكانيّة إنشاء مجلس رعويّ على مستوى مجلس البطاركة والأساقفة، لإشراك جميع أعضاء شعب الله في رسالة الكنيسة»[٢٤].

---

(٢١) الإرشاد، عدد ٩.
(٢٢) على سبيل المثال، عدد ١١ و٨١.
(٢٣) المرجع نفسه، عدد ٢١.
(٢٤) المرجع نفسه، عدد ٨١.

الوحدة في التنوّع: فئات المسيحيّين

إنّ التنوّع في حضن الكنيسة بلبنان لا ينحصر في التنوُّع بين مختلف الكنائس البطريركيّة. فهناك التنوُّع الذي يميّز فئات المسيحيّين، ولا سيّما بين الإكليرس والعلمانيّين عامّةً، بين الكهنة والرهبان والراهبات والعلمانيّين خاصّةً، لا بل بين فئات العلمانيّين المختلفة، كالشبّان والنساء. ففي العالم كلّه، لا في لبنان وحسب، تبدو الكنيسة جسمًا عضويًّا يجد فيه كلّ عضو مكانه.

> «لم تظهر هذه الرغبة في التعاون والانفتاح على مستوى مختلف الكنائس المحلّيّة في إجمالها وحسب، بل على مستوى مختلف الفئات التي تؤلّف شعب الله. ويحقّ لكلّ واحد أن يكون موضع احترام في مسعاه الروحيّ الخاصّ، وعلى الجميع أيضًا أن يلتزموا التحاور مع إخوتهم. ولا بدّ أن توضع المواهب الروحيّة والبشريّة في خدمة الجميع، بفضل بحث مشترك عن الحقيقة في المحبّة»[٢٥].

إنّ التشديد على ذلك التنوُّع يتّخذ أهمّيّة خاصّة في تجديد الكنائس. إذ إنّ العديد من العلمانيّين ومن أعضاء الإكليرس عرفوا، بفضل تربيتهم، أنّ في حضن الكنيسة مسؤولين (الإكليرس، المؤلّف من الأساقفة أوّلًا، ثمّ من الكهنة) والذين يتبعونهم (العلمانيّين). أمّا الرهبان والراهبات، فإنّهم يكوّنون مجموعة شبه وسيطة بين الفئتين. ولمّا أُعلن عن الدعوة إلى سينودس - في ١٩٩١ - كانت الكنيسة تمرّ بأزمة شديدة، لأسباب اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة، أكثر منها لأسباب دينيّة بكلّ معنى الكلمة. ولقد تجسّدت موجة الانتقادات هذه في عدد الأجوبة الكبير التي أُرسلت إلى أمانة سرّ السينودس، التي كانت مكلّفة بإعداد وثيقة عمل أولى. وإذا صحّ أنّ جميع الأجوبة لم ترد كلّها مفصّلة، فإنّ الانتقادات وجدت طريقها في «الخطوط العريضة» أوّلًا، ثمّ في «أداة العمل». فلا يمكن أن يصدر تجديد لكنيسة لبنان عن مبادرات تتّخذها السلطة الكنسيّة وحدها، لأنّ

---

(٢٥) الإرشاد، عدد ٤٤.

سائر فئات المؤمنين تطالب بنصيبها من المسؤوليّة.

لذلك، فإنّ الإرشاد يتحدّث عدّة مرّات عن دور فعّال يُعطى «الكهنة والشمامسة والرهبان والراهبات والعلمانيّين»[٢٦]، في إدارة مجلس البطاركة والأساقفة، ودواوين البطاركة والأساقفة، والمجالس الرعويّة، وفي عمل تنشئة البالغين الدينيّة، وفي مؤسّسات التربية والإسعاف الاجتماعيّ إلخ. نجد أنفسنا هنا أيضًا أمام تغيير في العقليّة. فمن حسن الحظّ أنّ السينودس بدأ عملًا تفكيريًّا مع جميع المسيحيّين، بحيث أصبحوا يشعرون بعد اليوم بأنّهم مسؤولون عن كنائسهم. يجب مواصلة هذا التغيير الذي سيؤثّر تأثيرًا مفيدًا في مستوى التعاون بين الكنائس. والعلمانيّون الذين سيُدعون إلى إشغال مراكز مسؤوليّة في داخل الكنائس، سيُدعون في أغلب الأحيان نظرًا إلى كفاءاتهم الشخصيّة والتقنيّة. والحال أنّ هذه الكفاءات ليست من مجال اختصاص كلّ من الكنائس. فإذا كان من المرغوب في أن يعيَّن علمانيّون في الهيئات التي تهتمّ بمساعدة العائلات ذات الأوضاع العسيرة، فلا بأس أن تنتمي هذه العائلات إلى إحدى الكنائس وأن ينتمي المستشار العائليّ إلى كنيسة أخرى، لأنّ المشاكل العائليّة هي مشاكل مشتركة.

أمّا الرهبان والراهبات، فإنّهم يُشرفون، إلى حدّ بعيد، على المؤسّسات التعليميّة والتربويّة، والمؤسّسات الاستشفائيّة وهيئات المساعدة الخيريّة. إنّها مجالات حسّاسة بوجه خاصّ، حبّذا لو قام فيها تعاون واسع جدًّا، لأنّ خصوصيّة كلّ من الكنائس لا تقوم فيها إلّا بدور محدود. وإذا صحّ أنّ تلك المؤسّسات كثيرًا ما يُشرف عليها رهبان وراهبات، فإنّ المستخدمين فيها علمانيّون، ومن المرغوب فيه هنا أيضًا أن يصل أولئك العلمانيّون هم أيضًا إلى مناصب مسؤوليّة، لا لأنّ عدد الراهبات والرهبان ينخفض، بل لأنّ هذه المراكز تعود إليهم.

نتوقّف هنا على بعض النصائح الموجّهة إلى الكهنة والرهبان

---

(٢٦) على سبيل المثال، عدد ١٠ و٥١ و٦٩ و٨١.

والراهبات. يشير الإرشاد إلى أنّ العلمانيّين يريدون

«أن يشاركوا مشاركة فعّالة ومسؤولة في حياة الكنيسة، في حضن مختلف البنى ومختلف المجالس الرعويّة، وينتظرون غالبًا أن تدعوهم الكنيسة وتمنحهم ثقتها»[27].

وبعبارة أخرى، يطلب النصّ إلى الإكليرس أن يثق بهم ويفتح لهم باب التعاون.

ويدعو الإرشاد الكهنة، بوجه مباشر،

«إلى تنمية روح التعاون مع المؤمنين، إذ لا يخفى على رعاة الكنيسة مدى أهمّيّة إسهام العلمانيّين في خير الكنيسة كلّها، وهم يعلمون أنّ المسيح لم يقمهم للقيام وحدهم برسالة الكنيسة الخلاصيّة في العالم»[28].

وهناك توصية مماثلة توجّه إلى الرهبان والراهبات:

«في المؤسّسات التي يُشرف عليها الرهبان والراهبات، كثيرًا ما نرى أنّ العلمانيّين يقومون بجزء كبير من العمل. فلا بدّ من الاعتراف التامّ بـ «مكانهم» والعهدِ إليهم بمناصب مسؤوليّة تناسب كفاياتهم»[29].

فالنداء واضح جدًّا: لا تُمنَعْ أيّة فئة من المؤمنين من ممارسة المسؤوليّات بقدر دعوتها وكفاءاتها، لأنّ الوحدة في التنوُّع تقتضي أن يستطيع كلّ واحد أن يجد مكانه.

ومع ذلك، فإنّ التحفّظ الذي كثيرًا ما تعبّر عنه السلطة الكنسيّة والإكليرس هو أنّ العلمانيّين ليسوا مؤهّلين لمثل تلك المسؤوليّات. إنّ هذه الملاحظة، التي تبدو في الغالب مطابقة للواقع، لا تُنكَر، ولكنّها ليست عذرًا كافيًا لمواصلة حفظ مناصب المسؤوليّة للإكليرس ونُظَرائه (الرهبان والراهبات)، بل تؤدّي بالعكس إلى مطلب آخر لا يقلّ أهمّيّة عن الأوّل، وهو تأمين تنشئة مسيحيّة لبالغين من مستوى رفيع، في

(٢٧) الإرشاد، عدد ٤٥.

(٢٨) المرجع نفسه، عدد ٦٢.

(٢٩) المرجع نفسه، عدد ٥٥.

الرعايا[٣٠]، ولا سيّما عَبرَ المواعظ[٣١]، وفيَ الحركات[٣٢]، وفي مراكز التنشئة للبالغين[٣٣]، وفي معاهد اختصاصيّة ذات مستوى جامعيّ[٣٤].

وفي نصّ صغير منفرد[٣٥]، لا بل أيضًا في تعداد الأشخاص المسؤولين في الكنيسة، يذكر الإرشاد للشمامسة أكثر من مرّة. في أيّامنا، ليست الشمّاسيّة في كنائس لبنان إلّا درجة تمهّد للكهنوت. أمّا الشمّاسيّة الدائمة، الدعوة الخاصّة، فلا ينبغي خلطها بدعوة الكاهن ودعوة العلمانيّين، ومن المحبَّذ أن تعاد إلى ما كانت عليه. إنّ التقليد هو قديم، لكنّه لا يطبَّق في أيّامنا. والرغبة في العودة إلى التقليد هي شكل آخر لدعوة كنائس لبنان إلى التميز الصحيح بين مختلف أدوار فئات المسيحيّين في حضن الكنيسة. وبهذه الطريقة يمكن جسمًا عضويًّا أن يُبنى مرّة أخرى، بحيث يجد فيه كلّ عضو مكانًا مختلفًا عن أماكن سائر الأعضاء ومتكاملًا مع سائر الدعوات الكنسيّة.

وفي تجلّد الكنيسة، نجد جميع فئات المؤمنين في مكانها. وحين أوصى البابا مجلس البطاركة والأساقفة أن يؤلِّف لجنة خاصّة لقبول الإرشاد وتطبيقه، طلب أن يُضمّ إليها «أساقفة وكهنة وشمامسة ورهبانٌ وراهبات وعلمانيّون»[٣٦]، أي جميع الفئات، كلّ واحدة في مكانها، في ممارسة دعوتها الخاصّة.

وبين الفئات التي لها مكانها الخاصّ في كنيسة لبنان، كما ذكرنا، يحتلّ العلمانيّون مكانًا مهمًّا. ومع ذلك، فإنّ هذا المكان لا يجوز أن يُنسينا أنّ مسؤوليّتهم المسيحيّة الأولى تمارَس في دورهم في المجتمع المدنيّ.

---

(٣٠) الإرشاد، راجع عدد ٦٦.
(٣١) المرجع نفسه، عدد ٣٩.
(٣٢) المرجع نفسه، عدد ٧٤.
(٣٣) المرجع نفسه، عدد ٤٥.
(٣٤) المرجع نفسه، راجع عدد ٧٥.
(٣٥) المرجع نفسه، عدد ٦٣.
(٣٦) المرجع نفسه، عدد ١٢٤.

وهنا إشارة إلى ما ورد في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني:

«إليهم يعود، بسبب دعوتهم الخاصّة، أن يبتغوا ملكوت الله، بإدارة الشؤون الزمنيّة وبتنظيمها بحسب مشيئة الله (. . .). إلى هذا المكان يدعوهم الله، وإذا قاموا بمهمّتهم الخاصّة وانقادوا لروح الإنجيل، استطاعوا أن يسهموا في تقديس العالم، من الداخل، على طريقة الخميرة، وأظهروا المسيح للآخرين، بشهادة حياتهم أوّلًا، وإشعاع إيمانهم ومحبّتهم التي توحّدهم بربّهم»[٣٧].

إنّ هذا القول يتّخذ أهمّيّة فريدة في منطق الإرشاد. بما أنّ المراد به أن يشجّع الكنائس على اتّخاذ مكانها تمامًا في حضن المجتمع، وعلى التعارف والبناء، وعلى وضع ثرواتها البشريّة والروحيّة والثقافيّة في تصرّف الجميع، فمن الأهمّيّة بمكان أن يلتزم العلمانيّون المسيحيّون بالقيام بدورهم كمسيحيّين ملتزمين في حضن المجتمع. وسأعود إلى هذا الأمر، حين يدور الكلام على الوحدة في التنوّع على مستوى المجتمع اللبنانيّ.

أمّا هنا، فلا بدّ لي أن أشير إلى أنّ الدور الأوّل المفروض على المسيحيّ العلمانيّ هو عمله في المجتمع المدنيّ، وإلى أنّ التزامه في بنى الكنيسة لا يأتي إلّا في المرتبة الثانية وإن كان هذا الالتزام مُهمًّا للكنيسة.

«بالإضافة إلى تلك الخدمة الرسوليّة التي تعني جميع المؤمنين من دون استثناء، قد يُدعى العلمانيّون أيضًا بطرق مختلفة إلى إسهام مباشر في الخدمة الرسوليّة التي تقوم بها السلطة الكنسيّة»[٣٨].

حين جاء البابا يوحنّا بولس الثاني إلى لبنان ليوقّع الإرشاد ويقدّمه، وجّه كلامه أوّلًا إلى الشبيبة في حريصا، قائلًا لهم:

«أختاركم اليوم شهودًا مفضّلين مؤتمنين على رسالة تجديد تحتاج إليها الكنيسة وبلدكم. وأحثّكم على أن تشاركوا مشاركة فعّالة في تطبيق توجيهات الجمعيّة السينودسيّة»[٣٩].

---

(٣٧) الإرشاد، عدد ٤٥.

(٣٨) المرجع نفسه، عدد ٤٥.

(٣٩) النصّ في جريدة *L'Orient-Le Jour* ١٩٩٧/٥/١١.

إنّ تلك الأولويّة المعطاة الشبيبة تبدو لي رمزيّة في وَجهين: من جهة، لأنّ هؤلاء الشبّان والشابّات هم علمانيّون. فالبابا لم يشدِّد على السلطة الكنسيّة في هذه الحفلة.

ومن جهة أخرى، لأنّ الكلام موجَّه إلى الشبيبة، أي إلى أكثر فئات الشعب اللبنانيّ انتقادًا، وإلى أشدّها خيبةَ أمل وفتور عزيمة. إذا وجب تجديد الكنيسة والمجتمع، وجب الاعتماد على قوى تجديد. وهذه القوى تأتي من العلمانيّين بوجه عامّ. في أثناء انعقاد الجمعيّة السينودسيّة،

«أطلعت الشبيبة آباء السينودس على انتقاداتها ومطالبها، بصراحة وشجاعة، مظهرة بذلك أنّها تنتظر تغييرات حاسمة في الكنيسة. طالبت بأعمال مدروسة باسم الإنجيل، وعبّرت عن آلامها أمام الانقسامات الكنسيّة التي تقف عقبة في طريق الرسالة. وتمنّت أن تجد كنيسة تُظهر وحدتها في التنوّع، وتكون في مكان حياة أخويّة وتقاسم وتجدُّد ورجاء»[٤٠].

فبدا أنّ تمنّياتها تطابق تمامًا تمنّيات البابا للبنان. ولذلك طالب البابا بمكان خاصّ بها:

«في شعور الأمّة اللبنانيّة وفي حضن الكنيسة في لبنان، لا بدّ أن تحتلّ الشبيبة مكانة مهمّة وتكون قوّة تجديد قوميّ وكنسيّ، بمشاركتها في مختلف بنى الحياة الاجتماعيّة وفي مراجع القرار»[٤١].

الوحدة فوق الانقسام

في ما يختصّ بالعلاقات بين الكنائس الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة، لم يعد في إمكاننا أن نتحدَّث عن الوحدة في التنوُّع، لأنّ هناك تمزُّقًا. فلا يدور الكلام بعد الآن على الحقّ في اختلاف كلّ واحدة منها. إذا كان الاختلاف غنى، شرطَ أن يُعاش كما يجب، فالانقسام ليس غنى. إنّ الانقسام بين المسيحيّين هو حجر عثرة يجب السعي لتذليله. ١

---

(٤٠) الإرشاد، عدد ٥١.

(٤١) المرجع نفسه.

لكنّ الكنائس الأرثوذكسيّة كان لها مكانها في حضن السينودس، في أثناء الإعداد وفي انعقاده برومة. وهذا يعني أنّ الانقسام، إذا كان اليوم واقعًا، يبقى واقعًا غير مقبول، يريد الجميع أن يتخطّوه. فالوحدة مرغوبٌ فيها، وإن لم تُحقَّق تمامًا حتّى اليوم. وأفضل السبل للوصول إليها هو، بلا شكّ، الابتداء بالاحترام المتبادل التامّ.

وهنا أيضًا ينبثق الأمل أوّلًا من النظر إلى الواقع. إنّ الواقع جرح حسّاس بوجه خاصّ في لبنان، لأنّ المسيحيّين الكاثوليك والأرثوذكس يعيشون في بلد واحد، وأحيانًا في حضن عائلة واحدة. فالشعور بالجرح هو أشدّ ممّا هو في بلدان أخرى لا يسكنها تقريبًا إلّا كاثوليك أو أرثوذكس. والشعور بالواقع يفرض أيضًا الاعتراف بكلّ ما هو مشترك بين هذه الكنائس، علمًا بأنّ العناصر الموحّدة هي أهمّ بكثير من العناصر التي تفرّق الكنائس الشقيقة هذه. وهناك عنصر من عناصر الوحدة القائمة، لا بدّ من استغلاله بطريقة فضلى للوصول إلى المزيد من الألفة.

بين الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة في لبنان والكنائس الأرثوذكسيّة عنصر مشترك هو تقاليدها. إذ إنّ أغلبيّتها تنتمي إلى التراث الإنطاكيّ. في الواقع،

«نرى أنّ الأرثوذكس والكاثوليك يستعيدون شعورهم بالتقاليد الكنسيّة والاجتماعيّة القديمة التي تجمع بعضهم ببعض، وبأخوّتهم في المسيح»[٤٢].

فيجوز القول إنّ عودة صحيحة إلى تلك التقاليد الشرقيّة المشتركة قد تكون في الوقت نفسه ترسيخًا للروابط بين الكنائس الشرقيّة وخميرة تجديد.

«بوجوه متنوّعة، بشّر التقليد الرسوليّ الثقافات الحاضرة في لبنان، آخذًا بعين الاعتبار المشاعر الروحيّة الوافرة واللغات المحلّيّة. وإلى جانب التقليد الأرمنيّ الذي، بالرغم من فرادته، لا يخلو من الصلة بالآباء القبّدوقيّين

(٤٢) الإرشاد، عدد ١٢.

والسريان، هناك التقليد الإنطاكيّ القديم، الآراميّ والهلّينستيّ الأصل في آن واحد. جميع هذه الجذور تشترك فيها الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة»[43].

فهناك إذًا جذور مشتركة تدلّ، حتّى في التراث نفسه، على تنوّع حقيقيّ في داخل الوحدة.

حتّى إن استحال الكلام على وحدة في التنوّع، فمن الواضح أنّنا أمام تخطيط تفكيريّ واحد يرشد الخواطر المتعلّقة بالعلاقات بين الكاثوليك والأرثوذكس.

وفي ما يختصّ بالطوائف الكنسيّة، المتحدّرة من الإصلاح[44]، فإنّ الوحدة التي تمّت بينها وبين الكنيسة الكاثوليكيّة لا تغطّي من المجالات ما تغطّيه الوحدة مع الكنائس الأرثوذكسيّة. ومع ذلك، فهناك عناصر وحدة، وبالاستناد إليها أصبح ممكنًا أن تقوم علاقات وثيقة، مع الأمل في إمكانيّة تنميتها.

الوحدة في التنوّع: العناصر التي تؤلّف الأمّة اللبنانيّة

من الواضح أنّ الوحدة على مستوى بلد من البلدان ليس لها المعنى المبنيّ على جماعة في الإيمان. إنّ التنوّع بين الطوائف اللبنانيّة لا يخفى على أحد. فهي تنتمي أوّلًا إلى تراثَين دينيَّين مختلفَين. وفي داخل كلّ منهما، نجد فوارق أخرى. وهناك تحالفات مع بلدان من المنطقة أو بلدان بعيدة، كثيرًا ما تتبع الهويّة الطائفيّة. فمن الطبيعيّ أن يشعر سنّيّ لبنانيّ بأنّه قريب من بعض بلدان المنطقة، تعيش فيها أكثريّة سنّيّة. أمّا المارونيّ، الذي ليس له مثل هذا القرب، فيشعر بأنّه قريب من أوروبّا المسيحيّة (إيطاليا في الماضي، فرنسا في أيّامنا)، وهو قرب لا يشعر به السنّيّ، إلخ.

(٤٣) الإرشاد، عدد ٤٠.

(٤٤) عبارة لا تخلو من التعقيد، لعدم استعمال عبارة «الكنائس البروتستانتيّة»، علمًا بأنّ كلمة كنيسة ليس لها المعنى نفسه عند الجميع.

إنّ الإرشاد لا يدخل في متاهة من العلاقات المعقّدة تصوغ هويّة كلّ من الطوائف، بل يبني بالأحرى وحدة اللبنانيّين على وحدة المصير في داخل البلد.

«يُدعى اللبنانيّون إلى الاعتناء ببلدهم، وإلى المحافظة بلا ملل على الأخوّة، وعلى بناء نظام سياسيّ واجتماعيّ عادل، ومُنصف، يحترم الأشخاص وجميع النزعات التي تؤلّفه، لكي يشيدوا معًا بيتهم المشترك (. . .). ومن جهة أخرى، على كلّ شخصيّة سياسيّة أو دينيّة، وكلّ مجموعة أن تأخذ بعين الاعتبار حاجات سائر المجموعات وتطلّعاتها المشروعة، والخير العامّ الذي يشترك فيه مجمل الأسرة البشريّة»[٤٥].

والمثال الأعلى هذا يفترض قيام حوار بين أعضاء مختلف الأديان، «حوارٍ يراعي حساسيّات الأشخاص ومختلف الطوائف»[٤٦]. وهذا الحوار يفترض إقامة علاقات بين الأشخاص ورفض كلّ حرمان. وسيكون حوار حياة وعمل مشترك في سبيل خير المجتمع، ويكون أيضًا حوارًا دينيًّا يتعلّم فيه كلّ واحد أن ينظر إلى الآخر باحترام وتقدير.

لكنّ الإرشاد يذهب إلى أبعد من ذلك، فيلاحظ أنّ لبنان لا يستطيع أن يعيش متعزلًا عن إطاره:

«إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة، المنفتحة على الحوار والتعاون مع مسلمي لبنان، تريد أن تكون منفتحة أيضًا على الحوار والتعاون مع مسلمي سائر البلدان العربيّة، علمًا بأنّ لبنان هو جزء منها لا يتجزّأ (. . .). إنّ مسيحيّي لبنان ومجمل العالم العربيّ، الذين يفتخرون بتراثهم، يسهمون بنشاط في تحسين الثقافة (. . .). أريد أن أشدّد، عند مسيحيّي لبنان، على ضرورة المحافظة على روابط التضامن مع العالم العربيّ وعلى توثيقها. وأدعوهم إلى اعتبار انضمامهم إلى الثقافة العربيّة، التي أسهموا فيها إلى حدّ بعيد، مكانًا مفضّلًا يقيمون فيه، بالاتّفاق مع سائر مسيحيّي البلدان العربيّة، حوارًا أصيلًا وعميقًا مع المؤمنين المسلمين»[٤٧].

---

(٤٥) الإرشاد، عدد ٩٤.
(٤٦) المرجع نفسه، عدد ٩٠.
(٤٧) المرجع نفسه، عدد ٩٣.

إنّ تلك الكلمات تدوّي بشدّة في آذان العديد من المسيحيّين. فهم مدعوّون إلى بناء مجتمع بلدهم مع سائر اللبنانيّين، لا بل مجتمع منطقة الشرق الأدنى، مع مسلمي ومسيحيّي سائر بلدان المنطقة. يجب أن نتنبه إلى إيجابيّة تلك التوصيات. ليس المسيحيّ مدعوًّا إلى تشرّب الثقافة العربيّة، بقدر ما هو مدعوّ إلى أن يقوم بدور فيها. ويمكننا أن نقارن هذا النصّ بتوصية موجَّهة إلى المؤمنين العلمانيّين:

«من الأمور المهمّة أن يلتزم مؤمنون علمانيّون التزامًا مباشرًا البحث الفكريّ والدرس، لكي تنمو ثقافة مسيحيّة حقيقيّة في العالم العربيّ، بدعم من الرعاة»[٤٨].

من الواضح أنّ المطلوب ليس أن يفقد المسيحيّ اللبنانيّ هويّته الخاصّة، فهذا التأويل يناقض روح مجمل النصّ والتوصيات بالعودة إلى ينابيع التراث الإنطاكيّ الآراميّ واليونانيّ[٤٩]، أو بالبقاء في حوار مع ما وصل إليه التراث العربيّ في علم اللاهوت[٥٠]. إنّ النصّ يدافع بشدّة في صفحات أُخَر عن حقّ المسيحيّ وواجبه في أن يبقى أمينًا على هويّته الثقافيّة والكنسيّة الخاصّة. فما يُشدَّد عليه في هذه الفقرة هو أنّ شعور المسيحيّ بفرادته لا يجوز أبدًا أن يعدله عن بيئته. إنّه مسيحيّ في هذا البلد، في هذه المنطقة، ودعوته هي أن يبني فيها المجتمع انطلاقًا من القِيَم المسيحيّة.

بصفته مسيحيًّا أوّلًا، عليه واجب تضامن مع سائر مسيحيّي المنطقة، لا بل إلى أبعد منها، نحو المسيحيّين «الذين يبقون أحيانًا منسيّين في إيران والسودان وأفريقيا الشماليّة»[٥١]. وبالمعنى نفسه، يستشهد البابا بإحدى رسائل بطاركة الشرق الكاثوليك، فيقول:

«لا يريد حضورنا المسيحيّ أن يكون حضورًا لأنفسنا. فإنّ المسيح لم

(٤٨) الإرشاد، عدد ٤٥.
(٤٩) المرجع نفسه، عدد ٤٠.
(٥٠) المرجع نفسه، عدد ٧٧.
(٥١) المرجع نفسه، عدد ٨٢.

يؤسّس الكنيسة لكي تكون في خدمة نفسها، بل لتكون كنيسة شاهدة وحاملة رسالة، رسالة مؤسّسها ومعلّمها»[٥٢].

من الطبيعيّ إذًا رؤية الفصل المخصّص للكنيسة في خدمة المجتمع، الذي يعالج بوجه خاصّ مختلف المؤسّسات الكنسيّة في المجالات الاجتماعيّة والتربويّة، يتّجه الاتّجاه نفسه. فإنّ تلك الخدمات الكنسيّة ليست خدمات للمؤمنين أنفسهم وحسب، بل خدمات أيضًا لمصلحة البلد كافّة. هكذا يجب أن تُمارَس، وهكذا يجب أن تتّجه. ففي تلك المؤسّسات يمكن أن تكوَّن عقليّة انفتاح وتعاون وأخوّة.

والموضوع الأخير من الفصل نفسه يتطرّق إلى التزام المسيحيّ السياسيّ. كما ورد أعلاه، فإنّ هذا الالتزام هو دور المؤمن العلمانيّ الخاصّ، ليغلّب القيَم الإنجيليّة في حضن المجتمع كلّه. والإرشاد يتّبع أسلوبًا قاطعًا في الكلام على هذا الموضوع.

إنّه يندّد من جهة بكلّ أشكال الحياة المزدوجة.

«فلا يستطيع المسيحيّون إذًا أن تكون لهم حياتان متوازيتان: من جهة، الحياة التي يسمّونها الحياة الروحيّة بما لها من قِيَم ومطالب، ومن جهة أخرى، الحياة المسمّاة زمنيّة، التي يُقال إنّ لها قِيَمًا مختلفة عن الأولى أو مناقضة لها»[٥٣].

ومن جهة أخرى، يواصل النصّ سياقه، مشيرًا إلى ضرورة التزام المسيحيّ المطلقة في هذا المجال،

«لكي يستطيع المؤمنون العلمانيّون أن يُنعشوا النظام الزمنيّ إنعاشًا مسيحيًّا، لا يمكنهم على الإطلاق أن يتخلّوا عن المشاركة في السياسة، أي في العمل الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتشريعيّ والإداريّ والثقافيّ، الذي يتوخّى تعزيز الخير العامّ عضويًّا وعن طريق المؤسّسات»[٥٤].

فالإرشاد كلّه يطلب إلى المسيحيّين أن يلتزموا في المجتمع اللبنانيّ،

---

(٥٢) الإرشاد، عدد ٣٣.
(٥٣) المرجع نفسه، عدد ١١٢.
(٥٤) المرجع نفسه، عدد ١١٢.

لا بل في مجتمع المنطقة، بكلّ ما عندهم من نشاط، وأن يقاوموا الاستسلام إلى الانطواء على النفس، أمام الصعوبات التي ورد ذكرها (الاحتلال العسكريّ، والوضع الاقتصاديّ، ومشكلة الأشخاص المهجّرين، ومخاطر التطرُّف والشعور بحرمان الحقوق[٥٥]، أو غيرها من المخاطر). لكنّ هذه التوصية بالعمل في سبيل الخير العامّ، بحيث يكون الجميع مسؤولين حقًّا عن الجميع[٥٦]، لها ما يقابلها، لكي يكون ذلك ممكنًا. وأهمّ الأمور هو «تقاسم المسؤوليّات بطريقة عادلة في حضن الأمّة». هذا وأنّ البابا، في زيارته لبنان، ومنذ نزوله من الطائرة، ردّد الكلمات نفسها:

«في لبنان الجديد هذا، الذي تُعيدون إعماره شيئًا فشيئًا، من المهمّ أن تعطوا كلّ مواطنٍ مكانًا، ولا سيّما الذين يعمرهم شعور وطنيّ مشروع، فيرغبون في التزام العمل السياسيّ أو الحياة الاقتصاديّة. ومن وجهة النظر هذه، يبدو أنّ الشرط السابق لكلّ ممارسة ديمقراطيّة هو التوازن العادل بين قوى الأمّة الحيّة، بحسب مبدأ الاستنابة الذي يقتضي مشاركة كلّ واحد ومسؤوليّته في اتّخاذ القرارات»[٥٧].

وهناك مطلب أساسيّ هو احترام حقوق الإنسان، قاعدة ثقة اللبنانيّين بمؤسّسات المجتمع. ولذلك يخصّص البابا لها قسمًا من الإرشاد، مستعملًا عبارات حازمة[٥٨].

وأخيرًا، وعلى الأخصّ، لا بدّ من المصالحة الحقيقيّة. إنّ البابا، في أثناء زيارته وفي الإرشاد، لم يكفّ عن دعوة المسيحيّين خاصّةً واللبنانيّين عامّة إلى الصفح والمصالحة والسلام والمبادرات الأخويّة، وإقامة الجسور، وإلى تجنّب كلّ ما يجرح أو يقسّم.

«فإنّ السلام يفترض من قِبَل الجميع إرادة ثابتة لاحترام الأخوّة، وخطو الخطوات نحوهم. ويمكن الحصول عليه خاصّةً بالمحافظة على خير

---

(٥٥) الإرشاد، عدد ١٧.

(٥٦) المرجع نفسه، عدد ٩٥.

(٥٧) النصّ في جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١٠/٥/١٩٩٧.

(٥٨) الإرشاد، عدد ١١٤-١١٦.

الأشخاص والجماعات البشريّة التي تؤلّف وطنًا واحدًا، في ما يمكن تسميته «اقتصاد سلام»[٥٩].

الخاتمة

إنّ الوثيقة، التي تصفّحناها باتّباعنا سياق فكرة الوحدة في التنوُّع، يُراد بها افتتاح مستقبل جديد للبنان. يُراد بها إغلاق فترة الحرب، وعدم العودة إلى ما جرى، بل ترك الجروح تلتئم. يُراد بها عرض صادق لتعاون إيجابيّ من قِبَل الكنائس المسيحيّة نحو البلد:

«إنّه إسهام من الكنيسة الجامعة في الوصول إلى وحدة أكبر في الكنيسة الكاثوليكيّة في لبنان، وإلى تخطّي الانقسامات بين مختلف الكنائس وإلى تنمية البلد، التي يُدعى جميع اللبنانيّين إلى المشاركة فيها»[٦٠].

إنّه يطلب الكثير إلى المسيحيّين اللبنانيّين، معتبرًا أنّ الدعوة إلى الالتزام هي الشرط لتوفير الأمل للمسيحيّين واللبنانيّين. والتوجيهات إلى هذا العمل تبدو واضحة.

إحترام هويّة كلّ من الطوائف، واحترام الدعوة الخاصّة بكلّ مسيحيّ، ودعوة الجميع، انطلاقًا من فرادتهم المحترَمَة، إلى العمل في سبيل الخير العامّ، خير الكنيسة العامّ عن طريق عمل رعويّ مدروس، وخير لبنان بالتزام صادق في جميع مجالات الحياة القوميّة.

تغيير العقليّة، والابتعاد عن المواقف الدفاعيّة، وفتح الآفاق، ومعرفة الذين هم مختلفون واحترامهم، والشعور بالمصير المشترك الذي يربطهم جميعًا.

إنّ هذا البرنامج يتطلّب الكثير من الجميع. ولا يستطيع أحد أن يقرأ هذا النصّ بصدق من دون أن يشعر بدعوة إلى تغيير تصرّفه، وإلى التحوُّل في العمق.

---

(٥٩) الإرشاد، عدد ٩٨.

(٦٠) راجع جريدة *L'Orient-Le Jour* في ١٠/٥/١٩٩٧.

ومَن ركّز مثل تلك المطالب على حسن إرادة البشر وحدها، تقصه حسّ الواقع. فالبابا، عبر مجمل أعمال السينودس، جرؤ على عرض مثل هذا البرنامج على اللبنانيّين، ولا سيّما على المسيحيّين الكاثوليك، لأنّه على يقين بأنّ الراعي الإلهيّ، الذي هو نور العالم وقدرة الله، يسير في الطريق معهم.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي)

صدر عن دار المشرق

ARAB CULTURE AND SOCIETY

IN CHANGE

المرأة الجديدة في منظور الإنجيل

الدكتورة ماري خوري(*)

١ - يسوع محرِّر الإنسان

١.١ - تاريخ مخاطرة الحرِّيَّة

في البدء، افتتح الله التاريخ ببادرة خير، فكانت الخليقة. وكانت الـ«نعم» للإنسان، إذ «خلق الله الإنسان، رجلًا وامرأة، على صورته كمثاله»، أي متساويَين في الجوهر بالهويَّة والكرامة والحرِّيَّة. وخصّ الله الإنسان بدورٍ، هو إيّاه للمرأة والرجل على حدٍّ سواء داخل العيلة وخارجها:

أ - أنموا واكثروا واملأوا الأرض (تكوين ١/٢٨)[١] هي الدعوة - الرسالة إلى أن يجسِّد الرجل والمرأة رحمة الله وحنانه، أحدهما تجاه الآخر، فيتخاصبا بالحبّ معًا، ومعًا يشعّانه، فيفيضا على الآخرين ما أفاضه الله عليهما.

ب - «أخضعوا الأرض... والبحر... والفضاء» هي الدعوة - المهمَّة Mission التي يكِلُ بها الخالق إلى المخلوق إكمال الخليقة، فيزرع

(*) أستاذة علم النفس في الجامعة اللبنانيّة. مستشارة في علم النفس بجامعة سيّدة اللويزة.

(١) يُشير المرجع المحاط بقوسين، في سياق النصّ، إلى أحد أسفار الكتاب المقدَّس، بعهدَيه القديم والجديد. ويُشير الرقم الأوّل إلى الفصل، والرقم الذي يلي العارضة إلى الآية المقصودة في هذا الفصل من السفر.

الإنسان الحبّ «في كبد الأرض»، ويبادر إلى الخير، ويباع الجمال، ويسارع إلى الحقّ، ويسعى إلى السلام، فيعيش أصالة الحبّ في الائتمان على البيئة. تلك هي الدعوة - الدور إلى أنسنة المجتمع والطبيعة، الموجّهة إلى المرأة والرجل معًا.

بادل الزوجان الأوّلان خير الجود بشرّ الجحود، فقد قالا «لا» لله، طمعًا بمصادرة «الـ - نعم» للإنسان. فكانت هذه أولى محاولات قتل الله الأب في التاريخ، المتلازمة مع قتل الإنسان وإماتة القِيَم. وهكذا اعتلّت هويّة الرجل والمرأة، واختلّت رسالتهما، ففسدت العلاقة بينهما وساءت مع الطبيعة، فغشى الأرض ظلمٌ وظلام: قست القلوب، وتحطّمت البراءة. وأمسى الكلّ قاينًا للكلّ، فاغتال عنف العدوانيّة لطف الرحمة الإنسانيّة. هوى الرجل فتهشّم، وتهاوت المرأة فتهشّمت. إمتُهنت كرامتها، وأُنزلت بها الدونيّة فاستُعبدت. تقلّصت قيمة الكائن البشريّ إلى جنسويّته، وفرغ الإنسان من كرامة شخصيّته، فأصبح الرجل مجرّد ذكر، والمرأة مجرّد أنثى وحسب. وأكرهت على التبعيّة للذكر في دوّامة تدمير متبادل: يذلّها فيُذَلّ، تحقّره فتُحتقر، أمست المرأة شرًّا كلّها وشرّ ما فيها أنّه لا بدّ منها، واحةً في صحراء الحواس. تتآكلهما شهوانيّة أكولة، يتهالكان على استهلاكها فتهلكهما.

١.٢ - يسوع يحرّر المرأة

هشّم الإنسان صورته ما إن شوّه مثال الله بالتنكّر له (تكوين ٣/١-٨). فهام، مدى التاريخ، يسعى إلى مثال مفقود لا يزال يحمل في حنايا أشواقه بعض التوق المضطرم إليه. يرسم ملامحه الإلهيّة بموادّ حضاريّة، يستعيرها من واقع مجتمعه، ولا يلبث أن يسرد بموجبها تعاسة واقعه نفسه، لا-لشيء سوى لأنّ الإنسان تحوّل، بفعلته هذه، خالقًا لإله أنتجه هو على صورة قذميّته «الآدميّة». أعاد يسوع الكلمة المتجسّد المطابقة بين الصورة والمثال، مُذ وحّد، في شخصه، ناسوت ابن البشر مع لاهوت ابن الله. جاء بكلّ شيءٍ جديدًا، وبه صحّح ما أفسده الإنسان العتيق: قال يسوع «نعم» لله و«نعم» للإنسان في آن، بل وأظهر أنّ شرط الـ «نعم» لله

هي الـ «نعم» للإنسان. وما قاله يسوع كانه: إنّه الـ «نعم» عمّانوئيل.. ونعمه هذه هي قاعدة تحرير الإنسان من أنانيّاته وتزمّياته وخرافاته المتعدّدة. أكتفي[٢] باستعراض أبعادٍ خمسة لهذا التحرير، أسلّط الضوء فيها خاصّةً على تحرير المرأة. هي: الكرامة، المساواة، التبادليّة، القِيَم، عهد الأمانة.

أ - الكرامة

إتّخذ يسوع، بأخلاقيّة المحبّة، مواقف رفضيّة جليّة، هتك بها جدار المحرّمات الاجتماعيّة والدينيّة القائمة على التميز الجنسويّ بين الرجل والمرأة، فأثبت لكلٍّ منهما الكرامة إيّاها على حدٍّ سواء. رفض المتّبعات التي التقطتها الشرائع الدينيّة من التقاليد الاجتماعيّة، ونسبتها إلى مصدرٍ إلهيّ، لتضفي عليها بذلك طابعًا قدسيًّا Sacral مُلزمًا، ولاسيّما، تلك التي تهمّش المرأة، وتطبّع دونيّتها، وتسلّم بقصور عقلها وإيمانها وحظوظها فتُكرهها على التبعيّة لبعلها الذي له أن «يسودها» (تكوين ٣/ ١٦). فهو السيّد، وله ملء الكرامة والحقوق كلّها. أمّا المرأة، فهي حُرمته، أو إحدى حَرَمِهِ وجواريه. بات عليها الانقياد لبعلها، واتّباعه، والانصياع لرغباته: «إن لم تَسلك بحسب أمرك، فافصلْها عن جسدك» (ابن سيراخ ٢٥/ ٢٥). إنّه وليّ أمرها، قوّام عليها، بيده حقّ تقرير مصيرها تزويجًا أو هجرًا أو طلاقًا. فإن خشي نشوزها، وجب عليه موعظتها، وهجرها في المضاجع، وتأديبها بالضرب حتّى تطيعه. إنّه رب العيلة والبيت. لا يحقّ للمرأة مخالطة الرجال لأداء الصلاة في الهيكل، بل عليها أن تلزم الرواق الخارجيّ، وأن تلتزم الصمت في المجمع، فلا تجادل، ولا تستوضح، ولا تقرأ كتاب الشريعة في محضر الجماعة... لئلاّ تشكّك الرجال، وتغويهم وتفسد عليهم صلاتهم وصيامهم، فيذلّون بسببها. لذا يقتضي من الرجل، أن يحذر مكرَ النساءِ ودهائهنّ... بمثل هذا التميز الجنسويّ في

---

(٢) شكّلت بعض مواد هذه الدراسة مقدّمة لكتاب الأب إميل إدّه: المسيح محرّر المرأة، منشورات الرسل، ١٩٩٧.

المنزلة والكرامة والحقوق، تقضت شرائع مجتمعات الشرق ودياناته، وعنه لهجت حضاراته المتعاقبة، وعليه سارت شعوبه البدويّة كما سارت الحضريّة، وإن بدرجات متباينة، شأنها في ذلك شأن سائر مجتمعات العالم.

كشح يسوعُ عن وجهِ المرأة غشاواتٍ حجبته وراءها قساوةُ قلوب الرجال. وأزال عن عُنُقِها أغلالًا شرّعتها لها غلاظة رقابهم (متّى ١٩/ ٤-١٢). «لقد انبرى يسوع أمام معاصريه مدافعًا عن كرامة المرأة الحقيقيّة، وعن دعوتها التي تستدعيها هذه الكرامة. وكان هذا مثيرًا للاستغراب والدهشة، بل ويثير الشكوك، لأنّ هذا التصرُّف كان يتنافى مع العوائد المرعيّة. لذا عجب تلاميذه إذ رأوه يحادث امرأة (يوحنّا ٤/ ٢٧). ومثله اشتكى الفرّيسيّ في نفسه، ما إن رأى المرأة الخاطئة تسكب الطيوب على قدمي يسوع فقال: لو كان هذا الرجل نبيًّا، لعلم مَن هي هذه المرأة التي تلمسه، وما حالها، إنّها خاطئة (لوقا ٧/ ٣٩). أمّا تصريح يسوع بأنّ العشّارين والبغايا يسبقونكم إلى ملكوت الله (متّى ٢١/ ٣١)، فقد أثار الذهول، بل السخط المقدّس عند سامعيه المتغطرسين»[٣]. أعاد يسوع للمرأة نصاعة كرامتها التامّة، مذ جعلها الله شريكةً كاملةً في خلاص الإنسان، «صنع بها العظائم» (لوقا ١/ ٤٩) وأصبحت مباركة مملوءة نعمة (لوقا ١/ ٢٨، ٤٢). وكسر يسوع بمعجزة حبّه مألوف العادات السائدة، فأكرم المنبوذة (متّى ٩/ ٢٠-٢٢)، واحترم الخاطئة، وقَبِلَ السقيمة «لأنّها هي أيضًا ابنة إبراهيم» (لوقا ١٣/ ١٦)، وأعاد الاعتبار للمرأة في أعمالها المتواضعة المنزليّة (لو ١٥/ ٨-١٠)، ومسح الكآبة عن وجه السامريّة وأطلقها رسولةً للفرح (يوحنّا ٤/ ١-٤٢). وأعجب بفتوّة إيمان الكنعانيّة فاستجاب لسؤالها متوجّهًا نحو الأمم (متّى ١٥/ ٢١-٢٨). وانحنى بحنان ولمس حماة بطرس فشفاها (متّى ٨/ ١٥). . . أثقلت التقاليد الاجتماعيّة والشرائع الدينيّة كاهل هؤلاء النسوة، وسلبتهنّ كرامتهنّ. فردّ يسوع لهنّ

(٣) البابا يوحنّا بولس الثاني: كرامة المرأة، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٨، ص ٥٢-٥٣.

الاعتبار والتقدير Estime de soi وأعاد للمرأة كرامتها، وأثبتها لها كاملةً، كرامة «لن ينزعها منها أحد» (لو ١٠/ ٤٢)، وما عدا ذلك، «فكلّ غرسٍ لم يغرسه أبي السماويّ سوف يُقلع» (متّى ١٥/ ١٣)، قال يسوع.

ب - المساواة

ألغى يسوع المفاضلة بين الرجل والمرأة، فأقام المساواة الكيانيّة بينهما لتستقيم علاقاتهما المتبادلة. دعا إلى المساواة التامّة في الكرامة والهويّة والرسالة ومستلزماتها الحقوقيّة في المجتمع. فالكائن البشريّ هو قيمة مطلقة بذاته ولذاته، رجلًا كان أو امرأة. إنّه قيمة غير قابلة التصرُّف، ولا يصحّ الطعن فيها أبدًا. كان الرجل وحده، في اليهوديّة، قادرًا على الانتماء إلى المجتمع الدينيّ ومؤهَّلًا للقيام بالمهامّ العباديّة، لمجرَّد سَرَيان شريعة الختان البدنيّ عليه، ولاستحالة إجرائها للمرأة. أمّا في المسيحيّة، فقد أصبحت عضويّة المرأة تمامًا كعضويّة الرجل، تتمُّ بالمعموديّة إيّاها التي يصطبغان بها باسم يسوع في الكنيسة على حدٍّ سواء، دونما تمييز أو مفاضلة أو توسُّط. «أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم، قد لبستم المسيح، لا يهوديّ بعد الآن، ولا يونانيّ، لا عبد ولا حرّ، لا رجل ولا امرأة، فإنّكم واحد في المسيح يسوع» (غلاطية ٣/ ٢٧-٢٨). كشف يسوع الله أباه، أبًا للناس جميعًا. فالناس إذًا كلّهم إخوة. إنّهم إذن متساوون أنتولوجيًّا ولاهوتيًّا، لا أنتروبولوجيًّا وحسب: ذاك أنَّ الناس هم بعيدون البعد نفسه عن الله بالخطيئة، محرَّرون بذبيحة حبِّ الابن نفسها، مبرَّرون بالروح القدس نفسه، مدعوُّون إلى كمال الآب نفسه بالمحبّة، مؤهَّلون إلى شرف البنوّة للآب نفسه بابنه يسوع، مدعوُّون إلى الكرامة العضويّة نفسها في الكنيسة، جسد يسوع السّرّيّ Corps mystique، ويحملون رسالة الشهادة ليسوع إيّاها. إنّهم مدعوُّون رجالًا ونساءً إلى تجسيد مثال يسوع، وتأوين Actualiser قِيَم إنجيله في يوميّات حياتهم، داخل العيلة، من أجل شخصنة الفرد والتضامن معه في تحقيق ذاته بفرادة مميَّزة، وخارجَ العيلة أيضًا، من أجل أنسنة المجتمع البشريّ، وتحقيق الذات معًا على كافّة المستويات Co-réalisation de soi وأنجلة العالم بالقِيَم.

ج - التبادليّة

أقام الله حوّاء وآدم في حالة إزائيّة متكافئة، يتحاذيان كصنوين متعادلين، يتحاكيان بتبادليّة سويّة، لكونهما متساويين في الكرامة والدور في الفسحة الخاصّة، أي داخل العيلة، وفي المساحة العامّة، أي خارجها. قال الله للأبوين الأوّلين «انموا واكثروا واملأوا الأرض، وأخضعوها، وتسلّطوا على سمك البحر وطير السماء، وجميع الحيوان الذي يدبّ على الأرض» (تكوين ١/ ٢٨). إنَّ قاعدة التبادليّة Réciprocité هي أن «افعلوا للناس ما تريدون أن يفعله الناس لكم» (متّى ٧/ ١٢). تقوم التبادليّة على الاعتراف بالمساواة والكرامة بين الرجل والمرأة، بحيث تجمعهما علاقاتٌ احتراميّة، يُذخّرها تضامنهما الحميميُّ. فالتبادليّة هي تواحد وجدان Communion des consciences يتخطّى مجرَّد التعاون والمساعدة والمشاركة Participation، ويناهض هضم الآخر Assimilation أو محاولة صهره Fusion، عشقيًّا أكان هذا الصَّهْر أم استعباديًّا.

لا يتطالب الشخصان التبادليّان بأيّ شيء، ولا يتشاكران سوى على تواحدهما، وعلى أنّ كلًّا منهما هو حضور مع الآخر، هو حضور من أجل الآخر. لا تستعدم «الأنا» ذاتها أو تنفي ذاتيّتها، بل تُبطل، باندفاعها نحو «الأنت»، تشرنقها حول نفسها واجْتِرار أنانيّتها، فتغنى، لأنّها تُغني الآخر حبًّا وخدمةً[٤]. في المسيحيّة، يمكن اعتبار حياة الثالوث الحميمة علاقةً تبادليّة خالصةً بين الآب والابن والروح القدس: «إنّ الآب فيَّ وأنا في الآب» (يوحنّا ١٠/ ٣٥)، قال يسوع، «جميع ما هو للآب فهو لي» (يوحنّا ١٣/١٦) «أنا والآب واحد» (يوحنّا ١٠/ ٣٠). «الآب يُحبّ الابن، الابن يحبّ الآب» (يو ٥/ ٢٠). أمّا على المستوى البشريّ، فالتبادليّة بين الرجل والمرأة تقضي بأن يتساويا في المنزلة الاجتماعيّة Statut social، وفي تأدية الدور نفسه، أحدهما إزاءَ الآخر، ومعًا تجاه الآخرين، دون أيّة قسمة عمل مدغمة بقسمة قِيَم توازيها، يختصّ بها أحدهما دون الآخر. فما من

---

(٤) NEDONCELLE, M: *La réciprocité des consciences*, Ed. Montaigne, 1942, p.17.

دورٍ أو عملٍ، أو قيمة، أو حقٍّ يُعطاه الرجل وتُحرَمه المرأة، حتّى ولو أنجزه كلٌّ منهما على طريقته.

سقط آدم وحوّاء في «امتحان مخاطرة الحرّيّة»[٥]، فاعتلّت هويّتهما، واختلّت رسالتهما، وفسدت العلاقة بينهما. تعطّلت التبادليّة الحقّة، وحلّت التكامليّة Complémentarité المجحفة قاعدة تعاملٍ بينهما، ومبدأ عيش يتمدّد ليطال كلّ الجماعات وكافّة المستويات الاجتماعيّة:

أوّلًا - تكامل في الشخصيّة: يكرّس التكامل التميز الجنسويّ ما بين فضائل رجاليّة، وأخرى نسائيّة: فللرجل القوّة والذكاء والجرأة والمبادرة والحرّيّة والفعل... وللمرأة العاطفة والمشاعر والخدمة والوداعة والضعف وبطء الفهم والانقياد والانفعال...

ثانيًا - تكامل في العلاقات والأدوار: تُعتبر السلطة والملكيّة، والاستحواذ، والقرار، والأمر - النهي، والوجاهة، والشأن من اختصاص الرجل، فيما التبعيّة، والمرؤوسيّة، والخضوع، والتقيّد والامّحاء... هي من حصّة المرأة.

ثالثًا - تكامل في قسمة العمل: يهتمّ الرجل بالشؤون الخارجيّة العامّة، الاقتصاديّة، السياسيّة، العسكريّة، الدينيّة... وله الانتاج الاقتصاديّ والاستقلاليّة، وتُعنى المرأة بالأمور الداخليّة المنزليّة والمطبخيّة والتربويّة التلقينيّة... حتّى ليصعب إيجاد مؤنّث بعض الأسماء: رجل أعمال، رجل الله، نائب، قنصل، ضابط، جندي، طبيب، كاهن....

أعاد يسوع للمرأة وللرجل نصاعةَ علاقةٍ فقداها باكرًا (متّى ١٩/ ٤-٩)، فافتقدا، مدى التاريخ، تبادليّةً جعلت منهما شريكَين متساويَين، يتوافقان بصدقيّة، قبل أن يُخجلهما عري أنانيّتهما الامتلاكيّة (تكوين ٣/ ٧). دعاهما يسوع إلى عيش المحبّة بمجّانيّة سخيّة، بموجبها يعترفان بحقّ

(٥) ماري خوري: «مخاطرة الحرّيّة»، صحيفة بيلبا، عدد ٤٣، أيار ١٩٩٧، ص ١١.

المغايرة والفرادة الشخصيّة الخاصّة بكلّ فرد، أي بحقّه في أن يتميَّز بمواهبه وبقدراته، وبها يتمايز داخل حضارته وعائلته عن أفراد جنسه.

+ داخل العيلة: يحمل الرجل والمرأة، داخل العيلة، رسالة يسوع بمسؤوليّة مشتركة، يتخاصبان معًا بالحبّ، ومعًا يشعّانه على ذويهما وعلى الآخرين. فالأبوّة هنا هي، كالأمومة، محبّة طافحة، ودفقُ حنان، ومرقاةٌ إلى الإنسانيّة. لم تعد الأبوّة طغيانًا وتسلُّطًا بالتخويف والتذنيب Culpabilisation والاقتصاص، بل أصبحت، مع يسوع، سلطة مُحبَّة محبوبة، تنهد إلى إنضاج الولد، وإلى تنمية قدراته، حتّى يبلغ استقلاليّته، ويحقّق ذاته بحرّيّة. إنّها تأوين أبوّة الله الآب الذي يترقّب عودة ابنه المخاطر (لوقا ١٥/١١-٣٢)، ويتفطّر قلبُه على الخروف الشارد فيَجدّ في إثره (لوقا ١٨/١٢-١٤)، ويبذل نفسه كالراعي الصالح للذود عن خرافه (يوحنّا ١٠/٨-١٥)، ويدعو الكلّ إلى وليمة الفرح (متّى ٢٢/١-١٤) فيغمر الجميعَ برحمته.

+ في المجتمع: يتعاون الرجل والمرأة معًا، ويتضامنان في الشهادة للحقّ لتغيير وجه العالم بجسارة الروح. رفض يسوع أن تبقى المرأة مهمّشة. فأشركها في مشروع الله الخلاصيّ، فأصبحت مريم باكورة، الشريكة الكاملة، بقبولها تجسُّد الكلمة في حشاها بفعل الروح (لوقا ١/ ٣٤) في الناصرة، وبتسريعها استقدام ساعة جلاء مجد يسوع في قانا الجليل (يوحنّا ٢/ ١٢)، وبمشاركتها في آلامه الخلاصيّة على الجلجلة، وبحملها إلى النّاس حبًّا ليسوع مشحونًا بحبّه لهم (يوحنّا ١٩/ ٢٦-٢٧). إلتقى يسوع نساءً عديدات تبعنه، وحملن بُشراه إلى الآخرين، متحدّيات تقاليد مجتمعهنّ، كالمرأة المنزوفة (مرقس ٥/ ٢٥-٣٤)، والسامريّة (يوحنّا ٤/٧-٢٧) والمجدليّة حاملة بشرى المستحيل... وهو دور كان يقتصر على الرجال. تُبنى التبادليّة بالحبّ، أمّا التكامليّة فلا. فحيثما يكون الحبّ، تكون التبادليّة.

د - القِيَم

أدّى منطق التكامليّة إلى تحطيم سلّمْ القِيَم المشترك بين المرأة

والرجل، فكان من عاقبته العمليّة أن صُنِّفت بعض القِيَم والفضائل والحقوق في الخانة الرجاليّة، طبق سلّم خاصّ مدموغ بالتسامح، وبعضها الآخر أُنزل في الخانة النسائيّة وفق سلّم حصريّ ممهور بالتشدّد، حتّى أضحى تخنُّث الرجل عارًا، واسترجال المرأة عيبًا، إن اتّبع أحدهما سلّم قِيَم الجنس الآخر.

أجلى يسوعُ القِيَم الإنجيليّة Valeurs، فأقامها قِيَمًا إنسانيّة واحدة، هي هي لكلٍّ من الرجل والمرأة، يؤوّنها كلٌّ منهما بحسب عبقريّته وذهنيّته، بشكل معايير Normes تصلح لسلوكه وتصرّفاته الخاصّة به. لم يعد هناك، مع يسوع، قِيَمٌ تسمّى رجاليّة وأخرى نسائيّة: فالوداعة، والخدمة، والمعرفة والفهم، والجسارة والإقدام والمروءة... هي قِيَم إنسانيّة، على كلٍّ من المرأة والرجل أن يعيشها، ويعبّر عنها على طريقته. «إلبسوا إذًا، كمختاري الله قدّيسين، الحنان والرحمة والطيبة والاتّضاع والرفق والأناة» (قولسي ٣/ ١٢)، يقول بولس. «هناك مواهب متنوّعة، ولكنّ الروح واحد، هناك خدمات متعدّدة ولكنّ الربّ واحد» (١ قورنتس ١٢/ ٤-٥). ألغى يسوع التمييز الجنسويّ بين الناس، فقضى على عكازاته الحقوقيّة - الشرعيّة، التي طالما تذرّعَتْ به وطالما تحصّن التمييز بها. وحّد يسوع سلّم القِيَم، بطرحه أمثالًا Paraboles: كمثل الآب وابنه المخاطر (لوقا ١٥/ ١١-٣٥)، والسامريُّ الشفيق (لوقا ١٠/ ٢٩-٣٧)، والراعي الصالح (يوحنّا ١٠/ ١١-١٥)، والأمناء (لوقا ١٩/ ١١-٢٦)، والخادم العديم الشفقة (متّى ١٨/ ٢٣-٣٥)... عرضها أنموذجيًّا، وأجرى مثاليّتها على كلّ إنسان دونما تفرقة أو تمييز أو استثناء. يسترشد المشترع بسلّم هذه القِيَم الواحدة، ويصوغها في قوالب حقوقيّةٍ معياريّة، تسري سواسيةً على الجميع. ويروح المجتمع الحيُّ، الدينيّ والمدنيّ، يجدّد هذه القوالب باستمرارٍ، طلبًا «الشفافيّة» أعمق، وسعيًا إلى مُجانبة كلّ تمييز بين الناس، عرقيًّا كان أم دينيًّا، اجتماعيًّا، ثقافيًّا أم جنسويًّا...

هـ - عهد الأمانة

تلتقي الكرامة والمساواة والتبادليّة والقِيَم، المذكورة أعلاه،

فتمانق، وتنسكب مجتمعةً، في مؤسَّسة عهد الأمانة الزوجيّة، تمامًا كما لعهد الأمانة في البتوليّة المكرَّسة الكنسيَّة. لقد أعاد يسوع الزواج إلى بريق البدء الذي سبق انثقافِ Acculturation الشرع الموسويّ بحضاراتِ زمانه، والسالفِ «المسايرته» قساوةَ قلوب معاصريه، الذين استطابوا رماد السهولة، فاستعاضوا به عن جمر القِيَم السامية (تثنية ٢٤/١، متّى ١٩/٨، ١ قورنتس ٧/١٠). أقام يسوع الزواج إحدانيًّا يوحِّد بين رجل واحد وامرأة واحدة، لا انفكاك لهما منه ولا انحلال فيه. فالزواج المسيحيّ هو عهد تواحد مميَّز، وعقد تواثق فريد، يجمع راشدَين حرَّين، رجلًا وامرأة، بحيث ينكشف كلّ منهما للآخر بصدقيَّة، فيتحابّا بحصريَّة، ويتواهبا بمجّانيَّة، ويتماونا بتبادليَّة، ويتساويا بحرِّيَّة، فيتعاهدا على القِيَم بأمانة، ويتعاقدا لتحقيق الذات معًا بكرامة، أمام الله والناس في الكنيسة. لذا ألغى يسوع تعدُّد الزوجات، كما ألغى تعدُّد الأزواج، لما في هذا النوع من الزواج، من ضربٍ لكرامة الكائن البشريّ، رجلًا كان أو امرأة، ولما يحمل من طعنٍ في المساواة، وتنكُّرٍ للتبادليَّة، وفرزٍ للقِيَم، وهي انتهاكات مهينة للزوجين، تحقِّر إحدانيَّة الزواج، ولا يعوِّضها ادِّعاء أصحابها الحرصَ على حسن تأمين حقوق الزوجات أو على ضمانة «العدالة» بين حريم الرجل المعدِّد[٦].

مع يسوع، أصبحت المرأة كالرجل قيمة مطلقة لا كمِّيَّة. وأصبحت أنموذجيَّة الزواج تواحد يسوع مع كنيسته سرِّيًّا. (أفسس ٥/٢٢-٣٢). فالتعدُّد كالطلاق هو زنًى في المسيحيَّة. لذا، «يترك الرجل أباه وأمَّه، ويتَّحد بامرأته ويصيران جسدًا واحدًا» (متّى ١٩/٥). «فما وحَّده الله لا يفرِّقه إنسان» (مرقس ١٠/٩).

تشكِّل المحبَّة المسيحيَّة الجامع المشترك لأبعاد تحرُّر المرأة هذه

---

(٦) أبو بكر باقادر ومحمّد الناصديّ: «تعدّد الزوجات»، مجلّة الفكر العربي، عدد ٨٢، خريف ١٩٩٥، ص ٤٨ وما يليها. راجع زهير حطب: تطوّر بنى الأسرة العربيّة، معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٠، ص ٧٦-٩١.

الخمسة، التي نادى بها يسوع، فتغمرها ببهاء الحقيقة. وتشحنها بقوّة القِيَم، لتحوّلها إلى أداة نضال في سبيل الترقّي الإنسانيّ، بحسب حقائق الإنجيل. لقد أقبل المفكّرون وذوو الإرادات الطيّبة من مختلف المعتقدات والاختصاصات على تبنّي هذه الأبعاد الخمسة نفسها (الكرامة، المساواة، التبادليّة، القِيَم، عهد الأمانة)، فاعتمدوها أبعادًا إنسانيّة علمانيّة، بصرف النظر عن عمقها اللاهوتيّ. وبنوا بموجبها قواعد الديموقراطيّة الحديثة، وصاغوا الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وما لبثوا أن اتّخذوها مقياسًا تطبيقيًّا موضوعيًّا، للنظر في ما آل إليه رقيّ المجتمعات البشريّة، وللحكم على المستوى الإنسانيّ التي بلغته. إنّ المرأة مرآة مجتمعها. فما من انتهاك لمقوّمات حرّيّتها الكيانيّة، إلاّ وهو مؤشّر لوحشة الرجل ولوحشيّة مجتمعه. يمكن النفاذ هنا إلى قانون سوسيولوجيّ مفاده أنّه، بقدر ما يتّجه المجتمع نحو تنظيم القوّة العضليّة وبدائلها المادّيّة أو الرمزيّة، يتّجه نحو التميز الجنسويّ وتبريره، بالتالي، بخطاب قدسيّ الطابع، دينيًّا، أو بيولوجيًّا أو اجتماعيًّا... بالمقابل، بقدر ما يتّجه المجتمع نحو الاسترشاد بالطاقة القلبيّة[٧]، وبمجّانيّاتها الفعليّة والأدبيّة العلائقيّة، يتّجه نحو الديموقراطيّة ذات الوجه الإنسانيّ الأكثر أخوّة وحرّيّة وسلام.

لقد حرّر يسوع المرأة والرجل تحت كلّ سماء، حين نادى بالمحبّة قاعدةً للعلاقات بين الناس، أبناء الله، أفقيًّا، ومع الله عموديًّا، وأطلقها مبدأً، وأداةً، وغايةً ومحتكمًا لكلّ علاقة ناضجةٍ منضجةٍ، وبها حطّم بنية الخطيئة، ولاشى شوكة التسلّط بكلّ أشكاله، فأزال قوائم التميز الجنسويّ من أساساتها في المجتمع. وبذلك، رسم يسوع الطريق إلى الكمال، بل كانه. إنّه الإنسان الكامل، إنّه المثال الحيّ.

١. ٣ - نصاعة صورة المرأة في الإنجيل

في ملء الزمن، طلب الله من مريم مشاركته في ولادة البدء

(٧) VELDMAN, F.: *Haptonomie, science de l'affectivité*, P.U.F., 1989, p.341-360.

الخلاصيّ. استجابت مريم بحرّيّة، وقالت باسم البشريّة المجروحة «نعمها» الخالصة، والتزمت مشروع سرّ التجسّد ودخول ابن الله تاريخ الإنسان، فأصبحت شريكة المخلّص في خلاص البشر، تحمل علامات «المرأة الجديدة»، بالتقائها يسوع في العهد الجديد.

أ - المرأة شريكة في الخلاص

أصبحت المرأة مع يسوع شريكة كاملة ملتزمة. فتراها حاضرة، متنبّهة، فطنة، مدركة، مسؤولة، مبادرة، كما كانت مريم في قانا الجليل حيث سرّعت إقدام يسوع على مدّ فرح العرس البشريّ بمعجزة خمير حبّه الإلهيّ (يوحنّا ٢/١-١٢).

ب - المرأة خادمة الكلمة

أصبحت المرأة مع يسوع خادمة الكلمة، مشغوفة بها، فتراها واشدة، متلمذة ليسوع تمهيدًا لتصبح معلّمة باسمه، فتكسر خبز كلمته وتوزّعها على الجائعين إلى الحقّ. لم تعد كمرتا مقيّدة بالاهتمامات المطبخيّة وما يشابهها، بل أصبحت كمريم تطلب أيضًا «المطلوب الأهمّ: خدمة الكلمة، وهو خيار لن ينزع منها» (لوقا ١٠/٣٨-٤٢).

ج - المرأة مناضلة بجرأة نبويّة

أصبحت المرأة مع يسوع مناضلة بجسارة الروح. فتراها متدامة، مصمّمة، مثابرة، لسان حال الموجوعين، تتبنّى معاناتهم، ترفعها إلى يسوع بيدَين ضارعتَين، تتعقّبه بصلابة إيمانها، كما فعلت الكنعانيّة ابنة صور، حتّى ينعطف يسوع فيمسح بمعجزة حبّه مصاب ابنتها (مرقس ٧/ ٢٤-٣٠).

د - المرأة حاملة البشرى

أصبحت المرأة مع يسوع رسولةً، حاملةً بشرى الحبّ المحرّر، لم تعد متمربطة بحروف النواميس، ساعية تحنيط، حارسة قبرٍ فارغ. فتراها شاهدة قيامة، تنطلق في كلّ سبيل حاملةً رسالة المحبّة، بها تخترق جدار الخوف، تزرع الرجاء، تدكّ قعود التلاميذ وتثبّت إيمانهم، كما فعلت المجدليّة صباح أحد القيامة، وقد استجاب يسوع لهفتها إليه بمعجزة حبّه،

فانطلقت إلى الإخوة تذيع بشرى الزمن الفصحيّ (متّى ٢٨/٧-١٠).

هـ - المرأة غيريّة رحومة altruiste

أصبحت المرأة مع يسوع متواضعة، خدومة، منفتحة على الآخرين، «بيت قربانٍ» يبثّ إشعاع الوداعة، ويبعث دفء الحياة. لم تعدْ المرأة متكبّرة كما كانت سارة حاملة إسحق وهي تطرد أمتها هاجر حاملة إسماعيل، بل تراها مصلّية، بسيطة، فخورة، تجابه المصاعب، تندفع بروح الخدمة والغيريّة وهي حبلى بفرح المستقبلات، كما كانت مريم حاملة الموعود، المنطلقة لتخدم أليصابات، فتقلّص المسافات الجغرافيّة والروحيّة والنفسيّة معها، لتكون قريبة منها، قريبة إليها، بل قريبتها (لوقا ١/٣٩-٥٦).

ز - المرأة افتدائيّة جسورة، بتولة وأمّ

أصبحت المرأة مع يسوع في حالة أمومة روحيّة، وتضامن سرّيّ (Mystique) يتخطّى محدوديّة الروابط الرحميّة. فتراها سخيّة معطاءة إفتدائيّة، ترعى كلّ مُهانٍ في جسده أو في روحه، تتعهّده، تُنضج فيه الحياة، ترى فيه ابنها، وعلى محياه ترى وجه يسوع، كما فعلت مريم على أقدام الصليب وقد عهد إليها يسوع، الحبّ الشهيد، أن ترعى كلّ مَن مات هو من أجلهم، فتكون صانعة سلام (يوحنّا ١٩/٢٦).

ح - المرأة سلطة محبّة

أصبحت المرأة مع يسوع سلطة محبّة. فتراها أنيقة الحضور، راسخة العزيمة، ملؤها المروءة، لا تنحني سوى لفقراء المسيح، تغسل أرجلهم. إنّها يدٌ سخيّة للرعاية، وزندٌ قويّة للحِماية. إنّها دائمة الجهوزيّة، تنطلق بجرأة نبويّة لمجابهة خطر الظلم والخيانة كمريمات الجلجلة، ولمواجهة فاجعة الخوف والجبانة كمجدليّة القيامة، وللتعرّض لمأساة الجهل والضياع كالسامريّة. تقتحم المرأة مجاهل الصعاب، وتخترق ازدحامات الهموم وأدغالها القابعة في قلب الإنسان، فردًا كان أو جماعة، فتتعرّف، كما فعلت مريم الأمّ، إلى يسوع القائم في هيكل الضمائر، وقد ظُنّ به أنّه

مفقود هناك (لوقا ٢/٤١-٥٠). تتعرّف إليه جليس الحكماء، تعترف له وتُعرّفه إلى الناس، قبلة الساعين إليه وهم لا يعلمون.

تلك هي بعض ملامح صورة «المرأة الجديدة» وقد بزر يسوع حبّة خردلها. ولولا غلاظة الرقاب، وقساوة القلوب، وبلادة الحضارات، لاكتمل نموّها، منذ زمن، شجرةً باسقةً تسارع إليها طيور الثقافات والمجتمعات، «فتعشّش في أغصانها» (لوقا ١٣/١٨-١٩)، فتستمدّ منها ما تمدّ به شعوبها الساعية إلى مثال للإنسان الكامل، وراء كلّ مسمى.

٤.١ - تهادي التطوُّر الحضاريّ

يشهد المجتمع الدوليّ تقدّمًا حثيثًا نحو الاعتراف الجدّيّ بالمساواة بين الناس، ونبذ التميز القائم بينهم على اختلاف أنواعه، تقدّمًا تعبّر عنه شرعة حقوق الإنسان وملحقاتها المتتالية باطّراد. يفسّر هذا التقدّم اختمار الضمائر بقِيَم الإنجيل، المتقاطع مع المكتسبات الثقافيّة المستمدّة من الخبرة البشريّة، ومن الحكمة الفلسفيّة والدينيّة المتنوّعة، ومن ذوي الارادات الطيّبة على المستوى العالميّ.

أ - العلم يعطّل المسبقات الجنسويّة

أمّا على المستوى العلميّ، فقد دحض علم الأنتروبولوجيا مقولة دونيّة المرأة تكوينيًّا، ومُسلَّمة عدم أهليّتها، ونقصان عقلها وإيمانها وحظّها... فأثبت، بالمقارنة ما بين الثقافات والحضارات، عمق ارتباط ما يدرج عادة في خانة الذكورة أو الأنوثة، بنمطٍ ودورٍ ونموذجٍ اجتماعيّ، يختلف باختلاف المجتمعات، بل وداخل المجتمع نفسه عبر التاريخ. أمّا الفروقات والاختلافات السلوكيّة بين الجنسين، فلا تعدو كونها نتاجًا اجتماعيًّا ثقافيًّا غير مشروط بالموروثات البيولوجيّة.

تتميّز الخصال والتصرّفات عند رجال جماعات الموندوغومور (Mundugumur)[٨] ونسائها مثلًا، بالقساوة والعدوانيّة والغلاظة، أي

---

(٨) MEAD, M.: *L'un et l'autre sexe*, Denoël, Paris, 1966.

بالخصائص، «الذكريّة». وتناقض هذه النماذج مثيلاتها في مجتمعات الأرابيش (Arapesh) حيث يمتاز الرجال والنساء على حدٍّ سواء بالمسالمة واللطافة والحنان والخدمة والمشاعريّة المرهفة، أي بالخصائص «الأنثويّة».

أمّا في مجتمع الشمبولي (Les Tchambuli) فتنقلب الأدوار ما بين الجنسين بالمقارنة بما هي عليه في مجتمعنا مثلًا. فالاهتمام بالهندام والملبس، والحلي، والتبرُّج والشعر الطويل، والرقص والفنّ... هو من نصيب الرجل الذي يطلق عليه مجتمعنا صفة التخنّث والإغواء. أمّا الاهتمام بالشأن العامّ والسياسة والاقتصاد والإدارة... فهو من نصيب المرأة التي لا تعنى بجسدها والتي تحلق شعرها... وهذا ما يوضع عادةً في مجتمعنا في خانة الاسترجال.

أسقطت هذه الدراسات مقولة الفوارق الطبيعيّة بين الجنسين كمسوّغ يعتمده أصحاب المنحى الذهنيّ لإثبات المفاضلة، أولئك الذين يبرّرون مفاضلتهم هذه بنماذج مجتمعهم الحضاريّة القدسيّة (Sacralisé) فلا يتوانون عن مطلقتها (Absolutiser) حتّى في دقائق تفصيلاتها (على المرأة أن تلبس، أن تأكل، أن تصلّي، أن تجلس، أن تتصرّف... وفق الطريقة الفلانيّة المفروضة على كلّ النساء، وعلى الرجل أن يتصرّف... على هذا النحو). وذلك بالإسناد والاستناد إلى تقاليدهم وشرائعهم الدينيّة وكتبهم المقدّسة وفلسفة حياتهم.

لقد أثبتت هذه الدراسات أنّ القدرة على التعلّم والاكتساب والتحضّر والارتقاء تقوم على القليل من الموروثات البيولوجيّة والكثير من القولبة الاجتماعيّة. وما الموروثات الجنويّة (Héritage génétique) سوى مجرّد طاقة احتماليّة (Des potentialités) تنتظر تصميم صاحبها على إنمائها، إن سهّل له مجتمعه أمر انطلاقته بها. أمّا الفروقات فهي فرديّة تختلف باختلاف الأشخاص، حتّى داخل الجنس الواحد (ذكاء، شجاعة، مشاعر...).

ب - صخب «أركون العالم» (يوحنّا ١٢/ ٣١ و١٤/ ٣٠)

بموازاة اتّجاه البشريّة السليم، وتقدُّمها الملموس نحو الإقرار بحقوق الإنسان، والاعتراف بالمساواة بين الناس، والارتقاء صعدًا، ولو على بطء، نحو شموليّة القِيَم، وتبادليّة العلاقات الإنسانيّة، بفضل أنوار التذهين الأعلاميّ ورافعة الحرّيّة، تبقى هناك مساحات وجع موجعة، تنأى العلاقات فيها عن القِيَم العُليا بالمنظور المسيحيّ. فيدفع الرجل والمرأة من كرامتهما ضريبة اختلال العلاقات بينهما. وكذلك يدفع المجتمع من فرحه ورقيّه ثمن اعتلال صحّة بنيه الروحيّة والأدبيّة.

إلى الموقع والواقع الأليمين نفسهما يؤول مصير كلّ مَنْ (فردًا كان أو جماعة) «يسقُط في التجربة» التي يعرضها عليه بعاليم العالم، المتعدّدو الوجوه والمقامات، اختصاصيّو الترهيب بشتّى الأسلحة، والترغيب في كلّ طُعم، أولئك الذين يرفعونه إلى قمّة الوجاهة، ويسلّطون عليه بريق الشهرة، ويقدّمون له ممالك الدنيا ورئاساتها، ووزاراتها، ويغرونه بفخامات مجدها، وبمعالي سؤددها، وجلالات عزّها. ويعدونه بالسلطة وبالمال، إن هو «سجد لهم طائعًا صاغرًا» (متّى ٤/ ١-١١). لا يلبث الساقط في هذه التجارب أن يُسقط القِيَمْ الأدبيّة، ويدكّ إنجازاتها في العيلة والمجتمع على كلّ صعيد، ويشوّه صورة الرجل والمرأة ويشيّئهما بل ويسلّعهما بشتّى الوسائل المبتكرة وفي مختلف الميادين. منها تجارة الرقيق المقنّعة واغتصاب القاصرين والتخنّث وغيرها من الشواذات الإباحيّة... وتترافق هذه مع إغراق السوق بوسائل سمعيّة بصريّة موصوفة وموضوعة في متناول الجميع (صور، كتب، أفلام أنترنيت).

٢ - يسوع يرقّي الإنسان إلى شرف البنوّة لله

«لديّ، بعدُ، كلام كثير أقوله لكم، ولكنّكم لا تقدرون الآن أن تحتملوه، ولكن متى جاء روح الحقّ أرشدكم إلى الحقّ كلّه» (يوحنّا ١٦/ ١٢/ ١٣).

ما عساه يكون هذا «الكلام الكثير» الذي يودّ يسوع أن يقوله لأولئك الذين لمس عدم قدرتهم على سماعه، منذ ألفَي سنة، والذي سوف يرشدنا إليه الروح القدس باستمرار؟

١.٢ - خمير القِيَم الإنجيليّة وعجين الواقع الاجتماعيّ

يبدو من الواضح أنّ المقصود بهذا الكلام ليس هو الحقائق التيولوجيّة الإيمانيّة أو الأسراريّة (Sacramentelles): لقد أتمّ يسوع كشفها كاملة للرسل، فآمنوا به وبروحه متساويَين في الجوهر مع الآب، وآمنوا بتجسّده وبموته وقيامته، وآمنوا بكنيسته وبمجيئه الثاني. كما سقط اعتراضهم على كلامه، في كفرناحوم، عن كسر خبز جسده وإطعامهم أيّاه للحياة الأبديّة (يوحنّا ٦/٢٤-٧١)، ما إنْ فهموا روحانيّة مقصده الأسراريّ في العلّيّة (متّى ٦/٢٦-٢٩). وهكذا يكون التلاميذ قد قبلوا الحقائق التيولوجيّة، الإيمانيّة منها والأسراريّة. وسوف يُلهم الروح القدس المعمّدين في الكنيسة اعتناق صحّة الحقائق (Orthodoxie) وسلامة الممارسات (Orthopraxie) حتّى التعمّق اللاهوتيّ في فهم الإيمان وإنضاجه. فالحقائق العقيديّة هي موضوع وحي تمّ في الزمن الرسوليّ. أمّا اللاهوت فهو موضوع إلهامات الروح القدس المستمرّة في الزمن الفصحيّ، يختلف فيه اللاهوتيّون، صانعوه، عبر العصور، ويستمرّ الروح يُلهمهم، ليرقوا به من حدود تعابيرهم، ومحدوديّات نظراتهم، وقصور أفاهيمهم (Concepts)، والتباسات مفاهيمهم (Conception) إلى مصافّ شفافيّة فهميّة (Cognitive) يؤلّفونها فتُآلف بينهم، يُجمعون عليها فتجمعهم في شركة الإيمان، وتوحّدهم مسكونيًّا.

فعلامَ إذن اعتراضات التلاميذ، تلك التي لا يطيقون بموجبها تقبّل كلام يسوع؟ إنّها اعتراضات من الصنف الأنتروبولوجيّ التطبيقيّ والاجتماعيّ الميدانيّ، أمثال تلك التي أبدوها باستهجان تهكّمي، حول كلام يسوع عن إحاديّة الزواج المسيحيّ، وعن عدم انفكاكيّته (متّى ١٩/١٠) و«تعجّبهم من أنّه كان يحادث امرأة» (يوحنّا ٤/٢٧)، وامتعاضهم من كونها امرأة سامريّة سيّئة السيرة فاسدة العقيدة، وارتباكهم

في تقويم فلس الأرملة، بالمقارنة مع ضخامة هبات الرجال الأغنياء في خزانة الهيكل (مرقس ١٢/ ٤١-٤٢)، وذهولهم من بشرى تحملها النسوة (لوقا ٢٤/ ٢٢)، واعتبار بشرى القيامة التي أتتهم بها المجدليّة ضربًا من «الهذيان النسائيّ» (لوقا ٢٤/ ١١) يصعب تصديقه يجري على لسان امرأة (مرقس ١٦/ ١١).

أ - كرامة المرأة وإحدانيّة الزواج المسيحيّ

أكتفي بهذه العيّنة من كلام يسوع المتعلّق بالمرأة، ذاك الكلام الذي لم يقدر التلاميذ الرجال أن يتحمّلوه آنذاك. ففي إحدانيّة الزواج المسيحيّ ولاانفكاكيّته مثلًا، يعيد يسوع الاعتبار كاملًا للمرأة. فيُثبت قيمتها الشخصيّة الكيانيّة المطلقة التي انتزعها منها رجال العهد العتيق، ويساويها بالرجل بحيث يوحّدهما حبّهما الزوجيّ «ويصيران جسدًا واحدًا» كما في المسيح مع كنيسته. أمّا الزواج المعدّد، فإنّه استرخاص لكرامة المرأة، واستطفال للرجل في نارسيسيّة لانُضجيّته، واستخفاف بحصريّة الحبّ الزوجيّ. إنّه زنًى مفجع كالطلاق الذي يضجّ بجبانة الهروب نحو سهولة تغييب الآخر، ويعجّ بخيانة الإنسان دعوته إلى بطولة الحياة وقداسة السيرة، لرفضه محاكاة كمال أمانة إله العهد (Alliance) لشعبه الضعيف «الفاجر العقوق»[٩]. المرأة هي قيمة مطلقة كالرجل. إنّها شخص، أي ذاتٌ وعلاقةٌ. لها أن تحقّق ذاتها على كلّ صعيد، ولكونها كذلك، تجهد إلى تحقيق الذات معًا (Co-réalisation-de-soi) بالتساوي لكلّ من الرجل والمرأة في كلّ قطاعات المجتمع المدنيّ والدينيّ. لذا، مع يسوع، تفخر المرأة أن تكون امرأة.

ب - جسارة أنجلة الواقع الاجتماعيّ

إنّ الذي كان التلاميذ لا يطيقون سماعه هو تطبيق المحبّة المسيحيّة العمليّ هذا، هو الاجتهاد لمطابقة الناسوت بكمال اللاهوت، أي

(٩) ماري خوري: «أعروس طاهرة أمْ تبقى بغيًا عاهرة؟»، بيبليا، عدد ٤٠، ١٩٦٤، ص١٠.

يسوع، «تعلّموا منّي» (يوحنّا ٣/ ١٥)، والتماثل مع الآب «كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/ ٤٨). كان عليهم إعادة النظر في تقاليدهم الاجتماعيّة، وفي قوالب ذهنيّاتهم الفكريّة، وفي أنماط سلوكاتهم الأنتربولوجيّة، وإخضاعها كلّها، بجسارة الروح، لامتحان المحبّة المسيحيّة الصارم. كانوا يخشون هذه المراجعة الحاسمة، طمعًا ببلادة الاستكانة والراحة، فيما «ابن الإنسان لم يكن له ما يستند عليه رأسه» (لوقا ٩/ ٥٨).

تفيد سيرة بولس، في ارتداده من حكم الناموس السَلَفي إلى حالة النعمة بالمسيح، وعبر تحوُّله من يهوديّة «شاول» وفريسيَّته طبق العهد العتيق التي كانها، إلى مسيحيَّة «بولس» ورسوليَّته للعهد الجديد التي صارها، عن جسارة تلك المراجعة الإيمانيّة التي تحثُّ عليها محبّة يسوع المحرِّر. تدفع محبّة يسوع المؤمنين به، إلى «التقدُّم في العمق» (لوقا ٥/ ٤) دومًا، عملًا بجذريّة الإنجيل، من أجل مسحنة كلّ أمر، وأنجلة كلّ فكر وقول، مهما سبق أن كان قدسويًّا غاليًا لدى الفرد أو الجماعة، إذ لا بدّ لأبناء النور من أن يتركوا الموتى يدفنون موتاهم. لم يكن سهلًا على بولس أن يتخلّى عمّا أَلِفَهُ سابقًا من العادات والتقاليد والنواميس التي سار عليها أجداده قديمًا. ولكنّه أقدم وفعل. لقد تغلّب بولس على التفرقة العنصريّة والاجتماعيّة والجنسويّة (غلاطية ٣/ ٢٨) ودافع عن البتوليّة، والأمومة الروحيّة، وعن إحاديّة الزواج وعدم انفكاكه، وعرَّف المرأة، لا كصورة تجاه الرجل وحسب، بل رسمها صورةً إزاء المسيح، فماثلها في ذلك بالكنيسة (أفسس ٥/ ٢٢-٢٤). أدرك بولس أبعاد الكرامة والمساواة والتبادليّة، والقِيَم، والأمانة والمحبّة.. ولكنّه لم يتحرّر، بما فيه الكفاية، من رواسب الناموس العتيق المتحكّم فيها، فقد أبقى على بعض نماذج الإنسان العتيق، وأشار مثلًا: بوجوب أن تغطّي المرأة رأسها وأن تلزم الصمت في الاجتماعات الطقسيّة (١ قورنتس ١١/ ٢-١٦)، مبرّرًا مشوراته تلك بمنطق أهل زمانه، مستعينًا بقياس البرهنة الفرّيسيّة.

إنّ شأن بولس الأمس هو شأن المعمّدين باسم يسوع في الكنيسة،

الذين بات عليهم، في كلّ زمان ومكان، التعرّض للتوثّن الطامع فيهم والزاحف إليهم، ذاك الملتحف بأقمطة التقليد وبألبسة الشرائع ويحلل الحداثة... فيداهمون، بجسارة الروح، غفلة البلادة الروحيّة، ويبدعون نماذج سلوكٍ وأنماط علاقاتٍ، تكشف، بصدقيّة أعمق، صورة الإنسان الجديد، كما أوصى يسوع.

تقضي وصيّة يسوع الجديدة بأن «أحبّوا بعضكم بعضًا كما أحببتكم» (يوحنّا ١٣/٣٤)، بألاّ «توضع الخمرة الجديدة في زقاق عتيقة» (متّى ٩/ ١٧). والعتيق هنا، هو كلّ ما لا يعبّر عن المحبّة المسيحيّة، وعن القِيَم الإنجيليّة بصدق وبشفافيّة، أو هو كلّ ما لم يعد كذلك، رموزًا كان أو شرائع أم طقوسًا أو عبادات... فلا بدّ، والحالة هذه، من استبدالها بما هو أبلغ صدقيَّة منها عن المحبّة، من أجل حسن تبليغ الرسالة إلى الناس المعاصرين. تلك كانت صورة المرأة الجديدة، .والرجل الجديد، والعلاقة الجديدة، المتجدّدة باستمرار بحسب حقائق الإنجيل. باتَ على المؤمنين بيسوع التزام تغيير ذهنيّاتهم والتخلّق بأخلاقيّة الإنجيل، لإبداع مقاييس جديدة، مجدَّدة، ومجدِّدة باستمرار، بها يؤوِّنون (Actualiser) القِيَم الإنجيليَّة في يوميّات حياتهم. فتكون حروف المقاييس شاهدة على قيامة الروح، لا مقبرة تحتجزه وتَحْجُر عليه فيها، فيعمّ إذ ذاك جمود الموت.

٢.٢ - مع يسوع تفخر المرأة بهويّتها

«ليس في تعليم يسوع وفي تصرّفاته أي شيء يعكس التفرقة القائمة في عصره بين المرأة والرجل، بل إنّ أقواله وأعماله كانت، على عكس ذلك، تنمّ دائمًا عن الاحترام والتكريم الواجب اعتمادهما في التعامل مع المرأة... وخصوصًا مع أولئك اللواتي كان الرأي العامّ يحتقرهنّ آنذاك، ويلقّبهنّ بالزواني والبغايا، كالسامريّة (يوحنّا ٤/٧-٢٧)، والزانية (يوحنّا ٨/٣-١١)، والمجدليّة (لوقا ٧/٣٧-٤٧)...»[١٠].

(١٠) يوحنّا بولس الثاني: كرامة المرأة، ١٣، ص ٥٧، منشورات المركز الكاثوليكي للإعلام، ١٩٨٨.

«فكرامة المرأة تُقاس بالحبّ الذي هو عدالة وبرّ»[١١]. وبدونه تهوي إلى «الإباحيّة المؤدية إلى ازدراء الآخرين وتشييئهم»[١٢].

أ - المرأة ودورها في خدمتَي التدبير والتعليم

إختارت مريم في بيت عنيا اتّباع يسوع الوافد إليها والتلمذ له. فأزعج خيارها أختها مرتا، «المهتمّة بأمورٍ كثيرة» اغتذائيّة (لوقا ١٠/ ٤٠)، باعتباره خيارًا فيه «تسلُّت» صالونيّ غير مألوف. إنّه انزعاج لا يُستبعد أن يشاطرها فيه ضيوفها الرجال، بسبب خطورة المسّ بقسمة العمل التقليديّة، وهول تحويلها من واقع تكامليّة الخِدَم (Complémentarité) وتخصّصها بين الرجل والمرأة إلى قاعدة تبادليّة توزيع الأدوار والمهامّ ولاتفريقيّة أدائها[١٣] (Indifférenciation). حسم يسوع النزاع وحكم على خيار مريم بأنّه «نصيب لن ينزع منها» (لوقا ١٠/ ٤٢). فكرّس للمرأة خدمة التعليم الجديدة، مضافة إلى خدمة التدبير القديمة، مكرّسًا لها بذلك حقّ تحقيق الذات، تمامًا كما كان مكرّسًا للرجل، حقًّا يتضمّنه مبدأ الحبّ المسيحيّ ويضمنه، وتحقيقًا تدفع إليه إلهامات الروح القدس.

ب - ماذا عن المرأة وخدمة التقديس؟

أغريب على المؤمنين بذاك «الناطق بالأنبياء والرسل»[١٤] أن يستصعبوا التسليم بمصادرة ما قد يُلهم الروح القدس كنيسته غدًا، باسم ما سبق أن ألهم رجالها بالأمس؟[١٥]. أيعاب عليهم أن يمتحنوا كلّ أمرٍ،

---

(١١) المصدر نفسه، مقطع ٢٩، ص ١١٥.
(١٢) المجلس الراعويّ لوسائل الإعلام: الإباحيّة والعنف في الإعلام، مقطع ١٨، ص ١١، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٩.
(١٣) A.M. Rocheblave Spenlé: *Les rôles masculins et féminins*, P.U.F., Paris, 1970.
(١٤) قانون الإيمان المسيحيّ.
(١٥) يوحنّا بولس الثاني: أعطيكم رعاة، المقطع ٢٩، ص ٨١، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٢.

فيما كلّ شيء يحلّ لهم (١ قورنتس ١٠/ ٢٣) فيُخرِجوا لأنفسهم وللعالم كل جديد وقديم (متّى ١٣/ ٥٢)؟ أكثير عليهم، والزمن الفصحيّ لمّا يتمّ بعد، أن يستقدموا المستقبلات، ويترقّبوا قدوم ذلك اليوم الذي يتحقّق للمرأة، المعمّدة باسم يسوع ما تنهد إليه في المساهمة في خدمة التقديس؟

ولم لا؟ فالتفسير الأسراريّ يعتمد أصلًا حجّة التقليد الكنسيّ (Tradition) لا القانون العقيديّ، للبرهنة على حصريّة خدمة التقديس بكهنوت المعمّدين دون المعمّدات، أي إنّ التفسير يتمّ بمبرّرات العوامل الأنتروبولوجيّة المقرونة بأزمنتها، تلك التي تخضع أساسًا للتحوّلات الاجتماعيّة الحضاريّة. «إنّ مستقبل الكنيسة في الألف الثالث - يقول البابا يوحنّا بولس الثاني - لن يفوته بلا ريب أن يشهد ولادة تجلّيات جديدة ورائعة للعبقريّة النسائيّة... المرأة هي الخير العظيم»[١٦].

٣.٢ - توق الأنفس الأنيقة إلى الحرّيّة

يصرّح كلّ من الديانات والمدنيّات، بمختلف رؤاها وفلسفاتها، بأنّها صاحبة الفضل في تحرير المرأة، إن بسبب أفضليّة شرائعها أو بسبب أسبقيّتها أو قدسيّة مصدرها... وإذ تنتهي المفاضلة هذه العقيمة، بالمحايدة أو بالمثاقفة أو بالمغالبة، فإنّها تفضي، تحت أنظار ذوي الأنفس الأنيقة، المزروعة أفئدتهم في كلّ دين وفلسفة وإيمان، إلى مرارة الخيبة المشدودة إلى الرجاء، ذاك المتمارد بهم نحو الأبقى والمتطاول فيهم نحو الأنقى، يتساءلون عن كرامة الإنسان، ويسألون عن حرّيّة المرأة، ويسائلون العالم عن التحرّر الإنسانيّ عن قيمة الكائن البشريّ وعن حقوقه.

أتكون حرّيّة الإنسان، وبالتالي حرّيّة المرأة، إتباعًا لنماذج قيّدتها بها شرائع الأرض أو السماء، شرائع اعتبرها أصحابها ثورة زمانها وكلّ

(١٦) يوحنّا بولس الثاني: رسالة إلى النساء، مقطع ١١، ص ١٨، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٥.

زمان ولا يزالون؟ أتكون حرّيّتها مِنّة يتصدّق الرجال بها عليها؟

ألعلّها استحباس في نواميس الأمس التي جمّدت في حروفها كلّ الحضارات الممكنة، فيخشى من الدهر ألاّ يأتي بمثلها؟

أم إنّها تلك التي تسعى إلى المجهول لاهثةً، لا تستوي على مبدأ ولا تستقرّ على زيّ، يلهمها حدْثٌ عميق بمثالٍ للإنسان، فيما يلتهمها في تيهانها سوء فهمه فتخاطر باستنفاد الممكنات سعيًا إليه؟

٤.٢ - مَن هو الإنسان الكامل؟

تسعى الفلسفات والمدنيّات، مدى التاريخ، إلى رسم صورة «الإنسان الكامل» الذي تنهد إليه، فتستعير من حكمة خبرتها، ومن أشواقها، ملامحه، وتطرحه أمام شعوبها نموذجًا يُحتذى. بعضها يفاضل فيه بين الذكر والأنثى، وبعضها الآخر تتفاوت لديه درجات المفاضلة، بالقيمة والحقوق، ولكنّها تبقى كلّها في حالة تلهّفٍ ما، توقًا إلى مثالٍ مفقود منه تستوحي ما تعتبره أو تزعم أنّه حرّيّة الإنسان وتحرّر المرأة.

في المسيحيّة، مثال الإنسان الكامل هو المسيح يسوع، فيه اتّحد اللاهوت بالناسوت وتمّ العناق بين الصورة والمثال، فتحقّق انعتاق البشريّة من كلّ ارتهاناتها وعبوديّاتها. يدعو يسوع كلّ إنسان إلى كمال الآب، ويرقّيه، معه، إلى شرف البنوّة لهذا «الذي في السماء»، أبانا الذي يحوّل الناس كلّهم إلى إخوة في حضرته.

بخلاف مؤسّسي الديانات ومُصلحيها، لم يكن يسوع مشترعًا، ولا شاء أن يكونه، لا في أصول العبادات ولا في أحكام المعاملات، بل دعا إلى الإيمان به، فاستودع المعمّدين باسمه، في الكنيسة، ذاته، وديعة محبّة خالصة، واسترعاهم العالم كلّه، فأعطاهم روحه يلهمهم لتأوين المحبّة في كلّ مرافق حياتهم تحت كلّ سماء. يستنبطون لها الشرائع والطقوس الاجتماعيّة، فيجدّدونها باستمرار، وباستمرار يستولدون للمحبّة حروفًا وأشكالًا تكون أكثر شفافيّة وأصدق توجّهًا، لحملها متجسّدة إلى

معاصريهم. وحدها شرعة التطويبات التي بشّر بها يسوع على الجبل (متّى ٥/ ١-١٢) هي شريعتهم. لقد أراد يسوع كنيسته حرّة من قيود الحرف والناموس، فالسبت هو للإنسان لا الإنسان للسبت (مر ٢/ ٢٧-٢٨). أرادها ناضجة، راشدة، تضمّ للقِيَم مادّة مقاييسها، تلك التي لا تلبث أن تستبدلها بأفضل منها، دونما خوفٍ على المساس بالله من جرّاء المسّ بحروف سنّته أو بنود شرعِه. «فالله يريد رحمة لا ذبيحة» (متّى ١٢/ ٧). بهذه الروحيّة انطلقت الكنيسة شاهدة قيامة، فأبدعت، عبر العصور، نظمها، وتنظيماتها، وطقوسها، ولا تزال، كنظام الشمّاسيّة في الجيل الأوّل (أعمال ٦/ ١-٧) وتنظيم الرهبانيّات منذ الجيل الخامس، وأنماط الحياة الديريّة والرسوليّة، البتوليّة منها والزوجيّة أو المختلطة... حملت الكنيسة رسالة يسوع المحرّر فشهدت بحيّها لمجيئه، واجتهدت أن تبقى على عهد أمانتها له. ولئن تهاون بعض أبنائها فتجابنوا مساء الخميس، وأنكروا الحقّ أمام المحاكم والولاة (متّى ١٠/ ١٦-٢٦؛ ٢٦/ ٦٩-٧٤)، فقد كان هناك دومًا، داخل الكنيسة المقدّسة، قدّيسون يقود الروح خطاهم، فيرفعون، كصوت الديكة، أصواتهم (لوقا ٢٢/ ٥٤-٦٢) ينبّهون الضمائر بجسارة الأنبياء، حتّى تستقيم الشهادة بحسب حقائق الإنجيل (غلاطية ٢/ ١١).

٣ - حرّيّة المرأة، علامة تحرّر الشرق

يطول التبحّر في فرحة التلاقي الرائع بين هذا الترقّي الإنسانيّ، بمنطق المحبّة المسيحيّة في الكنيسة، عبر التاريخ، وبين التدرّج البشريّ بمنطق الحكمة الاجتماعيّة عبر تاريخ المجتمع المدنيّ. لم يعد هناك مثلًا، في نهاية الألف الثاني، مَن ينادي بمبدأ العبوديّة، ولا مَن يستسيغ إعادة إنتاج نظامها. ومثله الاعتراف بمبدأ المساواة، وبكرامة الكائن البشريّ، وبحقوق الإنسان... إعترافًا نظريًّا لا يزال يتطلّب الكثير من الجهود، لبلوغ إنجاز كلّ امتداداته على كافّة الأصعدة.

بشّر يسوع بطوباويّات ملكوت الله، فدعا إلى التعامل بين الناس

بأخلاقيّة المحبّة. وحثّ على مقاومة صنميّات الشرع بإبداع تجسيدات للقيَم وبتطويرها على الدوام، بأخلاقيّة الحرّيّة. دعا يسوع إلى هذه الأخلاقيّة الإنجيليّة بِبُعدَيها، وادّعى أنّه ابن الله. فانقضّ عليه أقزام شرائع الأرض وصلبوه.

ولكنّه قام من الموت، فإذا دعوته صحيحة، وادّعاؤه حقيقة، أنّه الحقّ، وبه التحرّر ومعه الحرّيّة، حرّيّة أبناء الله. فالمعمّدون والمكرّسون يشهدون، رجالًا ونساءً، أنّ كلّ مَن اتّبع المسيح الإنسان الكامل يزداد إنسانيّة هو أيضًا»[١٧].

وتراهم بموجب الارتقاء في سلّم المحبّة والحرّيّة المسيحيّة، بل وبدافعه، يندفعون لتعريف الناس يسوع المحرّر، واجتذابهم إلى قيمه، وتخمير عجين مجتمعاتهم المدنيّة بها.

تتمّ «أنجلة الألف الثالث باستنهاض ذوي الارادات الطيّبة في الشرق لمعاد الكلّ بالقيَم العُليا، قِيَم الحرّيّة، والمحبّة، والسلام، وما يتفرّع عنها، أو يرفد إليها من قِيَم العدالة، والمساواة، والأخوّة، والتضامن، والتنمية، ومجمل حقوق الإنسان، فيتحقّق سرّ التماهي بالمسيح المحرّر»[١٨].

ما من حرّيّة يدّعيها الرجل لنفسه، إن لم تشاطره المرأة إيّاها. وما من مجتمع حرّ، إن بقيت المرأة دون الرجل حرّيّة وكرامة. وما من حرّيّة أصيلة وأخوّة بين الناس حقيقيّة، إن لم يكن الله أبًا.

---

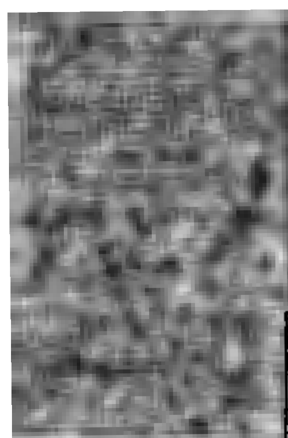
(١٧) يوحنّا بولس الثاني: الحياة المكرّسة، مقطع ١٠٨، ص ٢٠٢، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٩٦.

(١٨) سمير الخوري: رسوليّة أصحاب حرّيّة أبناء الله، بيت عنيا، المؤتمر الثالث، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، ص ١٢٥، أنطلياس – لبنان، ١٩٩٦.

<u>صدر حديثًا عن دار المشرق</u>















مخطوط غير منشور للمطران جرمانس فرحات
«رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة»(١)

حقّقه وقدّم له الأب سليم دكّاش اليسوعيّ(٢)

من التآليف المغمورة، ذات الموضوع الروحيّ، وهي غير منشورة هذه الرسالة للمطران جرمانُس فرحات الحلبيّ المعروف بسيرته المسيحيّة الإنجيليّة وإنتاجه ذي الشُّعَب الثلاث: الأدبيّة والليتورجيّة الكنسيّة والروحيّة. وهذه الرسالة، التي وجدناها في المجلّد المخطوط الذي يحمل الرقم ١٥٧ من مكتبة دير البنات للرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة على الصفحات ٧٣ إلى ٨٨، هي أثر ثمين من آثار فرحات التعليميّة الروحيّة ولا أظنُّ أنّ كثيرين استطاعوا أن يكتبوا، من بين أبناء كنائس الشرق، في هذا المجال كما كتب المطران فرحات شكلًا ومضمونًا. ولا شكّ في أنّ هذه الرسالة لها وزنها وقيمتها في إطار التراث الروحيّ الشرقيّ لأكثر من سبب، فضلًا عن الشهرة التي اشتهر بها قلم كاتبها.

نلاحظ أوّلًا أنّ المطران فرحات، وقد تبوّأ منصب الرئيس العامّ

---

(١) سبق أن حقّقنا في العدد السابق من المشرق (كانون الثاني – حزيران ١٩٩٧) نصًّا غير منشور للمطران فرحات رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته، وهي رسالة لها ارتباطها بالنصّ الذي ننشره في هذا العدد، إذ إنّها تمدّ مادّةً للصلاة العقليّة. ويجدر لفت النظر إلى أنّ تاريخ سنة وفاة المطران هو ١٧٣٢ ميلاديّة وليس ١٧٢٣ كما ورد في مقدّمة المقال السابق (راجع الصفحة ٥٧) وأنّ النسخ تمّ بعد مئة وسبع سنوات من وفاة المطران فرحات وليس بعد سبع سنوات (راجع ص ٥٨).

(٢) رئيس تحرير المشرق.

لرهبانيّته (١٧١٦-١٧٢٥)، فكتب ونشر، في هذه الفترة، نصوصًا عديدة في مجال التوجيه الروحيّ، منها رسالة الإيضاح لرسوم الكمال[٣] والمحاورات الرهبانيّة[٤] وغيرهما من النصوص.

فالعلاّمة فرحات له معرفة عميقة في مختلف المواضيع والقضايا الروحيّة، إذ بالإضافة إلى اهتمامه بالشأن الروحيّ إبّان رئاسته على رهبانيّته، فهو قد اهتمّ اهتمامًا عميقًا بمعرفة التراث الروحيّ في بُعدَيه الشرقيّ والغربيّ حيث إنّه نشر مختصر كتاب الكمال المسيحيّ للأنبا ألفونسيوس رودريكوس الراهب اليسوعيّ وكذلك كتاب بستان الرهبان، المعروف بين رهبان الشرق وذو المرجعيّة الشرقيّة وقد صدّره المطران فرحات بمقدّمة طويلة.

ونلاحظ ثانيًا عندما نعود إلى نصّ الرسالة الوجيزة في تعليم الصلاة العقليّة أنّ المطران فرحات، «الدقيق الفهم»[٥]، العارف ببواطن الأمور، ينهل من معين الروحانيّين الشرقيّين وكذلك، من مصادر الغربيّين، ما يراه مناسبًا للعابد في زمانه، وهو يعطي للتقليد مكانه ولبعض الاتّجاهات الحديثة، التي كانت بارزة في أيّامه، البُعد الواقعيّ اللازم.

فالمطران فرحات يركّز اهتمامه على موضوع «الصلاة العقليّة» فيكرّس لها رسالة أو بحثًا مفردًا خاصًّا، وهذا لافت للنظر، حيث إنّ التقليد الروحيّ، شرقًا وغربًا، لم يكن يُفرّق بين الصلاة والتأمُّل والمشاهدة والقراءة الروحيّة تفريقًا دقيقًا، بل إنّ كلّ هذه الأفعال كان يُنظر إليها عبر وظيفتها كرياضات تهدف إلى اتّحاد العابد بالله. فالصلاة العقليّة ليست سوى الصلاة الباطنيّة الصامتة بالمقارنة مع الصلاة الشفهيّة

(٣) نشرها الخوري ميشال بريدي في العام ١٩٥٣، مطابع خيّاطه، طرابلس.
(٤) نشرها الأب أنطونيوس شبلي في حريصا في السنة ١٩٢٢.
(٥) هذا الوصف جاء في مذكّرات المطران قرألي في كتاب حياته، بقلم المرحوم الخورأسقف بولس قرألي، الجزء الأوّل، ص ٧٨، مطبعة العلم، بيت شباب، السنة ١٩٢٣.

اللفظيّة[٦]. والواضح أيضًا أنّ النظام الرهبانيّ في التدرُّب على الصلاة كان يركّز على الحياة الجماعيّة والليتورجيّة حيث إنّ الحياة الديريّة النسكيّة كانت وحدة متماسكة، كما كانت حالة المجتمع كذلك.

إلاّ أنّ التحوّلات التي طرأت على الحياة الديريّة والكنسيّة، مع بروز النهضة وبداية الإصلاح البروتستنتيّ، وضرورة تمتين إرادة العابد والراهب وتنويرها وتثقيفها بوجه خاصّ. فالإرادة تتسلّح وتتمتّن بواسطة السلاح الأقصى أي التأمُّل، أو الصلاة العقليّة. فهذا التأمُّل لم يعُد التأمُّل العاطفيّ، وهذا ما يشير إليه فرحات في بداية القسم الثالث من رسالته، بل إنّه التأمُّل العقلانيّ، الهادف والقاصد، النظاميّ والمريد، كما صاغته وأوّلًا «التقوى الحديثة» (Devotio moderna) وهو تأمُّل يعطي الإرادة الأسباب التي تجعلها متينة[٧].

ومع نشأة الرهبانيّات الحديثة، كالرهبانيّة اليسوعيّة وغيرها، كان على الراهب أن يتكوّن ويتدرّب على الجهاد الفرديّ في مواجهة النزعة الطبيعيّة التي كانت تتمدّد في المجتمعات الأوروبيّة وغيرها، في حين أنّ التدرُّب على الصلاة العقليّة والتروُّض على تقنيّاتها لم يعد حصرًا على الراهب الناسك بل إنّ العلمانيّ أخذ يستطيع تملكّها. وفي هذا الإطار، لم تعد الحياة الروحيّة مرتبطة فقط بالمشاهدة «التاوريا» فقط بل أصبحت وظيفتها «عمليّة». إنّها تهدف، عبر الصلاة العقليّة الفرديّة، إلى «خدمة الله» لا إلى «تذوُّق الله» فقط، بالرغم من أنّ الوجه التقليديّ للصلاة لم تختفِ تمامًا حتّى في الإطار الغربيّ مع القدّيسة تريزيا الأﭬيليّة وفرنسيس السالسيّ وغيرهما. إلاّ أنّ الفرديّة النفسيّة أصبحت من الثوابت في مجال الحياة الروحيّة. أمّا المطران فرحات فإنّه يشدّد من الناحية على وظيفة الصلاة العقليّة في تنظيف النفس وتطهيرها وعلى عبادة الله عن طريقها (راجع تنبيه

---

(٦) راجع رسائل يوحنّا الدلياثيّ، نقلها عن السريانيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، منشورات دار المشرق، ١٩٨٥، ص ٧٤.

(٧) راجع مقالة «Prière» في موسوعة *CATHOLICISME*، الجزء الحادي عشر، منشورات Letouzey et Ané، ص ٩٤٣.

الجزء الأوّل، الاستعداد وكذلك تعريف الصلاة العقليّة). إلاّ أنّه يربط بين الصلاة والعمل الدنيويّ، إذ إنّ العمل الدنيويّ هو المجال الذي فيه تُحقَّظ المقاصد «التي اكتسبتها في الصلاة العقليّة» (التنبيه الثاني، الجزء الرابع، القصد).

وإذا أردنا أن نتوقّف بعض الشيء على عناصر التأمّل الأساسيّة كما حدّدها جرمانس فرحات، رأينا أنّه يحصرها بثلاثة هي: «الاعتبار والعاطفة والقصد، والبقيّة بمنزلة المقدّمة والخاتمة» (راجع بداية القسم الخامس من الرسالة)، وهو يرى في القصد «غاية الصلاة العقليّة» (راجع الجزء الرابع: القصد). وهذا التشديد على القصد، موقفًا نهائيًّا للمتأمّل في إطار الصلاة العقليّة، هو معروف وشهير في تاريخ الحياة الروحيّة وآدابها منذ القرن الرابع عشر في الغرب، عندما أخذت حركة «التقوى الحديثة» تولي القصدَ أو المقاصد التي يتوصّل إليها المتأمّل في تأمّله الفرديّ (intention) المكان أو الإطار الضابط لمجمل عمليّة التأمّل. ورتبة القصد تأتي بعد العاطفة والاعتبار.

ويحدّد فرحات موقع القصد في الصلاة العقليّة على الوجه التالي:

- إنّ التقليد الرهبانيّ لم يكن بعيدًا عن التركيز على إرادة المتأمّل في أخذ المقاصد التي تلائم حياته الروحيّة. فعندما يقول القدّيس بوناونتورا إنّ فائدة الصلاة العقليّة هي أن يهذّب الإنسان ذاته، فهذا يعني أنّ المصلّي يلزمه أن يقصد في صلاته فعلَ أمرٍ محدَّد (راجع القسم الأوّل: في تعريف الصلاة العقليّة...). وتأويل قول القدّيس بوناونتورا، كما أجراه فرحات، لافت للنظر حيث إنّه لا تعارض بين القديم والجديد، بين التقليد والحداثة.

- وإذا كان القصد غاية الصلاة العقليّة لما فيه من فائدة، فإنّ الاعتبار هو الخطوة الأولى الأساسيّة التي يعتمدها المتأمّل، والاعتبار هو تفكُّر في حقيقة الموضوع ومخاطبة النفس ذاتّها لرؤية الحقائق التي تمّ فهمها. ودور الاعتبار أيضًا هو في إقناع النّفس بفائدة الموقف الصحيح،

عن طريق الموازنة بين الربح والخسران، حيث إنّ العقل يضطلع بدور مهمّ في هذا المجال.

- ويتحدّث فرحات عن العواطف فيقول: «إنّ الاعتبار يؤثر حركات حميدة تلائم موضوع التأمّل، وهذه الحركات تُسمّى العواطف (. . .) وهي بمنزلة الأسباب لأنّ النفس تنعطف بها» (راجع الجزء الثالث: العاطفة). والواقع أنّ الاعتبار يقود إلى هذه العواطف، فتأتي الإرادة وكذلك العقل لتثبيتها. إلاّ أنّ فرحات، المتوحّد الروحانيّ، ذا الخبرة، لا يستثني أن تأتي العواطف عن طريق القلب قبل الاعتبار، أي أن تأتي عن طريق التدخّل المباشر لقوّة النعمة في وجود المتأمّل.

- وهكذا يأتي القصد موقفًا يتّخذه المتأمّل، مستفيدًا من الاعتبار والعاطفة، للبقاء في حياة الروح والفضيلة. إنّه العزم الفرديّ على ترتيب النفس بالتفاعل مع الفضيلة والمحبّة. إنّه فعل اكتساب معنى الموضوع في إطار الحياة العمليّة.

تصميم مختصر لتطوّر حركة الصلاة العقليّة
عند جرمانُس فرحات

إنّ حديث المطران فرحات عن الصلاة العقليّة يفترض ثلاثة أمور مبدئيّة:

أوّلًا: إنَّ غاية الحياة المسيحيّة هي الكمال في الاتّحاد.

ثانيًا: إنَّ الكمال يفترض طُرُقًا محدّدة (التنظيف، التنوير والاتّحاد...).

ثالثًا: وسائط الكمال وهي على قسمين: خارجيّة (كالإرشاد، والتوبيخ، وقبول الأسرار والمحافظة على الآدب) وباطنيّة (كفحص الضمير والرياضة والصلاة العقليّة...).

إذن، الصلاة العقليّة هي جزء من الوسائط الباطنيّة التي تساعد العابد في أن يحقّق غاية سعيه إلى الكمال.

الصلاة العقليّة

ماهيّة وفائدة واستعمال - عمل فرديّ

التأمّل هو فعل تحقيق الصلاة العقليّة

موضوع التأمّل نوعان: معنويّ وشخصيّ مكانيّ

المعنويّ هو فعل الفكر والفهم والإرادة

الشخصيّ المكانيّ هو فعل المخيِّلة والفهم والإرادة

الصلاة العقليّة ليست مرتبطة بالعاطفة فقط بل بالقصد خاصّة.

أجزاء الصلاة العقليّة الأساسيّة: الاعتبار والعاطفة والقصد (بالمختصر) وسبعة (بالتوسّع): الاستعداد، الاعتبار، العاطفة، القصد، الشكر، والتقدمة، والطلبة.

وهكذا يبدو العلاّمة فرحات عارفًا بموضوعه وبما يريده عبر صياغته للرسالة في تعليم الصلاة العقليّة. فالهدف هو أن يتسلّح الراهب والعابد بسلاح الله، إلاّ أنّه لن يتمكّن من ذلك إن لم يتحرّر من الأهواء، والتأمّل العقليّ هو الواسطة الذي سيبلغ بها إلى ذلك. فارتفاع القلب والعقل إلى الله هو أمر أساسيّ في الحياة الروحيّة، وهذا الارتفاع لن يتحقّق فقط عبر الحياة الجماعيّة الديريّة وأشكالها فقط، بل عبر الامتلاك الفرديّ لتجلّيات الحضور الإلهيّ.

فالتأمّل، بحسب فرحات، أكان معنويًّا أم مكانيًّا، يقود إلى الامتلاك: إمتلاك المغزى والمعنى أو امتلاك الصورة وفعل الله، وذلك بصورة فرديّة نفسيّة عمليّة، دون أن يقود ذلك إلى تصوُّر التأمُّل وكأنّه جهد شخصيّ فقط يقوم على تواضع العقل قبل أيّ أمر آخر.

ونلاحظ أخيرًا أهمّيّة المطران فرحات في صياغة المفردات والتعابير العربيّة الخاصّة بالحياة الروحيّة. بالإضافة إلى تلك المقاطع الفريدة ذات الأسلوب المتناغم: «فاضبطنّ عقلك واحبسه في مكان السرّ الذي قصدت التأمُّل فيه، ومارس في هذا النوع فعل المخيّلة والفهم والإرادة...» وأيضًا: «وسُق الإرادة نحو امتلاك ذلك الميلاد لأن يكون في مغارة نفسك»... وتعدّد المفردات ذات الطابع النظاميّ مثل الموضوع المعنويّ أو الشخصيّ المكانيّ (للدلالة على التأمّل بوجهيه المجرّد أو المادّيّ) والامتلاك (للدلالة على الإدراك) وسَوْق الإرادة (أي توجيهها) واليبوسة (للدلالة على الجفاف الروحيّ) والمسكنة (للدلالة على الاتّضاع)...

لا شكّ أنّ نصّ المطران فرحات هو نصّ توليفيّ بين القديم والحديث والتقليد والحداثة في مجال الخطاب الروحيّ، وذلك يدلّ على قدرة المؤلّف على قراءة علامات الأزمنة. فأمام أجواء العالم الحديث الذي أخذ يدقّ أبواب عالم الشرق وعالم الكنيسة، لا يقف صاحب الرسالة موقف المتفرّج، بل إنّه، بما له من علم وخبرة في الحياة الروحيّة، يدعو إلى تجديد في الحياة الروحيّة. أمام هذه التحوّلات وضع فرحات

هذه الرسالة في الصلاة العقليّة لتكون أداة ثبات الراهب والعابد في إيمانه وخدمته.

[نصّ الرسالة][8]

فهذه رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة جمعها الحقير في الكهنة جبرايل فرحات الراهب اللبنانيّ واغتناها من رياض كتب رياضات الآباء القدّيسين الأفاضل، واستقاها من حِياض علماء الكنيسة الجامعة الرسوليّة الأماثل لفائدة المبتدئين بهذه الصلاة، الضروريّة للعابدين ليتوصّلوا إلى معرفتها من طريقة سهلة تُقرّب إليهم ما كان صعبًا عليهم، وهو يسأل الواقف عليها والمتأمّل فيها ألاّ ينساه من دعائه.

القسم الأوّل: في تعريف الصلاة العقليّة وفائدتها واستعمالها

أقول إنّ الصلاة العقليّة هي ارتفاع القلب والعقل إلى الله، وفائدتها هو ما قاله القدّيس بوناونتورا[9] أن يهذّبَ الإنسان ذاته باستئصال الرذيلة واستقناء الفضيلة، أي إنّ المصلّي يلزمه أوّلًا أن يقصد في صلاته قلع تلك الرذيلة الطالب التخلّص منها، ولا يتحرّك إلى غيرها حتّى يقلعها، ولو ثبت في ذلك أيّامًا وشهورًا وهكذا يصنع في استقناء الفضيلة. فيلزم المصلّي من هنا أن يتسلّح بهذا السلاح المثلّث وهو أوّلًا التواضع، ثانيًا إماتة الذات، ثالثًا تهذيب الأخلاق، فإذا توشّح المصلّي هكذا فليقرأ قبل شروعه بالتأمّل «أبانا» و«السلام» و«قانون الإيمان» مرّة واحدة بتفهّم وذوق عقليّ ليتحرّك القلب نحو إتقان موضوع الصلاة العقليّة. ومدّة هذه الصلاة ساعة أو نصف ساعة مرّتين في النهار بكرةً وعشيّة أو مرّة واحدة.

---

(٨) المعقوفان وما بينهما هي مَن وضع ناشر المخطوط.

(٩) بوناڤنتورا هو راهب فرنسيسكانيّ إيطاليّ (١٢٢١-١٢٧٤م). من معلّمي الكنيسة الغربيّة ولتآليفه أثرٌ بعيد في التصوّف المسيحيّ. راجع P. Bonaventura, *De externa et interna hominis compositione*, L 3, 67, 4.

القسم الثاني: في موضوع التأمّل

موضوع التأمُّل نوعان: معنويّ وشخصيّ مكانيّ.

المعنويّ هو أن تنتخب لك آيةً من الكتاب المقدَّس وتجعلها موضوع تأمُّلك أو تقرأ في كتاب مصنّف في التأمُّلات، ومارس في هذا النوع فعل الفكر والفهم والإرادة، أي إنّك تنتقل بفكرك في ذلك الموضوع حسب اتّساع عقلك وجولانه فيه. وهذا التنقُّل يُسمّى الاعتبار، وتأتي حقيقة بيانه في مكانه. ثمّ إلحق الفهم بالتفكُّر وهذا هو عينُ التأمُّل العقليّ ثمّ سُقِ الإرادة الصالحة نحو امتلاك ما فهمته من ذلك التأمُّل، وهذا هو المُراد من الصلاة العقليّة فينتج لك منه اللطافة والقصد كما نبيّنه في موضعه.

والشخصيّ المكانيّ هو أن تبني في مخيّلتك مكانًا تتأمّل فيه، كتأمُّلك في أماكن أسرار التجسُّد أو في النعيم والجحيم والمطهر ما يشاكل ذلك. فاضبُطنَّ عقلك واحبسه في مكان السرّ الذي قصدت التأمُّل فيه، ومارس في هذا النوع فعل المخيّلة والفهم والإرادة، واصنع هنا ما تصنعه في التأمُّل المعنويّ. مثلًا إذا أردت أن تتأمّل في المسيح مولودًا فتخيَّل في عقلك كأنّك حاضرًا في بيت لحم، وأنت تنظر جميع الأمور التي تمّت في الميلاد الإلهيّ بعينيّ المخيّلة وافهم أنّ هذه كلّها صار[ت] من أجلك. وسُقِ الإرادة نحو امتلاك ذلك الميلاد لأن يكون في مغارة نفسك وقلبك وقِس على هذا أمثاله.

تنبيه

إذا استحسن عقلك فكرًا ما بين الأفكار المنسوبة إلى موضوع تأمُّلك سواء [أ]كان معنويًّا أم شخصيًّا ووجدت فيه نورًا ونفعًا، فَقِفْ هناك متعلّقًا به ولا تَدَعْ عقلك يتحوّل عنه إلى غيره حتّى تملَّ منه وبالعكس. أي إذا رأيت ذاتك لم تنتفع في قسم من أقسام ذلك التأمُّل بعد أن عملت جهدك في اعتباره، فاتركه وخُض في قسمٍ آخر منه.

القسم الثالث: في يبوسة القلب وتشتيت الفكر وقت التأمُّل

إنّ الصلاة العقليّة ليست بمتوقّفة على خشوع ودموع، ولا على لذّة وعذوبة، فأن يحصل ذلك فهو حسن، بل هي متوقّفة على عزم ثابت نحو المقاصد التي تبتغيها، وهذا هو الضروريّ في الصلاة العقليّة، فإذا عرض لك يبوسة قلب وجمود عقل وقت التأمّل، ولم تشعر في قلبك بتسلية سماويّة، لا تضطرب ولا تنزعج، بل قِفْ بين يديّ الله متواضعًا معترفًا أمامه بذلّتك وحقارتك، وتضرّع إليه مع المرتّل قائلًا: «اللّهمّ اصغ إليّ، معونتي يا ربّ، اسرع إلى إغاثتي»، وقل هذا الإستيخُن الإلهيّ[١٠] في كلّ تجربة تعرضُ لك فإنّه مؤثّر في دفعها. ثمّ اتلِ في ذلك الوقت بعض أناشيد[١١] لفظيّة، أو خُذ كتابًا روحيًّا واقرأ فيه بإصغاء كلّيّ ليتنبّه عقلك فإن ثبُتت اليبوسة، فحرّك قلبك بحركات جسديّة متواضعة مثل قرع الصدر والتنهُّد وصلب الأيدي أو تكتيفها واحن الرأس والمطانيّات وقبّل الصليب بالتورُّع وما يشاكل ذلك[١٢]. فإن ثبتت اليبوسة أيضًا ولم تشعر أيضًا بالتعزية فلا تضطرب. بل اثبت أمام الله في حالة التورُّع والتعبُّد بهدوء وسكون وصبر حتّى تتمّ مدّة الصلاة فإنّ الله يرضى بصبرك ويعتبر ثباتك بمنزلة صلاتك وقل هكذا يريد الله وأنا مطابق إرادته. وأمّا تشتيت الفكر وقت التأمُّل يعرض من ثلاثة أسباب كما قال الأنبا كسيانُس[١٣]، الأوّل تبديد عقلنا وأحواسنا وقلبنا بالباطل في نهارنا، واللازم أن نحترس على ضبط حواسنا. الثاني من حسد الشيطان ليعيقنا عن الخير، وعلاجه الالتجاء إلى الله. الثالث من الضعف الطبيعيّ الذي فينا من قبل الخطيئة الأصليّة، وعلاجه الاتّضاع وإظهار مسكنتنا أمام الله.

---

(١٠) إستيخُن: آية.

(١١) أفاشين جمع إفشين: صلاة.

(١٢) هذه الأفعال تُدرج كلّها في باب الوسائط الخارجيّة.

(١٣) يوحنّا كسيانُس (٣٦٠ – ٤٣٥م). زار متوحّدي الديار المصريّة. له محاضرات ومؤسّسات ديريّة وتعليم روحيّ. لم يَقُل إنّ تشتّت العقل يحدث لثلاثة أسباب بل لأسباب بينها الكسل. راجع Cassianus, *Collationes*, 4, 2/3. P.L. 49/235 sq.

القسم الرابع: في التهيّؤ إلى الصلاة العقليّة

إذا تقدّمت إلى الصلاة العقليّة يلزمك أوّلًا أن تقدّم فتُهيِّئ لك للصلاة إمّا شخصيًّا مكانيًّا أو آية من الكتاب المقدّس أو أنّك تقرأ قبل التهيُّؤ بمدّة ملائمة في كتاب مصنّف في التأمُّلات كما تقدّمنا فقُلنا. وكُن في القراءة متأنّيًا مستفهمًا ليتأسّس ما تقرأه في ذهنك. ثانيًا قف أمام الله جاثيًا أو منتصبًا وأنت مكتّف اليدين على صدرك في شكل صليب بأدبٍ وخوفٍ وإطراق، نادمًا ندامة كاملة واغفر لكلٍّ مَن أساء إليك. وما أحسن إذا كان في يدك صليب معتدل، وخاطِب الله بهذه الصلاة الوجيزة قائلًا: اللّٰهمَّ قدِّرني بنعمتك أن أصرف هذه الساعة في رضاك وخدمتك مع خلاص نفسي ونموّها في عبادتك. رابعًا[14] احسب أنّه ما عاد في الوجود غير الله وأنت، فهو يخاطبك وأنت تخاطبه.

القسم الخامس: في أجزاء الصلاة العقليّة

إنّ الأجزاء التي تتألّف منها الصلاة العقليّة سبعة:

أولًا الاستعداد، ثانيًا الاعتبار، ثالثًا العاطفة، رابعًا القصد، خامسًا الشكر، سادسًا التقدمة، سابعًا الطلبة. هذا بالوجه الأعمّ وأمّا بالوجه الأخصّ فهي ثلاثة الاعتبار والعاطفة والقصد، والبقيّة بمنزلة المقدّمة والخاتمة.

الجزء الأوّل: [الاستعداد]

الاستعداد نوعان: قريب وبعيد. فالاستعداد البعيد هو أن تكون سائرًا في نهارك بسيرة حسنة ذات تقوى وعبادة متجنّبًا أسباب الخطايا حافظًا أحواسك باطنًا وظاهرًا، وغير مفتّش على أمور العالم، ولا منهمكًا بالكلام الباطل والمزاح لأنّ هذه كلّها وأمثالها تولِّد فيك ضَجَرًا وطياشة في الصلاة العقليّة. وأمّا الاستعداد القريب فهو الحضور الإلهيّ وأنواعه

---

(١٤) هكذا في الأصل. سقطت ثالثًا.

ثلاثة: الأوّل أن تتصوّر الحضرة الإلهيّة، أي إنّ الله حاضر في كلّ مكان، وقل مع الآباء حقًّا إنّ الله في هذا المكان وأنا لم أعلم. الثاني إنّ الله موجود أيضًا فيك وسط قلبك وعقلك وأنّك فيه حيًّا وهو فيك. فكأنّك إسفنجة في ماء والماء داخلها وخارجها وأنّ أحواسك باطنًا وظاهرًا متحرِّقة به وفيه. فكأنّه نفس نفسك، وروح روحك وهذا يسمّى حضور الله غير متجسّد. الثالث أن تتصوّر السيّد المسيح متجسّدًا كأنّه أمامك حاضرًا كما تتصوّر حضور محبّتك لا سيّما إذا كنت أمام القربان المقدّس، فإنّه حاضر لديك حقيقة تحت عوارض الخبز والخمر أو أنّك تتصوّره ناظرًا إليك من علوّ سمائه وهذا يسمّى حضور الله متجسّدًا فاستعمل من هذه الثلاث نوعًا واحدًا وهذا يكفيك.

تنبيه

إذا كنت جاثيًا أمام الله بوقار واحتشام كلّيّ ومستحضرًا بإزائك تلك الجلالة الإلهيّة كما قلنا هنا فاعترف بأنّك لست أهلًا لأن تكون ماثلًا أمام الله تعالى. واطلب منه معونة لتعبده كما يجب في صلاتك وقل مع المرتّل: «لا تطرحني من أمام وجهك وروحك القدّوس لا تنزعه منّي»(15). ثمّ استشفع مريم والدة الإله وخطيبها مار يوسف وملاكك الحارس والقدّيس سَمِيك.

الجزء الثاني: [الاعتبار]

الاعتبار هو ترديد الموضوع في العقل كانتقالا ت فكريّة ويلزمك في استعمال الاعتبار ثلاثة أمور وهي أقسام التأمُّل بوجه الاختصار. الأوّل التفكُّر في حقيقة الموضوع سواء أكان معنويًّا أم شخصيًّا أي أنّك تردّد فكرك في فوائده ومضرّاته وحيلاته وتكوينه وسببه وغايته ثمّ تفهم معنى ما اعتبرته جيّدًا. الثاني مخاطبة النفس كأنّك تريها حقائق ما افتكرت به وفهمته، ثمّ سُق الإرادة إلى امتلاكها والتجنُّب منها موردًا أسبابًا لذلك

(15) مزمور 50، 13.

وهذا هو العاطفة. واعزم على السلوك باكتساب معنى الموضوع وهذا هو القصد والنتيجة. وهذا هو نفس ترتيب الوعظ وهو الطريقة الأقرب إليه. مثلًا إذا جعلت موضوع تأمُّلك التواضع، إفتكر في شرف هذه الفضيلة وضرورتها لنا، وإنّ ابن الله جاءنا بها وعلّمنا إيّاها بعمله وعلمه. وكن مستفهمًا كلّما اعتبرته. وهذا هو القسم الأوّل. ثمّ خاطب نفسك قائلًا لها: تأمّلي يا نفسي في عِظَم هذه الفضيلة التي لا خلاص لك بدونها. واسألها هل سَلَكَت بها أم ذاقتها أم اعتبرتها واستفهم ذلك منها وهذا هو القسم الثاني. ثمّ وبِّخ نفسك لأنّها أضاعت مثل هذه الدرّة الثمينة واعتاضت عنها بزبل الكبرياء، وفهِّمها مقدار الربح الذي أضاعته وخَيبرّته. والخسران الذي ربحته وهذا هو القسم الثالث. وتوسّع بفكرك في كلّ قسم من هذه الأقسام الثلاثة، ثمّ سُنَّ الإرادة على امتلاك فضيلة التواضع موردًا من عندك أسبابًا تقنعك في ذلك وهذه هي العاطفة. أعزم على أن تكون متواضعًا من الآن فصاعدًا وهذا هو القصد وسُنَّ على هذا الترتيب استعمال كلّ فضيلة ورذيلة. ونوع هذا الاعتبار يخصّ الأقوياء في التأمُّل الذين [لا] يخفاهم تنقُّل الفكر في العقل وأمّا إذا كنت مبتدئًا في صناعة التأمُّل أو كان فِكرُك قاصرًا عن الاعتبار، فلك آلات إذا استعملتها تسهل عليك معاطاته وأنا أذكرها لك بعد جزء القصد.

الجزء الثالث: [العاطفة]

إنّ الاعتبار يؤثِّر في النفس حركات حميدة تلاءم موضوع التأمُّل، وهذه الحركات تُسمّى العواطف، جمع عاطفة، وهي بمنزلة الأسباب لأنّ النفس تنعطف بها نحو عشرة أمور: بوجه الاختصار أوّلًا محبّة الله والقريب، ثانيًا الرغبة في السعادة الأبديّة، ثالثًا الرهبة من الدينونة وجهنّم، رابعًا بغض الخطيئة، خامسًا مذمّة العالم ومجده، سادسًا التعجُّب من حسنات الله معنا، سابعًا الخَجل والحياء من خطايانا السالفة، ثامنًا الخوف من الموت والرذل، تاسعًا الاتّكاء على رحمة الله تعالى، عاشرًا الاقتداء بسيرة يسوع والتشبُّه بقدّيسيه. فهذه إذًا استنتجها العقل عند تمام الاعتبار، تؤثِّر في النفس إحدى هذه الحركات – حسب اقتداء

الموضوع - فيثبت العقل حينئذٍ مستمرًّا في هذه العواطف حسب استطاعته على حبِّ الفضيلة وبغض الرذيلة. ومن شأن هذه العواطف أن تكون بعد الاعتبار حسب ترتيب أجزاء هذه الصلاة. لكن إن رأيت قلبك قد تحرّك قبل جزء الاعتبار نحو هذه العواطف الروحيّة، فاطلق له العنان وَدَعْ جزء العواطف الشهيّ غاية جزء الاعتبار. النتيجة هي أنّك تتشبّث بالعواطف، متى تحرّك قلبُك بها سواء أكان ذلك بعد الاعتبار أو قبله.

الجزء الرابع: [القصد]

القصد هو ممارسة السيرة وتغيير الأخلاق التي فهمتها من الاعتبار وتمكّنت فيها الإرادة، وتحرّك القلب بها بالعواطف، وهذا ضروريّ جدًّا وهو غاية الصلاة العقليّة. مثلًا إذا رأيت قلبك تحرّك بعاطفة الاقتداء بالمسيح الذي قال: «يا أبتاه اغفر لهم»[16] وأردت أن تغفر لأعدائك، فإنّ هذا لا يخفاك ما لم تقصد أنّك ما عُدت تغتاظ من الكلام المنكيّ الذي تسمعه من الناس لأنّ هذه هي الواسطة التي تصلح بها سيرتك وتثقّف أخلاقك وهذا هو القصد. فالعاطفة تفيدنا حبّ الفضيلة وبغض الرذيلة المسبّب من أحد تأثيرات الاعتبار. وأمّا [القصد] فإنّه يفيدنا ممارسة الفضيلة وترك الرذيلة. إفهم الفرق فلهذا تكون رتبة القصد بعد رتبة العاطفة.

تنبيه

إنّ الفائدة الناتجة من التأمُّل هي أن تثبت على مقاصدك الصالحة التي اعتمدتها في صلاتك بعد خروجك من التأمُّل وإلاّ فصلاتك باطلة. مثلًا إذا أحببت العفّة حبًّا بالله أو بالقريب أو خوفًا من الدينونة وما يشاكل ذلك من العواطف المقدّم ذكرها، فهذه هي العاطفة. وإذا قصدت أنّك لا تعود تدنّسها فهذا هو القصد. فإذا فرغت من صلاتك فاثبت على هذا القصد حتّى تتمّه لأنّه هو الغاية المأثورة من الصلاة العقليّة كما قلنا غير مرّة.

---

(١٦) من كلمات السيّد يسوع المسيح على الصليب. راجع لو ٢٣، ٣٤.

تنبيه

متى فرغت [من] صلاتك العقليّة وأخذت في ممارسة أشغالك العمليّة بمقتضى وظيفتك، يلزمك أن تصون قلبك ولسانك من الباطل وتحفظ في نفسك المقاصد التي اكتسبتها في الصلاة العقليّة. قال القدّيس يوحنّا السلميّ[١٧]: لا تبدّد في اللجّة تبديدًا مذمومًا ما جمعته في الميناء جمعًا محمودًا، أي لا تضيّع في لجّة أشغالك ذلك الخير الذي ربحته في صلاتك. حقًّا إنّ الصلاة والعمل الدنيويّ مطلوبان منّا ومرتّبان علينا من الله لكن إذا تركنا الصلاة يلزمنا أن نمارس عمل اليد بروح التواضع والعبادة فيقتبلان حينئذ قبلة السلامة.

ذكر آلات الاعتبار للمبتدئين

ها أنا أضع لك هنا ثلاثة أنواع من آلات الاعتبار لتسهّل عليك طريقة التأمّل. وتكون لك بمنزلة قاعدة تبني عليها اعتبار كلّ موضوع تتأمّل فيه.

الآلة الأولى

ظروف الحدوث ستّة: أوّلًا مَن، ثانيًا متى، ثالثًا أين، رابعًا بماذا خامسًا لماذا، سادسًا كيف. مثال ذلك، إذا أردت أن تتأمّل في آلام يسوع اعتبر هذه الظروف الستّة قائلًا في فكرك: مَن الذي تألّم؟ هو يسوع ابن الله خالق الخلائق كلّها. متى تألّم؟ حين أراد خلاص الإنسان. أين تألّم؟ في العالم الباطل. بماذا تألّم؟ بناسوته البريء من كلّ نقص. لماذا تألّم؟ ليَفي عنّا خطايا الإنسان ويخلّصه. كيف تألّم؟ بالعذاب المرّ والصلب الأمرّ وتوسّع بفكرك في كلّ ظرف من هذه الظروف الستّة ويجوز لك أن تستعمل منها بعضًا وتترك بعضًا وأن تقدّم وتؤخّر فيها حسب اقتداء الموضوع الذي اتّخذته. ثمّ إلحق الفهم بالفكر والاعتبار في كلّ ظرف اعتبرته. واختم

---

(١٧) متوحّد في جبل سيناء. توفّي حوالى ٦٤٩م. لُقّب بالسلّميّ نسبةً إلى عنوان كتابه سُلّم الفردوس، وقد ازدهر بين الرهبان.

اعتبار الظروف كلّها بحركة الإرادة نحوها. العاطفة: محبّة الله الواجبة علينا، القصد: أقصد أن تحبَّ الله فوق كلّ شيء.

الآلة الثانية

فحص الضمير الخصوصيّ وهو خمسة: أوّلًا فحص الضمير بالكلام، ثانيًا فحص الضمير السماع، ثالثًا فحص الأفكار، رابعًا فحص الاحتمال، خامسًا فحص الأعمال. مثال ذلك إذا أردت اعتبار هذا الفحص، قُلْ في فكرك في فحص الكلام أنّ يسوع كان يتألّم ولا يتكلّم، وأنا أتذمّر في وقت التجارب. فحص السماع، إنّ يسوع كان يسمع ألفاظ الشتائم والهزء وأنا أريد سماع المِدْحة والاعتبار وسماع المزاح والكلام الباطل. فحص الأفكار: إنّ يسوع كان مفتكرًا في آلامه بخلاصي، وأنا لا أزال مفتكرًا بالخطايا والأباطيل. فحص الأعمال: إنّ يسوع كان يحتمل مرارة الآلام من أجلي وأنا لا أحتمل كلمة واحدة مُرّة من أجله. فحص الأعمال: إنّ يسوع كان يجاهد بالعمل من أجل خلاصي وأنا كسلان عن خلاص نفسي. وتوسَّل بفكرك في اعتبار كلّ فحص من هذه الخمسة ويجوز لك استعمال بعضها والتقديم والتأخير فيها. ثمّ الحق الفهم كاعتبارك كلّ فحص منها واختمه بحركة الإرادة. العاطفة: الاقتداء بسيرة المسيح. القصد: أقصد أن تقتدي بسيرته وقد أثبت اعتبار هذا الفحص الخصوصيّ الأبا رودريكوس اليسوعيّ في الجزء الثاني من كتابه الكمال المسيحيّ[18].

الآلة الثالثة

الحواس هي خمسة: أوّلًا النظر، ثانيًا السمع، ثالثًا الشمّ، رابعًا اللمس، خامسًا الذوق. مثال ذلك في فضيلة العفّة: النظر يحرّكه الله لأن أنظر بعين العفّة، وأنا أحرّكه إلى الجمال الشهوانيّ. السمع يحرّكه الله لأن أصغي إلى كلام الله في العفّة والقداسة، وأنا أحرّكه إلى الكلام الرديء

(١٨) راجع الكتاب الأوّل من كتاب الكمال المسيحيّ، ترجمة بطرس فرماج اليسوعيّ، ص ٣٤٩، مطبعة الآباء اليسوعيّين في بيروت، ١٨٦٨.

النجس. الشمّ يحرّكه الله لأن أستنشق رائحة العفّة السماويّة، وأنا أحرّكه إلى الروائح المهيّجة إلى الزنا. الذوق يحرّكه الله إلى أن أذوق طعم العفّة في قلبي وعقلي وأنا أحرّكه إلى الذوق النجس والتقبيل الرديء. اللمس يحرّكه الله لأن ألمس بأدب واحتراس عفيف وأنا أحرّكه إلى اللمس النجس الفَسِق وقِسْ على هذا اعتبار جميع الفضائل والرذائل وتوسّع بفكرك في اعتبار كلّ حاسّة من هذه الأحواس الخمس ثمّ الحق الفهم باعتبارك كلّ حاسّة منها واختمه بحركة الإرادة. العاطفة: ضبط العفّة خوفًا من دينونة الله. القصد، اقصد أن تعيش عفيفًا بحفظك حواسك وهذه الآلات تناسب المبتدئين في تعليم الصلاة العقليّة لأنّها تسهّل عليهم طريقة الاعتبار المستصعبة. وأمّا الأقوياء في هذه الصناعة فلا يحتاجون إلى ممارسة هذه الآلات بل يكتفون بالفكر والفهم والإرادة ويتصرّفون بالاعتبار بحسب قوى تصرّرهم ويمتلكون العواطف والمقاصد بكلّ سهولة. واختم صلاتك العقليّة بهذه الأجزاء الآتي ذكرها.

الجزء الخامس: [الشكر]

أُشكر الله عند انتهائك من الصلاة لأنّه منحك بنعمته العواطف الصالحة والمقاصد الحميدة التي اعتبرتها في موضوع تأمُّلك. وأنواع هذا الشكر ثلاثة كما قال مار توما اللاهوتيّ[19]. الأوّل: الشكر باللسان أي قل: «أشكرك يا إلٰهي إلى الأبد وأكلّف جميع محبّيك ليشكروك معي وأكلّف جميع الخلائق الناطقة وغير الناطقة على هذا الشكر. وهذا أيضًا ليس هو كفوءًا لك، يا يسوع حبيبي بل أطلب إليك أن تحبّ أنت ذاتك وتمدحها وتعظّمها معي لإحسانك عليّ». الثاني: الشكر بالقلب وهو معرفة الجميل، أي قل ليسوع: «الآن عرفت إحسانك إذ نبّهتني على ما كان ضروريًّا لي في هذه العواطف والمقاصد مع أنّني كنت أهلًا للانتقام.

---

(١٩) هو توما الأكويني (١٢٢٥ – ١٢٧٤م). برع في اللاهوت والمحاججة. له الخلاصة اللاهوتيّة. بخصوص موقف توما في صلاة الشكر، راجع مقالة «Action de grâces» في *Dictionnaire de Spiritualité*.

فأنا أسجد أمامك ولست أهلًا لأن أرفع نظري إليك». فاحنُ رأسك وقبِّل الأرض أمام يسوع. الثالث مقابلة الجميع، أي قل: «أنا مدين لك يا ربّ وأنّني ملتزم بخدمتك ومحبّتك حياتي كلّها فاعطني نعمةً في هذه العواطف لأنّها بغير ثباتك غير ثابتة، كما قلت: «بغيري لا يمكنكم أن تعملوا شيئًا». أنت هو كرمة الحقّ، ثبّتني فيك لآتي بأثمار كثيرة[٢٠].

الجزء السادس: [الطلبة][٢١]

أطلب من الآب السماويّ لأن يعطيك أنعام ابنه الوحيد وفضائله، وأن يبارك عواطفك ومقاصدك لكي يتمّمها واطلب من أجل الكنيسة المقدّسة الرومانيّة ومن أجل رأسها الحبر الرومانيّ مع جميع رؤساء الكهنة المحقّين والكهنة والرهبان الكاثوليكيّين ومن أجل إخوتك ومحبّيك والذين طلبوا منك الصلاة عنهم، ومن أجل المؤمنين كافّة أحياء وأموات ومن أجل الخطأة ليتوبوا والمرضى ليشفوا والمتضايقين ليصبروا وينجوا ومن أجل الكفّار والهراطقة والمعاندين ليرتدّوا إلى الإيمان المستقيم. واطلب هذا جميعه باستحقاق آلام يسوع المسيح وبشفاعة مريم والدة الإله وجميع القدّيسين. وإن طلبت شيئًا من الضروريّات الجسدانيّة فاطلب فيه مشيئة الله ومطابقةً. ثمّ اختم صلاتك بتلاوة أبانا والسلام واتّخذ لك من تأمّلك بعض معاني روحيّة لتردِّدها بفكرك نهارك كلّه ويجوز لك أن تستعمل أفعال الشكر والتقدمة والطلبة فيما بين الاعتبارات. لكن يلزمك تكريرها أيضًا في ختام صلاتك هنا. هذا ما تيسّر لنا جمعه وتأليفه من كتب كنيسة الله. فاذكرني يا أيّها المتأمّل في ختام تأمُّلاتك ليرحمني الله.

---

(٢٠) راجع يوحنّا ١٥، ٤.
(٢١) سقط الجزء السادس، وهو التقدمة، من النصّ المخطوط وحلّ مكانه الجزء السابع، الطلبة.

مقالة حُنَيْن بن إسحٰق في «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة»

بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ *

كنّا قد نشرنا في هذه المجلّة[1] مقالة مفقودة لحُنَين بن إسحٰق، هي المقالة في الآجال، اكتشفناها في طيّات موسوعة مؤتَمَن الدولة إبراهيم أبي إسحٰق ابن العسّال، المعروفة بمجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين، وضعها نحو العام ١٢٦٧-١٢٦٨. وقدّمنا لها بنبذة عن حياة حُنَين (٨٠٩-٨٧٣م) ومؤلّفاته.

مقالة أم مقالتان أم ثلاث مقالات

واليوم، نقدّم نصًّا آخَرَ له، كان قد نشره الأب لويس شيخو مع ترجمة فرنسيّة منذ أكثر من ٩٠ سنة[2]، وأعاد نشرها الأب بولس سباط[3]، إلاّ أنّا

(*) مدير «مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر» (بيروت، جامعة مار يوسف). أستاذ في جامعات لبنان والقاهرة وروما.

(١) الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ: «مقالة في الآجال لحُنَين بن إسحٰق»، في المشرق ٦٥ (١٩٩١) ٤٠٣-٤٢٥. نختصره فيما بعد هكذا: سمير: «الآجال».

(٢) الأب لويس شيخو اليسوعيّ: *Un traité inédit de Honein*, in: Carl BEZOLD, *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet* (Gieszen, 1906) p. 283-290.

(٣) بولس سباط: مباحث فلسفيّة دينيّة لبعض القدماء من علماء النصرانيّة، (القاهرة: مكتبة هـ. فريدريخ، ١٩٢٩) ص ١٨١-١٨٥. وقد اعتمد المؤلّف على مخطوط رقم ١٥٨٩ من خزانة كُتُبه، منسوخ سنة ٦٤٧هـ (= ١٢٤٩م). والمخطوط هو اليوم مفقود.

حققناها على أقدم مخطوط(٤) بالإضافة إلى مخطوطين من القرن السادس عشر.

عنوان المقالة، كما ورد عند ابن العسّال: «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة». ولم يذكر ابن النديم هذه المقالة في الثَّبْت الذي وضعه سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م، وسمّاه الفهرست، بين المؤلّفات الثلاثين التي ذكرها له(٥). أمّا ابن أبي أُصَيْبِعة (ت ١٢٩٦م)، فقد ذكر مؤلَّفَيْن يُوحيان بمقالتنا(٦):

٣٤. كتاب في كيفيّة إدراك الديانة

١١١. كتاب في إدراك حقيقة الأديان.

ولا ندري هل ألَّف حُنينٌ مقالتين بالمعنى نفسه، أم سها ابنُ أبي أُصيبعة فذكر المقالة الواحدة مرّتَيْن بعنوانين مختلفين رغم الشبه بينهما.

وقد شاعت هذه المقالة عند القبط في القرن الثالث عشر، فنقلها المؤتَمَنُ بنُ العسّال، كما ذكرنا. وذكر منها مقتطفاتٍ شمسُ الرئاسة أبو البركات ابنُ كَبَرَ (ت ١٣٢٤م). وفسَّرها يوحنّا ابنُ مينا.

ولحُنين ابن إسحٰق رسالةٌ أخرى، شبيهة بمقالتنا هذا، كتبها إجابةً على ابن المنجّم صديقه الذي كان يدعوه إلى الإسلام. ولكنّ مقالتنا هذا يختلف عن تلك الرسالة، وإن اشتركا في عناصر كثيرة. ولا أظنّ أنّ مقالَتنا هذا مجرَّد تلخيص وضَعَه ابنُ العسّال للرسالة إلى ابن المنجِّم. وكنتُ قد نشرتُ رسالة حنين هذه سنة ١٩٨١ في المجموعة الآبائيّة الشرقيّة، ضمن كتاب شامل للمراسلة بين ابن المنجّم وحُنَين وقسطا بن لوقا(٧). وسنُجري

(٤) مخطوط ڤاتيكان عربيّ ١٠٣ (منسوخ بمصر في نهاية القرن ١٣) ورقة ١٤٠ب-١٤٣ب.

(٥) راجع سمير: «الآجال»، ص ٤٠٦-٤٠٧.

(٦) راجع سمير: «الآجال»، ص ٤٠٧-٤١٢.

(٧) راجع: *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaggim, Hunayn Ibn Ishaq et Qusta Ibn Luqa.* Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil SAMIR, SJ, Introduction, traduction et notes par Paul NWYIA, SJ («Patrologia Orientalis» XL,4 = N° 185, Turnhout: Brepols, 1981).

في مناسبةٍ أخرى مقابلةً بين النصَّيْن.

وقد اعتمدتُ في تحقيق المقال على ثلاث مخطوطات، وأشرتُ إلى قراءات الطبعتين السابقتين. وإليك قائمة المراجع الخمسة بحسب رموزها:

B = **Oxford Bodl. Hunt. 240 (Egypte 16°s.), fol. 111v - 113r**
C = **Ed. Louis CHEIKHO (1906), p. 284-287**
P = **Paris arabe 200 (Egypte 16°s.), fol. 96v-98v**
S = **Ed. Paul SBATH, *20 Traités* (1929), p. 181-185**
V = **Vatican arabe 103 (Egypte 13°s.), fol. 140v-143v**

* * *

تحليل المقالة

السؤال المطروح هو «كيف يُدرِك الإنسانُ أنّ دينَه هو الحقّ، بسواء الأديان الأخرى؟» (رقم ٢). يستعرض المؤلِّفُ أوّلًا أربعة أسبابٍ ذاتيّة (subjectifs)، ويستبعدُها لأنّ «جميع أصحاب الأديان المخالفين له، لهم أن يقولوا بمثل ما قال» (رقم ٧). وإلاّ، اضطرّ إلى قبول أيّ دينٍ آخر للأسباب نفسها (الأرقام ٨-١٠).

عندئذٍ يبحث حُنين عن أسبابٍ موضوعيّة (objectifs)، تنطبق على جميع الأديان، للتميز بين الحقّ والباطل (الأرقام ١١-١٣). فيميّز ستّة أسباب قبول الباطل (١٤-٢٤) هي: الضغط الخارجيّ، الهروب من الضيّق والشدّة طلبًا للسهولة والسَّعة، طلب العزّ والشرف والقوّة، احتيال الداعي ودهاؤه، جهل المدعوّ، وجود نَسَب طبيعيّ بين الداعي والمدعوّ. وأسباب قبول الحقّ أربعة (٢٥-٣١)، هي: الآيات، التوفيق بين حياة الداعي وتعليمه، البرهان، كون آخِرِ الأمر موافقًا لأوّله.

وكان من الواجبِ على الباحث أن يفحص كلَّ واحدٍ من الأديان، القديمة والحديثة، لينظرَ «مِنْ أيّ الأسباب، في ابتداء الأمر، قُبِلَ دينُه» (٣٨)، هل من أسباب الباطل أم من أسباب الحقّ. ولكنّ حُنَيْنًا يكتفي هنا بفحص دين المسيحيّة: ما الأسباب التي دعت الناس إلى قبوله؟ فيُبرهن على أنّ المسيحيّة لم تُقبل لأحد الأسباب الستّة الباطلة، بل إنّها قُبلت

لأسباب مُضادّة تمامًا لها. فهي «لم تُقبَلْ بعزّ مَلِكٍ ولا بقهر سلطان، لكن ناصَبَها جميعُ ملوك الأرض وسلاطينها» (٥٩-٦٠). ثمّ إنّها دعت إلى الأمر الأضيق والأصعب، لا إلى السهولة والسعة (٦٤-٦٧). كما أنّها دعت إلى الضَّعة والذلّ، لا إلى العزّ والقوّة (٦٨-٧٠). وأمّا الداعون فكانوا جهّالًا، لا أهل خبث وحذق (٧١-٧٢)؛ بينما كان قابلو المسيحيّة «لا جهّالًا، ولا أغبياء، ولا عوامّ، ولا همجًا»، بل أصحاب المنطق والفلسفة والتميز والبحث (٧٣-٧٥)؛ ولم تكن لهم صلة بالداعين (٧٦-٧٧).

هذا كلّه يدلّ على أنّ المسيحيّة قُبلت لأسباب الحقّ، فهي في نظره دينٌ حقّ. ولمّا كانت الديانات الأخرى مجرّدة عن بعض أسباب قبول الباطل، كانت المسيحيّة هي «الدين الحقّ عند الله»، كما قال أبو رائطة حبيب بن حُذَيْفَة التكريتيّ (نحو سنة ٨٢٠م).

إليك مخطّط مقالة الفيلسوف العالِم حنين بن إسحٰق:

أَوَّلًا - الْمُقدِّمَة: مَبْدَأٌ أَوَّلِيٌّ

ثَانِيًا - التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْحَقِّ والْبَاطِلِ

١) أَسْبَابُ قَبُولِ الْبَاطِلِ

٢) أَسْبَابُ قَبُولِ الْحَقِّ

ثَالِثًا - تَطْبِيقُ هٰذِهِ الْمَعَايِيرِ عَلَى مُخْتَلَفِ الأَدْيَانِ

١) وَضْعُ الأَدْيَانِ مِنْ هٰذِهِ الأَسْبَاب

٢) عَرْضُ الْفِكْرَةِ: أَسْبَابُ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

رَابِعًا - إِثْبَاتُ أَنَّ أَسْبَابَ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

الْخَاتِمَة

كَيْفِيَّةُ إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ الدِّيَانَةِ
لِلْحَكِيمِ حُنَيْنَ بْنِ[١] إِسْحَاقَ[٢]
النَسْطُورِيِّ الْمُتَطَبِّبِ (رَحِمَهُ اللهُ[٣]!)

قَالَ[٤]

2 مِنْ أَيْنَ يَعْلَمُ الإِنْسَانُ
أَنَّ مَا يَعْتَقِدُهُ هُوَ[٥] الْحَقُّ،
وأَنَّ مَا يَعْتَقِدُهُ غَيْرُهُ هُوَ الْبَاطِلُ؟

أَوَّلًا – الْمُقَدِّمَة: مَبْدَأٌ أَوَّلِيٌّ

3 فَإِنَّهُ، إِنْ قَالَ: «إِنَّ ذٰلِكَ[٦]،
(V 141r)[٧] إِنَّمَا أَتَاهُ عَنْ آبَائِهِ»،

4 أَوْ قَالَ: «[٨] إِنَّ ذٰلِكَ[٨]

---

١ V : ابن.
٢ PV-C : اسحق.
٣ P : + تعالى
٤ B : في كيفية ادراك حقيقة الاديان لحنين ابن اسحق. قال
٥ V add. en marge
٦ CP : ذاك.
٧ V : + ان ذلك
٨ B : انه.

أَتَاهُ عَنْ[٩] كِتَابٍ[١٠]،

5 أَوْ «مِنْ نَبِيٍّ أَتَى بِآيَاتٍ»،

6 أَوْ «مِنْ رَأْيِهِ»، إِذْ[١١] رَأَى[١٢] ذٰلِكَ،
فَصَحَّ[١٣] لَهُ[١٤] بِذٰلِكَ[١٥] دِينُهُ عِنْدَهُ،

7 فَجَمِيعُ أَصْحَابِ الأَدْيَانِ الْمُخَالِفِينَ لَهُ[١٦]
لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا بِمِثْلِ[١٧] مَا قَالَ.

8 فَإِذَا كَانَ هٰذَا الْجَوَابُ
مُشْتَرَكًا بَيْنَ[١٨ جَمِيعِ أَصْحَابِ[١٨] الأَدْيَانِ،
9 فَيَجِبُ ضَرُورَةً، عَلَى مَنْ قَبِلَ دِينَهُ بِهٰذِهِ الْحُجَّةِ،
أَنْ لا يَرِدَ عَلَيْهِ دِينٌ مِنَ الأَدْيَانِ
إِلاَّ قَبِلَهُ[١٩] لِهٰذِهِ الْحُجَّةِ بِعَيْنِهَا.

10 فَإِنْ لَمْ يَقْبَلْ حُجَّةَ الْمُخَالِفِينَ لَهُ[٢٠]،
فَلاَ تُقْبَلُ[٢١] تِلْكَ الْحُجَّةُ مِنْ أَهْلِ مَقَالَتِهِ!

---

٩ C : من.
١٠ V : كات (sic).
١١ B : وان.
١٢ B : –.
١٣ B : يصح.
١٤ B : به.
١٥ B : –.
١٦ CPSV : –.
١٧ B : –.
١٨ C : اصحاب جميع.
١٩ P : لقبله.
٢٠ S : –.
٢١ PS : يقبل.
V : يقبل (الياء بدون نقط).

ثانِيًا – التَّمْيِيزُ بَيْنَ الحَقِّ والْبَاطِلِ

11 (C 285) فَنَقُولُ لِمَنْ قَالَ[٢٢] هٰذَا الْقَوْلَ:
إنَّ الْحَقَّ والْبَاطِلَ، مِنْ جَمِيعِ الأَقَاوِيلِ،

12 إنَّمَا يُعْلَمُ مِنَ الأَسْبَابِ
الَّتِي[٢٣] دَعَتْ إلَى[٢٣] قَبُولِهَا مُنْذُ أوَّلِ أمْرِهَا.

13 والأَسْبَابُ الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْكَذِبُ
غَيْرُ الأَسْبَابِ الَّتِي[٢٤] مِنْهَا يُقْبَلُ[٢٤] الْحَقُّ[٢٥].

١. أَسْبَابُ قَبُولِ الْبَاطِلِ

14 فَأَسْبَابُ[٢٦] قَبُولِ (S 182) الْكَذِبِ سِتَّةٌ.

15 أَوَّلُهَا، أنْ يُضْطَرَّ الْقَابِلُ[٢٧] إلَى[٢٨] أنْ يَقْبَلَ
(P 97r) مَا يُحْمَلُ عَلَيْه، مِنْ غَيْرِ[٢٩] إرَادَةٍ مِنْهُ[٢٩].

16 والثَّانِي، أنْ يَفِرَّ[٣٠] الإنْسَانُ
مِنَ الضِّيقِ والشِّدَّةِ، بإرَادَتِهِ[٣١]،

---

٢٢ B : –.
٢٣ BCPSV : –.
٢٤ CPSV : يقبل منها.
٢٥ V : + هي. [= انتهى]
٢٦ B : واسباب.
٢٧ BV : القايل.
٢٨ BCS : –.
٢٩ B : ارادته.
٣٠ C : يقرّ.
٣١ B : + الى ضدها.

إِذْ[٣٢]، لَمْ يَقْدِرْ عَلَى احْتِمَالِهِمَا[٣٣]؛
17 فَيَتَنَقَّلُ[٣٤] مِنْهُمَا[٣٥] إِلَى مَا يَرْجُو[٣٦] مِنْهُ
السُّهُولَةَ والسَّعَةَ.

18 والثَّالِثُ، أَنْ يُؤْثِرَ الْعِزَّ عَلَى الذُّلِّ،
والشَّرَفَ عَلَى الضَّعَةِ،
والْقُوَّةَ عَلَى الضَّعْفِ؛
19 (V 141v) فَيَدَعُ[٣٧] دِينَهُ[٣٨]،
ويَنْتَقِلُ إِلَى[٣٩] غَيْرِهِ.

20 والرَّابِعُ، أَنْ يَكُونَ صَاحِبُ الْقَوْلِ
رَجُلًا خَبِيثًا، مُحْتَالًا فِي الْكَلامِ؛
21 فَيُمَوِّهُ، ويَطْغِي مَنْ يَدْعُوهُ.

22 والْخَامِسُ، أَنْ يَسْتَعِينَ[٤٠]
(B 112r) بِجَهْلِ مَنْ يَدْعُوهُمْ، وقِلَّةِ آدَابِهِمْ.

23 والسَّادِسُ، أَنْ يَكُونَ

---

٣٢ BCPS : اذا.
٣٣ BCP(S) : احتمالها.
٣٤ B : فيميل.
٣٥ BP : منها.
٣٦ BPV : يرجوا.
٣٧ B : فيترك.
٣٨ B : دينًا.
٣٩ CPSV : لـ.
٤٠ B : يستغني.

بَيْنَ(٤١) الْمَدْعُوِّ(٤٢) وبَيْنَ(٤٣) غَيْرِهِ(٤٤)
نَسَبٌ(٤٥) طَبِيعِيٌّ(٤٦)؛
24 فَلا يُجِبُ(٤٧) قَطْعَ ذٰلِكَ النَّسَبِ(٤٨)
فِيمَا بَيْنَهُ وبَيْنَهُ(٤٩)،
فَيُوَافِقُهُ(٥٠) في الدِّينِ.

٢. أَسْبَابُ قَبُولِ الْحَقِّ

25 وأَمَّا الأَسْبَابُ الَّتِي بِهَا يُقْبَلُ الْحَقُّ،
فَهِيَ(٥١) أَرْبَعَةٌ(٥٢).

26 أَوَّلُهَا(٥٣)، أَنْ(٥٤) يَرَى الْقَابِلُ آيَاتٍ
تَعْجِزُ(٥٥) عَنْهَا طَاقَةُ الإِنْسَانِ.

---

٤١ B : ــ.
٤٢ B : الْمُدعي.
C : الدعوين (sic).
٤٣ C : ــ.
P : (أضيفت الواو بيد الناسخ فوق السطر).
٤٤ B : داعيه.
C : غيرة.
٤٥ B : نسبًا.
٤٦ B : طبيعيًا.
٤٧ B : يجب.
٤٨ B : السبب.
٤٩ CPSV : وبين.
٥٠ CPSV : موافقه.
٥١ B : وهي.
٥٢ V : (رقم ٢٥ مكتوب وكأنّه عنوان).
٥٣ CPSV : الأول.
٥٤ B : بان.
V : بان (الياء مهملة).
٥٥ B : يعجز.
PV : يعجز (الياء مهملة).

27 والثَّانِي، أَنْ يَكُونَ ظَاهِرُ[٥٦] مَا يَدْعُو[٥٧] إِلَيْهِ الدَّاعِي
دَلِيلًا شَاهِدًا عَلَى حَقِيقَةِ مَا هُوَ خَفِيٌّ مِنْهُ[٥٨].

28 والثَّالِثُ، الْبُرْهَانُ الْمُضْطَرُّ إِلَى قَبُولِهِ[٥٩].

29 والرَّابِعُ، أَنْ يَكُونَ آخِرُ الأَمْرِ
مُوَافِقًا لأَوَّلِهِ؛
30 وأَنْ يَكُونَ[٦٠] الأَصْلُ (وهُوَ[٦١] الصَّحِيحُ[٦٠] فِيمَا يَحْدُثُ،
بَعْدَ صِحَّةِ مَا قَدْ سَلَفَ)
31 مِمَّا لا يُشَكُّ فِيهِ
[٦٢] فِيمَا يَحْدُثُ تَصْحِيحُ[٦٣] مَا قَدْ سَلَفَ[٦٢].

ثَالِثًا – تَطْبِيقُ هٰذِهِ الْمَعَايِيرِ عَلَى مُخْتَلَفِ الأَدْيَانِ

١ . وَضْعُ الأَدْيَانِ مِنْ هٰذِهِ الأَسْبَابِ

32 فَقَدْ يَقْنَعُ[٦٤] هٰذَا أَنْ نَنْظُرَ[٦٥]

---

٥٦ V : طاهر.
٥٧ B : يدعوا.
٥٨ CS : عنه.
٥٩ B : لارادته.
٦٠ BS : –.
٦١ C : هو.
٦٢ BS : –.
٦٣ V : لصحيح.
٦٤ P : يَقْنع.
S : يتبع.
٦٥ BC : ينظر.
P : يَنْظر (الياء مهملة).

مِنْ أَيْنَ لَنَا أَنْ نَعْلَمَ
33 أَنَّ سَائِرَ الأَدْيَانِ إِنَّمَا قُبِلَتْ مِنْ هٰذِهِ(٦٦) (٦٧ الْخِصَالِ السِّتُّ٦٧)،
وَالدِّيَانَةُ بِالْحَقِّ(٦٨) مِنَ الأَرْبَعِ.

34 وَقَدْ يَطُولُ عَلَيَّ أَنْ (V 142r)(٦٩) أَذْكُرَ
كُلَّ(٧٠) وَاحِدٍ(٧١) مِنَ الأَدْيَانِ:
35 مَا كَانَ مِنْهَا قَدِيمًا،
(S 183) فَبَطَلَ(٧٢) مَعَ بُطْلانِ مَا كَانَ بِهِ قِوَامُهُ.
36 وَمَا حَدَثَ(٧٣) مِنْهَا مِنْ بَعْدُ،
مِمَّا(٧٤) قِوَامُهَا إِنَّمَا هُوَ بِقِوامِ مَا بَطَلَ من تِلْكَ؛
37 فَبِقَدْرِ مَا نَعْلَمُ(٧٥) أَنَّهُ(٧٦) بَطَلَ مِنْهَا ذٰلِكَ الشَّيْءُ،
بَطَلَتْ، كَمَا بَطَلَتِ الْمِلَلُ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَهَا.

☼ ☼ ☼

38 والْوَاجِبُ(٧٧) عَلَى(٧٨ كُلِّ (P 97v) مَنْ٧٨) أَرَادَ أَنْ يَفْهَمَ

---

٦٦ B : هذا.
٦٧ BS : الست خصال.
٦٨ B : الحق.
٦٩ V : ان.
٧٠ B : واحدًا.
٧١ B : واحدًا.
٧٢ V : وبطل.
٧٣ BCS : يحدث.
PV : يحدث (الياء مهملة).
٧٤ B : فما.
٧٥ BPS : يعلم.
٧٦ B : + ان.
٧٧ B : الواجب.
٧٨ V : كلمن.

مِنْ أيِّ الأَسْبَابِ (فِي ابْتِدَاء[٧٩] الأَمْرِ) قُبِلَ دِينُهُ،

39 وإِنْ[٨٠] كَانَتْ مِنَ الأَسْبَابِ [٨١] الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْبَاطِلُ،
أَوْ[٨٢] مِنَ الأَسْبَابِ[٨١] الَّتِي مِنْهَا يُقْبَلُ الْحَقُّ؛

40 أَنْ يَنْظُرَ[٨٣] الآن مَنْ[٨٤] يَقْبَلُ ذٰلِكَ الدِّينَ،
مِنْ أيِّ الأَسْبَابِ يَقْبَلُهُ[٨٥]

41 (إِنْ كَانَ مِنَ [٨٦]الأَسْبَابِ الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٨٦] الْحَقُّ،
أَوْ[٨٧] مِنَ [٨٨]الأَسْبَابِ الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٨٨] الْبَاطِلُ)،
42 حَتَّى يُفْهَمَ (مِنْ[٨٩] قَبُولِ مَا[٩٠] يَرِدُ عَلَيْهِ فِي وَقْتِهِ هٰذَا)[٩١]
مَا كَانَ قَبُولُهُ مِنْ[٩٢] قَبْلِهِ، فِي أَوَّلِ الأَمْرِ.

43 وأَنْ يَحُسَّ أَنَّ الْحَقَّ
هُوَ الَّذِي يُقْبَلُ مِنْ تِلْقَاءِ[٩٣] نَفْسِهِ،
44 وأَنَّ الْبَاطِلَ
يَحْتَاجُ (B 112v) إِلَى (C 286) أَسْبَابٍ يَثْبُتُ بِهَا عِنْدَ قَابِلِهَا[٩٤].

---

٧٩ B : ابتدى.
٨٠ CPS : ان.
٨١ V : (في الهامش بخط الناسخ).
٨٢ B : وان كانت.
٨٣ P : تنظر.
٨٤ P : اسباب (ثمّ شطبها).
٨٥ B : قبله.
٨٦ CPSV : اسباب.
٨٧ B : + كان.
٨٨ CPSV : اسباب.
٨٩ BCPSV : -.
٩٠ B : من
٩١ C : بهذا.
٩٢ B : ما.
٩٣ PV : تلقى.
٩٤ BCPS : قابله.

45 فَإِنَّ مَنْ نَظَرَ فِي هٰذَا، حِينَ يَنْظُرُ فِيهِ،
يَحُسُّ أَيَّ الْعِبَادَاتِ هِيَ الْعِبَادَةُ الصَّحِيحَةُ،
وأَيَّ الْعِبَادَاتِ هِيَ الْعِبَادَةُ الْبَاطِلَةُ.

٢. عَرْضُ الْفِكْرَةِ: أَسْبَابُ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

46 فَأَمَّا أَنَا، فَأَدَعُ ذِكْرَ سَائِرِ الْعِبَادَاتِ
وأُبَيِّنُ فِي[٩٥] عِبَادَتِي أَنَّهَا إِنَّمَا[٩٦] قُبِلَتْ

47 عَنِ الأَسْبَابِ الَّتِي مِنْهَا[٩٧] يُقْبَلُ[٩٨] الْحَقُّ،
إِمَّا مِنْ جَمِيعِهَا، وإِمَّا مِنْ بَعْضِهَا.

48 فَأَقُولُ:
إِنَّهُ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُفْهَمَ
أَنْ يَقْبَلَ النَّاسُ عِبَادَةً مَا،
49 (V 142v) مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ مِنَ الأَسْبَابِ
الَّتِي يُقْبَلُ مِنْهَا[٩٩] كُلُّ دِينٍ.

50 ولَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يُتَوَهَّمَ
خِلاَ ([١٠٠]الْخِلاَلِ الْعَشْرِ[١٠٠]) (S 184) الَّتِي عَدَّدْنَا:
51 سِتًّا[١٠١] مِنْهَا يُقْبَلُ مِنْهَا[١٠٢] الْبَاطِلُ،

---

٩٥ B : -.
٩٦ V : -.
٩٧ B : -.
٩٨ B : بها.
٩٩ BCPSV : بها.
١٠٠ B : عشر الخلول (sic).
S : العشر خلال.
١٠١ B : ست.
١٠٢ C : -.

وأَرْبَعًا[١٠٣] مِنْهَا[١٠٤] يُقْبَلُ[١٠٥] مِنْهَا الْحَقُّ.

52 فَإنْ صَحَّ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ سَبَبُ قَبُولِ عِبَادَةِ اللهِ
وَاحِدًا[١٠٦] مِنْ أَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ،
53 وَجَبَ ضَرُورَةً أَنْ يَكُونَ[١٠٧] سَبَبُ قَبُولِهَا
الأَرْبَعَةَ الأَسْبَابَ[١٠٨] الَّتِي مِنْهَا[١٠٩] يُقْبَلُ الْحَقُّ،
إمَّا كُلُّهَا، وإمَّا بَعْضُهَا.

54 فَإنْ لَمْ يُوجَدْ أَنَّهُ كَانَ
سَبَبُ[١١٠] قَبُولِ عِبَادَةِ اللهِ (الَّتِي نَحْنُ عَلَيْهَا)
سَبَبَ قَبُولِ الْبَاطِلِ،
55 لَكِنْ وُجِدَ أَنَّ أَسْبَابَهَا كَانَ أَضْدَادَهَا،
عَلَى أَبْعَدِ مَا يَكُونُ مِنَ الْمُضَادَّةِ[١١١]،
56 كَانَ صِحَّةُ الأَمْرِ فِيهَا[١١٢]
أَثْبَتَ وأَوْجَبَ[١١٣].

57 فَكَذَا[١١٤] نَجِدُ[١١٥] الأَمْرَ[١١٦] قَدْ كَانَ.

---

١٠٣ B : واربع.
١٠٤ CPV : -.
١٠٥ C : -.
١٠٦ B : واحد.
١٠٧ B : يكن.
١٠٨ B : اسباب.
١٠٩ CPSV : بها.
١١٠ B : السب.
١١١ B : المضاددة.
١١٢ C : -.
١١٣ B : اوجب واثبت.
١١٤ B : فكذي.
١١٥ V : (في الهامش بخط الناسخ).
١١٦ P : + كما (ثمّ شطبها).

رَابِعًا – إِثْبَاتُ أَنَّ أَسْبَابَ قَبُولِ الْمَسِيحِيَّةِ مُضَادَّةٌ لأَسْبَابِ قَبُولِ الْبَاطِلِ

58 النَّظَرُ[١١٧] فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ[١١٨] الأَسْبَابِ[١١٩].

59 (P 98r) أَمَّا[١٢٠] الأَوَّلُ، فَإِنَّهَا[١٢١] لَمْ تُقْبَلْ[١٢٢]
بِعِزِّ[١٢٣] مَلِكٍ، ولاَ بِقَهْرِ سُلْطَانٍ.

60 لٰكِنْ نَاصَبَهَا[١٢٤] جَمِيعُ مُلُوكِ الأَرْضِ وسَلاطِينِهَا،
61 ومَنَعُوا مِنْهَا جَمِيعَ النَّاسِ،
بِسَائِرِ[١٢٥] الأَنْواعِ مِنَ الْعَذَابِ والْقَتْلِ الْمُسْتَشْنَعِ،
62 وأَجْلُوهُمْ عَنِ الأَرْضِ.

63 فَغَلَبَتْ جَمِيعَ أُولَئِكَ، وثَبَتَتْ!

64 وأَمَّا الثَّانِيَةُ[١٢٦]، فَإِنَّهَا لَمْ تَدْعُ[١٢٧]
إِلَى الْخُرُوجِ مِنَ الأَمْرِ الضَّيِّقِ الصَّعْبِ
(V 143r) إِلَى الأَمْرِ الْوَاسِعِ السَّهْلِ.
65 ولَكِنَّهَا دَعَتْ،

---

١١٧ B : فانظر.
١١٨ B : منها.
١١٩ B : –.
PV : (رقم ٥٨ مكتوب وكأنّه عنوان).
١٢٠ C : –.
١٢١ B : فإنّه.
١٢٢ B : يقبل.
١٢٣ C : بغنى.
V : بغير (الياء بدون نقاط).
١٢٤ V : (فوق السطر).
١٢٥ B : بجميع.
١٢٦ S : الثاني.
١٢٧ V : + تدعوا (تحت السطر بغير خطّ الناسخ).

مِنْ جَمِيعِ الأُمُورِ الَّتِي هِيَ[١٢٨] [١٢٩] أَوْسَعُ وأَسْهَلُ[١٢٩]،

66 إِلَى الأَمْرِ الَّذِي هُوَ أَضْيَقُ وأَصْعَبُ
[١٣٠] وأَقْرَبُ إِلَى الْكَرَاهَةِ[١٣٠].

67 فَقَبِلَتْ[١٣١] أَحْسَنَ قَبُولٍ[١٣٢]!

68 وأَمَّا الثَّالِثَةُ[١٣٣]، فَإِنَّهَا لَمْ تَدْعُ[١٣٤]
مِنَ الضَّعَةِ[١٣٥] إِلَى الرِّفْعَةِ
ومِنَ (B 113r) الذُّلِّ إِلَى العِزِّ.

69 لَكِنَّهَا دَعَتْ مِنَ الْعِزِّ إِلَى الذُّلِّ.

70 فَقُبِلَتْ[١٣٦]، حَتَّى كَانَ مَنْ يَقْبَلُهَا
يُحِبُّ[١٣٧] أَنْ يَمُوتَ[١٣٨] عَلَى أَنْ يَحْيَا بِسَبَبِهَا.

71 وأَمَّا الرَّابِعَةُ[١٣٩]، فَإِنَّهَا لَمْ تُؤْخَذْ مِنْ قَوْمٍ
مَعَهُمْ خُبْثٌ (S 185) وحِذْقٌ بِالكَلامِ.

---

١٢٨ C : –.
١٢٩ CPV : اسهل واوسع.
١٣٠ C : –.
١٣١ SPV : وتبلت.
١٣٢ B : قبولاً.
١٣٣ B : ثالثها.
S : الثالث.
١٣٤ P : تضع.
١٣٥ V : (في الهامش بخط الناسخ).
١٣٦ B : + احسن قبولاً.
١٣٧ B : يجب.
C : تحبُّ.
١٣٨ P : يكون.
١٣٩ B : رابعتها.
S : الرابع.

72 لَكِنَّهَا إِنَّمَا أُخِذَتْ(١٤٠) مِنْ(١٤١) جُهَّالٍ،
وأَصْحَابِ عِيٍّ، وصَيَّادِي سَمَكٍ،
هُمْ أَبْكَمُ وأَشَدُّ عِيًّا مِنَ السَّمَكِ مَثَلًا.

73 وأَمَّا الْخَامِسَةُ(١٤٢)، فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ(١٤٣) قَابِلُوهَا
لاَ جُهَّالًا(١٤٤)، ولاَ أَغْبِيَاءَ(١٤٥)،
ولاَ عَوَامَّ(١٤٦)، ولاَ هَمَجًا(١٤٧).

74 لَكِنَّهُم كَانُوا أَصْحَابَ الْمَنْطِقِ والْفَلْسَفَةِ
أَكْثَرَ مِنَ الْعَالَمِ كُلِّهِ،
75 وأَصْحَابَ تَمْيِيزٍ وبَحْثٍ،
ومَنْ(١٤٨) فَاقَ فِي الْحِكْمَةِ سَائِرَ النَّاسِ.

76 وأَمَّا السَّادِسَةُ(١٤٩)، فَإِنَّهُ(١٥٠) لَمْ يَكُنْ مَنْ(١٥١) قَبِلَهَا(١٥٢)

---

١٤٠ CPSV : اتخذت.
١٤١ CPSV : عن.
١٤٢ B : خامستها.
S : الخامس.
١٤٣ CPV : يكونوا.
١٤٤ BCPV : جهال.
١٤٥ B : اغبّاء.
CS : اعياء.
١٤٦ P : عوامر.
١٤٧ B : همج ولا رعاع.
CPV : همج.
١٤٨ B : + قد.
١٤٩ B : سادستها.
١٥٠ B : فانها.
١٥١ P : -.
١٥٢ BCP : يقبلها.

يَتَّصِلُ بِأَحِبَّاءِ وأَصْدِقَاءِ بِقَبُولِهَا(١٥٣).

77 لَكِنَّهُ كَانَ يُفَارِقُ بِهَا، إِذَا قَبِلَهَا،
جَمِيعَ مَنْ بَيْنَهُ وبَيْنَهُ نَسَبٌ،
أَيُّ نَسَبٍ كَانَ، (C 287) بِالْقَرَابَةِ أَوْ بِالْمَوَدَّةِ.

78 وإِنْ(١٥٤) أَحْبَبْتَ أَن تَزِيدَ خَلَّةً سَابِعَةً،
فَانْظُرْ(١٥٥) وَرَ(١٥٦)

79 لِمَا(١٥٧) كَانَ الْحَوَارِيُّونَ أَذَاعُوهُ
مِنْ أَمْرِ هٰذَا الدِّينِ(١٥٨)

80 الَّذِي فِي ظَاهِرِهِ
لَمْ يَكُنْ (V 143v) شَيْءٌ أَصْعَبَ(١٥٩) مِنْهُ.

الْخَاتِمَة

81 ولَيْسَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ أَصْلًا(١٦٠) أَنْ(١٦١) يَقُولَ، قَائِلًا(١٦٢):

---

١٥٣ B : لقبولها.
CPSV : بقبوله.
١٥٤ CS : فان.
١٥٥ B : فانظروا.
CS : فانه.
PV : فانها.
١٥٦ CPSV : ضروري.
١٥٧ B : بما.
P : انما.
١٥٨ CPSV : -.
١٥٩ CPSV : اضعف.
١٦٠ B : -.
١٦١ CPSV : -.
١٦٢ B : قابل اصلا.
S : -.

إنَّهُ، إذَا[١٦٣] كَانَتْ مٰنِهِ (P 98v) الأُمُورُ كُلُّهَا
عَلَى هٰذَا الْمِثَالِ[١٦٤]،

82 ثُمَّ كَانَ قَبُولُ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ
سِوَى ظُهُورِ الآيَاتِ والْمُعْجِزَاتِ،

83 فَلاَ يُمْكِنُ [هٰذَا][١٦٥]
إلاَّ مِنْ مُنَاصِبٍ يُقَدِّمُ بِخِبْرَتِهِ[١٦٦].

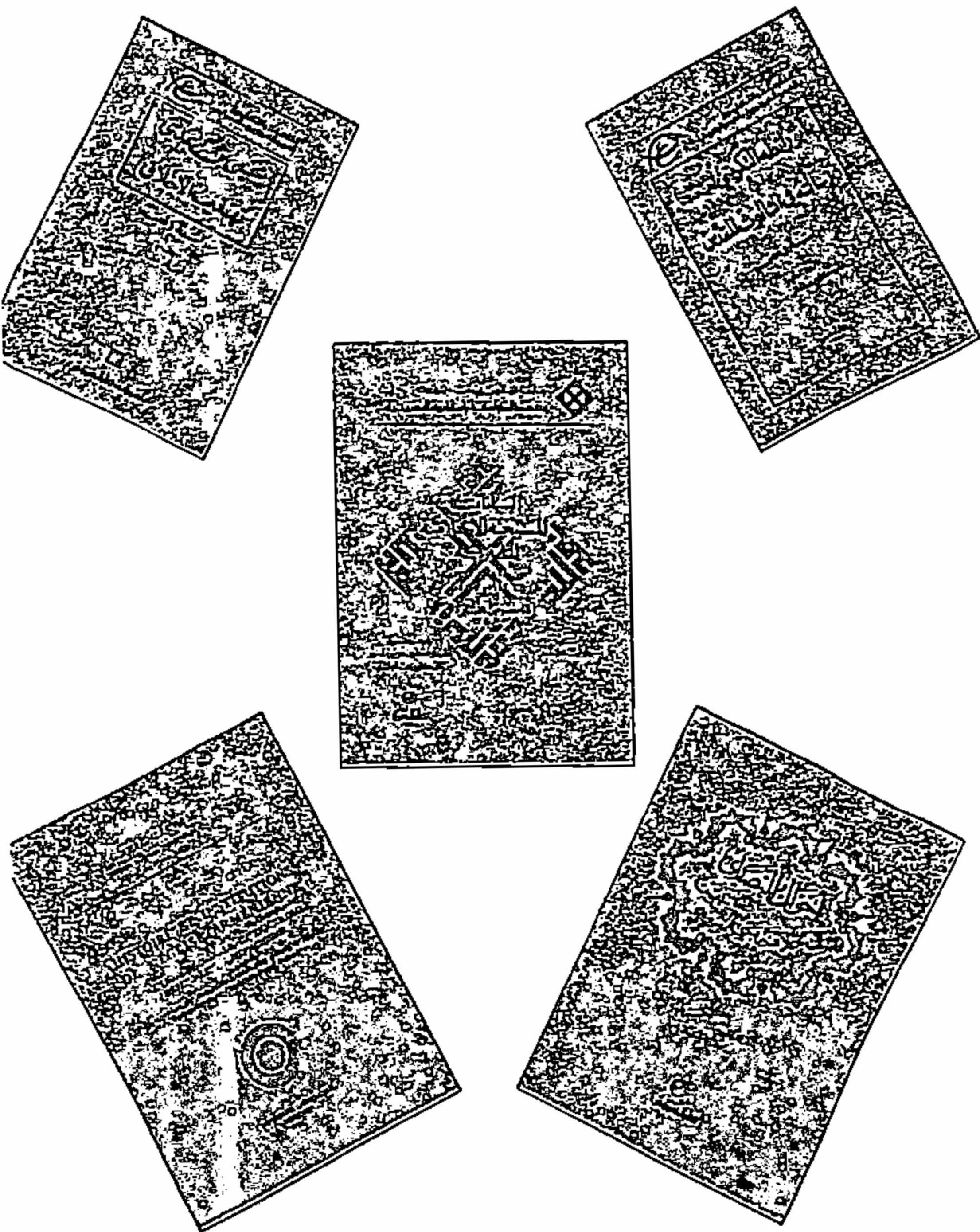
84 فَإنْ قُلْتَ هٰذَا،
فَطَالِبْ[١٦٧] نَفْسَكَ عَنْ[١٦٨] دِينِكَ، وعَنْ[١٦٩] غَيْرِهِ،
بِمَا يُشْبِهُ[١٧٠] مَا[١٧١] وَصَفْنَا لَكَ مِنْ أَمْرِ دِينِنَا[١٧٢].

85 فَإِنَّكَ[١٧٣] تَعْلَمُ[١٧٤] [١٧٥] عَلَى الْمَكَانِ
أَنَّهُ[١٧٦] لَيْسَ بَيْنَنَا وبَيْنَهُمْ قِيَاسٌ[١٧٥].

---

١٦٣ BP : -.
١٦٤ B : + لم.
١٦٥ BCPSV : -.
١٦٦ B : بجنون.
١٦٧ C : تطالب.
١٦٨ B : + من.
١٦٩ B : او من.
CPV : و من.
١٧٠ CP : نسبه.
V : نسبه (النون مهملة).
١٧١ CPV : بما.
١٧٢ P : دينتا.
١٧٣ B : فان.
١٧٤ B : نعلم.
١٧٥ CPV : وتمته.
١٧٦ S : ان.

صدر عن دار المشرق



المتناقضات في العلوم
بين يحيى بن عديّ وبرتراند راسل

الدكتور إبراهيم كرّو (٥)

«لأنّ حكمة هذه الدنيا حماقة عند الله» (١ قورنتس ٣/١٩).

سنعرّض في هذا المقال لمتناقضة الفيلسوف المسيحيّ يحيى بن عديّ (٨٩٣-٩٥١م) التي أوردها في رسالته اللاهوتيّة في التوحيد ونبيّن علاقتها بمتناقضات أخرى، كمتناقضة الكاذب ومتناقضة برتراند راسل (Russel) الشهيرة، ونبرهن أنّ العلم والدين لا يمكن أن يتحقّقا بواسطة المنطق والرياضيّات.

«لأنّه مكتوب سأبيد حكمة الحكماء وأرفض فهم الفهماء. أين الحكيم، أين الكاتب، أين مباحث هذا الدهر؟ ألم يجهّل الله حكمة هذا العالم، لأنّه إذا كان العالم في حكمة الله لم يعرف الله...» (١ قورنتس ١/٢٠. أنظر أيضًا رومة ١١/٣٣).

---

(٥) مهندس إلكترون وباحث (حلب، سورية). نُشِرَت نتائج دراساته المتعلّقة بمتناقضتي يحيى وراسل في كتاب الفيلسوف شتاخوفياك (H. Stachowiak)، الجزء الخامس من المرجع في البراغماتيّة (أطلب الرقم ٩ من لائحة المراجع)، كما صدر له في مجلّة المعرفة (دمشق)، العدد ٣٨٨ (يناير ١٩٩٦)، ص٢٩-٤٣، مقال يعالج باختصار بعض نواحي مقاله في المشرق هذه. - والمتناقضة، كما هو معلوم، قول ظاهره متناقض وباطنه صحيح (Paradox).

ملخّص البحث

في الفصل الأوّل والثاني نستعرض أشهر المتناقضات المنطقيّة عبر التاريخين القديم والحديث في الفيزياء والرياضيّات. ونبيّن دورها في تطوّر علم الحوسبة. ثمّ نستعرض متناقضتَي يحيى بن عديّ وبرتراند راسل ونبيّن أنّ الأوّل سبق الثاني بعشرة قرون إلى متناقضة نظريّة العلاقات المكافئة لنظريّة المجموعات.

في الفصل الثالث نستعرض متناقضات أخرى لبعض العلماء العرب اكتشفناها في أثناء بحوثنا في بعض النصوص الفلسفيّة والرياضيّة عندهم. كما نبيّن الجذور اللاهوتيّة التي تجمع بعضها.

الفصلان الرابع والخامس يحتويان على نقد إبستِمُولُوجيّ لنظريّة المعرفة العلميّة مستندين إلى مبدئي النسبيّة والشكّيّة - وهما يقودانا إلى استنتاج عدم وجود معرفة مطلقة. نعني بذلك أنّ الحقائقَ المطلقة التي شغلت بال العلماء منذ القديم - كتركيب المادّة وخصائص الزمان والمكان الأوّليّة، وغيرها من الأمور الطبيعيّة - ما زالت مستعصية على المعرفة الإنسانيّة بالرغم من الازدياد العظيم في حجم معارفنا الجزئيّة أو النسبيّة التي كانت المسؤول الأوّل عن التطوّر الهائل في التكنولوجيا.

وفي الفصل السادس ننتهج المنهج البراغماتيّ الذي يقودنا إلى الاعتراف بالتقدّم التكنولوجيّ كتجسيد للمعرفة العلميّة النسبيّة ونشير إلى العلاقة الديالكتيّة بين العلم والتكنولوجيا.

في الفصل السابع نحلّل حقيقة البراهين الفلسفيّة والعلميّة على أساس نظريّة القياس التمثيليّ أو النموذجيّ ونخلص إلى متناقضة جديدة سمّيناها متناقضة البرهان القياسيّ التمثيليّ، تشابه نظريّة هايزنبرغ (Heisenberg) في الارتياب في الفيزياء.

في الفصل الثامن، بعد أن هدمنا المعرفة المطلقة بواسطة المتناقضات، ننتهج الفلسفة الطبّيّة التي قِوامُها «وداوِها بالتي هي كانت الداء» ونقترح إبستمولوجيا مبنيّة على التعايش مع المتناقضات معتبرين بالفلسفات الشرقيّة القديمة.

في الفصل التاسع والأخير نتحدّث على دور المتناقضات في علم اللاهوت المسيحيّ فنلاحظ أنّ الإنجيل يضع منطق الله في تناقض مع منطق البشر، فحكمته مناقضة لحكمتهم ومفهوم الخير والشرّ عنده مناقِض مفهومَهم: هو الذي جعل من الضعف قوّة، ومن الخدمة سيادة، ومن الآخرين أوّلين، ومن الموت رجاء، ومن العذاب خلاصًا.

هذا في ما يتعلّق بالعلاقات الأرضيّة - أرضيّة أو السماويّة - أرضيّة. وحتّى في المفاهيم السماويّة - سماويّة ظهرت أهمّ متناقضات علم اللاهوت المسيحيّ: متناقضة الثلاثة في واحد - سرّ الثالوث الأقدس - إلى جانب متناقضة طبيعة المسيح، فهو إله - إنسان. نأخذ هذا المثال المهمّ الذي أدّى إلى انشقاقات كبيرة بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة، واقتراحنا هو أنّ الاختلاف حول طبيعة المسيح والثالوث الأقدس ما هو إلاّ موقف حضارتين وشخصيّتين متكاملتين من هذه المتناقضة. فالكنيسة الشرقيّة تمتاز بالروح الشرق أوسطيّة - وهي البيئة التي عاش فيها المسيح - التي تجمع بين القطبين الحضاريّين الشرق أقصويّ والغربيّ. يمتاز القطب الأوّل بالروحانيّة بينما يمتاز الثاني بالعقلانيّة. الأوّل يتقبّل المتناقضات المنطقيّة ويسمو فوقها لا بل يستخدمها وسيلةً للوصول إلى المعرفة التامّة كما في بوذيّة الزن (Zen Buddhism)، فيما الثاني ينفي التناقض في المنطق كعدوّ لدود، كما في منطق أرسطو. وقد أدّى الأثر الصوفيّ في فكر الكنيسة الشرقيّة إلى قبول المتناقضات المذكورة كما هي - على نحو ما سنراه فيما بعد. في حين أدّت العقلانيّة في الكنيسة الغربيّة إلى تحليل المتناقضات بالأساليب المنطقيّة ليقبلها العقل الغربيّ.

هذان الموقفان في الكنيسة المسيحيّة يعكسان العقليّتين الشرقيّة والغربيّة بمنطقيهما المختلفين المتكاملين. وخير برهان على ذلك هو التقارب الكبير الذي حدث بين الكنيستين عندما تبادلتا إدراك وجهتَي نظرهما.

ثمّ ننتقل إلى المتناقضة الأهمّ في الإنجيل وهي متناقضة المحبّة في

كلّ حين حتّى عند الإساءة، ونشير إلى ضرورة اهتمام الكنيسة الأكبر بها وإلاّ لوقعت هي الأخرى في تناقض الكبرياء. وهذا ينقلنا إلى دور إشكاليّة المتناقضات في ظاهراتيّة الحياة اليوميّة واتّخاذ القرارات. وما ذلك إلاّ انعكاس لمتناقضاتنا الداخليّة في اللاشعور، تلك المتناقضات التي تتحكّم بمشاعرنا وتضعها في تناقض مع منطقنا. وبحث ذلك الموضوع قائم بذاته لا مجال لمتابعته هنا.

١ - دور المتناقضات في العلوم القديمة والحديثة

قبل أن أتحدّث عن عالِمنا السريانيّ الكبير يحيى بن عديّ وأعرض متناقضته، أذكر دور المتناقضات العظيم في تاريخ العلوم والمعارف الإنسانيّة، فهي تمثّل ثورات «علميّة» وطفراتٍ فكريّةً جديدةً توسّع أفق المعرفة.

ربّما كانت من أولى المتناقضات، المتناقضات الثلاث التي وضعها الرواقيّ اليونانيّ زينون عن الحركة[1] والتي تدحض فكرة اللامتناهي، وقد تحدّث عنها العلماء بكثرة قديمًا وحديثًا. فقد تعرّض لها أرسطو في كتبه[2] وما كُتب عنها في تاريخ العلوم والفلسفة لا يُعدّ ولا يحصى. وأشير إلى كتاب حديث للعالِم سڤوزِل الفيزياء واللاحتميّة والعشوائيّة[3] الذي يشير فيه المؤلّف إلى علاقة متناقضة زينون بالفيزياء الحديثة والنظريّة النسبيّة. مع العلم أنّ النظريّة النسبيّة والميكانيك الكموميّ يُشكّلان أهمّ

---

(١) متناقضة زينون الأولى هي متناقضة العدّاء: على العدّاء، قبل أن يقطع مسافة معيّنة، أن يجتاز نصفها، وقبل ذلك ربعها، وقبله ثمنها، وهلمّ جرًّا إلى ما لا نهاية. فهو لن يستطيع التقدّم. والمتناقضة الثانية هي متناقضة أخِيل والسلحفاة: فعلى أخيل، إن هو أراد اللحاق بالسلحفاة، أن يصل أوّلًا إلى الحدّ الذي كانت عنده السلحفاة عندما بدأ يعدو، ثمّ إلى المكان الذي وصلت إليه السلحفاة في هذه الأثناء، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. أمّا الثالثة فهي متناقضة السهم المنطلق، فهو في كلّ لحظة ثابت، والزمن مكوّن من لحظات، فهو دائمًا ثابت!

(٢) Aristotle, *Physics*, transl. by W.D. Ross, Oxford, 1936.

(٣) Svozil, K., *Randomness and Undecidability in Physics*, Singapore, 1993.

مبدئين للفيزياء الحديثة، وكلّ منهما مبنيّ على المفارقات أو المتناقضات. فقد نقضا معارفنا القديمة عن الزمن والسببيّة، كالعودة في الزمن إلى الوراء، ونقض مبدأ السببيّة(٤) وعكس علاقة العلّة بالمعلول وغير ذلك.

وهناك مفارقات كثيرة للميكانيك الكموميّ أذكر منها مفارقة نيوكومب Newcomb ومفارقة ضيف وغنر(٥). وأخصّ بالذكر نظريّة الارتياب لهايزنبرغ التي يمكن اعتبارها متناقضة وَضعت أسس الميكانيك الكموميّ وهي تقول:

«إذا قسنا أنّ جُسَيْمًا ما هو هنا، فهو لن يكون هنا»،

أي إنّه لا يمكن تعيين موقع جسيم مهما كان القياس دقيقًا. وهذا بلا شكّ يناقض مبدأ الميكانيك الكلاسيكيّ. وسيأتي بحثه لاحقًا.

أمّا المتناقضة المنطقيّة التي سأبدأ بالحديث عنها، فهي متناقضة الكاذب، التي وضعها الشاعر إبيمينيدس (Epimenides) الذي عاش في كنُوزُس في جزيرة كريت. وقد جاء ذكره في رسالة القدّيس بولس إلى طِيطُس (١/ ١٢-١٣):

«قال واحد منهم، وهو نبيّ لهم خاصّ: الكريتيّون دائمًا كذّابون ووحوش رديّة... إلخ». فإذا قال الكريتيّون نحن كذبة وكانوا صادقين في قولهم فهم إذن كذّابون. وإذا كانوا كاذبين في قولهم «نحن كذبة» فهم إذن صادقون..

---

(٤) في شأن نقض مبدأ السببيّة نذكر النتائج الحديثة لعالم الفيزياء النظريّة هاوكنغ Hawking عن إمكانيّة السفر إلى الماضي وما ينتج عنه من قلب مبدأ السببيّة. مع العلم أنّ إمكانيّة السفر أسرع من الضوء تقلب هذا المبدأ فيأتي السبب بعد المسبَّب. كما نذكر عن نقض الميكانيك الكموميّ لهذا المبدأ أيضًا متناقضة شرودينغر Schrödinger التي سمّيت نقطة شرودينغر. كما ينقض الميكانيك الكموميّ منطق أرسطو لأنّنا لا نستطيع أن نجيب بنعم أو لا عن إمكانيّة وجود الإلكترون في مكان محدّد. وهناك مراجع كثيرة حول هذا الموضوع، مثلًا كتاب القفزة الكموميّة (أنظر الحاشية التالية، رقم ٥).

(٥) مع القفزة الكَموميّة لألفريد آلان وُولف، ترجمة أدهم السمّان، دار طلاس. دمشق، ١٩٩٤، ص ١٣٧، ١٩٦.

وهذه هي محيّرة الكريتيّ الكاذب.

وهذه الظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفكر لأنّها السهل الممتنع. فإنّنا، بالرغم من بداهتها، لن نتمكّن بسهولة من إيجاد ما يشابهها في اللغة. وقد كتب عنها علماء المنطق الحديثِ الشيءَ الكثير. وسأبرهن في مقالي هذا كما برهنت في مقالين آخرين[٦] أنّ متناقضة الكاذب هي حالة خاصّة من متناقضة يحيى بن عديّ، ولها بدورها علاقة أساسيّة بمتناقضة الفيلسوف والرياضيّ الإنكليزيّ برتراند راسل الذي وضع متناقضته في كتابه الشهير Principia Mathematica، وهو كتاب يُعتبر مرجعًا للمنطق الرياضيّ الحديث. وقد استعمل عالِم الرياضيّات كودل (Gödel) متناقضة (الكريتيّ الكاذب) لإنشاء نظريّة رياضيّة لا يمكن برهنتها أو دحضها، وبذلك برهن أشهر نظريّات القرن العشرين الرياضيّة وهي نظريّة عدم كمال الحساب[٧].

ولهذه النظريّة علاقة وطيدة بنظريّة الحواسيب، إذ ينتج عنها أنّه مهما برمجنا حاسوبًا مثاليًا وحشوناه بالعلاقات الرياضيّة اللامتناهية، فهناك دائمًا نظريّات رياضيّة لن يَستطيع برهنتها ولو كان غير محدود الذاكرة والقدرة.

وفي أواخر الثمانينات من هذا القرن، استعان عالِم الحواسيب شيتين (Chaitin) بمتناقضة هنري بوانكاريه (H. Poincaré) حينما وضع نظريّة المعلومات الخوارزميّة. وقد أورد بوانكاريه متناقضته في كتاب الأفكار الأخيرة بعد أن قرأ متناقضة راسل. (كما تسمّى أحيانًا بمتناقضة بيري Berry's paradox). وعلّق بوانكاريه: «الآن بدأ المنطق يُثمر». ومتناقضة بوانكارية (أو بيري) هي كالآتي: نعرِّف أصغر عدد لا يمكن

---

(٦) أطلب المرجعين ٨ و٩ في آخر المقال.

(٧) هي النظريّة التي تقول إنّه مهما وضعنا من نظام بديهيّات (axioms) بلغة ابتدائيّة لحساب الأعداد الطبيعيّة ولو اشتمل على عدد لا متناهي منها، فلن نستطيع أن نبرهن كلّ نظريّات الحساب.

تعريفه بأقلّ من مئة كلمة. فإذا وُجد هذا العدد فقد عرّفناه بعشر كلمات فقط. وهذا تناقض[٨].

إستقلّ شيتين هذه المتناقضة في نظريّته عن تعقيد البرمجيّات، فبرهن أنّه بإمكاننا إنتاج مبرهنات ذات معلومات غير محدودة من نظام برمجيّات ذي معلومات محدودة (أو من بديهيّات محدودة)، وهذه النظريّة تضع علاقةً بين تعقيد برامج الحاسوب وتعقيد النظريّات المبرهَنة بواسطته، وتُرينا أنّه، على عكس ما نتوقّع، فتعقيد الأخيرة قد يفوق تعقيد الأُولى.

٢ - عرض تفصيليّ لمتناقضتَي راسل ويحيى

تحدّثنا في مقدّمة المقال عن دور المتناقضات في تاريخ العلم. وسنرى أمثلة حيّة لذلك في هذا القسم من المقال:

أبدأ أوّلًا بتعريف المتناقضة. وقد فضّلت تسميتها هكذا - على المفارقة - لأنّني أرى أنّها تؤدّي بالفعل إلى تناقض. لكنّ هذا التناقض هو تناقض محلّيّ، أي إنّ نظرتنا إلى الواقع لم تكتمل وإنّ هناك حالات خاصّة مخبّأة لم تأخذها نظريّتنا بعين الاعتبار. فالميكانيك الكموميّ ينقض الفيزياء الكلاسيكيّة - ولكن لكي يتمّمها ويُظهر أنّها ليست كاملة وأنّها لم تأخذ كلّ الاعتبارات في الحسبان. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المتناقضات المنطقيّة. لذلك سأسمّيها المتناقضات الخاصّة أو المحلّيّة أو البنّاءة - لأنّها تتمّم.

فمثلًا متناقضة الكاذب تبرز مبدأ الإشارة إلى الذات في المنطق والرياضيّات. فأنا عندما أقول إنّني كاذب، سأُسأل - في ماذا أنت كاذب؟

---

(٨) لشرح هذه المتناقضة نبرهن ما يلي:
أوّلًا: وجود عدد لا يُعرّف بأقلّ من مئة كلمة. فالأعداد التي تعرّف بأقلّ من مئة كلمة هي متناهية لأنّ العبارات التي تعرّفها متناهية. فهناك لها إذًا عدد أكبريّ - لنأخذ عددًا أكبر منه. فهذا العدد تقع عليه الصفة المطلوبة.
ثانيًا: لكنّ العبارة التي وردت في أوّل المتناقضة «تعرّف عددًا لا يمكن تعريفه بأقلّ من مئة كلمة» هي نفسها تعرّف هذا العدد بعشر كلمات فقط. هذا تناقض.

وسأجيب – في أنّني كاذب. وسيعاد السؤال والجواب نفسه مكرّرًا إلى ما لا نهاية. فهذه المتناقضة متعلّقة بمتناقضة اللانهاية. وإذا حدّدناها بحيلة تعبيريّة كما حدّدها كُودِل، فستتج عنها نظريّته الشهيرة في إكمال الحساب. وهذا أيضًا صحيح بالنسبة إلى متناقضة راسل التي نشأت عنها نظريّة الأنواع. وما زال الرياضيّون يقترحون حلولًا أخرى لها. ولكن، في نظري، إنّ المتناقضة لم تُحلّ. وما الحلول المقترحة إلاّ دوران حولها. والمتناقضة موجودة جوهريًّا في لغتنا، لكنّها لم تُدرّس بما فيه الكفاية حتّى يومنا هذا وما زالت تظهر البحوث الكثيرة حولها ومنها بحثي[٩].

قبل أن أبدأ بسرد متناقضة راسل سأتناول المحيِّرة التالية:

لنفترض أنّ هناك سفينةً مراقِبَة في البحر وظيفتها أن تبلِّغ الشاطئ بكلّ سفينة لا تبلِّغ عن نفسها عند مغادرة الشاطئ. والسؤال الآن: عند مغادرة سفينة المراقبة المذكورة نفسها للشاطئ، هل هي تبلِّغ عن نفسها أم لا؟

هذا محيِّر وينتج عنه تناقض في كلا الحالتين كما هو بيِّن.

ولشرح متناقضة راسل نعرّف «المجموعة» بأنّها فئة من الأشياء تجمعها «صفة» أو «علاقة» معيّنة. وكلّ عضو في هذه المجموعة يسمّى «عنصرًا». فمثلًا «مجموعة الدببة» كلّ عنصر منها هو «دبّ». والسؤال: هل «مجموعة الدببة» هي «دبّ» أي عنصر من نفسها؟. الجواب عن هذا السؤال هو النفي. كما أنّ مجموعة الكتب ليست كتابًا. فكلّ هذه المجموعات ليست عنصرًا من نفسها. وسنسمّيها مجموعات غير عاديّة أي إنّ كلاً منها ليست عنصرًا من نفسه. والآن ننظر إلى مجموعة جديدة، هي مجموعة كلّ المجموعات غير العاديّة. أي إنّ عناصر هذه المجموعة هي مجموعات، كمجموعة الدببة ومجموعة الكتب، وكلّ المجموعات غير العاديّة.

---

(٩) أطلب المرجع رقم ٨.

والآن نتساءل: هل هذه المجموعة الجديدة (أي مجموعة المجموعات غير العاديّة، ولنسمّها «ج») تنطبق عليها (الخاصّيّة التي تمثّلها - أي غير عاديّة؟ أو بكلام آخر هل هي عنصر من نفسها أم لا؟ الجواب:

لنفترض المجموعة «ج» غير عاديّة - إذًا هي ليست عنصرًا من نفسها بحسب التعريف -، إذًا يجب أن تكون عنصرًا من نفسها (لأنّها تحوي بالضبط المجموعات غير العاديّة). إذًا هي غير عاديّة وهذا تناقض.

لنفترض المجموعة «ج» عاديّة: أي إنّها عنصر من نفسها. وبما أنّها تحوي بالضبط المجموعات غير العاديّة فهي غير عاديّة. وهذا أيضًا تناقض.

يستنتج راسل من ذلك أنّ مفهوم «مجموعة كلّ المجموعات» هو مفهوم متناقض أي إنّه لا يمكن أن يشكّل مجموعة. ولا يكاد يخلو كتاب في المنطق الحديث من ذكر متناقضته الشهيرة. نسوق مثالًا على ذلك كتاب R.L. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics*, N.Y., 1952, p. 55.

أمّا متناقضة يحيى بن عديّ فتظهر في الفصل الثالث من كتاب سمير خليل، ص ١٦٨-١٨٣[١٠] الممنون: «بطلان القول الثاني القائل إنّ معنى الواحد في الخلق هو أنّه لا نظير له» حيث يورد معنيَين لهذا القول: المعنى الأوّل: «لا شيء يناظر الخالق بوجه من الوجوه»، والمعنى الثاني: «لا شيء يناظر الخالق في جميع الأمور». ثمّ هو يشرح ذلك. والذي يهمّنا هنا هو المعنى الأوّل، فإنّه «في إثبات بطلان المعنى الأوّل» وتحت عنوان: «الارتياب الأوّل» بند ٣٥-٤٣ نختصر منه ما يلي: «فإذا كان كلّ واحد غير نظير لقرينه، وكلّ واحد منهما (في أنّه غير نظير لقرينه) موافقًا له في معنى «غيريّة التناظر»... فلذلك فقد اتّفقنا في معنى غيريّة التناظر والتشابه، فيجب ضرورة أنّ يكونا متناظرين متشابهين في انّهما غير

(١٠) أطلب المرجع ١٢.

متناظرين متشابهين. فإذا كان هكذا فليس يمكن أن يوجد شيء لا نظير له بوجه من الوجوه».

نرى هنا أنّ يحيى يعرِّف تشابه الشيئين إذا اشتركا في صفة معيّنة. ثمّ هو ينظر هل يمكن الأشياء أن تختلف في كلّ صفاتها؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهو يعرِّف صفة جديدة بين هذين الشيئين في أنّهما لا يشتركان في أيّ صفة إطلاقًا. فيقول إنّ هذه الصفة هي صفة الاختلاف، فهما على الأقلّ سيتّفقان في صفة الاختلاف. وهكذا يكون قد عرَّف صفةً غير عاديّة أي إنّها تنفي نفسها بحسب تعريف راسل للمجموعة غير العاديّة. لكنّه استنتج تناقضًا آخر: إذا كانت هذه الصفة، أي «صفة الاختلاف»، عنصرًا من مجموعة الصفات المشتركة، فالشيئان يشتركان في هذه الصفة، وهذه الصفة ليست عنصرًا من مجموعة الصفات بين الشيئين لأنّها تنفي نفسها، والعكس صحيح، أي إنّها بالفعل عنصر من مجموعة الصفات بين الشيئين. يقترح العلماء تسمية هذه الصفة، «أي صفة الاختلاف»، بالصفة أو المجموعة الفارغة. وكما أنّ راسل أظهر أنّ مفهوم كلّ المجموعات، أيّ المجموعة الكلّيّة، يؤدّي إلى تناقض، فقد برهن يحيى بن عديّ النظريّة المعادلة لها - وهي أنّ مفهوم المجموعة المتمّمة للمجموعة الكلّيّة، أي المجموعة الفارغة، يؤدّي هو أيضًا إلى تناقض (مع إبدال كلمة علاقة بمجموعة).

وقد اقترح راسل، لحلّ معضلته، نظريّة الأنواع، أي إنّه، لتعريف مجموعة، يجب أن نعرِّف عناصرها، ولمعرفة إذا كانت مجموعةٌ ما هي عنصر من نفسها، يجب معرفة المجموعة منذ البداية، وهكذا فنحن في دائرة مفرغة نتيجتها تعريف الشيء بنفسه. وقد عبّر الرياضيّ الفرنسيّ بوانكاريه عن ذلك بالتعريف اللاإسناديّ Impredicative. وهذه الظاهرة موجودة في متناقضات الكاذب، وراسل، ويحيى، كما أنّي أشرت، في مقالتي السابق ذكرها (المرجع ٨) والتي اختصرها شتاقوفياك في ص 290 و300[١١] أنّ متناقضة يحيى تجمع بين متناقضتَي الكاذب وراسل، كما بيّنّا

---

(١١) أطلب المرجع ٩.

أعلاه بكثير من الاقتضاب.

واعتراضي على نظريّة راسل وغيره أنّ نظريّة المجموعات ليست كاملة التعدية fully axiomatyzed واقترحتُ أن تستند إلى نظريّة تكامُلها، هي نظريّة «العلاقات» أو «الصفات»، وهي نظريّة تساويها في البساطة والأولويّة - لأنّه لتعريف المجموعة نحتاج إلى مفهوم العلاقة أو الصفة. ولتحديد مفهوم العلاقة أو الصفة نحتاج إلى مفهوم العناصر التي تتّصف بها - أي مفهوم المجموعة. وقد قمت باقتراح نماذج رياضيّة فلسفيّة، مع العلم أنّ فكرة العنصر (في المجموعة) ومجموعة الصفات التي تحدّد ذلك العنصر كانت موجودة بشكل بدائيّ عند يحيى في الفصل المذكور أعلاه من كتاب سمير خليل.

وهكذا نرى أنّ دراسة الماضي يمكن أن تعيننا في تطوير المستقبل. والعلم دولاب (عجلة) يدور ويكرّر نفسه، ولكنّه يلبس كلّ مرّة ثوبًا جديدًا. فنظريّة «العلاقات أو الصفات»، التي اعتمدتُ في تطويرها على الطوبولوجيا الجبريّة، هي بالتأكيد غير الفكرة البدائيّة عند يحيى. ولكنّها مستوحاة منها. وما زلت أعمل على تطوير وتطبيق هذه النظريّة في نظريّة المجموعات.

وإذا تساءلنا ما فائدة هذه المتناقضات؟ فالجواب ما يلي:

أوّلًا: بما أنّ الحاسوب المثاليّ هو آلة حسابيّة تترجم أيّ معضلة منطقيّة بواسطة الجبر البُوليّ Boolean Algebra إلى معضلة حسابيّة، فهي بالنتيجة تحوّل المتناقضة المنطقيّة إلى قصور ذاتيّ وعدم تمام في الرياضيّات، فتبيّن حدود حسبنة أو أتمتة الرياضيّات.

ثانيًا: العكس صحيح، وهو أنّه من خلال البرمجة المنطقيّة بإحدى لغاتها الشائعة الاستعمال كبررلوج Prolog مثلًا، يمكن تمثيل المعضلات المنطقيّة وحلّها بالرياضيّات.

ثالثًا: يمكن تمثيل الأعداد الصحيحة تمثيلًا لا لبس فيه في نظريّة

المجموعات، وكذلك تمثيل العلاقات والتوابع على الأعداد. والعكس صحيح بحسب تَرميز كُرِدل عندما نطبّقه على نظريّة المجموعات، وبالتالي فإنّ متناقضتَي راسل ويحيى تؤدّيان إلى تناقض في الرياضيّات. وهذا يجب تجنّبه بشكل أو بآخر كما حدث بالفعل، ولذلك فمن الضروريّ التأكُّد خلوّ النظام الحاسوبيّ من متناقضات المنطق.

٣ - الأفكار الدينيّة مَصدرًا للمتناقضات عند العلماء العرب

سأتعرَّض في هذا الفصل لعلاقة متاقضة يحيى بن عديّ بمتناقضة اللانهاية عند العالِم العربيّ الشهير يعقوب بن إسحق الكنديّ. فالأولى اكتشفتها حديثًا[١٢] لدى دراستي رسالة ابن عديّ في التوحيد - تحقيق وتقديم الأب سمير خليل - والثانية اكتشفتها منذ عدّة سنوات وعرضتها في مجلّات ومؤتمرات دوريّة عالميّة[١٣].

فالكنديّ وضع متناقضته متأثّرًا بفكرةٍ دينيّة هي تَناهي جرم العالم وتناهي الزمن. وحاول من خلال أربع مقالات أن يبرهن أنّ فكرة الجرم اللامتناهي تؤدّي إلى تناقض رياضيّ. وهو أوّل مَنْ وضع دراسة أكسيوماتيّة (أي تستند إلى البديهيّات) للحساب اللامتناهي وإن كانت بشكل بدائيّ.

وفي الرسالة الأولى التي قام إيفري (Ivry) بترجمتها إلى الإنكليزيّة، وضع دراسته للواحد وقال: إنّ الواحد ليس عددًا وليس عنصرًا ولا جنسًا ولا نوعًا... إلخ، متأثّرًا بإيمانه بوحدانيّة الله. ووضع دراسته على أسس منطقيّة رياضيّة. تمامًا كما ظهرت متناقضة يحيى في مقالته اللاهوتيّة المتعلّقة بالتوحيد[١٤].

لكنّ الكنديّ تهجّم على الإيمان المسيحيّ بالتثليث في رسالة تصدّى

(١٢) المرجعان ٨ و٩.
(١٣) المرجعان ٦ و٧.
(١٤) المرجعان ١٢ و١٥.

لها عالِمنا يحيى باعتقاده بالتثليث الذي لا يناقض مبدأ التوحيد، وبيّن غلطَ الكنديّ في مقالة له أعاد طبعها البطريرك أفرام برصوم في المجلّة البطريريكيّة السريانيّة، العدد ٦٦، عام ١٩٣٦ بعنوان: «ردّ العلاّمة يحيى بن عديّ التكريتيّ السريانيّ الأورثوذكسيّ على فيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكنديّ وهو دفاع عن صحّة عقيدة التثليث».

أمّا في رسالة يحيى في التوحيد المذكورة أعلاه فقد عدّد فيها ستّة معانٍ للواحد متأثّرًا بأرسطو، في حين لم يذكر الكنديّ في رسالته الضائعة (وله عدّة رسائل في التوحيد أكثرها ضائع) إلاّ ثلاثة معانٍ أو وجوه للواحد، أكمَلَها يحيى قائلًا له «ليست تقول النصارى إنّ الواحد ثلاثة والثلاثة واحد على واحد من هذه الوجوه الثلاثة التي عدّدت... وهذه القسمة التي قسّمت للواحد ناقصة»[١٥].

بإمكاننا القول إنّ رسالة يحيى في التوحيد، بحسب سمير خليل، هي مدخل إلى علم التثليث. فقد وضع أوّلًا ثلاثيّته: الجود والحكمة والقدرة. فالجوّاد هو الآب، والذي يتّصف بصفة الحكمة هو الابن، والذي يتّصف بصفة القدرة الروح القدس. وقد وضع عددٌ من الفلاسفة المسيحيّين ثلاثيّات أخرى قبله، وهي متأثّرة بالأفلاطونيّة. لكنّه طوّرها فيما بعد إلى ثلاثيّته الأرسطوطاليّة الشهيرة: العقل والعاقل والمعقول.

وقد تأثّر العلماء المسلمون من بعد بهذه الفكرة كما جاء على لسان موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين وكما تأثّر بها ابن رشد واقتبس منها في مقالته العقل الهيولانيّ وفي كتابه تهافت التهافت.

أمّا المسيحيّون فيكاد لا يوجد مؤلّف لم يتأثّر بها، حسبما قال سمير خليل. كما دوّن سحبان خليفات، في طبعته الثانية للمقالة في الجامعة الأردنيّة، أَثَرَ تعريف ابن عديّ للواحد في الفلاسفة المعاصرين واللاحقين، يهودًا ونصارى ومسلمين: السجستانيّ، ابن زرعة، ابن

(١٥) أطلب المرجع ١٢.

العسّال، أبو البركات ابن كبر، أبو عليّ نظيف بن يمن، فرح بن جرجس بن أفريم، أبو الفرج عبدالله ابن الطيّب، وأورد تفاصيل لا مجال لذكرها هنا.

وبإمكاننا القول إنّ فلسفة التوحيد عند يحيى والكنديّ متأثّرة من جهة بعلم معاني العدد السيميائيّة numerology، ومن جهة أخرى هي دراسة منطقيّة لغويّة. مع العلم أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ يحيى أعمق وأنضج من الكنديّ في المنطق، في حين أنّ الأخير أعلم في الرياضيّات.

وهكذا نجد أنّ يحيى مثل الكنديّ يُدخل اللاهوت في الرياضيّات والرياضيّات في اللاهوت كما فعل الفيتاغوريّون اليونان قبلهما. وجدير بالذكر أنّه برز عدّة علماءُ منطقٍ أوربيّون، أمثال شرُودِر وبرُوِر (Schröder, Brouwer) كانوا لاهوتيّين.

ولا أعتقد أنّه بإمكاننا أن نثبت بالمنطق والرياضيّات صفات الخالق. وإلاّ فأين دور الإيمان؟ فالعلم ينمّي، ويزيد المؤمن إيمانًا إذا شاء الله، ويزيد الملحد إلحادًا كذلك. وهناك عبر تاريخ البشريّة مفكّرون كبار من مختلف الأعراق والأديان قد تناقضت معتقداتهم بعضها مع بعض. إلاّ أنّهم ساهموا في تقدّم البشريّة. ولكوني باحث منطق، فلم أتطرّق إلى المعاني اللاهوتيّة في رسائل يحيى والكنديّ، لكنّي درست أعمالهما بكلّ موضوعيّة. وما لفت نظري إليهما وإلى غيرهما إنْ هو إلاّ بحثي الدؤوب عن المُخَبّأ لدى علماء مغمورين واكتشافات لها دورها في العلوم الحديثة. وكثيرًا ما استقيت من بحوثي هذه أفكارًا علميّة جديدة وربطت القديم بالحديث جاعلًا همّي التاريخ للعلم لا العلم للتاريخ. فليس التاريخ علمًا نفتخر به، بل نبدأ منه ونسير عليه إلى الأمام.

وهكذا فمن أهمّ مساهمات يحيى في المنطق الرياضيّ متناقضته وعلاقتها بمتناقضة راسل، ونظريّة المجموعات ونظريّة العلاقات والعلاقة الفارغة، كما سأبيّن لاحقًا. كما أنّه تحدّث كثيرًا عن المتناهي واللامتناهي، والمنفصل والمتّصل، وهي من أهمّ المواضيع في أسس

الرياضيّات القديمة والحديثة، وستكون موضوع مقالات قادمة إن شاءالله.
وبحوثي هنا هي في أوّلها لصعوبات الحصول على أعمال يحيى ومخطوطاته، ولقلّة ما كُتب عنه. لم يؤخذ بدراسته جدّيًا شرقًا وغربًا إلاّ في السنوات الأخيرة. وبالرغم من عظمة مكانته وأهمّيّة أعماله، وشهرته التي طبّقت الآفاق في زمانه، فإنّه كان مغمورًا غير مفهوم، في حين قال فيه ابن النديم قديمًا: إنّه «أوحد دهره... واليه انتهت رئاسة المنطق في عصره».

حياة يحيى وأعماله

ولد يحيى بن عديّ عام ٨٩٣م في تكريت بالعراق من عائلة سريانيّة أورثوذكسيّة متواضعة، وقد كُني بأبي زكريّا وأضيف إليه التكريتيّ المنطقيّ، نزيل بغداد، حيث درس وألّف واشتهر. أمّا وفاته فكانت عام ٩٧٤م، ودفن في بيعة القطيعة ببغداد بحسب ابن العبريّ. وكما قلنا، درس المنطق في بغداد، على أبي بشر متّى بن يونس وهو منطقيّ مسيحيّ، وعلى أبي نصر الفارابيّ. وقال البيهقيّ عنه إنّه كان «أفضل تلامذة أبي نصر الفارابيّ».

كما اشتهر إلى جانب المنطق بالفلسفة فكان أرسطوطاليًا. وله مقالات في فلسفة العلوم والرياضيّات والأخلاق واللاهوت، وشروحات متفرّقة للإنجيل، جمعها القدماء والمحدثون وأهمله مؤلّف أندرِس المستشرق الألمانيّ.

كما ترجم عن السريانيّة إلى العربيّة الكثير من المؤلّفات اليونانيّة. وكان يكسب من الترجمة ومن نَسخ الكتب قُوت يومه، غير معتمد على عطيّة عاطٍ، بكلّ صبر وجلد، حتّى كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة أو أقلّ، حسب ما جاء على لسانه لابن النديم، حتّى إنّه كانت له من نسخه مكتبة خاصّة.

٤ - الإبستمولوجيا أو حقيقة البراهين العلميّة واللاهوتيّة وموقفنا من مقالة يحيى

العالِم هو شخص يبحث عن الحقيقة، لكنّ الحقيقة كالسراب، فشتّان بين الحقيقة في ذاتها وبين الحقيقة كما يراها العالِم، وربّما خير عَرْض لهذه الظاهرة الرواية العائدة لفيلسوف صينيّ قديم: خبّأ هذا الفيلسوف فيلًا تحت خيمةٍ كبيرة وأحضر تلامذته، وطلب من كلّ واحد منهم أن يدخل يده من طرف الخيمة ويخبره ما تحتها، فوقعت يد الأوّل على خرطوم الفيل فقال هذا خرطوم ماء. وسقطت يد الثاني على رجل الفيل فقال هنا جذع شجرة. وسقطت يد الثالث على أذنه فقال هذا مروحة، وهلمّ جرًا. فكان كلّ منهم يرى في الفيل ما عرضته عليه حاسّة اللمس. ولم يدرك حقيقته أحد منهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلينا في الوقت الحاضر. نحن لا نرى من الحقيقة إلاّ ما تبديه لنا تجاربنا العلميّة وتصوُّراتنا الجزئيّة، إذ إنّنا في الخطوات الأولى من الحضارة البشريّة، نرى أنفسنا أقزامًا بالنسبة إلى مَن سيلحقون بنا، كما نرى أقزامًا مَن سبقونا. فليس هناك مقياسٌ مطلق للحقيقة التي نبحث عنها، كما ليس هناك مقياس مطلق للطول.

ولكن إذا تتبّعنا مبدأ الشكّيّة هذا وطبّقناه على نفسه، فهو أيضًا سيراوح بين الشكّ واليقين. فهل بإمكاننا أن نخرج من هذه الدوّامة وأن نستخرج من كلّ المدارس الفلسفيّة، بل من عالم الفكر كلّه حقيقةً مطلقةً؟ وأن نقول بوجود نظام في هذا التشوّش كما بدأ يفعل علماء الفيزياء الحديثة في نظريّة المنظومات الديناميكيّة ويدرسون نظام الفوضى Chaos؟ هل الرياضيّات هي الطريق الذهبيّ للوصول إلى الحقيقة المطلقة، تمامًا كاللانهاية عندما عرَّفها العلماء تعريفًا سلبيًا على أنّها لا - نهاية حتّى أخذت مكانها كيانًا خاصًا في عالم اللاكيان والفوضى؟ فالله بالنسبة إلى الضعف البشريّ كاللانهاية بالنسبة إلى تناهي الإنسان وضعفه، وكلا النهاية واللانهاية نقطتان حدِّيّتان تتساوى عندها الإيجابيّة والسلبيّة،

وحيثما يتوقّف المنطق هناك يأتي الإيمان، فتظهر إيجابيّة الله محبّةً... : «أنا هو الطريق والحقّ والحياة» (يوحنّا ١٤/٦).

فهل العلم كلّه باطل وليست هناك حقائق ثابتة؟ هناك مَن يؤمن بذلك، لكنّي أعتقد أنّه توجد حقائق ثابتة، وكلّما تطوّر العلم عادت إلى الظهور بأثواب جديدة، ولذلك قال الأقدمون إنّه لا جديد تحت الشمس. فالنظريّة الذرّيّة مثلًا ظهرت منذ أقدم الأزمنة وعند شعوب كثيرة، لكن لا شكّ في أنّ ما نعرفه اليوم عنها لا يُقارن بما كان يعرفه الأقدمون، ولا بما سيعرفه اللاحقون. وكذلك في شأن الكون والله. فالناس منذ القديم آمنوا بوجود الخالق، وجاء الفيثاغوريّون ورأوا أنّ الكون عدد مع ضيق معرفتهم بالرياضيّات، ونحن اليوم نرى أنّ الكون وراءه نظام معقّد جدًّا، وهذا النظام أساسه رياضيّ ونرى الله من خلال هذا النظام فنزداد إيمانًا بالله، بينما يراه الملحد ويجد له تفاسير أخرى. وهذا هو سبب عدم إمكانيّة برهنة الأسرار الإلهيّة من خلال العلوم، لأنّ العلوم تتكرّر وتتناقض جَدَليًّا، لكنّ الحقائق الأساسيّة الثابتة هي نفسها التي كشفها الله للإنسان البسيط: «... لأنّك أخفيت هذه عن الحكماء والأذكياء وأعلنتها للأطفال» (لوقا ١٠/٢١). وتعود الحقائق إلى الظهور، ولكن أكثر تعقيدًا.

كلّ شيء في الكون يخضع للنظام، من أنواع أوراق الشجر حتّى أعقد المنظومات البيولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. وتطوُّر العلم نفسه له نظام، أي لِظواهريّة النظام نظام، وهلمّ جرًا. ومَن أراد أن يشكّ في كلّ ذلك فله أيضًا رأي لا يمكننا أن ننقده بحزم تامّ. الشيء الوحيد الذي أؤمن به هو أنّ الإيمان سيدوم وأنّ الشكّ سيدوم، وربّما هذان القطبان يمثّلان صراع الخير والشرّ، الثنائيّة التي وجدت منذ أن وجد الإنسان على الأرض. وكذلك الثنائيّات الأخرى، كثنائيّة الكيف والكمّ وغيرها. وإذا استعنّا بمتناقضة يحيى بشكل تهكّميّ تقول: إنّ الحقيقة الأرضيّة الوحيدة الثابتة هي أنّ لا حقيقة ثابتة، ولذلك فالدور الأوّل والأخير هو للإيمان، وهو نعمة من لدن الله. والله بعدله لم يجعل الأقدمين أقلّ حظًّا من

اللاحقين: «... أمّا أنتم فقد أُنعم عليكم بالاطّلاع على أسرار ملكوت السموات» (متّى ١٣/ ١١).

... دور علم اللاهوت

علم اللاهوت هو صلة الوصل بين الحقائق الإلهيّة والحقائق الأرضيّة، فهو ظلّ الله على الأرض. كما أنّ تجسّد الكلمة هو علم اللاهوت الأعظم، لأنّه جعل من لاهوت الله إنسانًا أرضيًا، فقرّب معرفة الله إلى عقولنا، وكذلك حكمته الإلهيّة المتمثّلة في المحبّة، تجسّدت بتجسّده، فكان الحلّ للّغز الملاقات بين الله والله، إذ إنّ الله أحبّ ابنه؛ وبين الله والناس، لأنّ الله أحبّ الناس، وبين الناس والله، لأنّه كما أحبّنا فنحن أيضًا نحبّه، وبين الناس والناس لأنّه تطبيق لحبّ الله على الأرض. فكما أنّ علم اللاهوت هو الطريق من السماء إلى الأرض، كذلك هو الطريق من الأرض إلى السماء. فهو الذي يعطي العدمَ التمام معناه التامّ. هو الذي يربط الظواهر الأرضيّة بالحقائق الإلهيّة.

٥ - هل الفيزياء والرياضيّات سليمة من التناقض؟

لو كان ممكنًا برهان لاهوت الله بالمنطق والرياضيّات، لما اختلف ابن عديّ والكنديّ كما لم يختلفا على مبادئ المنطق والرياضيّات. فالرياضيّات واحدة والمنطق واحد لكنّ الأديان كثيرة.

ففي الفيزياء مثلًا ظهر مبدأ الذرّيّة على يد ديموقريطس وليوكربوس وقد يكون سبقهما إليه الهنود. واختلف العلماء على هذا المبدأ عبر عصور تاريخ الفكر، فهل توصّل الإنسان بفضل علومه إلى قرار؟ في العصور الحديثة درسنا أنّ الذرّة مكوّنة من عناصر أوّليّة لا تكسر. لكن، حتّى هذه كُسِرت وما زالت تظهر شظايا جديدة وباستمرار في المسرعات الكبيرة، ولا ندري إلى أيّ مدى كان ديموقريطس على حقّ[16].

---

(١٦) ومن المتناقضات الحديثة لدى أبراموفيتش Abramovich (أطلب المرجع ٢) مفارقة انعكاس القوّة الثابتة نحو الداخل (قرب الثقب الأسود) عكس قوانين الفيزياء=

حتّى السؤال: هل إنّ ١+١=٢، فهل هو سؤال تجريبيّ أم حدسيّ؟ لا أودّ الدخول في هذا الموضوع هنا، لأنّه سيخرجنا عن مسارنا، لكنّ الجواب يتعلّق ببرهان عدم وجود تناقض في الرياضيّات، فإنّنا نستطيع أن نبرهن من مسلّمات بسيطة أنّ ١+١=٢، لكن ما لا نستطيع أن نبرهنه أنّه لا يوجد برهان ١+١≠٢[١٧]. وقد برهن المناطقة على عدم وجود ذلك البرهان، لأنّه من خلال نظام معيّن، لا يمكن برهان عدم وجود تناقض في النظام نفسه، أي إنّ أيّ حاسوب مثاليّ لن يستطيع ذلك - أي إنّ الحاسوب لن يستطيع برهان عدم وجود تناقض في برنامجه، بل سيلجأ إلى حاسوب أكبر، ولبرهان عدم تناقض الأكبر سيلجأ إلى أكبر منه، وهلمّ جرّا.

الرياضيّات تتنبّأ، لكن من معطيات أوّليّة، فإذا اختلّت هذه المعطيات أخطأت التنبّؤ. مثلًا، ظلّت الفيزياء مدّة طويلة مستندة إلى معطيات الفراغ الإقليديّ، إلى أن بُرهن عدم صحّة ذلك. ففراغ الكون لا إقليديّ: فما هو إذن؟ هو ريمانيّ. هذا احتمال نسبيّ، كأن تقول: السماء ليست زرقاء، فما هو لونها إذن؟ فهل هذا يعني أنّنا نستطيع أن ننقض كلّ شيء ولا نبرهن أيّ شيء؟

فإذا كان المنطق لا يستطيع أن يبرهن الأشياء الأرضيّة، فكيف بالسماويّات؟ «فإذا كنتم لا تؤمنون بما أقوله لكم في أمور الأرض، فكيف تؤمنون إذا كلّمتكم في أمور السماء» (يوحنّا ٣/ ١٢)؟

=المعهودة، وقد شرح المؤلّف هذه المفارقة التي نتجت عن قياسات طالبَين من جامعة كمبريدج لاحظا انعكاس الاندماج الزاوي قرب الثقب الأسود.

ولحلّ هذه المعضلة، وضع أبراموفيتش هندسة جديدة هي «الهندسة الضوئيّة» وهي نموذج كونيّ جديد تتّفق فيه جهّتا «الداخل - والخارج» مع الهندسة العاديّة. ولكنّهما تتناقضان معها قرب الثقب الأسود. وهذه الظاهرة سببها المفعول النسبويّ للتثاقل الشديد قرب الثقب الأسود، أي إنّ شخصًا قرب هذا الثقب يرى الداخل والخارج عكس ما يراهما شخص بعيد عنه.

(١٧) لأنّه، نتيجةً لإحدى مبرهنات كُودل، لا نستطيع أن نبرهن سلامةَ نظام حسابيّ من التناقض، داخل النظام نفسه. لذلك فلو استطعنا أن نبرهن أنّه لن تظهر مبرهنة أنّ ١+١≠٢ (والتي يؤدّي ظهورها إلى تناقض مع ١+١=٢) إنّنا لاستطعنا أن نبرهن سلامة النظام الحسابيّ من التناقض وهو غير ممكن بحسب نظريّة كودل.

٦ - دور التكنولوجيا في إبستمولوجيانا

هذه النظرة السلبيّة إلى حقيقة العلم والمعرفة لا تعني بطلان العلوم الإنسانيّة ورفضها، ولكن يجب أن نفرّق بين العلم والتكنولوجيا. فبالرغم من جهلنا حقيقةَ تركيب الذرّة، كما رأينا في الفصل السابق، وبالرغم من عدم تمام نظريّتنا الذرّيّة وتناقضها، استطاع الإنسان تصنيع القنبلة الذرّيّة. وما قتْلُ مئات ألوف الأشخاص إلاّ خير دليل على فعّاليّتها. كذلك الأمر في ما يتعلّق بالطبّ. فبالرغم من جهل الإنسان المسبّبات وميكانيزمات الباثولوجيا، استطاع منذ القديم الوصول إلى أدوية ناجعة. فأنا، عندما أفكّر، لا أحتاج إلى معرفة فيزيولوجيا الأعصاب، وعندما أسير لا أحتاج، لتطبيق قوانين نيوتن في الحركة، إلى معرفتها.

حتّى الميكانيك النيوتنيّ كافٍ لدراسة أكثر المشاريع الإنشائيّة تعقيدًا، كما أنّ الديناميك الهوائيّ الكلاسيكيّ كافٍ لتصميم أضخم الطائرات النفّاثة. ولم يحتج المهندسون لتحقيق هذه الإنجازات إلى معرفة نوعيّة الفراغ اللاإقليديّ، كما لم يكونوا بحاجة إلى حساب حركة الذرّات، فالتكنولوجيا تبرز وجهًا غير كامل من وجوه الحقيقة، تمامًا كالفيل في المثل الصينيّ. وهذا سرّ من أسرار الكون، ونعمة من نعم الله، ولولا ذلك لما تحقّق أيّ اختراع بشريّ، ولعشنا في العصر الحجريّ.

للتكنولوجيا دور في تطوير العلم، فهي تربطه بالواقع؛ وللعلم الدور الأساسيّ في تطوير التكنولوجيا، فهو ينير طريقها. ونحن لا ننقض التكنولوجيا بمعناها العامّ كوسيلة لدفع عجلة العلم إلى الأمام، كما لا تنفي علم اللاهوت كأداة لشرح معاني الدين، ولكن تنفي وصولهما إلى النهاية المطلقة. فالدين ليس علمًا وحده بل عمل:

«وكلامي وكرازتي لم يكونا بكلام الحكمة الإنسانيّة المقنع، بل ببرهان الروح والقوّة، لكي لا يكون إيمانكم بحكمة الناس، بل بقوّة الله» (١ قورنتس ٢/ ٤).

٧ - متناقضة البرهان القياسيّ (التمثيليّ) analogical - ونقض ثلاثيّة يحيى

لقد حاولنا دراسة ثلاثيّة يحيى: العقل والعاقل والمعقول، وشرحها، حسب ترجمتي بأنّ العقل هو الله الإله المجرّد الكلّيّ، والعاقل هو تجسيد العقل فهو المسيح، والمعقول هو المنبثق عنه فهو إذن الروح القدس. وكلّهم موجودون في كيان واحد هو كيان العقل. وكما أنّه لا بدّ للمعقول من حامِل ومرسِل هو العاقل، تُبيّن هذه الثلاثيّة انبثاق المعقول وصدورَه عن العقل عن طريق العاقل[١٨].

فلنقارنها بالثلاثيّة المنطقيّة: الحَمْل والحامل والمحمول. فالبرغم من تركيب الثلاثيّتين المتشابه، إلاّ أنّهما تختلفان. فالبياض يحمله حاملُ صفةِ البياض، كطاولة مثلًا، ولكن ليس هناك مصدر له.

فالأمثلة تَشرح ولكنّها لا تبرهن كما سنرى في نظريّة النماذج (سأشرح في الفصل الأخير من هذا المقال النظريّتين في الانبثاق: الشرقيّة والغربيّة، اللتين تنقض إحداهما الأخرى، كمثال للمتناقضات في اللاهوت المسيحيّ، وغايتي من ذلك توضيح نظريّتي في المتناقضات ليس إلاّ).

ثلاثيّة يحيى نوع من الكلام بالأمثال، ونستطيع أن نقول عنه إنّه نموذج معروف لكيان غير معروف، على شاكلة النماذج الرياضيّة التي ترجم عالم التجربة المجهول إلى عالم الرياضيّات ذي العلاقات المعروفة. فالنتائج التي نستقريها من نموذجنا هذا صحيحة ما دامت المُسلّمات الأوّليّة المتعلّقة بعناصر النمذجة عنصرًا عنصرًا، صحيحة. فمثلًا: كانت النتائج المتعلّقة بنموذج الفراغ الإقليديّ صحيحة في

---

(١٨) ممّا يؤكّد صحّة هذا الشرح لثلاثيّة يحيى، ما جاء على لسان ابن الصليبيّ من القرن الثاني عشر: «إنّ الابن سمّي الكلمة لأنّه مولود الآن كما أنّ كلمتنا الفعليّة يلدها عقلنا الذي هو روحيّ محض». وقد جاء في كتاب اللوغوس لموريس تاوضروس (ص ١٠٧): «فإنّ السيّد المسيح يرتبط بالله كما يرتبط الكلام بالفكر. إنّ الفكر هو الكلمة الباطنيّة». أي إنّ ثلاثيّة يحيى كانت مصدرًا لهذه الأفكار اللاهوتيّة اللاحقة.

الميكانيك الكلاسّيكيّ، لكن، بسقوط المُسلّمات الأوّليّة في علاقة العناصر ضمن النموذج الإقليديّ، سقطت العلاقات والنتائج المُسْتَقراة منها. وحلّ محلّ ذلك نموذج آخر أخذ مُسلّمات أوّليّة أخرى في الحسبان، هي مُسلّمات لا إقليديّة. وسأحاول أن أقرّب ذلك أكثر إلى الذهن. ففي عالم الجُسَيْمات تؤخَذ كمُسلّمات أوّليّة - في الحالة الكلاسّيكيّة القديمة - مقابلةُ الجُسَيم بنقطة في الفراغ الإقليديّ وحركتُه بخطّ مستقيم في ذلك الفراغ الذي تُمثَّل فيه القوى الفاعلة، ولذلك فاستنتاجاتنا الرياضيّة في هذا الفراغ تُتَرْجم بوقائع تجريبيّة في عالم الجسيمات. لكن بما أنّ نتائج التجارب بَرْهَنت عجز هذا النموذج في حالات خاصّة، فلقد اقترح العلماء نموذجًا آخر، فيه مُسلّمات أوّليّة مختلفة. فالجسيمات هي نقاط في فراغ ريمان تدور في مسارات هي خطوط جِيُودِيزِيّة (لا إقليديّة) ونتائج الرياضيّات في هذا الفراغ يمكن ترجمتها كوقائع فعليّة في عالم الجسيمات - هذه هي متناقضة الفيزياء -. وهكذا فالعلم الفيزيائيّ الرياضيّ هو وصفيّ يعتمد على النماذج. وسأسمّي هذا النوع من البرهان، بالقياس، وهو برهان لا تصحّ نتائجه إلاّ ما دامت مسلّماته الأوّليّة صحيحة، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بنموذج يحيى: العقل والعاقل والمعقول. فالمسلّمات الأوّليّة هي مقابلة الله بالعقل، والمسيح بالعاقل، والروح القدس بالمعقول، وكلّ ما نستنتجه في نموذج العقل تمكن مقابلته بمثال الثالوث المقدّس، ولذلك فهذا شرح وصفيّ قياسيّ لا استنباطيّ، وإن كان الاستنباط جزءًا منه. وكذلك في ما يختصّ بكلّ البراهين اللاهوتيّة والتمثيليّة، فالشعور النفسيّ يُضفي عليها صفة البرهان الاستنباطيّ، وهي ليست إلاّ قياسيّة كما سأبيّن. «وأمّا غيركم فتضرب لهم فيها الأمثال: لكي ينظروا فلا يبصروا ويسمعوا فلا يفهموا» (لوقا ٨/ ١٠).

ولكن إذا طَبّقتُ نقدي للبرهان القياسيّ على برهاني نفسه، فهو أيضًا من النوع القياسيّ. فأنا أبيّن أنّه، بما أنّ المبدأ القياسيّ يفشل في الفيزياء الكلاسّيكيّة والحديثة، فكذلك سيفشل هذا المبدأ في البراهين اللاهوتيّة وغيرها.

وهكذا فأنا أشكّك نفسي. وهنا أتوقّف قليلًا. فما نحن إلاّ أمام ظاهرة جديدة، متناقضة جديدة من نوع الإشارة إلى الذات، كمعظم المتناقضات التي مرّت معنا في هذا المقال، وسأسمّيها بمتناقضة القياس. وتستدعي هذه المتناقضة دراسة تفصيليّة خاصّة أتركها لمقال آخر إن شاء الله.

وهذا النقض الذاتيّ سيقودنا إلى العدميّة، وعلينا أن نبدأ من مكان ما. فسأطبّق مبدأ هايزنبرغ في الارتياب وأرى أنّه لا يمكن قياس حدّ معيّن (بمَعناه الفيزيائيّ) ومعرفته بشكل تامّ ودقّة تامّة إلاّ بالتضحية بقياس ومعرفة حدّ آخر يُكاملُهُ.

. وبما أنّ جميع براهيننا الفلسفيّة يتعاون فيها المبدأان القياسيّ والاستنباطيّ ويتكاملان على حدّ سواء (لأنّه لا يمكن دراسة الفيزياء بدون نموذج قياسيّ، وكذلك الرياضيّات تعتمد على القياس قبل أن تبدأ بتطبيق مبدأ الاستنتاج والاستنباط)، لذلك فالقصور في مبدأ القياس يظلّ ساري المفعول كما رأينا في جميع براهيننا الفلسفيّة.

٨ – طرح إبستمولوجيا مبنيّة على التناقض

رأينا التناقض المبدئيّ في الفيزياء، وأنّه حتّى الرياضيّات ليست استنباطيّة تمامًا بل قياسيّة أيضًا، تعتمد على مسلّمات أوّليّة مهما كانت قليلة وبسيطة، ولا تستطيع أن تبرهن خلوَّها من التناقض، بل إنّ أكثر المتناقضات المنطقيّة سارية المفعول فيها، كمتناقضتي الكاذب وراسل وغيرهما،، وأنّ ما فعله الرياضيّون لتفاديها ليس طبيعيًّا تمامًا.

وقد أجمع الفيزيائيّون والمناطقة الرياضيّون والفلاسفة على أنّ أيّ عالَم خالٍ من التناقض هو عالَم محقّق في الوجود. ولكنّهم لم يستطيعوا أن يبرهنوا عالَمًا واحدًا – كعالَم الحساب مثلًا – خاليًا من التناقض المطلق. إلاّ أنّهم برهنوا خلوّ نظام من التناقض بالنسبة إلى نظام آخر، كالهندسة بالنسبة إلى الحساب – أو حتّى عالَم الفيزياء: فهو خالٍ من

التناقض بالنسبة إلى آلاتنا القياسيّة - وقد رأينا نظريّة كودل تبرهن أنّه غير ممكن برهنة اتّساق (أي عدم تناقض) نظام معيّن من خلال النظام نفسه. فهل يجب أن نبدّل فكرتنا في التناقض ولا نخشاها بل نتعايش معها، تمامًا كما فعل العلماء بالمتناقضات الفيزيائيّة والمنطقيّة، ولا ننظر إليها نظرة سلبيّة كالنظرة القديمة إلى اللانهاية، بل نتعدّى خوفنا وجهلنا ونجرأ في المجهول - كما درس رياضيّو القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم الرياضيّ الألمانيّ كانتُور، عالَم اللامتناهي ووضع له كيانًا إيجابيًّا - ونكسر قانون أرسطو[19] كونيًّا وعموميًّا كما كُسر في حالات فرديّة اصطناعيّة وداخليّة (فقد دَرَس المناطقة مثلًا المنطق اللاأرسطوطاليّ أو المنطقَ كثيرَ القِيَم، لكن في لغة أرسطوطاليّة وقالب خارجيّ أرسطوطاليّ)؟

ولذلك نستطيع أن نقول بكلّ جدارة إنّ المتناقضات هي علم المستقبل، وإنّ حلّها يقرّبنا من الحقيقة، لكنّه في الوقت نفسه يبعدنا عنها، وإنّ لا معرفةَ مطلقة إلاّ من داخلنا، والمعرفة تأتي بالحدس والإيمان كما يؤكّد الدين المسيحيّ (انظر لوقا ١/٢١ ومتّى ١٣/١١ وقد سبق ذكرهما) وتشاركه في ذلك الفلسفات الصوفيّة والشرقيّة وخاصّة البوذيّة التي تؤمن بالانعتاق الداخليّ والإشراق النورانيّ (nirvana):

«فما من أحد يعرف الابن إلاّ الآب
ولا من أحد يعرف الآب إلاّ الابن
ومَن شاء الابنُ أن يكشفه له». (متّى ١١/٢٧).

٩ - دور المتناقضات في فهم المسيحيّة

حاشا أن يكون التناقض في لاهوت الله وإنجيله، لكنّنا عند تفحُّص الطبيعة بأسرارها وكذلك لاهوت الله، نجدهما يتجسّدان أمام عقولنا المحدودة بشكلٍ متناقضات، وقد نراها جوهريّة، ونسمّيها أسرارًا لأنّها تخفى عن مفهومنا البشريّ: وأوّلها سرّ الثالوث الذي رفضه أتباع الأديان

(١٩) هو قانون عدم التناقض، مثلًا: لا يمكن شيئًا أن يكون موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد.

غير المسيحيّة على أساس أنّه منقوضة: ثلاثة تساوي واحد كما مرّ معنا. وحتّى الطوائف المسيحيّة اختلفت في بعض ما رأته تناقضًا. وخلافاتها خير برهان على تجسيد هذا التناقض في منطقنا. صحيح أنّ الخلافات لم تكن دائمًا لاهوتيّة بل طوت تحتها ضعفًا ومتناقضات أخرى إنسانيّة، لكنّها لا شكّ استندت إلى علم اللاهوت، وقاومت الأجيال.

وموضوع الخلاف الذي ستحدّث عليه بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة كان يدور حول تحديد انبثاق الروح القدس من الآب وحده، بحسب المذهب الأوّل، ومن الآب والابن بحسب المذهب الثاني.

الاستشهادات الإنجيليّة التي تؤيّد المذهب الشرقيّ:

١ - لا شكّ في أنّ الموضوع الأوّل والأهمّ هو الآية يو ١٥/٢٦ «... ومتى جاء المعزيّ الذي سأرسله أنا إليكم من الآب، روح الحقّ الذي من عند الآب ينبثق، فهو يشهد لي...» وفيه تظهر كلمة الانبثاق صريحة وللمرّة الوحيدة، وأيضًا مؤكّدةً الإعلانَ في أوّل العبارة أنّ الله هو مصدر الروح.

٢ - هناك أماكن أخرى: يوحنّا ١٤/٢٦ وأيضًا يوحنّا ١٤/١٦ ومتّى ٣/١٦ ومتّى ١٠/١٧ وغيرها تبيّن أنّ الآب هو مصدر الروح بحسب البشارة الإنجيليّة، وأنّ الابن هو المرسَل (يو ١٦/٧)[٢٠]. ولكن قد يُعترَض على ذلك أنّه عندما كان المسيح متجسّدًا لم يُشِر إلى نفسه كمصدر للروح بصفته إنسانًا، فإن كان هو مصدر الانبثاق فهو لا شكّ كذلك قبل التجسّد وبعده. وممّا يؤكّد ذلك أنّه حتّى بعد صعوده أعاد الرسل ذكر الآب كمصدر للروح. مثلًا: أفسس ١/١٦ وأعمال الرسل ٥/٢٩-٣٢ وأيضًا ٢/٣٣.

---

(٢٠) يقول القدّيس فيليكسوس في دستور الإيمان: «وإذا قيل الابن، فالآب والروح به يُعرفان». كما يقول ابن العبريّ في منارة الأقداس: «بواسطة الابن كُشف وأعلن عن الروح».

إستشهادات المذهب الغربيّ:

وأهمّها غلاطية ٤/٦ «ثمّ بما أنكم أبناء الله، أرسل الله روح ابنه صارخًا يا أبًا الآب. إذًا لستَ بعدُ عبدًا بل ابنًا». هذه الآية لا شكّ تقول إنّ الابن أيضًا هو مصدر الروح لكنّها جاءت في سياق تُعبِّر فيه أنّ الروح في الابن كما في أبناء الله الآخرين كي تقدر أن ندعوه أبانا كما يدعوه المسيح. ولا أعرف غيرهما بهذا التعبير في الإنجيل.

أمّا الآيتان الأُخريان اللتان سأذكرهما في هذا السياق فهما يوحنّا ١٦/١٢ ويوحنّا ١٧/١٠ وهما تشيران إلى مساواة المسيح بالآب، وهي فكرة متناسقة مع مفهومنا العامّ لتساوي الأقانيم. لكنّ هذا التساوي هو من الخارج - إذا سُمح لي بهذا التعبير الفيزيائيّ . أمّا من الداخل فهناك نوع من التميز بينها وإلاّ لما كانت ثلاثة، وعلاقة كلّ منها بالآخر مختلفة: فالمسيح هو الابن وليس الآب، وهلمّ جرًا[٢١]. وهكذا فبتحديد جهة الانبثاق تتحدّد علاقة الأقانيم وتساويها.

فالمذهب الغربيّ يفضّل المفهوم الخارجيّ لاتّحاد الأقانيم وهو المفهوم العامّ الذي يتجنّب المصاعب التي أوردناها - كالمتناقضات الظاهريّة - بل ينفيها، بينما الشرقيّون يصرّون على دمج المفهومين الداخليّ والخارجيّ - الذي يُظهر علاقة الأقانيم المميّزة بعضها ببعض ويتقبّل التناقض الظاهريّ.

ولدى كتابة هذه السطور، كان من باب توارد الأفكار أن أذكر

---

(٢١) نورد أقوال بعض الآباء السريان موضحين علاقة الأقانيم بعضها ببعض:
يقول ابن العبريّ في الباب التاسع، الفصل الأوّل، المقصد الثاني من منارة الأقداس: «أمّا الجوهر الإلهيّ فأقانيمه مفصولة عن بعضها بدون اختلاف أو انفصال بالأنواع المادّيّة وما إليها». كما يقول في المقصد الأوّل: «في أنّ الابن والروح وإن كانا معلولَي أقنوم الآب، لكنّ خاصّةَ الابن البنوّةُ أو الولادة، وخاصّةُ الروح الانبثاق». ويقول القدّيس فيليكسينوس في دستور الإيمان: «... والآب والد وليس بمولود. والابن مولود وليس بوالد... والروح القدس منبثق من الآب ومسار للآب والابن في الجوهر».

المقتطفات التالية من كتاب تاريخ الكنيسة لجون لوريمر، من خطاب نيافة الأنبا غريغوريوس أسقف الدراسات اللاهوتيّة العليا والثقافة القبطيّة والبحث العلميّ بالقاهرة:

«نحن شعوب الشرق نخاف جدًّا من استخدام الاصطلاحات الفلسفيّة في تعريف المعاني. إنّ الكنائس الأرثوذكسيّة الخلقدونيّة تؤمن بلاهوت المسيح كما تؤمن بناسوته. لكنّ المسيح بالنسبة لنا هو طبيعة واحدة. وقد يبدو هذا متناقضًا. ومهما تكن التناقضات العقلانيّة المنطقيّة، فإنّ كنيستنا لا ترى أيّ تناقض في اعترافها وإقرارها بخصوص طبيعة المسيح. فهناك دائمًا حلّ سرّيّ روحيّ غير مدرك بالعقل يُذيب ويَحُلُّ ويتغلّبُ على كلّ التناقضات. بسبب هذه الخبرة السرّيّة الروحيّة فنحن لا نسأل دائمًا لماذا وكيف!!»

وتفسيرًا لاتّحاد اللاهوت بالناسوت في طبيعة واحدة للمسيح يقول الأنبا غريغوريوس: «إنّ اللاهوت والناسوت متّحدان ليس بمعنى مجرّد الضمّ أو الارتباط أو الاتّصال، لكنّهما متّحدان بالمعنى الحقيقيّ لكلمة اتّحاد. لكن كيف يحدث هذا؟ كيف اتّحدت معًا الخصائص والناسوت في طبيعة واحدة بلا اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، هذا ما لا نعرفه، وكيف يمكن أن يكون للمسيح صفات وخصائص كلا الطبيعتين لكن ليس له طبيعتان، فإنّ هذا ما لا نعرفه أيضًا. وقد يبدو هذا غير منطقيّ ومتناقضًا. شيء واحد نحن متأكّدون منه، أنّ هناك نوعًا من الاتّحاد الذي يفوق كلّ إدراك المفاهيم البشريّة والمتناقضات الإنسانيّة».

وفي نهاية حديثه ينفي وجود اختلافات جوهريّة بين المذهبين الشرقيّ والغربيّ: «والآن يبدو لي أنّ الاختلاف بين إقرارنا الذي نعترف به وبين الإقرار الذي تعترف به الكنائس الخلقدونيّة اختلاف تافه ضئيل. إنّها مسألة تعبير عن نفس المعنى ونفس الحقيقة اللاهوتيّة».

ونحن لا نريد أن نذهب أكثر من ذلك في بيان الاختلافات اللاهوتيّة الشرقيّة والغربيّة. إلاّ أنّنا أوردناها كمثال لدور المتناقضات في فهم علم

اللاهوت المسيحيّ وتحليل منطق هذين المذهبين في شرحها. وقد أوردت اختلافات المنطقين، الشرقيّ والغربيّ، بشيء من التفصيل في أحد مقالاتي الممنون «دور العرب في المنطق»، وبيّنت كيف أنّ الغزاليّ نقض مبدأ التناقض والثالث المرفوع عند أرسطو. وقد استشهد بذلك ابن العبريّ في كتابه منارة الأقداس بدون إشارة واضحة إلى الغزاليّ، مشيرًا إلى سبق القدّيس ديونيسيوس لهذا النقد بقوله:

«إنّ الله ليس من الأشياء الموجودة ولا من الأشياء غير الموجودة، ولا يمكن أن يَحْكُم العقلُ إذا كان الشيء موجودًا أو غير موجود». مع العلم أنّني لا أريد أن أحكم على كلا الطرفين، كما لم أستوضح وجهتَي نظرَيهما، وما منطقنا إلاّ منطق بشر، وأمّا منطق الله فأنّى لنا أن نفهمه: «. . . فمَن الذي عرف فكر الربّ، أو مَن الذي كان له مشيرًا؟» (روم ١١/ ٣٤)، وأيضًا (١ قور ٢/ ١٤).

ولذلك فعلى اللاهوتيّ أن يكون حذرًا جدًّا في شرح أسرار الإنجيل. فهو يناقض نفسه حسب الآية السالفة عند التكلّم عن السماويّات. ألَم يحذّرنا الفيلسوف راسل من التكلّم بالكلّيّات، وهي التي كانت مصدر المتناقضات في المنطق (طبعًا هذه غير تلك)؟ لكن على كلّ علم أن يدرك حدوده. أمّا مناقضة عالِم اللاهوت الحقيقيّة فهي أن يتناسى أنّ الله محبّة وهو أوّل مطلب له منّا: «إليكم وصيّة جديدة، فليحبّ بعضكم بعضًا. . .» (يوحنّا ١٣/ ٣٤).

لعلّي نكأت جروحًا قديمة، لكن هذه نقطةُ ضعفِ رجلِ المنطق، وما هدفي من ذلك إلاّ أن أشير إلى أنّ آيات الإنجيل قد يختلف الناس في ترجمتها، وهو سبب دخولي في التفاصيل النفسيّة والمنطقيّة مشيرًا إلى التناقض في فهم الأسرار السماويّة. ولكن لماذا لا نقف مرّة واحدة وننظر إلى كنيسة المسيح شرقًا وغربًا؟ فبالرغم من كلّ الاختلافات الاجتماعيّة والعقلانيّة والتاريخيّة، حافظت على آيات الإنجيل وشرحها وتشابهت بذلك تشابهًا تامًّا في أكثر الأحيان رغمًا عن انقطاع الاتّصال الذي دام

قرونًا والآن عادت للاتّحاد، وإن شاء الله ستسير بخطى ثابتة في اتّجاه التوحيد الذي لا ينفي التنوّع. لكن لا يعني هذا أنّ الكنيسة الموحّدة ستسلم من المتناقضات وتصل إلى درجة الكمال، بل سيظهر ضعفها في أثواب جديدة «... ليست مملكتي من هذا العالم...» (يوحنّا ١٨/ ٣٦ وأيضًا يوحنّا ٨/ ٢٣). لكنّ الربّ يطلب الصبر: «ستعانون الشدّة في العالم، فاصبروا لها. لقد غلبت العالم» (يو ١٦/ ٣٣).

حقًّا إنّ الروح القدس يقود كنيسة المسيح ويحافظ عليها من عبث قوى الشرّ: «فخذوا الحذر لأنفسكم ولجميع القطيع الذي جعلكم الله قوّامين عليه، لترعوا كنيسة الله التي اكتسبها بدمه...» (أعمال الرسل ٢٠/ ٢٨). وجاء أيضًا: «وأنا أقول لك: أنت صخر، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي، وأبواب الهاوية لن تقوى عليها» (متّى ١٦/ ١٨).

ولذلك على اللاهوتيّ، حينما يشرح آيات الإنجيل، أن يعلّم بالمثال والأمثال، كما علّم المسيح بالمثال (أعماله) والأمثال (أقواله)، وإلاّ لما جاء إلى الأرض بل اكتفى برسله وأنبيائه، لأنّه لم يجئ فقط ليُصلب بل ليعلّمنا كيف نتبع طريقه الضيّق، ومن خلال رؤية حياته في حياتنا ليكون لنا طريقًا وعزاءً: «أنا هو الطريق والحقّ...» (يوحنّا ١٤/ ٦). صحيح أنّه ينادي بالإيمان وينفي التبرّر بالأعمال وحدها، لكنّه يصرّ على الأعمال، لأنّ الإيمان لا يتمّ ولا يظهر إلاّ من خلالها. وما يستطيعه عالِم اللاهوت هو تقريب الحِكَم السماويّة من عقولنا، كمثل قانون محبّة الأعداء الذي يناقض منطق نفوسنا، ويَحلّ لنا المتناقضات القائمة بين ما نعرفه ونؤمن به بعقولنا لكن لا تتقبّله قلوبنا الغليظة.

مَن منّا أحسن من الشابّ الغنيّ الذي أراد الملكوت السماويّ، ولكنّه لم يشتره بالملكوت الأرضيّ؟ «... فقال السامعون: مَن تراه يستطيع أن يخلص إذن؟ فقال: ما لا يستطيعه الناس فإنّ الله عليه قدير».

المراجع

1- Abramowvicz, M.A.: «Black Holes and the centrifugal Force Paradox»; *Scientific American*, March, 1993.
2- Aristotle: *Physics*, transl. by W.D. Ross, Oxford, 1936.
3- Barwise, J.: *The Handbook of mathematical Logic*, North-Holland Amsterdam, 1977.
4- Friedman S.: «A Guide to coding the Universe» by Beller, Jensen, Welch, *Journal of Symbolic*, vol. 50 (1985), pp. 1002-1019.
5- Garro, I.: «Paradoxes in arabic Geometry: an Archeology of scientific Discovery», *Logique et Analyse*, vol. 24 (1981), pp. 351-379.
6- Garro, I.: «Al'Kindi and mathematical Logic», *Proceedings of the first international Symposium for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1976.
7- Garro, I.: «The Paradox of the Infinite by al'Kindi», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 10 (1994), pp. 111-118.
8- Garro, I.: «Yahya Ibn Adi's Paradox of the Equivocality of the One or the Paradox of the empty Relation», vol. 9, p. 300.
9- Stachowiak, H.: «Pragmatics», *Handbook of pragmatic Thought*, volume 5, Hamburg, 1995.
10- Svozil, K.: *Randomness and Undecidability in Physics*, Singapore, 1993.

١١ - إبن العبريّ: منارة الأقداس، (قيد الطبع)، دار ماردين، حلب.
١٢ - إبن عديّ (يحيى): مقالة في التوحيد، تحقيق ودراسة الأب سمير خليل، جونية، ١٩٨٠.
١٣ - البيروتيّ: الرسائل، دار المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، ١٩٤٨.
١٤ - تاوضروس (موريس): اللوغوس، مفهوم الكلمة في كتاب العهد الجديد، حلب، ١٩٩٥.
١٥ - خليفات (سحبان): مقالات يحيى بن عديّ الفلسفيّة، منشورات الجامعة الأردنيّة، عمّان، ١٩٨٨.

الإسلام

دين؟ أم دولة؟ أم دين ودولة؟(*)

بقلم المغفور له بشير العوف

أظنّ أنّه يجوز لي أن أعتبر نفسي واحدًا من أنشط العاملين في الحقل الإسلاميّ، لا على الصعيد الوطنيّ الإقليميّ فحسب، بل على الصعيدين العربيّ والإسلاميّ العامّ. وأنا منذ حداثة سنّي، أي منذ حوالى خمسين سنة، ما زلت أكتب وأؤلّف وأخطب وأنشر وأنظّم حول سائر الموضوعات الإسلاميّة: الدينيّة والسياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة. لم أتوقّف في أثنائها عن المشاركة في أيّ عمل إسلاميّ أومن به وأعتقد صلاحه. وما زلت حتّى يومنا هذا سائرًا على هذا النهج، لا يمنعني عن ذلك إلاّ مرض عارض، أو أمر طارئ، حتّى يسّر الله لي أن أختزن في ذاكرتي مجموعة ضخمة من التجارب، التي حظي بعضها بالنجاح، وأصيب بعضها بالإخفاق، إلاّ أنّ الحصيلة - والحمدلله - كانت تركيزًا - أظنّه جيّدًا - على أمور كنت أعتقد صلاحها فثبت فسادها، وعلى مسائل كنت أومن بمثاليّتها فثبت لي عكس ذلك، وليس هذا بعيب، فالتجربة

(*) كُتب هذا المقال العام ١٩٩٣، وهو الفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب: تعاليم الإسلام بين المفسّرين والميسّرين، وهذا الجزء مخطوط للمغفور له بإذن الله المفكّر الإسلامي بشير العوف، تنشره لمناسبة الذكرى الثالثة لرحيله (توفي في ١٥ تموز ١٩٩٤. أطلب مقالاً عنه في المشرق ١٩٩٥، ص ١٠٥ - ١١٨)، ولأن الموضوع موضوع ساخنٌ ومطروحٌ على الساحتين العربيّة والدوليّة.

العمليّة هي أمّ الحقائق، ولا يجوز لأيّة نظريّة علميّة أن تثبت صلاحها إلاّ بعد مرورها بالتجربة الحاسمة... وإذا كان الناس قد تناقلوا كلام مؤسّس الاشتراكيّة العلميّة كارل ماركس الذي قاله قبل حوالى مائة وخمسين سنة، والذي وضعه على شكل قاعدة علميّة بقوله: كلّ ما لا يمرّ على التجربة لا يفيد العلم بشيء...، تناقلوه على أساس أنّه فتح في عالم الفكر والعلم، فإنّ الفيلسوف العلاّمة الدكتور غوستاف لوبون قد أنصف العرب أيّما إنصاف حين أكّد أنّهم قد سبقوا الغرب بحوالى ألف سنة، حين جعلوا الاعتماد على «التجربة والترصّد» هو الأساس لإثبات النظريّات العلميّة، وفي هذا قال لوبون في كتابه: حضارة العرب (صفحة ٢٨) ما يلي بالنصّ:

«والعرب بعد أن كانوا تلاميذ معتمِدين على كتب اليونان، لم يلبثوا أن أدركوا أنّ التجربة والترصّد خير من أفضل الكتب، ويعزى إلى بيكُن[١] على العموم أنّه أوّل مَنْ أقام التجربة والترصّد اللذين هما ركن المناهج العلميّة الحديثة مقامَ الأستاذ. ولكنّه يجب أن يُعترف اليوم بأنّ ذلك كلّه من عمل العرب وحدهم».

وأضاف يقول في الصفحة ذاتها:

«واعتماد العرب على التجربة منح مؤلّفاتهم دقّة وإبداعًا لا يُنتظر مثلها من رجل تعوّد درس الحوادث في الكتب...»

تجاربنا في حقل الدعوة إلى الإسلام

من هنا يتّضح أنّ «التجربة» أساس مهمّ في الوصول إلى كنه الحقائق العلميّة، وهذا ما يجعلني أستهلّ بحثي هذا بتبيان شيء من «التجارب» التي مررنا بها في حقول الدعوة إلى الإسلام، إبّان هذه الأعوام الطويلة من العمر، وأدخل في صلب الموضوع فأقول:

---

(١) روجر بيكن (١٢١٤ – ١٢٩٤) فيلسوف إنكليزيّ وعالم، أتقن العبريّة ليدرس الإنجيل واليونانيّة ليدرس أرسطو، وربّما عرف العربيّة لصلته بالعرب، ومنهم ومن القدّيس أوغسطين استمدّ فلسفته، وأمّا اليقين في العلم فوسيلته عنده التجربة وحدها.

تشأنا، منذ حداثة السنّ، على شعارات إسلاميّة، عميقة المعنى، حماسيّة اللفظ، قويّة الأداء، وكان بينها - أو بين أهمّها: «دين الدولة الإسلام». ولقد جاهدنا وناضلنا كثيرًا من أجل تثبيت هذا الشعار ونشره وتعميمه، حتّى عبّأنا به أفكار الجماهير المؤمنة تعبئة لا حدود لها، وأذكر - على سبيل المثال - أنّنا جاهدنا بسورية جهادًا لا حدود له في الخمسينات من أجل النصّ في دستور البلاد على أنّ «دين الدولة الإسلام».

وجاء موعد الانتخابات لجمعيّة تأسيسيّة تتحوّل بعدها إلى مجلس تشريعيّ في البلاد، وكان الشغل الشاغل لجميع أو لأكثر الهيئات والحركات والجمعيّات الإسلاميّة هو النصّ الصريح، بمادّة صريحة، في الدستور الجديد على أنّ دين الدولة الإسلام.

إنقسام سورية إلىٰ شطرين أمام هذا الشعار

ولا أغالي إذا قلت إنّ البلاد السوريّة، من أقصاها إلىٰ أدناها، قد انقسمت إلىٰ قسمين: الإسلاميّون جميعًا في جبهة، والعلمانيّون والتقدّميّون والأقلّيّات غير الإسلاميّة في جبهة مقابلة... ولقد احتدم الصراع الانتخابيّ أيّ احتدام، وهاج وماج أنصار كلّ طرف، وكذلك كان حال الصحف والمجلاّت، ولعلّي لا أخرق مبدأ التواضع إذا قلت: إنّ جريدتي اليوميّة السياسيّة المنار كانت في الصفّ الأوّل من تشديد الدعوة إلىٰ تثبيت هذا الشعار، ولعلّها - فيما أظنّ - كانت الوحيدة في هذا الصفّ، حيث كان لا يصدر عدد واحد من هذه الجريدة كلّ يوم إلاّ مليئًا بمقالات وأخبار وموضوعات تعمل كلّها على تعبئة الرأي العامّ لإثبات هذا الشعار في الدستور العتيد.

وتطوّرت الأمور على هذا الصعيد تطوُّرًا مخيفًا، وكادت أن تحصل تدخّلات أجنبيّة خطيرة قد تسيء إلىٰ استقلال البلاد وقد تؤذي سيادتها.. وأخيرًا تنادى زعماء البلاد وعقلاء رجال السياسة إلىٰ لفلفة الموضوع،

وحلّ المسألة بالتفاهم والتراضي. وهكذا تمّ الاتّفاق على عدم النصّ في الدستور بمادّة صريحة، هي: «دين الدولة الإسلام»، والاكتفاء بسطر يوضَع في مقدّمة الدستور يذكر فيه «أنّ الدين الإسلاميّ مصدر رئيسيّ من مصادر التشريع» على أن يأتي في نصّ المقدّمة أنّ «مقدّمة الدستور جزء لا يتجزّأ منه».

هكذا انطفأت الفتنة.. فماذا نقول بعدها؟

وهكذا انتهت القضيّة، وانطفأت الفتنة، وحلّ التفاهم والوئام محلّ الخلاف والخصام. وما قَبِلَ كِلا الطرفين هذه النتيجة إلاّ على ألمٍ ومضض، بل إنّ كلًّا منهما قد شعر بالفشل في تحقيق غايته، وبالنكس عن الوصول إلىٰ مرامه...

هذه تجربة واحدة من تجارب عديدة مماثلة، تحملنا كلّها على أن نصرّح بما توصّلنا إليه من نتائج، وما استقرّ في ضميرنا، بعد هذا العمر الطويل، من حقائق.

– هل نقول إنّ الإسلام دين لا علاقة له بالدولة؟
– أم نقول إنّ الدولة دولة لا علاقة لها بالدين؟
– أم نقول إنّ الإسلام دين ودولة في آن واحد؟

نعم.. الإسلام دين ودولة.. ولكن...

إنّنا نقول بملء الفم بعد هذه التجارب الفكريّة والعقليّة والسياسيّة والاجتماعيّة، التي عايشناها في هذا العمر الطويل، نقول بملء الفم إنّ الإسلام دين ودولة ما في ذلك شكّ ولا ريب.

ولكن هناك خيطًا فاصلًا دقيقًا بين سموّ المعاني الدينيّة وجموح السلطة الزمنيّة، هناك خيط فاصل دقيق بين رفعة المعاني الروحيّة وتطلّعات الأغراض السياسيّة. ثمّ هناك شروط دقيقة مهمّة، منها عدم اللجوء إلى التحدّي، عدم اللجوء إلىٰ القهر، عدم اللجوء إلىٰ الاستئثار،

عدم اللجوء إلى الإثارة، عدم اللجوء إلىٰ التحكّم، بل الاعتماد على العدالة، على المساواة، على عدم الظلم، على حقوق المواطنة، على حقوق المشاركة بين المواطنين، لا فرق بين مواطن ومواطن، مهما يكن دينه أو مذهبه، ولا فضل له على غيره إلاّ بتقواه حيال دينه، وبإخلاصه نحو وطنه وشعبه وأمّته، بحيث يشعر الفرد المسلم بأنّ دولته لها من دينه نصيب العدل، كما يشعر الفرد غير المسلم بأنّ دولته لها من دينه نصيب الحقّ. وبكلمة موجزة: إنّ الإسلام دين ودولة لجميع المسلمين بحسب معتقداتهم الدينيّة، وهو أيضًا دين ودولة لسائر غير المسلمين، بحسب معتقداتهم الدينيّة.

هكذا وضع الرسول صلّى الله عليه وسلّم «دستور المدينة»

ولا يستغربنّ أحد هذا القول... لأنّ النبيّ الأعظم ﷺ هو الذي صنع منهج دولته على هذا الأساس (الوطنيّ) النقيّ منذ أن وضع حجر الأساس لبناء الدولة الإسلاميّة الأولى.

إقرأوا - إذا شئتم - النصّ الكامل لـ«دستور المدينة» الذي وضعه رسول الله ﷺ بعد هجرته الشريفة من مكّة إلى يثرب، فستجدون فيه العجب العجاب، وهذا يعني أنّنا لسنا نحن الذين اخترعوا هذه المفاهيم لشعار: «دين الدولة الإسلام». وستجدون نصّ هذا الدستور، أو هذه الوثيقة التاريخيّة، في عدد من كتب الفقه والتاريخ، وأذكر - على سبيل المثال - كتاب: محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من تأليف محمّد رضا بمكتبة الجامعة المصريّة، مطبعة البابي الحلبيّ عام ١٩٣٤، ص ١٦٣ وما بعدها، تحت عنوان: (معاهدة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مع اليهود) أي يهود المدينة. ذلك لأنّ القبائل اليهوديّة العربيّة كانت كثيرة في المدينة المنوّرة إلىٰ جانب أكثريّة من قبائل العرب، كمثل قبائل الأنصار من الأوس والخزرج وغيرهم في عاصمة الدولة الإسلاميّة الأولى وفي مقدّمتهم المهاجرون من قريش وغيرهم.

فقرات.. من دستور الرسول في المدينة..

ولا بأس في أن أقدّم فقرات صغيرة من هذه الوثيقة وهذا الدستور ممّا يتّصل بموضوعنا هذا، ففيها أو فيه، قال رسول الله ﷺ ما يلي:

٭ إنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاّ مَنْ ظَلَم وأثِمَ.

٭ وإنّ ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف.

٭ وإنّ ليهود بني الحارث... وليهود بني ساعدة... وليهود بني جشم... وليهود بني الأوس... وليهود بني ثعلبة.. مثل ما ليهود بني عوف إلاّ مَن ظَلَم وأَثِمَ.

٭ وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم، وإنّ بطانة يهود (أي خاصّتهم وأهل سرّهم) كأنفسهم.

٭ وإنّه لا يخرج منهم أحد (عربًا ويهودًا) إلاّ بإذن محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (أي بإذن حاكم الدولة).

٭ إنّ على اليهود نفقتهم. وعلى المسلمين نفقتهم. وإنّ بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة (أي المسلمين واليهود) وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم.

٭ وإنّه لا يأثم امرؤ بحليفه. وإنّ النصر للمظلوم (من أيّ الفريقين بالطبع).

٭ وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (أي لا يدفعون الجزية ما داموا محاربين).

٭ وإنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم (سواء كان مسلمًا أو يهوديًا بالطبع).

٭ وإنّ ليهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، مثل ما لأهل هذه الصحيفة

مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، وإنّ البرّ دون الإثم لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه، وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

ﷺ وإنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم. وإنّه مَن خرج آمن، ومَن قعد آمن في المدينة إلاّ مَن ظَلَم وأَثِم، وإنّ الله جارٌ لمَن برّ واتّقى ومحمّدًا صلّى الله عليه وسلّم.

أين هذا اليوم . . مِن تبادل الغدر والاغتيال

هذه فقرات من هذه الوثيقة الإسلاميّة التاريخيّة، التي سمّيناها «دستور المدينة». ونلاحظ أنّها ساوت بين جميع المواطنين مساواة صريحة عادلة، فلا تسلّط من أحد على أحد، ولا تحشُّد من أحد على أحد، ولا استئثار من أحد على أحد، فلكلّ دينه وشريعته ومذهبه، ولكلٍّ حقُّ المواطنة الكامل دون ظلم أو استئثار أو عدوان.

فأين هذا كلّه من أن يقتل المسلمون أقباطًا، أو يقتل الأقباط المسلمين على طريقة الاغتيال والغدر، فضلًا عن المبادرة إلى هدم الكنائس أو إحراقها، أو هدم المساجد أو إحراقها في ظلّ تبادل العدوان الصريح على الأهل والمال والولد، أي كما يجري الآن في البلاد المصريّة، أو في غيرها من البلدان العربيّة والإسلاميّة.

التنكيل باليهود منسجم مع تاريخهم بالغدر

ولا بدّ من التذكير، بأنّه ليس لأحد أن يقول بأنّ الدولة الإسلاميّة قد عادت اليهود ونكّلت بهم أعظم تنكيل، ذلك لأنّ يهود المدينة، ما كان ليتزل بهم هذا القضاء المحتوم لولا ما صنعوه من غدر وخيانة وغشّ وكفر بالعهود والمواثيق، شأنهم في ذلك أو شأن أكثريّتهم الساحقة كي لا نظلمهم كلّهم دفعة واحدة، فيما جرى وما يزال يجري لهم عبر عصور التاريخ. وهل ينسى أحد المحنة التي أنزلها بهم ملك بابل بختنصّر عام ٥٨٦ قبل الميلاد وأخذه اليهود أسرى إلى بابل؟ أو هل مَن ينسى دخول

الرومان على يهود فلسطين عام ٧٠ للميلاد وهدم الهيكل؟ وهكذا كان شأنهم في معظم البلاد الأوروبيّة من روسيا القيصريّة إلىٰ بريطانيا إلىٰ فرنسا إلى إسبانيا، فالنكبات كانت تتوالى عليهم، حتّى جاءهم هتلر ألمانيا بمحارقه في الحرب العالميّة الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥). فالمصائب كانت تنهال عليهم من كلّ حدث وصوب (. . .)، أي إنّ دولة النبيّ محمّد ﷺ ليست هي وحدها التي اضطُرّت إلى التنكيل باليهود. ولو أنّ اليهود أخلصوا لدستور المدينة، واحترموه وساروا على هديه، لما وجدوا من الدولة الإسلاميّة إلاّ حقوق المواطنة الرضيّة السليمة. .

لقد استطردنا قليلًا في الموضوع اليهوديّ، وما هذا إلاّ لنثبت أنّ دولة النبيّ الأعظم قد بدأتهم بالخير والعدل والمساواة مع المؤمنين، ولكنّهم أبوا إلاّ أن يظلّوا متمسكّين بتاريخهم (. . .) طبقًا لما نصّ عليهم القرآن الكريم.

النبيّ رسول ورئيس وحاكم وقاض وقائد جيش

ونعود إلىٰ موضوع: «دين الدولة الإسلام» لنؤكّد مرّة أخرى، من خلال دستور المدينة الذي وضعه رسول الله ﷺ، ما قلناه سابقًا، إنّ دولة الرسول لم تكن دولة تعصّب واضطهاد لأصحاب الأديان الأخرى، بل كانت دولة توحيد بين جميع المواطنين، ودولة كرامة وسيادة لجميع المواطنين. وأيّ قول أصرح وأقوى وأسمى وأروع ممّا جاء في وثيقة الرسول من أنّ اليهود «أمّة» مع المؤمنين، وأنّ اليهود والمسلمين بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم؟!... هذا مع العلم بأنّ دولة النبيّ محمّد عليه الصلاة والسلام، كانت دولة دينيّة بحتّة. ذلك لأنّ الرسول الأعظم كان هو الذي يتلقّى الوحي من السماء، وكما كان هو رسول الله النبيّ، كان أيضًا الإمام والرئيس والحاكم وقائد الجيش، بمعنى أنّ صلة السماء بالأرض كانت مستمرّة في حياة الرسول، فصنعت دولة دينيّة إسلاميّة صريحة. ومع ذلك فقد كان هكذا شكل منهج الدولة، حسبما أوضحناه في وثيقة «دستور

المدينة»، وأمّا حين انتقل رسول الله إلى الرفيق الأعلى فإنّ الصلة بين السماء والأرض قد انقطعت تمامًا بانقطاع الوحي الإلهيّ، ولكنّ ذلك لم يحدث إلاّ بعد أن اكتمل نظام الشريعة لجميع شؤون الدولة حسبما قال تعالى في الآية الثالثة من سورة المائدة:

﴿اليومَ أكملتُ لكُم دِينَكُم، وأتْمَمْتُ عليكم نِعْمَتي، ورَضِيتُ لَكُم الإسلامَ دِينًا﴾.

ورسم رسول الله ﷺ طريقة عمل المسلمين بعد وفاته فقال بخطبته في حجّة الوداع:

«قد تركت فيكم ما إنْ اعتصمتم به، فلن تضلّوا أبدًا، أمرًا بيّنًا كتاب الله وسنّة نبيّه».

دولة أبي بكر وعمر.. دولة دينيّة أيضًا

وهكذا.. وبرغم انقطاع وحي السماء، فقد ظلّت الدولة الإسلاميّة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دولة دينيّة بحتة تعمل بهذي القرآن، وتسير على سنّة رسول الله ﷺ وتساوي بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين، فلم يكن مَن يعارض أو يعترض إلاّ في حدود مفاهيم القرآن والسنّة، ولهذا نقول إنّ دولة الشيخين أبي بكر وعمر كانت دولة إسلاميّة دينيّة بحتة، ممّا يدعونا إلى القول بأنّ شعار «دين الدولة الإسلام» الذي ندعو إليه اليوم، كان أيضًا شعارها، الذي لا ينكره منذ ألف وأربعماية سنة إلاّ جاهل أو مغرض. على أنّ السلطة كانت على مدار التاريخ الإسلاميّ كلّه سلطة زمنيّة، مضبوطة أو موجّهة من قبل السيادة الدينيّة حسبما يقول محمّد أركون في الصفحة ١٢٨ من كتابه «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ».

النصارى في مجلس شورى الدولة الإسلاميّة الأولى

ثمّ لا أدري إن كان الكثيرون من الناس يعلمون أنّ مجلس شورى الدولة الإسلاميّة الأولى كان يشارك فيه النصارىٰ وكان يؤخذ برأيهم في شؤون الدولة ويعمل به.

ونضرب مثلًا واحدًا عن ذلك، نأخذه من مجلس شورى الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مَن هو في التشدّد والبأس والقوّة وعدم التهاون في أيّ شأن من شؤون الدين في ظلّ الدولة الإسلاميّة البحتة... نعم نضرب مثلًا واحدًا نقول فيه إنّ النصارىٰ كانوا يحضرون مجلس شورى عمر، يسألهم ويأخذ رأيهم ويعمل بما يقولون، فيؤكّد الفاروق بهذا حقّ التأكيد صراحة مشاركة غير المسلمين في مجلس شورى الدولة الإسلاميّة البحتة.

مثلٌ من مجلس شورى الفاروق عمر

إقرأوا إذا شئتم الصفحتين السابعة والثامنة من الجزء الرابع والعشرين من كتاب المبسوط للإمام السرخسيّ، ومعلوم أنّ هذا الكتاب الضخم هو أحد أهمّ مصادر فقه السادة الحنفيّة... إقرأوا هذه الصفحات فستجدون فيها أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد استشار في مجلسه نصرانيًا بشراب يشبه الخمر وسأله كيف يصنعونه؟ وكيف يطبخونه؟ فدرأ الحدَّ عن شاربه بمشورة النصرانيّ المشارك في مجلسه.

طمام أهل الكتاب وشرابهم حلالٌ عدا الإثم

ويعلّق الإمام السرخسيّ على هذا الخبر فيقول بالنصّ:

«وفيه دليل على أنّه لا بأس بإحضار بعض أهل الكتاب مجلس الشورى، فإنّ النصرانيّ الذي قال ما قاله، كان قد حضر مجلس عمر رضي الله عنه للشورى، ولم ينكر عليه ذلك.. وفيه دليلٌ أنّ خبر النصرانيّ لا بأس بأن يُعتَمَد عليه في المعاملات، إذا وقع في قلب السامع أنّه صادق فيه. وقد استوصفه عمر رضي الله عنه، فوصفه له. واعتمد خَبَره حتّى شرب منه... وأضاف السرخسيّ قائلًا: «وفيه دليل أنّ دلالة الإذن من حيث العرف كالتصريح بالإذن، وأنّه لا بأس بتناول طعامهم وشرابهم.. فإنّ عمر رضي الله عنه لم يستأذنه في الشرب منه. وإنّما أمره أن يأتي به لينظروا إليه، ثمّ جوّز الشرب منه بناء على الظاهر...»

يعرضون الإسلام بصورة مخيفة مرعبة!

هكذا كان حال غير المسلمين في عهد الدولة الإسلاميّة الأولى التي كان شعارها «دين الدولة الإسلام» من دون النصّ علىٰ ذلك صراحة في الدستور. فما بالنا ندعو اليوم إلىٰ إقامة الدولة الإسلاميّة، وإلىٰ اعتماد شريعتها مع التأكيد علىٰ أنّ دين الدولة الإسلام، في وقت نمارس فيه هذه الدعوة بأشدّ ألوان التحدّي، وأقصى معاني الاستعلاء. ولا نكتفي بهذا، بل نمارس عمليًّا أعمال القتل والاغتيال والأرهاب، معلنين بأنّنا سنلجأ إلىٰ تنفيذ الشريعة بقطع يد السارق ورجم الزاني حتّى الموت، وتنفيذ حكم الإعدام بقطع الرؤوس، مع إغلاق المصارف الربويّة، وتحريم الخمور، وإغلاق دور اللهو وما أشبه ذلك من تحدّيات ترهب الآخرين، وتقضّ مضاجع غير المسلمين الذين لم يعودوا يرَوْن في الإسلام غير صور مخيفة من أشكال الحجر والتضييق، التي تجعلهم يحاربون هذه الدعوة بكلّ قوّة، وبكلّ وسيلة، لا على الصعد الوطنيّة الضيّقة، بل وعلى الصعد الإقليميّة والعالميّة، مع أنّ كلّ هذه الأمور المخيفة لها الكثير من التخفيف والتغيير أو التبديل، علىٰ قاعدة «تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان» كما بيّنّا ذلك وفصّلناه في الجزئين الأوّل والثاني من كتابنا تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين، في مذاهب أهل السنّة والجماعة من خلال الاعتماد على المذاهب الإسلاميّة المعتمدة في عصرنا الحاضر... بمعنىٰ أنّ هذه الأمور المخيفة سنجد ما يسوّغ قبولَها وتخفيفها، وحتّى تغييرَها وتبديلها بما يتناسب مع تطوّر العصر وحاجات الزمن من ضمن المذاهب الفقهيّة الموجودة بين أيدينا، إذا كنّا مصرّين على عدم تأليف مجلس اجتهاديّ عالميّ رسميّ يتولّى مهمّة الاجتهاد حيال كلّ قضيّة من قضايا الزمن المعاصر، فلا نبقى ضائعين بين اجتهادات مختلفة تصدر في الوقت الحاضر عن بعض العواصم الإسلاميّة أو عن بعض علمائها، أو لا نبقى جامدين عند اجتهادات الأئمّة السابقين التي مضىٰ عليها أكثر من ألف سنة كاجتهادات الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والظاهريّ وغيرهم من الذين استحقّوا من الله تعالى أكرم الثواب وأفضل الجزاء كفاء ما قدّموه

للإسلام والمسلمين من بحث وفهم واستنباط للأحكام الشرعيّة والفقهيّة التي ما زلنا عيالًا عليهم فيها حتّى يومنا هذا. فرضوان الله وسلامه عليهم أجمعين، لأنّهم عالجوا الأمور بروح العصر الذي وصلوا إليه دون التخلّي عن ذرّة واحدة من جوهر العقيدة وصحّة الإيمان.

أين نحن اليوم من دولة النبيّ وأبي بكر وعمر؟

قلنا: إنّ الإسلام دين ودولة، ما في ذلك شكّ أو ريب، وقلنا أيضًا إنّ هذه الدولة الإسلاميّة قد تجلّت بأبهى وأعظم معانيها في عهد الرسول الأعظم مع وجود الصلة الدائمة بين الأرض والسماء عن طريق الوحي الذي كان ينزل على قلب النبيّ ﷺ الذي لا ينطق عن الهوىٰ، إنْ هو إلاّ وحيٌ يوحىٰ، كما صرّح بذلك القرآن الكريم.

وقلنا أيضًا إنّ الدولة الإسلاميّة قد تجلّت بصورها الرائعة في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إذ برغم انقطاع وحي السماء، فقد ظلّ منهاج هذه الدولة قائمًا على كتاب الله وسنّة نبيّه، فلم تظهر آنئذ إلاّ اختلافات جزئيّة على تفسير بعض الأمور الشرعيّة بين صحابة رسول الله ﷺ كان يجري تسويفها وتسويتها فيما بينهم على ما يرضي الله ورسوله.

إستمار الفتن في عهد عثمان وعليّ

وأمّا في عهد عثمان وعليّ رضي الله عنهما ومن بعدهما، فقد اختلفت الأمور، وذرّت الفتنة الضارية قرونها بين كبار أصحاب رسول الله ﷺ ولم تكتفِ الفتنة بمحاصرة عثمان في منزله وقتله أشنع قتلة، وهو يقرأ القرآن، بل إنّها انتقلت إلىٰ خلافة الإمام عليّ كرّم الله وجهه فلم تمهله ليستقرّ ويهدأ. ونشب الخلاف بينه وبين معاوية على منصب الخلافة الإسلاميّة، تحت ستار المطالبة بدم عثمان، وبينما كان الإمام عليّ يجهّز جيشه لمقاتلة أهل الشام الذين كانوا يؤيّدون معاوية، جاءه الخبر عن طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم أجمعين، بأنّهم يتجهّزون لمكّة

للرحيل إلىٰ البصرة أي إلىٰ العراق، وكانت على رأسهم عائشة، وهي تقول: قُتِل واللهِ عثمان مظلومًا، واللهِ، والله لأطلبنّ بدمه. قالوا لها: كنتِ تقولين اقتلوا نعثلًا فقد كفر (تعني عثمان بن عفّان). فأجابتهم قائلةً: إنّهم استتابوه ثمّ قتلوه. فقال ابن أمّ كلاب في ذلك شعرًا جاء فيه:

فمنكِ البداءُ ومنكِ الغِيَرْ ومنكِ الرياحُ ومنكِ المطرْ
وأنتِ أمرتِ بقتل الإمام وقلتِ لنا إنّه قد كفرْ
فهبنا أطعناكِ في قتله وقاتلُهُ عندنا من أمَرْ

(إلى آخر القصيدة)

عشرات ألوف القتلى بحروب عليّ وعائشة ومعاوية

وليس المجال الآن السرد التاريخيّ لتفصيلات وقائع الحروب التي نشبت بين المسلمين بعضهم مع بعض، وبينهم كبارُ صحابة رسول الله ﷺ الذين شايع بعضهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب كما شايع بعضهم السيّدة عائشة أمّ المؤمنين، وشايع الآخرون معاوية بن أبي سفيان. فإذا برقعة الجمل بين عائشة وعليّ، يقع فيها وحدها عشرة آلاف قتيل نصفهم من أشياع عليّ، ونصفهم من أشياع عائشة، وتأتي معارك صفّين بين عليّ ومعاوية وقد قتل فيها سبعون ألف قتيل على ما تقوله أقلُّ الروايات التاريخيّة بينما ترفع العدد روايات أخرىٰ إلىٰ تسعين ألف قتيل، بينهم العدد الكبير جدًّا من كبار أصحاب رسول الله ﷺ. ولكنّ الفتن ظلّت مستمرة بعد ذلك في السرّ حينًا وفي العلن أحيانًا وخاصّة في أثناء العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، وحتّى العثمانيّ أيضًا.

لا نريد أن نخوض في شرح النوايا والغايات حيال الفتن التي استعرت في عهد الخلفاء الراشدين، وفي ظلّ الدولة التي لا يشكّ أحد في أنّها دولة إسلاميّة، ولا نريد أن نحاكم كبار الصحابة حيال الطرق والمسالك السياسيّة أو السلطويّة التي اختاروها لأنفسهم، فلقد تعلّمنا هذا من كبار علمائنا العاملين، بل قرأنا في كتاب الغُنْيَة لطالبي الحقّ لمؤلّفه الشيخ عبد القادر الجيلانيّ (الصفحة ٧٩ وما يلي): «إتّفق أهل السنّة على

وجوب الكفّ عمّا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ والإمساك عن مساوئهم، وإظهار فضائلهم ومحاسنهم، وتسليم أمرهم إلى الله عزّ وجلّ على ما جرى من اختلاف عليّ وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية رضي الله عنهم[1].

أليس من حقّنا أن نسأل ونتساءل؟

نعم: لا نريد أن نحاكم ونحاسب، وليس من حقّنا أن نحاكم ونحاسب، ولكن من حقّنا أن نسأل ونتساءل: أين الروح الإسلاميّة العالية، وأين التربية المحمّديّة الرائعة التي كانت توجب درء هذه الفتن بين أصحاب رسول الله ﷺ؟

مدرسة النبيّ الأعظم هي أعظم مدرسة دينيّة تربويّة أخلاقيّة إنسانيّة عرفتها البشريّة كلّها، منذ أقدم العصور حتّى عصرنا الحاضر، وهي بالفعل قد أنجبت رجالًا مثاليّين، تنزّهوا عن كلّ الأغراض الدنيويّة، عن كلّ المطالب الشخصيّة، عن كلّ المآرب الذاتيّة، وأيّ شيء أعظم من أن يتخلّى الواحد منهم، في سبيل دينه وربّه ومعتقده، عن ماله وأهله وولده؟ فكم تخلّى صحابيّون عن أموالهم كلّها في سبيل الله، وكم قاتل الرجل والده أو ولده في سبيل الله، وكم جاع مَن جاع، وتعذّب منهم مَن تعذّب وقاسى منهم مَن قاسى في سبيل نصرة دين الله واتّباع أوامر رسول الله؟

لم يقتلوا بقنبلة ذرّيّة... بل بالسيف والنبل

يحقّ لنا أن نتساءل ونسأل في صميم ضمائرنا عن أنّهم كيف لم يجدوا المخرج الذي يدرأ عن الإسلام، وهو في أوّل عهده، سيف الحديد والنار؟

هيّن أن يُقتل عشرة آلاف مقاتل من صحابة رسول الله في وقعة الجمل؟ هيّن أن يقتل سبعون ألف أو تسعون ألف قتيل في معارك صفّين... والإسلام في أوّل عهده؟

سبعون ألفًا، أو تسعون ألفًا.. حين لم يكن هناك قنبلة ذريّة، ولم يكن هناك قنبلة هيدروجينيّة، أو قنبلة انشطاريّة أو قنبلة جرثوميّة، بل كان كلّ سلاحهم سيفًا أو رمحًا أو نبلًا أو خنجرًا أو عصًا أو حجرًا.. ومع ذلك ذهب هذا العدد الضخم من الشهداء الأبرار! وما ندري كيف صنعوا وكيف نصنع بحديث رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار»، على ما روى البخاريّ ومسلم وابن حنبل وغيرهم.

ليس لنا إلاّ ما يقوله القرآن؟

مرّة أخرى، لا نحاكمهم، ولا نحاسبهم، فقد كان لكلٍّ منهم فهمه الشخصيّ للواجب الدينيّ، وتفسيره الذاتيّ لعقيدته الراسخة، واجتهاده الصالح أمام كلّ ما جرىٰ ويجري حيال التنازع على السلطة الدنيويّة. ولا ريب أنّه كان لكلّ طرف منهم تفسيره العقيديّ المؤمن الذي حمله على سلوك الطريق الذي سلكه، ولذلك نترك أمرهم إلىٰ الله عزّ وجلّ. فهو الذي يعلم مَن الذي أخطأ ومَن الذي أصاب، وهو الذي سيفصل بالأمر في يوم الحساب، وليس لنا إلاّ أن نأخذ بقول القرآن الكريم الآية (١٠٠) من سورة التوبة. قال تعالى:

﴿والسّابِقُون الأوّلُون من المُهاجرين والأنْصارِ، فَالّذينَ اتّبعُوهُم بإحسانٍ، رَضِيَ الله عنهم، وَرَضُوا عنه. وأَعَدَّ لَهُمْ جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِها الأنْهارُ، خَالِدِين فيها أبدًا. ذٰلِكَ الفوزُ العَظِيمُ﴾.

التنازع على السلطة في ظلّ الإسلام!

وأمّا مَن جاء بعدهم من الحكّام والملوك والأمراء، وحتّى الخلفاء، ممّن لم يكونوا من أصحاب رسول الله، وكانوا ممّن اشتغلوا بالفتنة إثْر الفتنة، وبالحرب إثْر الحرب، فإنّهم ليسوا بمنجاة من المناقشة والمحاسبة. ونجد من حقّنا أن نقول لهم - على الأقلّ - إنّهم لم يجعلوا الدولة الإسلاميّة أو الدول الإسلاميّة المتعاقبة في المرتبة المثاليّة الرفيعة التي تتناسب مع مثاليّة الإسلام، بل جعلوا - في معظم الأزمنة

والأحوال - مبدأ التنازع على السلطة الدنيويّة، والوصول إلىٰ مواقع الحكم، هو شغلهم الشاغل إلاّ مَن عصم ربّك!

حال النصارى في بعض الدول الإسلاميّة

ولكي نكون منصفين في التحقيق التاريخيّ، فإنّه يجب علينا أن نذكر أنّ غير المسلمين قد وجدوا في بعض الدول الإسلاميّة عِزًّا وتكريمًا ومشاركة في حقّ المواطنة، ومساواة في مراتب الدولة، وفي الكثير من وظائفها، كما وجدوا في عهد دول إسلاميّة أخرى، ذلًّا وعذابًا ومهانةً، حتّى إنّ غير المسلمين كانت لا تؤخذ منهم الجزية، إلاّ مع الركوع والصفع وأن تكون يدُ غير المسلم عند الدفع هي السفلى فلا تكون هي العليا في حالة الدفع، بل إنّ بعض الولاة المسلمين قد أخذوا الجزية من الذمّيّ الذي أسلم بالرغم من دخوله في الإسلام، بل إنّ بعضهم قد فرض على غير المسلمين نوعًا من اللباس الخاصّ، الذي يُميّز المسلمين عليهم، وفي بعض الأحيان فرضوا عليهم أن لا يسير الواحد منهم في الطريق العامّ راكبًا دابّته، بل عليه أن يترجّل على قدميه إذلالًا له. ومَن منّا لا يذكر كلمة «أَشْمِل» أو «طَوْرِق» التي كانت تقال لغير المسلم كي لا يسير على يمين الطريق. وأكثر من ذلك، لقد اطّلعتُ على وثيقة عن طلب الإذن بدفن أحد النصارى بعد أن مات، فإذا فيها نصٌّ يقول «فطس» عبدُكم فلانٌ بدل أن يقال فيها مات أو قتل أو توفّي إلى رحمة الله.

من أجل هذا يشنّون الحروب على الإسلام والمسلمين

إنّ هذه الوقائع التاريخيّة، بالإضافة إلىٰ ما شاهدناه ونشاهده في العصر الحديث من اللجوء إلىٰ الخطف والقتل أو الإرهاب والاغتيال، جعلت المنصفين من المسلمين يَخْشَوْن من أن تكون الدولة الإسلاميّة التي تجري الدعوةُ إليها في الوقت الحاضر، سائرةً علىٰ هذا النهج من التعصّب المسلّح والترمّت القاتل، فضلًا عن أنّ عددًا من الدول والشعوب غير الإسلاميّة راحت تحارب الدعوة الإسلاميّة أو مشاريع الدول الإسلاميّة

دون هوادة، وتعتبر ذلك تخلّفًا ورجعيّة وتعصّبيّة تتنافى مع التقدّم الإنسانيّ وحضارة العصر الحاضر. وهكذا وقع أصحاب الحركات الإسلاميّة في سائر بلاد العرب والمسلمين بين مِطرقتَي الداخل والخارج، كما يجري في السودان ومصر والجزائر وتونس على سبيل المثال. وممّا زاد في الطين بلّة، أنّ الحركات والجمعيّات والأحزاب الإسلاميّة ليست علىٰ اتّفاق، فأهدافُها مختلفة، ومذاهبها مختلفة، ومواقعها مختلفة. مع أنّ من الواجب أن يكون لهم دستور إسلاميّ واحد عصريّ جامع، يتّفق مع جوهر الدين ونقاء شريعته من جهة، كما يتّفق من جهة أخرىٰ مع تطوّر الزمن وحاجات العصر. وليس أدلّ على هذا الخلاف المؤلم من وقائع حاضر أفغانستان، فمسلمو الأفغان حاربوا الشيوعيّة الملحدة مدّة أحد عشر عامًا باستبسال عجيب وإيمان عميق حتّى انتصروا عليها أروع انتصار، وطهّروا بلادهم منها، ولكنّهم ما إن وصلوا إلىٰ قمّة النصر حتّى بدأوا النزاع المسلّح فيما بينهم، وهم ما زالوا منذ أكثر من ثلاث سنوات يتحاربون بعضهم مع بعض بأفتك أنواع أسلحة القتل والغدر والحرق والتدمير. ثمّ لا نذهب بعيدًا، فها هي الحركات والجمعيّات والهيئات الإسلاميّة تتصارع هنا عندنا في لبنان، فبعضها يكفّر بعضها الآخر تكفيرًا صريحًا، وبعضها يتّهم الآخرين بالخيانة والعمالة للاستعمار والصهيونيّة. نرىٰ هذا ونسمعه ونقرؤه على صفحات الصحف، مع أنّهم كلّهم ينتمون إلىٰ الإسلام، ويسعون إلىٰ بناء الدولة الإسلاميّة، ويجعلون شعارهم ولا شكّ «دين الدولة الإسلام». فليت شعري أيّ إسلام هو الذي يجب أن تقومَ عليه دولة الإسلام: دين هؤلاء؟ أم دين أولئك؟ أم منهاج هؤلاء؟ أم برامج أولئك؟

هكذا يتناسون عدالة الإسلام مع غير المسلمين

والأغرب والأوجع والآلم، أن أعداء الإسلام يغضّون الطرف عن المعاملات الإسلاميّة الدينيّة الزاهية التي اتّسمت فيها أهمّ عصور الإسلام، ولا يتحدّثون إلاّ عن المعاملات المؤذية المؤلمة التي تأباها

شريعة الإسلام النقيّة، ويأباها المسلمون الأتقياء الأنقياء الصالحون. وهذا ما جعل الحملة على الإسلام والمسلمين تشتدّ وتزداد استعارًا يومًا عن يوم. وما ذلك إلاّ بسبب تفرّق كلمة المسلمين، وعدم اتّفاقهم على منهاج إسلاميّ عصريّ دينيّ أخرويّ يكون مقتبسًا في مضمونه ومحتواه من القرآن الكريم والسنّة النبويّة أوّلاً، ومن روح ودستور المدينة الذي وضعه رسول الله ﷺ ثانيًا، أي حين بدأ تأسيس الدولة الإسلاميّة الأولى. وما لم تصنع ذلك فسيظلّ الصراع قائمًا، ويصبح الخلاف مزمنًا، ويمسي الوصول إلىٰ الغاية الإسلاميّة المرتجاة أمرًا بعيد المنال...

شعار دين الدولة الإسلام.. من صنع النصارى...

ومن باب الاستطراد أُحبّ أن أقول: إنّ شعار «دين الدولة الإسلام» الذي أصبح شائعًا في العصر الحديث، ليس من صنعنا نحن المسلمين، بل هو من صنع غير المسلمين... ولم يكن معروفًا في العصور الإسلاميّة السابقة، بلفظٍ صريح، وتحدٍّ مكشوف، بل كان ضمن المحتوىٰ بالمعنى فقط.

ولا شكّ في أنّ الاستغراب سيأخذ مداه إذا قلنا هو في العصر الأخير من صنع النصارى، وأخصّص فأقول هو من اختراع نصارى لبنان، وسأكون أكثر تخصيصًا إذا قلت هو من صنع موارنة لبنان. وهو بدون شكّ أو ريب كان عن حسن نيّة مشهودة يُقصد منها تمتين التقارب بين المسيحيّين والمسلمين بصورة عامّة، وذلك بقصد تعميق مفهوم العربيّة بعدم فصلها عن الإسلام، وبقصد تعميق العداء بين العروبة والدولة العثمانيّة، وكان هذا أمرًا مُرْضيًا جدًّا للمسلمين بعد أن سيطر على الحكم العثمانيّ الاتّحاديّون والائتلافيّون وأحزاب الدونمة الذين اضطهَدوا العرب وأهانوهم وحاولوا تتريكهم جنسًا ولغةً وتاريخًا.

وتفصيل الموضوع نقرؤه في كتاب قديم نادر الوجود، ويسعدني أنّي أحتفظ بنسخة منه في مكتبتي، جرى طبعه بمصر عام ١٣٢٨هـ-١٩١٩م أي قبل ستّة وثمانين عامًا هجريًّا، وهو بعنوان: الأزاهير المضمومة في

الدين والحكومة، من تأليف الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا الشويريّ اللبنانيّ.

حكاية كتاب الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا

مؤلّف الكتاب وضَعَه في نهاية الحرب العالميّة الأولىٰ، وعند تأسيس الدولة العربيّة الأولىٰ وإنشاء المملكة السوريّة التي تضمّ سورية ولبنان وفلسطين والأردنّ بزعامة الملك فيصل بن الحسين. وقد استهلّ المؤلّف كتابه بتوجيه رسالة إلىٰ الشريف حسين ملك الحجاز، راجياً منه بصريح اللفظ أن تكون حكومة الدولة العربيّة حكومة إسلاميّة، تعمّ نِعَمُها كلَّ عربيّ، مسلمًا وعيسويًا وموسويًا. وقد قدّم المؤلّف فذلكةً عن كتابه راجيًا فيها منه أن يأمر نجله الشريف فيصل بأن يكون الإسلام دين الحكومة الرسميّ لأنّ الذي أشيع - حسب قول الشيخ أمين ظاهر خيرالله - هو أنّ الدولة العربيّة ستكون دولة لا دينيّة، وقد أَذِنَ الملك حسين له بذلك وأمر ولده فيصل بطبع الكتاب الذي يقع في أربعماية صفحة من القطع المتوسّط وفيه ثمانية وأربعون فصلًا بالإضافة إلى ذيل للكتاب يتألّف من فصلين، والكتاب كلّه يؤكّد ضرورة جعل الإسلام دين الحكومة الرسميّ.

ومن يومها تلقّفنا نحن هذا الشعار

ومن يومها تلقّفنا نحن المسلمين هذا الشعار، شعار «دين الدولة الإسلام». ولكنّا نعترف - بكلّ أسف وألم - أنّا جعلناه - كما أسلفنا - شعار تحدّ واستعلاء لا شعار عدل ومساواة، وزدنا عليه في المدن الأخيرة أعمال القتل والاغتيال والإرهاب، حتّى صار هذا الشعار مخيفًا للمعتدلين المسلمين، كما هو مخيف لغير المسلمين، مع أنّ معظم المؤرّخين المنصفين يذكرون أنّ الإسلام لم ينتشر بالسيف، بل هو انتصر على السيف بحيث كان الأفراد المسلمون يتركون للحكّام ساحة التنازع على السلطة، بينما ينصرفون هم إلىٰ نشر الإسلام عن طريق التجارة والسياحة

وما أشبه ذلك، معتمدين في هذا على مبدإ المعاملة الصادقة، والأخلاق الحسنة والدعوة إلىٰ الله بالحكمة والموعظة الحسنة، حتّى إنّ بلدًا كبيرًا من بلدان العالم، وهو أندونيسيا التي يزيد عدد سكّانها عن ماية وثلاثين مليون إنسان، أصبحت أكبر البلدان الإسلاميّة، وهي لم يدخلها جنديّ واحد من جنود الفتح الإسلاميّ، بل إنّ أهلها أصبحوا مسلمين عن طريق التجارة والمعاملة الصادقة والدعوة إلىٰ الله بالتي هي أحسن.

ليست العبرة بالنصوص بل بما تعتمر به النفوس

نعود إلىٰ ما بدأنا به هذا البحث من أنّنا نقول بالفم الملآن إنّ الإسلام دين ودولة، ولكن بشروط العدل والمساواة وحسن المشاركة بين المواطنين مسلمين وغير مسلمين، عن طريق الدعوة إلىٰ الله بالتي هي أحسن. وليس ضروريًّا أن يجري النصّ علىٰ ذلك في الدساتير والبيانات والخطابات والهتافات، بل يُكتفىٰ بالمحتوى والمضمون، دفعًا لشبهة الخوف والتحدّيّ والاستعلاء، لا سيّما وأنّ الرسول ﷺ هو الذي سنّ هذه السنّة الميمونة في دستور المدينة، إذ العبرة بما تعتمر به النفوس لا بما تمتلئ به النصوص. وصدق الله العظيم، إذ قال في الآية ١٠٨ من سورة يوسف:

﴿قُلْ هذه سَبِيلِي أَدْعُو إلىٰ الله عَلَىٰ بَصِيرةٍ، أنا ومَن اتّبَعَنِي، وَسُبْحانَ اللهِ، وما أنا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾

تعقيب وتوضيح:

حول تحريم الخمر في سائر بلاد المسلمين

وإذا كنّا تحدّثنا بما فيه الكفاية في الجزأين الأوّل والثاني من كتابنا هذا: تعاليم الإسلام بين الممسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة عن قضايا الفائدة والبنوك الربويّة والرّجم وقطع الرؤوس وقطع يد السارق وعن مسائل اللهو والغناء والسماع في الإسلام، فإنّه لا بدّ من أن يكون لنا كلمة حول بيع الخمور في البلاد التي يتشارك بسكناها مسلمون وغير مسلمين. ففي ما يتعلّق بالبلاد التي يقطنها مسلمون فقط،

فإنّ الواجب الدينيّ يفرض تحريم الخمر تحريمًا مطلقًا، يفرض إغلاق محلاّت بيع الخمور، وتحريم تعاطيها، وإقامة الحدّ على شاربها، فهذا هو ما عليه إجماع المسلمين. وقد رَوَىٰ ابن حبّان في صحيحه والحاكم عن ابن عبّاس قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «أتاني جبريل فقال: يا محمّد، إنّ الله لعن الخمر وعاصِرَها ومعتَصِرَها وشاربَها والمحمولةَ إليه، وبائعَها ومبتاعها وساقيها ومسقاها». وقد سَفّه الإمامُ السيّد رشيد رضا الأحابيل التي يتذرّع بها بعض الفسّاق ليشربوها، وفي هذا أورد في الصفحة ٤٩ من تفسير المنار نصّ الآيتين الكريمتين (٩٣ و٩٤ من سورة المائدة) وهما:

﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّما الْخَمْرُ والمَيْسِرُ والأَنْصابُ والأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فاجْتَنِبُوه لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون ۞ إِنَّما يُرِيدُ الشَّيطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُم العَدَاوَةَ والبَغْضاءَ في الْخَمْرِ والمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَن ذِكْر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهُون ۞﴾

ثمّ فصّل السيّد رشيد رضا علل التحريم في صفحات عديدة أجمع عليها أئمّة الإسلام ثمّ قال في الصفحة ٦٥ من تفسير السورة ذاتها ما يلي:

«بل تجرّأ بعض غلاة الفسّاق على القول بأنّ هذه الآيات لا تدلّ على تحريم الخمر، لأنّ الله قال: «فاجتنبوه» ولم يقل «حرّمته فاتركوه» وقال «فهل أنتم منتهون؟» فقلنا: لا. ثمّ سكت وسكتنا..» وأضاف السيّد رشيد رضا فقال: «إنّ هذا الغلوّ قلّما يصدر عمّن كان صحيح الإيمان، والعياذ بالله تعالى».

الخمر بالنسبة إلى غير المسلمين في بلاد الإسلام

خلاصة القول: إنّ تحريم الخمر المسكر في الإسلام متّفق عليه عند جميع المسلمين، وهذا يقتضي إغلاق محلاّت بيع الخمور وإقامة الحدّ على شاربها في سائر البلاد الإسلاميّة، بالنسبة إلى المسلمين فقط. وأمّا بالنسبة إلى غير المسلمين من أهل الكتاب عمومًا، فإنّه لا يجوز إكراههم على علم شرب الخمر، أو عصره أو التجارة فيه، حتّى في البلاد التي

يشكّل أهلُها أكثريّةً إسلاميّة، ذلك لأنّ الخمرة عندهم - كما يقولون - ليست محرّمة عليهم. وهم يقولون: «قليل من الخمر يفرح قلب الإنسان». وقد تحدّث عن هذا الموضوع الإمام السيّد محمّد رشيد رضا في المجلّد الرابع من تفسير المنار فأشار إلى حكمة الإسلام في تشديده في الخمر دون الأديان السابقة (ص ٨٥) وقال: «فالمنقول عن أهل الكتاب أنّها لم تكن محرّمة عليهم، وأنّ الأنبياء أنفسهم كانوا يشربونها». ونضيف إنّ النصارى في المدينة المنوّرة كانوا يشربونها في عهد الدولة الإسلاميّة الأولى، بدليل قصّة النصرانيّ الذي كان يحضر مجلسَ شُورىٰ عمر بن الخطّاب، التي أوردنا تفصيلها فيما سبق. ولقد قرأنا في الإصحاح السادس من رؤيا يوحنّا اللاهوتيّ، الآية ٦ (في الكتاب المقدس - العهد الجديد -) قوله: «وأمّا الزّيت والخمر فلا تضرّهما». كما قرأنا في الإصحاح الحادي والعشرين من إنجيل لوقا، الآية ٣٤، قوله: «فاحترزوا لأنفسكم لئلاّ تثقل قلوبكم في خمار وسكر وهموم الحياة...».

أسباب خوف النصارى من تطبيق الشريعة الإسلاميّة

من هنا يتّضح سبب خوف النصارى من إغلاق محلاّت بيع الخمور حالَ قيام الدولة الإسلاميّة التي تدعو إليها الحركات الإسلاميّة المعاصرة، والتي تنادي بتطبيق الشريعة الإسلاميّة، كما يحصل حاليًّا في مصر والسودان والجزائر وغيرها من البلاد الإسلاميّة، مع أنّ قرآننا الكريم صريح في وجوب عدم الإكراه في الدين، وأنّ علينا أن لا ننسى قول الله تعالى في الآية ١٠٥ من سورة المائدة، قال عزَّ مِن قائل:

﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا، عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ، لاَ يَضُرّكُم مَن ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُم. إلىٰ الله مَرْجِعُكُم جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بما كُنتُمْ تَعْمَلُون﴾

وما أروع قول الله تعالى في سورة الكافرون الآية ٦: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ ولي دِينِ﴾.

لا يجوز تهديد النصارى بتحريم بيع الخمور

ثمّ لا ندري لماذا يتشدّد المعسّرون من المسلمين في أمور دينهم، ويتركون نواحي التيسير التي نصّت عليها الشريعة الإسلاميّة. وفي موضوع الخمر بالنسبة إلى المسلمين فإنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله قد قال على ما جاء في الجزء الرابع والعشرين من كتاب المبسوط للإمام السرخسيّ، ص ٦، إنّه لا بأس ببيع العصير والعنب ممّن يتّخذه خمرًا، وهو قول إبراهيم رحمه الله «لأنّه لا فساد في قصد البائع، فإنّ قصده التجارة بالتصرّف فيما هو حلال لاكتساب الربح، وإنّما المحرّم قصد المشتري اتّخاذ الخمر منه».

إنّ هذا معناه - عند الأحناف - أنّه يجوز بيع العصير والعنب للنصارىٰ لكي يجعلوه خمرًا، في دكاكينهم وبيوتهم وحاناتهم، فكيف نهدّدهم إذن بإغلاق محلاّت بيع الخمور وما يتبع ذلك؟

يجوز للمسلمين تحويل الخمر إلى خلّ

بل إنّ المسلم الذي يملك خمرًا لا يجب عليه في رأي الأحناف أيضًا أن يُتلفها، بل يستطيع على ما جاء أيضًا في المبسوط: ج ٢٤ ص ٧، أن يجعلها خلًّا. وفي هذا قال: «لا بأس إذا كان للمسلم خمر أن يجعلها خلًّا» وأضاف قائلًا: وبه أخذ علماؤنا رحمهم الله، وقالوا تخليل الخمر جائز خلافًا لما قاله الشافعيّ رحمه الله، وهذا لأنّ الآثار جاءت بإباحة خلّ الخمر على ما قاله عليه الصلاة والسلام: «خير خلّكم خلّ خمركم». وعن عليّ رضي الله عنه إنّه كان يصطبغ الخبز بخلّ خمر ويأكله.

المسلم يغرَّم ثمن الخمر إذا أتلفه لنصرانيّ.

وأضاف الإمام السرخسيّ في الصفحة ٣١ من الجزء ٢٤ من المبسوط أنّه لا حدّ على الذمّي في شيءٍ من الشراب، لأنّه يعتقد إباحة

الشرب، واعتقاد الحرمة شرط في السبب الموجب للحدّ..» وأضاف قائلًا: «لأنّنا أُمِرْنا أن نتركهم وما يعتقدون. ولهذا بَقِيَ الخمر مالًا متقوّمًا في حقّهم».

والمعنى من قول السرخسيّ بأنّ الخمر «بقي مالًا متقوّمًا عندهم» هو لزوم تغريم الذي يسفح الخمر للذمّي بدفع ثمنه، سواء كان السافح مسلمًا أم غير مسلم. وهذا بعكس ما لو أنّ أحدًا سفح الخمر لمسلم فإنّه لا يغرّم ثمنه، لأنّ الخمر عند المسلم ليست مالًا متقوّمًا.

الاستعانة بأهل الذمّة على قتال العدوّ

وما دمنا قد تحدّثنا عن حقوق المواطنة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في البلاد التي تضمّ أكثريّة إسلاميّة، طبقًا لما نصّ عليه «دستور المدينة» الذي وضعه رسول الله ﷺ على شكل «معاهدة» بين المسلمين واليهود، والذي أشرنا إلىٰ تفصيله فيما سبق من هذا البحث، لا سيّما من ناحية عدم أخذ الجزية من اليهود ما داموا محاربين مع المسلمين، وما داموا ينفقون معهم باعتبارهم «أمّة مع المؤمنين»، فإنّه يجدر بنا أن نتحدّث قليلًا عمّا يقوله الأئمّة المجتهدون والعلماء العاملون حيال هذا الموضوع. ففي كتاب الأمّ للإمام الشافعيّ رحمه الله (ج ٤ ص ٦١) نقرأ فصلًا خاصًّا، بعنوان: «الاستعانة بأهل الذمّة على قتال العدوّ»، جاء في مستهلّه أنّ النبيّ ﷺ ردّ مشركًا أو مشركين في غزوة بدر، وأبىٰ أن يستعين إلاّ بمسلم، إلاّ أنّ النبيّ ﷺ عاد واستعان بغزوة خيبر بعددٍ من يهود بني قينقاع كانوا أشدّاء. وأضاف الإمام الشافعيّ قائلًا وإنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم استعان في غزوة حنين بصفوان بن أميّة وكان مشركًا. وشرح الإمام الشافعيّ هذا الموضوع بالنسبة إلى الحديث الأوّل الذي رفض فيه النبيّ الاستعانة بمشرك، ثمّ كيف بعد ذلك قَبِل الاستعانةَ بيهوديّ وبمشرك فقال (الشافعيّ): «ليس واحد من الحديثَين مخالفًا للآخر لأنّ النبيّ له الحقّ في أن يردّ المسلم أيضًا من ممنْ يخافه منه (أي إذا لم يكن واثقًا منه)»! وختم الشافعيّ قائلًا: «فلا بأس أن يُستعان بالمشركين على قتال المشركين».

أين المساواة، اليوم، في حقوق المواطنة؟

نعتقد أنّ هذا كلّه يدلّنا على عمق المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في حقّ المواطنة الكاملة ضمن الوطن الذي يشترك بسكناه مسلمون وغير مسلمين، وعلىٰ هذا فإنّنا نزداد عجبًا من استمرار تقاتل المسلمين مع غير المسلمين في داخل الوطن الواحد، إلىٰ حدّ القتل والخطف والاغتيال وتبادل إحراق المساجد والكنائس من دون أيّ مبرّر دينيّ أو وطنيّ أو خلقيّ أو اجتماعيّ أو إنسانيّ، لا سيّما وأنّنا نحن المسلمين مدعوّون إلىٰ الأخذ بالحديث النبويّ الكريم المَرْويّ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «مَن آذىٰ ذمّيًا فأنا خصمه، ومَن كنت خَصمه خصمته يوم القيامة».

وإذا كان الشيخ الألبانيّ قد ضعّف هذا الحديث وأورده في ضعيف الجامع الصغير وزيادته برقم ٥٣٢٠، فإنّ هناك أحاديثَ صحيحة كثيرة تؤيّد هذا المعنىٰ، بينها ما أخرجه الألبانيّ نفسه في سنن أبي داوود (ج ٢ ص ٥٩٠ رقمه ٢٦٢٦) قال:

عن صفوان بن مسلم، عن عدّة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آبائهم دنيةً - أي متّصِلي النسب - عن رسول الله ﷺ قال:

«ألا مَن ظلم مُعاهِدًا، أو انتقصه حقَّه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة».

ويقول الإمام أبو حنيفة: «إنّ على المسلمين القيام بدفع الظلم عن أهل الذمّة، كما عليهم ذلك في حقّ المسلمين» (المبسوط للسرخسيّ ج ١٠ ص ٨٥).

فأين هذا كلّه ممّا نراه اليوم سائدًا في بعض البلاد العربيّة والإسلاميّة مِن إيقاع الظلم بالنّصارىٰ بحجّة الدعوة إلىٰ تطبيق الشريعة الإسلاميّة؟

لا جزية ولا صَغار على نصارىٰ العرب

ثمّ هناك ما هو أوضح وأبين بالنسبة إلى نصارى العرب، وكيف

يختلف الأمر معهم بالنسبة إلى غير العرب، وفي هذا اختلف فقهاءُ المسلمين في جواز عدم أخذ الجزية منهم أو وجوب أخذها منهم مع الصَغار، إلاّ أنّ فقهاء الحنفيّة والحنابلة لا يرون وجوب أخذ الجزية من نصارىٰ العرب بل تؤخَذ منهمَ الصدقات كما يجري أخذها من المسلمين. . .

وفي هذا الموضوع نقرأ فصلًا كاملًا بعنوان: «لا تؤخذ الجزية من نصارىٰ تغلب» في كتاب: كشّاف القناع من تأليف فقيه الحنابلة الإمام البهوتيّ (ج ٣ ص ١١٩) استهلّه بما يلي:

«إبن وائل من العرب، من ولد ربيعة بن نزار، فإنّهم انتقلوا في الجاهليّة إلىٰ النصرانيّة، فدعاهم عمر إلىٰ بذل الجزية، فأبَوْا وأنِفُوا، وقالوا: نحن عرب، خذ منّا كما يأخذ بعضُكم مِن بعضٍ باسم الصدقة، فقال: لا آخذ من مشرك صدقة. فلحق بعضهم بالروم. فقال النعمان بن زُرَعَة: يا أمير المؤمنين، إنّ القوم لهم بأسٌ وشدّة، وهم عرب يأنفون من الجزية. فلا تُعِنْ عليك عدوّك بهم. وخُذْ منهم الجزية باسم الصدقة. فبعث عمر في طلبهم وردّهم وضعف عليهم الزكاة».

ويتابع الإمام البُهُوتيّ فيقول:

«وليس للإمام نقضُ عهدهم، أي بني تغلب، وتجديد الجزية عليهم لأنّ عقد الذمّة مؤبّد. وقد عقده عمر رضي الله عنه هكذا، فلا يغيّره إلى الجزية أحد».

ويقول الإمام البهوتيّ أيضًا في الصفحة التالية:

«ويلحق بهم، أي بني تغلب، كلُّ مَن أباها (أي الجزية) إلاّ باسم الصدقة من العرب وخِيف منهم الضرر، كمَن تنصّر من تنوخ. . . وبهراء. . (وهي قبيلة من قضاعة) أو تهوّد من كنانة، وحِمْير (أو تمجّس من بني تميم) لأنّهم من العرب أشبهوا بني تغلب. . .»

الخلاف بين الحنابلة والشافعيّة والأحناف

وهكذا نرى أنّ النصارى العرب لا تؤخذ منهم الجزية عند أتباع

مذهب الإمام أحمد بن حنبل.. ولا نقول إنّ جميع المذاهب الإسلاميّة على هذا الرأي، فهناك الكثيرون من المخالفين وبينهم الإمام الشافعيّ، وفي هذا جاء في كتاب مختصر المزنيّ (ص ٢٧٦). قال:

قال الشافعيّ رحمه الله تعالى: «انتوت قبائل من العرب، قبل أن يبعث الله محمّدًا ﷺ وينزل عليه القرآن، فدانت دين أهل الكتاب، فأخذ عليه الصلاة والسلام الجزية من أكيدر دومة، وهو رجل يقال إنّه من غسّان أو من كندة، أو من أهل ذمّة اليمن، وعامّتهم عرب، ومن أهل نجران وفيهم عرب، فدلّ ما وصفت أنّ الجزية ليست على الأحساب، وإنّما هي على الأديان».

ويتابع الإمام الشافعيّ على ما رواه المزنيّ أيضًا (ص ٢٧٧) فقال:

«فأمّا قول أبي يوسف - وهو أحد كبار أصحاب أبي حنيفة - من أنّ الجزية لا تؤخذ من العرب، فنحن كنّا على هذا أحرص، ولولا أن نأثم بتمنّي باطل لوددناه، كما قال - أبو يوسف - إنّه لا يجري على عربيّ صَغار...»

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الأحناف والحنابلة يرون أنّ الجزية لا تؤخذ من نصارىٰ العرب، وأنّه ليس عليهم صغار. بينما يرى الشافعيّة غير ذلك.

فلنتعلّم درسًا من عمر بن الخطّاب

وفي رأينا أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، قد أوّل النصّ الشرعيّ لما فيه مصلحة مستفادة لعامّة المسلمين. فهو أصرّ على أخذ الجزية من نصارىٰ تغلب. ثمّ عاد ورفعها عنهم، وأخذ منهم الصدقة التي يدفعها المسلمون، لكي لا يناصروا عدوّ المسلمين أوّلًا، ولكي تَقْوىٰ بهم شوكة المسلمين وتزداد موارد بيت المال ثانيًا...

أفلا يجدر بنا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين مع ما يرافقه من القاعدة الأصوليّة: «تبدّل الأحكام بتغيّر الأزمان» أن ننظر إلىٰ ما فيه مصلحة مستفادة لعامّة المسلمين، أو إلىٰ ما فيه تقوية الشوكة العربيّة

بالمسلمين والمسيحيّين ضدّ أعداء العروبة والإسلام، لا سيّما وأنّ هناك مذاهب إسلاميّة راقية معتمدة، تقول هذا القول كالسادة الأحناف والسادة الحنابلة وغيرهم؟

متى تتفتّح عقولنا على عامّة مصالح المسلمين

كم نتمنّى أن تتفتّح عقولنا وأفكارنا واجتهاداتنا حيال ما نراه بعيوننا ونسمعه بآذاننا عن تطوّرات العصر الحاضر حيال الشؤون السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وغير ذلك. فإلىٰ متى نظلّ متقوقعين أو جامدين حيال اجتهادات صعبة كان لها ما يبرّرها في عصور سابقة وأزمان ماضية، مع أنّ الإسلام فيه من السماحة والعدل والسموّ والرفعة ومراعاة الظروف والأحوال، ما يجعله صالحًا لكلّ الناس في كلّ العصور والأزمان؟

إقرأوا إذا شئتم هذا الحديث النبويّ الكريم الذي يدلّ على مدى عدل الإسلام وسموّ سماحته، وقد ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل (ج ١ ص ٣٢٢) عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ لم يَقِم في الخمر حدًّا. قال ابن عبّاس: «شرب رجل فسكر، فَلُقِيَ يَميلُ في فجّ. فانطلق به إلى النبيّ ﷺ، قال: فلمّا حاذى بدار عبّاس انفلت. فدخل على عبّاس فالتزمه من ورائه، فذكروا ذلك للنبيّ ﷺ فضحك، وقال: قد فعلها، ثمّ لم يأمر فيه بشيء»، أي إنّ النبيّ الأعظم لم يأمر بجلبه وإقامة الحدّ عليه، بل ضحك وقال: قد فعلها، ولم يأمر فيه بشيء..

وحول هذا الحديث قال صاحب كتاب الفتح الربّانيّ (ج ١٦ ص ١٢٣): «إنّ هذا الرجل كاد أن يقع على الأرض من شدّة السكر. وذكر عن الحافظ أنّه قال بأنّ إسناد هذا الحديث قويّ. وأضاف صاحب الفتح الربّانيّ قائلًا بأنّ هذا الحديث استدلّ به القائلون بأنّ حدّ السكر غير واجب، وأنّه غير مقدّر، وإنّما هو تعزير فقط. وأضاف أيضًا قائلًا: والجواب عن ذلك أنّه وقع الإجماع عن الصحابة على وجوبه (أي الحدّ)

وإنّما لم يُقم النبيّ ﷺ الحدّ على هذا الرجل، لكونه لم يقرّ لديه، ولا قامت عليه بذلك الشهادة عنده، ولا يجب على الإمام أن يقيم الحدّ على شخص بمجرّد إخبار الناس عنه أنّه فعل ما يوجبه، ولا يلزمه البحث بعد ذلك لما تقدّم من مشروعيّة الستر، وأولويّة ما يدرأ الحدّ على ما يوجبه، والله أعلم.

وصايا الأديان في طاعة أولياء الأمر

واتّباعًا لما أوردناه آنفًا عن دعوة الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا، المسيحيّ الشويريّ اللبنانيّ، إلىٰ أن يكون دين الدولة الإسلام، فإنّنا نورد هنا شيئًا ممّا أورده في الصفحة ١٩ من ديباجة كتابه الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة. فقد جاء فيها ما يلي:

«وقد اتّفق الدين والعقل السليم على أن يكون لأمور الدنيا هيئة حاكمة، فلم يكن دين بلا وصيّة في طاعة وليّ الأمر والعملِ في اكتساب رضاه. فيأتمر الموسويّ بما أتى في أقوال سليمان الحكيم هكذا: «قلب الملك في يد الربّ، جداول ماء حيث شاء يميله».

«ويأتمر العيسويّ بما جاء في سفر رومية: «لتخضع كلّ نفس للسّلاطين الفائقة، لأنّه لا سلطان إلاّ من الله. والسلاطين الكائنة مرتّبة من الله، حتّى إنّ مَن يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة».

«وفي ما يأتمر المسلم الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّها الّذين آمَنوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُم﴾.

«وفي أقوال الحكمة لشاعر قديم قوله:

«لا يَصلحُ الناسُ فوضى لا سراةَ لهم ... ولا سراةَ إذا جُهّالهم سادوا
والبيتُ لا يُبتنىٰ إلاّ لَهُ عَمَدٌ ... ولا عِمادَ إذا لم تُرسَ أوتادُ»

لا إكراه في الدين.. في جميع الأديان

وتحدّث الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا عن استحالة اللجوء إلى إكراه الناس على اعتناق دين معيّن، فقال في الصفحة ٢٣ من الكتاب

المذكور ما نصّه:

«والرأي في صلة الحكومة بالدين جاء على وجوه، فأوجبت حكوماتٌ أن يكون دين الحاكم الأعلىٰ في المملكة، دينًا لكلّ فرد من مجموعها، يقع أشدّ العقاب على مَن أبَىٰ الامتثال لهذا القضاء، فأخفقت سعيًا. فإنّ ملوك بابل لم يُفلحوا في محو دين موسى من قلوب أبناء يعقوب، ولا أفلَح السّلوقيّون في تحويل الشعب عن عبادة يهوه، ولا أفلح الرومانيّون في منع الناس عن اعتناق دين عيسىٰ مع ما أظهروه من الشدّة والبطش الذريع، ولا تمكّن مشركو مكّة من إخفاء دين محمّد. كلّ تدبير ظهر بطلانه قديمًا، فهو باطل الآن، وفي المستقبل أيضًا.

هذا ما قاله الشيخ أمين ظاهر خيرالله صليبا، ولا شكّ في أنّ القول الفصل في هذا الموضوع قد جاء عندنا - نحن المسلمين - في قوله تعالى، في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة. قال جلّ جلاله:

﴿لا إكراهَ في الدّين، قد تَبيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغيّ، فَمَنْ يَكْفُر بالطاغوت وَيُؤمِنْ بالله، فقد اسْتَمْسَكَ بالعُرْوَةِ الْوُثْقىٰ، لا انْفِصَام لها والله سَمِيعٌ عَلِيم﴾.

يا أهل الكتاب... تعالَوْا إلى كلمة سواء...

نظنّ في ختام هذا البحث المفصّل أنّه ثَبُت لدينا أنّ الدين للدولة يعتبر أمرًا أساسيًّا تُصانُ به حقوقُ الله والعباد والبلاد، وأنّ فكرة سلخ الدين عن الدولة التي طرأت علينا باسم التقدّم من بلاد أجنبيّة، إنّما هي فكرة خاطئة جملةً وتفصيلًا، مع العلم أنّنا حين نقول نحن بأنّ الإسلام دينٌ ودولة، فإنّ هذا لا يعني إكراه أحد على تبديل دينه ومعتقده، بل يجب أن يكون الاقتناع سائدًا بين جميع أصحاب الأديان السماويّة أنّ الإسلام يحترم أديانهم ومعتقداتهم ولا يسمح بأن يمسّها أيّ سوء، بحيث يشعر كلّ صاحب دين بأنّ الدولة هي دولةُ دينه أيضًا. فلا استعلاء ولا استكبار ولا تحدٍّ من أحد ضدّ أحد، بل يجب ألاّ يكون هناك أيضًا شيء من الإثارة عن طريق الخطابات، والبيانات والهتافات التي تُؤذي مشاعر الآخرين في

أديانهم ومعتقداتهم. وليس ضروريًا أن يجري النصُّ علىٰ ذلك في الدساتير والقوانين لأنّ الدين لله والوطن للجميع، ولا طائفيّة ولا تفريق بين أبناء الوطن الواحد، إلاّ بما يقدّمه كلّ مواطن من خير للوطن ولجميع أبنائه. ونكرّر ما قلناه سابقًا من أنّ العبرة بما تعتمر به النفوس، لا بما تمتلئ به النصوص، وصدق الله العظيم إذْ قال في الآية ٦٤ من سورة آل عمران:

﴿قُلْ: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعالَوْا إِلىٰ كَلِمَةٍ سواءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُم، أنْ لا نَعْبُدَ إلاّ الله، ولا نُشْرِكَ به شَيْئًا، ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا من دُونِ الله، فإنْ تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُون﴾.

المصادر والمراجع

* إبن حنبل، الإمام أحمد: المسند، منشورات المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ٤، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ٦ مجلّدات.
* أبو داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني: صحيح سنن أبي داوود باختصار السند - صحّح أحاديثه محمّد ناصر الألبانيّ بتكليف من مكتب التربية العربيّ لدول الخليج، الرياض، اختصر أسانيده وعلّق عليه وفهرسه زهير الشاويش، توزيع المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ٣ أجزاء.
* أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
* الألبانيّ، الشيخ محمّد ناصر الدين: ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ٦ أجزاء في ٣ مجلّدات.
* البخاريّ، الإمام أبي عبدالله محمّد بن إسماعيل: صحيح البخاريّ، سلسلة كتاب الشعب، مطابع الشعب، القاهرة، ١٣٧٨هـ، ٩ أجزاء في ٣ مجلّدات.
* البُهوتيّ، الإمام منصور بن يونس بن إدريس: كشّاف القناع عن متن الإقناع، راجعه وعلّق عليه الشيخ هلال مصيلحيّ مصطفى هلال،

أستاذ الفقه والتوحيد بالأزهر الشريف، منشورات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ٦ مجلّدات.
* الجيلانيّ، الشيخ عبد القادر: الغنية لطالبي الحقّ، (لا.ت) (لا.م).
* رضا، محمّد: محمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، مكتبة الجامعة المصريّة، مطبعة البابيّ الحلبيّ، ١٩٣٤م.
* رضا، الإمام محمّد رشيد: تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣ (لا.ت))، ١٢ مجلّدًا.
* السرخسيّ، الإمام محمّد بن أبي سهل، شمس الدين: كتاب المبسوط، طبع على نفقة محمّد أفندي ساسي المغربيّ التونسيّ، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ، ط ١، ٣٠ جزءًا في ١٥ مجلّدًا.
* الشافعيّ، الإمام أبي عبد الله محمّد بن إدريس: كتاب الأمّ، أشرف على طبعه وتصحيحه محمّد زهريّ النجّار، من علماء الأزهر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان، (لا.ت)، ٨ مجلّدات.
* صليبا، الشيخ أمين ظاهر خيرالله: الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة، مصر، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٩م.
* العوف، بشير: تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة، جزءان، دار الفتح، بيروت، ١٩٩١-١٩٩٣م ١٤١٢-١٤١٤هـ.
* لوبون، غوستاف: حضارة العرب، كتاب مصوّر يشتمل على ٢٠٥ صور و٣ خرائط، نقله إلى العربيّة عادل زعيتر، منشورات دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ٧٨٣ صفحة من القطع الكبير، (لا.ت).
* المزنيّ، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى: مختصر كتاب الأمّ للشافعيّ المعروف: مختصر المزنيّ، صدر عن دار المعرفة، بيروت/ لبنان، (لا.ت)، مجلّد واحد.
* مسلم، الإمام أبي الحسن مسلم بن الحجّاج القشيريّ: الجامع الصحيح، دار الطباعة العامرة، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ٨ أجزاء في ٤ مجلّدات.

اليَمَن في الحديث الشريف

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٥)

رأيت أنّ لليمن حضورًا في الحديث الشريف، فوجدت أنّه من المفيد أن أَلُمَّ شتات هذه الفوائد الحسان. واعتمدت في هذا معجمًا من معجمات غريب الحديث وهو النهاية في غريب الحديث والأثر(١) للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمّد الجزريّ المعروف بـ«ابن الأثير»(٢).

أوّلًا: ما ورد من الموادّ اللغويّة اليمنيّة

١ - الأبناء:

وفي الحديث: «وكان من الأبناء»، والأبناء جمع ابن، ويقال لأولاد فارس «الأبناء»، الذين أرسلهم كسرى مع سيف بن ذي يزن لمّا

(٥) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر بتحقيق طاهر أحمد الزاويّ ومحمود الطناحيّ (والناشر دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٦٣).

(٢) مصادر الترجمة (منقولة من مقدّمة المحقّقين، صفحة ٩):
معجم الأدباء لياقوت ١٧/ ٧١-٧٧) ط. دار المأمون (مصر، ١٩٣٦/١٩٣٨).
إنباه الرواة للقفطيّ ٣/ ٢٥٧-٢٦٠.
وفيّات الأعيان، لابن خلّكان ٣/ ٢٨٩-٢٩١، ط. النهضة المصريّة.
طبقات الشافعيّة الكبرى لابن السبكيّ ٥/ ١٥٣-١٥٤.
النجوم الزاهرة لابن تغري برديّ ٦/ ١٩٨-١٩٩.
بغية الوعاة للسيوطيّ ٣٨٥-٣٨٦.
شذرات الذهب لابن العماد الحنبليّ ٥/ ٢٢-٢٣.

جاء يستنجده على الحبشة فنصروه وملكوا اليمن وتَدَيَّروها وتزوّجوا في العرب، فقيل لأولادهم الأبناء، وغلب عليهم هذا الاسم لأنّ أمّهاتهم من غير جنس آبائهم[٣].

٢ - اسْتَخْمَر:

وفي حديث مُعاذ «مَن استخمر قومًا أوّلهم أحرار وجيران مستضعَفون فإنّ له ما قَصَر في بيته». استَخْمَر قومًا، أي استعبَدَهم، بلغة اليمن. يقول الرجل للرجل أخمِرْني كذا: أي أعطنيه وملِّكني إيّاه: المعنى مِن أخذ قومًا قهرًا وتملُّكًا، فإنّ مَن قصَره: أي احتَبَسه واحتازَه في بيته واستجراه في خدمته إلى أن جاء الإسلام، فهو عبد له.

قال الأزهريّ: المخامرة أن يبيع الرجل غلامًا حرًّا على أنّه عبد، وقول معاذ مِن هذا، أراد مَن استعبد قومًا في الجاهليّة، ثمّ جاء الإسلام فله ما حازه في بيته لا يخرج من يده. وقوله: «وجيران مستضعَفون» أراد ربّما استجار به قوم أو جاوره فاستضعَفَهم واستعبَدَهم، فكذلك لا يُخرَجون من يده، وهذا مبنيّ على إقرار الناس على ما في أيديهم[٤].

٣ - باقُورة:

وفي كتاب الصدقة لأهل اليمن «في ثلاثين باقورة بقرة». الباقورة بلغة اليمن البقر، هكذا قال الجوهريّ - رحمه الله - فيكون قد جعل المميِّز جمعًا[٥].

٤ - البِتْع:

وفي حديث عليّ - رضي الله عنه - «أنّه سئل عن «البِتْع» فقال: كلُّ منكَر حرام» البتع بسكون التاء وهو خمر أهل اليمن، وقد تُحرّك التاء كقِمْع وقِمَع، وقد تكرّر في الحديث[٦].

---

(٣) النهاية ١/١٧.
(٤) المصدر نفسه ٢/٧٨.
(٥) المصدر نفسه ١/١٤٥.
(٦) المصدر نفسه ١/٩٤.

٥ - البَلَس:

وفي الحديث: «مَن أحبَّ أن يرقَّ قلبُه فليُدِم أكل البَلَس». هو بفتح الباء واللام: التين، وقيل هو شيء باليمن يشبه التين. وقيل هو العَدَس، وهو عن ابن الأعرابيّ مضموم الباء واللام[٧].

٦ - تقد:

في حديث عطاء، وذكر الحبوب التي تجب فيها الصدقة، وعدّ فيها «التِّقْدة»، هي بكسر التاء: الكُزبُرة. وقيل الكَرويا. وقد تُفتح التاء وتكسر القاف. وقال ابن دريد: هي التَّقِردة، وأهل اليمن يسمّون الأبزار: التَّقِردة[٨].

٧ - الجَدَف:

وفي حديث عمر - رضي الله عنه - «أنّه سأل رجلًا استهوته الجنّ، فقال: ما كان طعامهم؟ قال: الفول وما لم يذكر اسم الله عليه. قال: فما كان شرابهم؟ قال: الجَدَف». الجَدَف بالتحريك: نبات يكون باليمن لا يحتاج آكله إلى شرب ماء. وقيل: هو كلّ ما لا يُغطّى من الشراب وغيره. وقال القُتَيبيّ: أصله من «الجَدْف» أي القطع، أراد ما يُرمَى به عن الشراب من زَبَد أو رَغوة أو قَذًى، كأنّه قُطع من الشراب فرُمي به، هكذا حكاه المرويّ عنه. والذي جاء في صحاح الجوهريّ: إنّ القَطع هو الجَذف بالذال المعجمة، ولم يذكره في الدال المهملة، وأثبته الأزهريّ فيهما[٩].

٨ - دفأ:

وفي الحديث «أنّه أُتي بأسير يُرعَد، فقال لقوم: إذهبوا به فأدفوه، فذهبوا به فقتلوه. فوَداه - ﷺ -».

---

(٧) المصدر السابق ١/١٥٢.
(٨) المصدر السابق ١/١٩٢.
(٩) المصدر السابق ١/٢٤٦.

أراد - ﷺ - الإدفاء من الدفء، فحسبوه الإدفاء بمعنى القتل في لغة أهل اليمن. وأراد النبيّ - ﷺ - أدفئوه بالهمز، فخفّفه بحذف الهمزة، وهو تخفيف شاذّ كقولهم: لا هَناكَ المرتَع، وتخفيفه القياسيّ أن تجعل الهمزة بَيْنَ بَيْنَ، لا أن تُحذَف، فارتكَبَ الشذوذ لأنّ الهمز ليس من لغة قريش. فأمّا القتل فيقال فيه: أدْفَأتُ الجريح، ودافأتُه، ودفَوتُه ودافَيْتُه إذا أجهَزْت عليه[10].

٩ - ذَهَب:

وفي حديث عكرمة «سُئِل عن «أذاهِبَ» من بُرّ و«أذاهِبَ» من شعير، فقال: يُضمّ بعضها إلى بعض ثمّ تُزَكّى». الذَهَب بفتح الهاء: مكيال معروف باليمن، وجمعه أذهابٌ، وجمع الجمع أذاهب[11].

١٠ - سَلَب:

وفي حديث ابن عمر «دخل عليه ابن جبير، وهو متوسّد مِرفقةً حشوها ليف أو سَلَب»، و«السَلَب» بالتحريك: قشر شجر معروف باليمن يُعمَل منه الحبال، وهو ليف المُقْل. وقيل: خوص الثُمام. وقد جاء في حديث «إنّ النبيّ ﷺ كان له وسادة حشوها سَلَب»[12].

١١ - صَفَق:

وفي كتاب معاوية إلى ملك الروم «لأنزعنَّك الملك نَزْعَ الأصفقانيَّة»، و«الأصفقانيَّة» هم الخَوَل بلغة اليمن. يقال: صفقهم من بلد إلى بلد: أخرجهم منه قهرًا وذلًّا، وصفقهم عن كذا: أي صرفهم[13].

١٢ - عَجُز:

وفي الحديث: «إنّه قدم على النبيّ ﷺ صاحب كسرى فوهب له

(١٠) المصدر السابق ٢/١٢٣-١٢٤.
(١١) المصدر السابق ٢/١٧٤.
(١٢) المصدر السابق ٢/٣٨٧.
(١٣) المصدر السابق ٣/٣٩.

مِعجَزَة، فسُمّي ذا المِعجزة» وهي بكسر الميم: المِنْطقة بلغة اليمن، سُمِّيَت بذلك لأنّها تلي عَجُز المنتطِق[14].

١٣ - عِرْض:

ومنه حديث عاشوراء: «فأمر أن يؤذنوا أهل العَروض». أراد مَن بأكناف مكّة والمدينة. يقال لمكّة والمدينة واليمن: العَروض، ويقال للرساتيق بأرض الحجاز: الأعراض، واحدها عِرْض، بالكسر[15].

١٤ - عَرِم:

ومنه حديث أبي ميسرة في قوله تعالى: «فأرسلنا عليهم سيلَ العَرِم». قال: العَرِم: المُسَنّاة بلحن اليمن أي بلغتهم[16].

١٥ - عصب:

وفي الحديث: «المُعتَدَّة لا تلبس المصبَّغة إلاّ ثوبَ عَصْب». العَصْب: برود يمنيّة يُعصَب غزلها: أي يُجمَع ويُشَدّ ثمّ يُصبَغ ويُنسَج فيأتي مَوشيًّا لبقاء ما عُصِبَ منه أبيضَ لم يأخذهُ صِبْغ. يقال: بُرْدٌ عَصْبٍ، وبرودٌ عَصْبٍ بالتنوين والإضافة. وقيل: هي برود مخطّطة. والعصب: الفتل، والعَصّاب: الغَزّال، فيكون النهيُ للمعتَدَّةِ عمّا صُبِغَ بعد النسج[17].

١٦ - قَيْل:

وفي الحديث: «إنّه كتَبَ إلى الأقيال العباهلة» جمع قَيْل، وهو أحد ملوك حمير، دون الملك الأعظم. ويُروَى بالواو[18] وقد تقدّم.

ومنه الحديث: «إلى قَيل ذي رُعَيْن» أي ملكها، وهي قبيلة من اليمن تنسب إلى ذي رُعَين، وهو من أذواء اليمن وملوكها[19].

---

(١٤) المصدر السابق ٣/١٨٦.
(١٥) المصدر السابق ٣/٢١٤.
(١٦) المصدر السابق ٤/٢٤٢.
(١٧) المصدر السابق ٣/٢٤٥.
(١٨) أنظر المصدر السابق ٤/١٢٢ (قول).
(١٩) المصدر السابق ٤/١٣٣.

١٧ - كافُ الخطاب:

وفي حديث عائشة «استأذنَتِ النبيّ ﷺ في دخول أبي القُمَيس عليها، فقال: ائذني له فإنّه عَمُّج» يريد «عمُّكِ» من الرضاعة، فأبدَل كاف الخطاب جيمًا[٢٠]، وهي لغة قوم من اليمن[٢١].

١٨ - المأكول:

وفيه عن عمرو بن عَبَسة «ومأكول حمير خير من آكلها». المأكول الرعيّة، والآكلون الملوك جعلوا أموال الرعيّة لهم مأكلة. أراد أنّ عوامّ أهل اليمن خير من ملوكهم. وقيل: أراد بمأكولهم مَن مات منهم فأكلتهم الأرض، أي هم خير من الأحياء الآكلين، وهم الباقون[٢٢].

ثانيًا: أسماء الحواضر والمدن اليمنيّة

١ - أَبْيَن:

وفي الحديث: «... من كذا وكذا إلى عدنِ أَبْيَن». أبْيَن - بوزن أحمر - قرية على جانب البحر ناحية اليمن. وقيل: هو اسم مدينة عدن[٢٣].

وفيه ذكر «عَدَنِ أَبين» هي مدينة معروفة باليمن، أضيفت إلى أَبْيَن بوزن أبيض، وهو رجل من حمير، عَدَنَ بها، أي أقام[٢٤]، ومنه سُمّيت جنّة عَدْن، أي جنّة إقامة. يقال: عَدَن بالمكان يَعْدِن عَدْنًا إذا لزمه ولم يبرح منه[٢٥].

---

(٢٠) أقول: لعلّ «الجيم» هنا غير الجيم الشجريّة الفصيحة، بل هي الجيم الأعجميّة، وهي التي بقيت في لغة أهل العراق والخليج في وقتنا في كاف الخطاب للمؤنّث، كما هنا.

(٢١) المصدر السابق ٣/ ٣٠٣.

(٢٢) المصدر السابق ١/ ٥٩.

(٢٣) المصدر السابق ١/ ٢٠.

(٢٤) أقول: هذا هو قول اللغويّين والمفسّرين المسلمين، والذي تجده في اللغة العبرانيّة גן העדן أنّ «عدن» اسم موضع.

(٢٥) المصدر السابق ٣/ ١٩٢.

٢ - بَرْك الغِماد:

وفي حديث الهجرة: «لو أمرتَنا أن نبلُغ معك بها بَرْك الغِماد»، تُفتَح الباء وتُكسَر، وتُضمّ الغين وتُكسَر، وهو اسم موضع باليمن. وقيل: هو موضع وراء مكّة بخمس ليال[٢٦].

٣ - تَبالة:

وفيه «ذكر تبالة» هو بفتح التاء وتخفيف الباء: بلد باليمن معروف[٢٧].

٤ - جُرَش:

وفيه ذكر «جُرَش». هو بضمّ الجيم وفتح الراء: مخلاف من مخاليف اليمن[٢٨].

٥ - الجَنَد:

وفيه ذكر «الجَنَد». هو بفتح الجيم والنون: أحد مخاليف اليمن. وقيل: هي مدينة معروفة بها[٢٩].

٦ - ذِمار:

وفيه ذكر «ذِمار» وهو بكسر الذال، وبعضهم يفتحها: إسم قرية باليمن على مرحلتين من صنعاء. وقيل: هو اسم صنعاء[٣٠].

٧ - رِمَع:

وفيه ذكر «رِمَع». هي بكسر الراء وفتح الميم: موضع من بلاد عكّ باليمن[٣١].

---

(٢٦) المصدر السابق ١/ ١٢١.

(٢٧) المصدر السابق ١/ ١٨٠. وفي المثل: «أهون من تبالة على الحجّاج» وكان عبد الملك ولاّه إيّاها فلمّا أتاها استحقرها فلم يدخلها.

(٢٨) المصدر السابق ١/ ٢٦١.

(٢٩) المصدر السابق ١/ ٣٠٦.

(٣٠) المصدر السابق ٢/ ١٦٨. أقول: وهي بفتح الذال في عصرنا ليس غير.

(٣١) المصدر السابق ٢/ ٢٦٤.

٨ - سَبَأ:

وفيه ذكر «سَبَأ» وهو اسم مدينة بلقيس باليمن. وقيل: هو اسم رجل وَلَدَ عامّة قبائل اليمن. وكذا جاء مفسّرًا في الحديث: وسُمِّيت المدينة به[٣٢].

٩ - شَبْوَة:

وفي حديث وائل بن حُجْر «أنّه كتب لأقوال[٣٣] شَبُوَةَ بما كان لهم فيها من ملك». شَبْوَة: إسم الناحية التي كانوا بها من اليمن وحضرموت[٣٤].

١٠ - صَبَير:

وفيه «مَن فَعَل كذا وكذا كان له خيرًا من صبير ذهبًا»، وهو اسم جبل باليمن. وقيل: إنّما هو مثل جَبَلِ صِير، بإسقاط الباء الموحّدة، وهو جبل لطيّء. وهذه الكلمة جاءت في حديثين لعليّ ومُعاذ، أمّا حديث عليّ فهو صبير، وأمّا رواية مُعاذ فصبير، كذا فرَّق بينهما بعضهم[٣٥].

١١ - غُمْدان:

وفيه ذكر «غمدان» بضمّ الغين وسكون الميم: البناء العظيم بناحية صنعاء اليمن. وقيل: هو من بناء سليمان - عليه السلام -، له ذكر في حديث سيف بن ذي يزن[٣٦].

١٢ - مأرِب:

قد تكرّر في الحديث ذكر «مأرِب» بكسر الراء، وهي مدينة باليمن

---

(٣٢) المصدر السابق، ٢/٣٢٩.

(٣٣) «الأقوال» بمعنى الأقيال، وقد مرَّ بنا «الأقيال» في «قيل» ومعناها اللغويّ، فالكلمة من بنات الياء والواو، وهي بالياء أكثر.

(٣٤) المصدر السابق ٢/٤٤٢.

(٣٥) المصدر السابق ٣/٩.

(٣٦) المصدر السابق ٣/٣٨٣.

كانت بها بلقيس[٣٧].

١٣ - يَنْعُث:

في كتاب النبيّ - ﷺ - لأقوال شَبْوَة ذكر «يَنْعُث» هي بفتح الياء وضمّ العين المهملة: صقع من بلاد اليمن، جعله الله لهم. والله أعلم[٣٨].

١٤ - يمن:

وقد تكرّر ذكر «اليُمْن» في الحديث وهو البَرَكَة...

أقول: و«اليَمَن» من أسماء البلاد الخاصّة بهذه الديار التي وسمت بالبدء بالياء، وهي كثيرة. أو بالتاء نحو «تريم» و«تعز» وغيرهما كثير.

وهي أسماء بنيت من الأفعال، ومن هنا كان لي أن أقول إنّ «الفعليّة» في لغات اليمن أشهر، ومنها غلبت على الأسماء في أسماء البلاد والمواضع وأعلام الناس، والشواهد كثيرة. وأعود إلى «يمن» فأقول: هي من «مَنَن» وتعني الخير والبركة، فهي من الفعليّة، والياء ياء المضارعة كالتاء. وكان منْ العلم أن تدرج في «المعجم السبئيّ» في باب الميم، فإذا وصل المعجم إلى باب الياء أحيل على باب الميم «منن»[٣٩].

ثالثًا: أصنام اليمن

ذو الخَلَصَة:

وفيه: «لا تقوم الساعة حتّى تضطرب ألْيات نساءِ دَوْس على ذي الخلصة، وهو بيت كان فيه صنم لدَوْس وخثعم وبجيلة وغيرهم. وقيل: «ذو الخلصة» هو الكعبة اليمانيّة التي كانت باليمن، فأنفذ رسول الله - ﷺ

(٣٧) المصدر السابق ٤/٢٨٨.

(٣٨) المصدر السابق ٥/٣٠٤.

(٣٩) أنظر المعجم السبئيّ من منشورات جامعة صنعاء، تصنيف أ.ف.ل. بيستون وجاك ريكمانز ومحمود الغول ووالتر مولر، دار نشريّات بيترز في لوفان الجديدة ومكتبة لبنان في بيروت، ١٩٨٢: (Mnn)، وانظر (Yaman).

جرير بن عبدالله فخرّبها. وقيل: ذو الخلصة: إسم الصنم نفسه، وفيه نظر لأنّ «ذو» لا يضاف إلاّ إلى أسماء الأجناس، والمعنى أنّهم يرتدّون ويعودون إلى جاهليّتهم في عبادة الأوثان، فيسعى نساء بني دَوْس طائفات حول ذي الخلصة فترتجّ أعجازهنّ، وقد تكرّر ذكرها في الحديث[٤٠].

رابعًا: الثياب اليمنيّة وأدوات الزينة

١ - البُرد «المَعافريّ»:

وفيه «أنّه بعث معاذًا إلى اليمن وأمره أن يأخذ من كلّ حالم دينارًا أو عِدْلًا من المَعافريّ»، وهي برود باليمن منسوبة إلى مَعافر، وهي قبيلة باليمن، والميم زائدة[٤١].

٢ - ثوب صُحاريّ:

وفيه «كُفِّن رسول الله - ﷺ - في ثوبَين صُحاريَّين»، و«صُحار» قرية باليمن نُسِب الثوب إليها. وقيل: هو من الصُحرة، وهي حُمرة خفيّة كالغُبْرة. يقال: ثوب أصحَر وصُحاريّ[٤٢].

٣ - ثياب مَراجل:

وفيه «وعليهما ثيابٌ مَراجل»، يُروَى بالجيم والحاء، فالجيم معناه أنّ عليهما نقوشًا تمثال الرجال. والحاء معناه عليهما صُوَر الرجال، وهي الإبل بأكوارها. ومنه ثوب مُرَحَّل، والروايتان معًا من باب الراء، والميم فيهما زائدة، وقد تقدّم[٤٣].

٤ - جَزْع ظَفار:

وفي حديث الإفك: «عِقْد من جَزْع ظَفار» وهكذا رُوِي، وأُريدَ به

---

(٤٠) المصدر السابق ٢/ ٦٢.
(٤١) المصدر السابق ٣/ ٢٦٢.
(٤٢) المصدر السابق ٣/ ١٢.
(٤٣) المصدر السابق ٤/ ٣١٥.

الوِطر المذكور أوّلاً، كأنّه يؤخَذ ويُثقَب ويُجعل في العقد والقلادة. والصحيح في الروايات أنّه «من جَزْع ظَفار» بوزن قَطام، وهي اسم مدينة لحميرَ باليمن.

وفي المَثَل: «مَن دَخَلَ ظَفار حَمَّرَ». وقيل: كلُّ أرض ذات مَغْرة[٤٤] ظَفار[٤٥].

٥ - حَضْرَم:

وفي حديث مصعب بن عُمَير: «إنّه كان يمشي في «الحضرميّ»، وهو النعل المنسوب إلى حضرموت المتّخذه بها»[٤٦].

٦ - حَضْوَر:

وفي حديث عائشة «كُفِّنَ رسول الله - ﷺ - في ثوبين «حَضْوَرِيَّيْن»، هما منسوبان إلى «حَضْوَر» وهي قرية باليمن[٤٧].

٧ - حُلّة أفواف:

وفي حديث عثمان: «خَرَج وعليه حُلّة أفواف». الأفواف جمع فُوف، وهو القطن، وواحدة الفُوف: فُوفة، وهي في الأصل: القشرة التي على النواة. يقال: بُرْدُ أفوافٍ، وحُلّة أفواف بالإضافة، وهي ضرب من بُرود اليمن، وبُرْدٌ مُفَوَّف: فيه خطوط بيض[٤٨].

٨ - خمس:

وفي حديث مُعاذ «كان يقول في اليمن: إئتوني بخميس أو لبس آخذُه منكم في الصدقة».

والخميس الثوب الذي طوله خمس أذرع. ويقال «المخموس»

---

(٤٤) المَغْرة، ويحرّك: طين أحمر، كذا في المعجم.
(٤٥) المصدر السابق ٣/ ١٥٨.
(٤٦) المصدر السابق ١/ ٤٠٠.
(٤٧) المصدر السابق ١/ ٤٠٠.
(٤٨) المصدر السابق ٣/ ٤٧٩.

أيضًا. وقيل: سُمِّي خميصًا لأنّ أوّل مَن عمله ملك باليمن يقال له «الخِمْس» بالكسر.

وقال الجوهريّ: «الخِمس: ضرب من برود اليمن».

وجاء في «البخاري» خميص، بالصاد. قيل: إن صحّت الرواية فيكون مذكّر الخميصة، وهي كساء صغير، فاستعارها للثوب(٤٩).

٩ - اليُمنة:

وفي حديث مصعب بن عمير: «كان مترفًا في الجاهليّة يَدَّهِن بالعبير، ويُذيّل يُمْنة اليَمَن»، أي يُطيل ذيلها. واليُمْنة: ضرب من برود اليمن(٥٠).

خامسًا: ما قيل في مدح أهل اليمن

١ - بَخَع:

وفيه: «أتاكم أهل اليمن أرقُّ قلوبًا وأبخَعُ طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم، كأنّهم بالغوا في بَخْع أنفسهم: أي قهرها وإذلالها بالطاعة.

قال الزمخشريّ: هو مَن بَخَع الذبيحة إذا بالغ في ذبحها، وهو أن يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح «البخاع» بالباء - وهو العرق الذي في الصُّلب. والنَّخع بالنون دون ذلك، وهو أن يبلغ بالذبح النخاع، وهو الخيط الأبيض الذي يجري في الرقبة. هذا أصله، ثمّ كثر حتّى استعمل في كلّ مبالغة. وطالما بحثت في كتب اللغة والطبّ والتشريح فلم أجد البخاع - بالباء - مذكورًا في شيء منها(٥١).

---

(٤٩) المصدر السابق ٢/ ٧٩.
(٥٠) المصدر السابق ٢/ ١٧٥.
(٥١) المصدر السابق ١/ ١٠٢.

٢ - يمن:

وفيه «الإيمان يمان، والحكمة يمانيّة». إنّما قال ذلك لأنّ الإيمان بدأ من مكّة، وهي من تهامة، وتهامة من أرض اليمن، ولهذا يقال: الكعبة اليمانيّة.

وقيل: إنّه قال هذا القول وهو بتبوك، ومكّة والمدينة يومئذٍ بينه وبين اليمن، فأشار إلى ناحية اليمن وهو يريد مكّة والمدينة(٥٢).

فوائد وتعليقات

إنّ هذه «الفوائد» هي تعليقات لأحد الفضلاء في اليمن كما أثبتها صاحبها على موادّ هذا الفصل وهي:

١ - قال المعلّق على مادّة «البتع» في الكلام على نصّ الحديث: «كلّ منكر حرام»: هو كلّ منكر مسكر. وفي رواية: «ما أسكر قليلُه فكثيرُه حرام».
وقال أيضًا: ... فخمر أهل اليمن هو القات كما جاء في حديث أبي موسى الأشعريّ، والبتع بكسر الباء وفتح التاء: إسم قبيلة من همدان.

٢ - وقال تعليقًا على مادّة «باقورة»: هذا غير صحيح فقد جاء في النقوش: بقرم وثورم وبعيرم.

٣ - وقال تعليقًا على مادّة «تفردة»: هذا خطأ من النسّاخ، والصحيح «التفرار» وهي الأحجار الصغيرة التي تفرّ من مجاري السيول، واسم جنسها «الفر» [كذا].

٤ - وقال تعليقًا على مادّة «جذف»: الجذف أو الجدف بمعنى واحد، ومنه الجدف في البحر.
أقول: قوله «بمعنى واحد» هو في الألسن الدارجة.

---

(٥٢) المصدر السابق ٥/ ٣٠٠. وانظر غريب الحديث للهرويّ، المجلّد ٢، مطبوعات دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد، ١٩٦٤، ص ١٦١-١٦٢.

٥ - وقال تعليقًا على ما جاء في «استخمر»: خَمَّره: أنعم عليه، والمعنى المراد: كفله.

وقال في «المخامرة» المشروحة في البحث: . . . وهذا غير صحيح شرعًا، وإنّما المراد معنى الولاء.

٦ - وقال تعليقًا على مادّة «دفأ»: لعلّهم ظنّوها «فادفئوه»، وهذا من خلط الرواة والنسّاخ. وعن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - عندما ضعف خراج اليمن أنّه . . . «لا أبالي أن يصلني من أهل اليمن الكدم، ولعلّ خبز «الكدم» قد اشتقّ من هذا المعنى والمبنى.

أقول: وقد وردت تعليقات أخرى لهذا الأديب الفاضل لم أستطع أن أهتدي فيها إلى خطّه.

فرانتس شُوبِرت ١٧٩٧-١٨٢٨
جولة في حياته وفي عالمه الموسيقيّ

- لمناسبة مئويّة مولده الثانية -

أنطوان خاطر°

من الناس مَن يُقبلون على الدنيا في ظلّ طالع سعد، موسومين بطابع مميَّز ينفحهم به القدر، فتلازمهم علائم التفرّد في ميدان من ميادين العلم، أو الفكر، أو الفنّ، أو في غير مجال.

والبشريّة، لحسن حظّها، غنيّة بهؤلاء النماذج صاروا في تاريخها منائر يُؤتَمّ بهم، وتشكّل إبداعاتهم آثارًا هي من صميم التراث الإنسانيّ، تتجاوز كلّ الحدود، وتترك بصمات في سجلّ الحضارة شاهدة على عبقريّتهم.

فرانتس شوبرت واحد من هؤلاء!

مرّ في الدنيا كشهاب. لم يُصب في حياته نجاحًا كان أهلًا له، شأنه شأن آخرين، لكنّه خلّف خطًّا يدلّ عليه كواحد من الكبار في عالم النغم واللحن.

في مئويّة مولده الثانية، وفيما يردّ له أهل الموسيقى، وهواتُها،

(°) أستاذ الأدب العربيّ واللغة الإسبانيّة. نقل من الإسبانيّة بعض مؤلّفات تريزا الأفيليّة ويوحنّا الصليب، وروائع خيمينيث أنا وبلاتيرو.

والمعنيّون بشؤونها تقديرًا عادلًا، من حقّه علينا أن لا يفوتنا تكريمه، فنسترجع ملامح من سيرته، ولمعات من أعماله.

حياة قصيرة، قاسية



فرانتس شوبرت، ابن فرانتس تيودور شوبرت، الموراڤيّ المنشأ الذي استقرّ في ڤيينّا سنة ١٧٨٤، وأليزابيت فيتز، ابنة قفّال من سيليزيا، أبصر النور في ٣١ كانون الثاني سنة ١٧٩٧ في ضاحية من ضواحي ڤيينّا، ليشتنتال، حيث كان أبوه معلّمًا في مدرسة الرعيّة. جاء إلى الدنيا حاملًا الرقم ١٢ في عائلة بلغ عدد الأولاد فيها ١٤ لم يغلب الموتَ منهم إلاّ خمسة، فكان هو أحدهم.

فُرِضَ على المدرّسين النمساويّين آنذاك أن يكونوا بارعين في الموسيقى، وعليه، فقد وجد فرانتس الصغير في والده معلّمه الأوّل الذي لقّنه الدروس النظريّة الأولى، ودرّبه على العزف على الكمان عندما بلغ الثامنة، كما أنّ أخاه البكر، إغناطيوس، درّبه على البيانو. إلاّ أنّ مواهبه الفريدة دفعته لأن يختار معلّمًا أوفر اختصاصًا، فكان ذلك المعلّم ميكال هولتسر، عازف الأرغن في كنيسة ليشتنتال.

في الحادية عشرة، بفضل معارفه الموسيقيّة وصوته السوپرانو، فاز بالمرتبة الأولى في مباراة ليكون مرتّلًا في جوقة المعهد الإمبراطوريّ النمساويّ. وكان بين أعضاء اللجنة الفاحصة الموسيقيّ الإيطاليّ الشهير أنطونيو ساليري، مدير الموسيقى في البلاط. وأتاح له هذا الفوز الدخول

إلى المعهد البلديّ (Konvikt) طالبًا داخليًا ليتعمّق في دارسة الموسيقى ويتابع دروسه الثانويّة. فدرس الكمان والبيانو، كما درس التأليف الموسيقيّ على ساليري نفسه وكان قد استقرّ في ڤيينّا منذ أربعين عامًا. وكان فرانتس عازف الكمان الأوّل في فرقة المعهد كما كان يديرها أحيانًا. هكذا عرف سمفونيّات مُوتسارت وهايدن الأخيرة.

ورغم شعوره بقساوة الحياة عليه كتلميذ داخليّ، فقد خفّف من تلك القساوة تعرّفُه رفاقًا ربطته بهم فيما بعد علائق وثيقة: شعراء، ومغنّون، وعازفو بيانو.. فكوّنوا تلك العصبة من الأصحاب يلتقون في اجتماعات صاخبة اشتهرت باسم «شوبرتياد» (جوزف فون شپاون، يوهان ميرّ، أنطون هولزافل، إغناطيوس شپينّ...) يشربون، ويشربون، ويغنّون في أجواء ترفرف عليها الموسيقى، وتجري فيها قراءات من شكسپير، وتدور أحاديث حول الشعر وحول مسائل فلسفيّة. وشوبرت الذي كان قد ألّف، عندما غادر المعهد سنة ١٨١٣، مبتكرات للبيانو لأربع أيدي، وافتتاحيّات، وأغاني، وسداسيّات، كان محور تلك الاجتماعات. وإذا كان من ذكر فاضل خاصّ بتلك الاجتماعات، فمردّه إلى أنّ أغاني عديدة وضعها شوبرت غُنِّيَتْ للمرّة الأولى في أجوائها. لقد كان، هو، محور تلك الاجتماعات.

بعد خروجه من المعهد وإخفاقه في تمثيل أوپرا وضعها: قصر الشيطان اضطرّ إلى أن يرتضي بوظيفة يدرّس مساعدًا في مدرسة والده كي يؤمّن لنفسه مورد رزق. وشغفته، على ما يبدو، ابنة زميل لوالده، تريز غروب (Grob) بصوتها السوپرانو الساحر حين رتّلت في القدّاس على مقام «فا» الذي وضعه وقُدِّم في كنيسة ليشتنتال في الذكرى المئويّة لتأسيسها (١٦ تشرين الأوّل ١٨١٤). ففي لحظات من حماسة بالغة، ألّف، في اليوم نفسه أغنية الفتاة القادمة من الخارج وهي قصيدة للشاعر شيلر. وما كانت هذه القطعة الموسومة بروح الصبوّة لتنبئ أنّ حدثًا مهمًّا سيحصل بعد ثلاثة أيّام (١٩ تشرين الأوّل)، حين ألّف شوبرت مرغريت ودولاب المغزل (قصيدة غوته)، التي يتّفق الباحثون الموسيقيّون على اعتبارها وثيقة

ولادة الأغنية الشوبرتيّة (lied).

لم يطق حياة التعليم فتخلّى عنها بعد ممارسة دامت ثلاث سنوات. لكنّه أعطى دروسًا خاصّة في الموسيقى، بصورة متقطّعة، لابنتَيْ الكونت جان إسترهازي (Esterhazy).

حاول أن يحصل على وظيفة تؤمّن له موردًا يقيه الفقر، فلم يحالفه الحظّ. واستغلّه الناشرون أحيانًا كثيرة، ولم يكترثوا له أحيانًا أخرى. عبقريّة روحيّة فنّيّة لم تستطع مجابهة جشع مادّيّ. يروي صديقه لاشنر أنّ الناشر هازلينغر دفع له ما يعادل ١٥ فرنكًا مقابل مجموعة من ستّ أغان! مضحك! ورغم مساعدة صديقه شوبر (Schober) وصداقاته الكثيرة بين الأشراف والفنّانين، لم يُصِب ما يضمن له عيشًا كريمًا.

سنة ١٨٢٣ أُصيب بمرض زهريّ راح يغزو جسمه فيذبله شيئًا فشيئًا، وما استطاعت الأدوية والعلاجات آنذاك أن توقف زحف الداء. حتّى كان صيف ١٨٢٨ فراحت تسوء حاله. المرض ينهشه، والحياة الماجنة والإبداع الفنّيّ الكثيف في هذه الفترة كانا قد أضعفا جسده. واجتاحه التيفوس فناهضها أسبوعًا، فقضت عليه في ١٩ تشرين الثاني، فانتقل إلى حياة فضلى مزوّدًا بالأسرار المقدّسة.

كتب أحد أصدقائه، باورنفيلد، في يوميّاته: «إنّه كحلم. أشرَفُ نفس وأوْفى صديق. لَوَددتُ لو كنت مكانه. إنّه يمضي حاملًا مجد الدنيا».

جنازة بسيطة، جمع غفير. في الكنيسة رتّلت الجوقة نشيد السلام معكم من تأليف شوبرت نفسه لنصّ جديد من صديقه شوبر. ثمّ دفن على مسافة أمتار من بيتهوفن، فتجاوروا في القبر كما تجاوروا في الحياة، رغم أنّه لم تقم علاقات مباشرة بينهما، ورغم إعجاب الموسيقيّ الأصمّ بشوبرت المبدع. وعلى ضريحه ما زالت مكتوبة هذه العبارة من وضع غريلپارتسر (Grillparzer): «لقد دَفَنَت الموسيقى هنا تراثًا غنيًّا، بل دفنت آمالًا أغلى كثيرًا من هذا التراث».

شوبرت والبيانو

يرشح الإلهام الرومنطيقيّ لدى شوبرت على وجه خاصّ في أعمال للعزف المفرد على البيانو.

وإذا تركنا جانبًا السوناتات الاثنتين والعشرين التي أبدعها بين سنة ١٨١٥ وسنة ١٨٢٨، مع الإشارة إلى فترة مميَّزة بالخصب (سنة ١٨١٧ مع سبع سوناتات)، وإلى فانتازيا المسافر (Wanderer) وقد ألَّفها سنة ١٨٢٢، تنعم باهتمام خاصّ المرتجلات (impromptus) وهنيهات موسيقيّة (العمل ٩٤).

هذه وتلك، على بساطة تقنيّتها، تمتاز بتلوين شعوريّ جديد في التأليفات الخاصّة بالبيانو، بحيث تعتبر أنّها شقّت الطريق لجميع القطع «المميَّزة» الموضوعة لهذه الآلة في القرن التاسع عشر.

الهنيهات الموسيقيّة فيوض عاطفيّة مَصوغة ومَبْنيّة على نغم حيّ فَرِح بلغ فيها شوبرت درجة عالية من الكمال. لقد كان بيتهوفن فتح المجال في التوافه (bagatelles) أمام هذا النوع الجديد من التعبير المتحرّر الذي وافق مزاج شوبرت في انطلاقه وفي انعتاقه، نسبيًّا على الأقلّ، من الحسّ البنائيّ. ومن الباحثين (بومغارتنر) مَن يرى أنّ جذور المرتجلات قد تصل في امتدادها إلى سكارلاتيّ، وإلى كوبران ورامو. ومهما يكن من أمر، فلعلّ شوبرت أعطى للبيانو خير ما عنده من إلهام وعفويّة في هذه المقطوعات. إنّه يفصح فيها عن ذاته بأعمق ما لديه من شعور حميم في عزلة عن كلّ ما عدا الذات. فهي صورة أصيلة عنها لأنّها ابنة العاطفة والانفعال في اللحظة، لا يداخلها عمل النظام والتنسيق، بل تلتزم ما تقتضيه قواعد حسن الانتظام النَّغميّ.

وإذا نظرنا إلى هذه المقطوعات من هذه الزاوية، لا تعجب من أن لا تحظى بنعمة تقديمها في حفلات كبرى. فهي تشدّ إلى الداخل، ومَن لم يُؤتَ القدرة على الانطواء على الذات والتحسّس الرقيق باطنيًّا، يصعب عليه التفاعل معها بقدر وافٍ، ولن ينعم بالنشوة التي تدغدغ مشاعره.

كأنّي بها اعترافات شخصيّة، عفويّة، تصوّر حالات نفسيّة في لحظات متقلّبة، تتوالى فيها الشعريّة، والعظمة، والرقّة، والتأمّل، وحتّى الفكاهة.

الموسيقى السمفونيّة

بكّر شوبرت في التأليف السمفونيّ، وكان مُكثرًا في فترة أولى، متباطئًا نسبيًّا في فترة ثانية، فعائدًا إلى الإكثار على نضج في المرحلة الأخيرة.

فالسمفونيّات الثلاث الأولى، (تشرين الأوّل ١٨١٣ - تمّوز ١٨١٥)، جاءت متلاحقة ومتشابهة بتفصيلها الكلاسيكيّ يبرز فيها أثر هايدن ومُوتسارت في الخفّة، والسرعة، والقِصَر، فتوحي بملامح ارتجال سريع «ونزعة واقعيّة عزيزة لإحداث التأثير واظهار التباين»، خصوصًا في الحركتين الأولى والثالثة، ما يوحي بالهمّ الباروكيّ وغايته توفير لذّة للأذن، وأناقة في المظهر، ونشوة للروح. وشوبرت الذي لم تكن قد توافرت له بعد حياة داخليّة راسخة، بل كان مندفعًا بحماسة الفتوّة، يضفي سحرًا خاصًّا على الحركتين السريعتين في هذه السمفونيّات أكثر ممّا يظهر في الحركتين البطيئتين (الأداجيو والأنداتي)، وهما الحركات اللتان تمتازان عادة بالهدوء الذي يحمل على التأمّل ودغدغة الشعور.

أمّا السمفونيّة الرابعة فيوحي عنوانها المأساويّة بأنّ فرانتس، ابن التسعة عشر عامًا (١٨١٦)، يطمح لإبداع بطوليّة كسمفونيّة بيتهوڤن الذي كان اكتشفه. لكنّ شوبرت لم يكن قد نضج، وعلمه في الشكل السمفونيّ لم يستطع اللحاق بالمعلّم.

وتعتبر السمفونيّة الخامسة (أيلول ١٨١٦) ممثّلة لمرحلة فاصلة. إنّها رائحة مرحلة الفتوّة. يطمح إلى التوازن ويحقّقه بين الأسلوبين الكلاسّيكيّ والرومنطيقيّ، على غلبة هذا بفضل نفاذه إلى عالم بيتهوڤن.

إلاّ أنّ أشهر سمفونيّات شوبرت اثنتان:

السمفونيّة الناقصة (غير المكتملة رقم ٨، تشرين الأوّل ١٨٢٢)، وتضمّ حركتين، تتوسّعان على الطريقة الكلاسيكيّة في موضوعين يتكرّران، وعزفت لأوّل مرّة في ٣٠ نيسان ١٨٦٥، فأثارت شيئًا من الرهبة ستصبح فيما بعد «عنوان فخر ومجد لشوبرت» وهو في عالم الأبد.

والمشهور أنّ شوبرت كان قد بدأ بوضع حركة ثالثة (مقاطع قليلة منها). غير أنّ ڤالتر داهمس يرى أنّ شوبرت إذا لم يتابع التأليف لإكمالها فلأنّه لم يكن لديه ما يزيده. والحقّ أنّ شوبرت ترك أعمالًا أخرى غير مكتملة.

وأبرز ما يظهر في هذه السمفونيّة تنامي النغم تدريجيًّا على لحن متماوج يروح يرتفع فيعقبه النشيد عاليًا قويًّا كصور صوتيّة تعبيريّة عن نوران العاطفة وهدوئها. ويأتي ختام الحركة الثانية والأخيرة (andante) ليقودنا بانسياب طبيعيّ إلى نوع من النشوة الفنيّة. أترى هذا الشعور دفع شوبرت إلى التوقّف حيث لا يستطيع متابعة البنية الكلاسيكيّة بالانطلاق في حركة ثالثة حماسيّة (scherzo)، أم أنّ بلوغ النشوة ذروتها يعني وضع حدٍّ نهائيّ لعمل، كائنًا ما كان شَكْلُ البناء؟

مهما يكن من أمر، فهذه السمفونيّة تحتفظ بمقام خاصّ في أعمال شوبرت عامّة، وفي سمفونيّاته خاصّة، من حيث محتواها ومن حيث شكلها. إنّها، كما يقول شنايدر، «شهادة على الإلهام الصافيّ لدى فنّان ما زال يبحث عن ذاته. هذا هو سرّ جمالها وسرّ تأثيرها علينا».

وأمّا السمفونيّة التاسعة على مقام «دو مايور» (آذار ١٨٢٨)، فلها قصّة ملحميّة بدأت برفضها حين عَرَضها شوبرت على فرقة فيينّا الفيلهرمونيّة بعد زمن قليل من تأليفها، ثمّ اختفى أمرها حتّى اكتشفها شومان (١٨٣٩) لدى فرديناد، أخي شوبرت، بين مجموعة من المخطوطات. وظلّ مصيرها عدم الاكتراث عمومًا لدى الفرق الموسيقيّة إلى أن أعاد إطلاقها توسكانيني في الربع الأوّل من هذا القرن، وجرى في أثره كبار مديري الأوركسترا.

يَسِمُ الطابع الرومنطيقيّ والكلاسّيكي هذه السمفونيّة الموصوفة بـ«الكبرى» منذ الحركة الأولى وذلك في مقدّمة قصيرة هادئة يبدو «وكأنّ الأبواق تُطلِق فيها، متناغمة، دعوة احتفاليّة، دينيّة تقريبًا، لتفاجئنا بعدها، حالًا، حركة سريعة قائمة على موضوعين يتبع توسّعهما قواعد الكلاسّيكيّة». لقد جمع شوبرت ووفّق بين تيّارين في المحافظة على الحركات الأربع وبالترتيب المعتاد: (Allegro/ Andante/ Scherzo/ Finale: allegrovivace) على طريقة بيتهوفن ونفح العمل بغنائيّة رومنطيقيّة هي من فيض ذات شوبرت.

وإذا لم يُقِم باحثٌ برهانًا قاطعًا بعد على أنّ شوبرت كان قد سمع أو اطّلع على سمفونيّة بيتهوفن التاسعة، فقد يكون عرف قياساتها، وقد يكون أصدقاؤه أطلعوه على بنيتها، ما قد يفسّر هذه الرغبة الواضحة في اعتماده طول السمفونيّة البيتهوفنيّ.

ومن المصادفات أنّ هذه تحمل الرقم ٩ ككبيرة بيتهوفن. أمّا تأثيرها، فيعبّر عنه شومان، بعد تقديمها في لايبتسيغ بقوله: «إنّها أحدثت فينا مفعولًا لم تحدثه من قبل أيّة سمفونيّة من سمفونيّات بيتهوفن، ولا خوف من أن تنسى؛ إنّها تحمل في ذاتها بذرة الشباب الخالد». ويتساءل بومغارتنر: «أتوجد موسيقى سمفونيّة حوالي سنة ١٩٠٠ ولا تربطها علاقة بهذه السمفونيّة الزاخرة بحياة رومنطيقيّة؟»

هذا الخطّ الذي رسمه شوبرت، وكأنّه يجاري بيتهوفن، وفي السمفونيّة التاسعة بالذات، سيصير تقليدًا يتبعه برامس (١٨٣٣-١٨٩٧)، ويبلغ فيه بروكنر (١٨٢٤-١٨٩٦) وماهلر (١٨٦٠-١٩١١) الذروة.

وعليه، لا يبدو صائبًا إلاّ نسبيًّا، من حيث الكمّيّة، ما قاله غرِيلپارتسر وحفر على بلاطة ضريح شوبرت أنّ مَن وضع عملًا كهذا مات ولم يخلّف «إلاّ آمالًا ثمينة».

الموسيقى الدينيّة

إذا ذُكر شوبرت في مجال الموسيقى الدينيّة، توارد وذكرَه في

الخاطر السلام الملائكيّ (Ave Maria)، أشهر ترنيمة دينيّة له. لكنّ هذا المعلّم ألّف أعمالًا دينيّة أخرى عديدة. فله ألحان كثيرة للنشيد المعروف بـالأمّ الحزينة[1]، ولحّن السلام عليك أيّتها الملكة أمّ الرحمة (Salve Regina)، ومزامير، وأناشيد فَرِحة تهليليّة... وله فوق ذلك سبعة قدّاسات.

كان القدّاس حتّى أيّام هايدن وموتسارت موضوعًا مركزيًا في تأليف المعلّمين الكبار: مستوحى أفكار، وإلهام، ورموز. وقد نشأ شوبرت في جوّ هذا التقليد، وعلى خطى هايدن الذي كان مرتّلًا في جوقة كاتدرائيّة القدّيس إسطفان في ڤيينّا. إلاّ أنّ العهد لم يطل به. فبدلًا من أن تكون موسيقى القدّاس وسائل زخرفيّة تردّد إيقاعاتها في كنائس باروكيّة حافلة بمظاهر التزويق والتنميق، تحوّلت نفسات تفصح عن معاناة ذاتيّة مع طلائع الجيل الرومنطيقيّ، وشوبرت واحد منه، دون أن يعني ذلك أنّ تلك المعاناة تماهي والعاطفة ذات النبض الدينيّ، والارتفاع إلى ما فوق الدنيويّ. ولا نتوقّف عند القول إنّ هذه القدّاسات كانت، ربّما، مخرجًا يعوّض به فشله في المسرح حيث وضع أعمالًا عدّة (سبع أوبرات وثلاثة أعمال موسيقيّة مسرحيّة) ولم يصب شهرة. فحساسيّته الباطنيّة، في الواقع لم تكن مؤهّلة لأعمال مسرحيّة والبروز فيها، أو المنافسة.

ويلفت الانتباه أمران:

١ – إنّ قدّاساته يمكن توزيعها في فئتين:

أ – فئة مؤلّفة من أربعة قدّاسات تعود إلى ما بين سنتَي ١٨١٤ و١٨١٦، يرشح منها ظاهرًا أثر التقليد القديم.

ب – والثانية، وتتألّف من الثلاثة الأخرى، ينبض فيها اختيار الفنّان الشخصيّ وقد نضج فنّه وشعوره، فحلّ محلّ التقليد الطقسيّ الموسيقيّ، كلّيًا أو

(١) ومطلعهُ باللاتينيّة Stabat Mater dolorosa؛ وقد تُرجم إلى العربيّة ويُرتّل في رتبة درب الصليب لدى الموارنة: كانت الأمّ الوجيعة/ والدموع منها سريعة/ واقفة تحت الصليب. وقد وضع الموسيقيّ التشيكيّ الشهير أنطون دفورجاك (١٨٤١-١٩٠٤) لحنًا لهذا النشيد واستوحاه بافل سمرك التشيكيّ لمشاهد باليه ذي طابع دينيّ تراجيديّ قدّمت في بيروت بين ٢٤ و٣١ كانون الثاني من هذه السنة ١٩٩٧.

جزئيًّا، انطباعات رومنطيقيّة ذاتيّة عن رسالة الإنجيل.

٢ - أمّا الأمر الثاني، وقد تفرّد به شوبرت، فهو أنّه، في جميع قدّاساته، يُسقط من قانون الإيمان الفقرة «أؤمن بكنيسة واحدة، مقدّسة، جامعة، رسوليّة».

أمّا القدّاس الموسوم بالقدّاس الألمانيّ (Deutsche Messe)، فلا يصحّ وصفه في الحقيقة بالقدّاس بالمعنى الطقسيّ للكلمة. إنّه مجموعة تراتيل دينيّة ألمانيّة تُرتَّل في الجماعة أو كما قال نويمان: «تراتيل للاحتفال بالذبيحة المقدّسة».

ولا بدّ أخيرًا من الإشارة إلى القدّاس على مقام «لا يمول ماجور» الذي عمل فيه شوبرت بين ١٨١٩ و١٨٢٢، وهي فترة طويلة إذا قورنت بالوقت الذي استغرقه أيّ عمل آخر. إنّه قدّاس معاصر للسمفونيّة غير المكتملة يشقّ الطريق في الأعمال الدينيّة أمام طابع النجوى الغنائيّ الحميم. هو قدّاس تُحدث بنيته في النفس «انطباع العظمة، والتوازن، والجمال الهادئ». ويبقى ترتيل «قانون الإيمان» في هذا القدّاس متفرّدًا بما يهزّ المشاعر. فكلمة «أومن» تردّدها جوقة المرتّلين والأوركسترا قبل كلّ عبارة وبقوّة تروح تتناقص حتّى عبارة «وتجسّد»، فيصمت العازفون، ويُسمَع المرتّلون وحدهم برقّة كبيرة ولين مميَّز يفصحان عن الفرح الباطنيّ والرضى والخشوع أمام سرّ الأسرار.

موسيقى الغرفة

يكفي إلقاء نظرة سريعة على أعمال موسيقى الغرفة التي وضعها شوبرت لتبيُّن اختلاف أنواعها، وتباين أشكالها ومن ثمّ غناها الوافر على ما بين بعضها وبعضها الآخر من تفاوت.

تعوّد فرانتس على موسيقى الغرفة عازفًا على الكمان الجهير (الألتو) في العائلة مصاحبًا أباه وأخويه. وقد ألّف الرباعيّات الأولى الثماني حين كان لا يزال طالبًا، فليس بغريب أن يكون تأثّر بالمعلّمين المعروفين: هايدن، وموتسارت، وبيتهوفن.

من أكثر الرباعيّات الوتريّة شهرة تلك المشهورة بعنوان الفتاة والموت، يغلب فيها تعبير عنيف عن المشاعر منذ مطلع الحركة الأولى وتبرز فكرة الموت الرومنطيقيّة حاضرة في كلّ مكان، خصوصًا في الحركة الثانية، بل إنّ شوبرت «تماهى والموت في هذا العمل». لقد صار، هو، الموت الذي يشدّ إليه الفتاة اللطيفة التي شغفته، كما في قصيدة الشاعر ماتياس كلوديوس (١٧٤٠-١٨١٥).

ولا بدّ من التنويه بعمل آخر هو الخماسيّة (مع بيانو) على مقام «لا ماجور» المشهورة بعنوان التروتة (La Truite). يعود وضع هذه القطعة إلى سنة ١٨١٩ في أثناء عطلة كان يقضيها بصحبة صديقه المغنّي الشهير «فوغل» (Vogl). خرج فيها على الشكل الكلاسّيكيّ؛ فقد بناها على خمس حركات بدل الأربع، تتعاقب سريعة وبطيئة، فكأنّها موضوع تسلية ولهو يلائم الجوّ الذي وُضعت فيه. وتزيدها حيويّة إيقاعات من الرقصات الشعبيّة الريفيّة.

وفي غمرة الأعمال التي خلّفها شوبرت في السنة الأخيرة من حياته تشكّل الخماسيّة على مقام «دو ماجور» خاتمة لسلسلة الرباعيّات، كما تمثّل السمفونيّة الكبرى، وعلى المقام نفسه وفي السنة نفسها (١٨٢٨)، خاتمة السمفونيّات وخاتمة حياة شوبرت.

تمتاز الخماسيّة باعتمادها كمانَيْن أجهَرَيْن (ڤيولونسيل) يغنيانها بقوّة رنينيّة، وطاقة شجو رخيمة مؤثّرة. وقد أغدق عليها بومغارتنر وصفًا رائعًا فقال: «إنّه عمل كامل كلّ الكمال... هو ثمرة إلهيّة لتوافق الطبع الكلاسّيكيّ والطبع الرومنطيقيّ الخلاّقيّ توافقًا روحيًّا. إنّه عمل فريد لا مثيل له».

الأغاني

بين أوّل أغنية لحّنها شوبرت نواح هاجر (١٨١١)، وآخر ما وضعه في هذا الفنّ في آخر سنة من عمره، انقضت سبع عشرة سنة تجاوزت فيها

أغنياته الستمائة. إنّها مرادفة لاسمه، أعطته شهرة مميَّزة؛ إنّه المعلِّم الأكبر في هذا الميدان. ولئن كانت عظمته مقترنة به فإنّها ليست محصورة فيه.

والأغنية هنا ليست أيّة أغنية. إنّه نوع موسيقيّ ألمانيّ (lied) لا يمكن مقارنته بنوع آخر. «إنّه غناء مباشر نابع غالبًا من الروح الشعبيّة. أغنية بسيطة دون لفّ ولا دوران».

اختار قصائد لكثيرين من الشعراء: كلوديوس ماتّياس، غوته (أكثر مَن لحَّن له)، شيلر، هايني، لايتنر، ماتّهيون، مايرهوفر... وتكتسي أغنياته مائة طابع وطابع: فمنها غنائيّة، ومنها ملحميّة، وبعضها دراميّة، أو شعبيّة، ومنها الأغاني الشعبيّة والراقية، ومنها الدينيّة، لكنّها كلّها تتميَّز بنغمة ذاتيّة، وهي، مجتمعة، تمثِّل القلب، وتلعب دوره في نتاج شوبرت، وبفضل عبقريّته اكتسب هذا النوع شهرة عالميّة.

لقد وجد شوبرت، منذ حداثته، صيغة في «الليد» ملائمة لعبقريّته، وطريقة تعبيريّة أنسب لشخصيّته. وهكذا كانت النغمات تنبثق عفويًّا من ذاته حتّى قال شومان إنّ شوبرت لو عاش مدّة أطول لكان صبّ في قالب الموسيقى الأدب الألمانيّ كلّه. على أنّ ليست (Liszt) يرى أنّ شوبرت كان انتقائيًّا في اختياره النصوص. بل إنّه أحيانًا تصرّف بالنصّ فحذف ما لا يراه شعريًّا ولو أنّه قليلًا ما فعل. وممّا لا شكّ فيه، أنّ ألحانه خلّدت هذا أو ذاك من النصوص بفضل الموسيقى التي أضفاها عليه.

تشكّل الطبيعة، والحبّ، والموت ثلاثيّة مواضيع أساسيّة منفصِّلة لدى شوبرت.

من أشهر أغانيه مرغريت ودولاب الغزل، رحلة الشتاء، وهي مجموعة من أربع وعشرين أغنية لقصائد من مولّر، ومجموعة أخرى للشاعر نفسه بعنوان الطحّانة الجميلة يتعاقب فيها الشعور الشعبيّ والراعويّ ويتنوّع. ومن شيلر تأوّهات الفتاة والغوّاص... وهناك الأغنية الليليّة في الغابة والله الطبيعة.

أغنيات، أغنيات، أغنيات، بمعدّل خمس وثلاثين أغنية لكلّ سنة منذ أن بدأ يعالج هذا النوع الفنّيّ وحتّى وفاته.



لم يكمل شوبرت الثانية والثلاثين من عمره عندما انطفأ مصباح حياته، فكأنّه، على ما كان يعتقد الأقدمون، لم يكتمل نضوجه. غير أنّ العبقريّة لا يقيّدها عدد السنين ولا حدّ لها في الأعمار.

بين رعيل الكبار من أواسط القرن الثامن عشر وحتّى أواسط القرن التاسع عشر - هايدن، موتسارت، بيتهوڤن، مندلسون، شومان، ڤيبير - مات وهو الأصغر سنًّا.

ألّف وأبدع كما كان يتنفّس، فكأنّ شهيّته وزفيره نغمات ما زالت تتردّد حتّى اليوم فتفصح عن مشاعر نابعة من عمق الإنسان.

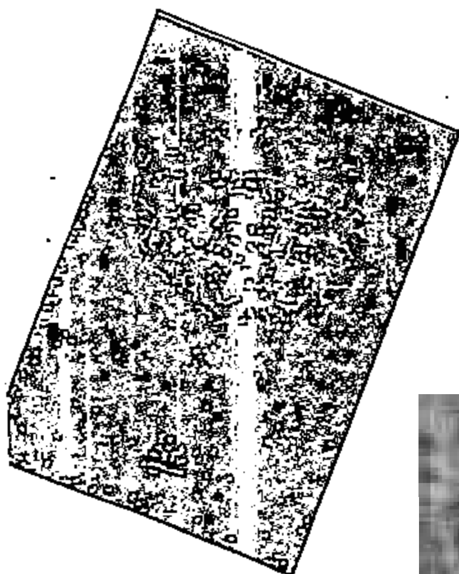
كان غصنًا نديًّا حين جفّف المرض نضارته.

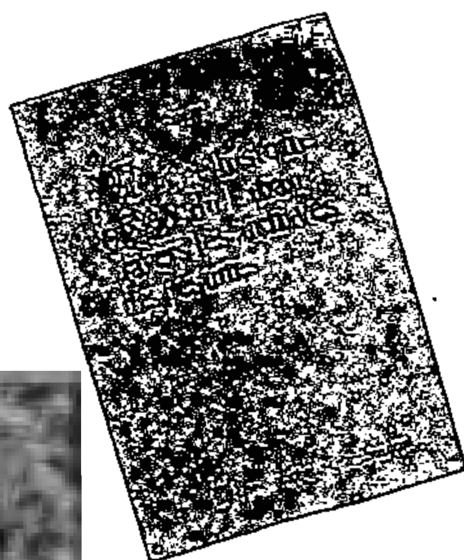
لم يصب نجاحًا كبيرًا في حياته، لكنّه خلّف أعمالًا لا يزال فيها مجالات لاكتشافات جديدة، ولا تزال شهرته تزداد ذيوعًا.

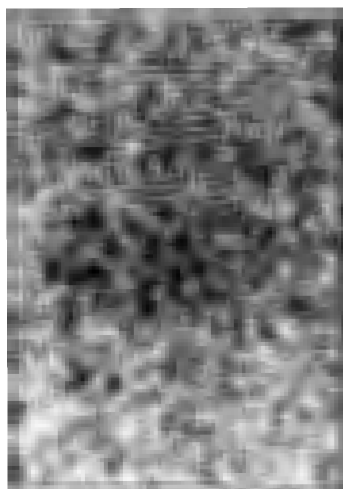
مراجع

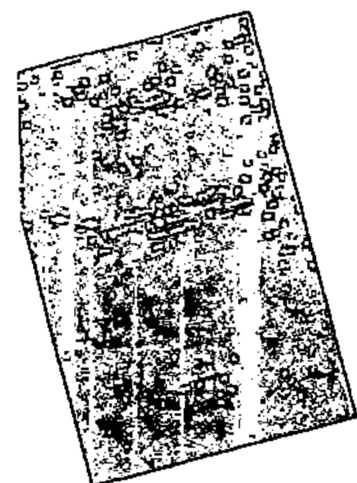
ABRAHAM, G., *The Music of Schubert*, New York, 1947.
COEUROY, André, *Les Lieder de Schubert*, Paris, 1948.
DEUTSCH, Q.E., *Schubert. Thematic Catalogue of all his Works in Chronological Order*, London, 1951.
EINSTEIN, A., *Schubert*, Paris, Gallimard, 1959.
LANDORMY, P., *La vie de Schubert*, Paris, Gallimard, 1928.
PATIER, Dominique, *Franz Schubert*, Paris, Gallimard, 1994.
PAUMGARTNER, B., *Franz Schubert*, Trad. espagnole, Madrid, 1992.
SCHNEIDER, Marcel, *Schubert*, Paris, Seuil, 1994.

من منشورات دار المشرق













إلياس أبو شبكة بعد خمسين سنةً على وفاته
١٩٤٧-١٩٩٧
كتب ومقالات تناولَتْه بالبحث

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (*)

حلولُ العام ١٩٩٧ يصادف مرور خمسة عقود على رحيل الشاعر اللبنانيّ المعاصر المجدِّد «إلياس أبو شبكة». وقد تنادى المعجبون به والدارسون لإحياء هذه المناسبة، فأُقيمت لتكريمه الندوات وحُرِّرت لتخليد ذكراه كتب ومقالات. وآخر ما عرفناه من الاحتفالات بهذا الصدد حلقة دراسيّة التأمت جلساتها يوم الإثنين ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٩٧ في بلدة الشاعر، ذوق مكايل، بإشراف جامعة سيّدة اللويزة[١].

وما يلفت النظر أنّ المرّات التي احتُفل فيها ماضيًا بذكرى شاعرنا

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) بانتظار نشر أعمال تلك الحلقة، نشير إلى الموضوعات التي درجت في أثنائها: «الرومنطيقيّة في شعر أبو شبكة»، تناولها ثلاثة متكلّمين: د. جورج طرد: «التنازع بين الواقع والمثاليّة»؛ د. منيف موسى: «النظريّة الرومنسيّة عند أبو شبكة»؛ الشاعر رياض فاخوري: «تنايريّة أبو شبكة». وفي جلسة ثانية، وموضوعها «المرأة في شعر أبو شبكة»، كانت مداخلات ثلاث: د. خريستو نجم: «رهاب المرأة في شعر أبو شبكة وحياته»؛ د. جميل جبر: «المرأة والحبّ في شعر أبو شبكة»؛ الشاعر إيلي مارون خليل: «المرأة والتجلّي» انطلاقًا من أسباب توجُّه الشاعر إلى شعر الحبّ والمرأة. وجلسة ثالثة كان موضوعها «أبو شبكة والعصر» اقتصرت على مداخلتين: د. شفيق البقاعي: «الاتّجاه الوطنيّ في شعر أبو شبكة»؛ د. محمّد دكروب: «الفكر الاجتماعيّ عند أبو شبكة».

توالت بكثرة على نحوٍ لم يُعرف لتكريم شاعر أو أديب سواه، ممّا يشير إلى ما له من مكانة في قلوب الناس وتقدير لدى العارفين والمثقّفين. فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر الحفل الذي أقيم في مدرّسة عينطورا (لبنان) لمناسبة مرور سبع سنوات على وفاته، وذلك في مطلع العام ١٩٥٤[٢]. واحتُفل أيضًا بذكراه في بيروت بتاريخ شباط ١٩٥٨. كما احتُفل بذكراه السابعة عشرة العامَ ١٩٦٤ في «معهد الرسل» بمدينة جونيه[٣]. وفي العام ١٩٧٧ أقام مجلس قضاء كسروان الثقافيّ احتفالًا في ذكرى أبو شبكة الثلاثين[٤]. ثمّ احتُفل به أيضًا يوم الأحد ٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩٨٤ بمهرجان أقامته جريدة الأوديسيه الشعريّة في بلدة ذوق مكايل[٥]. وجميع تلك الحفلات التكريميّة تفسّر وفرة ما قِيل في شاعر غلواه وما كُتب، وما سوف يُقال ويُكتب في المستقبل بدون شكّ.

وقد أحببنا، في ما يخصّنا، أن ندلو بدلونا من هذا القبيل فنضع بين أيدي الباحثين ببليوغرافيا غزيرة المادّة تجمع الكثير من الكتابات التي اهتمّت بأبو شبكة. وها نحن نسوق في الصفحات التالية ما يناهز مائة وستّين مرجعًا جمعناها بعد تنقيب طويل في بطون عدد كبير من المعاجم والمجلّات والدراسات قديمها وحديثها.

أوّلًا - منهجيّة جمع الموادّ

تسهيلًا لعمل الدارسين ولئلّا يعودوا في تنقيباتهم إلى المجلّات والصحف التي راجعناها، أقلّه إلى عدد كبير منها، فإنّنا نشير إلى ما يلي:

---

(٢) وقد تكلّم آنذاك الشاعر والسفير الدكتور سليم حيدر، السيّد نقولا بسترس، الأديبة إميلي فارس إبراهيم، الشاعران صلاح لبكي وجورج غريّب، الأديب موريس صقر، ورئيس المعهد الأب جريان (الأديب، بيروت، فبراير ١٩٥٤، ص ٧٨).

(٣) وخطب في الاحتفال رئيس المعهد الأب بولس نجم والأدباء شكرالله الجرّ وجورج سالم وجورج غريّب وأنطون قازان وميخائيل نعيمه والشيخ العلّامة عبدالله العلايلي.

(٤) كان ذلك يوم ١٢ آذار/مارس ١٩٧٧.

(٥) أطلب الرقم ٩٩.

أ ٥ مسحنا، على نحوٍ شامل، الدوريّات والجرائد التالية: **الأزمنة**، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٩؛ **البشير**، بيروت، ١٨٧١-١٩٤٧؛ **الحكمة**، بيروت (مدرسة الحكمة)، ١٩٥١-١٩٦٥؛ **الدفاتر اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٨٥-١٩٨٩؛ **السلام**، بوينس آيرس، ١٩٠٢-١٩٦٦؛ **شعر**، بيروت، ١٩٥٧-١٩٧٠؛ **العرفان**، صيدا، ١٩٠٩-١٩٩٤[٦]؛ **الفصول اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٧٩-١٩٩٥؛ **لسان الحال**، بيروت، ١٨٧٧-١٩٧٥؛ **المجلّة البطريركيّة** (للسريان الأرثوذكس)، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٦؛ **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، دمشق، ١٩٢١-١٩٦٤؛ **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، دمشق، ١٩٦٥-١٩٩٥؛ **المسرّة**، حريصا، ١٩١٠-١٩٩٦؛ **المشرق**، بيروت، ١٨٩٨-١٩٩٦؛ **المعرفة**، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٦؛ **المقتطف**، بيروت ثمّ القاهرة، ١٨٧٦-١٩٥٢؛ **المكشوف**، بيروت، ١٩٣٥-١٩٥٠؛ **المنارة**، جونيه، ١٩٣٠-١٩٩٦؛ **الورود**، بيروت، ١٩٤٧-١٩٨٥.

ب ٥ مسحنا مسحًا محدودًا ما يلي من الصحف والدوريّات، وقد أشرنا لدى ذكرها إلى المجلّدات التي راجعناها كاملةً بغضّ النظر عمّا طالعناه من أعدادها المتفرّقة: **الآداب**، بيروت، ١٩٥٣-١٩٦٦؛ **الأديب**، بيروت، ١٩٤٢-١٩٤٤، ١٩٤٦-١٩٥٣، ١٩٦٣، ١٩٦٥، ١٩٦٩-١٩٨٣؛ **الأسبوع الأدبيّ**، دمشق، ١٩٨٨-١٩٩٦؛ **أهل النفط**، بيروت، ١٩٥١-١٩٥٨؛ **الرسالة المخلّصيّة**، صيدا، ١٩٣٤-١٩٦٦ (باستثناء المجلّدات ١، ٢، ٢٦)؛ **الزهرة**، حيفا، ١٩٢١-١٩٢٦؛ **الشعلة**، بيروت، ١٩٥٦؛ **الضاد**، حلب، ١٩٦٩ - ١٩٩٦؛ **الطريق**، بيروت، ١٩٤٤-١٩٤٦، ١٩٥٠، ١٩٧٣-١٩٧٤، ١٩٧٨-١٩٨٠؛ **النهار** (وسائر ملحقاتها)، بيروت، ١٩٨٣-١٩٩٧ (حتّى تاريخ كتابة هذه المقالة)؛ **الهلال**، القاهرة، ١٨٩٢-١٩٧٧ (باستثناء أعداد قليلة جدًّا لم نحصل عليها).

---

(٦) وقد اطّلعنا، والمقالة قيد الطبع، على مجلّدَي ١٩٩٥ و١٩٩٦ من هذه المجلّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كِلا المسح المحدود المذكور هنا والمسح الكامل المذكور قبله أتاحا لنا العثور على مقالات أدرجناها في ثبتنا، علمًا أنّنا طالعنا عددًا كبيرًا من المجلّات الأخريات التي لم نحظَ فيها على ذكر أبو شبكة، فأهملنا الإشارة إليها خشيةَ الإطالة. وثمّة بالطبع مؤلّفات غير الصحف ممّا أفرد لشاعرنا أو شمله مع سواه.

ج ○ عدلنا عن ذكر المراجع التي أوردتها المجاميع البيليوغرافيّة المعروفة، كمصنّفات خير الدين الزركليّ: **الأعلام**، ويوسف أسعد داغر: **مصادر الدراسة الأدبيّة**، وعمر رضا كحّالة: **معجم المؤلّفين**، وذلك لعدم التكرار. إلّا أنّنا أشرنا إلى بعض العناوين التي أوردها داغر عندما اقتضت الحاجة إلى تصحيح ما وقع فيها من غلط[٧].

د ○ لم نتوانَ عن ذكر نبذ صغيرة تناولت شاعرنا وإن بسطرين يتيمين، لأنّنا وجدنا في تلك «المراجع» أحكامًا تعبّر عن آراء ليست بدون فائدة[٨].

ثانيًا – كيفيّة ترتيب العناوين

تردّدنا بين أن يكون ترتيب المراجع ألفبائيًّا أو زمنيًّا، فآثرنا الحلَّ الثاني لأنّه يبرز إلى حدّ ما التطوّر الذي قد يطرأ على الدراسات، وحافظنا، في عرض مقالات السنة الواحدة، على الترتيب الألفبائيّ. وعند ذكر المجلّات والجرائد التي لم يأتِ الكلام عليها في هذه المقدّمة، أشرنا إلى المدينة التي صدرت فيها.

ولمزيد من الوضوح ميّزنا بين الكتب والمقالات، فأسبقنا الأُولى بنجم (*) والثانية بدائرة سوداءٍ (○).

(٧) عناوين مؤلّفات كحّالة والزركليّ وداغر مذكورة ضمن ثبتنا في موضعها.
(٨) أطلب، مثلاً، الأرقام: ١، ٢، ٣، ٧.

ثالثًا - ملاحظات أخيرة

ممّا يلفت الانتباه أنّ السواد الأعظم من الدراسات التي تناولت أبو شبكة هي بقلم لبنانيّين وصدرت في مجلّات لبنانيّة، في حين لا تجد إلّا ستّ مقالات أو سبع صدرت في دمشق أو بغداد أو الكويت أو القاهرة أو حيفا. وأقلّ من ذلك ما نُشر باللغات الأجنبيّة[9]. ولئن دلّت هذه الظاهرة على أنّ شاعرنا لم يرقَ إلى صعيد الشهرة العالميّة أو حتّى العربيّة التي وصل إليها جبران أو نعيمه أو الريحانيّ، فهو في نظرنا مغبون يستحقّ أكثر ممّا نال. فعسى أن تعيد إليه ذكراه الخمسينيّة بعض ما حُرِمه من التألّق خارج حدود بلاده.

رابعًا - ثبت المراجع

١ ○ «القيثارة»، في الزهرة، حيفا، ٥ (١٩٢٥-١٩٢٦)، ص ٤٩٦-٤٩٧[10].

٢ ○ شيخو (لويس): «عنتر، رواية تمثيليّة ذات خمسة فصول، تأليف شكري غانم وتعريب الياس أبي شبكة»، في المشرق، ٢٤ (١٩٢٦)، ص ٧٩٥.

٣ ○ ب.ب.: «تاريخ نابوليون بونابرت»، في المسرّة، ١٦ (١٩٣٠)، ص ١٢٠-١٢١.

٤ ○ «تاريخ نابوليون بونابرت ١٧٦٩-١٨٢١»، في المقتطف، المجلّد ٨٤ (١٩٣٢)، ص ٥١٩.

٥ ○ «مريض الوهم والطبيب رغمًا عنه، ... ترجمة الياس أبو شبكة»، في الهلال، ٤١ (١٩٣٢-١٩٣٣)، ص ٧٠٢-٧٠٣.

---

(٩) علمًا أنّنا قمنا بمسح كامل لمرادّ دليل J.D. Pearson (et alii): *Index Islamicus* and Supplements, Cambridge, 1958-1994، الذي يورد معظم ما يصدر في العالم كلّ سنة حول الموضوعات الإسلاميّة والعربيّة.

(١٠) تعريف الديوان المذكور.

٦ ○ «بولس وفرجيني»، في الحديث، حلب، ٧ (١٩٣٣)، ص ٥١٢[١١].

٧ ○ «تاريخ نابوليون بونابرت ١٧٦٩-١٨٢١، بقلم الياس أبو شبكة»، في المنارة، ٤ (١٩٣٣)، ص ٨٤٦.

٨ ○ «الكوخ الهنديّ»، في المنارة، ٤ (١٩٣٣)، ص ٣١٨.

٩ ○ خوري (رئيف): «أفاعي الفردوس، إبداع جديد في أدب العرب»، في المكشوف، ٤ (١٩٣٦)، ص ١٧٧.

١٠ ○ الصيرفيّ (حسن كامل): «أفاعي الفردوس، ديوان شعر لإلياس أبي شبكة»، في المقتطف، المجلّد ٩٣ (١٩٣٨)، ص ٥٠٨-٥١٠.

١١ ○ فرّوخ (عمر): «أفاعي الفردوس لإلياس أبي شبكة»، في الأمالي، بيروت، ١ (١٩٣٨)، ص ١٥٩-١٦٠.

١٢ ○ نخلة (الأب رفائيل اليسوعيّ): «إلياس أبو شبكة في القيثارة»، في البشير، ٥ آب ١٩٣٩، ص ٣، و١٢ آب ١٩٣٩، ص ٣.

١٣ ○ الأسير (صلاح): «روابط الفكر والروح»، في الأديب، ٢ (١٩٤٣)، عدد حزيران، ص ٥٨[١٢].

١٤ ○ أمين (عثمان): «روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، تأليف إلياس أبو شبكة»، في المقتطف، المجلّد ١٠٣ (١٩٤٣)، ص ١٩٩-٢٠٠.

١٥ ○ خوري (رئيف): «إلى الأبد، للأستاذ إلياس أبو شبكة»، في الطريق، بيروت، ٤ (١٩٤٥)، العدد ٧، ص ١٧[١٣].

١٦ ○ خوري (رئيف): «أبو شبكة الشاعر الغنائيّ»، في المكشوف، ١٢

---

(١١) تقويم مختصر لهذه الرواية التي عرّبها أبو شبكة.
(١٢) وهو نقد لكتاب روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة.
(١٣) أحال داغر على العدد ٦ بدلاً من العدد ٧ الذي هو الصحيح.

(١٩٤٦)، العدد ٤٢٤، ص ٧[١٤].

١٧ ه البستانيّ (فؤاد أفرام): «شاعريّة إلياس أبو شبكة»، في البشير، ٥ شباط ١٩٤٧، ص ٣.

١٨ ه اللجنة اللبنانيّة لإعداد شهر الأونسكو: أعلام اللبنانيّين في نهضة الآداب العربيّة، بيروت، ١٩٤٨، ص ٥٥.

١٩ ه مسعد (نجيب): «كتّاب العربيّة وهَوَسُهم: ... إلياس أبو شبكة»، في الرسالة المخلّصيّة، ١٦ (١٩٤٩)، ص ٢٢-٢٣.

٢٠ ه حبيش (فؤاد): «إلياس أبو شبكة في طريق الخلود. تضحية الشاعر في حبّه الأخير»، في الحكمة، ١ (١٩٥١-١٩٥٢)، العدد ٥، ص ١٠-١٢[١٥].

٢١ ه أبو سعد (أحمد): «في ذكرى أبو شبكة»، في الأديب، آذار/ مارس ١٩٥٣، ص ٢٤-٢٦.

٢٢ ه قازان (أنطون): «أبو شبكة والأيّام»، في الورود، بيروت، شباط ١٩٥٥، ص ٥-٨[١٦].

٢٣ ه مورينو (مارتينو ماريو): «شعر أبي شبكة»، في الورود، أيّار ١٩٥٥، ص ١٢-١٣[١٧].

٢٤ ه نعيمه (ميخائيل): «إلياس أبو شبكة»، في لسان الحال، ٢٧/ ١٠/ ١٩٥٥، ص ٣.

٢٥ ه نعيمه (ميخائيل): «إلياس أبو شبكة أو الشاعر الذي يغمس قلمه في قلبه»، في السلام، ١٥/ ٣/ ١٩٥٥، ص ٢.

---

(١٤) ذكره داغر، ولكن بعنوان مغلوط: «أبو شبكة الشاعر الفنّان».
(١٥) أورد داغر هذه المراجع مغلوطة على النحو التالي: ... العدد ٤، ص ٢٠!
(١٦) صدرت لاحقًا ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ١٨-٢٤.
(١٧) مختصر، بقلم بديع شبلي، لمحاضرة ألقاها المستشرق مورينو في بيروت.

٢٦ ○ «إحياء ذكرى إلياس أبو شبكة. تأليف لجنة لتشييد ضريح وإقامة تمثال تخليدًا للرجل الذي خلّد لبنان بشعره»، في السلام، ٢٢/ ٥/١٩٥٦، ص ١-٢.

٢٧ ○ الرامي (غنطوس): «إلى روح إلياس أبو شبكة» (قصيدة)، في الشملة، ٢٩/١/١٩٥٦، ص ١-٢.

٢٨ ○ الراوي (حارث طه): «الذكرى التاسعة لوفاة أبو شبكة»، في الورود، شباط ١٩٥٦، ص ٣٢-٣٣ و٣٦.

٢٩ ○ الرجّي (فائق): «ثلاث ساعات في الزوق، مع أبو شبكة وجهًا لوجه»، في الشملة، ٥/٢/١٩٥٦، ص ٦.

٣٠ ☆ رزّوق (رزّوق فرج): إلياس أبو شبكة وشعره، بيروت، ١٩٥٦؛ طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٠.

٣١ ○ عقل (فاضل سعيد): «لبنان يحتفل بذكرى إلياس أبو شبكة. الشاعر الثائر الذي أكسبه ثروة خالدة»، في الشملة، ٢٩/١/ ١٩٥٦، ص ١.

٣٢ ○ عوّاد (توفيق يوسف): «في الذكرى السنويّة التاسعة لإلياس أبو شبكة. الشاعر الذي سقى شعره من دم قلبه»، في الشملة، ٢٩/ ١/١٩٥٦، ص ٣.

٣٣ ○ قازان (أنطون): «أنشودة الخلد لم تعزف على وتر»، في الورود، شباط ١٩٥٦، ص ٥[١٨].

٣٤ ○ جبر (جميل): «فؤاد حبيش يتحدّث عن صديقيه عمر فاخوري وإلياس أبي شبكة»، في الحكمة، ٦ (١٩٥٦-١٩٥٧)، العدد ٩، ص ٩-١١.

٣٥ ○ الرجّي (فائق): «صلاح لبكي بقلم إلياس أبو شبكة»، في الحكمة، ٦(١٩٥٦-١٩٥٧)، العدد ٤، ص ١١ - ١٦.

٣٦ ○ كحّاله (عمر رضا): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب معجم

(١٨) قصيدة لقازان في ذكرى وفاة أبو شبكة التاسعة.

المؤلّفين، دمشق، ١٩٥٧ وما يليها، المجلّد ٢، ص ٣١٨، والمجلّد ١٣، ص ٣٧٣.

٣٧ ٥ جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة بين عرائس شعره»، في أهل النفط، نيسان ١٩٥٨، ص ١٣.

٣٨ ٥ الجنديّ (أدهم): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب أعلام الأدب والفنّ، الجزء الثاني، دمشق، ١٩٥٨، ص ٤١٠-٤١٢.

٣٩ ٥ قازان (أنطون): «السخريّة وحظّ أبي شبكة منها»، في الورود، آذار ١٩٥٨، ص ٧-١٠ و٣٢.

٤٠ ٥ باسيلا (جوزف): «إلياس أبو شبكة، شاعر الرومنطيقيّة. أضواء على حياته وشعره»، في شعر، ربيع ١٩٥٩، ص ٨٧-١٠٣.

٤١ ٥ الجرّ (شكرالله): «إلى روح أبي شبكة» (شعر)، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٨٠.

٤٢ ٥ الخال (يوسف): «أبو شبكة والشعر الحديث»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧٣-٧٤.

٤٣ ٥ غصوب (يوسف): «أبو شبكة والنغم الأسود»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧١-٧٢.

٤٤ ٥ قازان (أنطون): «أبو شبكة في أفاعي الفردوس»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٧٦-٧٨.

٤٥ ٥ قازان (أنطون): «أبو شبكة في أفاعي الفردوس»، في الورود، شباط ١٩٦٠، ص ٥-٧ و٣٣.

٤٦ ٥ «قيل في إلياس أبو شبكة»، في الحكمة، ٨ (١٩٦٠)، ص ٨١-٨٣.

٤٧ ٥ أبو حبيب (نضال): «أبو شبكة شاعر البيئة اللبنانيّة»، في الحكمة، ٩ (١٩٦١)، ص ٣٧١-٣٧٣.

٤٨ ٥ حمّود (محمّد يوسف): «شاعر بجناح الجمال»، في الورود، شباط ١٩٦١، ص ٧-٩ و٢٠.

٤٩ ٥ سعد (علي): «أبو شبكة في حبّه وسخطه»، في الورود، شباط

١٩٦١، ص ٤-٥.

٥٠ ○ شرارة (عبد اللطيف): «صوفيّة أبي شبكة»، في الرسالة المخلّصيّة، ٢٨ (١٩٦١)، ص ١٠٤-١٠٨[١٩].

٥١ ☆ عيد (داود حبيب): مظاهر الرومنطيقيّة في شعر إلياس أبو شبكة، رسالة دبلوم في اللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية بالجامعة اللبنانيّة، ١٩٦١.

٥٢ ○ معوّض (إبراهيم): «من وحي روحك»، في الورود، شباط ١٩٦١، ص ٥[٢٠].

٥٣ ○ البستانيّ (فؤاد أفرام): «أبو شبكة (إلياس)»، في دائرة المعارف، المجلّد الرابع، بيروت، ١٩٦٢، ص ٣٧٦-٣٧٨.

٥٤ ○ جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة الشاعر لمناسبة ذكراه الخامسة عشرة»، في الحكمة، ١٠ (١٩٦٢)، ص ١٣٠.

٥٥ ○ وهبه (توفيق): «إلياس أبو شبكة»، في الورود، كانون الأوّل ١٩٦٢، ص ١٢-١٣.

٥٦ ○ الصالحي (خضر عبّاس): «الشاعر إلياس أبو شبكة»، في الأديب، نوفمبر ١٩٦٣، ص ٤٢-٤٣.

٥٧ ○ إبراهيم (السيّد علي): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب شعراء من لبنان، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٤٣-١٥٨.

٥٨ ○ جبر (جميل): «أبو شبكة الغائب الحاضر»، في الجريدة، بيروت، ٢٦/١/١٩٦٤، ص ٩[٢١].

٥٩ ○ جبر (جميل): «إلياس أبو شبكة»، ضمن كتاب لبنان في روائع أقلامه، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢١٩-٢٢٢.

---

(١٩) وقد صدر هذا المقال في الورود، بيروت، شباط ١٩٦١، ص ١٢-١٣ و١٧.

(٢٠) وهي قصيدة لمناسبة ذكرى أبو شبكة الرابعة عشرة.

(٢١) حصلنا على هذا المرجع من حضرة الدكتور جميل جبر نفسه. ومنه وقفنا أيضًا على أربعة مراجع أخرى بقلمه. فله شكرنا.

٦٠ ○ «حديث مع مجهول»، في الحكمة، ١٢ (١٩٦٤)، ص ١٠٩.
٦١ ✡ شرارة (عبد اللطيف): إلياس أبو شبكة، في مجموعة «شعراؤنا»، بيروت، ١٩٦٤.
٦٢ ○ غريّب (جورج): «الأكمات السبع»، في لسان الحال، ٣١/١/١٩٦٤، ص ٢[٢٢].
٦٣ ○ سابا (فوزي): «أبو شبكة»، في المواسم، بيروت، تشرين الأوّل ١٩٦٦، ص ١٥-١٨.
٦٤ ○ سالم (جورج): «إلياس أبو شبكة الإنسان»، في الورود، نيسان ١٩٦٦، ص ٨-١١.
٦٥ ○ جبر (جميل): «مخطوطات مجهولة لإلياس أبو شبكة. مراسلات عشر سنوات. كيف صمّم لقصيدته غلواء. كيف بدأ ينظم القصائد التقليديّة. أضواء على حياته وأدبه»، في الجريدة، بيروت، ٢٧/١/١٩٦٨، ص ٢.
٦٦ ✡ سابا يارد (نازك): الياس أبو شبكة، قلبٌ سال شعرًا، بيروت، ١٩٦٩.
٦٧ ○ ضيف (شوقي): «اللذّة الصاخبة في أفاعي الفردوس لأبي شبكة»، ضمن كتاب دراسات في الشعر العربيّ المعاصر، طبعة ٤، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٥٨-١٧٧.
٦٨ ✡ حبيش (فؤاد): الياس أبو شبكة. دراسات وذكريات، بيروت، ١٩٧٠.
٦٩ ○ Jabre (Jamil), «Abou-Chabaké, le poète de l'amour», dans *L'Orient-Le Jour*, Beyrouth, 8/3/1970, p. 9.
٧٠ ✡ غريّب (جورج): إلياس أبو شبكة، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٢.
٧١ ○ Miquel (André), «Réflexions sur la structure poétique à propos

(٢٢) قصيدة في ذكرى وفاة أبو شبكة السابعة عشرة.

d'Elias Abū Šabaka», dans *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, t. XXV (1972), p. 265-274.

٧٢ ○ محفوظ (عصام): «إلياس أبو شبكة. مختارات لبنانيّة»، في ملحق النهار، ١٩٧٣/٩/٣٠، ص ٤-٥.

٧٣ * نخله (يوسف): إلياس أبو شبكة. التيّارات الأجنبيّة في أدبه، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٣.

٧٤ ○ قازان (أنطون): «إلياس أبو شبكة شاعر الألحان»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ١٣-١٧.

٧٥ ○ قازان (أنطون): «شعراء العصر في رأي أبي شبكة»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ٢٥-٣٥.

٧٦ ○ قازان (أنطون): «في الذكرى الحادية عشرة»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الثاني، ص ٣٦-٤٢[٢٣].

٧٧ ○ قازان (أنطون): «مَن وراء أبي شبكة؟»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، الجزء الأوّل، ص ١٢١-١٢٨.

٧٨ * خليل (إيلي مارون): المرأة في حياة إلياس أبو شبكة وشعره، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٥. - طبعت في بيروت العام ١٩٨٣.. وأُعيد طبعها بصيغة مكمّلة وبعنوان مختلف العام ١٩٩٧ (أطلب هذا التاريخ).

٧٩ ○ زغيب (هنري): «مع غلواء. إلياس أبو شبكة أنت نفسك ستأتي إلى مهرجان لبنان في تكريمك»، في النهار ١٩٧٥/٢/٧، ص ٨.

٨٠ * ميكيل (أندريه): «تأمّلات حول البنية الشعريّة لدى إلياس أبو شبكة»، في الموقف الأدبيّ، دمشق، ٥ (١٩٧٥)، ص ٣٨ - ٤٨. - أطلب الرقم ٨٦ -.

(٢٣) أُلقيت في ذكرى أبو شبكة الحادية عشرة في بيروت (شباط ١٩٥٨).

٨١ ☼ إسطفان (سمير أمين): تأثير ثقافة أبي شبكة الفرنسيّة في إنتاجه الشعريّ، أطروحة ماجستير في الأدب من كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٧٦.

٨٢ ○ الحاج (أنسي): «أوهامه الجميلة هي الحقيقة، والحقيقة إنّما تخرج من الشعراء»، في النهار، ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٤].

٨٣ ☼ الحلو (حنّا يوسف): أثر الكتاب المقدّس في أدب الياس أبو شبكة، أطروحة ماجستير في الأدب من كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٧٧.

٨٤ ○ الخال (يوسف): «كلّ مبدع إله»، في النهار ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٥].

٨٥ ○ كرم (أنطون غطّاس): «تحوّلات الذات لعنة الشيطان ثمّ الابتهال الإلهيّ»، في النهار ١٤/٣/١٩٧٧، ص ٥[٢٦].

٨٦ ○ ميكيل (أندريه): «ملاحظات على البناء الشعريّ عند إلياس أبو شبكة»، تعريب أحمد درويش، في البيان، الكويت، أيّار/مايو ١٩٧٧، ص ٤٨-٥٥[٢٧].

٨٧ ☼ نصرالله (ميلاد): أثر الرومنسيّة والكتاب المقدّس في شعر إلياس أبي شبكة، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٧.

٨٨ ○ باز (خليل): «إلياس أبو شبكة شاعر الشهوة والحبّ والألم»، في الورود، شباط - آذار ١٩٧٨، ص ١٢-١٣.

---

(٢٤) كلمة ألقيت في الاحتفال الذي أقامه مجلس كروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧ في ذكرى أبو شبكة.
(٢٥) كلمة ألقيت في الاحتفال الذي أقامه مجلس كروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧.
(٢٦) ممّا ألقي في احتفال مجلس كروان الثقافيّ يوم ١٢/٣/١٩٧٧.
(٢٧) نقلت هذه المقالة عن الدراسة الفرنسيّة التي صدرت العام ١٩٧٢ (أطلبها في أعلاه) من دون ذكر الأصل.
واطلب أيضًا ترجمة تلك المحاضرة في مجلّة الموقف الأدبيّ، دمشق، تمّوز ١٩٧٥، ص ٣٤-٤٨.

٨٩ ○ جبر (جميل): «أبو شبكة شاعر المرأة»، في مجلّة الديار، بيروت، ١٢/٣/١٩٧٩.
٩٠ ○ مسلّم (حنّا): جوانب خفيّة في حياة أبي شبكة، دراسة جامعيّة، ١٩٧٩.
٩١ ○ الزركليّ (خير الدين): «إلياس أبو شبكة»، في الأعلام، الطبعة الخامسة، المجلّد الثاني، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.
٩٢ ○ *Abū Shabaka, Ilyās*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., Supplément, 1980, p. 33-34.
٩٣ ☆ غريّب (جورج): إلياس أبو شبكة على ريشة جورج غريّب، بيروت، ١٩٨١.
٩٤ ○ البستانيّ (فؤاد أفرام): «إلياس أبو شبكة، ١٩٠٣-١٩٤٧»، في الورود، كانون الثاني - شباط ١٩٨٣، ص ٦-٧.
٩٥ ○ داغر (يوسف أسعد): «إلياس أبو شبكة»، في مصادر الدراسة الأدبيّة، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٣-٧٨.
٩٦ ○ العطّار (نجاح): «أبو شبكة الشاعر المتمرّد»، في المعرفة، كانون الثاني/يناير ١٩٨٣، ص ٧-٢٤.
٩٧ ○ البستانيّ (صبحي): «المرأة في شعر إلياس أبو شبكة»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة، كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، سنة ١١، عدد ١٢/ ٨٤ (١٩٨٤)، ص ٩٩-١١٢.
٩٨ ○ زغيب (هنري): «إلياس أبو شبكة العاشق»، في الفصول اللبنانيّة، ١٢ (١٩٨٤)، ص ١٢٠-١٢٥.
٩٩ ○ شهادات (في إلياس أبي شبكة)، في الفصول اللبنانيّة، ١٢ (١٩٨٤)، ص ١٢٥-١٢٩.
وهي كلمات أُلقيت في مهرجان ذكرى أبو شبكة السابعة والثلاثين الذي أقامته جريدة الأوديسيه الشعريّة في القصر البلديّ - ذوق مكايل

(لبنان) - الأحد ٢٩/ ١/ ١٩٨٤. والشهادات هي الآتية:

عصام خوري	:	«وقفة مع لبنان والشعر»
محمّد الفيتوريّ	:	«عرب العصر لا عرب الجاهليّة»
إتيان صقر	:	«مأساة أبي شبكة...»
أحمد مكّيّ	:	«شعر أبي شبكة عهد إيمان بلبنان»
عبد الرحمٰن مجيد الربيعيّ	:	«ثورة أبي شبكة الشعريّة»
نازك سابا يارد	:	«صورة الشعر عند أبي شبكة»
غسّان خالد	:	«الشاعر المتمرّد»
أنطون غطّاس كرم	:	«الصيرورة المتجدّدة»
أنسي الحاج	:	«ما يجمعنا بأبي شبكة»
جورج مصروعة	:	«الرجل العنفوان»
سهيل مطر	:	«إنسان من لحم ودم»
جان كميد	:	الحبّ الملهم»
إيلي مارون خليل	:	باقة عواطف»

١٠٠ ☆ عوض (ريتا): إلياس أبو شبكة، في سلسلة «أعلام الشعر الحديث»، بيروت، ١٩٨٤.

١٠١ ○ عون (مخايل): «إلياس أبو شبكة من البداية حتّى النهاية»، ضمن كتاب الروّاد في الحقيقة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١١٧-١٣٢.

١٠٢ ○ محفوظ (عصام): «أسند ظهري إلى الحائط وأقرأ (...) إلياس أبو شبكة توبّخه أمّه: أيش هل الأخوت!»، في النهار، ١١/ ٣/ ١٩٨٤، ص ٩.

١٠٣ ○ Saadé (Nicolas), «Le visage de la femme dans la poésie d'Elias Abou-Chabaké. La misogynie dans *Les vipères du paradis* est-elle d'origine baudelairienne?», *Le Réveil*, Beyrouth, 19/8/1984, p. 5.

١٠٤ ☆ أبي ضاهر (جوزف): إلياس أبو شبكة الصحافيّ العاشق، ذوق مكايل (لبنان)، ١٩٨٥.

١٠٥ ○ أبي فاضل (ربيعة): «إلياس أبو شبكة صادق القصيدة»، ضمن

كتاب مدخل إلى أدبنا المعاصر، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٣-١١٩.

١٠٦ ○ عبّود (وليد نديم): «إلياس أبو شبكة، مجموعة كاملة. نوم البيت ولو تأخّر الشاعر»، في النهار، ١٨/٧/١٩٨٥، ص ٩[٢٨].

١٠٧ ○ مصروعة (جورج): «أبو شبكة في أطروحة بالفرنسيّة. نجيب ي. زكّا وحيث التمايز الرومنطيّ»، في النهار، ٢١/٩/١٩٨٥، ص ٩[٢٩].

١٠٨ ○ «إلياس أبي شبكة يتّهم ميشال زكّور بتشويه قصائده»، في الدفاتر اللبنانيّة، تشرين الأوّل ١٩٨٧، ص ٤ (وهي رسالة بعث بها أبو شبكة إلى م. زكّور في مجلّة المعرض بتاريخ ٨/٦/١٩٢٤).

١٠٩ ○ بولس (متري سليم): «الحضارة والجنس في ديوان أفاعي الفردوس»، ضمن كتاب أدب الأعماق والأبعاد، جونيه، ١٩٨٧، ص ٧٣-١٠٦.

١١٠ ○ «بين أبي شبكة وإيلي تيّان»، في الدفاتر اللبنانيّة، كانون الأوّل ١٩٨٧، ص ١.

١١١ ○ «رياحين»[٣٠]: «أبو شبكة وُلد في الزوق لا في بروفيدانس ولا في نيويورك»، في الدفاتر اللبنانيّة، كانون الأوّل ١٩٨٧، ص ٢.

١١٢ ✿ فريد (عبد الخالق): إلياس أبو شبكة. مقالات ورسائل، بغداد، ١٩٨٨.

١١٣ ○ كيروز (سامي): «إلياس أبو شبكة. الشعر سيرة حياة»، في الأزمنة، بيروت، كانون الثاني - شباط ١٩٨٨، ص ١٠٦-١١٣.

١١٤ ✿ عاصي (ميشال): في النقد الأدبيّ، بيروت، ١٩٩٠، - راجع الفصل الخامس.

---

(٢٨) جزء من مقدّمة كتاب: إلياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة في الشعر، المجلّد الأوّل، جونيه، ١٩٨٥.

(٢٩) الأطروحة قُدّمت إلى جامعة ستراسبورغ (فرنسا) في حزيران ١٩٨٥.

(٣٠) إسم مستعار، يبدو أنّه لرياض حنين.

١١٥ ○ نجم (خريستو): «إلياس أبو شبكة وجمال ميدوزا المحنَّط»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة) بكلّيّة الآداب - جامعة القدّيس يوسف -، المجلّد الخامس، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٨٥-٤٠٤.

١١٦ ○ جبر (جميل): إلياس أبو شبكة شاعر الحبّ، بيروت، ١٩٩٣.

١١٧ ○ زغيب (هنري): «إلياس أبو شبكة. يا إلياس، بيتك لك متحف وشعرك للجميع وللتي غنَّيت»، في النهار، ٢٨/١/١٩٩٤، ص ٩.

١١٨ ○ عقل (فاضل سعيد): «إلياس أبو شبكة تتذكّره: الفقير فالشاعر الحيّ بيننا»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٤، ص ١٣.

١١٩ ○ مبارك (كميل): «إلياس أبو شبكة. من ألم الخطيئة إلى الإيمان الخلاصيّ»، ضمن كتاب الله على ألسنة الشعراء: أبعاد إيمانيّة في الشعر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٤، ص ٩٤-١٣٣[٣١].

١٢٠ ○ نجم (خريستو): «العقدة المشهديّة في أدب أبو شبكة»، في مجلّة كلمة (البلمند)، العدد صفر، ١/١٩٩٤، ص ٧٧-٩٥.

١٢١ ○ وهبي (زاهي): «ذكرى الياس أبو شبكة القريب منّا. شاوول: الشاعر ينتصر على المدرسة»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٥، ص ١٧.

١٢٢ ○ وهبي (زاهي): «ذكرى الياس أبو شبكة. شمس الدين وبزيع يرتضيان الشاعر حين يبرق ويهذي وتجرجره الخطيئة»، في النهار، ٢٧/١/١٩٩٥، ص ١٧.

١٢٣ ○ وهبي (زاهي): «إلياس أبو شبكة والتحيّة إليه. وازن وزوين والعويط يدركون المكابدة»، في النهار، ٣١/١/١٩٩٥، ص ١٥[٣٢].

١٢٤ ○ محفوظ (عصام): «إلياس أبو شبكة. البيت سيكون متحفًا

---

(٣١) سبق أن صدر هذا الفصل مقالاتٍ في صحيفة الجمهور البيروتيّة.

(٣٢) يختصر زاهي وهبي في هذا التحقيق والاثنين السابقين إجابات الشعراء المذكورين عن أبو شبكة.

للمصفور. إستطاع أن يعلو ويحطّ ويثور فوق القرميد»، في النهار، ١٩٩٦/٢/٣، ص ١٧.

١٢٥ ٥ نجم (خريستو): رهاب المرأة في حياة إلياس أبو شبكة وشعره، بيروت، ١٩٩٦.

١٢٦ ٥ أبو ديب (كمال): «إستعادة روح المغامرة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٧[٣٣].

١٢٧ ٥ أبي سمرا (محمّد): «كتاب واحد منسيّ في مكتبتي»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٢[٣٤].

١٢٨ ٥ «إلياس أبو شبكة: سيرته؛ أعماله؛ آراء وشهادات»، في النهار، ١٥/ ١/ ١٩٩٧، ص ١٧.

١٢٩ ٥ بزيع (شوقي): «شاعر المصائر المتعارضة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٥.

١٣٠ ٥ بغداديّ (شوقي): «إلياس أبو شبكة (١٩٠٣-١٩٤٧)»، في الأسبوع الأدبيّ، ٢٢/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٢.

١٣١ ٥ بولس (متري): «ثلاث قراءات»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٣[٣٥].

١٣٢ ٥ بيضون (عبّاس): «شياطينه البعيدة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٥-٦.

١٣٣ ٥ الحاج (أُنسي): «أبو شبكة في قلوبنا»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٦.

١٣٤ ☼ خليل (إيلي مارون): إلياس أبو شبكة والمرأة. شعره كرسيّ اعترافه، بيروت، ١٩٩٧.

١٣٥ ٥ «خمسون الغياب خمسون الأسئلة. كيف تقرأ إلياس أبو شبكة

---

(٣٣) شهادة في أبو شبكة. وعدد ملحق النهار المذكور هنا هو عدد خاصّ بشاعرنا أدرجت فيه مقالة كمال أبو ديب وسواها مبيّنة في ما يلي.

(٣٤) الكتاب المعنيّ هو أفاعي الفردوس.

(٣٥) آراء في ديوانَي القيثارة وغلواء وقصيدة «أغنية المجد».

اليوم؟» في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٣.

١٣٦ ○ خوري (إلياس): «الملك والعتبة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٩.

١٣٧ ○ دكروب (محمّد): «إلياس أبو شبكة: كرامة الشعر، كرامة الشاعر»، في النهار، ١٥/ ١/ ١٩٩٧، ص ١٧-١٨.

١٣٨ ○ دكروب (محمّد): «شاعر أوّل أيّار ١٩٢٥»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٧.

١٣٩ ○ الراسي (سلام): «إلياس أبو شبكة كما عرفته»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٩.

١٤٠ ○ رفقه (فؤاد): «نسمعه، نراه، نتذكّره»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٨.

١٤١ ○ شاوول (پول): «إلياس أبو شبكة (١٩٠٣-١٩٤٧) في ذكرى رحيله الخمسين: مشدود كالعصب، شفّاف كنسمة، صافٍ كينبوع، وملتهب كجمرة موصولة»، في النهار، ١٥/ ١/ ١٩٩٧، ص ١٧.

١٤٢ ○ شبانة (عمر): «الكثير من شعره لا يرحل»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٢.

١٤٣ ○ شمس الدين (محمّد علي): «مقامه في «الشعراء الملاعين». هذا هو السؤال الذي حرّكني»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧/ ص ٨.

١٤٤ ○ طنّوس (جان نعّوم): «السمّ منيّ الموت والروح العذراء تخلّص»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٦.

١٤٥ ○ عبد الأمير (شوقي): «مقام إلياس أبو شبكة»، في النهار، ١٥/ ١/ ١٩٩٧، ص ١٧.

١٤٦ ○ عبّود (حمزة): «البحث عن شاعر شيوعيّ اسمه إلياس أبو شبكة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٩.

١٤٧ ○ عبّود (حمزة): «يمجّدون القيود التي رفضها»، في ملحق النهار،

١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٩.

١٤٨ ○ عطاالله (فيليب): «ذكريات عن إلياس أبو شبكة في دار المكشوف»، في نهار الشباب، ٢٨/ ١/ ١٩٩٧، ص ٣٨-٣٩.

١٤٩ ○ عقل (فاضل سعيد): «إلياس أبو شبكة المتوهّج»، في النهار ١٦/ ١/ ١٩٩٧، ص ١٩.

١٥٠ ○ العيد (يُمنى): «عصفور وأكثر من صيّاد»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٢.

١٥١ ○ فتّوح (عيسى): «الشاعر إلياس أبو شبكة رائد الرومانسيّة في لبنان»[٣٦].

١٥٢ ○ كنعان (فؤاد): «يستقي من نفسه أناشيد نفسه»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٥.

١٥٣ ○ مراد (سمير سعد): «منحنٍ على ذاته كنَرْسِيس»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٣.

١٥٤ ○ مسلّم (حنّا): «إلياس أبو شبكة لم يذهب إلى صور ولم يكن... شيوعيًّا»، في نهار الشباب، ١/ ٤/ ١٩٩٧، ص ٥٤.

١٥٥ ○ موسى (منيف): «إلياس أبو شبكة ناقدًا»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٤.

١٥٦ ○ نجم (خريستو): «تجاذب الرُهاب بين المقدَّس والمدنَّس»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٤.

١٥٧ ○ نعيمه (نديم): «الاستمرار والاستشراف»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ٧[٣٧].

١٥٨ ○ وازن (عبده): «شاعر الذات الوعرة»، في ملحق النهار، ١/ ٢/ ١٩٩٧، ص ١٨.

---

(٣٦) مقال مخطوط سيُنشر هذه السنة في إحدى مجلّات دمشق. وللكاتب فصل عن أبو شبكة في مخطوط له سوف يطبع قريبًا هو المجلّد الثاني من مؤلَّفه الذي صدر بعنوان من أعلام الأدب العربيّ الحديث، دمشق، ١٩٩٤.

(٣٧) المعنيّ هنا الاستمراريّة في شعر أبو شبكة واستشرافه لما هو مزمع أن يكون.

١٥٩ ☼ حاوي (إيليّا): إلياس أبو شبكة شاعر الجحيم والنعيم، بيروت، سلسلة الشعر العربيّ المعاصر، رقم ٥، بلا تاريخ.

ملحق

نشير في ما يلي إلى عدد من المقالات والكتب التي عثرنا عليها في أثناء مطالعاتنا، إلّا أنّنا لم نستطع ضبط مظانّها كاملةً لعدم توفّر المراجع لدينا وقتَ تحرير هذا المقال:

١٦٠ ☼ خوري (سامي): إلياس أبو شبكة في غلواء.

١٦١ ○ في مجلّة الجمهور، بيروت، ١٩٣٩، العدد ١٠٨، ص ١١.

١٦٢ ○ في جريدة الأنوار، بيروت، ٢٦/ ٢/ ١٩٦٧.

١٦٣ ○ في المجلّة البطريركيّة، دمشق، ١٩٧٠، ص ٣٧٨-٣٨١[٣٨].

١٦٤ ○ في مجلّة الأسبوع العربيّ، بيروت، ١٠/ ٨/ ١٩٧٠.

١٦٥ ○ في جريدة اللواء، بيروت، ٣٠/ ١/ ١٩٨٤، ص ٨-٩.

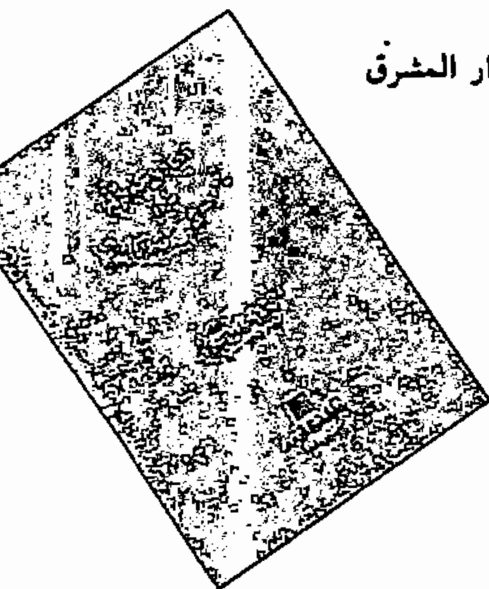


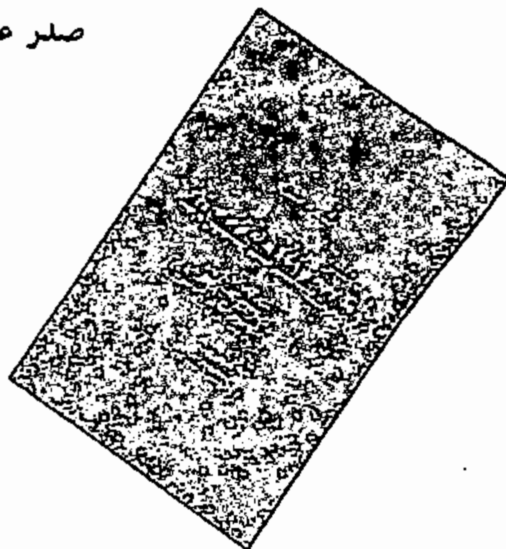
هذا ما وصَلْنا إليه حتّى الساعة، ولا شكَّ في أنّه فاتنا الكثير ممّا قيل في أبو شبكة، إلّا أنّنا نأمل أن نكون قد وفّرنا الكثير أيضًا لِمَنْ يودّ أن يكمّل عملنا.

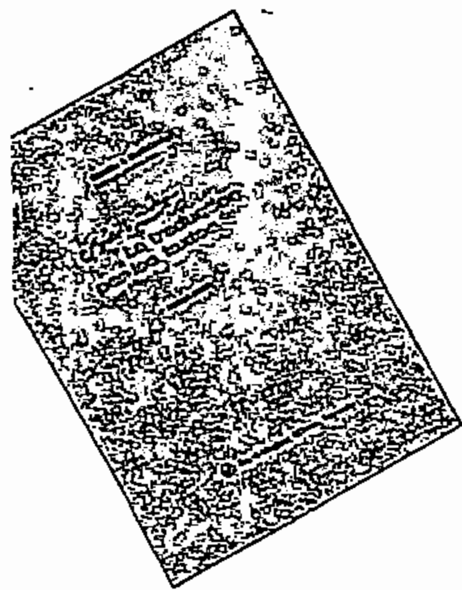
---

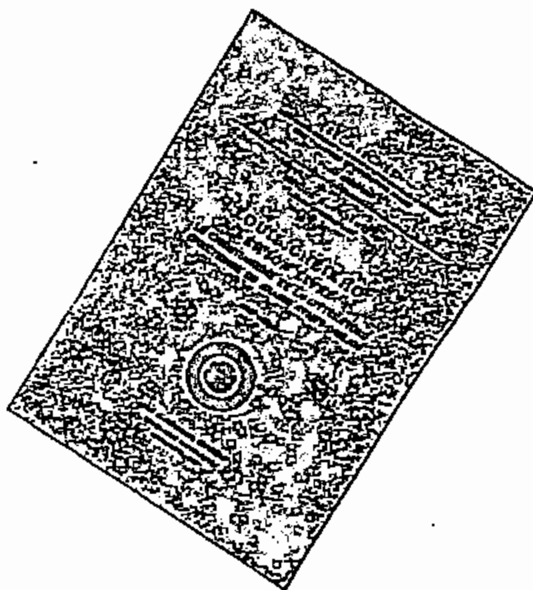
(٣٨) نشكر أخانا الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ، نزيل دمشق، الذي راجع لنا المجلّة وأفادنا أنّ المقالة هي بعنوان «أبو شبكة وأفاعي الفردوس»، ومؤلّفها المحامي سهيل أيّوب.

صدر عن دار المشرق















الخلافة الفاطميّة قُبيل الغزو الصليبيّ

عبد الكريم الشيحاويّ°

أوّلًا – الحالة السياسيّة وأزمة الخلافة

شهدت مصر الفاطميّة منذ منتصف القرن الخامس الهجريّ والحادي عشر الميلاديّ تغيّرات حادّة طالت، في العمق والامتداد، مختلف جوانب الحياة العامّة. ففي المستوى السياسيّ أخذت تتبلور ملامح بنية سلطويّة جديدة تحوّل فيها مركز القرار السياسيّ إلى مواقع إداريّة كانت فيما مضى مجرّد أدوات تنفيذيّة. ولم يعد الخليفة الحاكم الأعلى في البلاد، وإن بقي يُنظَر إليه بصفته رمزًا دينيًّا تستمدّ منه السلطة السياسيّة شرعيّتها واستمراريّتها، كما هو الحال تمامًا مع الخلافة العبّاسيّة في بغداد. ويمكن النظر إلى مدّة خلافة المستنصر بالله (٤٢٧–٤٨٧هـ/ ١٠٣٥–١٠٩٤م) على أنّها مرحلة انتقاليّة بين عصرين متمايزين، الأوّل منهما يمتدّ من دخول جيش المعزّ لدين الله (٣٤١–٣٦٥هـ/ ٩٥٢–٩٧٥م) بقيادة جوهر الصقليّ[١] مصر سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م، وحتّى وفاة الظاهر بالله

(٥) كان المغفور له عبد الكريم الشيحاويّ، أستاذ التاريخ في ثانويّات دمشق، يعدّ أطروحة للماجستير بعنوان الخلافة الفاطميّة والحروب الصليبيّة (١٠٩٦–١١٧١م) لمّا وافته المنيّة باكرًا في غاية آب ١٩٩٥. والمقال التالي هو الفصل الأوّل من رسالته التي لم يُتح له إكمالها، رحمه الله.

(١) هو جوهر الصقليّ الروميّ الكاتب مولى المعزّ لدين الله. أنظر: المقريزيّ، المقفّى ٣: ٨٣–٩٥.

(٤١١-٤٢٧هـ/ ١٠٢٠-١٠٣٥م)، ويدعى عصر الخلفاء؛ ويبدأ الثاني مع دخول بدر الجماليّ[٢] القاهرة عام ٤٦٦هـ/١٠٧٣م ليستمرّ حتّى نهاية الدولة الفاطميّة على أيدي الأيّوبيّين عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م ويدعى عصر الوزراء.

١ - المستنصر بالله: ٤٢٧-٤٨٧هـ / ١٠٣٦-١٠٩٤م

والواقع أنّه لم يتح للمستنصر القيام بوظائفه السياسيّة التي مارسها أسلافه بقدر كبير من الحرّيّة. فقد وصلته الخلافة وهو في سنّ السابعة. وقام بأعباء الدولة وزير كفء هو أبو القاسم الجرجرائيّ[٣] الذي أفلح، رغم تدخّل أمّ الخليفة المستنصر وحسد الطامعين من رجال البلاط، في تنفيذ سياسة متوازنة حقّقت الاستقرار الداخليّ ووطّدت الأمن وشجّعت التجارة الخارجيّة كما وسّعت نفوذ مصر وسُمعتها في الخارج.

بيد أنّ وفاة الجرجرائيّ في رمضان سنة ٤٣٦هـ/آذار ١٠٤٥م عقبها سلسلة من الأحداث التي ساهمت في إضعاف الدولة الفاطميّة، وإغراقها في أزمة مستعصية. ولعلّه من قبيل المصادفات الطريفة أن يوجد في عصر واحد خليفتان يمثّل كلّ منهما المشروع المضادّ للآخر، وقد تشابهت ظروفهما إلى حدّ عجيب، وهما المستنصر الفاطميّ الذي امتدّت خلافته ستّين عامًا (٤٢٧-٤٨٧هـ/١٠٣٦-١٠٩٤م)، والقائم العبّاسيّ الذي بقي خليفة خمسة وأربعين عامًا (٤٢٢-٤٦٧هـ/١٠٣١-١٠٧٥م). فبالإضافة إلى طول فترة خلافة الرجلين، فإنّهما تعرّضا لمحن وأهوال[٤] جعلت من سلطة الخلافة مقولة نظريّة ليس لها معادل على أرض الواقع، ووضعت شخص الخليفة أمام تحدّيات مسّت هيبته وكرامته الشخصيّة. وعدا عن أنّ

---

(٢) بدر الجماليّ أبو النجم أمير الجيوش (٤٠٥-٤٨٧هـ). المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٤-٤٠٢؛ ابن خلّكان، الوفيات ٢: ٤٤٨-٤٥٠.

(٣) عليّ بن أحمد الجرجرائيّ (٤١٨-٤٣٦هـ)، وزر للظاهر والمستنصر. ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٦٨-٧٠.

(٤) أنظر تفاصيل عن معاناة الخليفتين: ابن القلانسيّ، ذيل، ٨٣-٨٤؛ أبو المحاسن، النجوم الزاهرة ٥: ٩٨ وما بعدها.

- كلاهما حقّق كسبًا على حساب الآخر عبر تمرّد داخليّ، حيث خطب للمستنصر في العراق سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، وللقائم في مصر سنة ٤٦١هـ/١٠٦٨م، فإنّ العنصر التركيّ مثّل في ما يخصّهما القوّة التي قدّر لها أن تتحكّم في مسار تاريخ دولتيهما، لكنّ الفارق أنّ الأتراك في الشرق شكّلوا كيانًا سياسيًّا مستقلًّا أفادت منه الخلافة العبّاسيّة رغم تسلّطه وجبروته تجاهها، فقد أمّن لها توسّعًا سياسيًّا ومذهبيًّا في أنحاء عديدة من العالم الإسلاميّ، كما تصدّى لخصومها وفي عدادهم الخلافة الفاطميّة، في حين تسبّب أتراك مصر، الذين حافظوا على طابعهم المتّسم بالتمرّد والاتّزان والاستعداد لإثارة الشغب والعصيان على كلّ سلطة، بإنهاك الدولة الفاطميّة واستنزاف قواها وبالتالي بتحطيمها.

تسلّم الوزارة في مصر صدقة بن يوسف الفلاحي[٥]، بناء على وصيّة الجرجرائيّ، لكنّه سرعان ما خضع لنفوذ مستشار والدة الخليفة المستنصر، أبي سعد التستريّ[٦] الخبير في شؤون التجارة والسياسة. لكنّ الفلاحيّ أفلح في التخلّص من التستريّ حين ألّب عليه الأتراك بحجّة أنّه تسبّب بتخفيض مرتّباتهم وزيادة مخصّصات المغاربة فهاجموه ومزّقوه إربًا[٧].

غير أنّ مقتل التستريّ عقّد الموقف، وتعرّض الفلاحيّ لحملة عدائيّة مركّزة شاركت فيها أمّ الخليفة والطامعون بالوزارة، أسفرت عن القبض على الوزير وإيداعه خزانة البنود[٨] سنة ٤٣٩ ثمّ مقتله في العام التالي[٩].

---

(٥) أبو منصور صدقة بن يوسف الفلاحيّ، تسلّم الوزارة سنة ٤٣٦ لكنّه اعتقل ثمّ قتل سنة ٤٣٩. إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٠-٧٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ص ٣.

(٦) أبو سعد إبراهيم بن سهل، تولّى ديوان أمّ المستنصر، قتل سنة ٤٣٩هـ. إبن ميسّر، أخبار: ص ٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٩.

(٧) إبن ميسّر، أخبار: ٤؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٩.

(٨) كانت إحدى خزائن القصر ثمّ تحوّلت إلى سجن. المقريزيّ، خطط ٢: ٢٧٨-٢٧٩.

(٩) إبن ميسّر، أخبار: ٥؛ ويجعلها ابن الصيرفيّ سنة ٤٣٩. الإشارة: ٧٢.

وفي العام ٤٤٢هـ/ ١٠٥٠م توصّل اليازوريّ(١٠) إلى الوزارة بعد أن شقّ طريقه إليها وسط أجواء مشحونة بالتآمر والكيد بين كبار رجال الدولة والحاشية، وبعد أن وطّد موقعه لدى والدة المستنصر، إذ اتّخذته مستشارًا لها عوضًا عن التستريّ. كما تغلّب اليازوريّ على مساعي سلفه الجرجرائيّ الأصغر(١١) الهادفة إلى إقصائه والتخلّص منه بإسناد منصب القضاء إليه سنة ٤٤١هـ/١٠٤٩م، حين جمع ولأوّل مرّة أهمّ المناصب الرسميّة وهي الوزارة والقضاء والدعوة، فضلًا عن رئاسة ديوان أمّ المستنصر الذي كان ينظر إليه كأحد المناصب المهمّة لأنّ «كلّ مَن كان في الدولة من وزير وأمير وغيرهما محتاج إليه»(١٢).

إتّسمت مدّة السنوات الثماني التي قضاها اليازوريّ في الوزارة ٤٤٢-٤٥٠هـ/ ١٠٥٠-١٠٥٨م بنشاط عسكريّ وسياسيّ. ورغم أنّه كان وزير تنفيذ حيث الخليفة هو صاحب السلطة العُليا، فقد تمكّن من إقناع المستنصر بانتهاج سياسة خارجيّة ديناميّة تنطوي على حنكة وذكاء. فهو، كي يواجه تمرّد حاكم إفريقية المعزّ بن باديس، كلّف أميرًا بارزًا هو مكين الدولة بن ملهم بتحقيق مصالحة بين القبيلتين المتناصرتين زغبة ورياح العامَ ٤٤٣، وحثّهما على غزو إفريقية. وسرعان ما اندفعت القبيلتان واجتاحتا القيروان بعد أن فرّ ابن باديس إلى مدينة المهدية، لكنّه صمّم على قطع صلاته نهائيًا بالدعوة والدولة الفاطميّتين(١٣).

وفي العام نفسه تصدّت القوّات الفاطميّة لعصيان قبائل بني قرّة والطليحيّين في منطقة البحيرة، وكانوا ألحّوا في المطالبة بمقرّراتهم السنويّة، وحين امتنع اليازوريّ عن دفعها لهم، حاصروا والي الإسكندريّة

---

(١٠) الحسين بن عليّ أبو محمّد اليازوريّ، ت ٤٥٠هـ. المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٦٦-٤٠٧.

(١١) أبو البركات بن أحمد، وهو ابن أخي الوزير الجرجرائيّ. ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٢-٧٣.

(١٢) المقريزيّ، المقفّى: ٣: ٣٧٣.

(١٣) ابن ميسّر، أخبار: ١٢؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٧٧.

الذي استنجد بالعاصمة، فأرسلت له قوّات تمكّنت من البطش بالثائرين وإيقاع الهزيمة بهم، ففرّوا إلى برقة ولم يعد لهم وجود في البحيرة حيث تمّ توطين بني سنبس الطائيّين مكانهم(١٤).

أمّا صِقلّيّة فقد أقنع اليازوريّ المستنصر بضرورة إخراج الكلبيّين من الجزيرة، ربّما لقناعته بأنّهم لم يعودوا قادرين على ضبط الأمور فيها سيّما وأنّ الزمريّين كانوا يعملون لاستقلال الجزيرة عن الفاطميّين(١٥). وبالفعل تمّ تعيين والٍ جديد هو صمصام الدولة بعد لؤلؤ. وفي الوقت نفسه تمّ توطيد العلاقة مع حكّام اليمن الصليحيّين، واستمرّ عليّ بن محمّد الصليحيّ في إرسال النجوى وتقديم الطاعة للقاهرة(١٦).

وشهدت العلاقات الفاطميّة البيزنطيّة بعض التحسّن في هذه الآونة، فالمعاهدة التي عقدت بإشراف أرملة الظاهر مع الأمبراطور ميخائيل الرابع Michael IV Paphlagoni عام ٤٢٩هـ/١٠٣٨م جدّدت عام ٤٣٩هـ/١٠٤٨م بعد أن أخفق البيزنطيّون في مساعيهم لانتزاع جزيرة صقلّيّة من الفاطميّين في أثناء الغزوات التي قادها منياكيس Miniakès في الفترة ٤٣٠-٤٣٢هـ/١٠٣٨-١٠٤٠م. وكبادرة حسن نيّة بعث الأمبراطور البيزنطيّ عام ٤٣٥هـ/١٠٤٣م رسول العبّاسيّين إلى المعزّ بن باديس حاكم إفريقية أسيرًا إلى مصر بعد أن قبضت عليه السلطات البيزنطيّة وهو يحمل الخلع والتشاريف بمناسبة إقامة الخطبة للعبّاسيّين في إفريقية(١٧). لكنّ هذا الإجراء لم يمنع ابن باديس من تنفيذ خطوته رسميًّا عام ٤٤٣هـ/١٠٥١م(١٨). على أنّ البيزنطيّين الذين تعهّدوا بتزويد مصر بالقمح، حيث بعث قسطنطين الرابع عام ٤٤٦هـ/١٠٥٤م بكمّيّات من الغلال بالفعل،

---

(١٤) ابن ميسّر، أخبار: ١٢؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٧٨-٣٨١.
(١٥) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٥٠.
(١٦) النجوى هي ما يشبه الزكاة يقدّمها المؤمنون بالدعوة. ابن الطوير، نزهة المقلتين: ١١١.
(١٧) ابن ميسّر، أخبار: ١٢؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٢١٤ - ٢٢٤.
(١٨) ابن ميسّر، أخبار: ١١-١٢؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٧٨.

عادوا فأوقفوا إرساليّات القمح في فترة حكم الأمبراطورة تيودورا التي وضعت شروطًا سياسيّة وطلبت أن يتعهّد المستنصر بتقديم الدعم العسكريّ لها إذا ما تعرّض حكمها للمخاطر، بيد أنّ الخليفة الفاطميّ رفض هذا الطلب. وقد أفاد السلاجقة من هذه الفرصة وبادروا إلى إرسال وفد إلى القسطنطينيّة تمكّن من توقيع معاهدة لصالح الخلافة العبّاسيّة، أقيمت بموجبها الخطبة للقائم العبّاسيّ في جامع القسطنطينيّة[١٩]. ومن المؤكّد أنّ الحكومة المصريّة احتفظت لنفسها بشبكة من المخبرين في العاصمة البيزنطيّة لنقل المعلومات وإرسال التقارير على وجه السرعة عن أوضاع الدولة البيزنطيّة ونواياها السياسيّة والعسكريّة، وحالما وصلت الأخبار بقرار بيزنطية إيقاف إرساليّات القمح إلى مصر، وجّه المستنصر جيشًا بقيادة مكين الدولة الحسن بن عليّ بن ملهم «ونودي في بلاد الشام بالغزو إلى بلاد الروم»[٢٠] وقد حاصر ابن ملهم اللاذقيّة. وحين وردته قوّات إضافيّة في فرقتين الأولى بقيادة الأمير السعيد ليث الدولة، والأخرى بقيادة الأمير حفّاظ بن فاتك موفّق الدولة، زحف شمالًا وبلغ إنطاكية، غير أنّه اكتفى بإيقاع الأضرار في أعمالها، ثمّ عاد واستولى على حصن قسطيون قرب أفامية، واصطدم مع البيزنطيّين في عدّة مواقع، فأرسلت الإمبراطورة قوّة مؤلّفة من ثمانين قطعة بحريّة اشتبكت مع القوّات الفاطميّة، وتمكّنت في إحدى المعارك من أسر ابن ملهم وعدد من الأمراء البارزين[٢١].

بعث المستنصر القاضي أبا عبدالله القضاعيّ إلى القسطنطينيّة عام ٤٤٧هـ/١٠٥٧م للبحث في العلاقات الفاطميّة البيزنطيّة، لكنّ القضاعيّ أبلغ الخليفة الفاطميّ باستقبال البيزنطيّين رسول طغرلبك السلجوقيّ والسماح له بإقامة الخطبة للخليفة العبّاسيّ في جامع القسطنطينيّة، ممّا دفع المستنصر إلى إغلاق كنيسة القيامة في القدس وعدد آخر من كنائس مصر

---

(١٩) المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٧؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٤.

(٢٠) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٣.

(٢١) ابن ميسّر، أخبار: ١٤؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٧.

والشام وشدّد من إجراءات دفع الجزية المفروضة على النصارى[٢٢].

ولعلّ من أبرز الأحداث السياسيّة في منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر، الانقلاب الذي قاده البساسيريّ في بغداد ضدّ الخليفة القائم ولصالح المستنصر الفاطميّ، وقد وضع البساسيريّ بغداد ومنابرها في إطار النفوذ الفاطميّ لمدّة عام تقريبًا ٤٥٠-٤٥١هـ/١٠٥٨-١٠٥٩م، فحقّق الفاطميّون بهذه الخطوة نصرًا معنويًّا كبيرًا[٢٣]. بيد أنّ تفاقم الأوضاع الداخليّة في مصر حال دون استثماره فعليًّا في إنجاز الهدف الفاطميّ البعيد، وهو الانفراد في قيادة العالم الإسلاميّ. وساعد تباطؤ الحكومة الفاطميّة في تمكين حركة البساسيريّ ودعمها المباشر إلى انهيارها أمام هجوم طغرلبك الذي دخل بغداد ظافرًا وأعاد الخليفة العبّاسيّ إلى عرشه، وما لبث أن قتل البساسيريّ نفسه[٢٤].

كان للدور الذي اضطلع به الوزير اليازوريّ نتائج متناقضة، فبالرغم من جهوده الحثيثة التي بذلها في إنجاح مهمّة الداعي مؤيّد الدين الشيرازيّ، وتزويده بالمال والسلاح منذ عام ٤٤٨هـ/١٠٥٦م، ممّا أثمر في نجاح حركة البساسيريّ، إلاّ أنّ تردّده في تطوير مسارها وحجبه الثقة عن قائدها فضلًا عن الداعي الفاطميّ نفسه، ساهما في فشل الحركة، وكان أن تكبّدت الخزينة أموالًا طائلة فغدت الدولة في حالة إفلاس، واعتبر اليازوريّ مسؤولًا عن هذه الإخفاقات وكان لا بدّ أن يدفع رأسه ثمنًا لخطيئة لم تكن في الواقع سوى عدم دقّته في حساب النتائج، على أنّ التهمة التي وجّهت لليازوريّ هي الخيانة العظمى بدعوى أنّه أجرى اتّصالات بطغرلبك السلجوقيّ[٢٥].

ارتدّت النتائج السلبيّة لهذا الإخفاق، بدون إبطاء، على الدولة

(٢٢) إبن ميسّر، أخبار: ١٤؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٢٣٠.

(٢٣) حول البساسيريّ وحركته انظر: إبن الأثير، الكامل ٩: ٤٣٩ - ٤٤٤؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٨٧-٩٠؛ ابن خلّكان، وفيات: ١٩١؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٤-١٢.

(٢٤) أنظر رأي ابن تغري بردي في إخفاق حركة البساسيريّ، النجوم ٥: ٨-١٢.

(٢٥) إبن ميسّر، أخبار: ١٦.

الفاطميّة في مصر. فقد شجّع السلاجقة على شنّ حملة واسعة، هدفت في البداية إلى انتزاع الممتلكات الفاطميّة في بلاد الشام والحجاز، وما لبثت أن اتّجهت إلى مصر مباشرة[٢٦]. صحيح أنّ الحكم الفاطميّ في بلاد الشام لم يكن مستقرًّا منذ بداية الانتشار الفاطميّ فيها عام ٣٥٩هـ/ ٩٦٩م. إذ خرجت حلب عن طاعة الفاطميّين مرّات عديدة وتطلب استرجاعها جهدًا متواصلًا وصراعًا دائمًا مع القوى ذات النفوذ، سواء البيزنطيّون أم التحالفات القبليّة، أو العناصر المتمرّدة والطامعة في الاستقلال، لكنّها خرجت نهائيًا عن نفوذ الفاطميّين عام ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م[٢٧]. ومع أنّ حكم الفاطميّين دمشقَ لم يتوطّد نهائيًا بسبب حركات التمرّد والعصيان التي فجّرتها القوى المحلّيّة، وتأييد الخلافة العبّاسيّة والأتراك لهذه الحركات باستمرار، فضلًا عن سوء تدبير الولاة الفاطميّين وافتقارهم إلى الخبرة والحنكة، فإنّ المدينة بقيت حتّى عام ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م بأيدي الفاطميّين، وحتّى استولى عليها المغامر التركيّ أتسز بن أوق الخوارزميّ في هذا التاريخ[٢٨]. بيد أنّ فلسطين والساحل الشاميّ خضعا بالفعل للسلطة الفاطميّة رغم تعرّضهما بين الفينة والأخرى للغزو الخارجيّ المحدود من قبل الروم البيزنطيّين أو الأتراك السلاجقة. وشكّلت اللاذقيّة حدًا بين البيزنطيّين والممتلكات الفاطميّة شرق المتوسّط[٢٩].

وهكذا نلاحظ أنّ الفتر التي أتينا على أحداثها شكّلت ذروة التوسّع الفاطميّ الخارجيّ، إذ كان يُخطب للخليفة المستنصر، مع بعض التفاوت الزمنيّ، في شمال إفريقية وصقلّيّة وبلاد الشام والعراق والحجاز واليمن وعمان، بل وتُشير بعض الأدلّة إلى وصول هذا المدّ حتّى الأندلس. هذا فضلًا عن إقامة الخطبة للمستنصر في القسطنطينيّة كتعبير عن التوسّع

(٢٦) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨-١١١؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٩.
(٢٧) إبن القلانسيّ، ذيل: ٩٨-٩٩؛ إبن الأثير، الكامل ١٠: ٦٣ - ٦٤.
(٢٨) حول أوضاع دمشق في أثناء هذه الفترة انظر: إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٧-١٠٨.
(٢٩) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٨.

والنفوذ الفاطميّين. وفي الفترة نفسها بدأت تبرز انعطافة تراجعيّة متواصلة أثّرت في الأوضاع الداخليّة وتأثّرت بها، وأسفرت في النهاية عن تقلّص امتداد النفوذ الفاطميّ الخارجيّ في حدود الساحل السوريّ واليمن.

مع مطلع النصف الثاني من القرن الخامس/الحادي عشر، أخذت الأوضاع الداخليّة في مصر بالتفاقم، فقد تفجّرت فيها أزمة شاملة على خلفيّة تردّي الأوضاع الاقتصاديّة. وكان المظهر السياسيّ للأزمة عنيفًا ومنذرًا بالمخاطر. فمن الناحية الإداريّة شهدت مصر خلال اثني عشرة سنة ٤٥٤-٤٦٦هـ/١٠٦٢-١٠٧٣م ظاهرة نادرة في تاريخ الدول، فقد تعاقب على كرسيّ الوزارة أكثر من خمسين وزيرًا، حتّى إنّ بعض الوزراء لم تتعدّ ولايته شهرًا أو حتّى أيّامًا[٣٠]. ويلاحظ المقريزيّ أنّ سبب هذا التخبّط يعود إلى كثرة الوشايات في البلاط، وتدخّل كبار رجال الدولة، ووقوع الخليفة تحت تأثير حاشيته.

٢ - تمرّد الأتراك

غير أنّ أخطر التحدّيات التي واجهها الخليفة كانت في تمرّد القادة العسكريّين، وخاصّة الأتراك. ومع أنّ ناصر الدولة بن حمدان هو الذي تزعّم التمرّد، فإنّ وجوده في المقدّمة لم يكن سوى تعبير عن توافق في المصالح. فابن حمدان الذي عرف بميله إلى المغامرة وطموحه في امتلاك السلطة، رأى في الأتراك قوّة يمكن الاعتماد عليها في تحقيق أهدافه، وشعر الأتراك من جانبهم بحاجتهم إلى شخصيّة بارزة توحّد جهودهم وقادرة على الوقوف في وجه الخليفة والسودان والمغاربة[٣١]. وسوف نلاحظ أنّه بمجرّد ما افتقد المتحالفون هذا المبرّر أداروا لبعضهم بعضًا ظهر المجنّ، وشرعوا في تصفية حساباتهم. وحين أحسّ الأتراك بزايد نفوذ ابن حمدان وسطوته الشخصيّة، بادروا إلى التخلّص منه واجتثاث جذور أسرته في مصر[٣٢].

---

(٣٠) إبن الصيرفي، الإشارة: ٦٩-٩٩؛ ابن ميسّر، أخبار: ٢٢-٣٠، ٥٥-٥٦.
(٣١) إبن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٣.
(٣٢) إبن ميسّر، أخبار: ٣٩؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٨٨-٨٩.

لقد اشتعلت المعارك بين الأتراك والسودان على خلفيّة ازدواجيّة السلطة وتنافس القوّتين بعد تقلّص دور المغاربة ونفوذهم، خاصّة في العاصمة. وتزايد عدد السودان الذي بلغ أكثر من خمسين ألفًا وفق بعض المصادر[٣٣]. والأهمّ من كلّ ذلك الأزمة الاقتصاديّة الخانقة التي لاحت في الأفق منذ عام ٤٤٦هـ/ ١٠٥٤ حيث عرفت مصر موجة غلاء ترافقت مع انتشار الأمراض والأوبئة. على أنّ أولى الاشتباكات الدمويّة بين الطرفين وقعت عام ٤٥٤هـ/١٠٦٢م في معركة كوم شريك[٣٤] التي أسفرت عن هزيمة السودان. لكنّ أمّ المستنصر بادرت إلى دعمهم بكلّ الوسائل المادّيّة والمعنويّة، وتجدّدت المعارك في العاصمة وكان أعنفها تلك التي وقعت عام ٤٥٩هـ/١٠٦٦م واستمرّت عدّة أيّام، لكنّ الأتراك تمكّنوا بقيادة ابن حمدان من دحر السودان وإجبارهم على الفرار، وطاردوهم حتّى الإسكندريّة. وفي عام ٤٦٠هـ/١٠٦٧م تردّدت الأنباء بوجود تجمّعات للعبيد في الصعيد، فاتّجه ابن حمدان لقتالهم ونجح في تشتيت شملهم، كما تتبّع الأتراك السودان في الإسكندريّة وكسروا شوكتهم. وبذلك أصبح الأتراك القوّة المسيطرة بالفعل على البلاد وقد كشفوا عن نواياهم بأن بدأوا في الإلحاح لزيادة مخصّصاتهم الماليّة[٣٥].

والواقع أنّ الصراع بين الأتراك والعبيد لم يؤدّ إلى خلق الفوضى واضمحلال سلطة الدولة، وفقدان الأمن والاستقرار وحسب، بل تطوّر إلى مواجهة بين الأتراك والخليفة نفسه حالما أحسّ هؤلاء بتنامي قوّتهم، وطمعوا في امتلاك ثروة البلاد. فناصر الدولة طالب المستنصر بزيادة مرتّبات الأتراك لتبلغ حوالي نصف مليون دينار، بينما لم تتجاوز فيما مضى الثلاثين ألفًا، مع علمهم، أي الأتراك، أنّ خزينة الدولة تعاني الإفلاس بسبب سوء الأوضاع الاقتصاديّة[٣٦]. وكان من الطبيعيّ عندئذ

(٣٣) إبن ميسّر، أخبار: ٣١.
(٣٤) إبن ميسّر، أخبار: ٢٥، وكوم شريك إحدى قرى محافظة البحيرة.
(٣٥) إبن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٧٤، ٨١.
(٣٦) إبن ميسّر، أخبار: ٣٢؛ المقريزيّ، خطط ٢: ١٢٨.

أن يبادر القادة الأتراك وزعيمهم ابن حمدان بالهجوم على القصر الخليفيّ، وكتنفيذ أكبر عمليّة نهب منظّمة وسافرة على امتداد ثلاث سنوات ٤٥٩-٤٦٢هـ/١٠٦٦-١٠٦٩م. فقد اقتحمت جموعهم قاعات القصر واستخرجت محتويات الخزائن من تحف ثمينة وأسلحة موشّاة بالذهب والفضّة، وثياب بالغة الإتقان، وأثاث فاخر[٣٧]. ولم يكتفوا بنبش «التربة المعزّيّة»[٣٨] واستخراج محتوياتها من المعادن الثمينة، بل لجأوا إلى نهب المكتبة[٣٩]، وتوزّع المهاجمون نفائس الكتب فيما بينهم، وجرى تقويم كلّ هذه الثروة بمبالغ متدنّية لا تفي بما هو مطلوب. وتبالغ المصادر التاريخيّة في وصف حال الخليفة المستنصر بعد هذه الأحداث فتصوّره على نحو يستحقّ العطف والرثاء: «فوجدوه وقد ذهب سائر ما كان يعهده من أبّهة الخلافة حتّى جلس على حصير»[٤٠].

على أنّ ناصر الدولة أقدم على خطوة أكثر خطورة، فهو، إضافة إلى المعاملة الفظّة والمهينة التي خصّ بها الخليفة غداة سيطر على القاهرة عام ٤٥٩هـ/١٠٦١م، فقد راسل السلطان السلجوقيّ آلب أرسلان سنة ٤٦٢هـ/١٠٦٩م عارضًا عليه تسليمه مصر، ثمّ أقام الخطبة للقائم العبّاسيّ في الإسكندريّة ومدن الوجه البحريّ بنيّة القضاء النهائيّ على الدولة الفاطميّة[٤١].

بعد تخلّص الأتراك من ابن حمدان، تابعوا سياسة الابتزاز والتضييق على العاصمة وقد برز بينهم قائدان هما ألدكز ويلدكوش. ونجم عن تلك السياسة فقدان الأمن وانتشار اللصوصيّة وقطع الطرق. وغدت أجهزة الدولة مشلولة، فالوزراء ورؤساء الدواوين والموظفون أصبحوا غير قادرين على القيام بوظائفهم[٤٢]. وكان الخليفة قد غُلب على أمره بعد أن

---

(٣٧) إبن ميسّر، أخبار: ٣٦-٣٧.

(٣٨) التربة المعزّيّة: هي المقبرة التي دُفن فيها المعزّ وأسلافه من الخلفاء الفاطميّين.

(٣٩) المقريزيّ، خطط: ٢: ٢٥٣؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٣.

(٤٠) إبن ميسّر، أخبار: ٣٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤-١٥.

(٤١) إبن ميسّر، أخبار: ٣٥، ٣٩؛ المقريزيّ، المقفى ٢: ٢٢٠.

(٤٢) إبن ميسّر، أخبار: ٣٦-٣٧؛ المقريزيّ. أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٦-١٧.

تحطّمت قوّة السودان كأحد طرفي التوازن. ويعلّق المقريزيّ على تفاقم الوضع بقوله: «ولم تعترضهم الدولة ولا التفت إلى قدر ذلك ولا احتفلت به: وجعله هو وغيره فداء لأموال المسلمين وحفظًا لما في منازلهم»[٤٣]. ومع حلول عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م كانت اللوحة السياسيّة في مصر غاية في البؤس، فالفوضى في كلّ مكان، وأعمال النهب والسلب وقطع الطرق غدت مألوفة، والحقول شبه مهجورة، وكذلك العاصمة التي هرب معظم سكّانها وخاصّة الفسطاط والقطائع[٤٤].

وإذ تحكّم الأتراك في العاصمة، وعزلوا الخليفة في قصره، كانت الولايات مسرحًا لأعمال التمرّد والفساد وتحكّم العصاة، بينما كانت الممتلكات الفاطميّة في بلاد الشام متروكة لأهواء القادة والأمراء وتنازعهم، حيث استولى كلّ منهم على مدينة أو منطقة وعيّن نفسه حاكمًا عليها بدون أن ينتظر موافقة الحكومة أو يطلب تكليفًا رسميًا. وكان بدر الجماليّ أحد هؤلاء الطامحين، فقد هرب من دمشق إبّان ولايته الثانية لها سنة ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م، وتمكّن من السيطرة على عكّا[٤٥]. وبعد أن تحصّن بها شرع في تعزيز قوّته وتوسيع نفوذه، ممّا شجّع الخليفة المستنصر على الاستنجاد به[٤٦]. وقد أدرك المستنصر أنّه لا مفرّ من أن يختار بين حالة الفوضى المتردّية، وبين فرض النظام، ولو كان في ذلك فقدان سلطاته ودوره كحاكم فعليّ للبلاد. ولا شكّ في أنّ الجماليّ كان على علم بما يجري في مصر، وكان يراقب الأوضاع عن كثب ويطمح في دخولها قويًّا، فتهيّأت له الفرصة التي طالما انتظرها.

لقد مثّلت هذه الخطوة مفترقًا هامًّا في تاريخ مصر، فهي من جهة أمّنت حالة من الاستقرار والأمن وسيادة النظام أنقذت الدولة من الانهيار، وأطالت في عمرها قرنًا آخر. كما أعادت لها هيبتها في الداخل

---

(٤٣) المقريزيّ: خطط ٢: ٢٣٥؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٨٣-٨٤.

(٤٤) المقريزيّ، خطط ١: ٨؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٤-٩٥.

(٤٥) إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٥؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ٩٣.

(٤٦) أبو المحاسن، النجوم ٥: ٢١-٢٣، المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٥.

والخارج. لكنّها بالمقابل قلبت البنية السياسيّة، ففي حين كان الخليفة يجمع السلطات في يده، ويُعتَبَر السيّد الأعلى والحاكم المطلق، أصبح مجرّد رمز يمنح الشرعيّة للسلطة القائمة التي تركّزت في أيدي الوزير والقائد العسكريّ بدر الجماليّ. ومنذ هذا التحوّل دخلت مصر الفاطميّة في طور جديد هو عصر وزراء السيف، أو السلاطين، اتّسم فيه الحكم بطابعه العسكريّ، وغدا مشابهًا إلى حدّ بعيد لما كان سائدًا في الدولة العبّاسيّة حيث وُجد السلاطين الأتراك إلى جانب الخليفة العبّاسيّ.

٣ - بَدْر الجماليّ

لم يشأ الجماليّ الأرمنيّ الأصل، والذي كان مملوكًا مغمورًا ترقّى في المهامّ والمناصب حتّى أهّلته مزاياه العسكريّة من سطوة وقوة وذكاء ليتسلّم ولاية دمشق مرّتين ٤٥٥ و٤٥٨هـ/ ١٠٦٣ و١٠٦٥م، أن يدخل مغامرة السلطة في القاهرة بدون رويّة، وقد أدرك أنّ مشروعه يتطلّب خطوات تمهيديّة لا غنى عنها، وحالما اطمأنّ إلى حاجة العاصمة إليه أخذ في وضع الشروط وكان أبرزها شرطان:

١ - حلّ الجيش المصريّ نهائيًا وبدون إبطاء.

٢ - السماح له باصطحاب قوّاته الخاصّة إلى العاصمة[٤٧].

ولمّا كان المستنصر في وضع لا يمكنه معه المماطلة والانتظار، فقد قبل الشروط. فأبحر الجماليّ مع رجاله إلى الساحل المصريّ وسط تحذيرات ذوي الخبرة من مخاطر الملاحة في فصل الشتاء[٤٨]. ويبدو أنّ الجماليّ لم يكن في حالة ماديّة جيّدة بدليل أنّه اقترض الأموال من تجّار الإسكندريّة، وقبل استضافة المغاربة من لواتة وزعيمها سليمان اللواتيّ[٤٩]. وفي تلك الأثناء وضع شرطًا جديدًا لدخوله القاهرة، وهو

---

(٤٧) المقريزيّ، خطط، ٢: ٢٠٩؛ المقفّى ٢: ٣٩٥.
(٤٨) السجلات المستنصريّة ٥٦: ١٨٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٦.
(٤٩) المقريزيّ، خطط ٢: ٢٠٩.

أن يبادر الخليفة إلى القبض على الزعيم التركيّ بلدكوش[٥٠]. وبالفعل، تمّ اعتقال هذا المتمرّد ودخل الجماليّ القاهرة بصفته منقذًا للبلاد، واستقبله الخليفة في القصر يوم الأربعاء ٢٨ جمادى الأولى ٤٦٦هـ/ كانون الثاني ١٠٧٤م[٥١].

لم تتّخذ إجراءات دخول الجماليّ القاهرة مظاهر غير مألوفة، حتّى إنّ الأمراء والأعيان والقادة فيها بادروا إلى الاحتفاء به، فوجّهوا إليه الدعوات، وأقاموا له الولائم. ولا شكّ أنّ هذا الترحيب عكس رغبة كلّ منهم في كسب الجماليّ إلى جانبه كرجل قويّ، في حين كان هذا الرجل يستعدّ للخطوة الأولى في طريق امتلاكه السلطة في مصر، تلك الخطوة التي لم يطل حلولها. فقد ردّ الجماليّ جميل مضيفيه، وجمعهم في وليمة عامرة دفع كلّ منهم ثمنها حياته قبل أن ينبلج فجر اليوم التالي[٥٢]. وهكذا افتتح الجماليّ سابقة للقضاء على المعارضة ستتكرّر في مصر وسيختتمها محمّد علي باشا في وليمة القلعة التي أعدّها للمماليك عام ١٨١١م.

حالما تخلّص الجماليّ من أبرز الزعماء في القاهرة، وتقبّل خلعة الوزارة من المستنصر سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م[٥٣]، باشر مهامّه بكثير من الحماسة والسرعة، وكان هدفه العاجل فرض الأمن والهدوء، وإعادة سيطرة الدولة على البلاد، والقضاء على مظاهر التمرّد والشغب والفوضى، سيّما وأنّ الخليفة أطلق يده فعلًا بموجب نصّ السجلّ الرسميّ الذي قرئ أمام رجال الدولة. ولا تترك مفردات السجلّ أيّ التباس، بأنّ الخليفة تخلّى عن سلطاته وصلاحيّاته للجماليّ، فقد جاء فيه: «وقد قلّدك أمير المؤمنين جميع جوامع تدبيره وناط بك النظر في كلّ ما وراء سريره»[٥٤]. وفي مكان آخر: «وجعله سناد دولته، وألقى إليه

---

(٥٠) إبن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٥-٩٦.

(٥١) المقريزيّ خطط ٢: ٢٠٩ وفيها يجعل وصوله في سنة ٤٦٥.

(٥٢) المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٦-٣٩٧. وحول المذبحة التي أعدّها الوزير ضرغام للأمراء البرقيّة سنة ٥٥٨هـ/ ١١٦٢م انظر المقريزيّ، خطط ٢: ٣٠٤.

(٥٣) المقريزيّ، الخطط: ٣٠٥؛ السجلّات المستنصريّة: سجل ٥٦.

(٥٤) المقريزيّ، الخطط: ٣٠٥؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٦.

مقاليد الأمور وسياسة الجمهور»[٥٥].

كانت القوّة التي أحضرها بدر الجماليّ مكوّنة في معظمها من الأرمن، ومن الطبيعيّ أن تتّخذ الحكومة الجديدة في مصر طابعًا متأثّرًا بهؤلاء الأرمن الوافدين، حتّى إنّ المقريزيّ وصف السلطة الجديدة بأنّها دولة أرمن[٥٦]. والحال أنّ الجماليّ تخلّص من تركيبة الجيش المصريّ القديمة نتيجة إدراكه أنّها لم تعد صالحة للقيام بواجباتها كمؤسّسة عسكريّة للدفاع والأمن، بل على العكس شكّلت مصدرًا للاضطراب والدمار للبلاد وسكّانها[٥٧].

بعد أن حقّق الجماليّ الاستقرار في العاصمة، تطلّع إلى نشر الأمن والنظام في الأقاليم المصريّة التي تقاسمتها قوى مختلفة، فكانت البحيرة تحت سيطرة قبائل لواته، وسيطر على الإسكندريّة طائفة يعتقد أنّها من البربر وتدعى الملحيّة[٥٨]. وفي الصعيد ما زال السودان ذوي نفوذ، إلى جانب بعض القبائل العربيّة التي استقرّت هناك. في حين كان الأتراك قد أخضعوا القاهرة والفسطاط لسيطرتهم[٥٩].

بدأ الجماليّ بالوجه البحريّ حيث وجّه سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م ضربة مفاجئة إلى اللواتيّين وبدّد شملهم بعد أن قتل زعيمهم سليمان اللواتيّ. وانتقل إلى الإسكندريّة حيث سحق تمرّد الملحيّين[٦٠]. وبعد أن أخضع القسم الشماليّ من مصر تحوّل إلى الصعيد سنة ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م وهزم تحالفًا قبليًّا ضمّ جهينة والجعافرة والثعالبة بمدينة طوخ، وقضى على حاكم أسوان الملقّب بكنز الدولة، كما أوقع بالسودان ولاحق فلولهم[٦١]. وما لبث أن هزم تحالفًا قبليًّا آخر من قيس وفزارة وسليم

(٥٥) السجلّات المستنصريّة: السجل ٥٦: ١٨٥.
(٥٦) المقريزيّ، المقفّى٢: ٤٠٢.
(٥٧) المقريزيّ، الخطط، ١: ٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٣٦.
(٥٨) حول الملحيّة انظر المقريزيّ، الخطط ٢: ٤٤٨.
(٥٩) إبن الصيرفي، الإشارة: ٩٤-٩٧؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٧.
(٦٠) السجلّات المستصريّة: سجلّ ٥٦، ٥٧، ٥٨، ابن ميسّر، أخبار: ٤١.
(٦١) السجلّات المستصريّة، السجلّ ٥٧: ١٨٧-١٨٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤٣.

وطاردهم حتّى برقة[٦٢]. وهكذا أصبحت البلاد بأكملها خاضعة للسلطة المركزيّة، وقد خلت من الثائرين والمتمرّدين وعادت الدولة لتفرض هيبتها في كلّ الولايات والعاصمة. ويلخّص ابن تغري برديّ الموقف بقوله: «وصلح الحال لهلاك الأضداد»[٦٣].

والتفت الجماليّ إلى استعادة نفوذ مصر في المناطق التي كانت خاضعة للدولة الفاطميّة. فقد أعاد الخطبة للمستنصر في مكّة عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م وكذلك في المدينة[٦٤]، ولم تقطع الخطبة فيهما حتّى عام ٤٧٣هـ/ ١٠٨١م بسبب امتداد نفوذ السلاجقة إلى الحجاز.

وفي هذه الأثناء تمكّن أحد المغامرين الأتراك، وهو أتسز بن أوق الخوارزميّ[٦٥] وعدد من إخوته، بالاعتماد على قوّة تركيّة كان ملكشاه السلجوقيّ أبقاها في بلاد الشام كجزء من خطّته لغزو مصر، من الاستيلاء على فلسطين عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م. وفتحوا القدس والرملة وطبريّة، وتمكّن أخوه شكلي من الاستيلاء على عكّا وقتل واليها المصريّ[٦٦]. على أنّ أتسز الذي حاصر دمشق مرّات عديدة في عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م بدون فائدة أفلح في الاستيلاء على المدينة بالأمان في ذي القعدة ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م. وقطع الخطبة للمستنصر وخطب للمقتديّ العبّاسيّ[٦٧]. وبذلك تكون دمشق قد خرجت نهائيًا عن النفوذ الفاطميّ. وبلغت الجرأة بأتسز هذا أن شنّ حملة على مصر بتشجيع من ابن بلدكوش الهارب من مصر بعد دخول الجماليّ إليها. وقد احتلّ أتسز معظم الريف شمال العاصمة المصريّة عام ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م[٦٨]. وهدف بذلك التضييق على القاهرة والفسطاط. غير أنّ بدرًا أسرع بالعودة من الصعيد حيث كان يطارد

---

(٦٢) السجلّات، السجلّ ٥٧: ١٨٧.
(٦٣) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة ٥: ٢٣.
(٦٤) إبن ميسّر، أخبار: ٤٢؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٩٧، ١٠٤.
(٦٥) حول أتسز وأعماله في بلاد الشام انظر: المقريزيّ، المقفّى ٢: ٢٢٠-٢٢٣.
(٦٦) المصدر نفسه: ٢٢١؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤١.
(٦٧) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٤٢.
(٦٨) إبن ميسّر، أخبار: ٤٣-٤٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٢٢٣.

السودان. وبعد أن اطمأنّ لسلامة الدفاعات في العاصمة، اشتبك مع الأتراك معتمدًا على تحالف ضمّ العرب والسودان، وتمكّن من إيقاع الهزيمة بأتسز ولاحقه العرب وقضوا على معظم قوّاته. فعاد هاربًا إلى فلسطين حيث عاث فسادًا، ومنها وصل إلى دمشق التي كانت تعاني محنة قاسية، فتناقص عدد سكّانها إمّا بسبب الحروب أو الأوبئة أو الهرب. يقول سبط ابن الجوزيّ: «ولم يبقَ من أهلها سوى ثلاثة آلاف إنسان بعد خمسمائة ألف أفناهم الفقر والغلاء والجلاء...»[٦٩].

حاول الجماليّ استعادة دمشق، فوجّه جيشًا سنة ٤٧٠هـ/١٠٧٧م بقيادة نصر الدولة الجيوشيّ حاصر المدينة لكنّه اضطرّ إلى فكّ الحصار، وعاد إليها ثانية في العام التالي[٧٠]. ورغم أنّه نجح في السيطرة على فلسطين وأعمال دمشق، فإنّه أخفق في حصاره المدينة، إذ طلب أتسز العون من كتش السلجوقيّ الذي لبّى الاستغاثة وحرم القوّات المصريّة من فرصة الاستيلاء على المدينة، لكنّ أتسز الذي تخلّص من الفاطميّين فقدَ رأسه على يد منقذه بعد فترة وجيزة[٧١].

ويمكن القول إنّ الجماليّ تمكّن إبّان المدّة التي قبض فيها على السلطة في مصر ٤٦٦-٤٨٧هـ/١٠٧٣-١٠٩٤م، من تقديم البرهان على أنّه ليس مجرّد مغامر، إذ أعاد الاستقرار في البلاد. وهو رغم ما سفكه من دماء وأزهق من أرواح، فإنّه أوقف حالة الانهيار، وأمسك بقوّة بزمام الأمور، ففرض الأمن وقمع أعمال الشغب والسطو والتمرّد، وانتزع الأقاليم من القوى التي سيطرت عليها، وأخضعها للسلطة المركزيّة، وسحق مراكز القوى داخل العاصمة وعلى امتداد مصر، وهكذا عادت الدولة ومؤسّساتها[٧٢]. إضافة إلى أنّه حقّق بعض النجاح في استعادة

(٦٩) ابن القلانسيّ، ذيل: ١٠٨-١١١.
(٧٠) ابن ميسّر، أخبار: ٤٤-٤٥؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٩.
(٧١) ابن ميسّر، أخبار: ٤٦؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ١١٢.
(٧٢) السجلّات المستنصريّة: ١٥، ١٦، ٣١، ٣٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ٥٢-٥٣.

الممتلكات المصريّة في بلاد الشام حين انتزع من أيدي الأتراك في العام ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م المدن الساحليّة صور وصيدا وجبيل وعكّا[٧٣].

ويُذكر أنّ الجماليّ اهتمّ بالإدارة، وأجرى إصلاحات إداريّة، فأعاد تنظيم الدواوين وعيّن ولاة جددًا للولايات الكبرى قوص والشرقيّة والغربيّة والإسكندريّة إضافة إلى القاهرة والفسطاط[٧٤]. ومنح هذا التنظيمُ الجديد الولاةَ صلاحيّات أوسع فغدا والي قوص أعلى مرتبة من بقيّة الولاة الأربعة يليه والي الشرقيّة[٧٥].

هذا وقد أضيف إلى صلاحيّات الجماليّ بدءًا من العام ٤٧٠هـ/ ١٠٧٨م القضاء والدعوة وهما وظيفتان على درجة كبيرة من الأهمّيّة. وبدأت السجلاّت التي أصدرها المستنصر منذ هذا التاريخ تحمل ألقاب الجماليّ الجديدة: «كافل قضاة المسلمين وهادي دعاة المؤمنين»[٧٦]، ممّا يُشير إلى تزايد نفوذه وإحكام قبضته على البلاد.

والواقع أنّ ما قام به بدر الجماليّ كان في جوهره انقلابًا سياسيًّا بكلّ معنى الكلمة، إذ فرض نظامًا عسكريًّا يرأسه قائد عسكريّ معتدّ بنفسه، وبعيد الطموح، جمع في يده السلطات السياسيّة والعسكريّة والقضائيّة والدينيّة[٧٧].

بيد أنّ الخليفة الفاطميّ، رغم افتقاده القدرة على ممارسة الحكم، كما فعل أسلافه، فقد بقي مصدرًا ومرجعًا أعلى، لا سيّما في المسائل الدينيّة والدعاريّة. ودليلنا في ذلك إشرافه على الدعاة، وتوجيهه المراسلات التي تبادلها مع حكّام اليمن الصليحيّين الذين كانوا يتلقّون التعليمات مباشرة من المستنصر، لا في ما يخصّ اليمن وحسب، بل وكذلك حول نشاط الدعاة في عمان والهند[٧٨]. وتُشير السجلاّت التي

(٧٣) ابن ميسّر، أخبار: ٤٩-٥٠؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٨.
(٧٤) القلقشنديّ، صبح الأعشى ٣: ٣٩٣-٣٩٤.
(٧٥) القلقشنديّ، صبح الأعشى ٣: ٣٩٣-٣٩٤.
(٧٦) السجلّات المستنصرية، سجلّ ٣٤ المؤرّخ في العام ٤٧٠هـ، ص ١٠٧.
(٧٧) ابن القلانسي، ذيل: ٨٣-٨٤؛ ابن الصيرفي، الإشارة: ٩٥-٩٦.
(٧٨) السجلّات المستنصرية، ٥٠: ١٦٨-١٦٩؛ ٦٣: ٢٠٥.

أصدرها المستنصر في المدّة ٤٦٦-٤٨١هـ/١٠٧٣-١٠٨٨م إلى احتفاظه بهذا الدور، وإلى أنّ الجماليّ محض الخليفة الاحترام والتوقير، عدا عن ولائه وحماسته للدعوة الفاطميّة[٧٩].

كان الجماليّ قد مهّد لخلافته في السلطة قبل وفاته، فقد أشرك ولده المحبّب إليه شاهنشاه في أمور الحكم، وجعله وليًّا لعهده منذ العام ٤٧٧هـ/١٠٨٤م ولقّبه بالأفضل. وقد أصدر الخليفة سجلًا يجعل فيه الخطبة ثلاثيّة، أي يذكر فيها الخليفة يليه أمير الجيوش ثمّ ولده الأفضل[٨٠]. كما ورد اسمه إلى جانب اسم والده على عدد من الأوابد الأثريّة.

٤ - وزارة الأفضل شاهنشاه ووفاة المستنصر

ما إن توفّي الجماليّ في جمادى الأولى ٤٨٧هـ/١٠٩٤م حتّى ظهرت التناقضات السياسيّة من جديد. فالعنصر التركيّ، وإن تقلّص نفوذه وقوّته العسكريّة في هذه الآونة، فإنّه ما زال يسعى لاستعادة مواقعه، ولكن من خلال قصر الخلافة هذه المرّة. ويبدو أنّ المستنصر أراد التخلّص من تحكّم الأرمن بالدولة، وكان أميران تركيّان يتنازعان للفوز بمنصب الوزارة وهما نصر الدولة أفتكين، وأمير الدولة لاوون. فاختار المستنصر هذا الأخير وقلّده المنصب رسميًّا، غير أنّ العسكر رفضوا القبول بهذا الاختيار وهدّدوا الخليفة باستعمال السلاح فاضطرّ لاستدعاء الأفضل وتكليفه بالوزارة[٨١]. كان لفرض العسكر الأفضل وزيرًا دلالات سياسيّة واضحة، وهي أنّ القوى الاجتماعيّة التي تكوّنت في غضون حكم الجماليّ أصبحت ذات مصالح متعدّدة، وهي مستعدّة للدفاع عنها والإبقاء على البنية السياسيّة التي تؤمّن لها هذه المصالح.

جاءت وفاة المستنصر في ذي الحجّة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م، أي بعد

---

(٧٩) أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٢٠؛ المقريزيّ، الخطط ٣: ٣٥.
(٨٠) السجلّات المستنصريّة، ١٥: ص ٦٥.
(٨١) ابن ميسّر، أخبار: ٥٣-٥٤؛ ابن الصيرفيّ، الإشارة: ٩٧.

وفاة الجماليّ بسبعة أشهر[٨٢]، ممّا سمح للأفضل بانتهاج سياسة فرديّة واضحة. فقد غدا مطلق اليد في مصر، وباشر بناء الدولة بما يؤمّن استمراره في الحكم بدون منازع. وكانت الخطوة الأولى والهامّة التي نفّذها تتعلّق بالخلافة، فللمرّة الأولى في تاريخ الخلافة الفاطميّة يسمّى الخليفة بطريق التعيين من قبل الوزير، إذ اختار الأفضل الابن الأصغر للمستنصر وهو أبو القاسم أحمد المولود العام ٤٦٧هـ/ ١٠٧١م ولقّبه بالمستعلي بالله[٨٣]، مبعدًا بذلك أخاه الأكبر نزار، المولود العام ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م، عن هذا المنصب. وتنجم خطورة الإجراء المذكور باعتباره خرقًا لأحد أسس العقيدة الفاطميّة، والقاضي بانتقال الإمامة إلى الابن الأكبر للإمام، الذي هو الخليفة نفسه[٨٤]. وقد تمخّض ذلك عن أوّل انشقاق معلن في الدعوة الفاطميّة بين النزاريّة، القائلين بإمامة نزار، والمستعليّة أنصار الخليفة الذي سانده الأفضل في مصر[٨٥]. وتسبّب الانقسام بأضرار فادحة بالدولة والدعوة الفاطميّتين، بل يمكن القول إنّه قضى على أيّة فرصة لاستئناف الدولة الفاطميّة مشروعها الإستراتيجيّ، وجعلها تخسر معظم رصيدها العقائديّ والسياسيّ، وتصبح عرضة للتمزّق والانهيار[٨٦]. ذلك أنّ أنصار الدعوة الموجودين في العراق وفارس ومعظم بلاد الشام أعلنوا انفصالهم عن مركز الدعوة في مصر، بل وتعهّدوا بالقصاص من المخالفين وصيّة الإمام ومناصرة نزار وحقّه في الخلافة[٨٧]. وبالفعل فقد شنّ النزاريّون حملة دعاريّة وسياسيّة وعسكريّة منظّمة، كانت ساحتها مصر ذاتها، أفلحت في نشر الخوف والقلق لدى

(٨٢) إبن ميسّر، أخبار: ٥٥؛ المقريزيّ، خطط ٢: ١٦٣-١٦٤.
(٨٣) إبن ميسّر، أخبار: ٥٩-٦٠.
(٨٤) حول الإمامة عند الفاطميّين انظر: د. عبد المنعم ماجد، نُظُم الفاطميّين ورسومهم، ١: ٥٥-٦٥.
(٨٥) السجلّات المستنصريّة، ٣٥: ١٠٩-١١٨؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٦٥.
(٨٦) إبن القلانسيّ، ذيل: ١٢٨؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤٢-١٤٣.
(٨٧) قاد الحركة المؤيّدة إمامة نزار الحسن بن الصبّاح الذي أقام مراكز نشطة للدعوة في فارس وبلاد الشام. عن هذه الشخصيّة ودورها انظر: إبن ميسّر، أخبار: ٤٧-٤٩؛ القلقشنديّ، صبح الأعشى ١٣: ٢٣٦؛ المقريزيّ، إتّعاظ ٢: ٣٣٣ - ٣٣٤.

أجهزة السلطة وخاصّة الوزير الأفضل والخليفة[٨٨].

وغالب الظنّ أنّ إيصال المستعلي إلى الخلافة كان عملًا مدبّرًا من قبل، ومتّفقًا عليه بين الأفضل وأبيه بدر، ذلك أنّه سبق وزُوِّج المستعلي من ابنة بدر الجماليّ في حياة المستنصر، ومعروف أنّ هذا النوع من المصاهرات له أهداف سياسيّة واضحة. وإذا ضربنا صفحًا عن إشارة ابن ميسّر لما يكنّه الأفضل من كراهية لنزار بسبب الإهانة التي وجّهها إليه حين أعاب عليه كونه أرمنيًّا[٨٩]، فإنّ شخصيّة المستعلي كانت من النوع الذي يستجيب لمقتضيات حكم الأفضل. فالمستعلي لم يظهر طيلة فترة خلافته أيّ ميل للتدخّل في السلطة، بل على العكس، أظهر مطواعيّة تامّة لوزيره الذي فرض عليه نوعًا من الإقامة الجبريّة[٩٠].

تركّزت اهتمامات الأفضل على توطيد حكمه في الداخل وحمايته من المعارضين، والتنعّم بحياة شخصيّة مرفهة مستندًا في ذلك إلى الثروة الطائلة التي جمعها[٩١]، وأحاط نفسه بحاشية ضخمة، وحرص على مظاهر الأبّهة والفخامة، فبنى القصور وأماكن النزهة، في الوقت الذي حرم فيه الخليفة من ممارسة المراسم الخلافيّة المعروفة، كمواسم الركوب، والأعياد، والخطبة والأسمطة (المآدب). وقلّص اهتمام الدولة بالدعوة الفاطميّة إلى أدنى الحدود. فبالمقارنة إلى عدد السجلّات التي صدرت عن الخلافة إلى حكّام اليمن، نجد أنّ ثمّة أربعة وستّين سجلًا منها تعود إلى فترة المستنصر، بينما لم يصدر في خلافة المستعلي سوى سجلّين مؤرّخين في صفر من عام ٤٨٩هـ/ ١٠٩٥م، أحدهما بعث به أمّ المستعلي إلى الملكة الحرّة في اليمن، تبيّن به شرعيّة إمامة ولدها، وأنّ المستنصر أباه نصّ عليه قبل وفاته، وتذكر تفاصيل خروج نزار بن المستنصر واعتصامه بالإسكندريّة مع أفتكين غلام بدر الجماليّ، ودور

---

(٨٨) إبن ميسّر، أخبار: ٨٣؛ ابن القلانسي، ذيل: ٢٠٣.
(٨٩) إبن ميسّر، أخبار: ٦٠.
(٩٠) إبن القلانسي، ذيل: ١٤١؛ ابن ميسّر، أخبار: ٦٩.
(٩١) حول تركة الأفضل انظر: ابن ميسّر، أخبار: ٧٩؛ ابن خلّكان، وفيات ٢: ٤٥١.

الأفضل في قمع التمرّد والقبض على نزار وأنصاره[٩٢]. والآخر باسم المستعلي، ولا يختلف في مضمونه عن الأوّل. ومن الواضح أنّ هذين السجلّين صدرا بإشراف الأفضل، كجزء من جهوده الرامية إلى معالجة التمرّد النزاريّ الذي شكّل خطورة حقيقيّة على حكمه.

في إثر وفاة المستعلي سنة ٤٩٥هـ/١١٠١م، أقام الأفضل في الخلافة ولده أبا عليّ ونعته بالآمر بأحكام الله، وهو طفل لم يتجاوز الخامسة[٩٣]. وبذلك مارس الأفضل حكم مصر لأكثر من ثمانية وعشرين عامًا ٤٨٧-٥١٥هـ/١٠٩٤-١١٢١م، من دون وجود أيّ مرجع أعلى فعليّ، فكان حكمه أقرب إلى النظام الديكتاتوريّ الذي يكتسب شرعيّته من خلال امتلاكه عنصر القوّة، لا من خلال تفويض مرجع أسمى. بل قام بنقل مقرّ الحكومة من القاهرة إلى الفسطاط حيث قصره المسمّى «دار الملك»[٩٤]. واتّخذ لنفسه وزيرًا وحشدًا من المساعدين حتّى إنّ ابن البطائحيّ الذي كان بمثابة وزير للأفضل، أصبح بعد وفاة سيّده وزيرًا للخليفة الآمر سنة ٥١٥هـ/١١٢١م ثمّ أعدم بعد أن قضى في الوزارة أربع سنوات ٥١٩هـ/١١٢٥م[٩٥].

إنّ السمة العامّة التي اتّصف بها عهد الأفضل هي سياسة الانكفاء والعزلة. فقد تقلّصت اهتمامات مصر الخارجيّة إلى أدنى الحدود، وتراجعت النشاطات الدعاويّة، بل إنّ الأفضل نفسه لم يبدِ حميّة للمذهب الفاطميّ، ممّا جعل المؤرّخين ينسبونه إلى مذهب السنّة[٩٦]، كما سينسبون ولده فيما بعد إلى الإماميّة[٩٧]. والواقع أنّ التصنيف المذهبيّ لوزراء السيف في مصر، وإن كان يتّفق مع طابع التسامح الدينيّ والفكريّ

---

(٩٢) السجلّات المستنصريّة، ٣٥: ١٠٩-١١٨؛ ابن ميسّر، أخبار: ٦١-٦٢.

(٩٣) ابن ميسّر، أخبار: ٧٠؛ ابن القلانسيّ، ذيل: ١٢٨.

(٩٤) خطط ٢: ٢١٢؛ إتّعاظ ٣: ٣٧ - ٤٠.

(٩٥) إعتقل عام ٥١٩هـ/١١٢٥م وأعدم عام ٥٢٢هـ/١١٢٨م: ابن ميسّر، أخبار: ١٠٤-١٠٦.

(٩٦) ابن القلانسيّ، ذيل: ٢٠٤.

(٩٧) ابن ميسّر، أخبار: ١١٧.

اللذين عرف بهما الفاطميّون، فإنّه مبنيّ على الاستنتاج والتخمين، ويستند في الغالب إلى مؤشّرات سلوكيّة قد تكون ناجمة عن فروق وتمايزات في شخصيّة كلّ من هؤلاء الوزراء، وطريقته في إدارة الحكم والتعامل مع القوى أو المذاهب الأخرى.

وفي الوقت الذي شنّت فيه الخلافة العبّاسيّة الحملة الإعلاميّة الثانية، أو «حرب النسب» سنة ٤٨٨هـ/١٠٩٥م[٩٨]، اشتدّ فيه الجهد السلجوقيّ لانتزاع ما تبقّى من بلاد الشام من الفاطميّين. فاستولى الأراتقة على بيت المقدس واعتقلوا خلف بن ملاعب صاحب آفامية الموالي لمصر سنة ٤٨٩هـ/١٠٩٦م[٩٩] وأحبطوا محاولة رضوان بن كتش صاحب حلب إقامةَ الدعوة للمستنصر التي لم تمتدّ سوى أربعة أسابيع من عام ٤٩٠هـ-١٠٩٧م[١٠٠]، سيّما أنّ الأفضل لم يتحلّ بالصفات العسكريّة التي عرف بها أبوه، ولم يبدِ استعدادًا للنشاط العسكريّ الخارجيّ حتّى عام ٤٩٠هـ/١٠٩٧م، وهو العام الذي وصل فيه الفرنج إلى آسية الصغرى، وشرعوا في حصار إنطاكية[١٠١].

وخلاصة القول يمكن النظر إلى تسلّم الأفضل مقاليد الأمور في مصر بعد وفاة والده والخليفة، وإقصائه نزارًا عن منصب الخلافة، بمثابة مفترق حاسم في طابع الدولة الفاطميّة للأسباب التالية:

أ - إنحسرت أهمّيّة الدعوة الفاطميّة وانتقل مركزها إلى فارس وبلاد الشام.

ب - نتج عن انقسام الدعوة تمزّق في الدولة والولاءات السياسيّة.

جـ - تميّز عهد الأفضل بتقوقع السلطة، والانغماس في المشكلات الداخليّة.

د - توقّفت الخلافة الفاطميّة عن ممارسة دورها كمؤسّسة دينيّة لها أهمّيّة المرجع في تقرير السياسات المصريّة الداخليّة والخارجيّة.

---

(٩٨) ابن ميسّر، أخبار: ١١٧.

(٩٩) ابن ميسّر، أخبار: ٦٣؛ ابن القلانسي، ذيل: ١٣٢.

(١٠٠) ابن ميسّر، أخبار: ٦٤؛ ابن القلانسي، ذيل: ١٣٣.

(١٠١) ابن القلانسي، ذيل: ١٣٤؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٤٦.

ثانيًا - الأوضاع الاقتصاديّة والأزمة العامّة

كان من المألوف في مصر وبلاد الشام والعراق، عبر التاريخ، وقوع أزمات غذائيّة، شبه دوريّة، ناجمة عن تقلّب العوامل المناخيّة، وتدنّي كمّيات المياه بين عام وآخر. وغالبًا ما كان الجفاف يترافق بارتفاع حادّ في أسعار الموادّ التموينيّة وخاصّة القمح، فتقع المجاعات تتلوها الأوبئة، ممّا كان يودي بأعداد كبيرة من السكّان، ويهدّد الريف والمدينة على حدّ سواء بالخراب. غير أنّ مصر انفردت عن غيرها من أقاليم الشرق الإسلاميّ في العصر الوسيط، بأنّ حياتها الاقتصاديّة ارتبطت على الدوام بمنسوب النيل الذي كان يضمن لها كمّيات وفيرة من المحاصيل، سيّما في السنوات التي يبلغ فيها مستوى الفيضان حدًّا مناسبًا، وهو وفق مقياس العصر الإسلاميّ ثمانية عشر ذراعًا في مصر الدنيا، وستّة عشر ذراعًا في مصر العُليا[١٠٢]. أمّا ما زاد على ذلك أو نقص فإنّه يعرّض الأراضي الزراعيّة والقرى لخطر مزدوج: القحط أو الغرق. وقد عرف عن الخلافة الفاطميّة اهتمامها الشديد بتحسين نظم الريّ في مصر وتطوير وسائل الزراعة، حتّى إنّ الخليفة المعزّ وضع قيودًا صارمة على إذاعة المعلومات المتعلّقة بمنسوب النيل[١٠٣] الذي كان يضبط قياسه بانتظام من قبل هيئة حكوميّة مختصّة تدعى «المقياس» ومقرّها في جزيرة الروضة في النيل، خوفًا من أن يؤدّي ذلك إلى خوف السكّان من الفيضان أو الجفاف، فيدفعهم ذلك إلى إخفاء المؤن والتسبّب في زيادة أسعارها. فحُصر أمر إعلان مستوى الفيضان بالخليفة أو مَن ينوب عنه.

كما درج الفاطميّون على المبالغة في الاحتفاء بعيد «وفاء النيل»، إذ شارك الخلفاء شخصيًّا، وسط مظاهر احتفاليّة يندر رؤيتها في مكان آخر من العالم، حيث يرتدي رجال الدولة، وعلى رأسهم الخليفة، أزهى الثياب وتعزف الأبواق وتضرب الطبول وترفرف الرايات وسط مظاهر

---

(١٠٢)أنظر عن المقياس: المقريزيّ، الخطط ١: ١٠٥-١٠٨.

(١٠٣)من الاحتفالات بعيد وفاء النيل انظر: المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٥٧-٣٧٢.

الزينة. وفي ذروة العيد يقوم المشرف على المقياس بتخليق عمود المقياس، أي غمرة بالعطر تكريمًا لهذا الرمز وتعبيرًا عن الشكر للنيل ووفائه لمصر وسكّانها[١٠٤].

وتُشير بعض الإحصائيّات، إلى أنّ عدد منشآت الريّ بلغ زمن الفاطميّة ١١٧ ترعة وثمانية خلجان وخمسة وعشرين بحرًا[١٠٥].

بيد أنّ مصر تعرّضت لسلسلة من الأزمات الاقتصاديّة الحادّة في أواخر النصف الأوّل ومطلع النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر. فمنسوب النيل تناقص في السنوات ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢م و٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م و٤٥٧هـ/ ١٠٦٤[١٠٦] وعانت مصر نقصًا شديدًا في الحبوب وارتفاع أسعارها، ممّا دفع المستنصر إلى طلب القمح من القسطنطينيّة عام ٤٤٦هـ/ ١٠٥٤م[١٠٧]. لكنّ هذا الإجراء لم يحلّ الأزمة وتعرّضت مصر في السنوات ٤٥٧-٤٦٤هـ/ ١٠٦٤-١٠٧١ لأخطر أزمة اقتصاديّة عرفت بسنين الشدّة، واقترنت باسم الخليفة المستنصر إذ دُعيت «الشدّة العظمى» أو «الشدّة المستنصريّة»[١٠٨].

وتفسّر الأزمة هذه بالخلافات التي حلّت بالدولة، والصراع والتنافس بين رجال البلاط، وضعف الوزراء[١٠٩]. وفي مكان آخر يربطها المقريزيّ بارتفاع الأسعار[١١٠]. والواقع أنّ الأساس الاقتصاديّ في الأزمة العامّة ليس بخافٍ، سيّما وأنّ مصر عرفت بغناها وحضارتها المستندة إلى خصوبة أرضها وعطاء النيل السنويّ. وهذا من أبرز العوامل التي جعلتها مطمعًا للغزاة والقوى الخارجيّة. كما أنّ الدولة والمجتمع في

---

(١٠٤)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٥٧-٣٧٢.
(١٠٥)ابن ممّاتي، قوانين الدواوين: ٢٠٥-٢١٦.
(١٠٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦-١٣٠.
(١٠٧)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦؛ ابن ميسّر، أخبار: ١٣.
(١٠٨)ابن ميسّر، أخبار: ٥٥.
(١٠٩)ابن ميسّر، أخبار: ٥٨؛ المقريزيّ، إغاثة الأمّة: ٢٢ - ٢٣.
(١١٠)الخطط ٢: ١٢٦.

مصر يتأثّران مباشرة بحالة النيل. وقد لاحظنا كيف استغلّ الأتراك الأزمة الاقتصاديّة، وافتقار الدولة، وزادوا من ضغوطهم على الخليفة مطالبين بمرتّباتهم. وما إن أبدت الدولة عجزها عن الاستجابة انقضّوا على خزائنها وعلى قصر الخلافة، وقاموا بنهبها جهارًا أمام مرأى الخليفة(١١١). على أنّ الأوضاع السياسيّة مارست بدورها أثرًا مدمّرًا على النشاط الاقتصاديّ بحيث ساهمت الحرب الأهليّة والفوضى، وأعمال اللصوصيّة، إلى جانب المجاعات والأوبئة، في وفاة الكثير من السكّان، وهجرة أعداد كبيرة. فافتقدت الأراضي مَن يعمل فيها، رغم أنّ النيل بلغ في بعض السنين المنسوب الملائم للزراعة(١١٢). ونجد الفسطاط التي كانت شديدة الازدحام والنشاط الاقتصاديّ قد خلت تقريبًا من السكّان(١١٣). ويؤكّد ابن سعيد أنّ مصر كانت تستورد القمح من «الأندلس وبلاد النصارى وكان التجّار الذين يجلبونه يأخذون فيه الجوهر والياقوت وغير ذلك من ذخائر مصر»(١١٤). ومن المألوف أنّ تمارس الدولة المصريّة نوعًا من الإشراف على تخزين المحاصيل لمواجهة سنوات القحط. ويذكر ابن الطوير أنّ «الأهراءات السلطانيّة» كانت أيّام الدولة الفاطميّة موزّعة في أماكن كثيرة من القاهرة. وكانت تحوي ٣٠٠ ألف إردبّ غلاّت، وكان فيها مخازن ولها حماة من الأمراء والمشارفين، وتصل إليها المراكب بأصناف الغلاّت إلى ساحل مصر والمقس، والحمّالون ينقلون المؤن بموجب بيانات رسميّة توزّع حسب الجهات المعنيّة(١١٥).

غير أنّ احتكار الدولة الحبوبَ كان له آثار سلبيّة في بعض الحالات خاصّة حين تمارس من خلاله عمليّة المضاربة وهذا ما يدعى «المتجر».

---

(١١١)السجلّات المستنصريّة، ٥٦؛ ابن سعيد، المُغرب: ٢٢، ٧٩.
(١١٢)ابن سعيد، المغرب: ٢٢، ٧٩؛ ابن ميسّر، أخبار: ٥٨.
(١١٣)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٣٠-١٣١.
(١١٤)ابن سعيد، المغرب: ٧٩.
(١١٥)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٤٧.

وفي مواجهة أزمة سنة ٤٤٤هـ/ ١٠٥٢ اقترح اليازوريّ الذي كان قاضيًا للقضاة، على الخليفة المستنصر بأن يصرف النظر عن اتّخاذ المتجر من الغلال لأنّها قليلة الفائدة ومتقلّبة السعر، وأن يتّخذ المتجر من موادّ ثابتة «كالحديد والصابون والخشب والرصاص والعسل» فسمع الخليفة رأيه وعمل على تنفيذه[١١٦].

أمّا فيما يخصّ أزمة عام ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م فقد حاول اليازوريّ التخفيف من حدّتها حين منع تسليم الموسم إلى التجّار المسلّفين، وسمح لهم باسترداد ديونهم بعد حساب نسبة ربح تعادل ثُمْن مجموع الدين. وحدّد سعر بيع التلّيس[١١٧] الواحد بثلاثة دنانير في حين وصل سعره أثناء المضاربة إلى ٨ دنانير. وأمر بتسليم المخابز مخصّصات ثابتة من القمح لصناعة الخبز واتّضح أنّ احتياجات العاصمة اليوميّة كانت بحدود ألف تلّيس، منها ٣٠٠ تلّيس للقاهرة و٧٠٠ تلّيس للفسطاط[١١٨].

جاء تمرّد الأتراك العامّ ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢ وحروبهم مع العبيد ليضيف بعدًا جديدًا إلى الأوضاع الاقتصاديّة المتردّية، وإضافة إلى ما نجم عنها من خسائر بالأرواح فإنّها دمّرت جانبًا هامًّا من القوى الإنتاجيّة في الريف والمدينة، وفاقمت من حالة الفوضى التي عكستها الأزمة الإداريّة الناشبة منذ مقتل اليازوريّ ٤٥٠هـ/١٠٥٨م. فعانت البلاد بدءًا من العام ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م محنة قاسية أسبغت المصادر التاريخيّة في وصفها بشيء من المبالغة المعهودة[١١٩].

وزاد في الأمر سوءًا أنّ ناصر الدولة بن حمدان لم يكتفِ مع أنصاره الأتراك بنهب منطقة الريف في الدلتا، وجمع الضرائب من سكّانها، بل لجأ إلى قطع طريق المؤن من الوجه البحريّ إلى العاصمة، ممّا أجبر

---

(١١٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٤٧.

(١١٧)التلّيس: مكيال قمح يساوي ١٥٠ رطلًا أو ٨ ويبات. أنظر المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٨٧.

(١١٨)المصدر نفسه: ٣٨٦-٣٨٧.

(١١٩)إبن ميسّر، أخبار: ٣٨، ٥٥؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ١٠-١٥.

الخليفة على قبول شروط المتمرّدين في التحكّم بالمدينة العام ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩م[١٢٠]. وكرّر هذا الإجراء مرّة أخرى في العام نفسه. ويُشير المقريزيّ إلى أنّ أعمال النهب والسرقة طالت الأراضي الزراعيّة، فقد أخذ المقطعون الكبار والزعماء المتنفّذون بالاستيلاء عنوة على أراضي الديوان، وضمّها إليهم بدون أن يقوموا بأيّة التزامات ماليّة تجاه الدولة[١٢١].

بيد أنّ بدرًا الجماليّ اتّخذ من ضمن خطّته، الهادفة إلى فرض الاستقرار، سلسلة من الإجراءات الاقتصاديّة ساهمت في وقف حالة التدهور وعودة الحياة الطبيعيّة. فالمقريزيّ يذكر أنّه «أباح الأرض للمزارعين ثلاث سنين حتّى ترفّهت أحوال الفلاّحين واستغنوا في أيّامه»[١٢٢]، وانعكس ذلك على التجارة التي تعرّضت بدورها للكساد بعد أن غادر معظم التجّار البلاد، أيّام الشدّة، خوفًا على أرواحهم وأموالهم، وقد شجّعهم على العودة ما أبداه الجماليّ من إنصاف وضمان أمنهم وسلامتهم[١٢٣]. ويذكر أنّ الجماليّ اهتمّ بالمنشآت العامّة، فقد بنى عددًا من الأبواب في القاهرة كباب زويلة الكبير وباب النصر وباب الفتوح سنة ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م وهي أبواب كانت موجودة لكنّه نقل مكانها أو عدّل فيها[١٢٤]. وشجّع الناس على السكن في القاهرة بعد أن سمح باستعمال أنقاض المساكن التي هجرها أصحابها في الفسطاط[١٢٥]. فعادت المدينة تغصّ بالسكّان. كما استؤنفت في أيّامه حركة الحجّ والتجارة في الطريق الصحراويّ إلى ميناء عيذاب عبر مدينة قوص نحو الحجاز واليمن والهند[١٢٦].

---

(١٢٠)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٩.
(١٢١)المصدر نفسه ١: ١٥٢.
(١٢٢)المقريزيّ، الخطط ٢: ٢١٠؛ المقفّى ٢: ٤٠١.
(١٢٣)المقريزيّ، الخطط ٢: ٢١٠.
(١٢٤)المرجع نفسه: ٢٠٦-٢٠٨؛ المقفّى ٢: ٣٩٩.
(١٢٥)المقريزيّ، الخطط٢: ١٣١؛ المقفّى ٢: ٣٩٨.
(١٢٦)المقريزيّ، الخطط ١: ٣٥٧؛ ناصر خسرو، سفرنامه: ١١٦-١١٨.

ويذكر المقريزيّ أن خراج مصر أيّام بدر الجماليّ حقّق زيادة ملحوظة، فقد بلغ العام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م ٣,١ مليون دينار، في حين كان قد وصل عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م إلى ٢,٨ مليون، فتكون الزيادة ٣٠٠ ألف «ممّا أعرب عنه حسن العمارة وشمول العدل»[١٢٧].

على أنّ الأفضل، رغم قلّة اكترائه بالشؤون الخارجيّة والعسكريّة قبيل الغزو الصليبيّ، واهتمامه بجمع الثروة والتنعّم بها، ومظاهر الأبّهة على حساب الخلافة، فإنّه بالمقابل تابع سياسة أبيه الإصلاحيّة في المجال الاقتصاديّ. فشجّع الحركة التجاريّة وخصّ التجّار بمعاملة حسنة، ولم يلجأ معهم إلى المصادرات[١٢٨]. لكنّه أنفق أموالًا طائلة. فالمؤرّخون يتحدّثون عن ثروة الأفضل التي ورثها عنه الخليفة الآمر ٤٩٥-٥٢٤هـ/ ١١٠١-١١٣٠م بعد مقتل وزيره على نحو أسطوريّ يذكّرنا بحكايات الشرق، ممّا يعكس مدى ثروة مصر وغناها من جهة، ومن جهة أخرى جشع هذا الوزير وهوسه في تكديس الثروة[١٢٩]. وقد لخّص أبو المحاسن هذه الصورة بقوله: «فقد خلّف الأفضل من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستحيا من ذكره كثرة»[١٣٠].

وتعرّضت الصناعة بدورها لأفدح الأضرار في سنوات الشدّة. فالمعروف أنّ الفسطاط كانت أكبر تجمّع صناعيّ في مصر عدا عن كونها مركزًا تجاريًّا عالميًّا في القرن الأوّل من الحكم الفاطميّ لمصر. فالفاطميّون أرادوا للقاهرة أن تكون مركزًا سياسيًّا وإداريًّا، وحاضرة للخلافة[١٣١]، ممّا ساهم في قيام نوع من التخصّص. وساعد في إعطاء الطابع التجاريّ والصناعيّ للفسطاط وجود ميناء نهريّ ممتاز يتّصل عبر النيل بالوجهين البحريّ والقبليّ، فتصل إليه حاصلات مصر، وينقل عبره

---

(١٢٧)المقريزيّ، الخطط ١: ١٧٨.

(١٢٨)إبن ميسّر، أخبار: ٨٣.

(١٢٩)حول ثروة الأفضل انظر: إبن الطوير، نزهة المقلتين: ٨-٩.

(١٣٠)إبو المحاسن، النجوم ٥: ٢٢٢؛ ابن ميسّر، أخبار: ٧٩.

(١٣١)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٠.

إلى الخارج منتجات مصر المختلفة. وتصف المصادر المعاصرة أسواق الفسطاط وفنادقها ومخازنها بكثير من الإعجاب[١٣٢]. ويعدّد فيها ابن دقماق أكثر من ستّين مصنعًا للسكّر[١٣٣]. وينقل عن ابن سعيد قوله إنّ «مدينة الفسطاط أرخص أسعارًا من القاهرة لقرب النيل منها، فالمراكب تصل بالخيرات تحطّ بها. وبمدينة الفسطاط مطابخ السكّر ومطابخ الصابون ومسابك الزجاج ومسابك الفولاذ ومسابك النحاس والورّاقات ممّا لا يعمل في القاهرة ولا في غيرها من الديار المصريّة»[١٣٤]. هذا بالإضافة إلى صناعة القسيّ وأنواع القماش الفاخر والصناعات الجلديّة[١٣٥]. بيد أنّ هذا النشاط لم يبقَ له وجود يذكر في مدّة الأزمة. فالحرب الأهليّة دمّرت الكثير من المنشآت، وقتل أو هرب معظم السكّان، وغادرت الجاليات الأجنبيّة إلى المدن الساحليّة، حتّى تحوّلت الفسطاط إلى خراب[١٣٦]، وبقيت كذلك إلى أيّام الأفضل الذي نقل مقرّه إليها بعد أن بنى دار الملك وأتبعه بنقل الدواوين وأجهزة الدولة[١٣٧]، فأخذت الفسطاط تستعيد ماضيها بالتدريج.

ثالثًا – الحالة الاجتماعيّة والقوى المتصارعة

تعود جذور التناقضات الاجتماعيّة في مصر، إبّان النصف الثاني من القرن الخامس الهجريّ/ الحادي عشر الميلاديّ إلى حقبة مبكرة. غير أنّ تلك التناقضات لم تكن معلنة وسافرة. فالفاطميّون الذين عرف عنهم ميلهم إلى التسامح المذهبيّ والعرقيّ، اعتمدوا بالفعل على قوى متعدّدة العناصر. ففي البداية شكّل المغاربة، من مختلف قبائل البربر لا سيّما

---

(١٣٢)حول أسواق الفسطاط انظر: ابن دقماق، الانتصار: ٣٢-٤٦؛ ناصر خسرو، سفرنامه: ١٠٢-١٠٣.
(١٣٣)ابن دقماق، الانتصار: ٤١-٤٦.
(١٣٤)ابن دقماق، الانتصار: ١٠٨.
(١٣٥)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٥.
(١٣٦)المصدر نفسه: ١٢٦.
(١٣٧)ابن ميسّر، أخبار: ٧٦-٧٧؛ أبو المحاسن، النجوم ٤: ٩٢.

كتامة، الكتلة الرئيسة في الجيش الفاطميّ الذي فتح مصر واستقرّ في العاصمة الجديدة القاهرة منذ أن شَرَعَ في بنائها جوهر الصقليّ سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م[١٣٨]. ودخل عنصر الصقالبة، وهم رقيق من أصول أوربيّة، في بنية هذا الجيش، وإن كلّفوا بمهامّ ذات طابع خاصّ كالحراسة أو خدمة الخلفاء والقادة.

غير أنّ عنصرًا جديدًا ازداد حجمه وأثره في خلافة العزيز بالله ٣٦٥-٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م، هو عنصر الأتراك الذي أخذ يتسرّب من العراق وفارس إلى مصر عبر بلاد الشام. وكان الأتراك مستعدّين لتقديم خدماتهم العسكريّة التي اشتهروا بها مقابل أعطيات محدّدة. فعمد العزيز إلى اصطناعهم وتقديمهم على البربر ممّا أوقع التحاسد بين الطرفين[١٣٩]. وفي خلافة الحاكم فتح الباب أمام السودان للدخول في الجيش المصريّ على سبيل الشراء. وقد استجاب هذا الخليفة لإلحاحهم في شرائهم واصطناعهم[١٤٠]. ولم يحلّ القرن الخامس/ الحادي عشر حتّى كان العبيد يمثّلون قوّة اجتماعيّة مهمّة، حتّى إنّ أمّ المستنصر كانت من السودان، وهي التي ساهمت في زيادة أعدادهم، وشجّعتهم وساندتهم لدى تفجّر الحروب بينهم وبين الأتراك، عدا عن نفوذها في البلاط، ودورها البارز في تقرير شؤون السياسة الداخليّة والاقتصاديّة[١٤١].

وهكذا عرف في مصر الفاطميّة نظام الطوائف العسكريّة، وهو تعبير ذو مدلول مزدوج إثنيّ - عسكريّ. وبينما شكّل المغاربة والأتراك والسودان القوى الرئيسة في الجيش المصريّ، فقد وجدت عناصر أخرى أقلّ أهمّيّة كالصقالبة والديلم والروم، واستمرّ العرب يمارسون تأثيرهم من خلال البنى القبليّة التي انتشرت في مصر، ولم يشكّلوا فرقًا نظاميّة في الجيش الفاطميّ بل قدّموا خدمات محدّدة في ظروف مختلفة.

---

(١٣٨) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٨٣-٩٥.

(١٣٩) إبن سعيد، المغرب: ١٠٤-١٠٥؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٠٩.

(١٤٠) إبن سعيد، المغرب: ٦٧.

(١٤١) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٣٦٨-٣٧٤؛ الخطط ٢: ١٢٧-١٢٨.

إحتفظت القوى الثلاث الكبرى في الجيش المصريّ بمزايا خاصّة جعلتها طبقة ذات امتيازات، وإن كان موقع كلّ منها وحصّته يختلفان مع اختلاف الظروف وتبدّل ميزان القوى. وشكّل أمراء هذه الفرق وقادتها ارستقراطيّةً عسكريّة لها مصالحها ونفوذها المتنامين. وشارك العسكر في امتيازاتهم الفئة العُليا من رجال الدولة، وكبار موظّفي الدواوين وحاشية القصر، ورجال القضاء والدعوة[١٤٢]، فضلًا عن كبار التجّار والوجهاء. فامتلكوا الثروات وساهموا في الشؤون العامّة: هذه الارستقراطيّة الكبرى تسلّم العسكر قمّتها منذ خمسينات القرن الخامس/الحادي عشر[١٤٣].

وبالمقابل وجدت طبقة أخرى قوامها عوامّ المدن من الحرفيّين والصنّاع وأصحاب المهن والعمّال والأجراء والباعة والعاطلون عن العمل. في حين استقرّ في الريف بوجهيه البحريّ والقبليّ أعداد كبيرة من الفلاّحين الذين كانوا متأثّرين إلى حدّ كبير بأوضاع الدولة وسياستها، وقد كانوا ضحيّة الأزمة الشاملة التي عصفت بالدولة في سنين الشدّة ٤٥٧-٤٦٦هـ/١٠٦٤-١٠٧٣م[١٤٤].

ورغم الدور المهمّ الذي مثّله المغاربة في تاريخ الدولة الفاطميّة، فإنّنا نلاحظ خضوعهم لسيّدهم الخليفة في المدّة الأولى من حكم الفاطميّين مصر. وتصف المصادر شكوى أهل مصر من محاولة المغاربة السكنى في بيوتهم بالقوّة، ومبادرة الخليفة المعزّ إلى إخراجهم من الفسطاط وإلزامهم بالسكن في عين شمس سنة ٣٦٣هـ/٩٧٣م[١٤٥]. ولكنّ الأمر اختلف منذ خلافة الحاكم ٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م حيث ظهرت مؤشّرات تمرّد لدى المغاربة الذين طالبوا بعزل الوزير عيسى بن

---

(١٤٢)أنظر تصنيف رجال الدولة الفاطميّة في المقريزيّ، الخطط ٢: ٢٤٠-٢٤٣؛ ومرتباتهم: القلقشنديّ، صبح ٣: ٤٩٠-٥٣٢.

(١٤٣)أنظر حول تطاول العسكر على الخلافة أيّام الأزمة الكبرى، ابن ميسّر، أخبار: ٥٨.

(١٤٤)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٠ يقول: «والنيل يمرّ وينزل فلا يجد مَن يزرع».

(١٤٥)إبن ميسّر، أخبار: ١٦٤.

نسطورس والاستعاضة عنه برجل من المغاربة[146]. وتمّ لهم ذلك بالفعل حيث تسلّم الحسن بن عمّار «وأمر بتقرير أحوالهم فيما يطلق لهم من الرزق واستحلافهم فقرّر الأمر بينهم وبين الخليفة بعد خطاب طويل على أن يطلق لهم ثماني إطلاقات في كلّ سنة..»[147]. وفي العام التالي ٣٨٧هـ/٩٩٧م اصطدم الأتراك بالمغاربة، فابن عمّار الذي «بالغ في تقريب كتامة وأكثر من العطاء لهم، وقطع أكثر رسوم أولياء الدولة من الأتراك، وغيرهم»، تعرّض لهجوم وألزم بالإقامة في منزله[148].

بدءًا من خلافة المستنصر نشهد تراجعًا ملموسًا في نفوذ المغاربة، حيث تكرّس استخدام مصطلح آخر يُشير إلى وجود قوى مقابلة، ونعني به «المشارقة»[149]، وإذا كان مصطلح «المغاربة» يدلّ بوضوح على قبائل البربر القادمة من المغرب، وقد يدخل بضمنه الصقالبة، فإنّ مصطلح المشارقة بقي فضفاضًا، يدخل فيه بقيّة العناصر وإن شكّل الأتراك في تلك الآونة، والأرمن فيما بعد، عموده الفقريّ.

وقد لاحظنا الأثر الذي تركه الصراع الذي نشب بين القوّتين اللتين برزتا أيّام المستنصر وهما الأتراك والسودان، والذي حسم لصالح الأتراك منذ عام ٤٦١هـ/١٠٦٨م[150]. هذا الصراع الذي اتّخذ هيئة حروب أهليّة وتخلّله أعمال النهب والحرق وقطع الطرق والمصادرات، لم تقف نتائجه وآثاره بانتهائه، بل بقي الأتراك في سياق تمرّدهم على الخليفة يمارسون سياسة التخريب ذاتها ممّا جرّ على الزراعة أسوأ كارثة، فهرب معظم سكّان الأرياف من أراضيهم، وأصبح النيل يفيض في بعض السنوات بدون أن يجد مَن يعمل في الأرض[151]. على أنّ نظام القنانة لم يكن

---

(١٤٦)قتل ابن نسطورس عام ٣٨٧هـ/٩٩٧م. ابن ميسّر، أخبار: ١٧٩-١٨٠.
(١٤٧)ابن ميسّر، أخبار: ١٧٨؛ ابن الصيرفي، الإشارة: ٥٥-٥٦.
(١٤٨)ابن ميسّر، أخبار: ١٨١؛ المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٣٣-٤٤١.
(١٤٩)السجلّات المستنصرية، ٥٦: ص ١٨٣؛ ابن القلانسي، ذيل: ٤٩.
(١٥٠)ابن ميسّر، أخبار: ٣٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٨.
(١٥١)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٣٠؛ ابن سعيد، المغرب: ٧٩.

معروفًا في العصر الفاطميّ، بل أدخله الأيّوبيّون إلى مصر مع قواعد الإقطاع العسكريّ. فأصبحت الأرض المقطّعة بمَن عليها من الفلاّحين حقًّا لصاحب الإقطاع ما دام يؤدّي واجباته تجاه الدولة(١٥٢).

ذكرنا أنّ القاهرة بنيت لتكون حصنًا عسكريًّا أو مركزًا إداريًّا(١٥٣). فأفردت فيها الأحياء لسكن الجند، واختصّ المغاربة في معظمها ثمّ تلاهم الأتراك والديلم ولحقهم السودان. ويُشير ابن دقماق إلى أنّ خطط القاهرة نسبت إلى الجماعات التي استقرّت فيها منذ القديم، مثل كتامة وزويلة والروم والبرقيّة والباطليّة(١٥٤)، ويضيف المقريزيّ حارة الأتراك وحارة الديلم(١٥٥). وسوف يتّسع نطاق هذه الحارات والعناصر المنسوبة إليها مع بداية القرن الخامس/الحادي عشر.

ويلاحظ أنّ طوائف الجند في مصر تنسب من حيث التسمية إلى أكثر من مرجع فمنها ينسب إلى أرومة عرقيّة كالأتراك والديلم والعرب والأرمن والروم والصقالبة، ومنها إلى عائديّة قبليّة مثل كتامة وصنهاجة ولواتة، أو إقليم كالسودان، أو إلى خليفة أو حاكم كالعزيزيّة والكافوريّة والإخشيديّة، أو إلى قائد أو خادم كالفرحيّة والشرابيّة والجيوشيّة إلخ(١٥٦).

وإذا كانت الفسطاط قد اختصّت بسكناها، منذ الفتح، بطون القبائل العربيّة إلى جانب القبط السكّان الأصليّين، فإنّها أصبحت في العصر الفاطميّ تغصّ بمختلف الأجناس والأديان والمذاهب. فقد عاش فيها مثلًا أعدادٌ كبيرة من اليهود الذين عملوا في الإدارة والصيرفة والتجارة والطبّ والصياغة، من دون أن يعرفوا فيها ما يدعى بنظام الغيتّو Ghetto حيث سمح لهم المصريّون بالعيش بين أظهرهم بلا تميز(١٥٧). هذا إضافة

---

(١٥٢)المقريزيّ، الخطط ١: ١٥٣.
(١٥٣)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٨٠.
(١٥٤)إبن دقماق، الانتصار: ٣٧.
(١٥٥)المقريزيّ، الخطط: ١٧٧.
(١٥٦)المقريزيّ، الخطط ٢: ٣٢٢-٣٢٣، ٣٢٥، ٤٢٠-٤٢٦.
(١٥٧)تشير أوراق الجنيزة بالقاهرة إلى مدى تسامح الفاطميّين تجاه اليهود.

إلى النصارى من القبط والروم والأرمن. وباستثناء الإجراءات التي اتّخذها الخليفة الحاكم ضدّ أهل الذمّة في الفترة ٣٩٥-٤٠٣هـ/ ١٠٠٥-١٠١٣م[١٥٨]، فإنّ الخلافة الفاطميّة وفّرت لهم مناخًا من التسامح نادرَ المثال في العصر الوسيط. وتشير قائمة الوزراء ورؤساء الدواوين والمستشارين إلى مدى اعتماد الفاطميّين على أهل الذمّة، وعلى أتباع المذاهب الأخرى من المسلمين في إدارة شؤون الدولة، والقيام بأعباء الحكم[١٥٩].

أمّا في الثغور الساحليّة، وخاصّة الإسكندريّة ودمياط ورشيد وتنّيس، فإنّ التنوّع الإثنيّ أوضح منه في العاصمة، بل إنّ الأكثريّة فيها أو في بعضها على الأقلّ تتشكّل من أصول مختلفة. وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى كونها مراكز للتجارة الدوليّة، ومنافذ تجاريّة على المتوسّط.

يضاف إلى ما ذكرناه أنّ بعض المناطق في مصر عرفت استقرار جماعات قبليّة، أو خضعت لسيطرة قوى محلّيّة. فبعض القبائل العربيّة مثل جهينة والجعافرة والثعالبة سكنت الصعيد، وأخرى مثل قيس وفزارة وسليم استقرّت في الوجه البحري[١٦٠]، في حين سيطر السودان على معظم الصعيد وعلى قطاعات واسعة من الفسطاط وبعض أحياء القاهرة، واختصّ المغاربة، وخاصّة لواتة[١٦١]، بمحيط الإسكندريّة والوجه البحريّ، لكنّ الأتراك لم يعد لهم قوى تذكر خارج العاصمة.

وإذا كان الصراع بين القوى المتنافسة قد برز أيّام الحاكم بين المغاربة والأتراك، فإنّه اتّخذ طابعًا سياسيًّا تحكّم الخليفة بوتيرته. ولجأ إلى إقامة توازن بين القوّتين. ولعلّه أراد من الاعتماد على السودان تحقيق هذا التوازن، فزاد عددهم بالتدريج[١٦٢]. وحين حلّ عهد المستنصر

---

(١٥٨)ابن سعيد، المغرب: ٥٢-٥٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ٢٥٠-٢٥٢.
(١٥٩)محمّد جمال سرور: الدولة الفاطميّة: ٨٦-٩٠.
(١٦٠)ابن ميسّر، أخبار: ٤١-٤٤؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٨.
(١٦١)ابن ميسّر، أخبار: ٥٨؛ المقريزيّ المقفّى ٢: ٣٩٨.
(١٦٢)ابن سعيد، المغرب: ٦٧.

أصبح الأتراك قوّة يصعب ضبطها سيّما وأنّ المغاربة انسحبوا من الحلبة بعد مقتل زعيمهم الحسن بن نجّار على يد الأتراك سنة ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م[١٦٣]. وتحوّلوا إلى عنصر ثانويّ، فاضطرّ إلى الإكثار من السودان حتّى بلغ تعدادهم وفق بعض المصادر خمسين ألفًا[١٦٤].

وتشير مجريات الصراع الذي دار بين الطرفين، الأتراك والسودان، بدءًا من عام ٤٥٤هـ، إلى أنّ السودان، رغم تفوّقهم العدديّ على الأتراك، فقد أصيبوا بخسائر فادحة في معارك القاهرة والصعيد والإسكندريّة[١٦٥]. ومع وصول بدر الجماليّ سنة ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م كان العبيد قد خسروا معظم مواقعهم. وانكفأ والي الصعيد منذ عام ٤٦١هـ/ ١٠٦٨م. ومع ذلك فقد هاجمهم الجماليّ سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م[١٦٦].

لقد غدا الأرمن القوّة الأبرز منذ تسلّم الجماليّ السلطة، وأخذ عددهم يتزايد بالتدريج بفضل سيل الوافدين الأرمن الذين كانوا قد غادروا آسيا الصغرى منذ أن طحنتهم حروب السلاجقة مع الأمبراطوريّة البيزنطيّة، وبالتحديد بعد موقعة ملاذكرد العام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م حيث أخذ بعض الأرمن بالتوجّه إلى بلاد الشام ومنها إلى مصر[١٦٧].

بيد أنّ الأرمن لم يشكّلوا أكثريّة في الجيش المصريّ، بل سيطروا على المراكز القياديّة والمفاصل الأساسيّة فيه، وحلّوا محلّ الأرستقراطيّة التركيّة التي اضمحلّت سياسيًّا. وقد حاول المستنصر بعد وفاة الجماليّ في جمادى الأولى ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م التخلّص من نفوذ الأرمن، بإحياء التوازن مع الأتراك. فقد أراد أن يعهد بالوزارة إلى أحد أميرين تركيّين كانا يتنازعان هذا المنصب، هما نصر الدولة أفتكين، وأمير الدولة لاوون[١٦٨]. وحين قُلّد هذا الأخير الوزارة أعلن قادة الجيش تمرّدهم

---

(١٦٣)قتل الأتراك ابن عمّار سنة ٣٩٠هـ/٩٩٩م. المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٤٠.
(١٦٤)المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٦-١٢٧؛ ابن ميسّر، أخبار: ٣١.
(١٦٥)ابن ميسّر، أخبار: ٣٢-٣٣؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٢٨.
(١٦٦)السجلّات المستنصريّة: ٥٧، ص ١٨٨؛ المقريزيّ، المقفّى ٢: ٣٩٨-٣٩٩.
(١٦٧)ابن ميسّر، أخبار: ٥٢-٥٣؛ ابن الطوير، نزهة: ٤٦.
(١٦٨)ابن ميسّر، أخبار: ٥٤.

وهدّدوا الخليفة، «فقال المستنصر إذا أقمنا قصبة امتثل أمرنا، فقالوا إن أقمت هذه القصبة قطعناها بهذه السيوف، وجرّدوا أسيافهم فأمر بإحضار الأفضل ورتّبه مكان أبيه»[١٦٩]. وهكذا فشلت خطّة الخليفة وعاد الأرمن إلى الحكم من جديد في شؤون الدولة وتوجيه السياسة العامّة وفق مصالحهم، حتّى يمكن القول إنّ الطابع الأرمنيّ في الحكم غدا سمة من سمات هذه المدّة[١٧٠].

الخاتمة

وهكذا يبدو لنا أنّ أوضاع الخلافة الفاطميّة عشيّة اندلاع الحروب الصليبيّة كانت قد آلت إلى تغيّرات جذريّة، ذلك أنّ قوى جديدة تمكّنت من حسم صراعاتها على السلطة على حساب الخلافة التي تحوّلت إلى واجهة رمزيّة لا مضمون فعليًا لها. وغدت السياستين الداخليّة والخارجيّة تُرسمان وتقرّران من قبل الحاكم الفعليّ، أو السلطان[١٧١] الذي مثّل مصالح فئات من العسكر في غالب الأحيان، ممّا يدعو المرء للتحفّظ تجاه القول بأنّ سياسة مصر الخارجيّة في هذه الفترة كانت سياسة فاطميّة بالمعنى الفعليّ. سيّما إذا قارنّا بينها وبين السياسة المصريّة في عصر الخلفاء على امتداد القرن الأوّل من حياة الدولة الفاطميّة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م- ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م، والتي ارتكزت إلى مقوّمات إستراتيجيّة واضحة، عمادها خيار الشرق، وبناء أمبراطوريّة عالميّة تحلّ مكان الدولتين الكبيرتين العبّاسيّة والبيزنطيّة[١٧٢]. وليس من قبيل المصادفة أن يعمل

(١٦٩)إبن الصيرفي: الإشارة: ٩٩.
(١٧٠)المقريزيّ، المقفّى ٢: ٤٠٢.
(١٧١)إستخدمت هذه العبارة للدلالة على انفراد الوزراء بالحكم وضعف الخلفاء: القلقشنديّ، صبح الأعشى ١٠: ٨٠، ٣١٠؛ المقريزيّ، الخطط ٢: ١٦٤.
(١٧٢)لاحظ موقف المعزّ الفاطميّ من هذه المسألة في حواراته مع شيوخ كتامة، وأنّه «مشغول بكتب تردّ عليّ من المشرق والمغرب أجيب عنها بخطّي...» و«اعلموا أنّكم إذا لزمتم ما آمركم به رجوت أن يقرّب الله علينا أمر المشرق كما قرّب أمر المغرب...». ابن سعيد، المغرب: ٤١.

الفاطميّون على تحقيق التفوّق البحريّ في المتوسّط منذ بداية القرن الرابع/العاشر، وأن يستخدموا قاعدتهم في صقلّيّة لغزو الممتلكات البيزنطيّة في جنوب إيطالية، حتّى فتحوا جنوة سنة ٣٣٣هـ/٩٤٥م، وأغاروا على كورسيكة وسردينية ووصلوا حتّى ساحل الريڤيرا[١٧٣]، وشهدت الجبهة الفاطميّة - البيزنطيّة شمال المتوسّط معارك متواصلة حقّق فيها الفاطميّون العديد من الانتصارات، ولعلّ أبرزها معركة رمطة ٣٥٤هـ/٩٦٥م التي تلقّى فيها جيش الإمبراطور نقفور فوكاس هزيمة منكرة على يد والي الفاطميّين في صقلّيّة الحسن بن عليّ الكلبيّ[١٧٤].

ثمّ إنّ الجبهة البيزنطيّة الفاطميّة اتّسعت بعد انتقال الخلافة الفاطميّة إلى مصر سنة ٣٥٨هـ/٩٦٨م لتشمل الخطوط التقليديّة البرّيّة بين المسلمين والبيزنطيّين. ولم يتمكّن الخلفاء الفاطميّون فقط من إيقاف توسّع البيزنطيّين الذين استولوا على حلب سنة ٣٥١هـ/٩٦٢م ووصلوا في غزواتهم حتّى بيت المقدس وتخوم بغداد، بل حقّقوا انتصارات مهمّة جعلت الإمبراطور البيزنطيّ باسيل الثاني يوقف حروبه مع البلغار في أوربّة[١٧٥] ويتّجه إلى آسيا لمواجهة الخطر الفاطميّ، الذي لخّصته رسالة حاكم حلب الحمدانيّ إلى الأمبراطور سنة ٣٨٤هـ/٩٩٤م إذ قال فيها: «متى أخذت حلب، أخذت إنطاكية، ومتى أخذت إنطاكية أخذت القسطنطينيّة»[١٧٦]. ومعروف أنّ الخليفة العزيز كان على رأس جيشه المتّجه لقتال الروم حين توفّي سنة ٣٨٦هـ/٩٩٦م[١٧٧]. وحقّق الفاطميّون في خلافة الحاكم انتصارين مهمّين على البيزنطيّين، الأوّل بحريّ هَزم فيه الأسطول الفاطميّ البيزنطيّين في مياه صور عام ٣٨٨هـ/٩٩٨م، والآخر

---

(١٧٣) أنظر: عبد المنعم ماجد، العلاقات بين الشرق والغرب: ١٠٨-١٠٩.

(١٧٤) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٤٣٦.

(١٧٥) ابن القلانسيّ، ذيل: ٤٢-٤٤.

(١٧٦) ابن القلانسيّ، ذيل: ٤٣.

(١٧٧) ابن ميسّر، أخبار: ١٧١-١٧٢. كان الأمبراطور يوحنّا زيمسكيس (الشميشق) يرى أنّ الفاطميّين أشدّ عداوة له من العبّاسيّين. ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبيّة ١: ٥٤-٥٥.

برّيّ حين لاحق جيش ابن الصمصامة البيزنطيّين حتّى أبواب إنطاكية، ويبالغ ابن القلانسيّ حين يصف الجيش الفاطميّ المنتصر وهو يعود برفقة عشرة آلاف رأس من الروم وألفي أسير. وقد جرت المعركة الفاصلة قرب أفامية عام ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م[١٧٨].

والسهولة التي تخلّى بها الفاطميّون عن المغرب لم تكن ناجمة عن ضعف في قواهم العسكريّة والماديّة، بل تعود ضمنًا إلى اعتبارهم مرحلة المغرب أولى حلقات مشروعهم مثلما كانت مصر المرحلة الثانية. ذلك المشروع الذي يتضمّن إعادة ترتيب أوضاع العالم الإسلاميّ وفقًا لمنظور الدعوة الفاطميّة، وبناء دولة عظمى تتحكّم في طرق التجارة العالميّة وتضع نهاية للنفوذ البيزنطيّ[١٧٩] عبر تحويل المتوسّط وغرب آسيا إلى مجال إقليميّ يخصّ هذه الدولة الإسلاميّة.

بيد أن مجريات التاريخ لم تخدم هذه الإستراتيجيّة، ذلك أنّ الحامل الماديّ الاجتماعيّ لها كان خاضعًا لاشتراطات تاريخيّة محدّدة. فكما لاحظنا، كان الفاطميّون مضطرّين إلى الاعتماد على المغاربة البربر الذين حقّقوا لهم الخطوة الأولى المشار إليها والتي تضمّنت أيضًا السيطرة على المتوسّط والانطلاق من القاعدة الإستراتيجيّة صقلّية للتحكّم في أوربّة الجنوبيّة. كما أنجز المغاربة الخطوة المصريّة. غير أنّهم أخفقوا في المرحلة الثالثة والقاضية بالسيطرة على بلاد الشام، ولعلّ هذا الإخفاق هو الذي قاد إلى تحطّم الاندفاعة الفاطميّة، وانعكس هذا الفشل إلى ردّ فعل داخليّ تجلّى على شكل تفجّرات داخليّة اجتماعيّة اقتصاديّة، وانحلال في الدولة، وبالتالي انهيار متدرّج انتهى إلى قيام سلطة تتحكّم فيها قوى وأفراد تنتهي طموحاتهم بحدود الحفاظ على مصالحهم الشخصيّة، تمامًا كما هو الحال مع الخلافة العبّاسيّة التي تحوّلت إلى يافطة شرعيّة عمل

---

(١٧٨) ابن القلانسيّ، ذيل: ٥١-٥٢.

(١٧٩) المقريزيّ، المقفّى ٣: ٩٥؛ وانظر: عبد المنعم ماجد، الملاقات: ١٠٦-١٠٧، ١١٦-١١٧؛ أ. ف. السيّد: الدولة الفاطميّة: ٨٥، ١٢٢، ١٣٣ - ١٣٤.

خلفها الغزّ الأتراك على تحقيق توسّعهم وإقامة دويلاتهم.

ولعلّ انفراد المشروع الفاطميّ بتوفير الأساس الإيديولوجيّ الدعاويّ المنظّم يعتبر ميزة بالغة الأهمّيّة، كان من الممكن، لو تهيّأ لها الشرط السياسيّ المناسب، أن تجعل من الدولة الإسلاميّة العالميّة حقيقة واقعة، سيّما إذا لاحظنا أنّ الإطار النظريّ لهذه الدعوة لم يكن مغلقًا على قبيلة أو عنصر أو منطقة جغرافيّة، بل تميّز بانفتاحه رغم طبيعة النشاط السرّيّ ومصاعبه. ويعزّز هذا القول مبدأ التسامح الدينيّ والفكريّ الذي اتّصفت به الدعوة على العموم.

وخلاصة القول إنّ الخلافة الفاطميّة في مصر لم تكن في حالة تمكّنها من مواجهة الأخطار الخارجيّة التي هدّدت مصيرها، وكان عليها أن تواجه الخطر السلجوقيّ منذ النصف الثاني للقرن الخامس/ الحادي عشر(١٨٠)، يليه الخطر الصليبيّ في أخريات هذا القرن. وكان من سوء حظّ الدولة الفاطميّة في مصر أنّ الوجود الصليبيّ لم يكن مجرّد اندفاعة عسكريّة سياسيّة (للدولة البيزنطيّة المجاورة) قابلة لأن يردّ عليها بإجراء مماثل، بل كان وجودًا من نوع آخر، لم يقدّر أبعاده ومخاطره لا المسلمون وحسب، بل والبيزنطيّون أيضًا(١٨١).

---

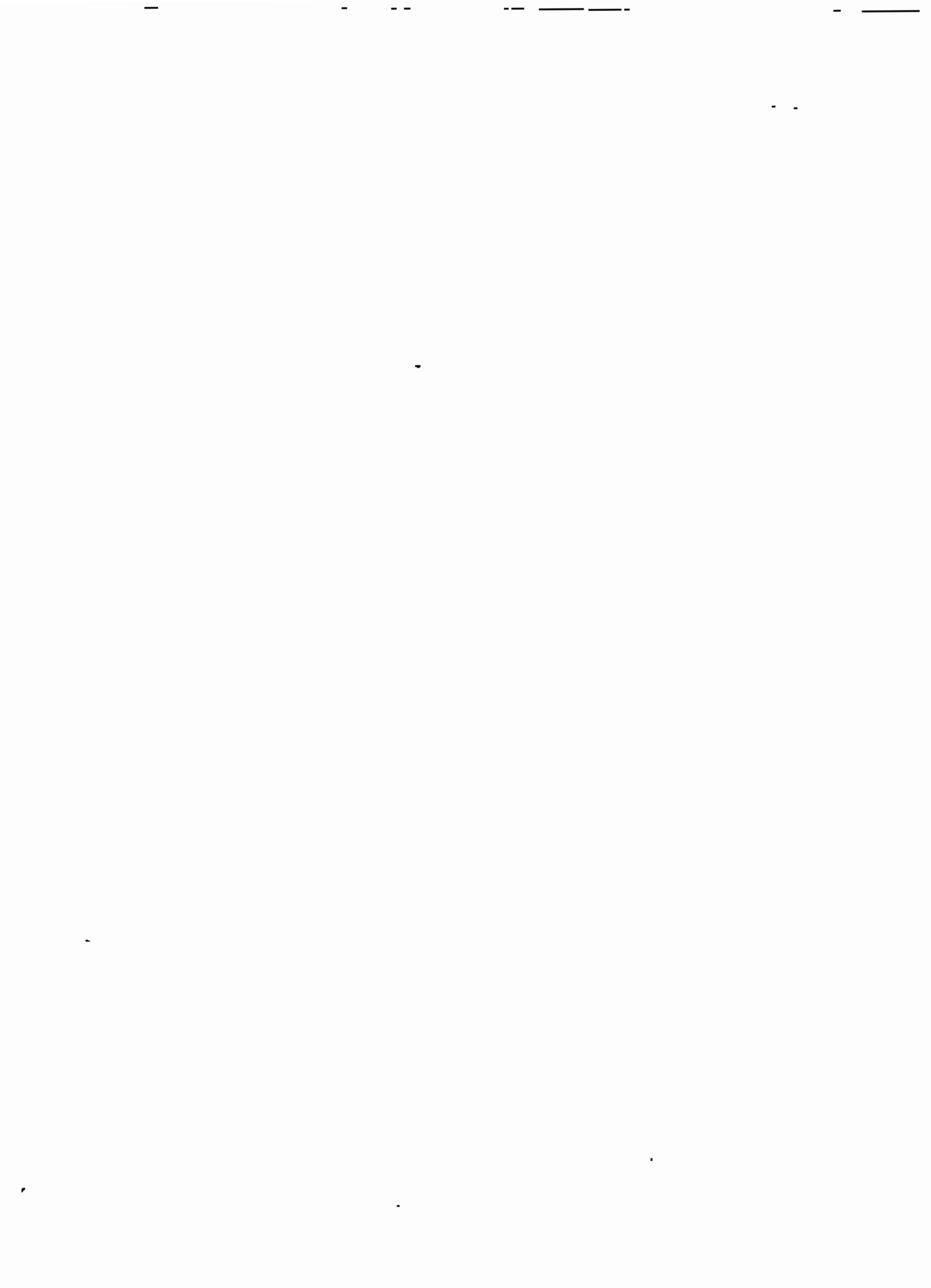
(١٨٠)إبن القلانسي، ذيل: ١٢١: ففي عام ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م يزحف ملكشاه السلجوقيّ بجيشه من أصفهان «معرلًا على قصد مصر لتملّكها». وكان أبوه ألب أرسلان يطمح في الاستيلاء على بلاد الشام والقضاء على الدولة الفاطميّة وقد أرسل جيشه إلى حلب لهذه الغاية عام ٤٦٢هـ/١٠٦٩م. وشكّل احتلال الأتراك على يد أتسز التركماني لفلسطين ودمشق منذ عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م جزءًا من الخطّة الأصليّة. انظر: إبن القلانسي، ذيل: ٩٩؛ أبو المحاسن، النجوم ٥: ٨٧؛ د. سهيل زكّار: مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبيّة: ٦٥ - ١٥٥.

(١٨١)ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبيّة ١: ١٨٤-١٨٥؛ ق.ع. قاسم: ماهيّة الحروب الصليبيّة: ١١ - ١٥؛ م. زابوروف: الصليبيّون في الشرق: ١٣ - ١٤.

إبن الأثير (عليّ بن محمّد): الكامل في التاريخ، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
إبن تغري برديّ (أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصريّة، القاهرة، د.ت.
إبن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
إبن دقماق (إبراهيم بن محمّد): الانتصار لواسطة عقد الأمصار، تحقيق لجنة إحياء التراث العربيّ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
إبن سعيد: المُغرب في حُلى المَغرب، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٧٠.
إبن الصيرفيّ (تاج الرئاسة عليّ): الإشارة إلى مَن نال الوزارة والقانون في ديوان الرسائل، تحقيق د. أيمن فؤاد سيّد، الدار المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ١٩٩٠.
إبن الطوير (أبو محمّد): نزهة المقلتَين في أخبار الدولتين، تحقيق أيمن فؤاد سيّد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة، بيروت، ١٩٩٢.
إبن القلانسيّ: ذيل تاريخ دمشق، تحقيق أميدروز *(H.F. Amedroz)*، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، ١٩٠٨.
إبن ممّاتي (الأسعد): كتاب قوانين الدواوين، تحقيق عزيز سريال عطيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩١.
إبن ميسَّر (تاج الدين محمّد بن عليّ): أخبار مصر، تحقيق د. أيمن فؤاد سيّد، المعهد العلميّ الفرنسيّ للآثار الشرقيّة بالقاهرة، القاهرة، ١٩٨١.
رنسيمان (ستيفن): تاريخ الحروب الصليبيّة، ترجمة السيّد البار العرينيّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١.
زابوروف (ميخائيل): الصليبيّون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، موسكو، ١٩٨٦.
زكّار (د. سهيل): مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبيّة، دمشق، ١٩٧٤.
السجلّات المستنصريّة، تحقيق عبد المنعم ماجد، دار الفكر العربيّ، القاهرة.

سرور (محمّد جمال الدين): الدولة الفاطميّة في مصر، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٥٤.
السيّد (أيمن فؤاد): الدولة الفاطميّة في مصر، تفسير جديد، القاهرة، ١٩٩٢.
قاسم (قاسم عبده): ماهيّة الحروب الصليبيّة، الكويت، ١٩٩٠.
القلقشنديّ (أبو العبّاس): صبح الأعشى، القاهرة، ١٩١٠-١٩٢٠.
ماجد (عبد المنعم): العلاقات بين الشرق والغرب، مكتبة الجامعة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): إتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمّة الفاطميّين الخلفاء، القاهرة، ١٩٦٧ - ١٩٧٣.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): إغاثة الأمّة بكشف الغمّة، القاهرة، ١٩٥٧.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): الخطط المقريزيّة، مكتبة إحياء العلوم، الشيّاح (لبنان)، د.ت.
المقريزيّ (تقيّ الدين أحمد): المقفّى الكبير، تحقيق محمّد اليعلاويّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩١.
ناصر خسرو: سفرنامه، نقله إلى العربيّة يحيى الخشّاب، القاهرة، ١٩٧٠.

مراجعة الكتب



سلام للبشر

تأليف أندراوس بشته وعادل تيودور خوري

بالاشتراك مع محمود زقزوق، غونتفريد فانوني، غرهارد لوف، محمّد مجتهد شبستري،

نور كلش مجيد وك. أبراهام

وإعداد مشير باسيل عون

المجلّد الثالث من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» (مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ٣٩٢ صفحة

ورد في المقدّمة: «مَن أراد أن يخدم الله عليه أيضًا أن يخدم قضيّة السلام». هذه العبارة تختصر أحسن اختصار ما جاء في الحديث عن اللقاء المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الذي تُنشر أعماله في هذا الكتاب. إجتمع مسلمون ومسيحيّون من مختلف أقطار الأرض ليسائلوا أنفسهم كيف يرون ويقدّرون، هم المنتمين إلى جماعتَين دينيّتَين في العالم، قضيّةً تزداد ضرورة، قضيّة التعايش السلميّ بين أناس تختلف ثقافتهم وأديانهم وشعوبهم وأقوامهم، وأناس ينتمون إلى مناطق اقتصاديّة مختلفة، ويعيشون في أقطار عديدة يختلف بعضها عن بعض اختلافًا شديدًا في نموّها التقنيّ والحضاريّ. وتمّ الاتّفاق بينهم على أنّ المسيحيّين والمسلمين لهم «توجّه أخلاقيّ أساسيّ لحياتهم نحو الله»، وهو توجّه مشترك، وعليهم مهمّة مشتركة وهي خدمة التعايش الناجح بين جميع الخلائق، إذ إنّ الله في اعتقاد المسلمين والمسيحيّين هو إله السلام، وهم يعلمون أنّ «مَن يريد أن يخدمه، عليه أيضًا أن يخدم قضيّة السلام».

من بين الشخصيّات التي ألقت كلمات التحيّة: عصمت عبد المجيد الأمين العامّ لجامعة الدول العربيّة - والأمير الحسن بن طلال، وليّ عهد المملكة الهاشميّة الأردنيّة - والكردينال فرنسيس أرينز، رئيس المجلس البابويّ للحوار بين الأديان - والمطران جورج خضر، أسقف جبل لبنان - والمطران هنري تيسيه، رئيس أساقفة الجزائر - وأحمد كفتارو، المفتي العامّ للجمهوريّة العربيّة السوريّة.

أمّا المحاضرات التي أُلقيت في الجلسات العامّة، فأصحابها وعناوينها كالتالي:

- محمود زقزوق: السلام في التصوّر الإسلاميّ، مفهوم السلام في العالم وضرورته.
- غونفريد فانوني: جذور السلام في الكتاب المقدّس والتقليد المسيحيّ.
- غيرهارد لوف: السلام وحقوق الإنسان في منظار الكنائس.
- محمّد مجتهد شبستري: أسس الحرّيّة اللاهوتيّة والفقهيّة، استقلال الإنسان وسيادته في نظر الإسلام، كقاعدة للسلام العالميّ المرغوب فيه جدًّا.
- نور كِلش مجيد: التعدّديّة الدينيّة والاجتماعيّة السياسيّة، نظرة إسلاميّة في إطار التجربة الإندونيسيّة.
- ك. أبراهام: التعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة والتضامن العالميّ من منظور التحرّر.

وفي المناقشات الواسعة التي تلت كلًّا من الجلسات العامّة، قام بمداخلات أشخاص

ينتمون إلى جميع التيّارات الإسلاميّة (من سنّيّة وشيعيّة) والمسيحيّة (من أرثوذكسيّة وكاثوليكيّة وبروتستانتيّة)، لا يمكننا أن نذكر أسماءهم لأنّ عددهم تجاوز الأربعين. ولقد تمّت هذه المداخلات في أجواء سادها الطابع العلميّ وحرّيّة التعبير. ودُوّنت جميع الملاحظات والردّ عليها، بعد أن وافق كلّ من المشتركين فيها على تلخيص ما تكلّم عليه.

ومن حسنات هذا الكتاب أنّنا نجد في ذيله:

- لائحة بجميع المشتركين في المؤتمر مع اختصاصاتهم وعناوينهم.
- وفهرسًا بالأعلام الذين ورد ذكرهم في المؤتمر.
- وفهرسًا بمصادر القرآن الكريم والكتاب المقدّس التي ورد ذكرها في المؤتمر.

وفي الختام، نتمنّى، مع صاحب مقدّمة الكتاب، أن تكون المجموعة من كلمات التحيّة والمحاضرات والمناقشات «فاتحة تعاون أوسع في سبيل إحلال سلام عادل ومثمر في العالم».

أ. صبحي حموي

Vivre avec l'Islam:
Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet
Dirigé par Annie Laurent
Editions Saint-Paul, Versailles, 1996, 288 pages

العيش مع الإسلام؟
خواطر مسيحيّة في الديانة المحمّديّة

إختارت المؤلّفة والباحثة الفرنسيّة آني لوران مجموعة من المختصّين بالشؤون الإسلاميّة للإجابة عن الكثير من الأسئلة الواقعيّة التي تُطرح حول الديانة الإسلاميّة، ومنها في باب أوّل، علاقة الإسلام بالسياسة، الفِرَق الإسلاميّة، العُنف والقُدسيّ في القرآن، الجهاد، الخطيئة، الزواج والعائلة، إله القرآن من منظور المنطق الصوريّ والإسلام كنبوءة. وفي باب ثانٍ يدور حول الحوار بين الأديان، مداخلات في التوجّهات الكنسيّة منذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، طُرُق المحاورة، الكنيسة في فرنسا والإسلام، الحجاب الإسلاميّ، الهجرة الإسلاميّة.

من الشخصيّات المعروفة المشاركة في تحرير مقالات الكتاب: المطران بشاره الراعي، الأب موريس بورمانس، البروفسور روجيه أرنالديز، الأب كلود جيلير، الجنرال موريس فيفر، الأديب والصحافيّ المعروف جان-بيار بيرونسيل هوغوز، الأب أنطوان موصللي، وغيرهم.

بعض الأمور التي تلفت النظر لدى قراءة هذا الكتاب:

- في المجال الثقافيّ اللاهوتيّ والروحانيّ، أراد مجمل الباحثين أن يكتبوا بنوع من الصراحة، التي لا تتعدّى حيّز الاحترام، عن العناصر الأساسيّة الخاصّة بكلّ دين. وقد جاء عرض مقوّمات الدين الإسلاميّ (راجع مثلًا مقال الأب جان سليمان) ليؤكّد هنا

التوجّه. ومقالة الأب أنطوان موصللي، وحتّى ما كتبه البروفسور أرنالديز، يصبُّ في خانة توضيح الفرق بين جوهر الدين الإسلاميّ والدين المسيحيّ. وما يقوله المطران بشاره الراعي في تصدير الكتاب يختصر الناحية الأولى هذه: «أمّا في ما يخصّ الطريقة لمقاربة الإسلام، فإنّ الطريقة الوحيدة الأساسيّة هي أن يحيا المسيحيّ مسيحيّته. هذا يقتضي العيش في اتّفاق تامّ مع معطيات الإنجيل من دون خجل أو موارية. (. . .) أمّا الاختلافات اللاهوتيّة بين الديانتين، فهي متعارضة بالمطلق». (ص ٩-١٠).

- عنوان الكتاب: العيش مع الإسلام؟ هو سؤال تطرحه كنائس الحضارة الغربيّة على نفسها. والقسم الثاني من الكتاب يحاول تزويد المسيحيّ الفرنسيّ الغربيّ الكثير من عناصر التفكير ومقوّماته ليستطيع، لا الإجابة عن السؤال بوجه مباشر وأوّليّ، بل محاولة التفكير في الموضوع. والواقع، بحسب توجّه الكتاب، أنّ المسيحيّة والإسلام هما في حوار يوميّ، لكن، في ما يتعلّق بالكنيسة، هل هذا الحوار هو لمعرفة الآخر في دينه، ولاحترام دينه؟ هل هو حوار بين ديانتين في إطار حوار الديانات ومقاربتها، أم إنّ الحوار هو طريق إلى الخلاص، هو الإطار الذي يشهد فيه المسيحيّ لمسيحيّته كطريق إلى الخلاص؟ الحقيقة أنّ في هذا الكتاب تضاربًا في الجواب عن هذا السؤال أو التساؤل، إذ إنّ علم اللاهوت لم يخرج بعد من مُعضلة النظر إلى الأديان الأخرى، هل هي مجرّد تجلّيات لكلمة الحقّ، عليها أن تذوب في التجلّي الأسمى للكلمة، أم إنّ الأديان، ومنها الإسلام، هي طريقة شموليّة لها ذاتيّتها ومنهجها؟
- ويبقى أنّ واقع الغرب، من ناحية السعي إلى الحقيقة والإعلان عنها بدون موارية، هو واقع واهن ومتعب، في حين أنّ الحوار يدعو إلى التفكير المشترك الواضح، وإلى إعلان قواعد العيش المشترك.
- كتاب آنيّ لروان فيه الجديد، إذ إنّه يحاول أن يضع الحوار خارج إطار القاعات المقفلة وخارج المقالات المتخصّصة وكذلك خارج التعصّب وآثاره، للتشديد على أنّ العيش مع الإسلام ليس تعايشًا وحسب، بل هو شهادة يوميّة لروح الخلاص.

أ. س. د.

أوهام النخبة أو نقد المثقّف

تأليف عليّ حرب

منشورات المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٦، بيروت، ١٣٦ صفحة

يثير المؤلّف في هذا الكتاب الذي راج رواجًا ملحوظًا في العام ١٩٩٦، قضايا حسّاسة تتعلّق بموقف المثقّف من الفكر بحدّ ذاته، «إذ إنّ مشكلة المثقّف لا تكمن في عدم الأخذ بآرائه، أو في سوء تطبيق مقولاته، ولا هي تتأتّى من الحصار المضروب عليه من قِبَل الأنظمة والسلطات. إنّها تأتي بالدرجة الأولى من عجزه عن الابتكار في مجال الفكر بالذات» (ص ١٣٠). وممّا يدلّ بوجه واضح على أنّ المثقّف هو في أزمة، ما تحقّق منه أنّ المبصّر والمنجّم والساحر، وكذلك اللاعب أو المغنّي، لهم مكانة تعلو بألف مرّة مكانة المثقّف.

لِمَ هذه الأزمة، أزمة المثقّف في التفكير وفي قراءة الواقع قراءةً موضوعيّة مجرّدة؟ الدكتور عليّ حرب يعدّد العوائق الأساسيّة التي تعطّل دور المثقّف في سعيه لتغيير الواقع والمساهمة في صنع الحدث، فما هي هذه العوائق؟

الواقع أنّها ليست عوائق وحسب، بل إنّها تصوّرات يعيش فيها المثقّف ويشتقّ خطابه وكتاباته منها. فالمثقّف يتصوّر أنّه في مصافّ النخبة، فيعزل ذاته عن الآخرين باسم دفاعه عن الحرّيّة والثورة. وهو يتصوّر أنّه وصيّ على الحرّيّة في حين أنّ الديمقراطيّة تنحسر وتتراجع. وهو يرفع لواء الانتماء والهويّة، في حين أنّ الأمور تختلط وتتعقّد. أمّا تصوّر المطابقة بين الفكر والواقع، فهو مجرّد أمنية لا أكثر. وينصّب المثقّف نفسه مدافعًا عن الحداثة كأنّها صنم، في حين أنّ القضيّة هي قضيّة العقل في التعاطي مع العناصر كافّة التي تؤلّف حياة الشعوب اليوم.

لا شكّ في أنّ عليّ حرب نجح إلى حدّ بعيد في تسليط الضوء على أزمة المثقّف. والواقع أنّ هذه الأزمة، في وضعنا اللبنانيّ العربيّ، هي أزمة الثقافة بحدّ عينها التي لم تعد تستطيع أن تجاري العصر كما يجب وأن تقوّي الإنسان المواطن، إذ إنّ هذه الثقافة لم تزل ثقافة طائفيّة، متحجّرة، إيديولوجيّة، نرجسيّة وفوقيّة، تتداخل فيها ثقافة عالَم الاستهلاك ومجتمع الاستيراد. إنّه المثقّف الذي يعيش أوهامه وأفكاره وتصوّراته في غياب القضايا الكبرى وغياب العقلانيّة وغياب الحرّيّة. فإذا أراد المثقّف أن ينقذ خطابه، فلا مجال له إلّا أن يسأل ذاته كيف يتعامل مع العناصر الأساسيّة هذه في كلّ نهضة.

أ. سليم دكّاش

في الملكيّة الفكريّة. حقوق المؤلّف

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الفكر، دمشق – دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ٣١٢ صفحة

يعترف الدكتور جبّور في بداية كتابه الجديد هذا أنّه لم يسعَ من خلاله إلى تقديم دراسة منهجيّة مكتملة الجوانب تنطلق من الأصول التاريخيّة وتدرس المظاهر والوقائع في تطوّرها ونتائجها. إلاّ أنّه لم يخفِ رغبته في القيام بمثل هذا العمل متى تسنح الفرصة، وقد اكتفى اليوم بأن وضع في متناول الباحثين والمثقّفين المهتمّين بالموضوع، مجموعة من النصوص والوثائق التي تنير السبيل.

أساس الكتاب محاضرات أربع ألقاها المؤلّف في عدّة مناسبات: أولاها في العام ١٩٧٤ وآخرها في نهاية العام ١٩٨٩، ممّا يُشير إلى مواظبة الدكتور جبّور على متابعة أبحاثه في هذا الميدان بدون كلل على مرّ الأيّام. وقد مهّد للمحاضرات تلك بمقدّمة مبتكرة طريفة بيّن فيها دور العرب الرائد في الدفاع عن حقوق المؤلّفين والمبدعين، مستندًا إلى دراسة قام بها المرحوم الأستاذ عبدالله لحّود الذي أصرّ الدكتور جبّور على الاعتراف له بفضل كبير في هذا المجال.

وبالإضافة إلى نصوص المحاضرات، نشر المصنّف عددًا من الوثائق الجليلة الفائدة، منها إسهامات له في وضع برنامج دراسات على المستوى الجامعيّ في مجال حقوق المؤلّف والحقوق المشابهة، وملاحظات أبداها حول وثيقة أعدّتها اليونسكو في هذا الباب. كما أنّه أورد نصوص عدد من الاتّفاقيّات العربيّة الآيلة إلى حماية حقوق التأليف ومنها قانون تونس النموذجيّ، والنصوص التي تنظّم حقوق المؤلّف في التشريع السوريّ، إلى نصّ الاتّفاقيّة العالميّة لحقوق المؤلّف المعدّلة في باريس بتاريخ ٢٤ يوليو ١٩٧١. وفي ختام الكتاب جاءت كلمة للناشر الأستاذ محمّد عدنان سالم، أورد فيها خبرته في مجال حقوق التأليف ممّا أيّد النظريّات بالوقائع الملموسة.

لا شكّ في أنّ هذه المجموعة من الوثائق المهمّة التي أبرزها مصنّف الدكتور جبّور، سوف تتيح للباحثين خوض مجال حقوق التأليف بمؤونة وافرة وعدّة شافية، بانتظار أن يتحفنا حضرة المؤلّف بما نرجوه من دراسة منهجيّة تدعم بحثه الأوّل هذا القيّم الثمين.

أ.ك. حشيمه

دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة

تأليف الدكتور عادل الفريجات

دار النمير، دمشق، ١٩٩٧، ٢٤٧ صفحة

أن يخوض الدكتور عادل الفريجات في مجال المكتبة العربيّة التراثيّة ليس بالأمر العسير عليه، فله من طول باعه في الأدب العربيّ، حديثه وقديمه خاصّةً، ومن وفرة تآليفه في موضوعاته، وتنوّع دراساته النقديّة، ما يخوّله أن يتحفنا بدراسة وافية شائقة كالتي نحن الآن بصددها.

فالكتاب أشبه بمعجم مفصّل يوفّر للباحثين والمختصّين، كما لعامّة القرّاء المُعْجلين، معلومات كثيرة تساعدهم على التعرّف إلى عدد كبير من أمّهات المصادر العربيّة. والمصنّف قَسَم، لهذه الغاية، إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل، وعنوانه «جوانب من عالم المكتبة العربيّة» يتناول في بدايته المؤلّفات النوعيّة والموسوعيّة في التراث العربيّ منذ أقدم عصوره حتّى أيّامنا، ويأخذ منك العجب لدى معرفتك أنّ المقريزيّ، البعلبكيّ المنشأ، صنّف نحو مائتي مؤلّف، وأنّ الإمام أبا الوفاء عليّ بن عقيل الحنبليّ البغداديّ، من علماء القرن السادس الهجريّ، جعل كتابه الفنون في ثمانمائة مجلّدة! وأصحاب الموسوعات العرب كثيرون يعدّون بالعشرات، لا في العصور الغابرة وحسب، بل في أيّامنا أيضًا كما تشهد على ذلك مصنّفات بطرس وفؤاد البستانيّ، وكوركيس عوّاد، ولويس شيخو، وإحسان عبّاس، وعبد السلّام هارون، وصلاح الدين المنجّد، وخير الدين الأسديّ وسواهم.

وفي فصل ثانٍ من الباب الأوّل يعرض الدكتور الفريجات للكتب المفقودة أو المنشورة ناقصة، وقد ذكر عناوين ثلاثة وخمسين منها، ثمّ أشار إلى مَن زاد عليها الاستدراكات.

وموضوع الفصل الثالث هو كتب المتابعة والتتبّع، أي المصنّفات التي تقوم على كتاب أو تدور حوله أو على شيء منه «شرحًا أو تلخيصًا أو مقارنةً أو استنباطًا أو استيفاءً أو تنقيحًا أو تصحيحًا». وهذا النوع غير قليل أحصى منه المؤلّف سبعةً وثلاثين كتابًا.

أمّا الفصل الرابع فقد عُني بالمصنّفات التي استعملت الشعر لعرض العلوم لاجئةً إلى هذا الأسلوب الجميل الرشيق لتسهيل الحفظ وضبطه وصونه من الزلل.

وفي ما يتعلّق بالبابين الثاني والثالث، فقد تناولا عددًا من المصادر والمراجع الأساسيّة راجعها المؤلّف بين فينة وأخرى، فعالج في الباب الثاني ثلاثة عشر مصدرًا تراثيًا كمثل أمثال العرب للمفضّل الضبّيّ، أو طبقات فحول الشعراء لابن سلاّم الجمحيّ، أو معجم الأدباء لياقوت. ودرس في الباب الثالث تسعة مراجع متّصلة بالتراث، منها أقدم المخطوطات العربيّة في العالم لكوركيس عوّاد، وتاريخ التراث العربيّ لفؤاد سزكين، وحلب في كتب البلدانيّين العرب من إعداد شوقي شعث وفالح بكور. وهذه الدراسة الأخيرة (ص ٢٣٣-٢٤٦) نُشرت أوّلًا في مجلّة المشرق (كانون الثاني ١٩٩٧، ص ٢٢٩-٢٣٨)، أسابيعَ قليلة قبل صدورها في الكتاب.

قيمة كتاب دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة تأتي من كونه مرجعًا متعدّد الموضوعات وفيرها، قريبة المتناول. كما أنّ المؤلّف بارع في سوق مادّته العلميّة الجافّة بأسلوب رشيق سلس ينمّ على ملكة أدبيّة رفيعة.

أ. ك. حشيمه

العلاقات الثقافيّة الأرمنيّة السريانيّة

تأليف الدكتور ليون دير بدروسيان

نقله إلى العربيّة الدكتور بوغوص سراجيان

«دراسات سريانيّة»، رقم ١، دار ماردين، حلب، ١٩٩٧، ٢٥٣ صفحة

ينبغي تنبيه القارئ باديء بدء إلى أنّ العنوان المذكور هنا وعلى غلاف الكتاب لا يمتّ بصلة إلى مضمون السِفر إلاّ من بعيد. فالموضوع الأساسيّ هو دراسة في تحقيق نصّ مخطوط بعنوان شهداء المشرق لمؤلّفه المؤرّخ السريانيّ ماروثا الميّافارقينيّ (توفّي ٤٣١)، نقله إلى الأرمنيّة القدّيس أبراهام وحقّقه الدكتور ليون دير بدروسيان رئيس جمهوريّة أرمينيا الحاليّ. وقد نُقل هذه الدراسة إلى العربيّة الدكتور بوغوص سراجيان. أمّا العلاقات الثقافيّة الأرمنيّة السريانيّة التي كنّا نحبّ أن نحيط ببعض جوانبها، فهي مذكورة بسرعة في المدخل الذي حرّره سيادة المطران يوحنّا إبراهيم راعي أبرشيّة حلب السريانيّة الأرثوذكسيّة، وفي خاتمة صاحب التحقيق (ص ٢٢٨-٢٣٠).

فليس الكتاب إذًا دراسة تاريخيّة بقدر ما هو بحث علميّ تقنيّ، متبحّر دقيق، في تاريخ مخطوط وترجمته، وهذا ما يهمّ العلماء والمتخصّصين في الدرجة الأولى، علمًا أنّ المثقّف العاديّ الثّلثّة لن يخرج من قراءته بدون فائدة. وممّا يلفت الانتباه ولا يخلو من

التشويق أنّ صاحب هذا العمل العلميّ هو رئيس جمهوريّة بلد عريق، عُرف في الأوساط الأكاديميّة قبل أن يخوض ميدان السياسة من بابه الواسع، كما أنّه وُلد في حلب وتفن العربيّة. وقد وُفّق ناقل كتابه إلى لغتنا، الدكتور سراجيان، في رسم صورته الإنسانيّة والعلميّة والوطنيّة على أحسن وجه (راجع الصفحات التسع التي تسبق الدراسة، وهي غير مرقّمة).

ملاحظة في شأن ثبت المراجع باللغات الأجنبيّة، وهو يغطّي نحو ثماني صفحات (٢٣٩-٢٤٧): فلقد تسرّب إليه الكثير من الأغلاط الإملائيّة التي كان هذا الكتاب العلميّ المتقن بغنى عنها: ص ٢٤٠، سطر ١٨: Literature (والصحيح Littérature)؛ ص ٢٤١، سطر ٢: manuscripts (والصحيح manuscrits)؛ وفي الصفحة ٢٤١ نفسها عدّة أغلاط أخرى: Sozomene، Bibliotheque، ecclesiastique، chretienne إلخ؛ ص ٢٤٢ سطر ١٢: l'emptre (والصحيح l'empire)، dinastie (والصحيح dynastie)؛ ص ٢٤٤ السطر الأخير persians (والصحيح persans)؛ وهذا برض من عدّ في المراجع الفرنسيّة. وهناك عدد من الأغلاط في العناوين الألمانيّة: ص ٢٤٤، سطر ١٢: Obersetzung (والصحيح Übersetzung)؛ سطر ١٣: hetligen (= heiligen)؛ ص ٢٤٥، سطر ١٣: chriten (= Christen)؛ ص ٢٤٦ سطر ٦: Krichengeeschichte (والصحيح Kirchengeschichte)؛ ص ٢٤٧، السطر ٨: Mogenlandes (= Morgenlandes). وفي المراجع اللاتينيّة، ص ٢٤٦ سطر ١، كُتب Ecclesiae، والصحيح Ecclesiae. وجميع هذه الأغلاط الطباعيّة سهلٌ تصويبها، وهي على كلّ حال لن تحجب ما تميّز به طبعة كتاب دير بدروسيان من حسنات جلّى. ولا بدّ في هذا السياق من شكر المشرفين على دار ماردين الحلبيّة لما يبذلونه لإتحافنا بكتب رفيعة المستوى تبرز تاريخ منطقتنا المشرقيّة وخاصّة التراث السريانيّ العريق.

أ. كميل حشيمه

النسّاخ الموارنة ومنسوخاتهم

تأليف الخوري ناصر الجميّل

جزءان، بيروت، ١٩٩٧، ٩٠٠ صفحة

يقول الكردينال نصرالله بطرس صفير في تصديره لهذا الكتاب إنّ الموضوع لم يُعِرْه أحد قبل الخوري ناصر الجميّل ما أعاره من اهتمام، وهذا صحيح. فقد تحوّل عمل الخوري ناصر الإحصائيّ التصنيفيّ إلى نوع من التأريخ الأدبيّ الروحيّ اللاهوتيّ المارونيّ، عندما عرض لـ ١٦٧٢ منسوخًا من أنواع مختلفة بالعنوان، واسم الناسخ، وصفته، وبلدته، ونوع المنسوخ، وتاريخ نسخه. ولا شكّ، أنّ الفهارس المتنوّعة في الجزء الثاني سوف تساعد على كتابة أكثر من مقالٍ في تاريخ الحياة الأدبيّة والعلميّة اللبنانيّة عبر القرون الأخيرة. ولا شكّ أيضًا في أنّ هذا الكتاب جاء نتيجة عملٍ شاقّ وجهد صبور طويل الأمد للوصول إلى

تجميع ما تمّ جمعه وحصره وإخراجه.

ويلفت النظر في الكتاب نسبة البياض الواسع في الصفحة الواحدة نظرًا إلى التبويب المعتمد. إلاّ أنّ هذه الملاحظة تبدو هامشيّة مقارنة بملاحظة أخرى يجدر إبرازها: فعندما تمّت مراجعة المخطوط الحامل الرقم ١٥٧ (دير البنات للرهبانيّة اللبنانيّة) لاحظتُ أنّ ثلاثة منسوخات منه تمّ إدراجها في الكتاب، في حين أنّ أربعة منسوخات أخرى لم تُذكر وهي للناسخ نفسه. وربّما يعود ذلك إلى صعوبة التدقيق في عمل الطلاّب المساعدين على إنجاز هذا المشروع. ولا شكّ في أنّ من بين المئات من المخطوطات غير المصنّفة أو المبوّبة من مخطوطات المكتبة الشرقيّة في بيروت بعض أسماء النسّاخ التي يجب إضافتها إلى طبعة جديدة من الكتاب. ومن الأسئلة المهمّة التي لا بدّ أن يطرحها الباحث في هذا المجال سؤال يتناول ندرة النسّاخ قبل القرن السادس عشر كما يبدو من عمل الخوري ناصر الجميّل التصنيفيّ الإحصائيّ. وربّما أتى الجواب على لسان البطريرك إسطفان الدويهيّ في كتابه تاريخ الأزمنة، ص ٣٦٢ وأيضًا ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٨، ٣٩٥-٣٩٧ من طبعة الأباتي بطرس فهد، حيث إنّ التهمة موجّهة إلى النسّاخ اليعاقبة الذين أفسدوا الكتب البيعيّة المارونيّة، ولعلّ ذلك إشارة إلى أنّ مهنة النسخ في ذلك الوقت كانت مزدهرة عند اليعاقبة أكثر منها عند الموارنة. ولا شكّ في أنّ توجيهات المجامع المارونيّة بشأن مهنة النسخ، كما أشار إليها الخوري الجميّل، كانت تحاول استدراك هذا الأمر لتبقى كتب الكنيسة بمنأى عن كلّ تشويه.

إنّ كتاب النسّاخ الموارنة ومنسوخاتهم هو نموذج للأعمال التي يجب الشروع فيها لمعالجة التراث معالجة رصينة تنفض عنه غبار الماضي فتبرزه على أكمل وجه.

أ. سليم دكّاش

أصول المارونيّة السياسيّة وجذور الحرّيّات اللبنانيّة

تأليف الشيخ أسعد جرمانوس

دار المراد، بيروت، ١٩٩٦، ١٧٨ صفحة

يندرج هذا البحث في إطار الكتب الدفاعيّة عن دور الموارنة في التاريخ اللبنانيّ، وعن وجودهم في لبنان وارتباطهم المميّز به عبر العصور. وإلى جانب الطابع الدفاعيّ، يحاول الكتاب تصحيح ما يراد به عندما يتناول الحديث المارونيّة السياسيّة، فتصبح هذه المارونيّة مشروعًا مميّزًا في إثبات الحرّيّة والديموقراطيّة والتآخي، أساسًا للحياة السياسيّة اللبنانيّة. ويشدّد المؤلّف على أنّ المارونيّة السياسيّة هي قضيّة شعب أراد أن يحيا حرًّا مستقلًّا عن طريق إعلاء شأن الثالوث التالي: حرّيّة الأرض وحرّيّة الفرد وحرّيّة العلم والثقافة. وهذه القضيّة ليست قضيّة مجموعة قوميّة أو دينيّة معيّنة، بل هي قضيّة كلّ المجموعات التي تحيا على الأرض اللبنانيّة. ويُفهم بالتالي أنّ ما تسعى إليه المارونيّة السياسيّة ليس الهيمنة أو التسلّط على الآخرين، بل أنموذج عمل وتحرّك من أجل ازدهار الحرّيّات المشار إليها.

وقد اختبر الشعب المارونيّ اختبارًا واقعيًا ممارسة الحرّيّة عبر الكثير من الأطر كطرح الصوت والعونة والمشورة...

ولا بدّ للمارونيّة السياسيّة، حتّى تبني المستقبل، أن تأخذ بعين الاعتبار النواقص والشوائب التي علقت بأرباب السياسة الموارنة وهم «يتمون عقيدة إلى آخر مقدّمي بشرّي في الجيل السادس عشر الذين خرجوا عن أصول المارونيّة السياسيّة طمعًا بمنافع آنيّة» (ص ١٦١)، وهنا المقدّم امتنان بالغريب على أهل الدار وبالأفكار الغربية لذلك. وإلى جانب التخلّف العالق بالطبقة السياسيّة، يبرز الخوف، وموضوع الخلل في العدد، والانتماء القوميّ العربيّ، عوائق في وجه ديمومة الحضارة اللبنانيّة المرتبطة أساسًا بالمارونيّة كحضارة تذود عن الحقّ الإنسانيّ قبل أيّ أمر آخر.

كتاب الشيخ أسعد جرمانوس هو دعوة إلى التجدّد في العودة إلى خبرة التاريخ، خبرة الماضي، فهل تنفع هذه الدعوة؟ وهل يسمعها السياسيّون الغارقون في سياسات لا سياسة لها؟

أ. س. د.

البطريرك جبرائيل البلوزانيّ (١٦٣٠-١٧٠٥)

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

المطبعة العربيّة، بيروت، ١٩٩٦، ٣٤٨ صفحة

الكتاب في قسمين: سيرة البلوزانيّ يتصدّرها رسم بريشة المؤلّف و٢٢ صورة شمسيّة (ص ١-٢٢٠) ويليها عدد من الملاحق (ص ٢٢١-٣٤٨) أهمّها ثبت فوتوغرافيّ بالوثائق الكرتونيّة والعربيّة والغربيّة التي تستند إليها الدراسة، وعددها ٤٠.

مختصر سيرة البلوزانيّ: ولد «رزق» في بلوزا ١٦٣٠، أبوه شدياق وجدّه أسقف. ترهّب ١٦٤٤ في دير مار أنطونيوس قزحيّا فتسمّى «جبرائيل». سُيّم كاهنًا حوالى ١٦٥٠ بعد أن تضلّع من اللغتين العربيّة والسريانيّة ومن العلوم الكنسيّة الأساسيّة المعتادة في تلك الحقبة. رغب في العالم فانكبّ على نسخ بعض الكتب وسهر على نسخ غيرها على يد مَن أتقن هذا الفنّ (ص ٦٣-٧٠). وسنة ١٦٦٣ رقّاه البطريرك جرجس السبعلي إلى درجة الأسقفيّة وجعله أوّل أسقف أصيل على أبرشيّة حلب، وكان البطاركة يتدبون قبل ذلك نوّابًا لهم لإدارة هذه الأبرشيّة الواسعة الأرجاء والبعيدة عن الكرسيّ البطريركيّ سفر عدّة أيّام. إهتمّ البلوزانيّ بتنظيم الحياة الرعويّة والروحيّة في المدينة والرعايا التابعة لها. ومن نشاطاته: بناء كنيسة مار الياس الكاتدرائيّة، الاهتمام بنسخ المخطوطات لا سيّما الطقسيّة منها، تأسيس مدرسة لأولاد الموارنة. وإلى جانب ذلك اهتمّ الأسقف ببناء الأديار وأهمّها دير طاميش، كرسيّ أبرشيّته (ص ٧١) وبتجديد بناء دير مار أشعيا الراهب قرب برمّانا حيث أسّس الرهبانيّة الأنطونيّة (ص ٨٠-٨٥ و٩٨-١٠٩). وبعد وفاة البطريرك الدويهي أجمع مَن حقّ له عضويّة المجمع الانتخابيّ على إقامته بطريركًا خلفًا له، في ١٢ أيّار ١٧٠٤. ثبّت البابا أقليموس

هذا الانتخاب في ١٠ حزيران ١٧٠٥ وتسلّم البلوزانيّ درع الرئاسة (الباليوم) في ١١ تشرين أوّل ١٧٠٥ أي عشرين يومًا قبل وفاته (في الثلاثين من الشهر نفسه).

هذا مضمون الكتاب. نرتاح إلى قراءته في سرد واضح يرتكز، مرحلةً مرحلة، على وثائق تاريخيّة أكيدة، يزيدنا فيها اطمئنانًا اللجوء إلى صورها الفوتوغرافيّة مع ذكر المرجع في خزائن المحفوظات. وكم نحن بحاجة إلى هذا النمط من التأليف التاريخيّ، فالوثيقة الأصليّة الأكيدة أكثر بلاغةً من العاطفة وجميل الديباجة، فنرتاح إلى حقيقة تاريخنا في مراحله الوضيعة. ذلك أنّ بعض الجمل أو الكلمات البسيطة العفويّة تنقل إلينا بلاغة الحقيقة الجوّ الاجتماعيّ والصعوبات اليوميّة وقلق النفس وقوّة الإرادة وبطوليّة الصمود والعمل اليوميّ الدؤوب، فتصبح شهادةً بليغة للصمود والتشبّث بالأرض وبناء الكنيسة والوطن. لذلك نحن بحاجة إلى مَن يُبرز إلى حيّز النور كتابات البطاركة من موسى العكّاريّ وميخائيل الرزّيّ إلى الدويهي والبلوزانيّ وغيرهم من المسؤولين الروحيّين والزمنيّين الذين بنوا الوطن وأوصلوه إلى ما هو عليه الآن.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites 1863-1873

par le Père Sami Kuri, s.j., Dar el-Machreq, Beyrouth, 1996, 484 pages

يقوم الأب سامي خوري اليسوعيّ بإسداء خدمة كبيرة لكتبة تاريخ لبنان، من خلال نشر وثائق أرشيف الآباء اليسوعيّين في لبنان تحت عنوان تاريخ لبنان من خلال أرشيف الآباء اليسوعيّين *Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*

وقد صدرت هذه المجموعة عن دار المشرق وهي تضمّ حتّى الآن ثلاثة أجزاء: الأوّل صدر العام ١٩٨٥ وهو يغطّي الفترة التاريخيّة الممتدّة بين ١٨١٦ و١٨٤٥، والثاني صدر العام ١٩٩١ وهو يغطّي الفترة الممتدّة بين ١٨٤٦ و١٨٦٢، والثالث ظهر حديثًا وهو يشمل الفترة الممتدّة بين ١٨٦٣ و١٨٧٣. ومن المعروف أنّ الحقبة التي يشملها الجزء الثالث هذا هي مرحلة إعادة إعمار لبنان بعد الأحداث والحروب الطائفيّة التي شهدها الجبل بصورة متقطّعة بين ١٨٤٠ و١٨٦٠، وذلك في أثناء مؤسّسة المتصرفيّة التي أُنشئت نتيجة مؤتمر بيروت الدوليّ وباتّفاق الدول الكبرى في حينه وضمانتها.

ويتبيّن من الوثائق المنشورة في هذا المجلّد أنّ هذه المرحلة بالذات هي منطلق التكوين السياسيّ والثقافيّ والسوسيولوجيّ والاقتصاديّ في لبنان الحديث، حيث بدأت توسّس وتعزّز المؤسّسات التربويّة والجامعيّة، فتكوّنت طبقة جديدة من المثقّفين والسياسيّين والمسؤولين الذين قاموا بإلقاء أضواء جديدة على المجتمع اللبنانيّ.

إنّ الوثائق التي نشرها الأب سامي خوري بكلّ دقّة وأمانة تشهد لهذا التغيير، وهي تُثبت أنّ تاريخ لبنان الحقيقيّ هو تاريخه الإنسانيّ المتمثّل بالمظاهر الثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وهو في مستوى التاريخ السياسيّ نفسه الذي يبدو تاريخ أشخاص أكثر ممّا

هو تاريخ مؤسّسات سياسيّة. لذلك فإنّ نشر الوثائق المدفونة يساعد على إبراز معالم متعدّدة وجديدة من حياة لبنان اليوميّة التي نكاد لا نعرفها سوى بالتواتر من دون الاستناد إلى مراجع موثوق بها. فأرشيف الآباء اليسوعيّين خير شاهد على معاناة الإنسان اللبنانيّ في هذه الحقبة في حياته العامّة والخاصّة، لجهة الأمراض التي كانت تنتشر بين الحين والآخر، وأبرزها مرض الكوليرا الفتّاك في معظم الأحيان، وقد عانت بيروت وصيدا وبعض المدن اللبنانيّة عدّة مرّات المآسي الناجمة عنه. وهنالك هموم الإرشاد وتشجيع المواطنين على الانضباط وممارسة الواجبات الدينيّة بطرق تتناسب مع مفاهيم الدين الحقيقيّة، إضافة إلى ذكر الأصول العائدة إلى زيارات متصرّفي الجبل ورجال الحكومة واستقبالاتهم الدوريّة، والمعاناة في التعاطي بين الحكّام المحلّيّين والأعالي. ولا ننسى الانفتاح الشامل على لبنان من قبل المجتمعات المحيطة به نتيجة إنشاء المراكز التعليميّة والاجتماعيّة في مدن وقرى متعدّدة فيه، قبل اتّخاذ القرار بتملّك العقارات اللازمة لإنشاء جامعة القدّيس يوسف في بيروت، التي قامت بدور بارز ولا تزال تقوم به نشرًا للعلم والثقافة في المجتمع العربيّ والشرق أوسطيّ حتّى اليوم.

فضلًا عن هذه الأمور تُبرز الوثائق المنشورة المنهجيّة العلميّة الصارمة في إنشاء مؤسّسات يتعزّز دورها من خلال أصالة تصرّفها. فالأشخاص كانوا دائمًا في خدمة المؤسّسات التي تُعنى بهموم الإنسان. لذلك وبالإضافة إلى الهموم اليوميّة العامّة والخاصّة التي تبرز من خلال الوثائق المنشورة، هنالك أيضًا الدور الإعلاميّ التي كانت الرهبانيّة اليسوعيّة رائدة فيه بلبنان ومحيطه، من خلال إصدار جريدة البشير العام ١٨٧١ والتي كوّنت مرجعًا بارزًا لتاريخ هذه الحقبة من الزمن، إضافة إلى تعزيز المطبعة الكاثوليكيّة وتعميم نشاطها تدريجيًّا على كلّ شرائح المجتمع في حينه.

إنّ غزارة الوثائق المنشورة وأهمّيّتها التاريخيّة والسوسيولوجيّة تفرض مراجعة تفصيليّة لها، خاصّة وأنّها تحمل في طيّاتها صفحات لا تُنسى، منها مثلًا تصرّف الآباء اليسوعيّين الدقيق عند تملّكهم العقارات العائدة لجامعة القدّيس يوسف، أو طريقة استقبال المتصرّفين أو الحكّام، أو معالجة إشكاليّات يوميّة بين المواطنين والإكليروس المحلّيّ إلخ . . . ولكنّ هذه الوثائق تثبت أنّ تاريخ لبنان لم يكتب بعد كما يجب، ما دام أنّ وثائق بهذه الأهمّيّة لم تبصر النور بحلّة علميّة دقيقة، بحيث لا يُترك أمرٌ في الخفاء من دون التنوير على مضمونه الحقيقيّ.

إنّ ميزة الأب سامي خوري تعود إلى إثبات هذه المنهجيّة العلميّة الدقيقة المتمثّلة بتكريس القسم الأكبر من حياته لجمع هذه الوثائق ودراستها وفرزها بكلّ أمانة وصدق، وإصدارها مع التعليقات والحواشي اللازمة. وهذه المفاهيم التي يجسّدها من خلال إصداره الأجزاء الثلاثة لتاريخ لبنان استنادًا إلى أرشيف الرهبانيّة اليسوعيّة، تؤلّف مدرسة لمَن يرغب في ولوج هذه الطريقة العلميّة الدقيقة. ومن فضائل الأب خوري أنّه يقوم أيضًا منذ فترة بإصدار الوثائق والمستندات الموجودة لدى الرهبانيّة اليسوعيّة في روما، العائدة للقرنين السادس عشر والسابع عشر، وقد أصدر حتّى الآن تحت عنوان *Monumenta*

Proximi - Orientis الجزء الأوّل العائد للفترة الممتدّة من ١٥٢٣ إلى ١٥٨٣ الذي سبق وتكلّمنا عليه في عدد سابق من مجلّة المشرق (١٩٩١، ص ٤٨٩-٤٩٢) والجزء الثاني العائدة للفترة الممتدّة من ١٥٨٣ إلى ١٦٢٣، وقد صدر العام ١٩٩٤، وهنا الجزء بالذات لنا عودة مفصّلة إليه في عدد لاحق من المشرق. وهو يبيّن وفقًا لوثائق دقيقة تنشر لأوّل مرّة، حقيقة الأوضاع الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة السائدة في جبل لبنان في القرنين السادس عشر والسابع عشر من دون تضخيم الأمور أو تعتيم المرويّات، ممّا يفتح المجال واسعًا لمراجعة عامّة مفصّلة ومنهجيّة لتاريخ لبنان إبّان هذه الحقبة.

وفي مطلق الأحوال لا شكّ في أنّ السلسلتين اللتين يقوم الأب سامي خوري بإصدارهما بحكمة ودراية، تكوّنان المرجع الأوّل لمَن يرغب يومًا ما في كتابة تاريخ لبنان، حيث إنّ الوثائق المنشورة كفيلة بإبراز ما تمكّن الإنسان اللبنانيّ من القيام به إبّان مراحل محدّدة من القرون الماضية، بحيث لا تنحصر كتابة تاريخ لبنان بتاريخ الأشخاص والحروب، بل يتعدّى هذا الأمر إلى قراءة هادئة لحقيقة تاريخ لبنان الإنسانيّ والسوسيولوجيّ والثقافيّ والاقتصاديّ، وهو تاريخ لبنان الحقيقيّ المنسيّ الذي يعمل الأب سامي خوري على إظهاره خدمة للمستقبل.

هيام ملاّط

الملكيّون – العقيدة والموقف المسكونيّ

تأليف الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب، ١٩٩٧، ٣٢ صفحة

يحدّد المؤلّف لفظ «الملكيّين»، فيقول إنّه يدلّ على مؤمني بطريركيّات الإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم الرسوليّة، الذين تغذّوا من تقليد الآباء اليونان والسريان وقبلوا قرارات المجمع الخلقيدونيّ، علاوة على المجامع المسكونيّة الستّة الأولى، وحافظوا على شركتهم مع رومة والقسطنطينيّة، في وحدة إيمان الكنيسة التقليديّ.

أمّا موضوع البحث في هذا الكتيّب، فهو موقفهم المسكونيّ، سواء أكانوا ينتمون إلى البطريركيّة الأنطاكيّة بوجه عامّ، أو إلى بطريركيّة الروم الملكيّين الكاثوليك، أو إلى بطريركيّة الروم الأرثوذكس.

١) موقف البطريركيّة الأنطاكيّة التقليديّ: لم يُعثَر على أيّ قرار حِرم صدر قبل ١٧٢٤، لا قرار متبادل بين رومة وأنطاكية، ولا قرار من جانب واحد، وليس لدينا أيّة وثيقة صادرة عن بطريرك أنطاكيّ يرفض فيها الشركة مع رومة.

٢) موقف بطريركيّة الروم الملكيّين الكاثوليك: هذه الكنيسة تعتبر نفسها في اتّصال تامّ بالتقليد الأنطاكيّ السابق. فحين عاد الفرع الكاثوليكيّ في الكنيسة الملكيّة فدخل الشركة الرومانيّة، لم يقطع رباطه بالتقليد الشرقيّ الأصيل، إذ إنّ الملكيّين الكاثوليك كانوا مصمّمين على الحفاظ على استقلالهم البطريركيّ القانونيّ وعلى تراثهم الليترجيّ. وكانت

رومة موافقة تمامًا على هذا الحفاظ. لكنّ الظروف وتزايد العقليّة المركزيّة في رومة وتدخّل المرسلين اللاتين والقصّاد الرسوليّين خلّفت بعض الصعوبات، على الرغم من أنّ البابوات شدّدوا أكثر من مرّة على كرامة الكنائس الشرقيّة وضرورة الحفاظ على تراثها. ومع ذلك فإنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي أصدرها البابا يوحنّا بولس الثاني في ١٨/ ١٠/ ١٩٩٠ لم تكن على مستوى الآمال التي أنيطت بها.

٣) موقف بطريركيّة الروم الأرثوذكس: لمّا استعادت هذه البطريركيّة استقلالها عن القسطنطينيّة، تحسّنت الملاقات بين الفرقين الأرثوذكسيّ والكاثوليكيّ في الكنيسة الملكيّة. وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، تخلّى الكاثوليك عن أسلوب الاجتذاب وأرادوا بدء الحوار المسكونيّ مع إخوتهم الأرثوذكس، لفتح عهد جديد من التعاون والتفاهم.

وهذا الأمل هو الذي دفع سينودس الروم الكاثوليك، المنعقد في تمّوز ١٩٩٦، إلى إصدار بيان يعرض فيه الوحدة مع الروم الأرثوذكس، مع الإبقاء على الشركة مع رومة، كما كانت عليه في الألف الأوّل. لكنّ سينودس الروم الأرثوذكس رفض هذا العرض بلطف، مفضّلًا الاستمرار في عمل اللجنة المشتركة العالميّة للكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة، إذ إنّه يتعذّر الفصل بين المستوى الأنطاكيّ والمستوى العالميّ.

كتاب الأب ديك مختصر مفيد، خطّه قلمُ عالمٍ له طول مراس في الموضوع.

أ.ص.ح.

مدخل إلى المجامع المسكونيّة

تأليف الأبوين ميشال أبرص وأنطوان عرب

سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة والكبرى»، رقم ١

المطبعة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٦، ١٦٨ صفحة

هذا الكتاب هو الأوّل من سلسلة قيد الإعداد تتناول تاريخ المجامع المسكونيّة والمجامع الكبرى. والمبادرة حميدة نظرًا إلى ندرة - إن لم نقل انعدام - مثل هذه المؤلّفات باللغة العربيّة. والكتاب، بحسب ما ورد في عنوانه، هو «مدخل» قوامه تمهيد، وفصول أربعة متفاوتة الطول، وملحق مستفيض يحتوي على لوائح الأباطرة الشرقيّين (البيزنطيّين) والغربيّين، والبابارات، والبطاركة الموزّعين على الكراسيّ البطريركيّة العُظمى الخمسة: روما، القسطنطينيّة، الإسكندريّة، أنطاكيا، أورشليم.

في التمهيد، يعالج المؤلّفان مفهوم «المجمع» معالجةً عامّة ويظهران علاقة المجامع بالكتاب المقدّس، بالإضافة إلى موضوعات أخرى كالعصمة البابويّة والحقّ القانونيّ. وفي الفصل الأوّل، وهو جدّ مقتضب، يصفان أنواع المجامع: الأبرشيّ، والإقليميّ، والأممي، والعامّ، والتامّ، والسينودس الدائم، والمجامع المختلطة. أمّا الفصل الثاني، وهو أطول الفصول جميعًا، فيتناول المجامع المسكونيّة دون سواها. وبعد أن يميّز

المصنّفان بين مجامع الألف الأوّل ومجامع الألف الثاني، يبيّنان كلّ ما يمتّ إلى موضوع المجمع المسكونيّ: الدعوة إليه، رئاسته، أعضاءه، سلطته، دور البابا فيه، قيمته، إلخ. وفي الفصل الثالث يدور البحث حول «لاهوت المجامع المسكونيّة» فيتطرّق إلى موضوعات حسّاسة كمثل مسكونيّة المجامع، وتاريخيّتها - مع ما في ذلك من أبعاد بشريّة بحسناتها وسيّئاتها - وعلاقتها بالتقليد، وعصمتها. أمّا الفصل الرابع فيتضمّن نظرة سريعة إلى كلّ من المجامع المسكونيّة حتّى المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (ص ٧٧-٨٣).

وفي الكتاب ثبت بالمصادر والمراجع ولائحة بالاختصارات، ولنا في هذا الأمر الملاحظات التالية: أما كان من الأفضل أن تُثبَت، لدى ذكر بعض المؤلّفات، ترجماتها إلى الفرنسيّة لا إلى الإيطاليّة؟ فقرّاء المشرق العربيّ أوثق علاقة باللغة الأولى منهم بالثانية. كما أنّه حبّذا لو ذُكرت المجموعة المهمّة الموسومة بتاريخ المسيحيّة *Histoire du christianisme* والتي هي الآن قيد النشر في دار دِبكْليه Desclée بباريس وبإشراف مايور Mayeur وڤوشيه Vauchez وسواهما، وقد صدر منها حتّى الآن ثمانية مجلّدات من أصل ثلاثة عشر. وربّما ليته أُخذ بالاعتبار أيضًا سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة» الصادرة عن منشورات لُورانت L'Orante.

مهما يكن، فكتاب الأبوين أبرص وعرب مختصر مفيد يضع في متناول الكثيرين مجموعة من المعطيات التي يصعب الوصول إليها أو الاهتداء عبرّ مسالكها الوعرة. لذا فنحن بانتظار بقيّة السلسلة ليستطيع المثقّفون العرب فهم شؤون المجامع المسكونيّة وشجونها، وما لها من أبعاد وتأثير في تاريخ الكنيسة.

أ. جوزف بوحجر اليسوعيّ

Directory of Historians
of Islamic Medicine and Allied Sciences
by Sami K. Hamarneh
International Institute of Islamic Thought and Civilization
Kuala Lampur (Malaysia), 1995, LVIII + 391 pages

دليل الباحثين في تاريخ العلوم الطبّيّة في الإسلام
تأليف الدكتور سامي خلف حمارنه
كوالا لمبور (ماليزيا)، ١٩٩٥، ٥٨ + ٣٩٢ صفحة

الدكتور الأستاذ سامي خلف حمارنه من العلماء الباحثين العرب الذين يُشار إليهم بالبنان ويُشهَد لهم بالامتياز في الأوساط العلميّة إن في نطاق الوطن العربيّ أو على الصعيد العالميّ. فهو يُعدّ من أشهر العارفين والمؤلّفين في ميدان العلوم الطبّيّة عند العرب، واسع الإلمام، دقيقًا في تنقيبه واستنتاجاته، إلى تواضع ودماثة خلق خبرناهما، وهما من شِيَم العلماء الأصيلين. وقد انطلق الأستاذ حمارنه في مسيرته العلميّة من موطنه الأردنّ، مرورًا بدمشق حيث تخرّج، وصولًا إلى ماليزيا حيث يدرّس ويتابع أبحاثه اليوم، بعد أن وزّع نشاطاته في الولايات المتّحدة الأميركيّة، لا سيّما بجامعة جورج تاون، وفي معهد التراث

العلميّ العربيّ بحلب وفي المملكة العربيّة السعوديّة. وله في حقل اختصاصه نحو عشرين مؤلّفًا وعشرات المقالات صدرت بالعربيّة أو الإنكليزيّة.

أمّا مصنّفه الذي نحن بصدده، فهو ثمرة سنوات من الجهود الشاقّة والأبحاث المتواصلة، تبلورت مرّةً أولى يوم نشر الدكتور حمارنه، بمؤازرة معهد التراث العلميّ في جامعة حلب، دليله الأوّل إلى الباحثين في العلوم العربيّة والإسلاميّة (١٩٨٠، ٣١٥ صفحة). ويأتي الدليل الثاني مكمّلًا مكمّلًا يمتاز بكثير من الصفات:

يحتوي الكتاب على ١٢٠ نبذة بيوبيليوغرافيّة توزّعت على باحثين عالميّين من ٣٤ بلدًا، برزوا في ميادين الطبّ والصيدلة وكلّ ما يمتّ إلى الصحّة.

والطريف في منهج تحرير الكتاب أنّ النبذ كُتبت بقلم أصحابها ممّا يُسبغ عليها طابع العفويّة والدقّة.

وفي مطلع المصنّف أُفردت نحو ثلاثين صفحة لسيرة مُعدّه الشخصيّة والعلميّة تتضمّن بعضًا من لائحة مؤلّفاته الكثيرة.

ونحن، إذ نثني على صاحب هذا المرجع الثمين، نلحّ على الدكتور حمارنه ليسرع في إنهاء الموسوعة التي ينشئها الآن حول تاريخ الطبّ والصيدلة في الإسلام.

أ. كميل حشيمه

طبّ الجلد عند العرب

إعداد الدكتور حنّا توفيق بشّور

دار المستقبل، دمشق، ١٩٩٠، ٥٥٨ صفحة

الدكتور حنّا بشّور مختصّ بطبّ الجلد وعضو نشيط في جمعيّات عربيّة وغربيّة تهتمّ بهذا الاختصاص. أعدّ بحثه الذي نحن بصدده الآن لنيل شهادة الدراسات العليا في مادّة طبّ الجلد، ولم يبغ من وراء عمله الذي نعته، متواضعًا، بالمتواضع (ص ٥٥١) سوى جمع كلّ المعلومات التي تمكّن الحصول عليها من خلال الكتب والمراجع القديمة والحديثة المتعلّقة بطبّ الجلد، والتي خلّفها الأجداد العرب أو ألّفها العلماء المتأخّرون (الفصول ١-١٢). وقد ضمّن بحثه بعض المقارنات بين طبّ الجلد عند قدماء العرب وطبّ الجلد الحديث، كما أبرز من خلاله بعض النتائج التي يمكن أن تكون قبسات مفيدة على درب تقدّم الطبّ العربيّ المعاصر (الفصل ١٣). وقدّم للكتاب الأستاذ الكاتب أحمد يوسف داؤد بدراسة مستفيضة حول الطبّ العربيّ سنعود إليه بعد قليل.

على الرغم من أنّ عمل الدكتور بشّور يدخل في باب الجمع والإعداد أكثر منه في معرض الدراسة التاريخيّة والتحليليّة، إلاّ أنّه جدّ مفيد، إذ وضع بين أيدينا مجموعة من النصوص القديمة، وبعضها نادر، تساعدنا على معرفة ما توصّل إليه العرب في ميدان الطبّ وما بلغوه من شأوٍ بعيد. وأصحاب تلك النصوص هم حنين بن إسحق العباديّ، وعليّ بن

سهل بن ربن الطبريّ، ومحمّد بن زكريّا الرازيّ، والشيخ الرئيس ابن سينا، وعدنان بن منصور بن العين زربيّ، وعبد الملك بن زهر، وعلاء الدين عليّ ابن النفيس، وابن قيّم الجوزيّة، ومحمّد المهداويّ المقرّيّ، وداود بن عمر الأنطاكيّ، ومدين بن عبد الرحمن القوصونيّ المصريّ.

والملاحظ أنّ جلّ هؤلاء الأعلام هم من عمالقة الطبّ العربيّ، ونصوصهم العديدة المذكورة توفّر للباحث المنقّب، والمثقّف الطُّلَعَة، على السواء، مادّةً خصبة لإرضاء مراميه. إلاّ أنّنا كنّا نتمنّى على الدكتور الهمّام لو زوّدنا معجمًا، وإن صغيرًا، لنفهم بعض المفردات الطبّيّة، لا سيّما ما يمتّ إلى العقاقير، لأنّها جاءت بلغة غريبة كلّيًّا عن لغتنا الحديثة.

وفي ما يتعلّق بالمقدّمة التي احتلّت جزءًا لا يستهان به من الكتاب (ص ٧-١٨)، تكمن أهمّيّتها في أنّها عالجت بعض الأمور الحسّاسة وأوضحت معالمَ أُريد لها الطمس أو التزوير. وحسنًا ذكر الأستاذ أحمد داؤد بأنّ العرب لم يكونوا مجرّد ناقلي علوم الإغريق وسواهم، بل إنّهم كانوا من الأسبقين هم وجيرانهم من قدماء المصريّين. فالإغريق أخذوا عن هؤلاء، وجاء العرب بعد الإسلام «فاستعادوا أصل ميراثهم ثمّ أخذوا يطوّرون ويضيفون حسب شروط وجودهم ووسائلهم المتاحة» (ص ١٣). ويضيف صاحب المقدّمة في هذا المعنى: «إنّها لملاحظة حصيفة من الدكتور بشّور إذ يقول عن ابن سينا: (إنّ مؤلّفات ابن سينا ما تزال حتّى أيّامنا هذه، أي بعد ألف عام من ميلاد هذا العبقريّ، موضوع درس وتمحيص في دول العالم. فلو كان مجرّد ناقل أو مترجم لَدُرِس الأصل وليس النسخة المنقولة أو المترجمة)».

ومع إقرارنا بصواب الكثير ممّا أعلنه الأستاذ داؤد، إلاّ أنّنا لا نشاطره تهجّمه العنيف في بعض المقاطع على الطبّ الغربيّ، فرغبته الصادقة في إعادة الاعتبار إلى طبّ أجدادنا لا يبرّر الحطّ من قدر طبّ الغرب ونعته بالمتكالب على المال والربح حتّى إنّه «قدّم للعالم مرض الإيدز بدلًا من الطاعون مثلًا» (ص ١٧)!

ملاحظة أخيرة. سُررنا بالصفحات المحرّرة بالفرنسيّة التي اختصر بها المصنّف كتابَه في آخره، وقد كُتب بلغة سلسة أنيقة ممّا قلّ نظيره لدى المثقّفين في معظم البلدان العربيّة. ومثل هذه الملخّصات تضع مؤلّفات باحثينا في متناول أكبر عدد من علماء الغرب.

أ. كميل حشيمه

A la recherche d'une modernité arabe
L'évolution des arts plastiques
en Egypte, au Liban et en Irak
par Silvia Naef
Editions Slatkine, Genève, 1996, 450 pages

بحثًا عن حداثة عربيّة
تطوّر الفنون التشكيليّة في مصر ولبنان والعراق
تأليف سيلفيا نايف

سيلفيا نايف باحثة متخصّصة بشؤون العالم العربيّ المعاصر، تُولي اهتمامها ما تثيره الحداثةُ من قضايا مطروحة على صعيدي الفنون والدين، خاصّة لدى الشيعة. وقد صدر لها، فضلًا عن كتابها هذا، مؤلّف آخر بالفرنسيّة عنوانه فنّ الكتابة العربيّة في الماضي والحاضر (١٩٩٢)، إلى عدد من المقالات في الدوريّات.

تسعى المؤلّفة في كتابها موضوع تعريفنا، لدراسة الفنون التشكيليّة من منطلق تطوّرها، راميةً بذلك عصفورين بحجر واحد. ولمّا كانت دراستها أطروحةً لنيل شهادة الدكتورا، فكان لا بدّ لها من أن تحصر مجال بحثها، فاختارت أن تقصره على بلدان ثلاثة من بين سائر البلدان العربيّة. ذلك بأنّ كثيرًا من المسائل المطروحة حول الموضوع في البلاد العربيّة هي متشابهة وإيرادها يطول وينطوي على الترداد. ورأت الباحثة أن تلتفت إلى البلدان الثلاثة المذكورة لأنّ فيها، قبل سواها، انطلقت الحركة التشكيليّة الحديثة واتّسع نطاقها. كما أنّ البلدان الثلاثة هذه مثّلت مواقف وخبرات مميّزة ومتمايزة بالنسبة إلى الغرب وثقافته، لأنّ المرحلة الأولى من مراحل مسيرة الفنون التشكيليّة في الوطن العربيّ اتّصفت بتشبّهها بالغرب إلى حدّ بعيد.

يفرد الكتاب لكلّ من مصر ولبنان والعراق فصلًا، تستنتج منها أنّ الفنون التشكيليّة انطلقت في مرحلة أولى من مراحلها الحديثة (١٨٨٠-١٩٢٠) بالتماهي مع الغرب، ثمّ انتقلت في مرحلة تالية، وبالتزامن مع تكوين الشعور الوطنيّ، إلى التأصّل في الجذور التراثيّة، بعد مرورها بتجربة التجريد مرورًا سريعًا. وقد بيّنت سيلفيا نايف، بعد تحاليلها المستفيضة ودرسها المعمّق آثارَ عدد كبير من المبدعين، أنّ الفنّ التشكيليّ العربيّ، على الرغم من عودته إلى التراث، قد نجح إلى حدّ ما، في «تحديث» ذاته عن طريق المصالحة بين القديم والجديد، إذ لا تقدّم حقيقيًّا بنفي التراث، ولا حداثة حقيقيّة بمعزل عن التيّارات المعاصرة.

ومن حسنات كتاب الدكتورة نايف أنّه ذُيّل بعددٍ من الملاحق، أوّلها مجموعة بيانات خاصّة بالفنّ أطلقت في مصر والعراق، وثانيها نُبَذ بيوغرافيّة تناولت الفنّانين المذكورين في المصنّف، وعددهم يناهز المائة، إلى لائحة راسمة بالمراجع العربيّة والأجنبيّة، وفهرس للأعلام.

وإن كان لنا من ملاحظات سلبيّة على عمل سيلفيا نايف المميّز، فجلُّها من باب

التساؤلات أو الاقتراحات. وأوّل سؤال نطرحه: لِمَ خُصّصت حصّة الأسد بفنّ الرسم وأُهمل النحت حتّى كاد لا يكون له وجود؟ أليست الدراسة شاملةً الفنون التشكيليّة كلّها؟ ثمّ لِمَ أُهمل بعض الفنّانين الكبار ممّن طبّقت شهرتهم الآفاق، كعارف الريّس وإيلي كنعان في الرسم، والإخوة بصبوص وحليم الحاجّ وسواهم في النحت؟ وما ذكرنا هذه الأسماء إلاّ على سبيل المثال لا الحصر.

ثمّ نسأل: أما كان أجدى لو جعلت المؤلّفة في مطلع كتابها لائحة بالاصطلاحات التي اعتمدتها لكتابة الحروف العربيّة؟ فإنّها قد استعملت أساسًا الاصطلاحات التي درج عليها اليوم معظم المستشرقين، ولكنّ القارئ غير المتخصّص يجد صعوبة في تهجيتها، إن لم تكن أمامه لائحة مفصّلة. هذا فضلًا عن أنّ المؤلّفة شذّت عن القاعدة في حرفٍ واحد (لماذا؟) وهو حرف الخاء الذي نقلته بـ K̲ بدلًا من H̲ كما هو متعارف عليه.

ونتساءل أيضًا: لِمَ حُرمنا بعض اللوحات الملوّنة؟ فما أوردته المؤلّفة من الصور باللونين الأسود والأبيض قَصُر، على الرغم من نوعيّة طباعته الممتازة، في إرواء فضولنا. ولكنّنا نتفهّم ضرورات الاقتصاد في هذا المجال المكلّف جدًّا.

وثمّة أغلاط طفيفة نلفت إليها بغية تصحيحها: كُتب اسم الرسّام وجيه نحلة على النحو التالي: Nahlé (نهلة) عوضًا عن Naḥlé (ص ١٧٧، ٣٩٨، ٤٣٩)، ونُقل اسم بلدة عنّايا إلى الفرنسيّة بصورة 'Inâyâ (عنايا) بدلًا من 'Annāyā (٣٩٢).

ختامًا نهنّئ المؤلّفة سيلفيا نايف على كتابها القيّم. فهو أشبه بموسوعة موثّقة، شبه كاملة، لا مندوحة عنها لكلّ مَن يهتمّ بالفنون التشكيليّة في العالم العربيّ. وحبّذا لو ينقله بعضُ الغيارى إلى لغتنا!

أ. كميل حشيمه

Le Cinéma libanais
Itinéraire d'un cinéma vers l'inconnu
(1929-1996)
par Hady Zaccak
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1997, 208 pages

السينما اللبنانيّة

مسار سينما نحو المجهول (١٩٢٩-١٩٩٦)

تأليف هادي زكّاك

هادي زكّاك خرّيج «معهد الدراسات المسرحيّة والسمعيّة البصريّة» التابع الجامعة اليسوعيّة في بيروت. وعلى الرغم من حداثة سنّه فقد خاض غمار موضوعه المتشعّب غير هيّاب، واستطاع أن يرسم لوحة متكاملة حيّة أبرز فيها مراحل مسيرة السينما اللبنانيّة بجدارة تستوجب الثناء.

إنطلق فأشار إلى البدايات ومحاولات جُردانو بيدوتّي وعليّ العريس التي لم يُكْتَب لها العمر المديد، ثمّ انتقل إلى أعمال الروّاد المحترفين من أمثال جورج قاعي وميشال هارون وجورج ناصر الذين حاولوا أن ينشئوا في الخمسينيّات سينما لبنانيّة سرعان ما طغى عليها شبح الشقيقة المصريّة الكبيرة. وبيّن بعد ذلك ما راج في الستّينيّات من أفلام استعراضيّة وبدويّة وبوليسيّة وأفلام تروي مآثر المقاومة الفلسطينيّة، وقد برز في تلك الحقبة نجم محمّد سلمان. وتميّزت آنذاك أيضًا أفلام الرحابنة في حين تفاوت مستوى الأفلام «الثائرة» التي أخرجها غاري كرابيديان وسمير نصري. وفي مطلع السبعينيّات حاول المخرجون الجدد، كمثل جورج شمشوم وسمير الغصينيّ وسمير خوري التجديد، كلٌّ بأسلوبه، فأقحموا المشاهد الغراميّة أو العنيفة على المنوال الغربيّ.

إلاّ أنّ المحاولات الجدّيّة أبصرت النور إبّان الحرب، فسطعت أسماء مخرجين مفكّرين: مارون بغدادي، برهان علويّة، جوسلين صعب، جان شمعون، رنده شهّال، نال بعضهم جوائز في المهرجانات الدوليّة. وفي تلك الأثناء كثرت أفلام الحركة (أكشِن)، فتوالت بعد الحرب، وأخرج سمير حبشي فيلمه الشهير «الإعصار» الذي أحدث، على ما يبدو، إعصارًا حقيقيًّا (!) واقتدى به جان كلود قدسي وليلى عسّاف.

لقد جال هادي زكّاك في مطاوي تلك المراحل، واصفًا محلّلًا وإن باختصار، فانتهى به المطاف إلى الإقرار بأنّ السينما اللبنانيّة ما زالت اليوم تبحث عن جادّة واضحة المعالم، وهي ما فتئت تسير نحو المجهول.

كتاب زكّاك جليّ القسمات، ممتع القراءة، مفيد، يزيد من محاسنه ملحقان: أوّلهما فهرس مفصّل للمخرجين مع لائحة بالأفلام التي أخرجوها وتواريخها، والثاني فهرس الأعلام. فليت المؤلّف ينقل مصنّفه إلى العربيّة لتعمّ فائدته، ويكون لقرّاء الضاد سجلّ للسينما اللبنانيّة على نحو ما فعله كتّاب عرب في الأقطار الشقيقة، من مثل جان ألكسان بكتابه تاريخ السينما السوريّة (١٩٢٨-١٩٨٨)، دمشق، ١٩٨٨.

أ.ك. حشيمه

الأرض المقدّسة

دليل سياحيّ وروحيّ مصوّر

تأليف الأب موسى الحاجّ الأنطونيّ

منشورات كلّيّة العلوم البيليّة المسكونيّة والأديان، بعبدا، ١٩٩٧، ١٨٤ صفحة، مصوّر

هذا الدليل فريد من نوعه لم نرَ له مثيلًا في اللغة العربيّة حتّى الآن. وقد نجح مؤلّفه، الأب موسى الحاجّ، أن يقدّم إلى قرّائه، في قليل من الصفحات - نسبيًّا - الكثير الكثير من المعلومات، في جميل إخراج ووضوح عرض وسموّ معانٍ. وممّا ساعد حضرة المؤلّف في بلوغه الأرب أنّه اختصاصيّ بالكتاب المقدّس وآباء الكنيسة، وأديب ومصوّر فنّان، أتيح له أن يشاهد عن كثب جميع الأماكن التي وصفها وعاش فيها ردحًا من الزمن متأمّلًا متعمّقًا،

فنقل إلى مطالعيه ثمار خبرته في الأراضي المقدّسة على نحوٍ يتيح لهم الحجّ معه إلى الأماكن التي قدّسها السيّد المسيح مدّة حياته فيها.

يتصدّر الكتاب مقدّمة تصف «الأرض المقدّسة» بإيجاز في تقسيماتها الجغرافيّة وجذورها التاريخيّة وواقع المسيحيّين فيها. ثمّ يتوزّع الدليل على ثمانية أقسام تقود السالك معها بحسب تسلسل أحداث حياة المسيح، فيتناول القسم الأوّل الأماكن التي لها علاقة بزمن البشارة بولادة يسوع، والقسم الثاني ما يمتّ إلى الميلاد، وهكذا دواليك مرورًا بتجربة المسيح في البرّيّة ورسالته في الجليل، حتّى القسم الثامن الذي يعرض ما له صلة بعمّاوس وكنيسة الصعود. وفي آخر الدليل فهرس لآيات الكتاب المقدّس التي وردت في النصّ، علمًا أنّ الغاية من الكتاب هي روحيّة أكثر منها سياحيّة.

وليُسمَح لنا في ختام هذه العجالة التي لم تقل إلاّ بعضًا ممّا يستحقّه مصنّف الأب الحاجّ من ثناء، أن نقترح عليه، وعلى سواه الكثيرين، عدم استعمال لفظة «بيليا» أو «بيليّة»، كما نلاحظه في أيّامنا، والاستعاضة عنهما بما هو أصحّ ويمنع التقاء الساكنين، فيقال: بِلْيا، وبِلِيّ، وبليّة...

أ.ك. حشيمه

النبيّ

تأليف جبران خليل جبران

ترجمة نويل عبد الأحد

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٠ صفحة

أورد الأستاذ عبد الأحد تحت عنوان الكتاب العبارةَ التالية: «صياغة جديدة». ولقد كان رائده لمّا باشر ترجمة النبيّ الذي كثرت ترجماته إلى العربيّة، توخّي فَهْم فكر جبران على نحو أفضل بعد أن أسيء فهم بعض هذا الفكر في الترجمات السابقة. ويقول الناقل في مقدّمته إنّه قام بالعمل «مبتعدًا قدر الإمكان عن حرفيّة الترجمة، مولِيًا اللباب الأهمّيّةَ التي يستحقّها، موضحًا ما قد غمض في بعض سياقاته. وحاولتُ أن يكون أسلوب الأداء مضارعًا الأسلوب الجبرانيّ السهل الشاعريّ الصور». هذا عين الصواب، وأنعِم به منهجًا. وأورد نويل عبد الأحد نماذج من ترجمة نعيمه مبيّنًا ما سقط فيه من أشراك حذّر هو نفسه المترجمين من الوقوع فيها. فهل نجح الناقل الجديد في ما سعى إليه؟ أجل، في كثيرٍ من الأحيان وهو في ذلك لَمشكور. ولكن، لمّا كانت العصمة لله وحده، فقد تعثّر قلم الناقل هنا وهناك، فلكلّ جواد كبوة. وعلى سبيل المثال نسوق ما يلي:

In their fear your forefathers gathered you too near together. And that fear shall endure a little longer. A little longer shall your city walls separate your hearths from your fields.

أمّا عبد الأحد، فذكر ترجمة نعيمه الناقصة ثمّ أورد ترجمته البديلة وكتب: «فأجدادكم جمعوكم، في خوفهم عليكم، بعضكم إلى بعض، وستطول إقامة الخوف بينكم وتظلّ

جدران المدينة حائلًا إلى حين بين بيوتكم وحقولكم». ولقد أخفق، في نظرنا، أقلّه مرّتين، إذ أهمل لفظة too، التي بها أراد جبران المبالغة في عمليّة الجمع، وكذلك أهمل عبارة a little في ورودها الأوّل فقال: «ستطول إقامة الخوف بينكم»، في حين يجب القول: ستطول إلى حين، لا سيّما أنّ ترداد العبارة عند جبران له سببه ومدلوله.

مهما يكن، فكلّ محاولة تسعى للأفضل هي محمودة. لذا، فنويل عبد الأحد مشكور.

أ. كميل حشيمه

جبران ونيتشه: النبيّ وزرادشت

تعريب، دراسة، مقارنة

بقلم الأب يوحنّا قمير

مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٧، ٥٢٤ صفحة، تجليد فنّيّ

هذا كتاب مأثرة، ولا أحد بأقمَن له من الأب يوحنّا قمير، أستاذ الفلسفة المخضرم الذي تخرّج على يده المئات، والناقد الحصيف، والناقل الدقيق، والشاعر الناثر الملهم. ويزيدك ارتياحًا إلى كتاب الأب قمير الجديد هذا أنّ صاحبه سبق له أن نشر كتابين عالج في أوّلهما موضوع نيتشه نبيّ المتفوّق (دار المشرق، ١٩٨٦) وأسمى الثاني جبران في الميزان (دار المشرق، ١٩٩٢). فهو إذًا مالك ناصية موضوعه ومحيط بجوانبه كافّة.

أمّا تعريبه، فهو يتّصف بالدقّة الفائقة وجمال التعبير وحسن وقع موسيقى الجُمَل، فتقرأ نثرًا وكأنّك في معرض إنشاد قصيد.

وأمّا الدراسة والمقارنة فتدفعانك إلى التساؤل: ما بال كاهن ورع ينصرف إلى الاهتمام بمفكّرَيْن عُرفا بخروجهما على الإيمان المسيحيّ؟ فيأتيك جواب المصنّف أنّه تصدّى «لأخطر ما خالفا فيه هذا الإيمان»، تصدّى «بالرأي والبرهان، ليسلم القارئ - وهو يقرأ! - من المعاطب والضلال». ويردف يقول: «لدى نيتشه وجبران قمح وزؤان، ومتى أحجم العاقل عن حصاد قمحه، إذا ما خالط القمح زؤان؟» (ص ٨). وهنا تجدر الإشارة أيضًا إلى أحد الأسباب التي دفعت الأب قمير إلى القيام بعمله، وهو أنّ العالم العربيّ الراهن ولبنانُ اليوم يعانيان «ما يعانيان من شعور بالعجز واليأس، فقراءة نيتشه، الداعي إلى الأمل، والنضال، والتفوّق، قد يبعث الهمم، ويدعو إلى الثقة بالنفس، وبالمستقبل، فنطمح، ونغالب، ونقضي على الواقع الكئيب» (ص ٧). حقّق الله الآمال!

أ. كميل حشيمه

في الفجر بيتي

تأليف روّاد طربيه

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ٢٨٠ صفحة

بين دفّتي غلافٍ اختيرَ له من الورق أجوده ومن الألوان أصفاها، وعلى متن كتاب، ضمّ الفاخر والناصع الأبيض من الصفحات في تصميم وإخراج بارزين، وبحروفٍ لا تعوزها الجماليّة، أسقط الشاعر روّاد طربيه تجربته الشعريّة صاحبة الثلاثة والأربعين ربيعًا.

«مَن قدّم لشعره قدّم له عكّازًا يتوكّأ عليها مخافة الوقوع لضعفه. فالشعر الصحيح يقدّم نفسه بنفسه ككلّ فنّ صحيح، ويتقدّم متصبًا، ثابت القدمين، بوجه الريح» (الديوان، ص ٧). إذ كيف يطرد الخوف مَن يودّ الكلام - ولو بإيجاز - على الديوان، سيّما وإن كان من خارج مدرسة الشعراء والنقدة أمثال المؤلّف؟

في مقدّمة تحت عنوان «مدخل» جاءت في صفحات خمس، تكلّم الشاعر على عدّة أمور أهمّها: صعوبة تحديد الشعر، الفرق بين الشعر والقصيدة، تاريخيّة الديوان، كيفيّة سقوط الوحي على مخيّلة الشاعر، تحديد شعره في الديوان لجهة المضمون والشكل الشعريّ، ميزة ناقل الشعر على صانعه وصعوبة تحديد الشعر الجيّد، تشبيه القصيدة بأوصاف من صميم الطبيعة، موقع الشاعر في العالَم وميزته على سائر الناس، حياة القصيدة ودورها في خلاص العالم، لمَن تُعطى القصيدة، وهل ثمّة مجّانيّة في العطاء؟

وزّع الشاعر قصائده على تسع مجموعات، فأعطى كلّ مجموعة عنوانًا مستقلًّا، وهي على التوالي: الشعر أحلام واعية - ديمومة الحبّ - خصوصيّات - ماسّة تشعل الأزل والأبد - على بَرَكات الماء - المآسي والمعاصي - مواسم - من الأعماق - دوائر الزبد. كما أنّه ذيّل بعض قصائده بتواريخ ظهورها، ممّا يفيد القارئ بوجه عامّ، والناقد الدارس بوجه خاصّ، بحيث يمكنه المقارنة والمفاضلة بين البواكير الشعريّة والنضيج.

لقد حافظ الشاعر على القافية الراحلة الموحّدة، كما قال في المدخل، في جلّ قصائده، وعلى التفعيلات الثماني التي يجري عليها اللحن. لكن، كان يجدر أن يكون التشكيل أو الضبط متكاملًا، لأنّ لغة الشعر المقفّى الموزون غيرُها في الكتابة النثريّة، إذ ما يلزم في النثر لفهم المعنى وأداء الوظيفة غير كافٍ في الشعر لجهة الموسيقى والمحافظة على الإيقاع. فالأسباب والأوتاد والفواصل التي تؤلّف التفعيلات الشعريّة، أي أجزاء البيت تتكوّن كلّها من متحرّكات وسواكن منتظمة. إنّ إهمال همزة قطع مثلاً (متحرّكة) قد يجعلها همزة وصل (ساكنة)، وإهمال الشدّة عن حرف مشدّد (ساكن فمتحرّك) يجعله حرفًا غير مشدّد (ساكن أو متحرّك). ولا ضير في الشعر إن وضعنا الشدّة على الحرف الشمسيّ، لأنّ لفظها ضروريٌّ للإيقاع الشعريّ، ولأنّ الشاعر لا يغفل وضعها في الأماكن الأخرى في الكلمة، كما أنّ التنوين ضروريّ في سياق البيت أو في آخره. لا شكّ في أنّ هذا النقص الطفيف عائد إلى ثغرة في الطباعة، لا شأن للشاعر بها، وقد يتداركها القارئ صاحب

الأذن الموسيقيّة، ويتعثّر بها بعض الشيء القارئ الذي تسبق عينُه الأذن. على سبيل المثال لا الحصر:

هُنيهةُ حمراءَ (ص ٥٣ - س ١)؛ حتى لأنتِ تَبْلَةُ الضياء (ص ٥٤ - س ١٧)؛ أُحبك بِظْفَرَةٍ نافرةٍ... (ص ٥٥ - س ٧)؛ أنك أنت الحيُّ في النعش (ص ٥٧ - س ٢)؛ بصطاده يودي به هذا انا السمك. (ص ١٠٩ - س ٩).

أترك لكلّ قارئ متذوّق الدخول في عالم الشاعر النفسيّ من خلال هذه القصائد التتف على حدّ تعبير طريه. فالحالات النفسيّة قد تتشابه وقد تتعارض، ولكلّ شاعرٍ عالمه الداخليّ الخاصّ. ومن الصعب على قارئ لا ينظم الشعر أن يبدي رأيًا في تجربة شعريّة، إذ قيل قديمًا: «فاقد الشيء لا يعطيه».

ليس غريبًا أبدًا أن تلقى هذه التجربة الشعريّة الرواج الذي تستحقّه، فصاحبها مثقّف متخصّص، طويل الباع في الأدب، وهو متعدّد المواهب في هذا المضمار: فمن الفرنسيّة إلى العربيّة نقل النثر والشعر؛ ومن العربيّة إلى الفرنسيّة نقل أيضًا الشعر العموديّ والشعر الحديث؛ ومن الإنكليزيّة إلى العربيّة نقل؛ وفي شؤون الثقافة وشجونها دبّج وحبّر.

أن ينظم المرء شعرًا فهو صاحب موهبة وخيال، لكن، أن ينقل شعرًا من لغةٍ إلى أخرى فهو صاحبُ موهبة وعلمٍ وتخصّص وثقافة وتضلُّعٍ من اللغات، قلّ أمثاله لا سيّما في هذه الأزمنة.

ريمون حرفوش

سَفَر بلا مسافات

تأليف الأب كميل مبارك

منشورات الحكمة، بيروت، ١٩٩٦، ١١٦ صفحة

عرفنا الأب كميل مبارك مربّيًا عالي الهمّة يرئس معهدًا من أعرق صروح العلم في المشرق، مدرسة «الحكمة»، وقرأنا له في الصحف والمجلاّت مقالات أدبيّة ونقديّة جُمع بعضها في كتابه المعنْوَن الله على ألسنة الشعراء (١٩٩٤)، وطالعنا له شعرًا في ديوانين درّتين، أوّلهما قناديل لا تنطفئ (١٩٨٧)، والثاني حين تُزهر الجراح (١٩٩٢)، وعنوان كليهما ينبئ بما تصبو إليه نفْس الشاعر من قِيَم في ما وراء الظلمات المحدقة والآلام. وها نحن اليوم أمام ديوانه الثالث سفرٌ بلا مسافاتٍ، به حلّق أيّما تحليق.

يَستهلّ المبارك مجموعته بإهداء يهمسه متواضعًا: «هذه يا ربّ وزنة ثالثة، قد ربحتها حين تاجرتُ بما أعطيتني من الوزنات، فاقبلها هديّةً لك ممّا لك» (ص ٥)، فلا بدَّ من أن نشهد له بأنّه أحسن المتاجرة بهذه الوزنات وضاعف الربح وزاد. شِعر الأب كميل سهل الكلام، ينساب سلسًا، رقيق الشعور والعبارة، عميق الإشارة، لا يكاد يلمّح بصورة حتّى تطير معه المخيّلة إلى أعالي الأجواء الجماليّة والروحيّة حيث النور ساطعٌ دافئ. إسمعه

يُنشد، وهو قليل من كثيرٍ ما أنشد، فيقول: «أنا لي عالَمٌ آخرْ له شمسٌ بلا قمَرٍ له صبحٌ دوامَ الصبح إشراقٌ بلا سَحَرٍ له نهرٌ بلا نبعٍ له نغمٌ بلا وترٍ له مِن دُونِ مَعصَرةٍ رحيقُ الخمرةِ العَطِرِ له من دون معصيةٍ ثمارُ الأرض والشَجَرِ أنا لي عالَمٌ آخرْ له أحيا سوادَ الليلِ أذكرُه مدى سَهَري له أصبو مدى العُمُرِ...» (ص ٨٩).

إنّها والحقّ يُقال عصارة تجربة إنسانيّة خالصة، خبرت الدنيا وما فيها من جمالات فسَمَت بها وأعادتها إلى أصلها. إن كان جميلُ الشعر رائعًا بحدّ ذاته، فإنّ روعته تزداد تألّقًا حينما يقترن بالصلاح والحقّ ليغدو ثالوثًا على صورة الثالوث الأساس.

ولئن رفَعْنا محتوى الديوان إلى الأسمى، فقد حاكاه الإخراج سموًّا، بجودة الطباعة، وصقيل الكاغد، وخاصّةً جمال الصور الشمسيّة التي عكست كلّ واحدة منها مضمون فصلها، لا بل زادته إيحاءً على إيحاء.

سِفْر الأب كميل مبارك هو بالحقيقة «سَفَرٌ بلا مسافات»، تنطلق معه بعيدًا إلى أبعد الحدود، في لمحة طرْف، وأنتَ تلامس منتشيًا تخومَ الأبد.

أ. كميل حشيمه

الطوروبو، ملك في المنفى

تأليف إلياس مقدسيّ إلياس

عدد خاصّ من مجلّة «الحكمة»، بيروت، نيسان ١٩٩٧، ص ٨-٥٠

لقد عُرِف الروائيّ إلياس مقدسيّ إلياس بنتاج خرج عن الأساليب المعهودة واتّصف بتكثيف الدراما في ما لا يتعدّى الساعتين، ومعالجة أعنف المآسي بأسلوب متسارع لاهث، وأحداث متدافعة، ونتائج مفاجئة، وتحليل دقيق ينفذ إلى أغوار النفس البشريّة المتألّمة. وأغلبيّة آثاره مستوحاة من واقع المشرق السريانيّ الذي ينتمي إليه هذا المبدع المتعلّق بتراثه، المتشبّث بجذوره يفخر بها ويمجّدها.

أمّا قوام الرواية فهو أنّ أسرة «الطوروبو»، ومعناه بالسريانيّة «الجبليّ» نسبة إلى جبل (طُور) عابدين، كانت في مأزق، وكان لا بدّ لإنقاذها من الإبادة في الحرب اللبنانيّة الأخيرة، من أن يضحّي أحد الزوجين العجوزين بنفسه ويقضي منتحرًا! وتُظهر أحداث هذه الرواية قصّة حبّ فريدة في أبعادها الإنسانيّة: فمَن من الزوجين سيضحّي بنفسه؟

يبقى أن نُشير إلى أنّ إدارة مجلّة الحكمة ومعها عدد من الأدباء والفنّانين ورجال الصحافة المعروفين رشّحوا إلياس مقدسيّ إلياس لجائزة نوبل للآداب للعام ١٩٩٧ وذلك، بحسب ما قاله أحدهم، الأديب والشاعر جورج جرداق «انطلاقًا من (...) تفرّد هذا الكاتب الروائيّ، على مدى أربعين عامًا، بنتاج أدبيّ يزخر بالأبعاد الإنسانيّة والمضامين التي تلقي النور على مميّزات الإنسان الحضاريّ حقًّا لا ادّعاءً، في أُطُر مبتكرة جديدة

للميلوديا الدراميّة تكشف عن جوانب هامّة كانت مجهولة من قبل، حتّى عند أساطين الدراما العالميّين» (ص ٤). فهل يحالف الحظّ صاحب الطوروبو؟

أ.ك.ح.

من قلبٍ محروق

تأليف شاهين نقولا داغر

مطبعة أنطون الشمالي، درعون (لبنان)، ١٩٩٦، ١٢٠ صفحة

من نِعَم الخالق على الجبل اللبنانيّ أنّه، بالإضافة إلى ما يزيّنه من جمال الطبيعة، فهو يضمّ شعبًا مَلك موهبة الشعر على نحوٍ قلّ نظيره. فما من قرية من قُراه، وما من أسرة من أسره، إلاّ أنبتت شاعرًا من شعراء الفصحى أو أقلّه زجّالاً عُرف على نطاق كثيرًا ما تعدّى حدود بلدته. وشعراء الزجل اللبنانيّون فُطروا على سرعة البديهة، وجمال سبك الكَلِم، وتناغُم الإيقاع، وبُعد آفاق الخيال، وبليغ الحِكم. وقد راح بعض المثقّفين في الآونة الأخيرة يهتمّون بجمع ما خلّفه أنسباؤهم المغمورين من هذا القبيل لنشره وضمّه إلى باقي التراث الزجليّ المعروف. ونعمّ ما فعلوا. ومن هذا المنطلق لا بدّ من تثمين ما قام به الدكتور نقولا شاهين داغر إذ أصْدَر ما استطاع جمعه من أشعار والده تخليدًا لذكراه. فالرجل يستحقّ أن يُعرَف، لا لكونه مَلَك ميزات الزجّال المتفوّق المعروفة وحسب، بل لأنّه إلى ذلك إنسان تحلّى بأبهى الصفات الإنسانيّة، ومتى اجتمع الشعر الحسن والإنسان الحسن، تألّق الجود والجمال والحقّ. ويأخذ منك العجب، بل الإعجاب، وأنتَ تنشد أبياتَ شاهين داغر، ذاك الرجل الوديع المتواضع الذي لم يتعلّم الكثير في كتب العلماء، لأنّك تلمس في شعره حكمة الحياة نَهَلَها من أسفار الأيّام. وما جعل نتاجه يزداد تألّقًا أنّه اضطرم بنار المحنة والهجرة وحنين الغربة فاشتعلت كلماته كما اشتعل قلبه المحروق، وإنّه وإن ذاب كالشمعة بعيدًا عن جبله، إلاّ أنّه سيظلّ يضيء لأنّ ذكر الصدّيق، صاحب الكلمة الصادقة، يدوم للأبد.

ك. ح.

دواعي الإيمان في عصرنا

تأليف الأب جيوفانّي مارتِنّي اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، مجلّدان، ٥٦٠ صفحة

يُقسم هذا الكتاب إلى جزئين: ١) أترى الله موجود؟ ٢) هل الله يكلّمنا؟ وقد نقل الجزء الأوّل إلى العربيّة المرحوم الأب يوسف توشاقجي، والجزء الثاني الدكتور جورج مصري الأستاذ في جامعة حلب.

إنّ ما يميّز هذا الكتاب عن أكثر الكتب التي تبحث في براهين وجود الله، أو في الأسباب التي تدعونا إلى الإيمان بوجود الله وبألوهيّة المسيح، هو أنّ تلك الكتب تنحصر

عامّة في البراهين الفلسفيّة، في حين أنّ الكتاب الذي بين أيدينا لا يُهمل وجهًا من وجوه المعرفة والأنتروبولوجيّة، بل يستند، بالإضافة إلى المنطق، إلى الاعتبارات العلميّة والاجتماعيّة والخُلُقيّة والوجوديّة والتاريخيّة.

وأفضل دليل على قولنا هذا بعض العناوين التي وردت في صفحات الكتاب: بلاز بَسْكال ودراعي القلب (٢٥)، أليس في الطبيعة آثار لله؟ (٣٩)، اكتشاف الله عند العلماء (٤٠)، إيمان بلانْك وأينشتاين (٦٤)، شروط نشأة الحياة وبقائها في الأرض (٦٩)، يختلف الحيّ عن الآلة كلّ الاختلاف (٧٠)، تسقط الأوراق من غير أن يتدخّل الله (٧٥)، بيار تيّار دي شاردان والجذب إلى نقطة أوميغا (٨٣)، أيقبل العلم أنّ للكون بدءًا؟ (٨٨)، التناسخ (١٩٣)، التأمّل الشرقيّ: اليوغا والزين والصلاة التأمّليّة المسيحيّة (٢٠١)، لا وجه لله بدون المسيح (٢١٥)، بوذا والمسيح والألم (٣٠٣)، الإيمان وعلم الاجتماع (٣١٥)، الأدب المعاصر وأزمة القيم (٣٥٩)، «موت الله» والأدب المعاصر (٣٦١)، التحليل النفسيّ والعصاب الاجتماعيّ (٣٦٧)، شهود يهوه وتأجيل نهاية العالم (٤٥٤)، الباراسيكولوجيا والإيمان (٤٦٧)، أين الحدّ الفاصل بين المعجزة والباراسيكولوجيا؟ (٤٨٧)، إلخ. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب يسدّ ثغرة في حقل الدراسات اللاهوتيّة بالعربيّة، وسوف يجني قارئه الكثير.

أ. صبحي حموي

أربعون سنة

الرسالة العامّة التي أصدرها البابا بيّوس الحادي عشر (١٥ أيّار ١٩٣١)

ترجمة وإعداد الأب جورج أبو جودة اللعازريّ

منشورات حركة «عدالة ومحبّة»، الرقم ٢، بيروت، ١٩٩٦، ١٩٢ صفحة

أخذت حركة «عدالة ومحبّة» على عاتقها تعريف قرّاء العربيّة بتعليم الكنيسة الاجتماعيّ، فأصدرت في العام ١٩٩٥ باكورة أعمالها، إذ نشرت أولى الرسائل البابويّة العامّة الكبرى في هذا الشأن، وهي رسالة لاون الثالث عشر الشؤون الحديثة. وفي أواخر ١٩٩٦، أصدرت رسالة أربعون سنة التي وجّهها البابا بيّوس الحادي عشر إلى الكنيسة والعالم بعد مرور أربعين حولًا على الرسالة الأولى.

يتميّز المؤلَّف الذي أعدّه الأب جورج أبو جوده بمجموعة من الصفات جعلته جزيل القيمة والفائدة. فقد وضع حضرته مقدّمة ضافية موثّقة لترجمته (ص ٧–٨٠) مبيّنًا الظروف والأحداث التي كُتبت الرسالة في أثنائها، ممّا يتيح للقارئ العربيّ الإلمام بالموضوع في جذوره، ويتسنّى له استلهام النصّ البابويّ لإرساء أسس المستقبل إرساءً متينًا سليمًا.

أمّا الترجمة العربيّة فقد عُرضت على مدقّق لغويّ ضليع هو الأب جميل السقلاوي المعروف بمؤلّفاته الكثيرة، ممّا أضفى على الأسلوب صحّة الإتقان والسلاسة.

وزيادةً في خدمة المطالعين والباحثين، ذُيِّل الكتاب بعدد من الملحقات: أوّلها عَرَض سيرة بيّوس الحادي عشر وشخصيّته، والثاني عرَّف الأسابيع الاجتماعيّة ودورها في نشر تعاليم الكنيسة وتطبيقها، وآخر أبرز الوثائق الأساسيّة الصادرة عن المجالس الأسقفيّة في الشأن الاجتماعيّ، ورابع بيّن تأثير رسالة الشؤون الاجتماعيّة على الصعيد الدوليّ، وخامس وأخير درس الرسالة التي وجّهها المجمع الرومانيّ المقدّس إلى الكردينال ليينار في الخامس من حزيران ١٩٢٩، ويدور موضوعها حول المبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها الحركة النقابيّة المسيحيّة.

الأب جورج أبو جوده مشكور، ومشكور معه جميع أعضاء حركة «عدالة ومحبّة» لما قاموا به وسيقومون من أجل نشر تعاليم الكنيسة السامية في الشؤون الاجتماعيّة.

أ.ك. حشيمه

معنى البرّيّة لزماننا الحاضر

قراءة معاصرة في سيرة القدّيس أنطونيوس

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ١٣٢ صفحة

يتابع الأب سيداروس أبحاثه في واقع الحياة الرهبانيّة مع صدور هذا الكتاب: معنى البرّيّة لزماننا الحاضر، بعد أن أصدر كتابه في هويّة الحياة الرهبانيّة، وهو يعدُّ لإصدارٍ آخر بعنوان قراءة في تاريخ الحياة الرهبانيّة (الصفحة ٧، الحاشية رقم ٣). والواقع أنّ سيرة القدّيس أنطونيوس الكبير، من وضع أثناسيوس الرسوليّ، ما زالت تستهوي الباحثين، بعد أن قرّ الرأي الجامع بأنّ هذه السيرة هي بالفعل من قلم القدّيس أثناسيوس، مع أنّ محتوى الكتاب أو السيرة، وخصوصًا ما جاء على لسان القدّيس أنطونيوس، أمرٌ مشكوك في صحّته، والجدل على أشدّه لمعرفة ما إذا كان أنطونيوس قد نطق ببعض ما جاء في سيرته أم إنّ أثناسيوس قد حدّد هو بنفسه علامات الأنموذج الفارقة المميِّزة، وهو أنموذج الساعي إلى الكمال المسيحيّ التامّ.

وربّما يصحّ السؤال في هذا الإطار: هل سيرة القدّيس أنطونيوس تتضمّن العناصر الأساسيّة لروحانيّة البرّيّة أو لمعناها؟ لا شكّ في أنّ الأب سيداروس قد استخرج من سيرة أنطونيوس النقاط الأساسيّة في هذه الروحانيّة، كلقاء الله ومواجهة الشرّير والانفصال عن البشر، وكذلك الحضور للبشر والبرّيّة والترحال والاستقرار. إلاّ أنّ قراءة المؤلّف لهذه النقاط ربّما كانت قراءة إسقاطيّة في بعض الحالات: عندما ينفي أن يكون الانتقال إلى البرّيّة هروبًا من البشر (ص ٣٥)، وعندما يؤكّد أنّ مواجهة الشرّير هي حرب على العنصريّة (ص ٥٣). والأمر نفسه ينطبق على باقي النقاط المستخرجة من سيرة القدّيس أنطونيوس. وعندما تعالج نصّ السيرة على هذا النحو في قراءة عصريّة، ربّما تُفْقد النصّ معالمه ومعانيه الأساسيّة. فالمعروف، وهذا ما نراه في كتاب حِكَم آباء البرّيّة (نشرة الأب كميل حشيمه،

دار المشرق، ١٩٩٦)، أنّ روحانيّة البرّيّة هي روحانيّة «القلب» أو قراءة الخواطر على مستوى القلب. وهدف العمل والممارسة الزهديّة هو الوصول إلى تلك الحالة من السلام الداخليّ، علامة الغلبة على الشرّير والكبرياء. ومن الواضح أنّ تلك الروحانيّة كانت تشدّد على التمييز أو الفرز بين الزهد وممارساته المؤدّية إلى التطهير والاستنارة، وتلك الممارسات الشيطانيّة التي تبعد العابد عن سيره نحو الكمال. أمّا العلاقة بالكتاب المقدّس فكانت تأمّليّة بدون أيّ بحث ذي طابع جدليّ. أمّا قضيّة «الترحال» فكان لها بعض الأبعاد والواقعيّة، إذ إنّ بعض العابدين كانوا لا يستقرّون في مكان معيّن، فأضحوا عبئًا على الحياة الزهديّة.

ويبقى أنّ كتاب الأب سيداروس هو محطّة مهمّة في التشديد على الطابع المعاصر لحياة البرّيّة، إذ إنّها مرادف للحياة الروحيّة والباطنيّة والنسكيّة، بحيث تدعو الإنسان إلى لقاء الله وإلى الصمت والخلوة وإلى إنكار الذات وعدم التعلّق بالخليقة، وهي أمور أساسيّة في حياة الساعي إلى الاتّحاد بشخص السيّد في الإنجيل.

أ. س. د.

لاهوت التحرير في أفريقيا
ديزموند تُوتُو واللاهوت الأسود

تأليف الأب وليم سيدهم اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٤ صفحة

سبق للأب وليم سيدهم أن أصدر في السلسلة المذكورة كتابًا بعنوان لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة، وبكتابه الجديد عن «لاهوت التحرير في أفريقيا»، يقدّم إلى القارئ العربيّ شقًّا آخر، مكمّلًا، من تلك التجربة الفكريّة الملتزمة التي سعى أصحابها إلى فهم الإنجيل ورسالته فهمًا يتحوّل تجسّدًا وحياةً، ويتبنّى آلام البشر وآمالهم.

وكتاب الأب سيدهم هذا يعتمد أساسًا على ترجمة بعض مقالات ومحاضرات الأسقف ديزموند توتو الذي حاز جائزة نوبل للسلام بسبب نضاله من أجل تحرير السود في بلده جنوب أفريقيا. ونستخلص من عرض المؤلّف وتحاليله أنّ الأفريقيّين، لا سيّما في بلد ديزموند توتو، هم شعب جدير بالاحترام، إذ استطاعوا أن يقاوموا جميع محاولات الإذابة والعزل بفضل صمودهم وإيمانهم بأنّ حقوق الشعوب لا يمكن أن تضيع مهما طغت أدوات القمع. فعلم لاهوت التحرير علم أصيل ما دامت جذوره تلتقي عمل الله ضمن تاريخ البشر في الماضي والحاضر والمستقبل. ومن هنا المنطلق نطرح السؤال: هل يقيّض لنا أن نطالع محاولات تكتب لاهوت التحرير في شرقنا، وهو الذي يعاني ما يعاني من مظالم لا سيّما بسبب مسألة فلسطين والقدس؟ شريطةَ الابتعاد عن كلّ تعصّب أو إيديولوجيّة!

أ. ك. ح.

الإيمان والتحرير
البعد الاجتماعيّ للحياة الروحيّة
تأليف كوستي بندلي
طبعة ثانية محدَّثة وموسَّعة
سلسلة «الإنجيل على دروب العصر»، ١٣، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٧، ١٥٧ صفحة

ظهر هذا الكتاب القيّم، أوّل ما ظهر، في العام ١٩٨٢، وبعد أن مضى عليه ما يربو على عقد ونصف، رأى مؤلّفه أن «يحدّث وثائقه وأرقامه ومراجعها، مع استمرار الهاجس الأساسيّ الذي ألهم البحث منذ نشأته، ألا وهو التأكيد على الالتحام (...) بين الحياة الروحيّة و(...) وبين الالتزام الاجتماعيّ» (ص ٧). وقد سعى كوستي بندلي، المعروف بالتزامه في الحقل التربويّ والاجتماعيّ والكنسيّ، لتبيان طرحه، بحدوه ما يشهده عالمنا اليوم من تفاوت صارخ في اقتسام خيرات العالم بين الأمم، وما يعانيه مئات الملايين من الناس من حرمان على أنواعه. وشفع المؤلّف بحثه بالإحصاءات واستلهم تعاليم الكنيسة من ينابيعها، مبيّنًا أنّ بشارة يسوع وجماعته من بعده هي موجّهة أصلًا وفي الأولويّة إلى الفقراء. والصفحات المائة التي يتكوّن منها متن الكتاب ملْحَقة بنحو خمسين للحواشي، وبلائحة من المراجع تناهز المائة والأربعين، أغلبها بالفرنسيّة. ويا ليته ذكر، إلى جانب مراجعه القليلة بالعربيّة، كتابين يمتّان إلى موضوعه صدرا عن دار المشرق هما: لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة، بقلم الأب وِلْيم سيدهم اليسوعيّ، والثائر الأعزل، أوسكار روميرو، بقلم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ، وكلا المؤلّفين نُشِرا في العام ١٩٩٣.

أ. كميل حشيمه

أبتِ إنّي أسلّم لك ذاتي
تأليف كارلو كارتّو
نقله إلى العربيّة الأب يوحنّا الحبيب صادر الأنطونيّ
دار صادر، بيروت، ١٩٩٦، ١٧٣ صفحة

كارلو كارتّو مؤلّف غير عاديّ، وصفه ناقل كتابه، الأب يوحنّا الحبيب صادر، وصفًا بليغًا بقوله إنّه «من قافلة رجال الإيمان» الأفذاذ، الذين «يخرقون الواقع» كي يبلغوا إلى أبعد من الأشياء المنظورة للوصول، عبر تخطّي الزمن، إلى المطلق، إلى الوحيد، ذاك الذي يُخيّين الساعون المخلصون «أن يجدوه في كلّ مكان ويطيعونه كما يُطاع الملك أو الحبيب» (ص ٥).

والكتاب تأمّل مسهَب عميق، بأسلوب غير تقليديّ جريء، في الصلاة الجميلة التي ألّفها الأب شارل ده فوكو: «أبتِ إنّي أسلّمك ذاتي فافعل بي ما تشاء...». وسوف يجني منه المطالعون فائدة روحيّة أكيدة ويقرأونه بمتعة، لا سيّما أنّه أنيق الإخراج صمّم غلافه حضرة الناقل بما عُرِف به من طول باع في الرسم. إلاّ أنّنا نودّ أن نلفت نظرة الأب المترجم

إلى الكثير من الأغلاط اللغويّة والعثرات في النقل من الأجنبيّة إلى العربيّة. وها إنّا نسوق بعض الأمثلة تحدونا الرغبة في أن تكون لغة الكتاب في مستوى المضمون البديع والإخراج الجميل.

وأوّل الأغلاط التي تطلع على القارئ وردت في العنوان: «إنّي أسلّم لك ذاتي»، والصحيح: إنّي أسلّمك ذاتي، أو أسلّم إليك، والصيغة الأولى أفضل.

وجاء في الصفحة ٨: «بقدر ما يلجُون في الكتاب بقدر ما يكتشفون...»، والصحيح: «بقدر ما يلجون في الكتاب يكتشفون».

وورد في ص ١٢: تفكّر بـأنّنا، وينبغي أن يقال: تفكّر في أنّنا.

وفي ص ٥٨ ورد: «أصنع منّي مثلما ما تريد»!؟

وفي ص ٥٩ تكرّر استعمال لفظة إبني مع همزة القطع.

وممّا جاء في ص ٥٩: «مصنوع من الله»، ومعروف أنّ صيغة المجهول لا تصحّ على هذا النحو، بل يعبّر عنها هنا كما يلي: «صَنَعه الله»، باستعمال الفعل المعلوم والمفعول به.

وجاء في ص ١٢٥: «إنّني أتمكّن أن أقول» وهي ترجمة حرفيّة للّفظة الأجنبيّة je puis (أو posso بالإيطاليّة)، وهي تُستعمل هنا أصلًا بمعناها المخفّف، فلا تشير إلى المقدرة والتمكّن، بل إلى الإمكانيّة. لذا ينبغي أن يقال: يمكنني القول...

وممّا ورد من ركيك الترجمة: «التكاتف مع بعضنا كـكنيـسة» (ص ١٧٠). ويا ليت النصّ جاء على النحو الصحيح هنا: التكاتف بعضنا مع بعض، لأنّ كلمة «بعض» تعني الجزء، ولا يتمّ التكاتف مع الجزء، بل بين جزء وجزء آخر. أمّا لفظة «ككنيسة» فهي ثقيلة الوقع على السمع ومن الأفصح أن يستعاض عن الكاف باستعمال صيغة الحال.

وجاء في ص ١٧١: حتّى للغير مؤمنين، والصحيح أنّ الألف واللام لا يدخلان على لفظة «غير» بل على ما يضاف إليها: حتّى لغير المؤمنين...

هذا قليل من كثير نأمل أن يُستدرك في طبعة لاحقة نرجوها قريبة بإذن الله.

أ.ك.ح.

من منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٦-١٩٩٧

تبلّغنا من المكتبة البولسيّة الزاهرة سبعة كُتب صدرت في الآونة الأخيرة وفي أوقات متقاربة، تعالج جميعها موضوعات تهمّ الشبيبة والأحداث بالدرجة الأولى، ولكنّها جليلة الفائدة للبالغين أيضًا.

١ - أربعة من هذه الكتيّبات تدخل في سلسلة «الشهود» التي تعنى بسِيَر القدّيسين والصالحين، ألّفها بأسلوب نثر مشوّق ثلاثة كتّاب مخضرمين ذاع صيتهم مربّين وروحانيّين، هم: الأب إميل الحاج البولسيّ الذي خطّ كتاب مثال الشباب (حياة القدّيس لويس

غونزاغا، الأمير الشابّ الذي تخلّى عن أمجاد أسرته لينخرط في سلك الرهبانيّة اليسوعيّة ومات شهيد المحبّة في خدمة المصابين بالطاعون)، وكتاب أجير الخبّاز (سيرة القدّيس كليمان - ماري هوفباور، الفقير الذي خدم الفقراء والعمّال)؛ والأب إلياس كويتر المخلّصيّ الذي كتب عن الأب بشارة أبو مراد الناسك والرسول المتوفّى برائحة القداسة في العام ١٩٣٠ ودعوى تطويبه تسير بخطى حثيثة؛ والأستاذ جوزف إليان، الذي تَرْجَم، بكتابه راهب كفيفان، لابن منطقته، الأب نعمة الله كسّاب الحرديني الذي تمنّى البابا يوحنّا بولس الثاني أن يرفعه على المذابح قريبًا.

٢ - كتابان في سلسلة «الإيمان الحيّ» التي من شأنها «أن تعمّق معرفة ما يقع تحت الإيمان من مواضيع متنوّعة» لها تأثيرها في الحياة اليوميّة. أوّلهما بقلم الأب بيتر ملدروس أستاذ الكتاب المقدّس في الأرض المقدّسة، وهو بعنوان شدّد يا ربّ ضعف إيماننا، اعتراضات وتحدّيات؛ والثاني من تأليف الأستاذ ميشيل جبرائيل وعنوانه المُورمُون، هل هم مسيحيّون؟وكلا الكتيّبين مختصر جامع مفيد.

٣ - كتاب كنْ مع ذاتك، يحمل الرقم ١٥ في سلسلة «مع الحياة»، ألّفه إيبُوليت أونُورِه ونقله إلى العربيّة الأديب إيلي المعوشي. وهو كتابة عن تأمّلات لكلّ يوم من أيّام الشهر.

ك. ح.

كتب أهديت مُؤخّرًا إلى المجلّة

ه رتبة السجدة في أحد العنصرة، بقلم الأباتي يوحنّا تابت، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهيّ الثقافيّة، زغرتا - إهدن، الرقم ٢٤، ١٩٩٧، ٩٦ ص. المؤلّف من كبار المختصّين بالطقوس المارونيّة وكتيّبه هذا يمتاز بالعلم الواسع الرصين والوضوح في العرض.

ه من أعلام الأدب العربيّ الحديث. سِيَر ودراسات، بقلم عيسى فتّوح، دار الفاضل، دمشق، ١٩٩٤، ٢٦٤ ص. هذا الكتاب هو الرابع الذي يعالج فيه عيسى فتّوح مثل هذه الموضوعات، وهو يقدّم معلوماته بأسلوب واضح وبيان جذّاب، وباتت مؤلّفاته في هذا المجال من المراجع الميسّرة الميسّرة.

• بالمائة أصلّي، بقلم الأب هنري بولاد اليسوعيّ، نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ، في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قسم «الحياة الروحيّة»، ٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٥٠ ص. المؤلّف متأثّر جدًّا بفكر تيّار ده شردان، والمترجم سعى جهده ليبرز ما في النصّ من نَفَس شعريّ.

• شخصيّات بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، بقلم الدكتور عصام كمال خليفة، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٣ ص. مجموعة أبحاث قدّم المؤلّف معظمها في أثناء ندوات ومؤتمرات، وضمّها في كتاب واحد جزيل الفائدة لا سيّما أنّ الدكتور خليفة ظهر من خلاله واسع الاطّلاع، دقيق الملاحظة، صارم المنهج.

• *Des étapes décisives dans l'Histoire du Liban*, par Issam Khalifé, Beyrouth, 1997, 120 p. يدرس هذا الكتاب «مراحل حاسمة من تاريخ لبنان»، وهو أصلًا، شأنه شأن الكتاب السابق، مجموعة أبحاث قدّمت في أثناء مؤتمرات دوليّة. والموضوعات شائقة تتطرّق إلى أحوال السكّان والاقتصاد في ناحية بشرّي إبّان القرن ١٦، والأوقاف في لبنان الشماليّ، وعلاقة الثورات الاجتماعيّة في لبنان بالثورة الفرنسيّة، وسياسة فرنسا وإنكلترا في ما يتعلّق بمسألة لبنان الكبير وتقسيم بلاد المشرق... فحبّذا لو أتيح للمؤلّف الهمّام أن يجعل من كلّ من فصول هذا السِفْر كتابًا قائمًا بذاته!

فهارس «المشرق»

للسنة الحادية والسبعين

١٩٩٧

فهرس أوّل

مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): التواضع، الفضيلة والطريق (٥-٦) = «ليكونوا واحدًا». إستمراريّة وتجدّد في الحركة المسكونيّة، بقلم المطران أنطوان أودو (٧-٢١) = علم اللاهوت في أبعاده التربويّة والعلميّة والروحيّة، بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ (٢٣-٤٠) = خمسة مزامير لم تُكتَب في لائحة المزامير، بقلم الأب بولس الفغالي (٤١-٥٥) = نصّ غير منشور للمطران جرمانوس فرحات: «رسالة ستّون تأمّلًا في آلام يسوع وقيامته»، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٥٧-٨٢) = أضواء على المسيحيّة في جنوب الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، بقلم صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٨٣-١١٥) = نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره، بقلم الدكتور أهيف سنّو (١١٧-١٣٤) = قانون الحسبة الجديد في مصر، مدلوله، إطاره، التباساته، بقلم الأب كريستيان ڤان نسپن اليسوعيّ (١٣٥-١٤٢) = في الأعلام الجغرافيّة اليمنيّة، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (١٤٣-١٨١) = تشريه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة (٢)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٨٣-١٩٤) = العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ، بقلم الأب سامي حلاّق اليسوعيّ (١٩٥-٢٢٨) = مراجعة الكتب: وصف ١٦ كتابًا بالعربيّة و٤ بالفرنسيّة (٢٢٩-٢٦٠).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): المئويّة الأولى، الإرشاد الرسوليّ ورسوليّة الكنيسة (٢٧٣-٢٧٤) = في خطى السينودس: الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»؛ بعض المفاتيح لقراءته، بقلم الأب توم سيكينغ (٢٧٥-٢٩٩) = المرأة الجديدة في منظور الإنجيل، بقلم الدكتورة ماري خوري

(٣٠١-٣٢٥) = مخطوط غير منشور للمطران جرمانس فرحات: «رسالة وجيزة في تعليم الصلاة العقليّة»، تحقيق الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣٢٧-٣٤٤) = مقالة حنين بن إسحق في «كيفيّة إدراك حقيقة الديانة»، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٣٤٥-٣٦٤) =المتناقضات في العلوم بين يحيى بن عديّ وبرتراند راسل، بقلم الدكتور إبراهيم كرُّو (٣٦٥-٣٩٤) = الإسلام دين؟ أم دولة؟ أم دين ودولة؟ بقلم المغفور له بشير العوف (٣٩٥-٤٢٦) = اليمن في الحديث الشريف، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٤٢٧-٤٤٠) = فرانتس شُوبرت ١٧٩٧-١٨٢٨. جولة في حياته وفي عالمه الموسيقيّ، بقلم أنطوان خاطر (٤٤١-٤٥٣) = إلياس أبو شبكة بعد خمسين سنة على وفاته ١٩٤٧-١٩٩٧. كُتب ومقالات تناولته بالبحث، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٤٥٥-٤٧٥) = الخلافة الفاطميّة قُبيل الغزو الصليبيّ، بقلم عبد الكريم الشيحاويّ (٤٧٧-٥١٨) = مراجعة الكتب: وصف ٣٥ كتابًا بالعربيّة و٦ بالفرنسيّة (٥١٩-٥٥٢).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق»

ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* - et non par chèque - à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA.

propre religion. Il dégage ensuite six motifs *objectifs* qui établissent que telle religion n'est pas véridique, et quatre qui en montrent au contraire la véracité. Or le christianisme est à l'opposé des six motifs négatifs: il est donc véridique............. 345

Les paradoxes dans les sciences. De Yahyā b.'Adī à Bertrand Russel,
par Ibrāhīm Garro.

L'A. passe en revue l'historique des paradoxes dans les sciences et la philosophie, notamment dans les mathématiques et la logique, en commençant par le paradoxe du menteur d'Epiménide, jusqu'au paradoxe de B. Russel et ceux de la physique et de la théorie quantique. Il s'arrête en particulier à certaines conséquences relatives à un ancien paradoxe formulé par Yaḥyā b. 'Adī dans son épître célèbre sur l'Unicité, que l'A. nomme «Paradoxe de la relation vide». En conclusion, Ī. Garro attire l'attention sur le rôle des paradoxes dans les anciennes dissensions théologiques et dans le quotidien de la vie de nos contemporains. Il pose également des jalons pour une philosophie des paradoxes où ceux-ci sont appelés à jouer un rôle actif dans l'édification de la civilisation humaine............. 365

L'islam est-il une religion? un Etat? ou religion et Etat?,
par feu Bašīr al-'Awf.

Cet article constituera le chapitre 1 du 3ème volume (à paraître) du livre de l'A. (décédé en 1994) intitulé *Ta'ā-līm al-Islām bayn al mu'assirīn wa - l - muyassirīn*. B. al - 'Awf reconnaît d'entrée de jeu que, bien que musulman engagé dès son jeune âge et l'un des hérauts de l'islam religion d'Etat, il est amené, de par son expérience, à adopter maintenant des positions plus nuancées. Dire que l'islam est religion d'Etat (propositions dont il attribue d'ailleurs la paternité à un chrétien libanais de Šuwayr, Amīn Ẓāhir Ḫayrallāh) ne signifie par que l'Etat à majorité musulmane doive imposer la religion dominante et ses lois aux minorités. Et, citation du Coran et des propos du Prophète à l'appui, il désapprouve les intégrismes fanatiques, et prône le dialogue ouvert et constructif.. 395

Le Yémen dans les Ḥadīṯ,
par Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī.
Dans le n° précédent de cette revue (*al-Machriq* 1997, pp. 143-181) l'A. s'est penché sur «quelques toponymes du Yémen», pays où il a longtemps séjourné. Il s'applique ici à signaler les passages des traditions musulmanes où il est question du

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

71ème année
1997



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

كلمات في مئويّة «المشرق»

تأخذني الرعشة وتتملّكني الاستحالة عندما آخذ القلم لأكتب هذا التقديم في بداية مئويّة المشرق. قليلة جدًّا مجلّات الأيّام الخوالي، الآتية من القرن التاسع عشر، الصامدة في وجه الزمن العسير، المجتازة في هذا الشرق عتبة المئة من الأعوام. إنّه تحدّي الاستمراريّة وتحدّي الكتابة. بدأت المشرق وقد أُسند أمر تحريرها وإصدارها إلى الأب لويس شيخو اليسوعيّ، فارتبطت مسيرتها بشخصه مدّة طويلة، كما ارتبطت الكثيرات من المجلّات الأُخريات بأصحابها وغابت معهم. إلّا أنّ المشرق استمرّت مع رهبان وأدباء آخرين، كونها أثبتت ذاتها مِساحة علم وإيمان وفكر، ومنبر نهضةٍ وبناء. توقّفت عن الصدور مدى عشرين عامًا وصمتت في سنوات الحروب اللبنانيّة، إلّا أنّها عادت ثمرة إرادةٍ هادفة، لتشارك في حمل قضايا الدين والدنيا.

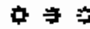


مئة عام من عمر المشرق هي تاريخ طويل شهد عزّ الدولة العثمانيّة فأفولَها واندثارَها إثر الحرب العالميّة الأولى، ثمّ دخول المنطقة دوّامة الحلّ الاستعماريّ الذي تلاشى مع الحرب العالميّة الثانية، تاركًا وراءه قضيّة فلسطين وشعبها. هذه المجلّة - على ما يوضحه مقال مديرها في ما قدّمته إلى الثقافة العربيّة - كانت ركنًا ولو متواضعًا، من أركان النهضة العربيّة التي أرادت للإنسان في هذا المشرق أن يستجمع ذاته ويدرك قواه فيحقّق آماله في صنع تاريخه وبناء مستقبله. إلّا أنّ تلك النهضة، وإن عمّقت تفكيرها في موضوعات اللغة والأدب والشعر والثقافة والحرّيّة ودور العقل، فإنّها لم تستطع أن تتحوّل إلى واقع سياسيّ اقتصاديّ اجتماعيّ موضوعيّ عبر نشوء الدول والأوطان.



مئة عام من عمر المشرق وقضايا البلاد هي موضوع نقاش وتفكير. إنّها قضيّة الهُويّة والتمدّديّة والديموقراطيّة؛ قضيّة علاقة الدولة بالمجتمع

المدنيّ؛ قضيّة موقع الثقافة (أهي كلّ شيء؟) ودورها في بناء الإنسان والمجتمع، وفي نقد الذات ضمن أُطُر الحرّيّة وعلاقة الثابت بالمتحوّل؛ قضيّة الخروج من الجهل والتعصّب والفقر. ولا شكّ في أنّ دخول الحلول العسكريّة والعنف والتطرُّف المسرحَ السياسيّ - الاجتماعيّ، جاء جوابًا، كما في الأمس، عن أزمات متلاحقة وجدت نفسها في طريق مسدود الإنسانُ فيها الضحيّة.

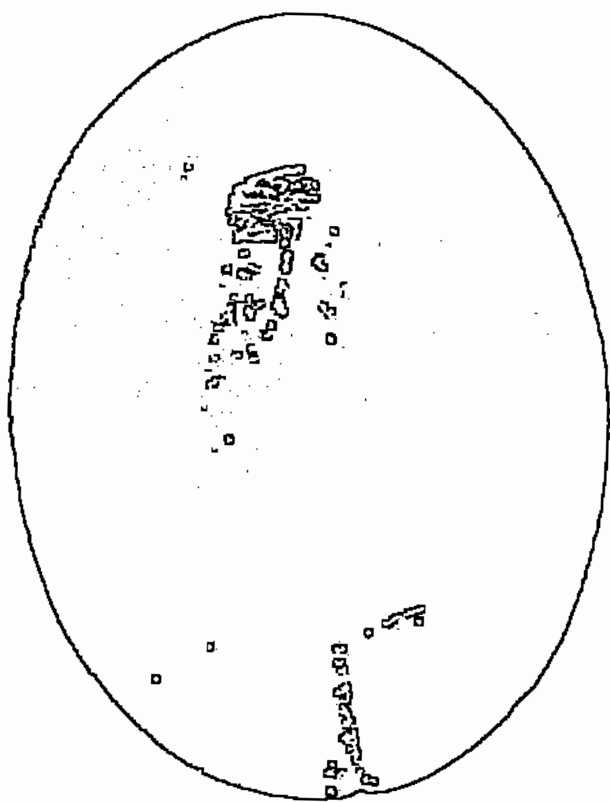


مئة عام من عمر المشرق كانت في خدمة المسيحيّة والكنيسة بوجه خاصّ. فالكنيسة حقّقت الكثير عبر تطوير مؤسّساتها وإعادة بناء ذاتيّتها المميّزة وإيمانها وتراثاتها. إلّا أنّ العديد من القضايا الأساسيّة ما زال ينتظر التفكير العميق في الصلاة لبلوغ الأجوبة المعقولة المقبولة. الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان الذي أعلنه البابا يوحنّا بولس الثاني يُعيد اليوم إلى الأذهان مهمّات العمل الكنسيّ الكاثوليكيّ في لبنان ودول المشرق. إنّها قضايا التلاقي أو الوحدة الآتية بين الكنائس، التحرُّر من العقليّة «الذمّيّة» والانتماء إلى العالم العربيّ والإسهام في بناء ثقافته، تطوير الخطاب اللاهوتيّ الأصيل المرتبط بالواقع الشرقيّ والدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ، تحديد الموقف من العلمنة و«العَوْلَمة» (العالم بأسره صار قريةً صغيرةً بفضل وسائل الإعلام والاتّصال). ويبقى أنّ الإرشاد الرسوليّ يدعو، قبل أيّ أمر، إلى تلك النهضة الروحيّة التي هي مفتاح معالجة الوضع المسيحيّ الصعب.



هكذا، وأمام هذا الكمّ من القضايا، تستمرُّ مجلّتنا عبر مختلف كتّابها، وإسهام مجلس تحريرها المتنوّع، في حمل مشعل الفكر والإيمان. إنّه إسهام متواضع، علمًا أنّ التواضع هو علامة المشاركة والمسؤوليّة والغلبة على الأنانيّة والفرديّة. بهذه الروح تنطلق المشرق في مئويّتها الثانية: كلمة التمسُّك بالأصيل، والحوار، وتوطيد العيش معًا.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ



الأب لويس شيخو اليسوعي
(١٨٥٩ - ١٩٢٧)

مجلّة «المشرق» بين الأمس واليوم (١٨٩٨-١٩٩٨)
إستمراريّة وتطوّرات

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٥)

منذ مائة سنة بالتمام، وفي مطلع الشهر الأوّل من العام ١٨٩٨، صدر بِكرُ أعداد مجلّة المشرق البيروتيّة بعد أن اتّخذ اليسوعيّون قرار إصدارها قبل خمس سنوات[١]. وكانوا قد خاضوا ميدان الطباعة والنشر في لبنان منذ نحو نصف قرن، إذ طبعوا كتابهم الأوّل بالعربيّة في بيروت العامَ ١٨٤٨ وأتبعوه بعد ذلك بعشرات من أمثاله[٢]، كما أنّهم باشروا إصدار صحيفة البشير في العام ١٨٧٠. إلاّ أنّ الرهبان شعروا بأنّ هذه الدوريّة وتلك المنشورات لم تكن كافية، ورأوا أنّ الحاجة ماسّة إلى ظهور مجلّة كاثوليكيّة واسعة الآفاق شاملة الموضوعات، تواكب حاجات العصر وتقف إلى جانب مثيلاتها العلمانيّة التي بدأت تتكاثر في بيروت والمشرق. ولعلَّ صدور المقتطف في العام ١٨٧٦ والهلال وصيفتها في ١٨٩٢، كان الحافز على إطلاقِ مبادرة اليسوعيّين[٣].

---

(٥) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق

(١) ثبت لنا، بعد مراجعة محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة، أنّ فكرة إنشاء المشرق تبلورت حوالى العام ١٨٩٢. راجع مقالنا: كميل حشيمه، «اليسوعيّون ومجلّة المشرق: تاريخ وأعلام»، المشرق، ٦٥ (١٩٩١)، ص ٩-١٠.

(٢) Sébastien Ronzevalle, S.J., *L'Imprimerie Catholique et son œuvre en Orient*, Beyrouth, 1903.

(٣) توقّفت المقتطف عن الصدور في آخر العام ١٩٥٢. أمّا الهلال فما زالت تصدر في العاصمة المصريّة، وهي الآن أقدم صحيفة عربيّة على قيد الحياة، تليها مباشرة مجلّة المشرق.

عشرة عقود من عمر المشرق انقضت، فلا بدّ من وقفة تأمّل: لرفع آيات الشكر أوّلًا إلى العزّة الإلٰهيّة، فمنها كلّ بادرة خير ومنها فيضُ النِعَم التي نالتها مجلّتنا طوال حياتها المديدة. ثمّ لا بدّ من هذه الوقفة لاستعراض المنجَزات، فيتشجَّع الخَلَفُ بما يراه من مآثر السلف، كما لا مندوحة عن مراجعة الماضي والتدقيق في طيّاته لتقويم العمل وإصلاح ما طرأ من خلل سعيًا للأفضل.

أوّلًا: مسيرة في أربع مراحل

إن استجلينا صفحات المشرق لِرَسْم صورتها في السنوات الغابرة، لاحظنا أنّ المجلّة مرّت بمراحل أربع، اتّسمت كلُّ واحدة منها بطابع مميّز سوف نستشفّه من خلال عرض سريع، ثمّ ننتقل، في قسم ثان من مقالنا هذا، إلى التقيم والتقويم.

١ - المرحلة الأولى: مع الأب لويس شيخو (١٨٩٨-١٩٢٧)

إنطلق شيخو بالمجلّة وهو في الأربعين من عمره، موفور الهمّة، مكتمل العدّة الثقافيّة والعلميّة، وقد طار صيته بين الكتّاب والعلماء الشرقيّين منهم والمستشرقين. فأصدر صحيفته في البدايات مرّةً كلَّ خمسة عشر يومًا بهيئة كرّاس أنيق الطباعة تناهز صفحاته الثماني والأربعين، فتؤلّف في نهاية العام مجلّدًا ضخمًا بنحو ألف ومائتي صفحة، مشفوعًا بفهارس منوّعة دقيقة، أحدها بمحتويات السنة مرتّبة بحسب تواريخ ظهورها، والآخر بأسماء كتبة المجلّة ومقالاتهم، والثالث بالمطبوعات التي ورد وصفها، والرابع والأخير لموادّ السنة مرتّبةً على طريقة حروف المعجم. وقد سار شيخو طوال حياته على أسلوب الفهرسة هذا ونهج خلفاؤه جميعًا النهج عينه حتّى يومنا. وظلّت المجلّة تصدر مرّتين في الشهر حتّى نهاية عامها العاشر، ثمّ راحت تصدر، مع حلول العام ١٩٠٨، مرّة واحدة في الشهر بحيث تبلغ صفحاتها السنويّة ألف صفحة.

أمّا هدف المجلّة المنشود وأسلوب العمل فيها فقد بيّنهما شيخو في

المشرق

مجلة كاثوليكية تصدر مرتين في الشهر برسوم وتصاوير عند اللزوم

تحتوي مباحث علمية وادبية وفنية

بادارة آباء كلية القديس يوسف لصاحب امتيازها الاب لويس شيخو اليسوعي

السنة الاولى

١٨٩٨

قيمة الاشتراك ١٢ فرنكاً لبيروت و١٥ فرنكاً للخارج

طبع في بيروت بالمطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين سنة ١٨٩٨

AL-MACHRIQ

REVUE CATHOLIQUE ORIENTALE BIMENSUELLE

Sciences — Lettres — Arts.

Sous la direction des Pères de l'Université S[t] Joseph

Paraissant le 1 et le 15 de chaque mois

en un fascicule de 48 pages, grand in-8°

avec illustrations selon les besoins du texte.

PREMIÈRE ANNÉE

1898

Prix de l'abonnement annuel: Beyrouth 12 francs — Union postale 15 francs.

BEYROUTH

Imprimerie Catholique

1898

(الصفحة الأولى من عدد المشرق الأوّل).

مقالته الافتتاحيّة[٤]، وممّا قاله: «إنّ اسم مجلّتنا الجديدة ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوّلة، إذ آثرنا باختياره أن نبيِّن لأهل الوطن أنّ جلّ مرغوبنا التحرّي لكلّ الأبحاث المتعلّقة بالشرق والطوائف الشرقيّة وتفضّلها على سواها لئلّا يقال إنّ الغريب أدرى بما في البيت من أهله، لا سيّما ولا نزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها». ولبلوغ هذه الغاية كانت خطّة أصحاب المجلّة «وضع المقالات التي رأيناها أنسب لفائدة العموم وأوقع لديهم مع تهيئة عدّة فقرات ونُبذ جامعة لشذور آداب الدنيا والدين ومصنّفات تاريخيّة وفنّيّة ولغويّة وطبيعيّة وغير ذلك من المعارف لم نستثنِ منها سوى السياسيّة ومتعلّقاتها». وأضاف شيخو إلى ذلك رغبته في رفد المجلّة بما يصدر عند الغربيّين من شريف الأعمال والاكتشافات في جميع الميادين، ليقتدي بهم أبناء الشرق ويسيروا في معارج العمران والحداثة. واتُّخذ للمجلّة شعارٌ من الكتاب المقدّس هو الآية: «إنّ الله نور وليس فيه ظلام البتّة»[٥].

وما إن صدر العدد الأوّل من المشرق حتّى تواردت على الإدارة رسائل المهنّئين والمنشّطين من كبار رجال الدين والدنيا وصفوة علماء البلاد والمستشرقين[٦]. ومن مظاهر تقدير العامّة والخاصّة وَفْرةُ المشتركين الذين سرعان ما ناهز عددهم الخمسماية بعد مدّة وجيزة، كما أنّ عدد المجلّات التي بادلت رصيفتها الجديدة زاد على الأربع والثلاثين في أوروبّا وأميركا، إضافةً إلى مجلّات البلاد الشرقيّة[٧].

إلّا أنّ الدولة العثمانيّة سعت غير مرّة لعرقلة سير المجلّة. وبالرغم

---

(٤) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ١-٤.
(٥) رسالة يوحنّا الأولى، ١/٥.
(٦) أطلب نماذج من تلك الرسائل في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٢ و٣ باللغة الإنكليزيّة في آخر المجلّد. وثمّة مقتطفات ممّا كتبه مستشرقون بالإيطاليّة والفرنسيّة والألمانيّة. راطلب أيضًا: كميل حشيمه، «من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو»، في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٢.
(٧) شيخو، «عمل المشرق في ربع قرن»، المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧. Scb. Ronzevalle, *op. cit.*, p. 133-134.

من حياد أصحابها عن المسائل السياسيّة، فقد أُوقفت الصحيفة عن الصدور ثلاث مرّات لبعض عبارات لم يتنبه إليها شيخو أو غفل عنها المراقب قبل الطبع. بل صدر الأمر مرّة بتعطيل المشرق بدون أن يُعرَف السبب، فقضي على مديرها استئناف طلب الرخصة لإعادة إصدارها، ولم تعد المجلّة إلى الظهور إلّا بعد مضيّ شهرين وبتوسّط السفارة الفرنسيّة. وكان شيخو لا يجري إلّا «بكلّ حذر لئلّا يعثر القلم بإيراد بعض الألفاظ الملغاة من القاموس العثمانيّ كالحرّيّة والاستبداد والمَلِك ومُراد وحميد وغيرها كثير كما بيّنها المرحوم سليم سركيس في كتاب نوادره غرائب المكتوبجي»[٨].

ويتابع شيخو قائلًا: «وكان آخر عهدنا مع الدولة التركيّة في خريف سنة ١٩١٤ وقد كاد يصدر العدد الأخير من المشرق لسنتها السابعة عشرة، فلم تنجزه إلّا بعد الحرب إذ أُقفلت مطبعتنا الكاثوليكيّة ووضع الأتراك يدهم على كلّيّتنا»[٩].

ولمّا وضعت الحرب أوزارها في نهاية ١٩١٨، أعدّ شيخو عدّته لاستئناف العمل وصدرت المجلّة في مطلع ١٩٢٠ منطلقةً بمجلّدها الثامن عشر، تُزوِّد القرّاء، على نحو ما فعلت سابقًا، المقالات الدينيّة والجدليّة والفلسفيّة والاجتماعيّة والأثريّة والأدبيّة واللغويّة والفنّيّة، وتفرد صفحات مطوّلة لمراجعة آخر ما يصدر من الكتب. كما أنّها تابعت خطّتها العزيزة على مؤسّسها، وهي نشر المخطوطات القديمة التي تُعنى بشؤون الشرق. فممّا صدر من قديم النصوص ونال استحسان العلماء وشكرهم: في الفلسفة وعلم اللاهوت، نصوص لأبي قرّة وبولس الراهب وعبد يشوع ويحيى بن عديّ وحُنَين بن إسحٰق؛ وفي التاريخ كتابات لصالح بن يحيى وابن صاعد الأندلسيّ؛ وفي الأدب لابن مرزبان والثعالبيّ؛ وفي الشعر ديوانَيْ سلامة بن جندل والسموأل؛ وفي اللغة وفقهها كتبٌ للأصمعيّ

---

(٨) المشرق، ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٧.
(٩) م. ن.

وأبي زيد الأنصاريّ ونور الدين الحُصَين. وما هذا إلّا غيضٌ من فيض.

أمّا الذين ساهموا في تحرير المجلّة فأربى عددهم على الثلاث مائة وجميعهم، إلّا في ما ندر، من ذوي الاختصاص المشهود لهم بسعة المعرفة وصرامة التدقيق في البحث. وإنّنا نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، أبرزهم:

فمن رجال الإكليروس المطارنة أفرام الرحمانيّ الذي أصبح بطريركًا على السريان الكاثوليك، وجرمانس معقّد مؤسّس الجمعيّة البولُسيّة، وبولس سلمان صاحب المقالات العديدة في شؤون شرق الأردنّ، ويوسف الدبس رئيس أساقفة بيروت المارونيّ، وعبدالله الخوري المارونيّ، وإقليمس يوسف داود السريانيّ، وأدّي شير الكلدانيّ. ومن الكهنة الخوري أسقف جرجس شلحت السريانيّ الحلبيّ، والمونسنيور يوسف العلم وله في المجلّة قصائد عديدة ومقالات فقهيّة، والآباء أدّي صليبا أبرهينا العراقيّ، وإسحٰق أرملة السريانيّ المؤرّخ، وأنستاس الكرمليّ الذي حرّر عشرات المقالات في اللغة والأدب وأحوال الشعوب، وتوما أيّوب الحلبيّ، وقسطنطين الباشا المؤرّخ، وبطرس ورفائيل البستانيّ، وإسطفان البشعلانيّ الذي أنشأ عددًا من الروايات الأدبيّة، ولويس بليبل المؤرّخ، وتيموثاوس جقّ، وإبراهيم حرفوش، وميخائيل الرجّي، وبطرس رفائيل، وعبد المسيح زهر، وبطرس ساره، وأنطونيوس شبلي، وسليمان صائغ الذي أصبح في ما بعد مطران الكلدان في الموصل، والشاعر الكبير الخوري يوحنّا طنّوس، وبطرس عزيز، ويوسف علوان المرسل اللعازريّ، ويوسف العمشيتيّ، وبطرس غالب، ومارون غصن، وبطرس فرج صفير، ويوحنّا مرتا من كهنة اللاتين في القدس، والأب أغسطينس مرمرجي الدومينيكيّ، وجرجس منش الحلبيّ.

ومن العلمانيّين، الأدباء والشعراء: الأمير شكيب أرسلان، حبيب إسطفان، مخائيل موسى ألوف، فؤاد أفرام البستانيّ، الشيخ أحمد تقيّ الدين، الشيخ سليم الدحداح، عبدالله رعد صاحب المقالات في أحوال

ولادة المجلّة، ومع ختام المجلّد الخامس والعشرين الصادر في نهاية العام ١٩٢٧، أسلم الأب لويس شيخو روحه إلى ربّه في السابع من كانون الأوّل (ديسمبر)، مطمئنًا إلى ما قدّمت يداه من عمل مبرور مشكور كما بدا ذلك من خلال مقاله الجامع وتقويمه الشامل الممنون «عمل المشرق في ربع قرن»[١٣]. كان العمل هذا إنجازَ جبابرة حقًّا، لذا خصّصناه بالتفاصيل الموسّعة، لا سيّما أنّه وضع الأُسس التي استمرّت عليها المجلّة في مراحلها اللاحقة.

٢ - المرحلة الثانية: ١٩٢٨-١٩٥٠

خَلَفَ المؤسّس في الربع القرن الثاني من حياة **المشرق** أربعة مديرين من رفاقه اليسوعيّين تعاقبوا حينًا وتناوبوا حينًا آخر. وأوّلهم كان المستشرق البلجيكيّ العلّامة هنري لامنس الذي تبوّأ منصبه مدّة ستّ سنوات، وتبعه الآباء رينه مُوترِد الفرنسيّ عالم الآثار، فالأب رُوبير شدياق اللبنانيّ، فالأب بُول كُورُون (Coron) مدير المطبعة الكاثوليكيّة، يعاونهم نفرٌ من العلمانيّين المثقّفين، أبرزهم تلميذ شيخو وصديقه العلّامة فؤاد أفرام البستانيّ. وقد أُتيح لكلّ من موترد والشدياق أن يتبوّأ الإدارة على دفعتَين، في حين تسلّم كورون منصبه في أواخر زمن الحرب الكونيّة الثانية فأصدر من المجلّة أربعة أعداد خاصّة بدت بحلّة مختلفة عن سابقاتها، وإخراج فنّيّ ملحوظ، وعدم انتظام في مواعيد ظهورها. أمّا ما خلا ذلك من الأعداد فلم يطرأ عليه شيء من التغير في الشكل، إلّا أنّ عدد الصفحات السنويّة تدنّى إلى سبعمائة، ثمّ إلى نحو ستمائة وخمسين مع حلول العام ١٩٣٤، وصارت المجلّة آنذاك تصدر أربع مرّات في السنة[١٤].

---

(١٣) المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٩٢٥ وما يليها.

(١٤) يلاحَظ أيضًا من جهة الشكل تطوّرٌ لا يخلو من دلالة. فلمّا كانت المقالات في المرحلة الأولى يلي بعضها بعضًا حيثما ينتهي في الصفحة، باتت في المرحلة الثانية لا تبدأ إلّا في مطلع الصفحة لتكون كلّ منها مستقلّةً عن سابقتها. وذلك ينمّ على تحسين في الإخراج من جهة، وعلى تأكيد قرادة كلّ مقال من جهة أخرى.

AL-MACHRIQ   REVUE ARABE   BEYROUTH

Nouvelle série. N° 1.   JANVIER - MARS 1946

المشرق

مجلة عربية تبحث في الآداب والعلوم

تأسست في العام ١٨٩٨   سلسلة جديدة   الجزء الاول . كانون ٢ – آذار ١٩٤٦

فهرس المواد

المطبعة الكاثوليكية . بيروت . لبنان

(فهرس أحد أعداد المشرق في سلسلتها المؤقّتة ١٩٤٤ – ١٩٤٦).

وطوال ربع القرن المذكور ظلّ هدف المشرق المعلَن ثابتًا، تنبئ به جملةٌ وجيزة مطبوعة على ظهر ورقة الغلاف تقول إنّ رائد المجلّة هو «خدمة لبنان وسائر البلدان الشرقيّة دينًا ولغةً وتأريخًا وثقافةً عامّة». وهذا ما تمّ بالفعل، إذ تطرّق المؤلّفون إلى جميع الموضوعات التي عُني بها سابقوهم في المرحلة الأولى، مع ما توجّب من تكييف يلائم متطلّبات العصر وروحه الجديدة. ومن هذا المنطلق قلّ عدد المقالات الجدليّة على نحو ملحوظ حتّى كاد أثرها يزول. وتلاشت أيضًا، أو كادت، المقالات العلميّة المبسّطة لأنّها لم تعد ضروريّة كما كانت في مطلع القرن حيث المدارس قليلة ووسائل التواصل نادرة. وعلى العكس، ازداد عدد المقالات التي تُعنى بالأدب والشعر الحديث والتاريخ والإسلاميّات وعلم الآثار والفنون ومنها السينما، واتّسمت بما تفرضه عليها شخصيّة كلّ مدير، إذ تُطبَع المجلّة بطابعه الخاصّ من حيث يدري أو لا يدري.

أمّا الكتّاب الذين لفتوا بمقالاتهم الأنظار في تلك المدّة، فمنهم مَن ورد ذكره قبلًا، لا سيّما فؤاد أفرام البستانيّ ريوسف غصوب في الأدب، وحبيب زيّات والآباء إسحٰق أرملة وأنطونيوس شبلي وهنري لامنس في التاريخ، والأمير موريس شهاب والأب رينه موترد في علم الآثار؛ ومنهم مَن جاء جديدًا، نخصّ بالذكر أغزرهم مادّةً أو أشهرهم صيتًا: المطران أغوسطين البستانيّ، الآباء الكهنة فريد جبر اللعازريّ (فلسفة)، أثناسيوس الحاج الباسيليّ الشويريّ (تاريخ)، لويس الخازن (فقه وتاريخ)، لويس خليل (تاريخ، أدب، اجتماعيّات)، بولس سباط (تاريخ)، منصور عوّاد (تاريخ)، نيقولاوس قادري (آباء الكنيسة)، بولس قرألي (آباء الكنيسة)، بولس مسعد (تاريخ).

وممّن برزت أسماؤهم من الأدباء غير رجال الدين: عثمان أمين، بطرس البستانيّ، محمود تيمور، جبرائيل جبّور، القانونيّ أنور حاتم، إدوار حنين، لحد خاطر، أمين خالد، يوسف أسعد داغر، حليم دمّوس، أسد رستم، محمّد أحمد طلس، الشاعر سعيد عقل، القانونيّ شكري القرداحي، كرم ملحم كرم، صلاح لبكي، رشدي المعلوف، صلاح الدين

المتجّد، رشيد نخله.

ونذكر من المستشرقين: رجيس بلاشِير، إلياس جون جِيبّ، جان ستاركي، جان سُوڤاجِيه، يوسف شَخْت، غاستُون ڤِيت، إسطفان لِيڤي پروڤنسال؛ ومن الآباء اليسوعيّين: فليكس سُوانيون، إسطفان لاتُور، أندرِه لُوجنيسال وبولس مُوترِد.

٣ - المرحلة الثالثة: ١٩٥١-١٩٧٠

في مطلع العام ١٩٥١ تسلّم الأب إغناطيوس عبده خليفة إدارة المشرق وظلّ في منصبه حتّى أوائل ١٩٧٠، إذ انتخب مطرانًا ونائبًا للبطريرك المارونيّ، فخلفه الأب كميل حشيمه لتصريف الأعمال حتّى نهاية العام، حيث قرّر رؤساء الرهبانيّة اليسوعيّة إيقاف المجلّة «حتّى إشعار آخر»، كما ورد في عدد السنة الأخير، ليتسنّى إعادة النظر في الأساليب والتوجّهات. إلّا أنّ الحرب المدمّرة التي عصفت بلبنان وأودت بحياة عدد غير قليل من اليسوعيّين، أجّلت إعادة الصدور حتّى سكوت المدافع وعودة بعض الهدوء في مطلع العام ١٩٩١.

وعندما تولّى الأب خليفة منصبه الجديد، كتب في مطلع العدد الأوّل من ١٩٥١ معلنًا برنامج المجلّة وقوامه التمسّك بالروح التي وجّهت المشرق سابقًا، مع المحافظة على معالجة الموضوعات المتخصّصة، وتَناوُل شؤون الساعة أيضًا لمساعدة المثقّفين «على اكتشاف وجهةٍ لهم في التفكير والحياة»[١٥]. وصدرتِ المجلّة ستّ مرّات في السنة بمجموع صفحات يُناهز السبعمائة وخمسين، وبدت بغلاف شرقيّ المظهر جميل حافظت عليه وما زالت حتّى يومنا هذا.

وقد تميّزت تلك الحقبة بظاهرة جديدة هي إدراج مقالات باللغة الفرنسيّة لبعض المستشرقين ممّا طبع المجلّة بطابع التخصّص المركّز. وقد ساعد في ترسيخ تلك الظاهرة التوسّع أحيانًا غير قليلة بحجم المقالات،

---

(١٥) المشرق ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢.

فكانت صفحات بعضها الكثير تتعدّى السبعين، ولم يندر أن نُشِرَت في العدد الواحد دراسات ومخطوطات بحجم كتاب كبير[١٦]. وهذا ما اعتبره بعضهم خروجًا جزئيًا على خطّ المجلّة التقليديّ لأنّه بمضاعفة الأحجام تقلّ فسحة التنوّع. وقد يكون هؤلاء على حقّ أو قد لا يكونون، فإنّما الأمور رهن مواقيتها.

ومهما يكن، فقد ساهم في رفد المجلّة بالدراسات القيّمة كوكبةٌ من العلماء بين رجال دين ودنيا، نذكر بعضهم: الآباء فرنسيس اليسريّ (طقوس وعقيدة)، يوسف حتّي (فقه كنسيّ)، مخايل ضومط (فلسفة)، أنطون طربيه (عقيدة)، أنطون حميد موراني (فلسفة)، وهؤلاء الخمسة أصبحوا لاحقًا أساقفة من أحبار الكنيسة المارونيّة. وكذلك الآباء إسحٰق أرملة (تاريخ)، لويس بليبل (تاريخ)، مبارك ثابت (تاريخ)، ميشال الحايك (تاريخ، أدب، إسلاميّات)، يوسف حبيقة (لغة سريانيّة وتاريخ)، مخايل الرجّي (تاريخ وطقوس)، بطرس ساره، إغناطيوس سركيس، أنطونيوس شبلي، أنطوان ضوّ (كتبوا جميعُهم في التاريخ)، نيقولاوس قادري (نصوص الآباء)، يوسف قوشاقجي (ترجمة الكتاب المقدّس).

ومن الآباء اليسوعيّين: جاك بلاسّار (علم الفلك)، موريس تالون (آثار)، فردينان توتل (أدب، تاريخ، اجتماع)، كميل حشيمه (أدب)، جان دانيلو الذي أصبح كردينالًا في ما بعد (عقيدة)، ڤيكتور شلحت (فلسفة)، كارلوس شدّ (تاريخ)، جان كابلّوس (عقيدة)، فرنان دِه لانڤرسان (عقيدة)، أندره لوجيـال (شؤون اجتماعيّة)، جان مِصريان (عقيدة وشؤون أرمنيّة)، رنائيل نخله (لغة وأدب). وكانت بالطبع حصّة الأسد للأب خليفة الذي دبّج بضع عشرة مقالة عالج فيها شؤون بين فكريّة

---

(١٦) مثلًا: مقال ميشال حايك: «الراهبة هنديّة»، المجلّد ٥٩ (١٩٦٦)، ص ٥٢٥-٧٣٤ (٢١٠ صفحات)؛ مقال إميل أبي نادر: «الخوري حنّا طنّوس»، المجلّد ٦١ (١٩٦٧)، ص ٦٤٧-٧٧٨ (١٣٢ صفحة)؛ مقال الأب إغناطيوس عبده خليفة: «كتاب العلم الطبيعيّ ليوسف بن شمعون الحصرونيّ المارونيّ»، المجلّد ٦٢ (١٩٦٨)، ص ٤٩٣-٨٩٤ (٤٠٠ صفحة ونيّف).

واجتماعيّة ولاهوتيّة، بالإضافة إلى نَشْرِه عددًا كبيرًا من المخطوطات، معظمها يمتّ إلى التصوّف الإسلاميّ.

ومن العلماء والأدباء غير الإكليريكيّين نذكر من أبناء الشرق: ألبير زكي إسكندر (الطبّ عند العرب)، عادل أنبوبا (الرياضيّات عند العرب)، فؤاد أفرام البستانيّ (أدب)، لحد خاطر (تاريخ)، حبيب زيّات (تاريخ)، كوركيس عوّاد العلّامة العراقيّ (ببليوغرافيا وخزائن الكتب)، بشر فارس (فنون إسلاميّة)، ماجد فخري (فلسفة إسلاميّة)، رياض المعلوف (شعر وتاريخ)، عيسى إسكندر المعلوف (تاريخ وتراث)، جرجي إبراهيم نصر (تَراجم أعلام لبنانيّين)، عثمان يحيى (تصوّف إسلاميّ)، يوسف إبراهيم يزبك (تاريخ).

ومن المستشرقين الأب ألبير ڤان دِن برانْدِن (كتابات عربيّة قديمة)، شارل بِلّا، وكان يكتب بالعربيّة مباشرةً (أدب عبّاسيّ)، الأب توما بُوا الدومينيكيّ (أحوال الأكراد واليزيديّين)، بيار رُونْدُو (اجتماع)، مارتينيانُو رُونكالّيا (تاريخ الأقباط وعقيدتهم)، الأب جان ستاركي (الديانات الساميّة).

٤ - المرحلة الرابعة: ١٩٩١ - ...

عادت المشرق إلى الصدور في العام ١٩٩١ بعد توقّفها القسريّ الذي لمّحنا إليه في مطلع الفقرة السابقة، وصادف رجوعها إلى النور حلول مناسبتَيْن مهمّتَيْن، إذ كانت الرهبانيّة اليسوعيّة تحتفل في تلك السنة بمرور ٤٥٠ عامًا على تأسيسها و٥٠٠ عام على مولد مؤسّسها القدّيس إغناطيوس دِه لُويولا. فانتهزت الإدارة الجديدة الفرصة لإصدار عدد مميّز أربت صفحاته على الخمسمائة (٥١٨ بالتمام)، وأُفردت فيها مقالات خاصّة بالمناسبات الثلاث، بالإضافة إلى موضوعات أُخرى فكريّة وتاريخيّة واجتماعيّة وأدبيّة وفلسفيّة، إلى معالجة شؤون مسكونيّة وإسلاميّة، وتعريف موسّع بمؤلّفات حديثة تطرّقت إلى شؤون حسّاسة. فبدا ظاهرًا منذ الانطلاق أنّ المجلّة كانت «مؤمنة بأهمّيّة الاستمرار على

خطّة السلف، لما نجم عنها من ثمار وافرة أثقلت آلاف الصفحات على مدى اثنين وسبعين عامًا، وبضرورة شقّ سبل جديدة في الأسلوب والمضمون تُطوِّر القديم وتكمّله»[17].

وأضاف لسان حال المجلّة موضحًا الخطّة التي رُسِمت لها: «فلا بدّ أوّلًا أن تحافظ المشرق على ما ثبّته الدهر في نهجها القديم، وستظلّ مجلّة ثقافيّة جامعة تُعنى بشؤون الدين والدنيا، لا سيّما ما هو منوط بالشرق، تعالج الأدب والتاريخ واللغة والفنون والعلوم وتنشر المخطوطات المغمورة. وهي في كلّ ذلك إنّما تسعى إلى ملاحظة واقع الحياة الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة وظواهرها، فتحلّل التيّارات والتطوّرات، وتبدي الرأي وتتّخذ الموقف. وإلى ذلك ستجتهد في ترقّب علامات الأزمنة لاستجلاء المستقبل والمساهمة في تشييد بنائه، معتمدةً دائمًا أبدًا سابق شعارها: «إنّ الله نورٌ وليس فيه ظلمةٌ البتّة»، مستندةً إلى الحوار أكثر منها إلى الجدال، مؤثرةً الانفتاح والخروج إلى الآخرين على الانزواء والاكتفاء بالذات»[18].

وبالفعل سارت المجلّة في سنواتها السبع الأخيرة (١٩٩١-١٩٩٧) بموجب البرنامج هذا والروح هذه، وتجلّى انفتاحها بادرة جديدة في ما يتعلّق بإدارتها. فقد بقي للمشرق مدير، هو كاتب هذه السطور، ولكن وقف إلى جانبه رئيس تحرير، هو الأب سليم دكّاش، ويعاونهما أمين سرّ وهيئة واسعة من المستشارين يُعوَّل عليهم باستمرار. وهذه الهيئة تشمل اثني عشر عضوًا نصفهم من اليسوعيّين ونصفهم الآخر من الشخصيّات الأكاديميّة البارزة في جامعات مختلفة، كما أنّ المستشارين ينتمون إلى لبنان وسورية ومصر، وهي الدول الثلاث التي يشملها إقليم الشرق الأدنى في الرهبانيّة اليسوعيّة.

وعلى نحو ما رُوعِي التنوّع في تشكيل هيئتَي الإدارة والاستشارة،

---

(١٧) المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٣-٤.

(١٨) م.ن.، ص ٤.

سهر المعنيّون على تنويع مصادر المقالات، فتعدّدت جنسيّات المؤلّفين وانتماءاتُهم الفكريّة والمذهبيّة. وقد أجرينا حول هذا الأمر إحصاءً طريفًا نرى أنّه لا يخلو من فائدة على غير صعيد. وفي ما يلي نتائجه:

توزيع المؤلّفين بحسب فئاتهم وأعدادهم

المؤلّفون	من ١٨٩٨ إلى ١٩٧٠ (٦٤ مجلّدًا)	من ١٩٩١ إلى ١٩٩٧ (٧ مجلّدات)
اليسوعيّون الشرقيّون...	٢٦=٤,٢٥٪	١٦=٢١,٦٢٪
اليسوعيّون الغربيّون أو المستشرقون	١٠٢=١٦,٦٣٪	٢٠=٢٧,٠٣٪
كهنة آخرون شرقيّون...	١٦١=٢٦,٢٧٪	٧=٩,٤٦٪
كتّاب شرقيّون مسيحيّون...	٢١٤=٣٤,٩١٪	١٥=٢٠,٢٧٪
كتّاب شرقيّون مسلمون...	٣٨=٦,٢٠٪	١٣=١٧,٥٧٪
كتّاب مستشرقون...	٧٢=١١,٧٤٪	٣=٤,٠٥٪
المجموع...	٦١٣=١٠٠,٠٠٪	٧٤= ١٠٠,٠٠٪

ويدعونا هذا الجدول إلى إبداء جملة من الملاحظات:

أ - كانت حصيلة نسبتَيْ اليسوعيّين الشرقيّين والمستشرقين توازي في الحقبة الأُولى ٢٠,٨٨ بالمائة من المجموع، في حين ارتفعت إلى ٤٨,٦٥ بالمائة في الحقبة الثانية. وهذا الارتفاع قابله بالطبع تدنٍّ في نِسَب ثلاث من الفئات الأُخرى: الكهنة الشرقيّون، الكتّاب الشرقيّون المسيحيّون، المستشرقون. وهذا الأمر طبيعيّ. فالإكليريكيّون كانوا يكثرون الكتابة في المشرق مطلعَ القرن وحتّى منتصفه لأنّ المجلّات المعنيّة بالشأن المسيحيّ ذات المستوى كانت قليلة، أمّا اليوم فزاد عددها زيادةً ملحوظة لا سيّما بهمّة الرهبانيّات الشرقيّة و«الرابطة الكهنوتيّة». وكذلك صار لغير الإكليريكيّين إمكانيّة النشر في عدد كبير

من المجلّات الرفيعة المستوى التي تصدر عن الجامعات وسائر الهيئات الفكريّة والثقافيّة.

ب- وعلى العكس يُلاحظ ارتفاع نسبة اليسوعيّين الشرقيّين، وهو أمر يفسَّر في ضوء تشديد الرهبانيّة اليسوعيّة المتزايد على الانخراط في الثقافة العربيّة عامّة والمشرقيّة خاصّة.

ج - من منطلق انفتاح الرهبانيّة المتنامي على الثقافة العربيّة والإسلاميّة يُفهم ارتفاع نسبة الكتّاب المسلمين في المجلّة. وما شرعت به المشرق منذ سبع سنوات، لا بل قبل ذلك، يحاكي توجيهات الإرشاد الرسوليّ التي رسمها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني للمسيحيّين اللبنانيّين، ومن خلالهم لجميع المسيحيّين المشرقيّين، لينفتحوا ويساهموا مع إخوانهم المسلمين في بناء وطن مشترك وثقافة مشتركة.

د - زيادةً على ما ورد في الجدول، تجدر الإشارة إلى أنّ الكتّاب الثلاثة والسبعين الذين ساهموا أخيرًا في تحرير مقالات المشرق ينتمون إلى ستّ عشرة دولة: الأردنّ، إسبانيا، إيطاليا، بلجيكا، تشيلي، سورية، العراق، فرنسا، فلسطين، لبنان، مالطا، المجر، مصر، نيجيريا، هولندا، الولايات المتّحدة الأميركيّة. وهذا بدون شكّ دليل انفتاح وشموليّة.

هـ- وأخيرًا، لاحظنا من جرّاء الإحصاء ظاهرة جديدة اتّسمت بها المجلّة في طورها الأخير، وهي دخول العنصر النسائيّ بكثافة في صفوف محرّريها. فقد رصدنا أسماء سبع سيّدات، وجميعهنّ من حملة الشهادة الجامعيّة الأعلى، في حين لم نسجّل في المراحل الثلاث الأولى سوى اسمَيْن فقط[19]. وهذه الظاهرة الجديدة هي أيضًا من علامة العصر عامّة ومن مواصفات المشرق الجديدة خاصّة.

---

(١٩) السيّدة الأولى هي الراهبة كليمتين خيّاط، روت حوادث جرت في عين إبل - جنوب لبنان - في المشرق ١٨ (١٩٢٠)، ص ٧٧٩ وما يليها؛ والثانية هي روز حاوي، كتبت عن «الملكات العربيّات قبل الإسلام»: م.ن. ٤٢ (١٩٤٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

ومن الظواهر الجديدة التي اتّسمت بها المرحلة الأخيرة إصدار أعداد خاصّة يركّز فيها على محور معيّن أو ما يُعرف أيضًا بالملفّ. فبالإضافة إلى ملفّ السنة الأولى الخاصّ بالرهبانيّة اليسوعيّة، كان ثمّة ملفّات عن حقوق الإنسان (١٩٩٢)، الدين (١٩٩٣)، الرسالة البابويّة بهاء الحقيقة (١٩٩٤)، التربية (١٩٩٥)، اللغة العربيّة (١٩٩٦)، علم لاهوت الأديان (١٩٩٦).

تلك كانت جولتنا عبر المراحل التي مرّت بها المشرق، تجلّت لنا من خلالها الخطّة التي سارت عليها، والأقلام التي حبّرت صفحاتها، وما طرأ عليها من تعثّر أو تحسين أو تجديد. بقي لنا أن ننظر الآن مليًّا إلى مضامينها، وكيف عُولجت، وما ظهر فيها، هي أيضًا، من تطوّرات.

ثانيًا: معالمُ أساسيّة وتقويم

جميع الذين تعاقبوا على إدارة المشرق أصرّوا على التزامهم النهجّ الذي رُسم في البداية، فأعلنوا أنّهم سيتناولون، في أبحاث المجلّة، كلّ ما يمتّ إلى قضايا المشرق خاصّةً، ماضيه وحاضره، لإعلاء شأن الثقافة في البلاد، بالإضافة إلى بناء صرح الإيمان وتثبيت المُثُل الأخلاقيّة العُليا. فكيف عالجوا تلك الشؤون، وهل أفلحوا؟

للإجابة عن هذا السؤال المزدوج، ولتسهيل التقويم، سنجمع الموضوعات التي خاضت فيها المجلّة، في أقسام أربعة نرى أنّها تشمل الكلّ وتختصره، وهي: اللغة العربيّة؛ فنشر المخطوطات العربيّة القديمة لا سيّما المسيحيّة منها؛ فالآداب والعلوم كافّة: من أدب، وتاريخ، وعاديّات، ورحلات ثقافيّة، وعلوم طبيعيّة واقتصاديّة، وفنون؛ فالعلوم الدينيّة والفلسفيّة وما يواكبها من تيّارات فكريّة تتعلّق بجوهر الإنسان وتطلّعاته الروحيّة.

١ - «المشرق» واللغة العربيّة

شغُف مؤسّس المشرق، منذ حداثته، بلغة الضاد، ولا عجب فهو

ابن ماردين من أعمال ديار بكر، القبيلة العربيّة العريقة التي دانت مدّةً بالمسيحيّة. وعلى الرغم من أنّ أبناء منطقته كانوا بمعظمهم ينطقون بالسريانيّة إلى جانب العربيّة، وعلى الرغم من محاولات التتريك التي كانت السلطات العثمانيّة تلجأ إليها بين الحين والحين، إلّا أنّ شيخو شعر وهو لا يزال يافعًا بأهمّيّة العربيّة وما تحمله من غنى تراثيّ، وما كان للمسيحيّين في تاريخها من دور لا يمكن التغاضي عنه. لذلك اضطلع، وهو طالب شابّ في الرهبانيّة، بمسؤوليّات تربويّة دفعته إلى تدريس اللغة العربيّة وآدابها في ثانويّة اليسوعيّين ببيروت، وقد ألّف آنذاك، من جملة الكثير الذي ألّفه في حقل لسان سيبويه، كتاب قواعد أسماه **نزهة الطرف في مختصر الصرف**[٢٠]، وكتابًا آخر لخدمة المستشرقين، حرّره باللاتينيّة وبالاشتراك مع الأب ألفريد دُوران اليسوعيّ – Durand[٢١].

وعليه، فكان من الطبيعيّ أن ترفع المشرق لواء لغة العرب وتذود عن حياضها. وممّا يلفت النظر أنّه لم تكد المجلّة تصل إلى منتصف سنتها الأولى حتّى كتب شيخو مقالًا بعنوان «دَرْس العربيّة» فنّد فيه بشدّة مزاعم الذين يتّهمون اليسوعيّين بأنّهم لا يشجّعون دراسة العربيّة[٢٢]. وبعد مدّة، صنّف مقالًا آخر عنوانه «اللغة العربيّة في مدرستنا الكلّيّة»[٢٣]، سار فيه على المنوال نفسه، وذكر عددًا كبيرًا من الأدباء المرموقين خرّيجي المعهد المذكور. وفي السنة عينها نشر صديق اليسوعيّين وأستاذ العربيّة عندهم، المعلّم رشيد الشرتونيّ، سلسلة مقالات أسماها «محادثة لغويّة»، قارع فيها، نِدًّا للنِدّ، إمام الضاد الشيخ إبراهيم اليازجيّ[٢٤].

---

(٢٠) طبع في بيروت العام ١٨٨٥ (٦٨ صفحة).

(٢١) *Elementa grammaticae arabicae, cum chrestomatia, lexico, variisque notis*, Beyrouth, 1896.

(٢٢) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٦٩٩–٧٠٤؛ وانظر ص ٤٤٠–٤٤٨ مقال الأبوين هنري لامنس وأنستاس ماري الكرمليّ يدقّقان من خلاله في بعض المعرّبات. وانظر أيضًا القواعد الصارمة التي وضعها لامنس لنقل الأعلام الأجنبيّة إلى العربيّة (المشرق ٤: ٧٧٥–٧٧٨).

(٢٣) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣–٩٣٢.

(٢٤) م.ن. ٥ (١٩٠٢)، ص ٣٢٢–٣٢٦، ٣٧٢–٣٧٥، ٤١٩–٤٢٢، ٤٧٢–٤٧٥.

ولم تكتفِ المجلّة بانتهاج خطّة الدفاع، بل كانت تسلك أيضًا طريق الإيجاب فتحثّ على حبّ العربيّة وتبيّن السبل إلى تحسينها. ومن مقالاتها البارزة في هذا الباب واحدةٌ من تأليف الحكيم أمين الجميّل، جدّ رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الحامل اسمه، عنونها «الرأي العامّ في عثرات الأقلام»[٢٥] ودعا فيها، بقلم لم يتعثّر وأسلوب ناصع، إلى حبّ اللغة العربيّة حبًّا مخلصًا. ولحقه شيخو بعد أشهر معدودة فكتب، تحت عنوان «الوسائل لترقية العربيّة»[٢٦] مقالًا دعا فيه إلى التمسّك بالتقليد مع مراعاة جانب التطوير. وممّا طالب به إنشاء مجمع لغويّ يُصدر نشرةً له رسميّة، وقاموسًا شاملًا يُمحِّص فيه الدخيل والمعرَّب، ويُقِرّ مفردات اصطلاحيّة للعلوم العصريّة، ويراقب استعمال المتكلّمين فينبذ السقيم ويقبل السليم المستساغ، «فلكلّ زمان كلام واستعمال» و«لنا أسوة في القرآن نفسه «العربيّ المبين» الذي لم يأنف من استعمال عدّة لغات غير لغة قريش بلّغها أبو بكر الواسطيّ في كتابه الإرشاد خمسين لغةً» (ص ١٠٥٠). وبعد بضع سنوات حذا حذو شيخو من هذا القبيل الأديب إدوار مرقص، عضو المجمع العلميّ العربيّ بدمشق، فانتقد بشدّة الأديب حسن الشريف الذي تجرّأ بمقال له في مجلّة الهلال القاهريّة أن يدعو إلى تبسيط قواعد الجدود تبسيطًا رأى مرقص أنّه مجحف بحقّ العربيّة[٢٧].

وممّا تجلّى فيه حبّ المشرق العربيّة الناصعة، دفاعُها عنها في وجه مَن سعوا إلى إحلال العامّيّة مكانها، منهم الخوري مارون غصن الذي عُرِف، مع ذلك، بكتاباته الكثيرة بالفصحى. فانبرى له الأب أنطون صالحاني وقارعه بمقال أسماه «خطر جسيم أو اللغة العامّيّة»[٢٨] بيّن فيه تناقضات الخوري المذكور، منها أنّه اضطُرَّ إلى الكتابة بالفصحى ليعلن مشروعه على الملأ فيفهموه! وبعد أيّام معدودة نهض شيخو أيضًا وانتقد

---

(٢٥) المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٩٥-٥٠٠.
(٢٦) م.ن. ٢٠ (١٩٢٢)، ص ١٠٤٣-١٠٥١.
(٢٧) م.ن. ٣٧ (١٩٣٩)، ص ١-١٢.
(٢٨) م.ن. ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٣١-١٤٣.

الخوري غصن بمقال عنوانه «حقوق اللغة العاميّة بإزاء اللغة الفصيحة»، وممّا قاله في ختام مقاله مخاطبًا العامّة: «إنّ اللغة الفصيحة أقرب إليكم من قاب قوسين (...) وهاكم تسمعون كلّ يوم قراءة الإنجيل باللغة الفصيحة ولا أحد منكم يطلب أن يقرأ باللغة العاميّة، وتتلون كلّ صلواتكم باللغة الفصيحة...»[٢٩].

إلّا أنّ المشرق لم تستنكف من أن تكبّ على العاميّة بصفة كونها ظاهرةً حضاريّةً لا بدّ من الالتفات إليها ودَرْسها. لذا نشرت في أوّل عهدها مقالًا للمستشرق الألمانيّ مارتن هَرْتْمَن بيّن فيه «أهمّيّة جمع خواصّ الكلام الدارج» (المشرق ١: ٧٩٠)، ثمّ بعد نحو ثلاثين سنة، مقالًا للأديب الشهير توفيق يوسف عوّاد درس فيه الشعر العاميّ وعروضه ومزاياه وقيمته، وافيًا إيّاه حقّه المشروع[٣٠]. وكذلك لم ترَ حرجًا في أن تُثبت دراسةً للأديب الرصين يوسف غصوب عرض من خلالها مشروعًا لتحسين الأبجديّة العربيّة[٣١]، قوامه تفكيك الحروف المطبعيّة بعضها عن بعض ورسم كلّ حرف منها على حدة شأن الأحرف في معظم لغات العالم. ومن مزايا هذه الطريقة تنقيص عدد الأحرف لأنّ «أشكال الأحرف العربيّة لا تنقص عن ١٥٠٠ شكل بين أحرف أوّليّة، وأواخر، وأواسط، وحركات، وضوابط، إلخ». إلّا أنّ المجلّة لم تذهب إلى أبعد من تلك الاقتراحات. ولمّا حاول بعضهم الإيغال والمطالبة باتّخاذ الحروف اللاتينيّة لرسم الكتابة العربيّة، ومنهم أحد أعضاء مجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة، عبد العزيز فهمي باشا، في جلستَي ذلك المجمع يومَي ٢٤ و٣١ يناير ١٩٤٤، لم توافقه المشرق. وكتب أحد مسؤوليها آنذاك، الأب لويس خليل، مقالًا نقديًّا بيّن فيه، بالاستناد إلى محمود تيمور بك والشيخ عبدالله البستانيّ، وبأسلوب علميّ دقيق، عدم جدوى التخلّي عن الأبجديّة العربيّة العريقة التي ليست من الصعوبة على النحو الذي يتخيّله

---

(٢٩) المشرق ٢٣ (١٩٢٥)، ص ١٦٠-١٧١.
(٣٠) م.ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٣٦-٤٤٣، ٥٠١-٥٠٨.
(٣١) «إصلاح الأبجديّة العربيّة»، م. ن. ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٢٩-٣٤.

المشائمون[٣٢].

فالواضح من كلّ ما سبق أنّ المشرق أبلت البلاء الحسن في الدفاع عن نصاعة لغة الضاد، وسعت إلى ترقيتها مع مراعاة جانب تراثها التليد. وهل هذا الأمر بغريب عن مجلّة كان من أركانها لويس شيخو محقّق فقه اللغة للثعالبيّ، وأنطون صالحاني صاحب أجود تحقيق لديوان الأخطل، ولويس المعلوف واضع المنجد، أشهر معجم عصريّ للغة العربيّة؟

٢ - «المشرق» ونشر المخطوطات العربية

لم تعمد الدوريّات الثقافيّة العربيّة قبل شيخو إلى نشر المخطوطات على نحو ما راج في الغرب، فكانت المشرق سبّاقة في هذا المجال. ذلك بأنّ اهتمام شيخو البالغ بجمع المصنّفات للخزانة الشرقيّة التي أنشأها في بيروت، جعله يلمس لمس اليد ما تكتنزه الخبايا من ثروات دُفنت في بطون المخطوطات، فأراد إبرازها إلى النور. وما كانت تمضي أسابيع معدودة من حياة مجلّته حتّى ينشر فيها، هو أو زملاؤه، مخطوطًا ثمينًا. وقد صدر في المشرق منذ إنشائها أكثر من مائتين وستّين مخطوطًا بعضه بحجم كتاب يظهر متسلسلًا على دفعات ثمّ يطبع كاملًا، وسرعان ما ينفد. وكان شيخو يركّز على المخطوطات التي ألّفها مسيحيّون عرب أو التي تُعنى بالشأن المسيحيّ، فاستطاع بذلك أن يساهم مساهمة فعّالة في تبديل نظرة العامّة والخاصّة إلى دور المسيحيّين في الآداب العربيّة منذ القدم وعُمق تأثيرهم فيها.

وإذا ما ألقينا نظرة إلى أنواع المخطوطات المنشورة وجدناها تتوزّع بحسب الفئات التالية: المخطوطات الفلسفيّة: ٢٥؛ المخطوطات التاريخيّة: ٥٤؛ الأدبيّة: ٨٦؛ الدينيّة: ٩٩. وجدير بالذكر أنّ بين المخطوطات الدينيّة ٨٧ تهمّ المسيحيّة، و١٢ تتعلّق بالإسلاميّات، وهذه الأخيرة كلّها لم تصدر إلّا بدءًا من الخمسينيّات لمّا تسلّم الأب خليفة زمام

(٣٢) المشرق، السلسلة الجديدة، كانون الأوّل ١٩٤٤، ص ٣-١٦.

الإدارة. والانفتاح، على هذا الصعيد، واضح.

وما يلفت الانتباه في عمليّة النشر التي قامت بها المشرق، أنّ المجلّة سلكت فيها مسلك العلم الحديث مع ما يفترضه من مقارنة روايات المخطوط وإثباتها، وفكّ ما استعجم بالعودة إلى القرائن التاريخيّة والنصّيّة. وقد أشاد أحد كبار العلماء، الأب أوغسطين مرمرجي الدومينيكيّ، بتميّز المشرق هذا في مقال له بعنوان «طريقة في العلم مُعيبة» ندّد بأساليب بعض الناشرين المصريّين الذين لا يكلّفون أنفسهم جهد البحث الرصين فيسرقون جنى أتعاب سواهم، وحَثَّهم على تبنّي الطريقة العلميّة التي ينتهجها في المشرق اليسوعيّون من أمثال الأب لامنس[٣٣].

وما دمنا في موضوع التزوير، وهو يتنافى والروح العلميّة التي سعت المشرق إلى أشاعتها في البلدان العربيّة، فقد شنّت المجلّة، كلّما سنحت الفرص، حملاتٍ قاسيةً على الناحلين. وأوّل سهم أُطلق كان على يد شيخو يوم كتب مقالًا عنونَه «نظر انتقاديّ في المطبوعات المصريّة»[٣٤]، ثمّ عقبه سهم ثانٍ في مقال بعنوان «الآداب العربيّة منذ نشوب الحرب العموميّة»[٣٥]، وكانت الطعنة الثالثة مقالة مرمرجي المذكورة. وبعد نحو خمسة عشر عامًا هبّ العلّامة حبيب زيّات، الشهير بمؤلّفاته الموثّقة، بفضح سطو بعض مدّعي العلم على أعماله[٣٦]. ولم تمضِ سنوات قليلة أُخرى حتّى اضطُرّ أحد المداومين على الكتابة في المشرق، المؤرّخ الأب أنطونيوس شبلي الراهب اللبنانيّ، إلى التشهير بانتحال اثنين من مؤلّفاته، فحرّر في ذلك مقالةً عنوانها: «معارضة نصّ كتابَيْن مخطوطَيْن بنصّ كتابَيْن مطبوعَيْن»[٣٧]. وبعد استعادة المشرق مسيرتها في مطلع التسعينيّات طفح الكيل بكاتب هذه الأسطر، إذ شاهد بضعة عشر من إصدارات الدار التي

---

(٣٣) المشرق ٢٩ (١٩٣١)، ص ٣٣٣-٣٤٠.
(٣٤) م.ن. ١١ (١٩٠٨)، ص ٤٣٤-٤٤٠.
(٣٥) م.ن. ١٨ (١٩٢٠)، ص ٤٨٩، المقطع الثالث.
(٣٦) «شرّ السرقات الأدبيّة سرقات المعلّمين»، م.ن. ٤١ (١٩٤٧)، ص ٤٣٧-٤٤١.
(٣٧) م.ن. ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٦٦-٧٧.

تَنشر المشرق تُنهَب وتُطبَع في عدد من البلدان العربيّة والمجاورة، فألّف مقالةً موثّقة فضح من خلالها السارقين وسرقاتهم[٣٨]. ويبدو أنّ تكاتف المشرق وعددٍ من نظيراتها في مصر ولبنان حول هذه القضيّة كان له بعض الأثر في تنبيه الرأي العامّ إلى خطر تلك الآفة، فقد خفّ تواترها بعض الشيء، إلّا أنّ الجرثومة متأصّلة، ويا للأسف، في نفوس بعض الناشرين والكتّاب الشرقيّين وفي ضمائرهم، هذا إن بقي عندهم ضمير[٣٩]!

٣ – «المشرق» بإزاء الأدب والعلم والفنّ

لمّا انطلقت المشرق في غاية القرن التاسع عشر، كان العصر لا يزال عصر انتقال. فالنهضة العربيّة لم تكن اكتملت بعد، إن في المجال العلميّ أو على الصعيد الأدبيّ. ولمّا كانت مجلّة شيخو وليدة عصرها، فقد تأثّرت حتمًا بأساليبه الأدبيّة ونظرته إلى العلم.

أ – فإن طلبنا المقالات التي تبحث في الأدب، بمعناه الحصريّ الحديث[٤٠]، لفت نظرنا بعض الأمور:

أ.١ – توجّهت المشرق أكثر ما توجّهت لا إلى الأدب الصرف، بل إلى تاريخ الأدب. فمؤسّسها وغالبيّة معاونيه كانوا رجال علم وبحث لا يهتمّون بالإبداع الخياليّ بقدر ما يلتفتون إلى دَرْس الوقائع ونقدها وتصنيفها. من هنا تُفهم دراسات شيخو المستفيضة في «تاريخ الآداب العربيّة» و«النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة»، والمقالات العديدة التي كتبها في السنوات المتأخّرة الأب فردينان توتل حول الحركة الفكريّة في بعض البلدان العربيّة، أو عشرات الدراسات التي قام بها

---

(٣٨) عنوان المقالة: «هل تترحّم على حقوق المؤلّفين في شرقنا؟»، المشرق، ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٦٧–٧٤.

(٣٩) أطلب المشرق ٧٠ (١٩٩٦)، ص ٢٤١–٢٤٧ حيث التنديد بسرقة كتابَين من كُتب دار المشرق، أحدهما لكاتب هذا المقال. وثمّة سرقات أخرى ضُبطت في العام ١٩٩٧، والحبل على الجرّار!

(٤٠) نعني هنا بالأدب لا الآداب عامّةً وما تشمله التسمية من معارف وعلوم، بل ما كان منه مستطرفًا كالشعر، والمؤلّفات النثريّة التي تُعنى بالرواية والمسرح والنقد والخواطر والرحلات وتسعى إلى سكبها في قالب يراعي الجماليّات.

الباحثون في عدد كبير من مظاهر الحياة الأدبيّة[٤١].

أ.٢- في كلّ مرّة نشرت المشرق مقالات أدبيّة صرفة، كانت بنتَ عصرها، تجري في بداياتها مجرى التقليد، وتتحرّر، بمرور الزمن، مع مَن تحرّر من الأدباء. فالقصائد القليلة التي ظهرت على صفحاتها في سنيها الأوّل، كانت، على الرغم من مستواها اللغويّ الرفيع وسموّ معانيها، تمتّ في معظمها إلى شعر المناسبات[٤٢]. لكنّ الإدارة التي خلفت شيخو راعت التطوّر والظروف المستجدّة وأفسحت في المجال أمام الشعراء المجدّدين، فإذا بالشاعر الكبير سعيد عقل ينشر مأساته بنت يفتاح على صفحات المجلّة في سنتها الثالثة والثلاثين[٤٣]، ويليه سواه من المجدّدين الكبار، أمثال: يوسف غصوب[٤٤]، وشبلي الملّاط في نماذج من تمثيليّته حسناء بيت فلوى أو يهوديت[٤٥]، والياس أبو شبكة بقصيدته «الوحوش»[٤٦] وحليم دمّوس[٤٧]، وسواهم.

أ.٣- في ما يتعلّق بالنقد الأدبيّ، برهنت المشرق منذ أوّل عهدها أنّها سلكت مسلكًا حديثًا نأى عن التقريظ التقليديّ الفارغ أو العموميّات. ولا عجب في ذلك إذا ما تذكّرنا أنّ شيخو هو مصنّف كتاب علم الأدب بجزءيه علم الإنشاء والعروض (١٨٨٩)، وعلم الخطابة (١٨٩٠)، وقد

---

(٤١) مثلًا: «النهضة الأدبيّة في طرابلس»، بقلم جرجي يني (٣٥: ٣٧١-٣٧٥)؛ «بعض مظاهر الشعر العصريّ: الشعر التمثيليّ»، بقلم فؤاد أفرام البستانيّ (٢٨: ٨٥٥ وما يليها)؛ «الأدب وتطوّره في جبل عامل»، للشيخ عليّ الزين (٤٠: ٢٩-٦٠)؛ «مظاهر الأدب في جبل الدروز»، لسعيد أبو الحسن (٤٠: ٦١-١٢٤)، إلخ...

(٤٢) أطلب مثلًا قصائد الخوري رفائيل البستانيّ، أستاذ الأدب العربيّ في مدرسة الحكمة البيروتيّة: ١١ (١٩٠٨): ٨٩٩-٩٠١؛ ١٣ (١٩١٠): ٥٩-٦٢؛ ٢٠ (١٩٢٢): ٢٤٥-٢٤٦...

(٤٣) المشرق ٣٣ (١٩٣٥): ٢٢٤-٢٦١.

(٤٤) م.ن. (كانون الأوّل ١٩٤٤)، ص ٢.

(٤٥) م.ن. (كانون الثاني ١٩٤٥)، ص ٢٣-٣٠.

(٤٦) م.ن. (تشرين الأوّل ١٩٤٥)، ص ٣٩-٤١.

(٤٧) «الذرّة» م.ن. ص ٥٣-٥٥.

تجلّى في تأليفه هذا سلامة ذوقه ورهافة حسّه على ما طُبع عليه من روح علميّة موضوعيّة صارمة. ويتأكّد ذلك للقارئ لدى مطالعة بعض مقالات شيخو النقديّة، كمثل ما قاله في تعريفه ديوان شعر الرصافيّ[٤٨]، إذ يطرب علّامتنا لما يستشفّه من رقّة أحاسيس تتجلّى في أبيات الشاعر البغداديّ، وينوّه به وبدواوين منواه من المصريّين الذين جاء شعرهم وفيه «رونق جديد مرتديًا بثوب قشيب يتدفّق رقّةً ويستفيض حسنًا، فترى المسلمين والنصارى يتبارون في هذا الميدان ويأتي كلّ شاعر بما لم يدُر على الحسبان»[٤٩]. ونظرة شيخو إلى الشعر هي نفسها نظرة إخوانه اليسوعيّين. فها هوذا الأب خليل إدّه[٥٠] يقول في ختام مقال له حول الشعر: «لو رسخ في عقول كثيرين أنّ الشعر أو البلاغة غايتها إبراز الجمال، وأنّ الجمال مبنيّ على الحقيقة، لما بذلوا جلّ مساعهم في استنباط غرائب المعاني»[٥١].

ويلفت النظر في قول الأب إدّه تركيزُه، إلى جانب الجمال، على الحقيقة. فالجمال والحقّ متلازمان في موقف اليسوعيّين من الأدب، وهو طبيعيّ عند أناس يؤمنون، في خطى الفلسفة اليونانيّة، بأنّ الجمال والحقيقة والصلاح ثلاثة وجوه لواقع واحد هو، في النهاية، سيّان والله. ومن هذا المنطلق أولَت المشرق الناحيةَ الخُلُقيّة في ما تناولته بالنقد، أهميّةً كُبرى. فعلى سبيل المثال، وبالعودة إلى مقال شيخو في شعر الرصافيّ، لم ينسَ الراهب اليسوعيّ أن يُشير إلى أنّه يتمنّى لو تُنزع من الديوان «بعض الأوصاف العشقيّة التي، وإن لم تبلغ المجون وخرق الآداب، من شأنها أن تُثير في مخيّلة الصغار أهواء القلب الباطل»[٥٢].

لكنّ نقده اللطيف هذا يتحوّل غضبًا عارمًا عندما يواجه، في المقال نفسه، بعض ما كتبه أمين الريحانيّ، فينهال عليه نقدًا لاذعًا لِقاءَ ما كاله

(٤٨) المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩-٣٩٢.
(٤٩) م.ن. ص ٣٨٠.
(٥٠) هو شقيق رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الراحل إميل إدّه (١٨٨١-١٩٤٩).
(٥١) المشرق ٧ (١٩٠٤)، ص ٨٢٦.
(٥٢) م.ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٨١.

هذا الأديب من التهكّم بالقِيَم التي يؤمن بها شيخو وبالله. ولمّا كان الريحانيّ يشبِّه الناسَ أمثاله بالجرذان القابعين في قبو هذه الدنيا المظلم لا يعرفون الغاية من وجودهم، نعته صاحب المشرق، في ختام مقاله، بـ «الجرذون الأكبر»، «وهو الاسم الذي اختاره لنفسه، فليتمتّع به»[٥٣].

ولئن شدّد الأب شيخو في نقده الأدبيّ على الناحية الأخلاقيّة، ومثله فعل لاحقًا زميله الأب رفائيل نخله في مقالاته النقديّة الكثيرة، (المشرق ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢)، إلّا أنّ المجلّة اليسوعيّة فتحت صدرها لغير أسلوب مؤسّسها، وراحت أقلام عدد كبير من الأدباء المعاصرين تتناول الحديث عن الأعمال النثريّة والشعريّة بأسلوب لا يهمل النواحي الإنسانيّة بدون أن يركّز شديد التركيز على الخُلُقيّات. من هذه الدراسات القيّمة نذكر، مثالًا لا حصرًا، مقالات فؤاد أفرام البستانيّ «في الشعر العصريّ»[٥٤]، مقالة سعيد عقل في يوسف غصوب[٥٥]، وجان عزيز في أفاعي الفردوس لأبي شبكة[٥٦]، وعن أبي شبكة أيضًا مقالًا للأب ميشال حايك[٥٧]، وبقلم حايك أيضًا دراسة في شعر فوزي المعلوف بليغة العنوان كسابقتها[٥٨]، ودراسة لعارف تامر بعنوان «الغزل في شعر مزيد الحِلّيّ الأسديّ»[٥٩].

---

(٥٣) المشرق ص ٣٩٠. – أطلب أيضًا ما قاله شيخو على هذا النحو في نقد «بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»، في المشرق ٢١ (١٩٢٣): ٤٨٧-٤٩٣؛ ومقالات أمين خالد الكثيرة في الأديب المذكور (٣٠: ٤٢٥ وما يليها؛ ٣١: ١٠٨ وما يليها). وممّا عابه خالد على صاحب النبيّ ويسوع ابن الإنسان «أنّ تغلّب الحبّ الغريزيّ في أهمّ مؤلّفات جبران بل في أدبه بوجه الإجمال – وإن كان ضروريًّا للفنّ – فهو غير كافٍ لخلود شيء من هذه المؤلّفات على مدى السنين، لأنّه ينقصها ركن مهمّ من أركان البقاء الفنّيّ وهو عنصر الأفضليّة الأخلاقيّة» (م.ن. ٣٠: ٥٢٢).

(٥٤) م. ن. ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٤٣-٥٥٠، ٦٢٢-٦٢٥، ٦٧٢-٦٨٦.

(٥٥) م.ن. ٣٥ (١٩٣٧)، ص ٣٩١-٤٠٠.

(٥٦) م.ن. ٣٦ (١٩٣٨)، ص ٥٠٩-٥١٢.

(٥٧) «الحبّ الصاعد في نفس أبي شبكة»، م.ن. ٤٥ (١٩٥١)، ص ٢٩٢-٣١٧.

(٥٨) «قلق الحدود في شعر فوزي معلوف»، م.ن. ص ٤٧٩-٤٩٨.

(٥٩) م.ن. ٥٠ (١٩٥٦)، ص ٤٤٩-٤٦٥.

أ ـ ٤ – الروايات الخياليّة. لمّا انطلقت المشرق سعت إلى تنويع أهدافها ما أمكن لتصيب عدّة عصافير بحجر واحد. وممّا قاله شيخو في مقاله الافتتاحيّ (١٨٩٨، ص ٤): «ولمّا كانت غايتنا أن نجمع في هذه المجلّة بين الأمور المفيدة والمبهجة معًا، أحببنا أن نفرد بعض صفحات لروايات خياليّة نتّخذها وسيلة لتفكيه المخيّلة وطريقة لتمثيل عوائد الأمم المختلفة في أحوالها وتواريخها ورسم تخومها ووصف آثارها». ولن نعجب من لجوء مجلّة رصينة كالمشرق إلى مثل هذا النوع الأدبيّ، إن نحن تذكّرنا أنّ جميع المجلّات الأدبيّة في نهاية القرن الماضي كانت تنحو المنحى ذاته لعدّة أسباب: منها الحاجة إلى إرضاء شريحة من القرّاء كانت، مع افادتها من المقالات العلميّة الموثّقة، ترتاح إلى ما هو أقلّ تبحّرًا منها وأسهل منالًا؛ ومنها ندرة الروايات في الأسواق؛ ومنها فوائدها للتثقيف المبسّط كما بيّنها شيخو في ما سبق.

ومن هذا المنطلق أخذت المشرق تنشر بتواتر روايات جمعت إلى التشويق والطرافة الفائدةَ الأدبيّة والأخلاقيّة. وسعت، من خلال جودة ما تقدّمه، إلى منافسة ما يُنشَر في الأسواق من الروايات التي لا ترتقي إلى المستوى المطلوب، علمًا أنّ اليسوعيّين في ذلك الزمن، شأنهم شأن الكثيرين من رجال الدين والدنيا معاصريهم، كانوا متشدّدين من جهة الخُلُقيّات. ولنا في ما كتبه الأب أمِيدِي لُوريول في أوائل السنة الأُولى من المجلّة، خير تعبير عن رأي إخوانه في هذا المجال[٦٠]. فممّا كتبه أنّه «إذا كان بين الروايات الخياليّة هذا العدد اليسير الذي يُؤمَن على قارئه من الخطر، فإنّ العدد الأكبر، لسوء الحظّ، خطر جدًّا»، «فالروايات الخياليّة تبلبل المخيِّلة وتفسدها» و«لا تكترث لما يُشير إليه العقل الصائب والذوق السليم، كما أنّها تمجّ وصايا الأدب وحسن النظام». و«لا يتنصّل قرّاء هذه الحكايات المختلفة بقولهم إنّهم بمطالعتها يصرفون فقط بعض أوقاتهم ببهجة وهناء. فنقول إنّه لمن

(٦٠) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٤٦٣-٤٦٥، ٦٥٢-٦٥٧ بعنوان «في الروايات الخياليّة».

المستحيل أن لا يبقى لهذه القراءة أثر سيئ في نفس قارئها». وعليه، فالمطلوب «من أرباب المدارس ومن الوالدين المسيحيّين أن يتلافوا هذا الشرّ العظيم» ويحبّبوا إلى أبنائهم «مطالعة الكتب الأدبيّة الصالحة وتآليف العلوم الراهنة والأسفار والتواريخ الصادقة التي تنشّط الهمم وتبعث القرائح إلى معالي الأمور وشريف الأعمال»(٦١). وقد ساهم في إنشاء روايات المشرق الهادفة، مدّةً أربت على ربع القرن، عدد كبير من الكتّاب، مدنيّين ودينيّين، بينهم علماء وقورون من أمثال الآباء لامنس، وأنطون ربّاط، وشارل أبيلا، وشيخو نفسه، وبشارة خليل الخوري الذي أصبح لاحقًا أوّل رئيس جمهوريّة في لبنان المستقلّ.

وبعد وفاة المؤسّس، تابع المسيرة تلميذه فؤاد أفرام البستانيّ، ولكنّ الروايات التي نشرها نَحَت المنحى التاريخيّ، وسرعان ما توقّفت المشرق عن معالجة هذا الفنّ في منتصف الثلاثينيّات بسبب تبدّل الذهنيّات من جهة، وعدم الحاجة بعد ذلك إلى نشر القصص الهادفة لتوفّرها بين أيدي القرّاء من جهة أخرى(٦٢).

ب - «المشرق» والعلم: ترقية العلوم والروح العلميّة

ب.١ - كما اهتمّت المشرق بالأدب وفنونه، وجّهت اهتمامها أيضًا إلى العلوم كافّة بغية إعلاء شأنها في الشرق، سواء الإنسانيّة منها كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع، أو الطبيعيّة منها والفيزيائيّة والرياضيّة.

أمّا العلوم الإنسانيّة فيجدر التركيز فيها على التاريخ، إذ أولته المجلّة كلّ رعاية لأنّه من الأهمّيّة بمكان لبنيان حاضر البلاد المشرقيّة ومستقبلها، وظلّت إلى اليوم تفرد لهذا الباب عددًا وفيرًا من صفحاتها.

وأمّا العلوم البحتة فتبدّلت نظرة المجلّة إليها بتبدُّل الزمان

---

(٦١) المشرق ص ٦٥٦-٦٥٧.

(٦٢) وثمّة استثناء حصل، إذ نشرت المجلّة في المدّة التي اتّشحت بحلّة مجلّدة في أواخر الحرب الكونيّة الثانية، قصّة بقلم الروائيّ الكبير كرم ملحم كرم عنوانها «جهاز العروس» (المشرق، كانون الثاني ١٩٤٥، ص ٤٩-٦٣).

والأحكام. في البدايات كانت الحاجة ماسّة إلى نشر المعلومات، وحذت المشرق حذو المجلّات العلميّة الرصينة من أمثال المقتطف، فقدّمت إلى قرّائها الكثير من المقالات العلميّة في كلّ باب، يحرّرها اختصاصيّون مشهود لهم بالكفاية كالأب زُمُوفِن في الجيولوجيا، والأب لويس رُونزفال ووديع صبرا في الموسيقى الشرقيّة، والأب إسكندر طورّان في علم الحيوان، وسليم أصفر في الزراعة، وعدد من الأطبّاء النطاسيّين الأدباء في علم الصحّة، كالدكاترة أمين الجميّل وشاكر الخوري ونابوليون ماريني وحبيب درعونيّ. ولمّا تقدّم تلقين العلوم والمعارف في المدارس، وخفّت الحاجة إلى أن تعالج مجلّة جامعة كالمشرق ما كانت تعالجه في هذا الباب للتعميم، رأت أن لا تتابع في هذا الخطّ، اللّهمّ إلّا إذا استجدّت موضوعات حسّاسة ينبغي التوقّف عليها. ومن الدراسات التي تطرّقت إلى العلوم المستحدثة في السنوات المتأخّرة، ما كان بقلم الأب فرنسوا دوبره لاتور، عميد كلّيّة الطبّ اليسوعيّة في بيروت والدكتور في الفيزياء وفي الطبّ البشريّ، حول «تحويل المادّة إلى طاقة والطاقة إلى مادّة في المختبر والكون»[٦٣]، والأب شارل نيرُون حول «العناصر النزرة في كيمياء الأحياء»[٦٤]، والأب برتلماوس كُوجُوي بعنوان «عندما الأرض تهتزّ...»[٦٥]، والأب جاك بلاسّار الفلكيّ مدير مرصد اليسوعيّين في كسارة (قرب مدينة زحلة) بعنوان «تاريخ عيد الفصح: ما رأي العلم فيه؟»[٦٦].

ب.٢- ولم تقتصر المشرق على تعميم العلوم وتوفير المعلومات، بل اجتهدت دومًا لتُشيع الروح العلميّة في ما تقدّمه من أبحاث. وعلى الرغم من أنّ شيخو بالَغ في عدد من استنتاجاته في ما يتعلّق بنصرانيّة

(٦٣) المشرق ٤٦ (١٩٥٢)، ص ٣٤٩-٣٥٨.
(٦٤) م.ن. ٤٨ (١٩٥٤)، ص ٢٠٤-٢٠٧.
(٦٥) م.ن. ٥٢ (١٩٥٨)، ص ٦٠٥-٦١٢.
(٦٦) م.ن. ٦٦ (١٩٩٢)، ص ٤٥٥-٤٦٠.

بعض الشعراء الجاهليّين[٦٧]، إلّا أنّه دَرَج وممارنيه على مراعاة الدقّة في التنقيب، والأمانة في الرجوع إلى المظانّ، والصرامة في قبول الروايات وإبداء الأحكام. وقد غدت بعض مؤلّفاته التي أطلقها مقالاتٍ متسلسلة في مجلّته قبل جمعها ونشرها في مجلّدات مكتملة، مَراجعَ لا مندوحة عنها لكلّ باحثٍ وطالبِ علم. ويسري القول نفسه على مقالات هنري لامنس في التواريخ اللبنانيّة والعربيّة، وقد رأينا في أعلاه تقريظ الأب مرمرجي أسلوبَه العلميّ[٦٨]. ولا بأس من إيراد ما كتبه أحد كبار المستشرقين الإيطاليّين، جوزيّي (يوسف) غبريالي، ممتدحًا مقالات الأب سبستيان رونزڤال في الزبّاء ملكة تدمر وبعض الكتابات التدمريّة[٦٩]. قال ما تعريبه: «في سبيل الدراسات التاريخيّة ولتسهيل عمل الدارسين... نرجو أن يتفضّل الأب العالِم رونزڤال فينقل هو نفسه إلى إحدى اللغات الأوروبيّة رسالته القيّمة، مستعمِلًا أيضًا الكتابات التدمريّة الأخرى الاثنتي عشرة التي نشرها وأبرزَها بكلّ ما أوتي من علم وسيع في المشرق السنةَ الماضية»[٧٠].

ج – وماذا الآن عن «المشرق» والفنّ؟ فما يلفت النظر أنّ المجلّة لم تولِ هذا البابَ في مطلع عهدها ما كان يُنتظَر أن توليه صحيفة ثقافيّة مثلها. ونعني بالفنّ التعبير عن مُثُل الجمال من خلال الإنجازات البشريّة التي تسمو بالنفس فتثقّفها وتنعشها. فلويس شيخو لم يكن من المولَعين

---

(٦٧) أطلب سلسلة أبحاثه في هذا الشأن في المشرق ١٣ (١٩١٠)، ص ٧٨١ وما يليها؛ وتقدنا بعض مواقفه وتعديلها في كتابنا *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam»*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1967؛ ومقالنا في المشرق: ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٩٧–٣٢١: «الأب لويس شيخو وشعراء النصرانيّة في الجاهليّة».

(٦٨) أطلب الحاشية ٣٣.

(٦٩) م.ن.، ١ (١٨٩٨)، ص ٤٣٣ وما يليها.

(٧٠) «Nell'interesse degli studi storici e per comodità degli studiosi(...) ci auguriamo che il dotto padre Ronzevalle voglia lui stesso tradurre in qualcuna delle lingue europee la sua pregevolissima Memoria, utilizzando anche le altre dodici iscrizioni palmirene da lui pubblicate ed illustrate con tanta erudizione nel Mashriq dell'anno passato» (Giuseppe Gabrieli, *Rivista Bibliografica Italiana*, 1899).

بالفنّ ويبدو أنّه لم يكن حتّى من الملمّين به، فهو رجل علم وعمل، لا بل رجلٌ عمليّ. لذا نرى أنّ غالبيّة المقالات التي عالجت في البدايات فنًّا معيّنًا، إنّما كانت تدرس الفنون، من حيث هي إنجازات عمليّة أقرب ما تكون إلى الحِرف والصناعات. فحُرِّرت دراسات حول «فنّ الملاحة في الشرق» (١: ٢١٧)، و«ترقّي فنّ الحرب البحريّة» (١: ٥٢٩)، و«ترقّي فنّ المناطيد» (٤: ١٠٩)، و«أصل فنّ الصيدلة في المشرق» (٢: ٨١) إلخ... كما نُشرت دراسات في مثل هذا النوع من «الفنون» أو الصنائع من دون أن تُطلَق عليها تلك التسمية جهارًا، فكانت مقالات في «السيوف الشرقيّة» و«صناعة الجوهر» و«الحياكة» و«القصب» و«التجارة» و«السجّاد» و«سكب الأجراس»، إلى ما هنالك من الصناعات التي تتطلّب، بدون شكّ، مهارات فنّيّة. وللمشرق في نشر مثل تلك الأبحاث فضل في تسليط الأضواء على نواحٍ من التراث الشرقيّ لمعرفته وإحيائه وصونه.

أمّا الفنون بالمعنى الأكثر شيوعًا، أي «الفنون الجميلة»، ومنها الفنون التشكيليّة، فكان نصيبها في المجلّة محدودًا جدًّا، لا سيّما في العقود الأولى. ولئن خُصّصت بعض المقالات بـ «فنّ التمثيل» (٢: ٢٠ وما يليها، ٤٣: ١١٨)، و«فنّ البناء في آخر القرن التاسع عشر» (٢: ٦٦)، و«الموسيقى عند العرب» (٧: ٨٤٣)، فلا أثر يُذكر لدراسات حول الرسم أو النحت أو الرقص، اللّهمّ إن استثنينا، في السنوات التي عقبت وفاة المؤسّس، مقالة مشفوعة بالرسوم للأديب الذوّاقة يوسف غصوب بعنوان «يقظة الفنّ في لبنان، نظرة في معرض التصوير والنقش» (٢٩: ٨٥-٩١)، ومقالة مصوّرة من تحرير «فريق من ذوي الاختصاص» عالجت «مظاهر الثقافة الفنّيّة في لبنان» (٣٩-١٩٤١: ٣٠٩-٣٢١)، وأخرى مصوّرة أيضًا وبقلم الصحافيّ رشدي المعلوف وعنوانها «معرض الفنون الجميلة في المتحف اللبنانيّ» (٤١-١٩٤٧ : ١١٦-١٣٦)، يضاف إليها أربع مقالات أو خمس حول الفنّ المسيحيّ والفنّ الإسلاميّ عامّةً.

مقالات تنتقد الشعارات الرنّانة وما يواكبها من أفكار ملتبسة[٧٥]، ونبّه، مع سواه من كتبة المشرق، إلى مخاطر الاستيطان الصهيونيّ في أرض فلسطين[٧٦]. وكانت لهجته تقسو إذا ما لمس عند الخصم تهجّمًا ينمّ على احتقار يطعن الدين في الصميم، أو إذا ما خُيّل إليه أنّ الإساءة مقصودة. من ذلك سلسلة مقالاته في الماسونيّة التي عنوانها «السرّ المصون في شيعة الفرمسون»[٧٧]، ونقده ريحانيّات أمين فارس الريحانيّ[٧٨]، و«بدائع جبران خليل جبران وطرائفه»[٧٩]. إلّا أنّ المجلّة ظلّت على مرّ عهودها تراعي آداب الجدال بموجب المسلكيّة التي أكّدها شيخو نفسه في إحدى افتتاحيّاته قائلًا: لئن «ألجأتنا الذمّة إلى معاكسة (بعض المبادئ) الفاسدة، إلّا أنّنا في هذه المجادلات لم نخرج عن الخطّة التي تحرّيناها ونتحرّاها إن شاء الله في كلّ آن، وهي مراعاة آداب الجدال، فنفنّد المزاعم الباطلة ونقطع النظر عن الأشخاص»[٨٠]. ولقد اعترف خصوم شيخو أنفسهم بنزاهته من هذا القبيل، وكان الماسون في طليعة مَن كرّموه يوم احتُفل بيوبيله الخمسينيّ، ويوم شُيّع إلى مثواه الأخير[٨١].

ج – ولم تقتصر المشرق على الدفاع عن الدين وتعاليمه، بل عالجت الكثير من الموضوعات الفكريّة والاجتماعيّة معالجةً إيجابيّةً بنّاءة، تذكر

---

(٧٥) أطلب مثلًا دراسته في ما أسماه «الألفاظ السحريّة»، أي الحرّيّة والمساواة والإخاء، في المشرق ١١ (١٩٠٨)، ص ٧٨٧–٧٩٥، ٨٦٣–٨٧٠، ٩٣٢–٩٣٨.

(٧٦) راجع: «الصهيونيّة وغاياتها»، بقلم فرانتس كزاثيه (م.ن. ٢٣–١٩٢٥: ١١٧–١٢٤) و«الصهيونيّة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها»، بقلم لويس شيخو (م.ن. ١٨–١٩٢٠: ٧٦٨–٧٧٨).

(٧٧) المشرق ١٤ (١٩١١): ٥٧ وما يليها، وقد جُمعت تلك المقالات في كراريس ثمّ في كتاب أُعيد طبعه وما زال حتّى يومنا (مزوّرًا... بالطبع!).

(٧٨) م.ن. ١٣ (١٩١٠)، ص ٣٧٩–٣٩٢ و٧٠٣–٧١٠.

(٧٩) م.ن. ٢١ (١٩٢٣)، ص ٤٨٧–٤٩٣.

(٨٠) م.ن. ٣ (١٩٠٠)، ص ٣.

(٨١) H. Lammens, «Le Père Louis Cheikho», dans *Lettres de Fourvière*, Lyon, 1929 pp. 276-277, 280; G. Leveng, «Le Père Louis Cheikho», dans *Relations d'Orient*, Paris - Beyrouth, 1927, pp. 140-141.

قليلًا منها على سبيل المثال لا الحصر: «الوطنيّة» (١٨٩٨: ٢)، «المحبّة ودواعيها» (١٨٩٩: ٨٣٦)، «المدارس والهيئة الاجتماعيّة» (١٩٠٨: ٦٩٣)، «أخطار المهاجرة» (١٩٢٤: ٧٢٨). وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى التطوّر اللافت مع الأيّام في انفتاح المجلّة على تيّارات كانت بالأمس تناصبها الخصومة. ففي العام ١٩٣٠ نشرت المشرق مقالًا بعنوان «العلم والدين» حرّره أستاذ الرياضيّات العالية في جامعة بيروت الأميركيّة، العالِم منصور حنّا جرداق. وممّا قاله الكاتب إنّ ميدان كلّ من العلم والدين مختلف عن الآخر، «ولكنّ العالَم المادّيّ ليس كلّ شيء في الكون بل هنالك العالم الروحيّ الذي هو أعظم وأسمى وأشرف، وأنّه لا نزاع بين العلم الصحيح والدين الصحيح»[٨٢]. لقد ولّت الأيّام الأوائل التي شهدت مجادلات شيخو وأصحاب الهلال والمقتطف، خرّيجي الكلّيّة الأميركيّة المذكورة، وها إنّ مجلّة اليسوعيّين تلتقي، في مسيرة جديدة، خصوم الأمس البعيد.

د - والانفتاح الفكريّ الذي نشدَته المشرق أكثر فأكثر بمرور الزمن، كان دأبها منذ البدايات في شؤون ملاقاتها المذاهب الدينيّة الأخرى. فعلى الرغم من انتفاء الروح المسكونيّة في مطلع قرننا العشرين، لم تنجرف مجلّة شيخو إلى مستنقعات المجادلات الدينيّة، لعدم جدواها أوّلًا، ثمّ لاحترام الراهب الفاضل آراء سواه، مهما اختلفت، عميقَ الاحترام. وكان ذلك واضحًا من خلال ذكره الشخصيّات الأرثوذكسيّة أو المسلمة التي يتكلّم عليها، ومن خلال نشره مقالات لعدد من تلك الوجوه[٨٣]. وممّا ينبئ بذلك الموقف المعتدل، مقالةُ شيخو التي عَنْوَنها «الدين لله والوطن للجميع»، حيث بيّن أنّ الدين الحقّ لا يفرّق، بل يوحّد بيني حتّى في ميدان السياسة، ولبلوغ ذلك «لا يحقّ لمسلمٍ أو لنصرانيّ أو

---

(٨٢) المشرق ٢٨ (١٩٣٠)، ص ٤٢١.

(٨٣) م. ن. ١ (١٨٩٨)، ص ٨٦٥...؛ المرّة الوحيدة التي خرجت فيها المجلّة عن قاعدتها كانت يومَ اضطرّت إلى دحض مقال للأرشمندريت فرتيوس ذهب فيه مذهب پسكال في كتابه البروفنسيال، ولم تخرج، مع ذلك، على أدب الردّ الرصين: المشرق ٢٥ (١٩٢٧)، ص ٥٦١-٥٦٨.

درزيّ أن يدّعي بحقوق عموميّة لمجرّد كونه مسلمًا أو نصرانيًا أو درزيًا»[٨٤].

لكنّ موقف الاحترام هذا الذي وقفته المشرق من سائر المذاهب، لم يتعدّ في الماضي، على العموم، مجال المجاملة المهذّبة. ومع تقدّم السنين، أخذت المجلّة تشرّع المزيد من صفحاتها للموضوعات التي تعنى بالمسكونيّات أو الإسلاميّات، كما تفسح في المجال أمام عدد أكبر من الكتّاب غير الكاثوليك وغير المسيحيّين[٨٥]. وقد أحصينا في المجلّدات الخمسة والعشرين الأخيرة التي صدرت بين ١٩٥١ واليوم، بضع عشرة مقالة تعالج شؤونًا مسكونيّةً أو إسلاميّة، كما أنّه نُشِر على صفحات المجلّة عدد كبير من المخطوطات الإسلاميّة من مثل الرسائل الصغرى لابن عبّاد الرنديّ، نشرها العلّامة المرحوم الأب بولس نويّا، وأعلام الهدى وعقيدة أرباب التُقى لشهاب الدين السّهروَرْديّ، نشره المطران عبده خليفة، وختم الأولياء للترمذيّ، نشره عثمان يحيى. ولئلّا نطيل في العرض والتعداد من هذا القبيل، نكتفي بإبراز الروح التي تسود الآن مسيرة المشرق والتوجّهات التي تنطلق بموجبها. فإنّنا نستشفّ هذه التوجّهات وتلك الروح من المقالة التي صدرت في المجلّة، وبقلم كاتب هذه الأسطر، منذ نحو أربع سنوات، وكان عنوانها «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: محاولات عابرة أم إنجازات ثابتة؟»[٨٦]. وقد خلصنا في ختام المقال، وبعد رصد الوقائع، إلى ما يلي:

- لقد كُتب على المسيحيّين والمسلمين في لبنان (وبالتالي في المشرق) أن يعيشوا معًا أبناء وطن واحد.
- على كلّ من الأبناء أن ينتبه إلى الآخر بالحوار والاحترام والقبول بالتعدّديّة، والانتقال من العيش قرب الآخر إلى العيش مع الآخر.

---

(٨٤) المشرق ٢٤ (١٩٢٦)، ص ٤٧٨.
(٨٥) أطلب، مثلًا، الجدول في الصفحة ٢٤.
(٨٦) م. ن. ٦٧ (١٩٩٣)، ص ٣١٥-٣٢٨.

- ليست المسيحيّة والإسلام طائفتَين، بل هما رسالتان، على كلّ منهما أن تسعى لا إلى المظاهر السلبيّة وإبراز الفوارق بقدر ما تبتغي التقريب والتلاقي والعمل المشترك.

هذا لَعَمْري ما تصبو إليه المشرق في دعوتها إلى الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. وهذا ما ترجوه أيضًا على جميع الصعد الفكريّة، كما نوّه بذلك رئيس تحريرها في مقاله «المسيحيّة والحداثة. الحوار في الغرب والنزاع في الشرق؟»[٨٧]. قال الأب سليم دكّاش: «إنّ الكنيسة، ومعها المسيحيّون الذين يمتلكون الكثير من أدوات الحداثة وأساليبها، مدعوّة اليوم إلى مراجعة ذاتيّة نقديّة، لمناسبة انعقاد السينودس من أجل لبنان، تكون مقدّمة لوضع مشروع حياتيّ متكامل يؤالف بين معطيات الحداثة والمعتقدات الأساسيّة في الإيمان المسيحيّ. إنّها الدعوة إلى حدث يشارك فيه الجميع من حضارة متقدّمة، حضارة تتآلف فيها الروح والمادّة»[٨٨].

الخاتمة

مائة سنة من عمر المشرق مضت، والمجلّة، بعونه تعالى، تتابع المسيرة على الرغم ممّا اعترضها من صُروف الدهر وغِيَرِه. مائة حَولٍ قد تهدّ حولَ الأجسام، لكنّها، بأزر المولى، لم تُعدَم معها صحيفتُنا القوّة على المضيّ قدمًا، لا بل سعَت جهدَها للترقّي صُعُدًا. فهل أفلحت؟ إنّما الحكم لقرّائها والتاريخ. إلّا أنّ ما نلاحظه من حرص كُبريات خزائن الكتب، وأئمّة البحث، وصفوة المثقّفين، على اقتناء مجلّداتها التي يربو عدد صفحاتها على الخمسين ألفًا، لَمِمّا يؤكّد أنّ المجلّة أدّت دورًا لا

(٨٧) المشرق، ص ٢٩٥-٣١٤.
(٨٨) م.ن. ص ٣١٤.

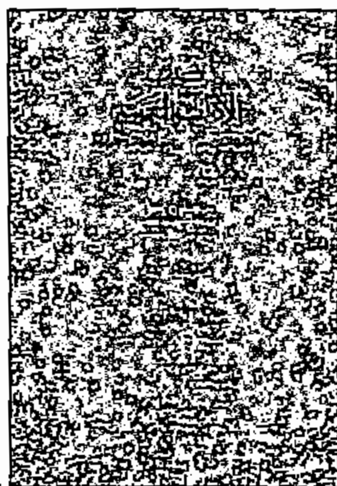
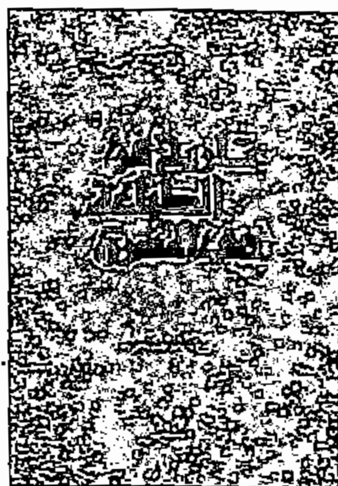
يُستهان به ولها رسالة عليها أن تتابعها. فقد أراد شيخو وإخوانه أن تكون صحيفتهم في خدمة مثقّفي بلادنا يجدون فيها أجوبةً عن تساؤلاتهم، فإذا بالوقائع تشهد أنّ المشرق باتت أشبه بموسوعة، لا بل خزانة مكتملة الأبواب، توفِّر للباحثين من جميع المستويات أشمل المعلومات وأدقّها في كلّ مَطْلَب. وقد أريد للمجلّة أيضًا أن تكون في خدمة الشرق، فخدمَتْه بالفعل الخدمةَ النَصوح، وساهمت في نهضته منذ تباشيرها، وأعطت العالم، لا سيّما الغربيّ منه، صورةً مشرِّفة عن الشرق وما يمكنه أن يؤدّيه في سبيل الحضارة(٨٩). فعسى أن تظلّ المشرق منارة، وإن متواضعة، تستمدّ نورها من «رحمة إلهنا الذي افتقَدَنا بها المُشْرِقُ من العلاء»(٩٠).

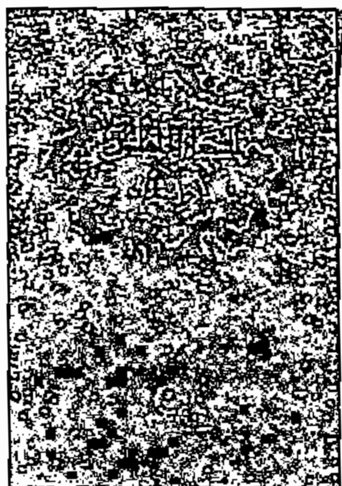
---

(٨٩) كتب العلّامة بَرْبِيه ده مينار في المجلّة الآسيويّة بُعَيد ظهور المشرق ما مفاده: إنّ ما دفع جامعة (اليسوعيّين) في بيروت إلى إصدار مجلّتهم الجديدة، هو الرغبة في بثّ روح المنافسة الشريفة المثمرة، والمساهمة، مع أرباب العلوم الأوروبّيّين، في تقدّم الثقافة في الشرق. فهل يجوز أن تظلّ نهضة البلاد التي كانت يومًا مهدّ الحضارة، وقفًا على الغرب؟ «La pensée – dont s'est inspirée l'Université de Beyrouth en créant ce nouvel organe, est une pensée de noble et féconde émulation, désir de concourir avec la science européenne au progrès de la culture intellectuelle de l'Orient. Pourquoi le relèvement des contrées qui ont été le berceau de la civilisation resterait-il le privilège exclusif de l'Occident?» A. Barbier de Meynard, *Journal Asiatique*, mars - avril 1898, p. 345.

(٩٠) إنجيل لوقا ١: ٧٨.

صدر عن دار المشرق




بدايات «المشرق»
من خلال
رسائل لويس شيخو وبعض الأدباء والمستشرقين

نشر النصوص وعلّق عليها الأب كميل حشيمه

لا شكّ في أنّ الرسائل هي من أهمّ الوثائق التي يستند إليها المؤرّخون في تحرير مؤلّفاتهم، لأنّها توفّر مصادر أصليّة غالبًا ما تتّسم بطابع العفويّة فتَصِف الوقائع بصدقٍ وموضوعيّة. ومن هذا المنطلق رأينا أن نقدّم إلى القرّاء والباحثين، لمناسبة مئويّة مجلّة المشرق، وتأييدًا لبعض ما أوردناه في مقالنا السابق (ص ٩-٤٨ من العدد الحاليّ)، مقتطفات من رسائل تبادلها المؤسّس، المرحوم الأب لويس شيخو، وعدد من الكتّاب بين مشرقيّين ومستشرقين، مقتصرين على سنوات المجلّة الأولى بانتظار أن تُتاح لنا الفرصة لنشر المزيد. وهذه الرسائل هي ضمن محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة في بيروت.

١ - من أنستاس الكرمليّ[١] إلى لويس شيخو

Baghdad, le 2 septembre (18) 97

(...) Nous attendons avec impatience l'apparition de votre

---

(١) هو الأب أنستاس ماري الكرمليّ (١٨٦٦-١٩٤٧)، الباحث واللغويّ الشهير، صاحب مجلّة لغة العرب. كان موسوعةً حيّةً وخلّف عشرات المؤلّفات، وبعث إلى شيخو بعدّة مئات من الرسائل تدور موضوعاتها حول الشؤون الأدبيّة والفكريّة.

Revue[٢]. J'ignore le genre d'articles qu'admet votre nouvelle publication. (...) Je désire savoir si vous admettez toutes sortes d'études. Ces jours-ci je m'adonne à la philologie, aux mots arabes dérivés des langues étrangères et aux mots étrangers dérivés de l'arabe. Si cela vous intéresse je ne manquerai pas de vous en envoyer quelques spécimens.

٢ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ[٣]

Univ. St Joseph de Beyrouth

16 octobre (1897)

(...) La Revue que vous attendez avec tant d'impatience ne paraîtra qu'au commencement da l'année 98. Des difficultés imprévues ont été la cause de ce retard. Priez pour qu'il n'en surgisse pas de nouvelles, comme cela menace. Encore une fois, je compte sur une collaboration active de votre part. La revue projetée a un cadre extrêmement large. Des articles religieux, scientifiques, littéraires, philologiques, historiques, seront les bienvenus. Si des articles de ce genre n'ont pas été insérés autrefois dans le *Bachir*[٤] c'est justement parce qu'on ne voulait pas faire d'un journal une revue scientifique, tandis que ces articles trouveront naturellement leur place dans un périodique fondé *ad hoc*.

(...) Pour l'étude en particulier dont vous parlez, c.à.d. de la dérivation des mots français de l'arabe et des mots arabes dérivés des langues étrangères, deux ou trois articles bien faits peuvent intéresser le public. Seulement il est bon que vous sachiez que ces études ont fait beaucoup de progrès depuis quelques années et qu'il faudra user de beaucoup de critique pour ne pas prêter le flanc aux orientalistes de nous accuser d'être peu au courant de ces questions. Une chose qui serait

(٢) هي المشرق، وستصدر، كما هو معلوم، في مطلع العام ١٨٩٨.
(٣) يلاحَظ أنّ شيخو كان يكتب إلى الأب أنستاس بالفرنسيّة حتّى إن وردته من الكرمليّ رسائل بالعربيّة، ومردّ ذلك، في نظرنا، إلى عادة الرهبان في ذلك الزمن أن يسلّموا رؤساءهم الرسائل التي يبعثون بها، مفتوحةً، خضوعًا منهم وتأدّبًا، ولمّا كان رؤساء شيخو آنئاك من الفرنسيّين، فقد رأى من اللائق ألّا يكتب بلغة لا يفهمونها.
(٤) هي جريدة البشير التي أسّسها اليسوعيّون في العام ١٨٧٠. ويومَ كتب شيخو رسالته كانت تصدر «أسبوعيّة إخباريّة».

certainement bien acceptée, ce serait une étude sur les dialectes de Bagdad et de ses environs.

٣ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Beyrouth, le 29 décembre 1897

(...) Notre nouvelle Reuve a passé par plusieurs péripéties qu'il serait trop long de vous raconter ici. Une difficulté n'était pas plus tôt résolue qu'il s'en présentait une nouvelle. Bref le diable en sera pour ses frais. Notre 1er numéro paraît après-demain; vous avez dû recevoir le prospectus.

Encore une fois je recevrai avec plaisir tout travail que vous nous enverrez. Je vous prie seulement de choisir des sujets qui intéressent un nombre considérable de lecteurs. Histoire, sciences profanes ou sacrées, philologie, arts, etc, etc, tout peut trouver place dans une revue où le cadre est si large. On lira volontiers quelques études sur les mœurs et les usages de l'Irak, sur le mouvement littéraire qui y règne, sur les principales bibliothèques et les Mss plus rares qu'elles contiennent, sur la Mission des RR PP Carmes en Mésopotamie, son origine et ses progrès (si un travail de ce genre a déjà paru, prière de l'indiquer), sur les dialectes de Mésopotamie, sur les tribus arabes voisines de Baghdad, etc. etc. (...).

٤ - من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو(٥)

(. . .) لقد عجبتُ كلّ العجب من الجرائد والمجلّات العربيّة في مصر وعدم تنويهها بظهور مجلّتكم الغرّاء إلى عالم الوجود، مع أنّ هذه المجلّة تفوق سائر المجلّات العربيّة. فهل من معنى لهذا العمل؟ أليس في ذلك خبث وسوء نيّة؟ (. . .)(٦).

---

(٥) الرسالة غير مؤرّخة، إلّا أنّ مضمونها يشير إلى أنّها حُرّرت في أوائل ١٨٩٨.

(٦) من المعروف أنّ إبراهيم اليازجي، صاحب البيان والضياء، وجرجي زيدان، مؤسّس الهلال، وأصحاب المقتطف، لم يكونوا على أتمّ الوفاق مع اليسوعيّين، وقد دارت في ما بعد بينهم وبين شيخو مناظرات حامية الوطيس. إلّا أنّ البيان، خلافًا لما ادّعاه الكرمليّ، أطرأ المشرق لدى ظهورها (١-١٨٩٧-١٨٩٨-، ص ٥٧٦).

٥ – من الأب لِيُوبُولْد فُونك[٧] إلى لويس شيخو

Munich, 6. 2. 98

C'est avec un très vif intérêt et avec autant de plaisir que j'ai appris l'apparition du premier numéro de votre nouvelle Revue, *al-Machriq*. Recevez d'abord mes sincères félicitations et les premiers voeux pour un bon succès! Quant à moi, je ferai mon possible pour vous gagner quelques abonnés. Mr Hommel[٨] a reçu le premier numéro par Mr le Dr Haffner[٩] et je ne sais s'il veut s'abonner tout de suite. Un autre arabisant, Mr le Dr Lindl[١٠], veut attendre jusqu'à son voyage en Orient, qu'il pense faire à la fin de cette année. Mais j'ai encore quelques autres candidats ici; et j'espère qu'aussi Mr le Directeur en chef de la Bibliothèque d'Etat (Staatsbiblioth.) prendra la Revue. Pour commencer, je serai du moins moi-même votre abonné (...).

Encore une remarque. Quand je proposais, il y a quelques semaines, à Mr le Secrétaire de la «Staatsbibliothek» de vouloir faire accepter à Mr le Directeur en chef l'abonnement à votre Revue, il me demandait si le *Machriq* donnerait aussi quelque chose en français; ou s'il était tout arabe. D'après ce que je savais, je répondis qu'il serait tout arabe. «Alos nous aurons trop peu de lecteurs», me répondit Mr le Secrétaire; et il ne voulait pas faire de démarches auprès de Mr le Directeur. Est-ce que je pourrais dire à Mr le Directeur que vous donnerez aussi quelque chose en français? Je crois que ce serait favorable à la Revue[١١].

٦ – من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Univ. St Jos. de Beyrouth

18 fév. 98

(...) Votre collaboration nous sera très précieuse et cela pour

---

(٧) هو Leopold Fonck الراهب اليسوعيّ المستشرق (١٨٦٥–١٩٣٠). درّس تفسير الكتاب المقدّس في معهد الدراسات الكتابيّة في روما.

(٨) هو العلّامة فريتس هومّل (١٨٥٤–١٩٣٦) الأستاذ في جامعة مُونْشِن (München).

(٩) أوغسط هَفْنِر (١٨٦٩–١٩١٤)، أمضى مدّة في جامعة اليسوعيّين ببيروت متمرّسًا بالعربيّة ونشر عدّة مؤلّفات بمعيّة الأبوين شيخو وأنطون صالحاني.

(١٠) لعلّه الأستاذ إرنست لندل (١٨٧٢–١٩٢١).

(١١) لم تنشر المشرق مقالات باللغات الأجنبيّة إلّا بين ١٩٥٠ و١٩٧٠.

plusieurs motifs, surtout pour montrer que la Revue est à la disposition de toutes les plumes catholiques capables de servir la science ou la religion. Je ne parle pas du style de vos articles qui est de main de maître. Ce motif n'est pas à dédaigner. Il faut se faire lire et pour cela les connaisseurs eux-mêmes doivent rendre hommage à la rédaction soignée des articles. La chose n'est pas toujours facile; plusieurs de nos articles ont été composés en français. Pour les traduire il faut un homme parfaitement versé dans les deux langues, et cet homme est encore à trouver. Dans le 1er numéro j'avais compté sur un de nos professeurs l'aïcs de beaucoup de talent mais encore peu exercé. C'est ce qui vous explique comment deux ou trois articles laissaient à désirer pour le style. Pour les numéros suivants je me suis mis à traduire moi-même, surtout les articles de sciences.

(...) Le curé Gabriel Koriakosa m'a adressé deux questions pour le *Machriq*. Nous ne pouvons répondre qu'à la seconde seulement; car la première froisserait les Grecs. La chose pourtant est sûre. Les Grecs *indigènes* de Syrie et de Mésopotamie se sont servis pour leur liturgie de la langue syriaque. Les bibl. d'Europe conservent un grand nombre de ces ouvrages écrits en syriaque ou en chaldéen à l'usage des Grecs. Nous en avons nous-mêmes un spécimen ou deux dans notre Bibl. Orientale. Seulement cette liturgie est une traduction de la liturgie byzantine faite pour l'usage des Eglises d'Orient. Veuillez, je vous prie, lui communiquer cette réponse.

٧ – من أدريان بَرْبييه ده مِينار(١٢) إلى لويس شيخو

Nice, 4 mars 98

Je ne veux pas tarder davantage à vous remercier des deux nouveaux cahiers de *l'Orient*(١٣) que vous avez bien voulu m'envoyer. Je les ai parcourus avec intérêt et me propose de lire à tête reposée ceux qui portent votre signature. Quant à mon appréciation sur cette jeune revue, vous la connaissez par la courte notice que j'ai régidée pour le *Journal*

(١٢) كان Adrien Barbier de Meynard المستشرق الفرنسيّ المعروف والأستاذ في «كليّة فرنسا» Collège de France صديقًا لشيخو ودارت بينهما مراسلة وافرة.

(١٣) هي مجلّة المشرق.

Asiatique et dont vous avez, je l'espère, reçu une épreuve en placard(١٤). Je n'ai pas besoin de vous dire à nouveau combien je désire, lorsque le moment sera venu, favoriser vos propositions d'échange avec le *Journal*(١٥).

٨ - من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو

بغداد، في ١٤ نيسان سنة ٩٨م

(. . .) إنّ ملاحظاتكم على لفظة «البرامكة»(١٦) أعجبت كثيرين من علماء هذه البلدة وبالأخصّ الإسلام ومن بينهم الآلوسيّين. فقد تعجّبوا من ولعكم بالتنقيب والوقوف على الحقائق وحسن النظر ودقّته في الأمور التاريخيّة. وبهذا الخصوص أقول بأنّهم قد أعجبهم غاية العجب مقالتكم العلميّة التي تدرجونها في «المشرق». وكانوا قبلًا ينظرون إلى تلك المقالات في العدد الأوّل والثاني بعين الاحتقار لخلوّ عربيّتها من الفصاحة اللغويّة، واليوم بالعكس قد قالوا لي بأنّ عربيّة مجلّة «المشرق» تفوق عربيّة سائر المجلّات لما بها من سهولة التركيب والسلاسة والانسجام إلى غير ذلك من الأوصاف الشائقة. فأتمنّى لهذه المجلّة الارتقاء الدائم والتحسّن التامّ.

٩ - من أنستاس الكرمليّ إلى لويس شيخو

بغداد، في ٩ حزيران سنة ٩٨م

(. . .) أمّا مقالتكم في ترجمة ابن العبريّ(١٧) فقد سمع لها دويّ في بغداد كلّها إذ ما من أحد إلّا وطلبها من رفيقه وقرأها. وبالأخصّ الكهنة فإنّهم شغفوا كثيرًا في قراءتها إذ جئتم بها بتفاصيل ممّا لم نَرَه في ترجمة كتبت عن مشاهير الرجال بهذه الدقّة والصحّة وقوّة الانتقاد، فنهنّئكم من

---

(١٤) راجع: *Journal Asiatique*, 1898, II, p. 345.

(١٥) أطلب الرسالة رقم ١٣.

(١٦) المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٤-٢٨٦.

(١٧) ظهرت في المشرق ١ (١٨٩٨): ٢٨٩ وما يليها.

أقصى الفؤاد على ما زيّنكم به عزّ وجلّ من نور العقل وهدى الفكر وسعة المحافظة وقوّة المطالعة ممّا يحيّر عقول كثيرين من الأدباء هنا.

(. . .) «الهلال» و«المقتطف»، من بعد أن انقطعا مدّة أربعة أشهر، ظهرا من جديد، وليس لهما مشتركون بعدد مشتركي «المشرق». وبهذا الخصوص أحبّ أن أعرف كم يبلغ اليوم عدد مشتركي «المشرق»[١٨].

١٠ - من لويس شيخو إلى أنستاس الكرمليّ

Univ. St Joseph, 16 juillet 98

(...) Ce que vous dites des succès du «مشرق» est un encouragement bien doux au milieu de cette tâche parfois bien rude qui m'est imposée. Peu importe, comme vous dites, que le nombre de nos abonnés soit relativement restreint, si le nombre des lecteurs est considérable[١٩]. Car avant tout il s'agit de se faire lire pour faire tomber les mauvaises Revues. Ce but est atteint en partie; j'en bénis le Seigneur. Jusqu'ici pourtant nous n'avons pas beaucoup attaqué directement ces Revues malsaines. Cela viendra, parce qu'il y a pas mal à relever.

(...) Les fautes d'impression que vous avez relevées, j'ai été le premier à en gémir. (...) Ce n'est pourtant pas le soin qui manque, car je revois les épreuves au moins trois fois; malgré cela il en échappe toujours. Je crois que le bon Dieu permet cela pour nous tenir dans l'humilité.

(...) Vos remarques sur les notes qui accompagnent le texte d'Al-Asmai sont assez justes[٢٠]; mais il faut que vous sachiez que ces notes ne sont pas de moi. L'éditeur (le Dr Haffner) les a extraites in-extenso du

---

(١٨) أجاب شيخو في رسالة بتاريخ ١٨٩٨/٧/٢ أنّ عدد المشتركين ٤٠٠ ونيّف، على أمل الزيادة.

(١٩) كتب أنستاس إلى شيخو في غاية حزيران ١٨٩٨ أنّه إن كان المشتركون البغداديّون في المشرق هم قليلون، فإنّ القرّاء هم كثيرون. «فإنّ كلّ عدد يقرأه عشرة أو ١٥ أو ربّما ٢٠ رجلاً، وبهذا العمل يستفيد القرّاء بدون أن ينتفع صاحب المشرق»!

(٢٠) لم نجد أثرًا لهذه الملاحظات. ويدفعنا ما ورد في الأسطر التالية إلى الاعتقاد أنّها متعلّقة بحواشي النصّ الذي نشره هفنر في المشرق (١: ٤٠٦ وما يليها) من كتاب النبات والشجر للأصمعيّ.

«لسان العرب»; je ne fais que choisir ce que je trouve de plus à la portée de nos lecteurs. Je sais que cela ne suffit pas, mais où irions-nous si nous voulions discuter les textes des différents auteurs sur ces plantes. Cela n'en finirait plus. Déjà beaucopu trouvent que ce travail est trop spécial pour une Revue. Les identifications sont tirées de la *Flora Orientalis* d'(Edmond) Boissier et de deux ou trois autres ouvrages. C'est encore l'auteur qui fait les identifications; je les transcris sans les discuter. Continuez pourtant à envoyer vos remarques; on en tiendra compte, sinon dans la Revue (pour ne pas entrer dans les questions trop ardues pour nos lecteurs), du moins dans le tirage à part que nous faisons de cet ouvrage. (...)

١١ - من مارتِن هارتمَن[٢١] إلى لويس شيخو

Charlotterburg, le 17 juillet 98

Ce moment même je viens de faire une jolie petite découverte, toute toute petite, mais qui aura un certain intérêt pour vous et vos lecteurs: صالح بن يحيى, auteur du «تاريخ بيروت» est trouvé[٢٢]. C'est زين الدين صالح بن شرف الدين يحيى بن سيف الدين أبي بكر التنوخيّ qui avait en 926 l'âge de cinq ans. J'ai pris des notes à Beyrouth (en 1880?) d'un manuscrit contenant une histoire de la Syrie du commencement de l'Islam jusqu'à 926 et ayant comme appendice l'histoire des familles تنوخ, القاضي et علم الدين. Cet ouvrage est basé sur (c.à.d. probablement: est une copie abrégée de) un تاريخ de حمزة بن أحمد الفقيه ابن سباط[٢٣]. Je ne saurais m'étendre plus longuement sur le sujet ce moment; j'espère pouvoir donner un article sur la question. Mes notes ne sont pas très copieuses, néanmoins je pourrai, je pense, gagner quelques conclusions sur la filiation des ouvrages. Votre تاريخ بيروت serait de son côté, basé sur l'ouvrage de ابن سباط.

---

(٢١) إنّه المستشرق الألماني Martin Hartmann (١٨٥١-١٩١٨). كان ترجمانًا ومستشارًا في قنصلية ألمانيا ببيروت حيث عرف الأب شيخو، ثمّ صار أستاذًا في جامعة برلين.

(٢٢) كان شيخو قد باشر نشر تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريّين من بني الغرب لمؤلّفه صالح بن يحيى، وذلك في المشرق ١: ٣٣ وما يليها. وقد نشر في عدد لاحق (١: ٧٦٥) الرأي الذي عرضه عليه هارتمن، من دون أن يوافقه.

(٢٣) مؤرّخ لبناني درزيّ وُلِدَ في عاليه وتوفّي عام ١٥٢٠.

Beaucoup plus j'ai à cœur la publication d'un article que j'espère pouvoir vous envoyer en quelques jours, pour attirer les forces indigènes à la collaboration sur l'arabe vulgaire(٢٤). Quels matériaux énormes ont été fournis à la science par le travail des Sociétés Grecques et leurs organes, comme le Σύλλογος de Constantinople etc. etc! Pourquoi les أرباب اللغة العربيّة ne seraient pas à même de faire pareille besogne? Votre *Machriq*, qui a dans sa courte vie déjà contribué si vaillamment aux travaux sérieux, ne refusera pas, j'espère, son aide à l'essai de frayer un nouveau chemin dans cette direction.

١٢ - من كارلُو ألفُونسُو نالّينو إلى لويس شيخو(٢٥)

Naples, le 21 juillet 98

Je viens de lire avec plaisir, dans le n°13 du *Machriq*, le rapport intéressant du P. Joüon sur l'égyptologie en 1898. Seulement je trouve à mon regret que le nom si bien arabe de تلّ العمارنة est transformé, p. 578, toujours en تلّ أمرنا, et que, p. ٥٨٠, إسنا devient إسنة, et بيبان الملوك est changé en بيان الملوك .

Or je désire saisir cette occasion pour rappeler votre attention sur ce fait assez curieux, et on pourrait dire honteux, que dans les publications modernes arabes et turques les noms géographiques orientaux sont bien souvent défigurés jusqu'au point de ne pouvoir plus les reconnaître. Je connais un bon et gros atlas turc, publié il y a peu de temps, où les noms de l'empire Ottoman sont parfois irréconnaissables; évidemment on a pris un atlas français, et on a *transcrit* le tout en caractères nashī sans se soucier de contrôler si la transcription était bonne ou fautive. Il est de même dans une grande carte arabe de la Syrie, imprimée précisément à Beyrūt! Est-ce qu'on tolérerait en France, qu'on imprimât une carte avec Bariz pour Paris, Burdu pour Bordeaux, etc.?

---

(٢٤) صدر هذا المقال في المشرق ١ (١٨٩٨): ٧٩٠-٧٩٨ بعنوان «في أهمّيّة جمع خواصّ الكلام الدارج».

(٢٥) كتب المستشرق الإيطاليّ Carlo Alfonso Nallino رسالته هذه إلى شيخو وكان قد ذاع صيته على الرغم من أنّه ما زال آنذاك في السادسة والعشرين من عمره. وقد نقلها صاحب المشرق إلى العربيّة ونشرها في المجلّة (١: ٨١١). وقد نشرناها بدورنا كاملةً في المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣١-٤٣٣.

(...) Ne pourrait pas le *Machriq* prendre une initiative énergique pour faire cesser des abus pareils? Le moyen meilleur d'y réssir ce serait de publier un dictionnaire géographique des pays où on se sert de l'alphabet arabe, la Malaisie comprise?

١٣ – من أدريان بربييه ده مِينار إلى لويس شيخو(٢٦)

Société Asiatique de Paris

Paris, le 22 juin 1899

Très honoré P. Cheikho,

Je n'ai pas manqué de mettre votre lettre sous les yeux du conseil d'administration en la recommandant tout particulièrement. C'est avec une sincère satisfaction que je vous annonce que l'échange entre le *Journal Asiatique* et votre Revue estimable «المشرق» vient d'être autorisé. Vous recevrez en conséquence les numéros parus depuis le commencement de la présente année, et la suite vous sera exactement expédiée par les soins de la maison Leroux, éditeur de notre recueil.

(...) Je serais heureux de recevoir de vos nouvelles et d'apprendre par vous-même quels sont les travaux que vous avez sur le métier. J'ai communiqué à mon savant ami Rubens Duval(٢٧) la notice et le fragment que vous venez de publier d'Abi-l Faradj Bar Hebraeus(٢٨) il en a été très satisfait et regrette de ne pas en avoir eu connaissance assez à temps pour l'utiliser dans l'Histoire de la littérature syriaque(٢٩) dont il vient d'enrichir le monde savant.

١٤ – من إبراهيم إدّه(٣٠) إلى لويس شيخو

Cab Elias, le 8 août 1899

Je viens, au nom de toute la famille Eddé, vous exprimer toute

---

(٢٦) نشرنا هذه الرسالة غير منقوصة في المشرق٦٤ (١٩٧٠)، ص ٤٣٣-٤٣٤.

(٢٧) هو العلّامة روبنس دُوڤال (١٨٣٩-١٩١١) أستاذ السريانيّة في كلّيّة فرنسا.

(٢٨) أطلبها في المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٢٨٩ وما يليها.

(٢٩) صدر كتاب تاريخ الآداب السريانيّة في باريس العام ١٨٩٩.

(٣٠) هو والد الأب خليل (شارل) إدّه اليسوعيّ (١٨٧٠-١٩٤٢)، الذي برع في الدراسات العربيّة وحرّر في المشرق عددًا من المقالات، ووالد رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة إميل إدّه المتوفّى في العام ١٩٤٩.

notre reconnaissance pour ce que vous avez eu la bonté d'écrire dans votre revue sur le poète E. Eddé en rendant hommage à ses mérites et à sa mémoire[٣١]. Vous seriez bien bon cependant de me permettre une rectification concernant l'histoire du poète que je tiens directement de mon grand-père et de mon père.

Ainsi que j'ai eu l'honneur de vous l'écrire en date du 24 juillet dernier, le poète E. Eddé est le neveu de Cheikh Mansour Eddé, c.à.d. le fils de sa sœur Kamra; au service de l'Emir Mansour Chéhab, gouverneur de Beyrouth, qui lui avait conféré le titre de Cakhia, Mansour Eddé a employé toute son intitiative et tous ses soins à la construction de l'ancienne cathédrale des Maronites à Beyrouth, ainsi que l'atteste l'inscription qui se trouve sur son tombeau derrière le Grand Autel St Georges, et il vous sera très facile de le constater et de voir la véritable date de la construction de cette église.

Elias Eddé ayant perdu son père en bas âge, Cheikh Mansour Eddé, son oncle, a eu soin de son éducation et c'est lui qui a présenté le poète à l'Emir Chéhab et au Djezzar et qui l'a poussé à leur service.

La porte qui a le nom Joseph Eddé, vis-à-vis de l'ancienne cathédrale, a été ouverte par Cheikh Mansour Eddé à l'occasion du mariage de son fils Joseph, grand-père de S.E.M. Effendi Eddé.

١٥ - من مارتِن هارتمَن إلى لويس شيخو

Charlotterburg, le 10 août 99

Peu après ces lignes vous recevrez le premier fascicule d'une publication périodique dans laquelle je pense déposer ce qui s'est accumulé dans mes collections[٣٢]. Je crains que vous ne soyez offensé par quelques remarques et que vous ne partagerez point ma manière d'envisager les choses d'Orient. De l'autre côté je vous sais trop d'intelligence pour ne pas apprécier le ferme vouloir de répandre plus de

---

(٣١) أطلب مقالة شيخو المعنونة «المعلّم الياس إدّه الشاعر» (المشرق ٢ - ١٨٩٩ -، ص ٦٩٣-٦٩٧ و٧٣٦-٧٤٤).

(٣٢) النشرة المذكورة هي *Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen* وقد ظهر كرّاسها الأوّل في برلين بتاريخ ١٠/٨/١٨٩٩، وتتالت الكراريس حتّى ألّفت في العام ١٩٠٩ مجلّدان.

clarté sur l'état actuel et l'importance des *faits* que je constate[٣٣]. Je tiens beaucoup à ce que votre *Machriq* se prononce sur les questions auxquelles je touche, au risque que mes vues soient entièrement désapprouvées. *Ex errore citius oritur veritas quam ex confusione*. C'est la discussion qui fait sortir aux yeux et les erreurs et la vérité.

Quant à l'introduction de la langue vulgaire et de l'écriture latine dans la littérature, je sais d'avance que j'aurai en vous des adversaires persuadés et de principe. Cela ne fait rien. Mr Goldziher ne partage non plus mon opinion. Tout de même j'y tiens. Je serai récompensé si mes articles sont la cause que l'on discute tous ces points et si, surtout, on y apporte des vues *historiques* et *critiques* et si l'on documente bien ce qu'on avance. Je n'ai pas besoin de vous dire que sous ce point de vue notre *Machriq* mérite tous les éloges. C'est, généralement parlant, une revue excellente et je regrette seulement que je ne suis pas en état de me servir plus souvent de votre hospitalité si libérale.

١٦ - من خليل البدوي[٣٤] إلى لويس شيخو

AI AHWAL
Feuille arabe politico-commerciale
PREMIER JOURNAL QUOTIDIEN EN SYRIE
Par *Iradé* Impérial

بيروت، تشرين الثاني ١٩٠٠

إستلفتني أمس أحد الأصحاب إلى أنكم أخذتم في «المشرق» الأخير على هذا العاجز أنّه ظنّ أنّ «الأحوال» هي أوّل جريدة يوميّة في بلاد الشام، فتعجّبت كيف بادرتم إلى المؤاخذة قبل أن تتحقّقوا ماهيّة الظنّ التي بنيتم عليها التنديد، لأنّي على ما أظنّ قد قيّدت قولي هذا دائمًا بإرادة سَنيّة، وهذا صحيح لا ريب فيه لأنّ الجرائد التي كانت تصدر من نحو عشرين سنة فما قبل، كانت لا تحتاج إلى إرادة سنيّة كما تعلمون من

(٣٣) في الكرّاس الأوّل المذكور درس هارتمن العلاقات بين الإسلام والعالم العربيّ المعاصر وبيّن، خلافًا لما كان يذهب إليه بعض المفكّرين، أنّ الإسلام قادر على النهوض والإصلاح.

(٣٤) صحافيّ بيروتيّ اشتهر بهمّته وشجاعته. كان محرّرًا في جريدة البسوعيّن البشير بين ١٨٨٢ و١٨٩٠، ثمّ أنشأ جريدته الأحوال في أوّل تشرين الأوّل ١٨٩١.

«البشير» نفسه، وحسبكم أن تطالعوا عنوانات مكاتيبنا كما ترون هنا بالخطّ الأحمر[٣٥] لتتأكّدوا أنّنا لم نظنّ ذلك عبثًا، وعليه فتكون أوّل إرادة سَنيّة صدرت لجريدة يوميّة في سورية هي «للأحوال»، هذا إذا سلّمنا أنّ جريدة «النجاح»[٣٦] كان إصدارها يوميّة بطريقة قانونيّة اطّردت أقلّه سنةً واحدة متابعة حتّى يصحّ أن تُكتَب صفتُها اليوميّة في سِفر حياة الصحافة السوريّة، لأنّه بلغنا أنّه لم تصدر يوميّةً بطريقة قانونيّة بل كانت تصدر منها نشرات يوميّة من وقت إلى آخر حسب ورود أخبار الحرب السبعينيّة، كما ظهرت «الجنينة»[٣٧] أيضًا أربع مرّات بالأسبوع تتمّة لأخبار «الجنّة»[٣٨]، ونحن لا يمكننا أن نؤكّد ما بلغنا عن بعض ألْسِنة المعاصرين لها لأنّنا لم نرَ منها ولا نسخة واحدة، فإن كان لديكم نسخة فهل يمكنكم أن تتكرّموا علينا بها لمطالعتها وإرجاعها إليكم، فإن صحّت الرواية الأخيرة كانت «الأحوال» أوّل جريدة يوميّة قانونيّة بلا قيد وإلّا فيكون استدراكنا لها بقيد الإرادة السنيّة قد أفادنا حجّة لردّ مؤاخذة «المشرق» الذي سيتكرّم ويصحّح في العدد القادم أنّ ظنّنا (من حيث هو مقيّد) هو صحيح لا ريب فيه. أمّا سبب هذه المراجعة الخصوصيّة مع استطاعتنا على الردّ في «الأحوال»، فنسبته إلى وعدي للأب لامنس أخيرًا بأن تتحاشى «الأحوال» كما يتحاشى «البشير» كلّ جدال بينهما لتكون الجريدتان الكاثوليكيّتان يدًا واحدة في مقاومة المبادئ المغايرة لمشربهما.

---

(٣٥) كلمة Iradé في أعلى الورقة مسطّرة بالأحمر في الأصل.

(٣٦) أنشأها الأب لويس صابونجي (١٨٣٨-١٩٢٨) في بيروت العامّ ١٨٧١.

(٣٧) و(٣٨) الجنّة والجنينة: أنشأ سليم البستاني (١٨٤٧-١٨٨٤) الأولى في ٦/١١/١٨٧٠، والثانية في ٣/ ٢/ ١٨٧١. وقد قال طرّازي في تاريخ الصحافة العربيّة (٣: ٥): «تُعدّ الجنينة أوّل جريدة يوميّة صدرت باللسان العربيّ، ولم تطل حياتها أكثر من أربعة أعوام». ولكن، إن سلّمنا بما أورده البدويّ، فلم تصدر الجنينة بإرادة سَنيّة.

١٧ - من الأب خليل إدّه[٣٩] إلى لويس شيخو

Beyrouth, le 31 juillet 904

(...) Les partants vous porteront le *Machriq* à peine achevé[٤٠]. Nous avons été retardés par le sérail. D'abord il a fallu remplacer votre article sur la Russie dont nous n'avons pas encore reçu la fin. Je n'ai trouvé à mettre à sa place que *Mutalammis*. Or les vers de ce poète ont été maltraités comme vous le verrez. Il a fallu à tout prix enlever le mot حرًّا dans وموته بها حرًّا وجلدك أملس.

Dans un autre vers il y avait le mot ملوك: ce vers et les suivants n'ont pas trouvé grâce. J'ai mis le mot رجال, mais j'ai oublié de l'encadrer par une parenthèse.

Ils nous ont supprimé aussi une question envoyée par le P. Ghanem sur الفروش الأسديّة. Impossible de leur faire entendre raison. Tout cela nous a fait perdre beaucoup de temps.

Mais le plus joli, c'est la correction qu'on a voulu imposer au *Béchir*. Le censeur a effacé le nom de Mgr Mourad[٤١]: «appelez-le si vous le voulez مر mais pas Mourad», ajouta-t-il. C'est le sublime de la sottise, n'est-ce-pas? Racontez-le un peu autour de vous.

---

(٣٩) أطلب الحاشية (٣٠).

(٤٠) إضطرّ الأب شيخو آنذاك إلى التغيّب عن بيروت، فناب عنه الأب إدّه لإكمال عدد المشرق المعدّ للطبع، والعدد المذكور هو كرّاس غرّة آب ١٩٠٤.

(٤١) هو المطران يوحنّا مراد (١٨٥٤-١٩٣٧) وكان يومذاك راعي أبرشيّة بعلبك المارونيّة.

مجلّة «المشرق» والقضايا التربويّة أيّامَ الأب لويس شيخو

جورج فايز سلّوم*

١ - مفهوم التربية عند اليسوعيّين

إهتمّ اليسوعيّون بتربية النشء على المبادئ السليمة والعلم والآداب فأسّسوا مدارس «كانت تسعى إلى بثّ ثقافة إنسانيّة متكاملة منفتحة على الحضارات واللغات»[1]. ومع أنّ القدّيس إغناطيوس دي لويولا كان قد كتب في ١٥٤١م، حين وضع الخطوط الأولى لقوانين رهبنته: «لن يكون في رهبانيّتنا كلّيّات ولا دروس»[2]، إلّا أنّه، بعد أن ألحّ عليه الكثيرون، خاصّةً القدّيس فرنسيس كسفاريوس، ولضرورة إنجاح الرسالة، سمح أن تُفتح في مسّينة (صقلّيّة) أوّل مدرسة للصبيان، وكان لقرار فتحها تأثير عميق في الثقافة، إن في أوروبّا أو في العالم أجمع.

وما زالت الرهبانيّة اليسوعيّة تعنى بعمل المدارس، «وذلك لمساعدة الفتى على اكتساب حسّاسيّةً مستقيمة وسليمة، وعلى اكتشاف العالم وجماله مرحلةً بعد مرحلة، وعلى حبّ كلّ شيء بصفته خليقة من خلائق

(*) باحث ومربٍّ. أستاذ مادّة الفلسفة.

(١) حشيمه، كميل: اليسوعيّون والآداب العربيّة في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن العشرين، (محاضرة أُلقيت في النادي الكاثوليكيّ بحلب)، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيّين، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ٦.

الله، وعلى تملّك نفسه وبذلها، وعلى تدريبه على تهذيبٍ تكون المحبّة شيئًا فشيئًا روحَه الحيّة: ذلك هو المثل الأعلى الذي يعترف إغناطيوس بأنّه مَثَلُه، وهو الذي نجده في مختلف صيَغ «نظام الدروس» (Ratio Studiorum) الشهير، ويُعدّ دليلَ المربّين اليسوعيّين الحقيقيّ، وليس هو سوى ما يُطبَّق على التربية من المبادئ التربويّة التي وردت في رياضات القدّيس إغناطيوس الروحيّة»[٣].

٢ - «المشرق» والقضايا التربويّة

كان الأب شيخو يؤكّد أنّ «فنّ الفنون سياسةُ النفوس... وتربيةُ الأحداث رجالِ الغد»[٤]. لكنّ كتبة «المشرق» لم يتطرّقوا بشكل مباشر إلى المبادئ الأساسيّة في التربية، بل كتبوا مقالات جدليّة في هذا المضمار، منها مبادئ تربويّة عامّة ومواقف واضحة في ما يتعلّق، مثلًا، بالنظر إلى طبيعة الإنسان وكيفيّة تربيته ودَور الدين في التربية.

أ - مقالات ومواقف

رحّبَ الأب خليل إدّه[٥] بإقبال الأدباء على «المباحث التعليميّة والتهذيبيّة» وربط بين «المدارس والهيئة الاجتماعيّة»[٦] منبّهًا إلى خطر التأثُّر بتآليف أوروبيّة تدعو إلى اعتماد التعليم اللادينيّ، واعتبار هذا النمط من التعليم أداةً لتوحيد الكلمة في الوطن أمام تزاحم المذاهب وتنافرها. ووجد في الدعوة إلى تعليم بعيد عن الدين خطرًا على الوطن، لأنّ «الدين وحده يعلّمنا واجباتنا للوطن تعليمًا كاملًا فعّالًا ثابتًا»[٧]. واستند إلى

---

(٣) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيّين، ص ١٢-١٣.

(٤) ش.ل. «التربية في العائلة» (مطبوعات شرقيّة جديدة)، المشرق، ١٩ (١٩٢١)، ص ٧٩٥.

(٥) راهب يسوعيّ (١٨٧٠-١٩٤٢) كتب في المشرق عدّة مقالات فلسفيّة واجتماعيّة.

(٦) في المشرق، ١١ (١٩٠٨)، ص ٦٩٣-٧٠٥.

(٧) م.ن. ص ٦٩٤.

الإحصائيات[٨] ليبيّن مخاطر التخلّي عن التعليم الدينيّ في فرنسا مع جول فِرّي[٩] (JULES FERRY) وتأثيره في ازدياد الجرائم بين الأحداث وفي انخفاض روح الوطنيّة. واعتبر المدارس الحياديّة، أي التي لا تستغني عن الدين والتعليم والتهذيب لكن تريد تركها جانبًا، مكيدة نبّهت الكنيسة إلى خطورتها. فلا حياد في أمور الدين، والمدارس «إن لم تكن مؤاخية للدين، فهي بلا شكّ معادية له»[١٠].

ومنعًا للتعصب، ميّز موقفين من التساهل: تساهُلٌ مع الأشخاص كافٍ «لوحدة الوطن وارتقائه في سلّم العمران»[١١]، وتساهُل في المبدأ والعقيدة «تنافيه التربية الدينيّة»[١٢]. فالتربية الدينيّة في نظره ضروريّة كحاجز باطنيّ، بعد أن حصلت البلاد على الحرّيّة المدنيّة والسياسيّة. وفي هذا الإطار أيضًا تزهت المشرق بمقالة ظهرت في مجلّة الكلمة[١٣] لفتت إلى خطر المدارس الكفريّة في فرنسا وإلى «تكاثر الجرائم منذ إنشاء المدارس بلا دين»[١٤].

ورفض الأب يوسف مناسا[١٥] «خطّة حديثة لتهذيب الناشئة»[١٦] قدّمتها إحدى السيّدات[١٧] وهي تدعو إلى التحرّر من التقاليد «جريًا على

---

(٨) لا نستطيع أن نجزم، انطلاقًا من الإحصائيات، حتميّة العلاقة بين حدثَيْن، وقد تعود هذه العلاقة إلى المصادفة فقط. فعلينا التروّي في استعمال هذه الوسيلة لئلّا نجعل منها، كما يقول ديزرايلي (DISRAELI) «شكلًا أنيقًا من أشكال الكذب».

(٩) (١٨٣٢-١٨٩٣). كان وزيرًا للتربية والخارجيّة، أعلن علمنة التعليم ومجّانيّته، وجعل التعليم الابتدائيّ إلزاميًّا للجميع.

(١٠) إدّه، خليل: «المدارس والهيئة الاجتماعيّة»، المشرق ١١ (١٩٠٨) ص ٦٩٩.

(١١) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٢) م.ن.، ص ٧٠٤.

(١٣) أطلب المشرق ١٦ (١٩٠٨)، ص ٣٢٥-٣٢٧.

(١٤) «مجلّة الكلمة» (شذرات)، في المشرق ١١ (١٩٠٨)، ص ٧٢٠.

(١٥) (١٨٩١-١٩٥٩). كان هذا الراهب اليسوعيّ آنذاك مدير الدروس العربيّة في «كليّة» رهبانيّته ببيروت.

(١٦) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٧-١٠٠٢.

(١٧) لم يشر الكاتب إلى اسمها، بل اكتفى بالكلام على محاضرة ألقتها في أحد نوادي بيروت.

سنن التقدّم والارتقاء»[18]، وإلى إطلاق العنان للتلاميذ وتدريسهم وفقًا لميولهم بدون إجهادهم وإغراقهم بالفروض والامتحانات، وإلى تلقينهم مبادئ تنفعهم في الحياة. فهي تتساءل «ماذا تجدي العَروض والفلسفة؟ ماذا تجدي سوى التشدّق والتفلسف والتعجرف؟»[19]. فجزم الأب مناسا بسوء التربية الطبيعيّة المحضة لما في الطبيعة من «جراثيم الفساد»[20]. ولم ينكر بعض آفات النظام التربويّ التي أشارت إليها الكاتبة، بل اعتبرها عرضيّة ودعا إلى استئصالها بالمبضع. وركّز على تهذيب العقل والإرادة وسائر قوى النفس وتثقيفها منعًا لاختناق القلوب بالأشواك وفساد الغرائز بالميول المنحرفة.

وسلك الأب شيخو المسلك نفسه في تحليل لكتاب «الإنسان ابن التربية»[21] فرفض الرأي القائل «إنّ الإنسان ميّال بالطبع إلى الفضيلة»[22]، مستندًا إلى أمثلة العرب ونصوصٍ عديدة من الأسفار المقدّسة.

وألّف الأب فرنسيس شرمو (FRANÇOIS CHARMOT)[23] مقالة في «المدارس الداخليّة أو الخارجيّة، أيّهما الأفضل؟»[24] ردًّا على جريدة الراڤاي (*Le Réveil*) فبيّن ما للبيت من دور أساسيّ في تربية الطفل الأولى، ثمّ أشار إلى تكامل التربية بين البيت والمدرسة، وأكّد حرّيّة الأهل في اختيار المدارس لأولادهم. كما عزا إخفاق بعض المدارس إلى إهمال

---

(١٨) المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٩٩٨.
(١٩) م.ن.، ص ٩٩٩.
(٢٠) م.ن.، ص ١٠٠١.
(٢١) وهو من تأليف جرجي نقولا باز (١٨٨١-١٩٥٩)، نشر في بيروت (١٩٠٧)، ١٠٠ صفحة.
(٢٢) «الإنسان ابن التربية»، (مطبوعات شرقيّة جديدة)، المشرق ١٠ (١٩٠٧)، ص ٦٦٩.
(٢٣) (١٨٨٨-١٩٦٥). راهب يسوعيّ اشتهر في رهبانيّته بتنشئة الكهنة الشبّان. وكان آنذاك ناظرًا في مدارس لبنان، وألّف في ما بعد: *La Pédagogie des Jésuites. Ses principes, son actualité*, Paris (Spes), 1943.
(٢٤) المشرق ١٦ (١٩١٣)، ص ٨٨١-٨٩٠.

المعلّمين والنظّار. وهو إذ يفضّل المدارس الخارجيّة من أجل العلاقة العائليّة المستمرّة، يرى أنّ بعض الظروف المتعلّقة بأطوار عمر الأولاد وأجوائهم العائليّة تجعل المدارس الداخليّة أفضل، لأنّها تؤمّن للطالب الأجواء المؤاتية للعمل الجدّيّ وتنمّي شخصيّته وانفتاحه على الجماعة.

وكتب الأب شَرْل لُوسان (CHARLES LESAIN)[٢٥] مقالة عنوانها «المرأة وتربية الولد»[٢٦]، رابطًا بين تربية الولد هذه وقوام العائلة والهيئة الاجتماعيّة، مؤكّدًا أنّ من واجبات الأمّ نزع الأعشاب الباطلة المضرّة من قلب ابنها، مشيرًا إلى أنّ «مستقبل الولد وسعادته متوقّفان بنوع خاصّ على اجتهاد الوالدة واهتمامها»[٢٧].

إلى ذلك ركّزت مقالات الأب شيخو على تعزيز اللغة العربيّة[٢٨]، وذلك ردًّا على الاتّهامات بالتقصير التي ألصقها بمدارس اليسوعيّين سعيد أبو جمرة[٢٩] ومحمّد جميل بيهم[٣٠] ومحمّد كرد علي[٣١]. فبيّن مؤلّفاتِ خرّيجي المدارس اليسوعيّة بالعربيّة وعدّدها مشيرًا إلى الدور الفعّال الذي اضطلعوا به في القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين.

ب - ملاحظات أوّليّة

نستخلص ممّا سبق أنّ كتبة المشرق، تماشيًا مع تعاليم الكنيسة التقليديّة، شدّدوا على حرّيّة الوالدين في اختيار المدرسة لأولادهم. وهذه

---

(٢٥) (١٨٦١-؟). راهب يسوعيّ.
(٢٦) المشرق ٩ (١٩٠٦)، ص ٢٦٧-٢٧٥.
(٢٧) م.ن.، ص ٢٧٥.
(٢٨) شيخو، لويس: «اللغة العربية في مدرستنا الكلّيّة»، المشرق ٥ (١٩٠٢)، ص ٩٢٣-٩٣٢؛ «المدارس الدوارس»، المشرق ١٤ (١٩١١)، ص ٣٦٢-٣٧٥؛ «حفلة أدبية في الكلّيّة اليسوعيّة في تعزيز اللغة العربيّة»، المشرق ٢٢ (١٩٢٤)، ص ٣٩-٤٠.
(٢٩) (١٨٧١-١٩٥٤). أسّس جريدة الأفكار سنة ١٩٠٣ في سان باولو. أطلب المقتطف، أغسطس ١٩٠٢.
(٣٠) في الرأي العامّ، عدد ٢٩١ (١٩١١).
(٣١) كاتب ومؤرّخ وصحافيّ سوريّ. حرّر جريدة الشام ثمّ الرائد المصريّ ثمّ المقتبس. كان رئيسًا للمجمع العلميّ العربيّ في دمشق.

الحرّيّة هي من الحقوق التي ما زالت الكنيسة تعتبر أنّها لا تقبل الاستلاب (Inaliénable)[٣٢]. وهذه الحقوق لا بدّ منها في المجتمعات التعدّديّة، كالمجتمع اللبنانيّ مثلًا، إذا أردنا الحفاظ على المميّزات الثقافيّة التي تنفرد بها المجموعات الحضاريّة المختلفة المتعايشة في محيط واحد.

ونحن إذ نفهم تخوّف كتبة المشرق من المظهر النضاليّ ضدّ الدين الذي تبنّته الحركة العلمانيّة المتطرّفة في فرنسا، والتي أشار إليها مقال الأب إدّه، غير أنّنا لا نستطيع أن نجاري موقفه هذا في ما يتعلّق بالمدارس الحياديّة. فقد تستطيع الكنيسة أن تقوم بدورها في التثقيف الدينيّ مباشرةً بإنشاء مراكز لإرشاد الطلّاب روحيًّا خارج أوقات دوامهم الرسميّ[٣٣]، وبشكل غير مباشر عن طريق خلق جماعات مؤمنة فعّالة في ملاك المؤسّسات التعليميّة الرسميّة[٣٤].

كما نشير إلى الخطر في الاعتماد المركّز على التعليم الخاصّ وحده، فهو ليس دائمًا في متناول الجميع بسبب الأعباء الاقتصاديّة التي يرتّبها على كاهل الوالدين والمؤسّسات التعليميّة في آنٍ واحد، وهي أعباء لا تستطيع القيام بها إلّا الدولة.

ونجد في التنويه بتكامل التربية بين البيت والمدرسة، دعوة موجّهة إلى الوالدين ليدركوا مسؤوليّاتهم الجسيمة، وهي، إذ تبدو من الأفكار البديهيّة، فهي تتضمّن أيضًا رفضًا مبدئيًّا لمحاولات الحدّ من دَور العائلة

---

(٣٢) في المخطّط الذي وُزّع على الأساقفة لتحضير السينودس المقدّس (١٩٨٠) حول مهمّات العائلة المسيحيّة في العالم المعاصر، نجد تأكيد الفكرة ذاتها: «Ils ont un droit inaliénable de choisir librement l'école qui répondra pleinement à leurs aspirations» (3ème partie, chapitre 1 § 4).

(٣٣) نظّمت السلطات الدينيّة الفرنسيّة مراكز للتثقيف الدينيّ في محيط المدارس العلمانيّة مباشرة لحضن الأولاد وتربيتهم تربية دينيّة، ونظّمت لهم حركات طلّابيّة وجمعيّات دينيّة.

(٣٤) نشير إلى الجمعيّات المسيحيّة للمعلّمين في العالم، وخاصّة إلى الجماعة التعليميّة المسيحيّة في لبنان التي أسّسها الأب هنري بليسيه اليسوعيّ (HENRI PELISSIER) (١٩٠٤-١٩٧٨)، العامّ ١٩٤٦، مع بعض العلمانيّين الملتزمين إيمانهم.

التي تسعى لها بعض المؤسّسات الحكوميّة والحزبيّة[٣٥].

ونثمّن وعي كتبة المشرق دور المربّين الفعّال، ولكن نأخذ عليهم ربط إخفاق المؤسّسات التعليميّة بإهمال المعلّمين فقط. ففي هذا الموقف تصلّب عقائديّ، إذ عندما نتبنّى نظامًا تعليميًّا واضحًا، علينا، في حال عدم النجاح، مراجعة مبادئه ولا نكتفي بتبرير الفشل بسوء الممارسة.

كما نشير إلى أنّ الاختبار التربويّ بيّن إخفاق ما سُمّي بالتربية الطبيعيّة الداعية إلى إطلاق العنان للولد لكي يتعلّم بحسب ميوله وأهوائه، علمًا أنّ هذا لا يعني عدم وعي حاجاته وميوله، ولا بدّ من تنميتها وتنظيمها ومراقبتها بواسطة سلطة الأبوين والمعلّم[٣٦].

ونؤيّد أخيرًا الدعوة إلى عدم التساهل في المبادئ، لأنّ المربّي، إذا حاول «مسايرة» الولد باتّخاذ مواقف متساهلة، قد يضعضع هذا الأخير ويدفعه إلى التشكيك في صوابيّة تلك المبادئ.

كما نشير، في ما يختصّ بتعليم اللغة العربيّة، إلى الدور الرائد الذي أدّاه اليسوعيّون في اللجوء إلى الأساليب التربويّة المبتكرة، وخاصّةً في تأليف الكتب المدرسيّة[٣٧]. لكنّ الكلام على هذه الكتب يتعدّى نطاق مقالات المشرق ولن نتطرّق إليه هنا، علمًا أنّ الموضوع يستحقّ المعالجة لأهمّيّته.

٣ - بين الأمس واليوم

ما تزال الرياضات الروحيّة ونظام الدروس المرجعَين الأساسيّين للتربية «الإغناطيّة». والجدير بالملاحظة أنّ التربية هذه لم تعد تُقتصر على

---

(٣٥) خاصّةً في الأنظمة السياسيّة التوتاليتاريّة.

(٣٦) يثبت جميع الأبحاث التربويّة الحديثة حاجة الولد إلى السلطة المتمثّلة بالأب (أو بالخال في المجتمعات الأموميّة) أو بالمربّي. وعلى هذه السلطة أن تقترن بالمحبّة فتكون إذ ذاك سلطةً تنمّي الشخصيّة.

(٣٧) «ولئن كانت (تلك الأساليب) بعيدة عن أساليبنا التربويّة الحديثة المعتمِدة على الاستنباط أو البنيويّة، فإنّها كانت في أيّامها فتحًا مُبينًا» (حشيمه، كميل: اليسوعيّون...، ص ١١).

الآباء اليسوعيّين، بل تلاقي اهتمامًا وتطبيقًا عند الكثير من أصدقاء الرهبانيّة اليسوعيّة والعاملين معها، والمستلهمين طرق حياتهم وعملهم من روحانيّة القدّيس إغناطيوس. وقد ظهرت سنة ١٨٣٢ محاولةٌ لتنقيح نظام الدروس وتجديده لم يُكتب لها النجاح، إلى أن صدر سنة ١٩٨٦ كتاب ميزات التربية اليسوعيّة[٣٨] وهو يجمع بين روحانيّة القدّيس إغناطيوس ومبادرته الأساسيّة، وكيفيّة التعامل معها في إطارات ثقافيّة وروحيّة متنوّعة في سبيل تربية أناس يسمون لتحقيق ذواتهم ملتزمين الخير العامّ وخدمة الإنسان في أرضاعهم الزمنيّة.

وإنّنا، ولو أخذنا على كتبة المشرق في القضايا التربويّة أيّامَ لويس شيخو بعضَ الترمّت في المواقف والنفَس الجدليّ، لا نستطيع إلّا أن نقيّم إيجابيًّا وعيَهم الحذر، وسهَرهم تجاه تيّارات ما تزال مغرية للأهواء ومعاكسة للمشروع التربويّ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: العلمنة[٣٩]، والمادّيّة، والبراغماتيّة، والأصوليّة، والتمييز العنصريّ، والإباحيّة الجنسيّة، والحضارة الاستهلاكيّة...[٤٠] فعلينا أن «نفهم ما هي التناقضات والالتباسات الكامنة، وأن نتحرّر بالتالي من هذه الانحرافات التي توحي بها تلك القيَم والتي تشوّه وجه الحقيقة»[٤١]. وعلى كلّ مربٍّ أن يحمل القيَم الحقيقيّة إلى التلامذة الذين اؤتمن عليهم وأن يشهد بحياته وقدوته ليجعل منهم «مسيحيّين ناشطين وشهودًا للإنجيل ومواطنين مسؤولين في بلدهم»[٤٢].

لتفعيل هذه الأهداف، تدعونا التربية الإغناطيّة إلى اتّباع المراحل الخمس التالية: الإطار، الاختبار، التفكير، العمل، والتقييم[٤٣]. وعليه

---

(٣٨) *Caractéristiques de l'éducation jésuite*

(٣٩) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، ص § ١٥.

(٤٠) *Pédagogie Ignatienne - Applications Concrètes*, 1993, p. 9 & 21

(٤١) رسالة الرئيس العامّ بيتر هانس كولفنباخ إلى أصدقاء الرهبانيّة اليسوعيّة والعاملين معها، ٢٧ أيلول ١٩٩١، ص ٤.

(٤٢) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، § ١٠٦.

(٤٣) CONTEXTE, EXPERIENCE, REFLEXION, ACTION, EVALUATION.

تأخذ بعين الاعتبار الإطار الحقيقيّ الذي يحيا فيه التلميذ (العائلة، الرفاق، الوضع الاجتماعيّ...) والإطار الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والثقافيّ الذي ينمو فيه، والمحيط المدرسيّ الذي يستطيع أن يُنمّي فيه الاهتمام بنوعيّة الدراسة، والثقة، واحترام الآخرين رغم التضارب في الآراء... والاهتمام المُشخصن[٤٤] بتنمية الإنسان في كلّ تلميذ، الإنسان المتكامل في جميع أبعاده، في عقله وحرّيّته ومحبّته. فالموقف الإغناطيّ لا يحتمل الالتباس: «إن أردنا أن نعمل لتمجيد الله، لا يكفينا أن نُعلن البشارة ونمنح الأسرار، بل علينا، تحت طائلة عدم الأمانة البالغ، أن نرضى بالاهتمام بكلّ إنسان في ما يمتّ إلى الإنسان، في حسّاسيّته، وفي مخيّلته، وفي سعيه إلى مثال الجمال والحقّ»[٤٥]. هذا الاختيار يحمله إلى «التمتّع الداخليّ بالأشياء». كما أنّ التفكير يقتضي تكوين كائن عاقل وحرّ، ومساعدته في التقدّم نحو الحقّ وفي الاكتمال إلى أبعد حدّ. ولتلبية هذه الأهداف ارتكزت التربية الإغناطيّة على اعتماد الطرق الفاعلة كطريقة سقراط في طرح الأسئلة، وإثارة الإبداع عند الولد، كما أنّها حثّت على ممارسة المراجعة، لتثبيت النتائج المكتسبة. وتتكوّن حرّيّة التلميذ في تكوين إرادته وإثارة الميل إلى البحث وإلى العمل وبذل الجهد. وهكذا، في نور عقله، يستطيع التلميذ أن يقوم بالتميز الواعي وبانتقاءٍ شخصيّ لميادين عمله وبالمشاركة الفعّالة لخير المجتمع. وتكوين المحبّة هذا يقتضي خدمة الآخرين لتعزيز العدالة والعمل في سبيل السلام. ففي رأي القدّيس إغناطيوس «يقوم البرهان عن الحبّ الفعليّ، على الأعمال لا على الأقوال». كما أنّ التقييم يساعد التلميذ على وعي أوضاعه، وإعادة النظر في منهجيّاته المعتمدة في حال إخفاقها، والحثّ على منافسة رفاقه منافسةً شريفةً سعيًا إلى الأفضل، ومنافسة ذاته سعيًا إلى تحقيقها بكلّيّتها.

---

(٤٤) Cura Personalis

(٤٥) دالمه، جان: مفهوم التربية عند اليسوعيّين، ص ٢٠.

من هنا الحاجة إلى البحث عن طريقة عمليّة فُضلى لانتقاف روحانيّة القدّيس إغناطيوس في ممارستنا التعليميّة في واقعنا المشرقيّ. ألا نرى في مجلّة المشرق قدوةً من هذا القبيل؟ فقد تميّزت بانفتاحها على الشرق والغرب معًا. وتضلّعت من الثقافة الغربيّة من دون الانبهار بجديدها البرّاق، والتزمت بالمشرق اسمًا وكيانًا ووجودًا من دون الانغلاق على ذاتها. وكان لها دور أساسيّ في تشجيع الاحتكاك والتفاعل بين ثقافتَين؛ دور نبع من تعاليم المسيحيّة المنفتحة على الكون، غير المتقوقعة على ذاتها؛ دور قامت به سابقًا وما زالت تنمي إليه.

الدراسات اللغويّة العربيّة في مجلّة «المشرق»

(١٨٩٨-١٩٢٧)

الدكتورة هبة شبارو - سنّو*

إنّ المطّلع على مجلّة المشرق منذ تأسيسها سنةَ ١٨٩٨، إلى سنة ١٩٢٧[١]، تاريخ وفاة الأب لويس شيخو الذي طبعها بطابعه الخاصّ، يجد أنّها أولت الأبحاث اللغويّة عناية خاصّة. فنظرت إلى اللغة العربيّة بعين الباحث المدقّق الغيور، وأعلنت للملإ «أنّ من أخصّ الغايات التي دفعت رؤساء رهبانيّتنا اليسوعيّة إلى إنشاء مجلّة المشرق في العربيّة رَفْعَ منار هذه اللغة الشريفة ونشرَ آثارها وتفنيدَ التهمة التي أشاعها بعض ذوي الغايات بأنّ الأجانب يسعون في سَوْم لغتنا خَسْفًا»[٢]. ولا ريب في أنّ اللغة العربيّة لصيقة بالرهبان اليسوعيّين الذين «ما كادت ترسخ قدمهم في الأصقاع السوريّة حتّى انكبّوا أيّ انكباب على درس العربيّة»[٣]، وتدريسها. فلم يعتبروها أقلّ شأنًا من سائر الدروس، ولا أوضع مكانًا من سائر اللغات. فسعوا إلى تعليمها لمَن يفد عليهم مِن طلّاب العلم والمعرفة، لأنّ الهدف الذي رموا إلى تحقيقه في مدارسهم إنّما هو «أن

(*) أستاذة في معهد الآداب الشرقيّة في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) صدر منها في هذه الأثناء خمسة وعشرون مجلّدًا فحسب، نظرًا إلى توقّفها خلال الحرب العالميّة الأولى.

(٢) السنة ٢٢، ص ٣٩ (الكلام للأب لويس شيخو).

(٣) السنة ١، ص ٧٠٢-٧٠٣ (الكلام له أيضًا).

يُمدّوا للأهلين أولادًا يكونون لهم يومًا في أشغالهم سندًا، وفي خدمة وطنهم عونًا وعضدًا»[٤]. وحثّهم هذا السبب على التسامي في نظرتهم إلى اللغة العربيّة، فنظروا إليها نظرة شاملة، محاولين الإلمام بها من جوانبها ومستوياتها كافّة. وحينما تعمّقوا في دراستها سعَوا إلى تحقيق هدفين: أمّا الهدف الأوّل فيتلخّص في إبراز خصائص هذه اللغة لدى قرّاء المشرق، وأمّا الهدف الثاني فيسمو على الأوّل إذ يتلخّص في حثّ الطلّاب على إتقان العربيّة والتبحّر فيها؛ وكأنّ هذه اللغة باتت دَيْنًا يُثقل كاهل هؤلاء الرهبان ويقضّ مضاجعهم، فحاولوا تسديده قسطًا بعد قسط.

ولم يقف اهتمام المشرق باللغة العربيّة عند عتبة الكلام الذي يُصاغ في مقالات تُبرز أهمّيّتها وتشدّد على تعلّمها، ولا الخُطَب التي تُلقى في حفلاتٍ تَسمو بها وترفع من شأنها، بل تخطّى تلك العتبة إلى الدهاليز المظلمة، ليعثر على كنوز منسيّة، فلا يضنّ بها، بل يصقلها ويجلوها وينشرها ليتداولها القرّاء جيلًا بعد جيل. وأعني بذلك أنّ هذه المجلّة أَوْلت مستويات اللغة وتقنيّاتها عناية كبيرة، فتناولت أصواتها، وصرفها ونحوها، وكلماتها ومستواها الدلاليّ، والمعرّب والدخيل والعامّيّ فيها، وما إلى ذلك من خصائصها المختلفة، فضلًا عن موضوع الخطّ العربيّ. ولمّا كان العصر عصر نهضة وكشفٍ عن التراث اللغويّ فقد أسهمت المشرق في التعريف بكبار اللغويّين والنحويّين، ونشر الكثير من المخطوطات اللغويّة والنحويّة المنسيّة التي كساها غبار الأيّام، وتأمُّلِ ما آلت إليه أوضاع العربيّة عمومًا ومدى مُلاءمتها للعصر. ولكنّ ما يستوقف القارئ ويشدّ انتباهه، هو ذلك الحسّ النقديّ اللغويّ الذي تميّزت به هذه المجلّة. فلم يقف كتّاب مقالاتها مكتوفي الأيدي إزاء لغتهم، بل نظروا إلى كلّ ما يُكتب بها ويُقال عنها، نظرة الناقد المتفحّص المتعمّق الغيور على تكوينها ونشوئها. ومع إشادتهم بها، فقد حملتهم نظرتهم الشاملة على إبراز ما اعترى هذه اللغة من ضعف وتقصير في بعض مجالاتها.

---

(٤) السنة ١، ص ٧٠٢ – ٧٠٣.

أهمّيّة اللغة العربيّة

لقد نادت المشرق بأهمّيّة هذه اللغة التي صدرت بها منذ سنتها الأولى، مع الأب لويس شيخو[٥]. وتوالى ذكر هذه الأهمّيّة في مقالات متعدّدة، نذكر منها: «درس العربيّة في أوروبّا في القرن السادس عشر» للأب هنري لامنس[٦]، و«اللغة العربيّة في مدرستنا الكلّيّة» للأب شيخو[٧]، حيث شدّد على وفرة ما ألّفه بالعربيّة، عددٌ من المتخرّجين من الكلّيّة اليسوعيّة؛ وكلّما سنحت له الفرصة أشاد بهذه اللغة، كما في الحفلة الأدبيّة التي أقيمت في الكلّيّة اليسوعيّة لتعزيز اللغة العربيّة[٨]. وانتصر للغة الفصحى في مقالته في «حقوق اللغة العامّيّة بإزاء اللغة الفصيحة»[٩]. وسلّطت المشرق الضوء على ما يجري في فرنسا «لتعزيز اللغة العربيّة»[١٠]، مع عبدالله الناصري، وعلى «كيفيّة درس اللغات الحيّة وإصلاح التعليم الثانويّ»[١١] مع مورس مرسيه.

الصوتيّات

أمّا في مستوى الصوت، فبحث الأب إلياس جبارة «في أصل النطق»[١٢]، وتناول الأب هنري لامنس «لفظ الجيم: أحَلْقِي هو أمْ شَجْرِي»[١٣]، ودرس كريمسكي «لفظ الجيم»[١٤] أيضًا. وصبّ الأب أنستاس الكرمليّ اهتمامه على «أصل التنوين عند العرب»[١٥]، و«اللغة

---

(٥) السنة ١، ص ٦٩٩-٧٠٤.
(٦) السنة ٤، ص ١٠٢٩-١٠٣٣، ١١١٥-١١٢٠.
(٧) السنة ٥، ص ٩٢٣-٩٣٢.
(٨) السنة ٣، ص ١٦١-١٧١.
(٩) السنة ٢٣، ص ١٦١-١٧١.
(١٠) السنة ٢٠، ص ٢٤٧-٢٤٨.
(١١) السنة ٢٠، ص ٢٤٨-٢٦٢.
(١٢) السنة ٦، ص ٣١٠-٣١٥.
(١٣) السنة ١، ١١٦-١١٩.
(١٤) السنة ١، ص ٤٨٧-٤٩٣.
(١٥) السنة ٨، ص ٣٨٩-٤٠٠.

العربيّة والحركات»[١٦]، كذلك عُني مع الأب هنري لامنس بقضيّة إبدال الهمزة بالعين، ولفظ السوريّين لحرف القاف، ولفظ الجيم عند العرب في «فوائد لغويّة»[١٧].

الصرف والنحو

تنبّهت المشرق إلى قضايا الصرف والنحو، وحاولت بكلّ ما أوتيت من قوى الحفاظ هٰهنا على اللغة العربيّة. فوجدت أنّه لا مفرّ من العودة إلى دراسة نظامها الأساسيّ الذي يضبط بنية الألفاظ، ويحدّد علاقة الكلمة الواحدة بالأخرى. فلذلك خصّت الصرف والنحو بأبحاث متنوّعة. ولكن يلاحظ القارئ أنّ الباحثين في اللغة الذين نشروا مقالاتهم في المشرق فاق اهتمامُهم بالصرف اهتمامَهم بالنحو.

فقد توقّفت المشرق عند التأنيث في العربيّة، كما في «رسالة في المؤنّثات السماعيّة»[١٨] لنور الدين الحسيني. وبحث الخوري يوحنّا مرتا «في أنّ جَمْع فَعْل على أفعال قياسيّ»[١٩]، وكتب مقالة أخرى عنوانها «تداخل اللغتين في الفعل الثلاثيّ: فَعِلَ يَفْعُلُ، فَعَلَ يَفْعِلُ، فَعُلَ يَفْعَلُ»[٢٠]. وبحث الأب لويس رنزفال في «وزن فَعّول في العربيّة»[٢١].

ومن الأبحاث النحويّة التي نُشرت في هذه المجلّة «أوجه الإعراب عند العَرب والأعراب»[٢٢] للأب أنستاس الكرمليّ. وقد جمع الخوري يوحنّا مرتا بين الصرف والنحو في مقالة عنوانها: «فوائد صرفيّة ونحويّة»[٢٣]، واستدرك على هذه المقالة بأخرى عنوانها: «مُستدركات

---

(١٦) السنة ١١، ص ٥٧٠-٥٨٠.
(١٧) السنة ١، ص ٨٣٣-٨٤٠.
(١٨) السنة ١٠، ص ١٨٤-١٨٧.
(١٩) السنة ٢، ص ٩٧٧-٩٨٦.
(٢٠) السنة ١٥، ص ٥٢٣-٥٢٦.
(٢١) السنة ١٥، ص ٩٤٧-٩٥٠.
(٢٢) السنة ٢، ص ٣٩٠-٣٩٧.
(٢٣) السنة ٨، ص ٦٤٧-٦٥٠.

وفوائد صرفيّة ونحويّة»[٢٤].

الكلمة ومستواها الدلاليّ

وبحث المشرق في معاني بعض الكلمات كما في «معنى اسم البرمكي» للأب لويس شيخو[٢٥]، و«أصل كلمة زنديق» للأب رنزڤال[٢٦]، وأصل كلمة «السجنجل» للأب أنستاس الكرملي[٢٧]، و«أصل لفظة كرشوني» للمطران يوسف دريان[٢٨].

المعرّب والدخيل والعاميّ

وإنْ صبّت المشرق اهتمامها على الفصحى وأبرزت خصائصها وأهمّيّتها، فإنّ نظرتها إلى العربيّة شملت المعرّب والدخيل والعاميّ. فخصّصت للمعرّب والدخيل صفحات طويلة، كما في «نظر في المعرّبات» للأبوين أنستاس الكرملي وهنري لامنس اليسوعيّ[٢٩]، و«الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة» للأب أنستاس الكرملي[٣٠]، و«الدخيل في اللغة العربيّة» للخوري ميخائيل حويس[٣١]، و«الأعلام الأجنبيّة في اللغة العربيّة» للأب هنري لامنس[٣٢].

أمّا اللغة العاميّة فتعدّدت المقالات فيها، ومنها: «مقالة في أهمّيّة جمع خواصّ الكلام الدارج» للدكتور هرتمن[٣٣]، و«الباء العاميّة في

---

(٢٤) السنة ٩، ص ٦٥-٧٣، ٢٦٢-٢٦٧، ٣٠٢-٣٠٦، ٤٠٠-٤٠٥.
(٢٥) السنة ١، ص ٢٨٤-٢٨٦.
(٢٦) السنة ١، ص ٦٨١-٦٨٤.
(٢٧) السنة ٦، ص ١٥٥-١٥٧، ٣٣٥.
(٢٨) السنة ٧، ص ٧٨٥-٧٩٠، ٨٨٠.
(٢٩) السنة ١، ص ٤٤٠-٤٤٨.
(٣٠) السنة ٢، ص ٣٤٥-٣٤٩، ٤٨٩-٤٩١، ٨٤٠-٨٤٧، ٩٢٣-٩٢٨، ١٠٤٦-١٠٤٨؛ السنة ٣، ص ٦٣-٦٩، ٣١٨-٣٢٢؛ السنة ٤، ص ٢٥٢-٢٦٧.
(٣١) السنة ٤، ص ٢٩٣-٣٠٠.
(٣٢) السنة ٤، ص ٧٧٥-٧٧٩.
(٣٣) السنة ١، ص ٧٩٠-٧٩٨.

المضارع» للأب أنستاس الكرملي، ونعيم صوايا، وجرجي عطيّة، والخوري جبرائيل رزق مرهج وغيرهم[٣٤]، و«أمثال العوامّ في الشهور وفصول السنة» لأنطوان جميّل[٣٥]. ولكنّ المشرق وجدت في اللغة العاميّة خطرًا جسيمًا يهدّد الفصحى كما في «خطر جسيم أو اللغة العاميّة» للأب أنطوان صالحاني[٣٦].

من خصائص اللغة العربيّة

وانطلقت المشرق من الصوت والكلمة لتبيّن خصائص اللغة العربيّة التي تميّزها من غيرها من اللغات. فأدلت بدولها لتبرز هذه الخصائص في «مزايا لغة العرب» لشكري الآلوسي[٣٧]، و«الألفاظ المنحوتة في العربيّة» للأب شيخو[٣٨]، ولم تنسَ الإشارة إلى اختلاف لغات القبائل كما في «اللغات واللثغات»[٣٩] للأب أنستاس الكرملي، واللغة الحِمْيَريّة وجموعها المكسّرة وحركاتها الإعرابيّة[٤٠].

الخطّ العربيّ

ولا يظنّنّ أحد أنّ هؤلاء الباحثين لم يعرضوا في أبحاثهم إلّا اللغة الشفهيّة. فمع اعتنائهم بالصوت ومخارجه، والنطق وعيوبه، والكلام الفصيح والعاميّ، والمعرّب والدخيل، أيقنوا حقّ اليقين أنّ العربيّة لغة مكتوبة أيضًا. فجالوا في أبحاثهم على الخطّ العربيّ في «معرض خطوط عربيّة قديمة» للأب لويس شيخو[٤١]، الذي اعتنى أيضًا بـ «تنقيط الياء

---

(٣٤) السنة ٢، ص ٤١٥-٤١٩، ٤٧٧، ٥٥٨-٥٦٣.
(٣٥) السنة ٨، ص ٦٦٤-٦٦٨، ٦٨٧-٦٩٣، ٨٦٥-٨٦٧.
(٣٦) السنة ٢٣، ص ١٣١-١٤٣.
(٣٧) السنة ١، ص ١٠٢٤-١٠٢٦.
(٣٨) السنة ١، ص ١٠٢٧-١٠٣١.
(٣٩) السنة ٦، ص ٥٢٩-٥٣٦، ٥٨٩-٥٩٣.
(٤٠) السنة ١٧، ص ٥٦٠، وقد ورد المقال في باب: «أسئلة وأجوبة».
(٤١) السنة ٩، ص ٨١١-٨٥٥.

العربيّة في آخر الألفاظ»[٤٢].

تراجم اللغويّين والنحويّين

يبدو لنا من هذا العرض أنّ المشرق أولت اللفظَ ومعناه، وبناءه وتصريفه، وتغيّرَ أحوال إعرابه اهتمامَها، ونادرًا ما تطرّقت إلى ترجمة اللغويّين والنحويّين. ولكنّ للأب أنستاس الكرملي مقالة عنوانها: «الدليل المُبين لأئمّة اللغة من الأقدمين والمحدثين»[٤٣] عرض فيها أهمّ اللغويّين قديمًا وحديثًا. وأدلى الأب شيخو بدلوه في هذا الموضوع، فبحث في «يحيى النحويّ: مَن هو؟ ومتى كان؟ حلّ مُشكل تاريخيّ»[٤٤].

نشر المخطوطات اللغويّة

هذا الخطّ الذي لفت نظر هؤلاء الباحثين في مقالاتهم المتنوّعة، حاولوا إبرازه بصورة جليّة حينما عمدوا إلى نشر مخطوطات ركّزت اهتمامها عليه، كما في «الخطّ العربيّ: نخبة من كتاب صبح الأعشى للقلقشنديّ»[٤٥] نشرها الأب لويس شيخو، كما نشر «حال الكتابة العربيّة في الإسلام: فصل من كتاب الخَبر عن البَشر للمقريزيّ»[٤٦].

وتمدّدت المنشورات في مجلّة المشرق وتوالت في أعدادها المختلفة، وهي: كتاب الدارات للأصمعيّ[٤٧] نشره الدكتور أوغست هفنر، الذي نشر للمؤلّف نفسه كتاب النبات والشجر[٤٨]، وكتاب النخل

---

(٤٢) السنة ٢١، ص ٢٤٠.
(٤٣) السنة ٦، ص ٢١٢-٢٢٢.
(٤٤) السنة ١٦، ص ٤٧-٥٧.
(٤٥) السنة ٤، ص ١٤-١٧، ٢٧٨-٢٨٣، ٧٤٥-٧٥٠؛ السنة ٥، ص ٧٤٦-٧٥٢؛ السنة ٦، ص ٩٤١-٩٤٥؛ السنة ٧، ص ١٧٥-١٨٠.
(٤٦) السنة ١٠، ص ٤٧٨-٤٧٩.
(٤٧) السنة ١، ص ٢٤-٣٢.
(٤٨) السنة ١، ص ٤٠٦-٤١٢، ٤٥٨-٤٦٣، ٥١٠-٥١٤، ٦٤٣-٦٤٦.

والكرم[٤٩]. أمّا الأب شيخو فتولّى نشر كتاب اللبإ واللبن لأبي زيد الأنصاريّ[٥٠]، وكتاب المطر له أيضًا[٥١]، و«مخطوطات عربيّة من الألفاظ الكتابيّة»، لعبد الرحمٰن بن عيسى الهمذانيّ[٥٢]، وشرح مثلّثات قطرب[٥٣]، وشرحان على مثلّث قطرب[٥٤] لعبد العزيز الديرينيّ، وكتاب الهمز[٥٥] عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاريّ، ورسالة في الحروف العربيّة[٥٦] مجهولة الكاتب، عاد ونشرها مرّة أخرى بعنوان: الرسالة الحرفيّة[٥٧] للسيّد الشريف الجرجانيّ، ومنظومات في الممدود والمقصور[٥٨] لابن دريد، وكتاب الكتّاب[٥٩] لابن درستويه.

هذه هي الكتب التي عُنيت المشرق بنشرها في سنواتها تلك. ويلاحظ دارسها أنّها تشدّد على دراسة اللفظ ودلالته أكثر من تركيزها على بنائه وتصريفه، وهو أمر كان الكتّاب في أمسّ الحاجة إليه في ذلك الزمن.

النقد اللغويّ

ولا ريب في أنّ عمل الباحثين في جمع شتات اللغة، ونظرتهم إليها نظرة شاملة، عمل شاقّ ومضنٍ، ولكنّ ما يجعله يرمض وميض الماسة في التاج هو النقد اللغويّ. فقد تميّز كتّاب المشرق بحسّ نقديّ مرهف ولاذع أحيانًا، إذ لم يقفوا مكتوفي الأيدي تجاه الأبحاث اللغويّة التي نُشرت في المشرق وغيرها، بل نظروا إليها بعين الناظر المتفحّص المدقّق. فانتقد

---

(٤٩) السنة ٥، ص ٨٨٣-٨٩٣، ٩٧٦-٩٨٤، ١٠٩١-١٠٩٩.
(٥٠) السنة ٣، ص ١٦٦-١٦٩.
(٥١) السنة ٨، ص ١٦٣-١٦٩.
(٥٢) السنة ٥، ص ٢٧٨-٢٨٤.
(٥٣) السنة ١١، ص ٥١٦-٥٢٢.
(٥٤) السنة ١٢، ص ٦٨٥-٦٩٤؛ أوردنا العنوان حكايةً في الرفع.
(٥٥) السنة ١٣، ص ٦٩٥-٧٠٣، ٧٥٠-٧٥٧، ٨٤٢-٨٤٩، ٩٠٧-٩١٥.
(٥٦) السنة ١١، ص ٢٦٥-٢٧٣.
(٥٧) السنة ٢٢، ص ١٠-١٦.
(٥٨) السنة ١٩، ص ٦٤-٦٨.
(٥٩) السنة ١٨، ص ٣٥-٤٧، ١٢٨-١٣٥.

رشيد الشرتوني إبراهيمَ اليازجي في مقالاتٍ ثلاث هي: «مجلّة الضياء ولغة الجرائد»[٦٠]، و«محادثات لغويّة»[٦١]، و«فتاوى الضياء وأوهامه اللغويّة»[٦٢]. وانتقد بعيث الخضري مجلّة الضياء في تفسيرها لاشتقاق اسم عيسى في مقالة بعنوان: «عيسى: إشتقاق هذا الاسم»[٦٣].

ودارت مناظرة بين الخوري ميخائيل حريس والأب أنستاس الكرملي فيما يتعلّق بالكلم اليونانيّة باللغة العربيّة. فنشر الخوري ميخائيل حريس مقالة بعنوان «انتقاد على الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة»[٦٤]، وأجابه الأب أنستاس الكرملي في «نظر في الانتقاد على الكلم اليونانيّة في اللغة العربيّة»[٦٥]. وجرت مناظرة أخرى بين الأب لويس شيخو وحليم دمّوس. فنشر الأب شيخو مقالة بعنوان «قاموس العوامّ لحليم دمّوس»[٦٦] منتقدًا إيّاه، واحتجّ حليم دمّوس على هذا الانتقاد[٦٧] مسوّغًا موقفه من القاموس هذا.

وانتقد مراد البارودي مثلّث قطرب في «ملحوظات على مثلّث قطرب»[٦٨]، وانتقد الأب شيخو «الوسائل لترقية اللغة العربيّة»[٦٩].

إنّ هذا الحسّ النقديّ الذي تميّز به كتّاب المشرق حثّهم على البحث في نشوء اللغة العربيّة وكيفيّة تطوّرها. فكتب الأب أنستاس الكرملي مقالة في هذا الموضوع، عنوانها: «اللغة العربيّة في طور النشوء والتكوّن»[٧٠].

---

(٦٠) السنة ٢، ص ٦٠٩-٦١٤، ٧٩٤-٨٠٤، ١٠٥٧-١٠٦٥.
(٦١) السنة ٥، ص ٣٢٢-٣٢٦، ٣٧٢-٣٧٥، ٤١٩-٤٢٢، ٤٧٢-٤٧٥.
(٦٢) السنة ٥، ص ٥١٦-٥٢٠.
(٦٣) السنة ٥، ص ٢٤٨-٢٥٠.
(٦٤) السنة ٤، ص ٢١٤-٢١٨.
(٦٥) السنة ٥، ص ٥٣٦-٥٤٣.
(٦٦) السنة ٢١، ص ٤٣٣-٤٣٧.
(٦٧) السنة ٢١، ص ٦٣٧.
(٦٨) السنة ١٢، ص ٨٤٦-٨٤٩.
(٦٩) السنة ٢٠، ص ١٠٤٣-١٠٥٥.
(٧٠) السنة ١١، ص ٣١-٣٨، ٩٩-١١٨.

اللغة العربيّة والعصر: بعض مواطن ضعفها

لقد تبيّنًا أنّ كتبة المشرق انتصروا للغة العربيّة ورفعوا رايتها عاليًا ونادوا بنضارتها وجمالها، فلم يبخسوها حقّها من هذه الناحية، ولكنّهم وفاءً لنظرتهم الشاملة إلى هذه اللغة، التي تميّزت بالتجرّد من كلّ ميل أو تعصّب أعمى، أخذوا على عاتقهم إظهار عيوب هذه اللغة، وألفى الأب لامنس تعليم العلوم باللغة العربيّة لا يصحّ[(٧١)].

وهكذا بدا لمجلّة المشرق أنّ العربيّة ليست لغة كاملة، بل تعتورها نواقص متعدّدة منها: أنّه لا يصحّ تعليم العلوم بهذه اللغة، لأنّ التعريب يتطلّب آلاف المصطلحات العلميّة. «وهذه الاصطلاحات أو ناقصة في العربيّة، أو غير مقرّرة لعدم وجودها في معجم عربيّ»[(٧٢)]. وأضاف الأب لامنس سببًا آخر وهو أنّ تعليم العلوم باللغة العربيّة سيؤدّي إلى إهمال اللغات الأوروبيّة، وبالتالي إلى انقطاعٍ عن مناهل العلوم الحيّة، فيبقى العرب محبوسين «في نطاق ضيّق ودائرة حرجة ليس لديهم سوى ما بلغهم بالتعريب»[(٧٣)]. ويتابع قائلًا: «نقول ذلك إقرارًا بالحقّ لا لنبخس العربيّة حقّها، وكلّ يعلم سعينا في ترقّيها»[(٧٤)].



وبعد هذه الجولة في مجلّدات المشرق في المرحلة المدروسة، اتّضح لنا أنّ نظرتها إلى اللغة العربيّة كانت نظرة شاملة، إذ تناولتها من جوانبها المختلفة في محاولة منها لإحيائها، ورفع رايتها. وقد امتازت هذه الرؤية بحسّ نقديّ عميق أتاح لكتّابها أن يُشيروا إلى ما يعتورها من تقصير في مواكبتها للعصر، إلّا أنّهم تمسّكوا بانتمائهم إلى هذه اللغة، فظلّت العربيّة تُشرق في صفحاتها سنوات طويلة.

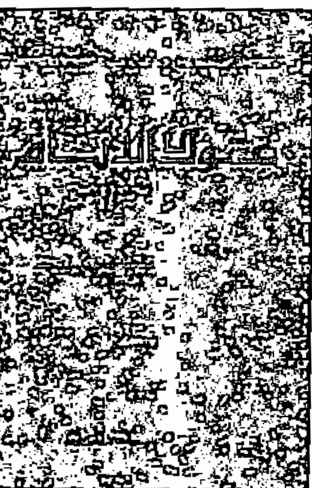
---

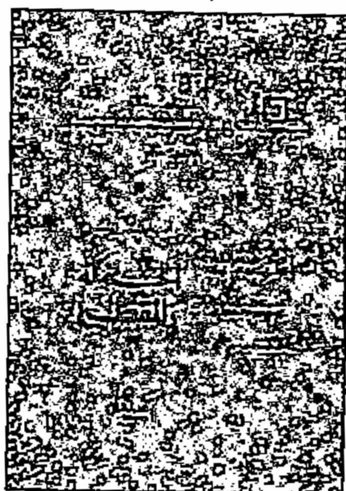
(٧١) السنة ١٨، ص ٣٩٧-٣٩٨.
(٧٢) السنة ١٨، ص ٣٩٧.
(٧٣) م.ن.، ص.ن.
(٧٤) م.ن.، ص ٣٩٨.

وهكذا تكون مجلّة المشرق قد أسهمت في عهد مؤسّسها الأب لويس شيخو في وضع الركائز التي سيستند إليها حاملو شُعلتها في المرحلة اللاحقة، ورسم الأهداف التي سيسمون إلى تحقيقها بدراية وأمانة. ألم يتوجّه الأب شيخو إلى الطلّاب في خطبته التي ألقاها في حفلة توزيع الجوائز في كلّيّة القدّيس يوسف مُلِحًّا «على درس لغتـ[ـهم][(٧٥)] الشريفة»، قائلًا: «ثمّ اعلموا أنّه دون التبحّر في لسانكم لا يمكنكم التصدّر في نوادي الأدباء ومجالسة مَن في أوطانكم من الوجوه والشرفاء. فإنّكم إن أحكمتم اللغات الأجنبيّة لا تنجون من تقريع بني وطنكم لانتسابكم إلى غير أنسابكم، وذهولكم عن عوائدكم وآدابكم، وكفاكم بذلك خزيًا وعارًا»[(٧٦)].

(٧٥) في الأصل: لغتكم.
(٧٦) السنة ١، ص ٧٠٤.

صدر عن دار المشرق













ملامح مِن الأنثروپولوجيا الإغناطيّة

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ(ه)

نشرنا في عدد سابق من مجلّة المشرق دراسة في فنّ التربية الإغناطيّة، تتعلّق بالإنسان أيًّا كان مُعتقده الدينيّ[1]. ونودّ في هذا المقال مُتابعة دراستنا من زاوية أُخرى، وهي الحديث عن الإنسان المسيحيّ في علاقته مع الله. فحديثنا أنثروپولوجيّ أكثر منه تربويّ، فهو أشمل، وإن كان أضيق لأنّه يتناول المسيحيّ، ولا سيّما الإنسان الإغناطيّ في علاقته مع الله. ويجدر بنا أن نُشير إلى أنّ دراستنا هذه تندرج في دراسة أشمل في «الرياضات الروحيّة» الإغناطيّة، تُنشر قريبًا في دار المشرق.

لم يقصد إغناطيوس قطُّ عرضَ نظريّة أنثروپولوجيّة، ولم يدّعِ يومًا ما تعميم مسيرته الروحيّة، بل اكتفى بأن يعرض خبرته الروحيّة في كتاب «الرياضات الروحيّة»، نُزولًا منه عند رغبة الذين كان يعقد معهم أحاديث روحيّة، أو عند الذين مارسوا بإرشاده «الرياضات الروحيّة».

وإنّنا نعتبر، من جهتنا، أنّ لإغناطيوس نظرة خاصّة إلى المسيحيّ في علاقته بالله، تتميّز عن سواها من النظرات المسيحيّة. وفي ذلك يكمن غنى «المواهب الروحيّة» (باليونانيّة Charismata)، فهي مُتعدِّدة لِبُنيان الكنيسة،

(ه) مُعلِّم المُبتدئين اليسوعيّين في الشرق الأدنى، وأُستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كُلّيّة العُلوم الدينيّة بالسكاكينيّ - القاهرة.

(1) سِرُّ الرهبانيّة اليسوعيّة في فنّ التربية - المشرق - السنة ٦٥ - ١٩٩١ - ص ٥٥-٨٧.

وإن كان الروح واحدًا. فسنُحاول أن نوضّح أهمّ ملامح «الموهبة الروحيّة» الإغناطيّة في ما نحن بِصدده.

وسنعتمد أساسًا في هذه الدراسة على نصّ «الرياضات الروحيّة»، فهي تُدوِّن زُبدة خبرة إغناطيوس التصوُّفيّة والروحيّة، وقد استخدمها مع العديد من رُفقائه ومُعاصريه، وتركها أداةً مُميَّزة للمسيرة الروحيّة، وفيها تسطع نظرته إلى الإنسان في صلته بالله. وسندع النصوص نفسها تتحدّث إلينا وتُخاطبنا. إلاّ أنّنا سنستعين بسائر مُؤلّفاته، دعمًا لِنظرته الأنثروبولوجيّة(٢).

وسنتناول الموضوع من ثلاث زوايا مُتكاملة: الرغبة في الله، ثُمّ الاتّحاد بالله، وأخيرًا التواضع المُحبُّ لله.

الإنسان الإغناطيُّ ورغبته في الله

يحمل الإنسان الإغناطيُّ في داخله رغبات تدفعه إلى العلاقة الوطيدة مع الله ومع البشر. فإن كان للإنسان ذاكرة وعقل وإرادة - بحسب تقسيم أوغسطينس قِوى النفس - أو كان لديه عقل ووِجدان وإرادة - بحسب تقسيمنا المُعاصر - فهو أوّلًا - في نظر إغناطيوس - رغبة، ولقد وَصف إغناطيوس نفسه بأنّه «رجل رغبات»، وتحدّث هو عن «الرغبات المقدّسة»(٣).

---

(٢) الرموز المُستخدمة:
رر = الرياضات الروحيّة - دار المشرق - بيروت - ط ٣ ١٩٩٥.
ذ ش = الذكريات الشخصيّة - دار المشرق - بيروت - ط ٢ ١٩٩٦.
ق ت = القوانين التأسيسيّة - دار المشرق - بيروت - ١٩٩٠.
ي ر = اليوميّات الروحيّة - لم تُنشر الترجمة العربيّة حتّى اليوم
ر = الرسائل - لم تُنشر الترجمة العربيّة حتى اليوم.

(٣) تواتُر لفظ رغبة (بالإسبانيّة: Deseo) ورغِب (إمّا Desear، وإمّا Querer):
رر: ٥٦ مرّة - ذش: ٢٧ مرّة - ق ت: ٣٢ مرّة.
مضمون الرغبة في ق ت: السير وراء المسيح المُذَلّ: ٢ - خدمة الله: ٣ - القيام بالرسالة: ٤ - التقدّم والكمال: ١١ - دُخول الرهبانيّة: ٣...

مضمون الرغبة في الله

إذا تساءلنا ما هي أُنطولوجيّة الرغبة - في نظر إغناطيوس - أقررنا أنّ الله منبعها وغايتها. فالله، إذ يخلق الإنسان، يجذبه إليه. فالرغبة في الله هي من صميم فعل الله وهو يخلق الإنسان. كتب إغناطيوس أنّ الله يجذب النفس إليه، فهو «مصدر رغباتنا» (ق ت ٧٩٠)، وهو موضوعها:

«... جاذبًا إيّاها بكُلِّيتها على حُبِّ عِزّته الإلهيّة» (رر ٣٣٠، ر ٥٣). وإنّه يصف أثر هذا الانجذاب في شخصه:

«شعرتُ شُعورًا باطنيًا بأنّي ذاهب أو مُنقاد أمام الله
وفي هذه الحركة، انتصابُ شعر رأسي
وتأثّر شبيه بحرارة في الجسم كُلّه» (ي ر ٨).

وهو يدعو المُتروِّض إلى أن يختبر ما اختبره هو نفسه:

«أتذوّق بالذوق...
ما للأُلوهيّة من حلاوة وعُذوبة لا حدّ لهما» (رر ١٢٤).
«ما يُرضي النفس ويُشبعها ليست المعلومات الغزيرة
وإنّما هو الشعور بالأشياء والتذوُّق الباطنيّ بها» (رر ٢).

فالإنسان الإغناطيُّ مدعوٌّ إلى أن يتذوّق الله وحُضوره، وعمله ونِعمه، وإن أوصى إغناطيوس بالبصيرة والحكمة في هذا الشأن، تحاشيًا لخطر «الاستناريِّين»[(٤)].

ويستخدم إغناطيوس لفظًا آخر، وهو الوجدان[(٥)]. ولا ينحصر معنى هذا المصطلح في المشاعر والعواطف والأحاسيس - فهي جزء منه ولكنّها لا تستوفيه - بل يتعدّاها ليُفيد بمعنى بُعد أساسيّ في الإنسان يتضمّن

---

(٤) تذوُّق (بالإسبانيّة Gustar: ٣ مرّات في رر: تذوُّق (Gusto): ٦ مرّات.
Alumbrados: حركة مُعاصرة لإغناطيوس كانت تُركِّز بإفراط على هذه الناحية من العلاقة مع الله. فكانت السلطات الكنسيّة حذرة تُجاهها، بل وكانت تُقاومها، وكثيرًا ما استدعت إغناطيوس لتستجوبه في هذا الشأن.

(٥) بالإسبانيّة: Afección، وباللاتينيّة: Affectus: ٣٠ مرّة في رر.

الشعور الروحيّ والحسّ الروحيّ.

ويعود هذا المصطلح إلى القدّيس بِرْنارْدُس (١٠٩٠-١١٥٣) المتصوِّف ومُصلح الحياة الرهبانيّة البِنِدِكْتِيّة (١١١٥)، وقد قاوم الفيلسوف اللاهوتيّ پيِر أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢) في نزعته العقلانيّة، إذ أعاد للحياة الروحيّة بُعدَهَا الوجداني الذي يتقدّس بفضل تغلغُل الإنجيل فيه. وعمّم ذلك تيّار «التقوى الحديثة» (Devotio Moderna) المعاصر لإغناطيوس، فتأثّر بها ودمجها في بنيته الروحيّة. كما أنّه تأثّر بما قصده القدّيس أوغسطينس (٣٥٤-٤٣٠) بلفظ «الإرادة» التي تشمل البُعد الإراديّ نفسه، ممزوجًا بالوجدان. هكذا فإنّنا نجد إغناطيوس في مُلتقى تيّارين يُوليان الوجدان أهمّيّة بالغة سواء في الحياة الروحيّة أم في الحياة النفسيّة.

تربية الوجدان في «الرياضات الروحيّة»

هذا وقد اعتبر العديد من المُفسِّرين أنّ «الرياضات الروحيّة» مدرسة لتربية الوجدان[٦]. فلنحاول أن نستشفّ ذلك من خلال مختلف مراحلها:

اعتبر إغناطيوس الوجدان أو الرغبات البشريّة مُزدوجة الاتّجاه، فقد تُفضي بالإنسان إلى الخير، وقد تُؤدّي به إلى الشرّ، وقد تُساعده على بُلوغ غايته، ألا وهي الله فهي خير، وقد تحُول دون ذلك فهي شرّ (رر ٢٣). لذلك فقد عَنْوَن «الرياضات الروحيّة»، مُعبّرًا عن هدفها، على النحو التالي:

«رياضات روحيّة ليتغلّب الإنسان على نفسه
ويُنظِّم حياتِه بدون أن يتّخذ قرارًا بناء على كلّ ميل غير مُنظّم (٢١).

فالمُيول والرغبات البشريّة مُزدوجة المعنى، فقد تكون «غير مُنظَّمة»[٧]، لذلك فإنّ مسيرة «الرياضات الروحيّة» تهدف إلى أن تُصبح

---

(٦) ومدرسة لتربية الحرّيّة أيضًا. ويستدعي هذا الجانبُ دراسةً أنثروبولوجيّة مُنفصلة.

(٧) بالإسبانيّة: الصفة Desordenado: واردة ١٠ مرّات في رر.
الاسم: Desorden: ٣ مرّات – الحال («بوجه غير مُنظّم»): Desordenadamente: مرّة واحدة.

«مُنظَّمة»[8].

وتنظم هذه الرغبات والميول منذ «المبدأ والأساس» (٢٣)، حيث الإنسان أمام الله خالقه كمصدر وغاية ومرجع لحياته، وحيث المخلوقات سبيلٌ للوُصول إليه تعالى، أو عائقٌ دون ذلك. وبالتالي فعلى الإنسان أن يكون «غير مُنحاز» إلى الخليقة، أي - بلُغتنا المُعاصرة - أن يكون حُرًّا حُرِّيَّة داخليّة تجاه المخلوقات، فيستخدمها إن أوْصَلَته إلى الله، ويتجنّبها إن أحالته دُون ذلك. هذه هي الحُرِّيَّة الداخليّة تجاه المخلوقات – أو «عدم الانحياز» إليها – فهي تُطهِّر الوجدان من الرغبات والميول غير المُنظَّمة.

وفي «الأُسبوع الأوّل» (٤٥–٩٠) حيث التأمُّل في الخطايا، يختبر الإنسان تطهير وجدانه، بل وخلاصَه، من خلال تأمُّله في كلمة الله التي تكشف له خطاياه ومدى مُساومته لها، ومن خلال نيله سرّ المُصالحة الذي يُحرِّره من سُلطان الخطيئة. فإنّه يختبر حُبّ الله وقد تجسّد ومات على الصليب من أجله ليُخلِّصه، بعد أن يكون قد طلب نعمة «الشعور الباطنيّ» بخطاياه، و«توجُّعًا عظيمًا شديدًا ودُموعًا». فلِلوجدان إذًا دورٌ مُهمٌّ في هذه المرحلة.

وفي «الأُسبوع الثاني» (٩١–١٨٩) حيث المشاهدة في أسرار حياة المسيح (٢٦٢–٢٨٨)، يتبدّل ذِهن الإنسان تبدُّلًا تدريجيًّا، وذلك بِـ «معرفته الباطنيّة» للمسيح، كما تتبدّل إرادته بـ «تمييزه» إرادة الله عليه حتّى يتمّ «اختياره» إيّاها. ومن خلال ذلك يتبدّل وجدانه، إذ «يتذوّق» أسرار حياة المسيح من جهة، ويكتشف من جهة أُخرى مشيئة الله بتعاقُب الشعور الروحيّ بـ «الانبساط» و«الانقباض». وإن حدث أن اكتشف مشيئة الله، لا عن طريق وجدانه، بل عن طريق عقله، فعلى وجدانه أن يُصدِّق ما توصّل إليه عقله. فإن اختبر «الانبساط الروحيّ» بعد قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة تصديق الوجدان عليه، وإن اختبر «الانقباض الروحيّ» بعد

---

(٨) الاسم Orden: وارد مرّة واحدة – الفعل Ordenar: ١١ مرّة – الحال («بوجه مُنظَّم») Ordenadamente: مرّتين اثنين.

قراره بالعقل، كان ذلك بمثابة عدم تصديق الوجدان عليه. والله «يُثبِت» «الاختيار» بمنحه الوجدانَ «الانبساطَ الروحيّ».

وفي «الأسبوع الثالث» (١٩٠-٢١٧) حيث مشاهدة أسرار آلام المسيح وصلبه وموته (٢٨٩-٢٩٨)، يتعمّق الإنسان في العلاقة مع المسيح، إذ يطلب نِعمة «التوجُّع والندم والخجل»، و«التوجُّع والحُزن والدموع»، لأنّ «الربّ ماضٍ إلى الآلام من أجل خطاياي». فيجتهد الإنسان من جهته أن يُبادل المسيح شُعوره: «ما عليّ أن أعمله وأتحمّله في سبيله»: «أن أتوجّع مع المسيح المُتوجِّع، وأن يتمزَّق قلبي مع المسيح المُتمزِّق القلب، وأن أسكب الدموع وأشعر بالعذاب الباطنيّ بسبب كلّ ما احتمله المسيح من عذاب لأجلي»، و«أن أثير في نفسي الحُزن والتوجُّع على شدّة الألم والعذاب التي يُقاسيها المسيح ربُّنا»، و«أن أعيد إلى ذاكرتي مِرارًا ما احتمله المسيح ربُّنا من مشقّات وأتعاب وأوجاع، من ساعة ميلاده حتّى مِرِّ الآلام حيث أنا الآن». هكذا، فإنّ الإنسان يدخل في علاقة أعمق وأكثر استبطانًا مع شخص المسيح، لا في علاقة «الاقتداء» و«الاتّباع» فقط - كما كان الأمر في الأُسبوع الثاني - بل في علاقة التطابُق مع المسيح، وذلك على مُستوى الوجدان الذي تطهّر في المراحل السابقة من المسيرة الروحيّة.

ويُكمّل «الأُسبوع الرابع» (٢١٨-٢٢٩) هذه المسيرة الوجدانيّة حيث الاشتراك في أسرار قيامة المسيح وصُعوده (٢٩٩-٣١٢)، فطلبُ نعمة الشعور «شعورًا شديدًا بالابتهاج والفرح لكُلّ ما للمسيح من مجد وفرح»، ونعمة «التأثُّر والشعور بالابتهاج بكُلّ ما للمسيح ربُّنا من فرح وابتهاج»، فالسعي إلى ما «يُثير السعادة والابتهاج والفرح الروحيّ كالمجد».

وإنّ «المُشاهدة لِبُلوغ الحُبّ» (٢٣٠-٢٣٧) تتمحور حول الحُبّ، وهي تختم المسيرة الروحيّة في أثناء الرياضة لينطلق الإنسان إلى حياته العمليّة بِحُبّه لله، لِيُحبّه فيها، كما سنراه لاحقًا.

فللوجدان مكانة مرموقة في مسيرة «الرياضات الروحيّة»، فهي بمثابة

مدرسة لتربيته حقًّا، ولا سيّما لتربية رغباته ومُيوله ومشاعره.

الخُلاصة

لا ينحصر معنى الرغبة في الله في مشاعر وأحاسيس وعواطف - وإن استعانت بها وعبّرت عنها. فالرغبة قد تطهّرت وتربّت ونمت في سبيل اتّخاذ قرار - يُسمّيه إغناطيوس «الاختيار» - يُطابق مشيئة الله، وفي سبيل العمل بِمُوجب هذا «الاختيار». وهذا ما نراه الآن من خلال الإرادة المُقرِّرة والمُنفِّذة لِمشيئة الله.

فإن كان الوجدان قد تحرّر «من حُبِّ نفسه وإرادته الشخصيّة ومصلحته الخاصّة»، فإنّه

«لا يرغب ولا يطلب في كُلِّ شيء وفي جميع أعماله

إلاّ تسبيح الله ربّنا تسبيحًا أعظم، وتمجيده تمجيدًا أعظم» (رر ١٨٩).

الإنسان الإغناطيّ واتّحاد إرادته بالله

توحي عبارات «الرغبة» و«التذوُّق» و«الوجدان» و«المُيول»... بالاتّحاد بالله. فهذا ما يصبو إليه الإنسان الإغناطيّ وما يُعبِّر عنه إغناطيوس في بداية مسيرة «الرياضات الروحيّة» (رر ١٥):

«يُشرك الخالقُ والسيّد النفس الأمينة في ذاته
مُعانِقًا إيّاها في حُبِّه وتسبيحه
وجاعلًا إيّاها مُتأهِّبة للطريق التي يُمكنها أن تُؤدّي له فيها أفضل خِدمة».

والجدير بالذكر أنّ تعبيرًا مثل «المُعانقة في الحُبّ» نادر جدًّا عند إغناطيوس. فالجوُّ السائد في كتاباته بعيد عن «المرض الروحيّ» للتعبير عن الاتّحاد بالله، على خلاف ما أنشده مُتصوِّفو جميع العصور. ورغم ذلك، فإنّ إغناطيوس مُتصوِّف، ولكنّ اختباره الروحيّ وبالتالي تعابيره الروحيّة

مختلفة عنها عند مُعظم المُتصوِّفين[٩].

فكيف يتمُّ الاتّحاد بالله في حياة الإنسان الإغناطيّ؟

إشكاليّة الاتّحاد بالله الإغناطيّة

إنّ ما يُميِّز روحانيّة إغناطيوس عن سواه من المُتصوِّفين والروحانيِّين - في ما نحن بصدده - أنّ الاتّحاد بالله يتحقّق باتّحاد الإرادة البشريّة بالمشيئة الإلهيّة، حتّى إنّ «الرياضات الروحيّة» ترمي - في نهاية الأمر - إلى «البحث عن إرادة الله» (١٥) من خلال «تمييزها» فـ «اختيارها» (١٧٥-١٨٩). فمسيرة «الرياضات الروحيّة» هي بالفعل «بحث» عن إرادة الله و«اكتشافها» و«اختيارها» بُغية «تنفيذها»[١٠]. حينذاك تتّحد إرادة الإنسان بإرادة الله اتّحادًا كُلّيًّا لا يقلُّ قيمة عن اتّحاد المُتصوِّفين بالله عن طريق الصلاة.

ولهذا السبب، فقد احتار الروحانيُّون في شأن الطرق الروحيّة الثلاثة التقليديّة - من تطهير واستنارة واتّحاد - عند إغناطيوس. أمّا التطهير، فيتحقّق في الأسبوع الأوّل بالخلاص من الخطيئة. وأمّا الاستنارة، فتتحقّق في الأسبوع الثاني، من خلال مشاهدة أسرار حياة المسيح فالتماس نعمة «معرفة باطنيّة للربّ» (١٠٤)، وكذلك من خلال «معرفة حِيل الرئيس الشرّير... ومعرفة الحياة الحقّ التي يُعلّمها القائد الأعظم الحقيقيّ» (١٣٩). وقد جمع إغناطيوس هاتين المرحلتين من دون ذكر مرحلة الاتّحاد:

«اعتاد عدوُّ الطبيعة البشريّة أن يُجرِّب خاصةً بظواهر الخير مَن كان يتمرّن في حياة الاستنارة الخاصّة برياضات الأسبوع الثاني

---

(٩) في اختبارات إغناطيوس التصوُّفيّة، راجع ذ ش ٢٨-٣١، ٩٦، ٩٩-١٠٠.
(١٠) تواتُر بحث: ١٤ مرّة - وجد: ٣٩ مرّة - ميّز تمييزًا: ٣ مرّات - قرّر قرارًا: ١٣ مرّة - إرادة الله: ٦ مرّات - إرادة المسيح: مرّة واحدة - إرادة الإنسان: ١٤ مرّة - الإرادة: ٣ مرّات - أراد: ٨٠ مرّة.

وأن يُجرِّب أحيانًا في حياة التطهير الخاصّة برياضات الأسبوع الأوّل».
فأين تقع مرحلة الاتّحاد بالله؟

إنّ مرحلة بحث/ اكتشاف/ اختيار/ تثبيت/ تحقيق مشيئة الله هي مرحلة الاتّحاد بالله. وإنّ هذا الأمر لَمفهوم، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الروحانيّة الإغناطيّة روحانيّة خدمة للبشر، وجهاد مع الله جهاد الكنيسة نفسها لمُقاومة «عدوّ الطبيعة البشريّة» (٣٥٢-٣٧٠). لذلك، فإنّ الاتّحاد اتّحاد مشيئتين، أكثر منه اتّحاد «قلبين» في «عُرس روحيّ». فخدمة الخادم في المُجتمعات البشريّة تعبير عن حُبّه لله، فإنّه يُضحّي بما يتأتّى له من فرح الاتّحاد من خلال الصلاة الطويلة، ليخدم الله بخدمته للبشر. وفي ذلك يكمن الفرق بين الروحانيّات التصوّفيّة «الخادمة» أو «الرسوليّة» (Apostoliques)، والروحانيّات التصوّفيّة «المُتعبِّدة» أو «المشاهدة» (Contemplatives). فبينما هذه تصبو إلى الاتّحاد بالله من خلال الصلاة والعبادة والتأمُّل أساسًا، تصبو تلك إلى الهدف عينه ولكن عن طريق الخدمة في المجتمعات البشريّة، وإن لم تَخْلُ من بُعد الصلاة. وفي ما تُعبِّر هذه عن اتّحادها بالله بتعابير العُرس الروحيّ واتّحاد القلبين، تُعبِّر تلك بتعابير الخدمة واتّحاد الإرادتين، الإرادة البشريّة المُتمِّمة للإرادة الإلهيّة، بقدر ما تستدعي حياة الخدمة طاقات إرادة الإنسان الحُرّة.

وخُلاصة القول إنّ الروحانيّة الإغناطيّة روحانيّة تَطابُق الإرادة البشريّة مع الإرادة الإلهيّة، تمثُّلًا بما عاشه يسوع نفسه في بُستان الزيتون:

«يا أبتا... لا تكن إرادتي أنا، بل إرادتك أنت.
وأخذه الجهد فأمعن في الصلاة» (رر ٢٩٠).

فتطابُقُ الإرادتين يفترض الصلاة إلى الله من جهة، والجهد البشريّ من جهة أُخرى. حينذاك فقط

«إذ يجري البحث عن إرادة الله...
يُشرِك الخالقُ والسيِّد النفسَ الأمينة في ذاته
مُعانِقًا إيّاها في حُبّه وتسبيحه

جاعلًا إيّاها مُتأهِّبة للطريق التي يُمكنها أن تُؤدّي له فيها أفضل خدمة» (١٥). يُثبِّت هذا القول بُعد الوجدان الذي سبق أن تلمّسناه («مُعانقًا... في حُبِّه») وبُعد الخدمة (أفضل خدمة) بقدر ما تتّسم الروحانيّة الإغناطيّة بخدمة البشر، مُعتمدة على ما رأينا من «تمييز» لإرادة الله بُغية «اختيارها»، في تطابق إرادة الإنسان معها.

وتُلخِّص «اليوميّات الروحيّة» «تطابق إرادتي مع الإرادة الإلهيّة» (ي ر ١٨٩):

«بلغ بي الأمر أنّني توسّلتُ إلى يسوع
أن يجعل إرادتي تُطابق إرادة الثالوث الكُلِّيِّ القداسة
بما يظهر له الطريق الأفضل» (ي ر ٨٠).

فإذ يُؤكِّد هذا القول تطابق الإرادتين، فإنّه يُضيف عُنصرين: وساطة يسوع – بالإضافة إلى ما سبق من تمثُّل به – وهي قُطب أساسيٌّ في صرح إغناطيوس الروحيّ، واتّجاه التطابق نحو «المزيد». (بالإسبانيّة: Más وباللاتينيّة: Magis وبالفرنسيّة: Davantage) وهو من أبرز سمات الروحانيّة الإغناطيّة.

وبوجه عامّ، فإنّ اتّخاذ قرار طبقًا لإرادة الله هو ثمر عمل الروح القدس من جهة، وتمييز الإنسان في الصلاة والتفكير والمُشاورة من جهة أُخرى:

«... بحسب إلهام مِسحة الروح القدس
أو إذا استحسن (الإنسان) الأمر ورآه مُناسبًا في الله عزّ وجلّ» (ق ت ٦٢٥).

فالروح القدس هو الذي يُلهم الإنسان بما يُناسب مشيئة الله الآب، فضلًا عن المسيح «ربّنا» وهو مرجع كُلّ شُعور وتفكير، في أثناء مسيرة تمييز إرادة الآب (٦٤ مرّة في ق ت).

ولمّا أدرك إغناطيوس أن تمييز الإنسان واتّخاذه قرارًا بِمُوجبه قابلان للخطإ، فإنّه لم يستخدم في تمييزه تعابير جازمة، بل استخدم أفعالًا مثل:

«يبدو لي»، «يخال إليّ»، «أشعر أنّ»، «أظنُّ أنّ»...، أو عِبارات مثل: «إنّه مُناسب أن»، «إنّه لائق أن»...؛ أو عبارات التفضيل: «من الأفضل أن»، من الأنسب أن»...، وذلك كُلّه في أُفق «المزيد». غير أنّه يدعو إلى اتّخاذ قرار حاسم واضح، رغم ما سبق من احتمال الخطإ، ورغم أنّ كُلّ قرار لا يخلو من روح المُجازفة والمُخاطرة والمُغامرة. وفي أثناء تنفيذ القرار، يمنح الله علامات تُفيد بأنّ الاختيار كان سليمًا، وهذا ما يُسمّيه إغناطيوس «التثبيت». فالإنسان «يُقدِّم» لله الاختيار، و«العزّة الإلهيّة تتنازل وتقبله وتُثبِّته» (رر ١٨٣). ويتمُّ هذا «التثبيت» الإلهيُّ على صعيدين: وجدان الإنسان الذي يختبر «الانبساط الروحيّ» من لَدُن الله، وإرادة الإنسان المُضرَمة بِحُبِّ الله في أثناء التنفيذ.

موضع الاتّحاد بالله

ولمّا كانت الروحانيّة الإغناطيّة روحانيّة خدمة في المُجتمعات البشريّة، فإنّ الاتّحاد بالله يتجانس مع هذه الروحانيّة. فإنّ «خدمة الله ربّنا» التي يُقرُّها «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) تتحقّق في خدمة البشر. أو - بعبارة مُفارقةٍ - فإنّ الاتّحاد بالله لا يتمُّ بصعود الإنسان إلى الله والارتقاء نحوه، كما تتبنّاه مُعظم الروحانيّات. فلقد سُمّي يوحنّا السُّلّميُّ (+ حوالى ٦٤٩) بهذا الاسم، كما عُرف يوحنّا الصليب (١٥٤٢-١٥٩١) بِمُؤلّفه «صُعود الكرمل»، نظرًا إلى هذه الروحانيّة الارتقائيّة أو التصاعديّة المعتمدة على صعود المسيح عن يمين الآب لأنّ اليهود كانوا يعتبرون السماء مسكن الله.

وأمّا الروحانيّة الإغناطيّة، فاعتمادًا منها على تجسُّد «الكلمة الأزليّ» (رر ١٠١-١٠٩)، فهي روحانيّة انحداريّة أو تنازليّة، حيث ينزل الله من «كُرسيّه الملكيّ» أو من «عرش الجلال الإلهيّ» إلى عالم البشر (رر ١٠٦).

وبالتالي، فإذا أراد الإنسان الإغناطيُّ أن يتّحد بالله، فعليه أن «يتجسّد» هو الآخر في عالم البشر، وأن «ينزل» هو أيضًا نحو إخوته

البشر، وهكذا

«يزداد في أن يتّبع ربّنا المُتجسِّد ويقتدي به» (رر ١٠٩).

فإنّه لا يجد الله فوق، في السماوات - «ما لكم قائمين تنظرون إلى السماء؟» (رسل ١/ ١١) - بل في أسفل، في الأرض، في عالم البشر - «كلّ ما فعلتموه لأحد هؤلاء الصغار إخوتي، فلي قد فعلتموه» (متّى ٢٥/ ٤٠) -. فإنّه لا يتّحد بالله بالصعود، بل بالنزول. وإنّه لا يُرضي الله ولا يُتمّم مشيئته في الصلاة فحسب، إذ يرتفع هكذا نحوه، بل في الخدمة أيضًا، إذ ينزل - بعد صعوده في الصلاة - للقائه في وسط البشر. فإنّه لا يترك الله عندما يترك الصلاة ليذهب للخدمة، فلا يعود إليه إلاّ بعودته للصلاة. كلاّ، فإنّه لا يترك الله أبدًا، بل وإنّه «يُشاهد الله» (متّى ٥/ ٨) في البشر وفي وسطهم وفي خدمتهم، وقد تطهّر قلبه فأصبح «قلبًا نقيًّا» من خلال الصلاة من جهة، ومن خلال مُعاملته مع البشر من جهة أُخرى. ففي البشر، وفي الأرض، «يُظهر الله ذاته» له (Theophania)ظُهورًا مجيدًا في واقع الحياة اليوميّة. وكُلّما نزل الإنسان إلى أسفل، وتجسّد في ما هو أسفل، زادت إمكانيّة لقائه الله.

وعلاوة على أنّ الإنسان يخدم الله عندما يخدم البشر (متّى ٢٥/ ٤٠)، فإنّ الله يستخدم الإنسان ويُرسله: «اذهبوا في العالم كُلّه...» (مر ١٦/ ١٥). فالله يستخدم الإنسان «المُتجسّد» وقد أصبح «متأهّبًا»[١١] وأداةً طيّعة بين يديه.

ومن هنا عبارات إغناطيوس المأثورة: إنّ الإنسان الإغناطيّ «مُشاهد الله في العمل» (Contemplatif dans l'action) ولا في الصلاة فقط. كذلك «البحث عن الله واكتشافه في كُلّ شيء» (Chercher et trouver Dieu en toutes choses) ولا في الحياة الروحيّة فقط، و«حُبُّ العزّة الإلهيّة وخدمتها في كُلّ شيء» (En tout aimer et servir sa divine majesté) (رر ٢٣٣)، ولا

(١١) «تأهّب تأهُّبًا» (بالإسبانيّة: Disponer - Disposición): وارد ١٠ مرّات في رر - ٢٥ مرّة في ق ت.

في بعض الأمور والمجالات فقط. وكُلّ ذلك لأنّ الاتّحاد بالله لا ينحصر في اتّحاد النفس به من خلال الصلاة، بل يتجاوزها بالعمل معه والتعاون معه في سبيل خلاص البشر. فما من نزاع بين الصلاة والعمل في الصرح الإغناطيّ، فالاتّحاد بالله يتحقّق بالصلاة وبالعمل معًا، ويتغذّى بهما معًا، ويُعبَّر عنه من خلالهما معًا. فالإنسان الإغناطيّ «يتحلّى» بـ «صفة أُولى» وصفها إغناطيوس في ق ت ٧٢٣ على النحو التالي:

«اتّحاده الوثيق بالله ربِّنا وأُلفته الحميمة به تعالى
في الصلاة وفي جميع أعماله
لكي ينال من الله، كمن ينبوع كُلّ خير...
قيمة عظيمة، وفعّاليّة شديدة لجميع الوسائل المُستخدَمة لِمُساعدة النُّفوس».

كما أنّ إغناطيوس وصف العلاقة مع الأشخاص على النحو الآتي:

«يطلبون الله في كُلّ شيء
ويُجرِّدون أنفسهم – على قدر الإمكان – عن حُبِّ الخلائق كُلّها
ويُوجِّهون أشواقهم جميعها نحو الخالق
فيُحبُّونه في جميع مخلوقاته، ويُحبُّونها جميعها فيه
كما تقتضيه إرادته الإلهيّة المُقدّسة» (ق ت ٢٨٨).

كما أنّ حبّ الآخرين هذا
«هو في سبيل الله... الذي يجعلني أُحبُّهم حُبًّا أكثر» (رر ٣٣٨).
هكذا، فإنّ الله هو مصدر الحبّ البشريّ وغايته. هو في كُلّ شيء – في حركة تنازليّة – وكُلّ شيء هو فيه – في حركة تصاعديّة –.

ويتمُّ ذلك كُلّه كثمر لحُضور الله وعمله في الإنسان:
«أسمّي انبساطًا تلك الحالة التي فيها ينشأ في النفس
تأثُّر باطنيٌّ يحمل النفس على الاضطرام حُبًّا لخالقها وربِّها
فلا تعود تستطيع أن تُحبّ أيّة خليقة على وجه الأرض لِذاتها
بل في خالق جميع الأشياء» (رر ٣١٦).

الخلاصة

إنّ الطريق من الله إلى البشر، ومن البشر إلى الله، في جدليّة لا تعرف التوقّف، هو طريق لامُتناهٍ، لأنّ الله لامُتناهٍ وقد خلق الإنسان لامُتناهيًا على صورته كمثاله. ولكن، قد يستشعر الإنسانُ الإغناطيُّ أحيانًا أنّ ثمّة هُوّة بين الله والبشر، ومسافة بينهما.

وهذا ما اختبره إغناطيوس نفسه عندما صرّح في «اليوميّات الروحيّة» أنّه اقترب من «كيان الله أو جوهره» (ي ر ١٢١). ففي ذلك تكمن نزعة إغناطيوس، بل والإنسان الإغناطيّ الصوفيّة التي تسمح له بأن يعود ثانية إلى البشر لخدمتهم، من دون أن يكتفي بالتنعّم بالله.

هذه الهُوّة والمسافة، هذا الاختبار التصوُّفيّ، هو مدار الفقرة القادمة.

- الإنسان الإغناطيُّ وتواضُعه المُحبُّ لله

التواضع أمام الله

- مَن هو هذا الإنسان الذي يرغب في الله ويتّحد به ويُطابق إرادته بإرادة الله؟ لا يتردّد إغناطيوس في اعتبار الإنسان المُتواضع. وينبغي لنا بادئ ذي بدء تعريف التواضع كما يفهمه إغناطيوس.

ليس التواضع - في مفهومه - الرغبة في الاختفاء، أو اختيار المكان الأخير، أو القيام بأعمال حقيرة، أو غيرها من الفضائل التي أبرزتها رُوحانيّات مُختلفة. ليس التواضع الإغناطيُّ فضيلة بقدر ما هو موقف الإنسان أمام الله، موقف الإنسان وهُو يعترف بأنّ الله هو خالقُه ومصدرُ جميع الخيرات، فلقد ختم إغناطيوس مسيرة «الرياضات الروحيّة» بهذا الاعتراف:

«جميع الخيرات وجميع المواهب تنحدر من علُ...
كما أنّ الأشعّة تنحدر من الشمس والمياه من الينبوع» (رو ٢٣٧).

فالتواضع الإغناطيُّ يُقرُّ بهذا الاعتراف الإيمانيّ، بل ويعترف بأنّه ينحدر من الله، وبأنّه مخلوق من الله، وبأنّ الله هو المصدر والمنبع والأصل.

ويظهر ذلك جليًّا في ثمر ما يعتري الإنسان من «انقباض روحيّ»:
«لنتعلّم ونعرف معرفة حقيقيّة، بما في ذلك من شعور باطنيّ
أنّه ليس في وُسعنا نحن أن نُحدث أو نحفظ
خُشوعًا وافرًا أو حُبًّا بالغًا أو دُموعًا أو أيّ انبساط روحيّ آخر
بل أنّ كُلّ شيء هُو هِبة ونِعمة من الله ربّنا.
ولئلّا نعتبر منّا ما هو آتٍ من غيرنا
فنرفع من شأن فكرنا حتّى الكبرياء أو المجد الباطل

ناسبين إلى أنفسنا الخُشوع أو سائر نتائج الانبساط الروحيّ» (رر ٣٢٢). وإنّ ميزة «الانقباض الروحيّ» هي أنّه يُعلّم الإنسان التواضع الحقيقيّ، أي الاعتراف بأنّ الله - ولا الإنسان - هو مصدر ومنبع وأصل كُلّ «انبساط روحيّ». فأمّا الكبرياء أو المجد الباطل فهو الاعتراف بعكس ذلك، أي بأنّ الإنسان هو المصدر والمنبع والأصل.

وهذه هي خطيئة الملائكة كما يشرحها إغناطيوس:
«بعد أن خُلقوا في حالة النِّعمة
لم يُريدوا أن يستخدموا حُرّيّتهم ليُؤدُّوا التكريم والطاعة لخالقهم وربّهم
فسقطوا في الكبرياء وانتقلوا من حالة النِّعمة إلى حالة الفساد» (رر ٥٠).

وكذلك، فإنّ «خطيئة أبوينا» آدم وحوّاء هي عدم طاعتهما لِوصيّة الله:

نُهيا عن الأكل من شجرة المعرفة، فأكلا وكانت هذه خطيئتهما» (رر ٥١). فإنّ «شجرة المعرفة» هي رمز للاعتراف بسيادة الله وحده، ولا بسيادة الإنسان المخلوق من الله والخاضع لله. وهذا ما لم يعترف به

أبوانا، بل و«أيُّ إنسان» (رر ٥٢)، وهو أنا.

فالكبرياء - وهو نقيض التواضع - تظهر في فعلين: عدم الطاعة لله وعدم التكريم له. ويجدر بنا أن نذكر أنّ غاية الإنسان، في مفهوم إغناطيوس، وقد عبّر عنها في «المبدأ والأساس» (رر ٢٣) إنّما هي أنّ

«الإنسان يُخلق ليُسبّح ويُكرّم ويخدم الله»

ومن ضمن الأفعال الثلاثة المذكورة، يختصّ فعل «التكريم» بالاعتراف بأنّ الله هو الخالق وبأنّ الإنسان هو المخلوق. فإنّما التواضع هو - في نهاية الأمر - الاعتراف بأنّ الله هو الله - الخالق -، وبأنّ الإنسان هو الإنسان - المخلوق - المدعوُّ إلى أن يُؤدّي لله خالقه كُلّ تسبيح وتكريم وخدمة وطاعة. والإنسان يختبر في حياته «التواضع التكريميّ» (ي ر ١٦٤) و«التكريم والاحترام» لله (٢٠ مرّة في ي ر)[١٢]. وبِناء على ذلك، فقد عرّفنا التواضع أنّه موقف الإنسان المخلوق أمام الله خالقه، أكثر منه فضيلة.

التواضع المُحبُّ لله

ولم يتوقّف إغناطيوس عند هذا الحدّ في مفهومه للتواضع. ففي «اليوميّات الروحيّة» تحدّث عن «الاحترام المُحبّ» (١٨٧) و«التواضع المُحبّ» (٦ مرّات)، قاصدًا علاقة المخلوق بخالقه المذكورة، مقرونة بالحُبّ وهو ثمرة مسيرة «الرياضات الروحيّة». فيختمها إغناطيوس، إذ يعرض على المُتروّض «مُشاهدة لبُلوغ الحُبّ» (رر ٢٣٠-٢٣٧).

فإنّ الإنسان الإغناطيّ يعترف بوضعه المُزدوج: بمعرفته الحقيقيّ كخليقة الله - وهذا هو التواضع والاحترام - مدفوعًا بالحبّ. أو - بعبارة أخرى - تنشأ بين الله والإنسان علاقة مُزدوجة مبنيّة على المسافة/ الاتّحاد في آن واحد: المسافة بين الخالق والمخلوق، مسافة الإنسان المُتواضع،

---

(١٢) تواتر «التكريم» في رر: ٥ مرّات - «التكريم والاحترام»: ٤ مرّات - «الإكرام والتكريم»: مرّة واحدة - «التكريم والطاعة»: مرّتين اثنين.

في مكانه الحقيقيّ، والاتّحاد بِمُوجب الحُبّ الذي يجمعهما.

فلولا الحُبُّ، لَأصبح التواضع عُبوديّة المخلوق لِخالقه، ولولا التواضع، لَأصبح الحُبُّ انصهار المخلوق في خالقه. لذلك تمسّك إغناطيوس بالتواضع/ الحُبّ، بالمسافة/ الاتّحاد تمسُّكًا جدليًّا.

تمسّك بهذه الجدليّة، غير أنّه دعا إلى الحبّ، وهو كلمته الأخيرة. ففي «الرياضات الروحيّة»، يعرض كمُشاهدة أخيرة «مُشاهدة لبُلوغ الحبّ»، لا في أثناء الرياضة فحسب، بل أساسًا في الحياة العمليّة التي تتبعها وتمدُّها. وأقرّ - في آخر كلمة من الكتاب - أنّ الإنسان

«يبلغ بسُهولة إلى مخافة الابن التي تتقبّل من الله ربّنا مِلء القبول والحُظوة
لِأنّها والحُبُّ الإلهيُّ أمر واحد» (رر ٣٧٠).

وفي «اليوميّات الروحيّة»، اعترف:

«كُلّ شيء يجعلني أميل نحو الحُبّ الإلهيّ» (ي ر ٢٢٢).

وفي «القوانين التأسيسيّة» أقرّ:

«ينبغي أن يحلّ «الحُبُّ» والرغبة في كُلّ كمال محلّ الخوف من الخطيئة

فينتج عن ذلك تمجيد أعظم وتسبيح أسمى للمسيح خالقنا وربّنا» (ق ت ٦٠٢). فإن كان هذا الحُبُّ أمرًا ممكنًا، فلأنّه مقرون بالتواضع الحقيقيّ، تواضع ملؤه تكريم الله واحترامه وإجلاله وطاعته.

مقدّمة الذات إلى الله

وتُلقي تقدمة الذات لله ضوءها على «التواضع المُحبّ». ففي خِتام «الرياضات الروحيّة»، «يُبادل» الإنسان الله حُبّه «بالأفعال أكثر منه بالكلام» (رر ٢٣٠-٢٣١)، فإنّه يُقدّم تقدمة بحُبٍّ شديد»:

«خُذ، يا ربّ، واقبل
حُرّيّتي كُلّها

وذاكرتي وعقلي وإرادتي كُلّها
كُلّ ما هُو لي وكُلّ ما هو عندي
أنت أعطيتني ذلك، فإليك أُعيده، يا ربّ.
كُلّ شيء لك، فتصرّف فيه بكامل مشيئتك.
هَبْ لي أن أُحبّك، هب لي هذه النعمة، فهذا يكفيني» (رر ٢٣٤).

لا يَسعُنا هُنا أن نحلّل فِعل التقدمة هذا، بل حسْبنا أن نربطه بِما نحن في صدده. أمّا التواضع، فيتحقّق في أنّ كُلّ ما هو من الله ولله - قوى نفس الإنسان، ما له وما عنده - يعود إليه في فعل تقدمة الإنسان المخلوق الذي يقول للربّ: «اقبل». والله، من جهته، «يأخذ» ذلك لكونه الخالقَ مصدرَ المطايا والهبات، بل وإنّه «يتصرّف بكامل مشيئته» في الإنسان الذي يُقدِّم له ذاته.

وأمّا الحُبّ، فيصف التقدمةَ نفسها، فهي بدافع «حُبٌّ شديد». والحُبُّ يختم التقدمة بطلب النِّعمة أن يُحبّ الإنسان الله طلبًا مُتواضعًا، ولا طلب آخر له.

فالإنسان الإغناطيّ هُو حقًّا الإنسان الذي يُقدِّم ذاته إلى الله بتواضع يذهب به إلى أن يتصرّف فيه الله، وبِحُبٌّ يتميّز بأنّه - في آن واحد - هِبة من الله وكذلك دافع يدفع الإنسان إلى فعل التقدمة. فيتأسّس إذًا فعل التقدمة على ازدواج التواضع والحُبّ، أو «التواضع المُحبّ».

ولا يتحقّق ذلك إلاّ بفضل الروح القدس.
«لا يُمكننا أن نستمدّ هذا التعليم إلاّ من مِنحة الروح القدس
ومن الفطنة التي يمنحها الله ربُّنا للمُتّكلين على جلاله الإلهيّ» (قت٤١٤).

فالإنسان الإغناطيّ - بِحُبّه البشريّ له - يدَع الله يتصرّف فيه بحرّيّة كاملة. وفي الوقت نفسه، فإنّ الله يدَع الإنسان يتصرّف - بحُرّيّته البشريّة - في ذاته وفي مصيره، لأنّ الله يُميله إلى رغبته الدفينة، رغبته في الله ورغبته في إتمام مشيئته تعالى. فالإنسان الإغناطيّ مُسلِّم إلى الله وإلى ذاته في آن واحد.

الخُلاصة

لقد عبّر أحد الروحانيّين الإغناطيّين من القرن السابع عشر – هِفِنِيي Hevenesi – عن هذا الوضع الإنسانيّ المُزدوج، في مُفارَقة صيغةٍ مأثورة لم يفهمها جميع الناس:

«ثِقْ بالله
كأنّ النجاح كُلّه يأتي مِنك أنت
ولا شيء من الله.
ولكن
اعمل مُجتهدًا
كأن لا شيء يأتي منك أنت
وكُلُّ شيء هُو مِن الله وحده».

فإنّ قِمّة الثقة بالله تتجلّى في الاعتماد على الإنسان. وإنّ قِمّة مجهود الإنسان تتجلّى في الثقة بالله. ويتحقّق ذلك في جدليّة بين الله/ والإنسان، بين نعمة الله/ وحُرّيّة الإنسان، بين عمل الله/ ومجهود الإنسان. فكُلُّ شيء من الله/ ومن الإنسان. هذا ما يصبو إليه – في نهاية الأمر – الإنسان الإغناطيّ.

الخاتمة: نشيد إلى الفرح والابتهاج

يتصوّر العديد من الناس أنّ الإغناطيّين عامّة واليسوعيّين خاصّة أناس يتحكّم فيهم عقلهم وإرادتهم ويتغلّب عليهم طابع الجدّيّة والاهتمام. شتّان ما بين هذا التصوُّر الخاطئ، وحقيقة ما حاولنا إظهاره في هذه الدراسة. فحتّى عندما يستخدمون عقلهم – في مثل «الاختيار» – فإنّ تثبيت» الله لهم يتمّ عن طريق «الانبساط» بطابعه الوجدانيّ. وحتّى عندما يستخدمون إرادتهم – في العمل – فإنّ تثبيتها يتمُّ عن طريق الوجدان. وإذ يغلب طابع الجدّيّة والاهتمام في ما يقومون به من التزامات وخدمات، فثمّة طابع الفرح والابتهاج الذي نختم به دراستنا.

فقد لخّص إغناطيوس علاقة الإنسان الإغناطيّ بالله على النحو التالي:

«كانت الأقانيم الإلهيّة تُمانقني في ابتهاج النفس الباطنيّ» (ي ر ٤٤). فإنّ الابتهاج سمة، بل علامة حُضور الله في الإنسان وعمله فيه[١٣].

وقد عرّف «الانبساطَ الروحيّ» بهذه الكلمات:
«أُسمّي انبساطًا... كُلّ ابتهاج باطنيّ ..
يدعو ويجذب إلى الأُمور السماويّة وإلى خير النفس
مُريحًا ومُطمئنًا إيّاها في خالقها وربّها» (رر ٣١٦).
«مِن شأن الله... في تأثُراته
أن يمنح الابتهاج الحقيقيّ والفرح الروحيّ» (رر ٣٢٩).

فحيثما الله، فهُناك الفرح والابتهاج. وحيثما الفرح والابتهاج، فهُناك الله. والفرح والابتهاج هما ثمر قيامة «المسيح ربّنا» (رر ٢٢١، ٢٢٩).

ونستميح القُرّاء إذنًا باستخدام تعبير إيريناوس المأثور: «مجد الله هُو الإنسان الحيّ»، فنُطبّقه على إغناطيوس بقولنا في الإنسان الإغناطيّ: مجد الله هو الإنسان الفرِح المُبتهج.

---

(١٣) تواتر الألفاظ في

	رر	ذ ش
الابتهاج (بالإسبانيّة: Allegria - باللاتينيّة: Laetitia)	٩	٨
الفرح (بالإسبانيّة: Gozo - باللاتينيّة: Gaudium)	١١	١

إشكاليّة استعادة وحدة كرسيّ الروم البطريركيّ الأنطاكيّ

الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ(٥)

كان إنشاء الكرسيّ البطريركيّ الملكيّ الأنطاكيّ الكاثوليكيّ في العام ١٧٢٤ حصيلة مسيرة طويلة وعوامل خارجيّة وداخليّة مختلفة. فعزاه بعضهم(١) إلى تأثير المرسلين اللاتين الثقافيّ والاقتصاديّ، وإلى قناصلهم المقيمين بحلب التي اشتهرت في ذلك الزمن بموقعها الجغرافيّ والتجاريّ. ونضيف أنّ الآباء الفرنسيسيّين والكبّوشيّين واليسوعيّين(٢) كانوا يمارسون رسالتهم استنادًا إلى مبادئ مجمع الوحدة الذي انعقد في فلورنسا - فرّاري (١٤٣٨-١٤٤١). غير أنّ هذا المجمع لم يصمد أمام سقوط القسطنطينيّة (١٤٥٣) طويلًا، وكان هؤلاء الآباء يمارسون رسالتهم أيضًا بحسب الروح الرسوليّة التي تجلّت في مجمع الإصلاح الكاثوليكيّ بمدينة ترانت في إيطاليا (١٥٤٥-١٥٦٣)(٣). لذلك لم يكن من المستغرب أن تستميل هذه الروح الجديدة بعض المسيحيّين، بل وبعض أعضاء الإكليرس. وهكذا أخذت الحركة الكاثوليكيّة، منذ القرن السابع عشر،

---

(٥) باحث له مؤلّفات في شؤون الإيمان والتربية.

(١) مثلًا النهار، في ١٩٩٦/١٠/٥.

(٢) في العام ١٦٣٠ كان عدد المرسلين بحلب يضمّ ستّة من الآباء والإخوة الفرنسيسيّين وخمسة من الآباء والإخوة الكبّوشيّين واثنين من الآباء اليسوعيّين (وقد وصلا إلى هذه المدينة في العام ١٦٢٥). أنظر: Musset. *Histoire du Christianisme, spécialement en Orient*, Tome II, p. 158.

(٣) B. Heyberger. *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Edition de l'Ecole Française de Rome, 1994, p. 233.

تمتدّ وتنتشر في حلب ودمشق وصيدا، سواء أبين أعضاء الإكليرس كان أم بين أفراد الشعب. ونرى أنّ بعضهم تبنّوا الإيمان الكاثوليكيّ بالرغم من بقائهم أرثوذكسيّين. «وكان أثناسيوس الثالث آخر بطريرك اختلط الأرثوذكس والكاثوليك في أثناء ولايته»[٤].

وعند وفاة هذا البطريرك في العام ١٧٢٤، رأى الكاثوليك أنّ الوقت قد حان ليتخبوا بطريركًا متّحدًا اتّحادًا علنيًّا برومة. فوقعت أصوات سكّان دمشق على مواطنهم سيرافيم طاناس، حفيد المطران صيفي، وأحد الموالين المتحمّسين للكثلكة في صيدا. فرسمه ثلاثة مطارنة واتّخذ اسم كيرلّس السادس. ولمّا علمت القسطنطينيّة بوفاة أثناسيوس، بادرت إلى انتخاب سلفسترس القبرصيّ. وفي كانون الأوّل (ديسمبر) من العام نفسه، رشق هيرونيمس القسطنطينيّ كيرلّس السادس بالحرم[٥]. وهكذا تمّ الانشقاق. وفي ما بعد، عاد بعض المؤمنين الكاثوليك إلى الأرثوذكسيّة عندما فُرض التقويم الغريغوريّ على الشرقيّين الكاثوليك. كتب المطران جورج خضر: «وتفاقم التوتّر بين المجموعتين حتّى المجمع الفاتيكانيّ الثاني»[٦].

من نتائج المجمع الفاتيكانيّ الثاني على الصعيد المسكونيّ

المجمع والقرار في الحركة المسكونيّة

لقد سجّل المجمع الفاتيكانيّ الثاني منعطفًا في علاقات رومة بالمسيحيّين غير الكاثوليك، ولا سيّما الأرثوذكس منهم. ونحن نعلم أنّ خدمة قضيّة الوحدة المسيحيّة كانت أحد هدفَي دعوة البابا يوحنّا الثالث والعشرين إلى عقد المجمع. ودعا أيضًا البابا نفسه الكنائس غير

---

(٤) Musset, p. 169. أنظر أيضًا: إغناطيوس ديك: الملكيّون: العقيدة والموقف المسكونيّ، حلب، ١٩٩٧، ص ص ١٣-٢٤.

(٥) Musset, p. 174.

(٦) النهار، في ١٠/٥/١٩٩٦.

الكاثوليكيّة إلى إرسال المراقبين وفسح لهم المجال للعمل في جوّ من الانفتاح والثقة. وفي هذا المناخ من التسامح، نرى أنّ وفد كنيسة الروم الكاثوليك الأنطاكيّة إلى المجمع قد عدّ نفسه لسان حال كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكيّة، وأسمع صوتها ولفت نظر آباء المجمع إلى تراثها الشرقيّ والليترجيّ والآبائيّ والبطريركيّ، حتّى قال البطريرك المسكونيّ أثناغوراس للبطريرك مكسيموس الرابع في هذا الصدد: «في المجمع، لقد تكلّمتم باسمنا»!

وجاء القرار المجمعيّ في الحركة المسكونيّة ثمرة مداولات ومداخلات كثيرة، ليُثبت أنّ شيئًا جديدًا قد حدث. فاعترف بأنّ مسؤوليّة انشقاقاتنا المحزنة تعود إلى الطرفَين[٧]، كما صرّح بأنّ الإخوة المنفصلين عن الشركة الكاملة، «وقد برّرهم الإيمان في قبول سرّ العماد، يصيرون أعضاء بالمسيح. ولذلك يحقّ لهم أن يتشرّفوا بالاسم المسيحيّ، وأن يعترف بهم أبناءُ الكنيسة الكاثوليكيّة إخوةً في الربّ» (رقم ٣). وفي حديثه عن الأرثوذكس، نوّه المجمع صراحةً بالكنائس المحلّيّة والكنائس الشرقيّة البطريركيّة التي «يفتخر أكثرُها بأنّ الرسل أنفسهم قد أسّسوها» (رقم ١٤).

وعلى أثر الفاتيكانيّ الثاني، أخذ الروم الكاثوليك يعودون إلى اكتشاف التراث الأرثوذكسيّ. وأدركوا أنّ دورهم لم يعد قائمًا على المصالحة بين الأرثوذكسيّة وروما، كما أقرّت به اللجنة الملكيّة البطريركيّة في العام ١٩٦٨، بل شرعوا يفكّرون في أنّ محاورهم المباشر هو الكرسيّ الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ. وهذا شأن المجمع الأرثوذكسيّ أيضًا، فهو كما أشار المطران خضر، «بعدما لمس نموًّا في المسكونيّة الكاثوليكيّة، قال: فلنذهب إليهم حيث هم مقيمون بكلّ حبّ»[٨].

---

(٧) Documents conciliaires, *L'Œcuménisme*, Introduction par le P. Yves Congar, Centurion, tome I, p. 179.

(٨) محاضرة المطران خضر للكاثوليك في الكسليك، في ١٣/١٢/١٩٩٦.

التلاقي بعد الفراق

وبفضل هذه الروح المسكونيّة الجديدة، عدل الروم الكاثوليك عن اجتذاب الأرثوذكس إليهم، وزال عنهم هذا الهمّ على الإطلاق. وبناء على ذلك الوعي المشترك وعلى اليقظة في كلتا الكنيستين، بدأ التقارب بينهما وتمّ التلاقي في أثناء انعقاد السينودسَين في أيّار (مايو) ١٩٧٤ وبلا توافق سابق. ففي أوّل أيّار (مايو)، استقبل المجمع الأرثوذكسيّ الوفد الكاثوليكيّ في دير مار إلياس (شويّا) وفي قاعة اجتماعه بالذات. فخطب المطران إلياس زغبي الكاثوليكيّ متكلّمًا على إعادة الوحدة الحقيقيّة بين الكنيستَين، من دون انتظار قيام الوحدة بين رومة وبقيّة الكنائس الأرثوذكسيّة. وفي ٢٢ من الشهر نفسه، استقبل السينودس الكاثوليكيّ الوفد الأرثوذكسيّ في عين تراز وفي قاعة اجتماعه، فخطب المطران جورج خضر الأرثوذكسيّ، وقال: «نحن نريد أن تتمّ معكم وحدة أنطاكية، بلا عودة إلى مرجعيّة خارج البلاد». فصفّق آباء المجمع لهذه الكلمات تصفيقًا حادًّا. غير أنّ بطريركيّة الروم الكاثوليك أصدرت في ٢٨ آب (أغسطس) بلاغًا تضمّن الكلام على التقارب، وأصرّ على الإقرار بالرئاسة الرومانيّة[9].

«تجميد الشركة»

غير أنّ المطران خضر لم يدّخر جهدًا في متابعة المسيرة. وأتيحت له الفرصة عندما انتدبه البطريرك إلياس الرابع (معوّض) إلى رومة في زيارة أرادها سرّيّة، «حاملًا معه قضيّة القدس وقضيّة الروم الكاثوليك». فاستقبله البابا بولس السادس بحضور الأب بيار دوبريه. وكما رواه هو نفسه في صحيفة النهار[10]، ابتكر المطران خضر صيغةً لاتّحاد فرعَي الكرسيّ الأنطاكيّ اتّحادًا مرحليًّا، ريثما يتمّ اتّحاد هذا الكرسيّ برومة، فتكلّم على «تجميد شركة» الروم الكاثوليك تجميدًا مؤقّتًا لأسباب تتعلّق

(٩) خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/١٠/٩٥.
(١٠) المصدر نفسه.

بلاهوت الكنيسة المحليّة، إذ إنَّ فيها تتحقّق الكنيسة الجامعة. وأضاف المطران في حديثه لجريدة النهار: «إنَّ بولس السادس لازم الصمت. وفهمتُ أنّه لم يكن مهيّئًا لفتح كهذا».

«هل نحن جميعًا منشقّون؟» والشركة المزدوجة

وفي العام ١٩٨١، أصدر المطران إلياس زغبي، مطران بعلبك للروم الكاثوليك، كتابًا باللغة الفرنسيّة لفت عنوانُه نظر الأوساط الكنسيّة: «هل نحن جميعًا منشقّون؟». فروى فيه مراحل الانشقاق في الكرسيّ الأنطاكيّ، وما نجم عنه من آثار منها «الأونياتيّة» أو (الاتّحاديّة). فعبّر عن أفكاره بكلمات مؤثّرة، وقال إنّه، بقدر ما يحبّ الكنيسة الأرثوذكسيّة ويتعلّق بها لأنّه مدين لها بإيمانه، يحبّ كنيسة رومة ويتعلّق بها لكونها كرسيّ المسيحيّة الأوّل ومركز وحدتها. لذلك لا يريد أن يموت في حالة الانشقاق لا عن هذه ولا عن تلك. وختم مؤلّفه مناديًا بما أسماه «الشركة المزدوجة»، وهي أن يبقى الملكيّون في شركة مع رومة ويدخلوا في شركة مع الكرسيّ الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ(١١).

ولكن لا بدّ أن نذكّر هنا بأنّ المطران زغبي سبق أن قدّم مشروع «الشركة المزدوجة» هذا إلى سينودس الروم الكاثوليك في آب (أغسطس) ١٩٧٥، فحوّله السينودس إلى رومة بتاريخ ٧ أيلول (سبتمبر) من العام نفسه. وفي ٩ نيسان (أبريل) من العام ١٩٧٦، أدلت اللجنة الرومانيّة المكلّفة دراسته برأي سلبيّ، مذكّرة بنصيحة آباء السينودس الداعية إلى الاعتدال والصبر(١٢).

وثيقة البلمند

وطرأ حدث مهمّ في حزيران (يونيو) ١٩٩٣ أدّى إلى إثارة موضوع وحدة الكرسيّ الأنطاكيّ مرّة أخرى. فقد انعقدت في دير البلمند

---

(١١) Elias Zoghby, *Tous Schismatiques?* Beyrouth, 1981, p. 149؛ المطران إلياس الزغبي، ألسنا كلّنا منشقّين؟، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣١-١٣٢.

الأرثوذكسيّ بلبنان الدورة العامّة السابعة للجنة المشتركة العالميّة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. أمّا موضوع الدورة، فقد أملاه وضع الكنائس المؤلم في أوروبّا الشرقيّة، بعد انهيار الأنظمة الشيوعيّة في العام ١٩٨٩، وهو «الأونياتيّة» أو (الاتّحاديّة) سبيل للوحدة مرّ عليه الزمن، والسعي الحاليّ للشركة التامّة». وقد أصبحت نتائج هذه الدورة ما يسمّى اليوم «وثيقة البلمند»، وهي تتضمّن مقدّمة ومبادئ في علم الكنيسة وقواعد عمليّة، وتُعدّ المرجع الأساسيّ لحلّ مشاكل «الاتّحاديّة» المطروحة على الكنائس المحلّيّة في أوروبّا الشرقيّة وفي الشرق الأدنى. وتتحدّث الوثيقة عن الكنائس الشقيقة وعن حرّيّة الأفراد والجماعات الدينيّة، وعن التزام الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة بهذا الحوار، وعن شجب جميع أشكال الاتّحاديّة. وهي تتحدّث أيضًا عن مسؤوليّة الرعاة المشتركة في الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة في إطار الاعتراف والاحترام المتبادل لوظائفهم الرعويّة الخاصّة[١٣].

الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ

كان من شأن ذلك كلّه أن حرّك مشروع الوحدة بين فرعَي الكرسيّ الأنطاكيّ وأبرز دور المطران زغبي ثانية. فأصدر في شباط (فبراير) ١٩٩٥ كرّاسًا بعنوان «أرثوذكسيّ متّحد؟ نعم! إتّحاديّ (أونياتيّ)؟ كلاّ!»[١٤]. وشرح فيه الأسباب التي دفعته إلى هذه الخطوة الجديدة، وهي «الإعلان الإيمانيّ الوحدويّ». ذلك بأنّ إحدى وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني تنصّ على أنّ الحوار بين الكنيسة الكاثوليكيّة وكنائس الشرق يجب أن يأخذ بعين الاعتبار حالة «كنائس الشرق في عهد ولادتها وترعرعها وطبيعة العلاقات التي كانت قائمة بينها وبين الكرسيّ الرومانيّ قبل الانشقاقات»[١٥]. وقد ذكّر بذلك البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته

---

(١٣) *Courrier œcuménique du Moyen-Orient*, 21 (III-1993), pp. 7-15.

(١٤) E. Zoghby, *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Beyrouth, fév. 1995, pp. 5-6 et 15.

(١٥) الوثائق المجمعيّة، قرار في الحركة المسكونيّة، رقم ١٤.

العامّة «ليكونوا واحدًا»[١٦].

أمّا المطران زغبي، فأوّل هذا النصّ على النحو التالي، قال: «وذلك يعني أنّه يجب معاودة الحوار بين الكنيستَيْن الرومانيّة والأرثوذكسيّة من حيث انقطع، من دون التقيّد بما قامت به أو حدّدته هذه الكنيسة وتلك، في غياب الأخرى»[١٧].

لذلك، «وبناءً على ما كان الوضع عليه قبل الانشقاق، وعلى كون الأرثوذكسيّة لا تختلف اليوم عمّا كانت عليه قبل الانشقاق، لا في إيمانها ولا في اعترافها بأوّليّة أسقف رومة»، أعلنَ المطران زغبي ما يلي:

١ - «أؤمن بكلّ ما تعلّمه الأرثوذكسيّة الشرقيّة.

٢ - «أنا في شركة مع أسقف رومة في الحدود التي اعترف بها الآباء القدّيسون الشرقيّون في الألف الأوّل وقبل الانشقاق، على أنّه الأوّل بين الأساقفة. - بيروت في ١٨/ ٢/ ١٩٩٥»[١٨].

وفي ٢٠/ ٢/ ١٩٩٥، ونزولًا عند رغبة المطران زغبي، علّق المطران خضر موقّعًا على هذا الإعلان الإيمانيّ، قال: «أعتبر أنّ هذا الإعلان الإيمانيّ لسيادة المطران إلياس زغبي يضع الأُسس الضروريّة والكافية لإعادة الوحدة بين الكنائس الأرثوذكسيّة وروما - برمّانا في ٢٠/ ٢/ ١٩٩٥. المطران جورج خضر»[١٩].

وبعد أيّام قليلة، وافق المطران سليم بسترس على ما ورد في تعليق المطران خضر، مع تغيير طفيف، إذ إنّه لم يذكر إلاّ الأرثوذكسيّة الشرقيّة، قال: «أوافق على ما ورد عند المطران خضر في شأن إعلان المطران إلياس زغبي الإيمانيّ. فهو كافٍ لتحقيق الوحدة بين الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنيسة الرومانيّة. - بعلبك في ٢٥/ ٢/ ١٩٩٥. المطران سليم

---

(١٦) ليكونوا واحدًا، رقم ٥٠

(١٧) Zoghby, *op.cit* p. 15.

(١٨) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.

(١٩) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.

بسترس»[20].

حينئذٍ تقدّم المطران زغبي من آباء سينودس الروم الكاثوليك، المنعقد في الربوة من ٢٢/٧ إلى ٤/٨/١٩٩٥، مزوَّدًا موافقة المطران خضر ودعم زميله المطران بسترس، وعرض عليهم منفردين «إعلانه الإيمانيّ»، وجمع تواقيع ٢٣ من أصل ٢٥ مطرانًا حاضرًا. ثمّ نُقل ملفّ القضيّة إلى كلّ من البطريرك مكسيموس الخامس (حكيم) والبطريرك أغناطيوس الرابع (هزيم).

بيانا سينودسَي الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس

بيان سينودس الروم الكاثوليك

إنّ سينودس الروم الكاثوليك الملتئم في الربوة من ٢٢ إلى ٢٧ تمّوز (يوليو) ١٩٩٦ أنهى أعماله ببيان يتعلّق بتوحيد البطريركيّة الأنطاكيّة، غير أنّه لم يُنشر إلاّ بتاريخ ٤ أيلول (سبتمبر)[21]. وبفضل هذا البيان نطّلع على مشروع المطران زغبي.

وهكذا نعلم، أنّ البطريركَين حكيم وهزيم رحّبا بهذا المشروع، وتداولا في شأنه، واتّفقا على تعيين لجنة أنطاكيّة مشتركة لدرسه والبحث عن سُبل إعادة الشركة والوحدة بين كنيستَي الروم الملكيّين الكاثوليك والروم الأرثوذكس. فعيّن البطريرك هزيم مع سينودسه المطران جورج خضر والمطران إلياس عودة، كما عيّن البطريرك حكيم المطران إلياس زغبي والمطران سليم بسترس.

وفي البيان الذي أصدره آباء سينودس الروم الكاثوليك وعلى رأسهم البطريرك مكسيموس الخامس، وجّهوا آيات الشكر إلى البطريرك أغناطيوس الرابع وآباء سينودسه لما أظهروا من اهتمام بهذا الموضوع في البيان الختاميّ الذي أصدره سينودسهم المقدّس المنعقد من ١٦ إلى ٢٢

---

(٢٠) «أرثوذكسيّ متّحد؟...» ص ٩.
(٢١) النهار ٤/٩/١٩٩٧.

تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٥. ويذكّر هذا البيان بتبادل الوفدَيْن السينودسَيْن في العام ١٩٧٤: «وقد تطلّعنا معًا آنذاك إلى وحدة أنطاكيّة تحفظ التراث الواحد والعبادات الواحدة التي هي ينبوع معتقد واحد».

ثمّ ينتقل بيان الروم الكاثوليك إلى موضوعه الرئيسيّ، ويصرّح بأنّ آباء السينودس يرون أنّ إعادة الوحدة هذه صارت اليوم ممكنة بفضل التقدّم في شركة الإيمان الذي حصل على الصعيد العالميّ من خلال اللجنة المشتركة العالميّة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. فقد أعلنت هذه اللجنة في ثلاث وثائق وحدة الإيمان في العقائد الأساسيّة المنبثقة من المجامع المسكونيّة السبعة[٢٢]، فضلًا عن الوثيقة الرابعة في «الأونياتيّة» الصادرة عن دورة البلمند، والتي تحدّد أُسس الشركة التامّة.

ويعلن أيضًا آباء السينودس، في ما يتعلّق بأوّليّة أسقف رومة، أنّهم يستوحون المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معًا في الألف الأوّل، متبنّين في ذلك ما جاء في الفاتيكانيّ الثاني («في الحركة المسكونيّة»، الرقم ١٤)، وما كتبه يوحنّا بولس الثاني في رسالته العامّة «ليكونوا واحدًا» (الرقم ٦١). وعليه، فإنّهم يرون أنّ لا مسوّغ لاستمرار الانفصال بسبب هذه الأوّليّة.

واستنادًا إلى الوحدة في جوهر الإيمان، «يرى آباء السينودس المقدّس أنّ المشاركة في القدسيّات أصبحت اليوم أمرًا طبيعيًّا»، تاركين مدى تطبيقها وطرقها لما يقرّره سينودسا الكنيستَيْن.

وأخيرًا، «يعلن الآباء بقاءهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسوليّة، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقتهم بها، بعد توحيد كنيستَي البطريركيّة الأنطاكيّة».

---

(٢٢) والوثائق الثلاث هي: سرّ الكنيسة والإفخارستيّا في ضوء سرّ الثالوث الأقدس (١٩٨٢)، الإيمان والأسرار ووحدة الكنيسة (١٩٨٧)، سرّ الكهنوت في بنية الكنيسة الأسراريّة (١٩٨٨).

ردود الفعل والبيان السينودسيّ الأرثوذكسيّ

لقد أحدث الإعلان عن بيان السينودس الكاثوليكيّ بتاريخ ٤/٩/١٩٩٦ ردود فعل أرثوذكسيّة متعدّدة[٢٣]، غير أنّ أهمّها أعيد دَرْسه وصياغته، وورد في البيان السينودسيّ الأرثوذكسيّ الذي أُعلن عنه بدمشق في ١٠/١٠/١٩٩٦[٢٤].

يوضح البيان أنّ المجمع الأنطاكيّ قد تدارس المشروع الكاثوليكيّ بروح الودّ. غير أنّه يرى: «أنّه يجب مواصلة المباحثات في لاهوت الكنيسة على المستوى الأنطاكيّ، وكذلك الاستمرار في عمل اللجنة المشتركة العالميّة الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة، إذ إنّه يتعذّر الفصل بين المستوى الأنطاكيّ والمستوى العالميّ».

وترى أيضًا الكنيسة الأرثوذكسيّة أنّ التباحث في أمر الوحدة في الإيمان مع رومة لا يزال في أوائله، كما ترى «أنّ أوّل خطوة على طريق الوحدة على الصعيد العقائديّ تكون في عدم إضفاء الصفة المسكونيّة على المجامع الغربيّة المحلّيّة التي عقدها الغرب منفردًا، بما فيها المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وتاليًا عدم إلزاميّة هذه المجامع للروم الكاثوليك».

أمّا في ما يتعلّق بالمشاركة في القدسيّات فورًا، فيرى المجمع الأرثوذكسيّ «أنّها مرتبطة باستقامة الرأي الكاملة الوضوح»، كما يرى «أنّ هذه الخطوة هي الأخيرة في المسيرة الوحدويّة، لا الخطوة التمهيديّة».

ومن ناحية أخرى فإنّ «الوحدة على أرض أنطاكية مرتبطة عند الجانب الأرثوذكسيّ بموافقة الكنائس الأرثوذكسيّة الشقيقة. فالمشاركة المزدوجة التي يطلبها الروم الكاثوليك مع رومة والكنيسة الأرثوذكسيّة

---

(٢٣) بالإضافة إلى مقال المطران خضر في النهار بتاريخ ٥/١٠/٩٦، وحديثه في الكاثوليك بتاريخ ٣/١٢/٩٦، نذكر مقال الأرشمندريت توما بيطار في النهار بتاريخ ٢١/٩/٩٦.

(٢٤) في ما يتعلّق بالبيان المجمعيّ الأرثوذكسيّ، راجع النشرة (البطريركيّة)، دمشق، ١٩٩٦، العدد ٧، البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

الأنطاكيّة بآن معًا، لا يمكن أن تنفصل عن إعادة الشركة بين الكرسيّ الرومانيّ والأرثوذكسيّة جمعاء».

وإذا كان المسير اللاهوتيّ الوحدويّ طويلًا، فإنّه، كما أوضحه البيان، لن يثنيَ الكنيستَين «عن تواصل المودّة بينهما مع تمتين أواصر الأخوّة في المسيح، والتعبير عن ذلك في البحث اللاهوتيّ والتنسيق الرعائيّ والتعاون الإنسانيّ والخيريّ، بغية عودة الكنيسة الأنطاكيّة إلى وحدتها الأولى مع الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة».

وأخيرًا يحدّد البيان مهمّة مسكونيّة لكلتا الكنيستَين، إذ تصبحان بصنيعهما ذلك كلّه، «محرّضًا واحدًا لرومة ولأرثوذكس العالم».

إشكاليّة إعادة الوحدة

يمكننا أن نلخّص في فقرات ثلاث إشكاليّة تحقيق مشروع إعادة وحدة الكرسيّ الملكيّ الأنطاكيّ:

الشَركة في الإيمان

يرى سينودس الروم الكاثوليك أنّ الشركة في الإيمان مؤمّنة بفضل التقدّم الذي حقّقته، كما ذكرنا أعلاه، اللجنة المشتركة العالميّة من أجل الحوار ووثائقها الأربع. ويعتقد المطران سليم بسترس أنّ نداء سينودس الروم الكاثوليك يستند إلى «قناعتنا بأنّنا متّفقون مع الروم الأرثوذكس حول جوهر الإيمان، وأنّنا (هم ونحن) على إيمان واحد بالنسبة إلى نقاط العقيدة الرئيسيّة. أمّا النقاط التي لم نتوصّل بعد إلى الاتّفاق في شأنها، فإنّنا نعدّها مقولات لاهوتيّة، وقد تبقى طويلًا موضوع نقاش»[٢٥].

---

(٢٥) Mgr. Salim Bustros, in Le Lien, «A propos de la réponse du Synode Grec orth...» 1996, no. 6, pp. 52-54.
أنظر أيضًا النهار، ٢٨/١٠/١٩٩٦، حوار مع المطران بسترس.

أمّا الروم الأرثوذكس فيعتقدون أنّ الحوار اللاهوتيّ ما زال في أوائله، وأنّه «لم يتطرّق إلى قضيّة انبثاق الروح القدس التي تفصلنا عن الروم الكاثوليك»، ولا إلى نقاط أخرى كالخطيئة الأصليّة ومعرفة الله واللاهوت الأخيريّ (الدينونة الخاصّة والمطهر وطبيعة الرؤية الطوباويّة)[٢٦]. ويتساءل المطران خضر: هل الكاثوليك هم على استعداد بأن يتخلّوا عن بعض نقاط اللاهوت الغربيّ[٢٧]؟ ويتابع تساؤله قائلًا: إذا كان الروم الكاثوليك ملتزمين بتعاليم الألف الأوّل اللاهوتيّة، فهل يعتبرون أنفسهم غير مقيّدين بالمجامع التي انعقدت في الغرب في الألف الثاني؟

الأوّليّة أو الرئاسة الرومانيّة والولاية

لقد أعلن آباء سينودس الروم الكاثوليك بقاءَهم في الشركة مع كنيسة رومة الرسوليّة، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقتهم بها بعد توحيد كنيستَي البطريركيّة الأنطاكيّة[٢٨]. غير أنّ المطران بسترس، في تحاوره مع النهار، يوضح أنّه، في المرحلة الأخيرة من إعادة وحدة البطريركيّة، سيكون للجميع (الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك) نوع واحد من العلاقات بكرسيّ رومة، يتحدّد استنادًا إلى خبرة الألف الأوّل التي اختبرتها المسيحيّة. ذلك بأنّ أوّليّة أسقف رومة، طوال هذه المدّة، كانت تعترف بها كنيستا الشرق والغرب[٢٩]. أمّا الخلاف فكان قائمًا على طريقة ممارسة هذه الأوّليّة.

ويشير المطران جورج خضر إلى أنّ الألف الأوّل لم يكن موحّد النظرة إلى هذه الرئاسة[٣٠]. وهو يتساءل من جهة أخرى: كيف يمكن

---

(٢٦) المطران جورج خضر، النهار، ٥/١٠/١٩٩٦.
(٢٧) النهار، ٢٩/١٠/١٩٩٦، حوار مع المطران خضر.
(٢٨) أنظر في أعلاه ص ١١٣.
(٢٩) Bustros, *op.cit.* p. 53.
(٣٠) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/١٠/١٩٩٦.

الروم الكاثوليك، بعد اتّحادهم وفقدانهم كيانهم المستقلّ، أن يسموا إلى الحوار مع رومة؟ وكيف يمكن، والحالة هذه، أن تكون لهم علاقات منفردة بها ليحدّدوها؟[٣١] ويتساءل أيضًا المطران خضر: هل الروم الكاثوليك، في طرحهم صيغة علاقتهم الجديدة بكرسيّ رومة، قد اتّخذوا مسافة من لجنة الحوار الرسميّ بين الأرثوذكسيّة والكثلكة، لا سيّما وأنّ هذا الحوار لم يتصدَّ حتّى الآن لمسألة الرئاسة البابويّة؟[٣٢].

الشركة المزدوجة والمشاركة في القدسيّات

وقد لُخِّصت فكرة «الشركة المزدوجة» التي ذكرها المطران زغبي في كتابه هل نحن جميعًا منشقّون؟ على النحو التالي: «نحن متّحدون برومة، وستّحد بالأرثوذكس، ولكن ليس من الضروريّ أن يتّحد الأرثوذكس برومة». أمّا المطران بسترس فيتجنّب استعمال هذه العبارة، ويفضّل عبارة ثانية، وهي «الدرجات في الشركة». فهذا ما يعنيه الكاثوليك والأرثوذكس عندما يقولون إنّهم في «شركة شبه كاملة»[٣٣].

ومهما يكن الأمر، فذلك لا يحلّ المسألة التي طرحها المطران خضر، وهو أنّنا أمام أربعة فرقاء هي: الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس الأنطاكيّون ورومة والكنائس الأرثوذكسيّة في العالم. يقول: في حال اتّحاد الروم الكاثوليك بالروم الأرثوذكس، إذا كان روم كاثوليك أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون روم أرثوذكس أنطاكية أيضًا في الشركة مع رومة؛ وإذا كان روم أورثوذكس أنطاكية في شركة مع رومة، فهم يُدخلون جميع أرثوذكس العالم في الشركة مع رومة[٣٤]. فمسألة الشركة

---

(٣١) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/١٠/١٩٩٦.
(٣٢) المطران جورج خضر، «المشروع الوحدويّ للروم الكاثوليك»، النهار في ٥/١٠/١٩٩٦.
(٣٣) المطران بسترس: «نحن متّفقون مع الأرثوذكس حول عقائد الإيمان وأوّليّة أسقف رومة»، في النهار، ٢٨/١٠/١٩٩٦.
(٣٤) المطران خضر، النهار ٥/١٠/١٩٩٦.

بين روم كاثوليك أنطاكية وروم أرثوذكس أنطاكية تثير إذًا مسألة جامعة، وهي الشركة بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة في العالم.

آفاق مستقبليّة

لا بدّ أن نذكر أوّلًا أنّ كلًّا من البطريرك مكسيموس الخامس والبطريرك أغناطيوس الرابع متمسّك بالمحافظة على علاقته برومة، ولا يرغب في أن تسبّب إعادة وحدة الكرسيّ الملكيّ الأنطاكيّ انقسامًا جديدًا يثبّت الأوّل ويكرّسه(٣٥).

غير أنّ كنيسة الروم الكاثوليك، كما يذكر البطريرك مكسيموس الخامس(٣٦)، ترغب في تطوير الصيغة المرعيّة في ممارسة شركة الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة مع كرسيّ رومة. «إنّ شركتنا مع كرسيّ أنطاكية الأرثوذكسيّ لن تكون على حساب شركتنا مع رومة، بل على حساب الصيغة الخاطئة المتّبعة»، لتتيح للمؤسّسة البطريركيّة وسينودسها أن يمارسا دورهما في السلطة والإدارة الرعائيّة كما كانا يمارسانه في الألف الأوّل.

ويوضح من ناحية أخرى أنّ الانشقاق الكنسيّ عبر التاريخ لم يكن كاملًا وكذلك وحدتها. ويذكر مؤرّخو الكنيسة أنّ الانشقاق قد عرف خروقًا كثيرة، كما أنّ الوحدة الكنسيّة قد عرفت هي أيضًا خروقًا. وقد بدا الانشقاق واضحًا عبر العصور، ولا سيّما في البطريركيّة الأنطاكيّة، حيث كان بطاركة وأساقفة أنطاكيّون وأرثوذكسيّون يقيمون علاقات شركة بكرسيّ رومة الرسوليّ، مع بقائهم في الشركة مع الأرثوذكسيّة والبطريرك المسكونيّ(٣٧).

وعندما سُئل البطريرك أغناطيوس الرابع عن رأيه في موضوع الشركة

---

(٣٥) البطريرك حكيم، النهار ١/١٠/١٩٩٦ - البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour* بتاريخ ١٩/١٠/١٩٩٦.

(٣٦) البطريرك حكيم، المصدر نفسه.

(٣٧) المصدر نفسه.

المزدوجة، أجاب: «إنّه لا يوجد لدينا هذا الخيار ولا نرى ضرورته». وهو يتمنّى من ناحية أخرى أن تتحدّد علاقة الكنيسة الأرثوذكسيّة بروما على ما كانت عليه قبل الانشقاق الكبير. لكنّه يلاحظ أنّ ثمّة أمورًا قيد التغيير. فالكنيسة الأرثوذكسيّة أصبحت تُدعى كنيسة شقيقة، وذلك يعني أنّ في العقائد ما يحتاج إلى تطوير لكي لا تتناقض مع وجود الكنيسة الشقيقة[٣٨].

على كلّ، لقد اتّضح أنّ استعادة وحدة الكرسيّ الأنطاكيّ مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوحدة بين الكنيسة الأرثوذكسيّة وكنيسة روما. هكذا يبرز ثانية دور اللجنة العالميّة المشتركة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. لذلك يبدو غير مُجدٍ أن تتّخذ المسافة من لجنة الحوار هذه لطرح حلٍّ للعلاقة بروما بالعودة إلى ما كانت عليه في الألف الأوّل، أو لطرح حلٍّ للمجامع المسكونيّة المنعقدة في الألف الثاني، واعتبارها مجامع عامّة لا تطبّق مقرّراتها على الكنائس الشرقيّة. فلا بدّ من العودة إلى لجنة الحوار هذه للبحث في شأن صيغة ممارسة أسقف روما خدمة الوحدة في الكنيسة الجامعة، وفي شأن المجامع المسكونيّة التي انعقدت في الغرب في غياب الكنائس الشرقيّة. هذا هو معنى النداء الذي وجّهه إلى البابا يوحنّا بولس الثاني عددٌ من اللاهوتيّين الكاثوليك والأرثوذكس المجتمعين في دير شيفوتون في ١٨ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٧[٣٩]. أمّا مهمّة اللجنة البطريركيّة الأنطاكيّة المشتركة فتقوم على عقد اجتماعات مكثّفة لتحريك سينودسيها وللبحث اللاهوتيّ والتنسيق الرعائيّ والتعاون الإنسانيّ والخيريّ[٤٠].

وإذا ما كانت محاولة إعادة وحدة فرعَي الكنيسة الملكيّة الأنطاكيّة قد وضّحت مسائل لاهوتيّة وإداريّة في غاية الأهمّيّة، فإنّها قد خلقت أيضًا

---

(٣٨) البطريرك هزيم، *L'Orient-Le Jour* المصدر نفسه.
(٣٩) *SOP*, no. 215, fév. 1997, pp. 20-22.
(٤٠) البيان المجمعيّ للروم الأرثوذكس، النشرة (البطريركيّة)، دمشق، ١٩٩٦، العدد ٧، البند ٦، ص ٧٣-٧٥.

بينهما مناخًا جديدًا من المودّة الأخويّة. ويعود الآن إلى جميع رعاة كنائسنا ولاهوتيّيها أن يبحثوا، بمعونة الروح القدس، عن الأساليب التي يمكن أن تُحقّق بها خدمةُ الوحدة رسالةَ المحبّة («ليكونوا واحدًا» الرقم ٩٥).

دمشق، أيّار/مايو ١٩٩٧

ملحق

ألقيتُ موضوع هذا المقال في مؤتمر اليسوعيّين المسكونيّ في تمّوز ١٩٩٧ بنابولي. وأستكمله الآن مشيرًا إلى بيانَي السينودسَيْن الأرثوذكسيّ والكاثوليكيّ الأخيرَيْن، وإلى الكتاب الصادر عن الكرسيّ الرومانيّ بتاريخ ١١/٦/٩٧[٤١].

إلتأم المجمع الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ في ٢٦-٢٧ أيّار ١٩٩٧، وأعرب في بيانه الختاميّ أنّه من الضروريّ «أن تجتمع اللجنة العالميّة المشتركة للحوار بين الكنيسة الأرثوذكسيّة والكنيسة الكاثوليكيّة»، كما أكّد ضرورة متابعة الحوار مع كرسيّ الروم الكاثوليك الأنطاكيّ، مجدّدًا الدعوة إلى التقارب بين الكنيستَيْن. وقد استجاب السينودس الكاثوليكيّ (٢١-٢٦ تمّوز ١٩٩٧) لهذه الدعوة في بيانه الختاميّ أيضًا، «وقرّر الآباء متابعة السعي لتعزيز العلاقات الأخويّة بين الكنيستَيْن على جميع الأصعدة الرعويّة والليترجيّة والإنسانيّة»، ومواكبة الأنشطة المسكونيّة في العالم المسيحيّ. وأهاب كلا السينودسَيْن باللجنة الرباعيّة المشتركة إلى متابعة العمل من أجل تحقيق الغاية التي أُنشئت من أجلها.

وتلقّى غبطة البطريرك مكسيموس الخامس كتابًا من الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ بتاريخ ١١ حزيران ١٩٩٧، حول مشروع التقارب بين بطريركيّة الروم الكاثوليك الملكيّة وبطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة. صدر هذا الكتاب عن مجمع العقيدة والإيمان، والمجمع المقدّس للكنائس

---

(٤١) أنظر النصّ الكامل في مجلّة البطريركيّة الملكيّة *Le Lien*، ١٩٩٧، العدد ٤، ص ٣٢-٣٤.

الشرقيّة، والمجلس الحبريّ من أجل وحدة المسيحيّين. فبعد دَرْس الموضوعات المتعلّقة باختصاص كلّ من تلك المراجع، وبتكليف من الأب الأقدس، أدلى رؤساء الدوائر الثلاث هذه مجتمعين ببعض الخواطر حول المشروع المذكور. ونحن نوردها في ما يلي بإيجاز مبيّنين توجّهات الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ في شأنه.

جاء في الكتاب أنّ الكرسيّ الرسوليّ يتابع باهتمام بالغ، بل يشجّع، المبادرات الرامية إلى المصالحة بين الكنائس المسيحيّة، ويقدّر جهود بطريركيّة الروم الكاثوليك الملكيّة ومساعيها منذ عدّة عقود لتسريع تحقيق الشركة الكاملة المنشودة. وهو يدلي ببعض الخواطر آملًا أن تسهم في تقدّم هذه المبادرة تقدُّمًا لاحقًا.

ففي القضايا ذات الطابع اللاهوتيّ لا بدّ من العمل بصبر وتبصّر ومن دون تسرّع، ليتاح للفريقين أن يجتازا طريقًا مشتركًا. لذلك يجدر الانتباه إلى أنّ لغة الحوار ومقولاته تُؤَوَّل تأويلات مختلفة بحسب وجهات النظر التاريخيّة والعقائديّة، بالإضافة إلى أنّ هذا الحوار لا يقتصر على المتحاورَيْن المباشرَيْن، أي بطريركيّة الروم الكاثوليك وبطريركيّة الروم الأرثوذكس، بل يشمل أيضًا ضمنًا الشراكة الكاثوليكيّة في ما يتعلّق بالأولى، والأرثوذكسيّة في ما يختصّ بالثانية.

ثمّ تناول الكتاب ما ورد في الإعلان الإيمانيّ الذي أدلى به المطران إلياس زغبي، موضحًا أنّه، في الحديث عن الانتماء الكامل إلى تعاليم الأرثوذكسيّة الشرقيّة من قِبل الروم الكاثوليك، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكنائس الأرثوذكسيّة ليست بعدُ في شركة تامّة مع رومة. ولا يمكن أن يتمّ هذا الانتماء ما لم يتوافر بين الطرفَيْن مطابقة تامّة في إعلان الإيمان وممارسته. وفي موضوع الشركة مع أساقفة رومة، لا يمكن تجاهل أنّ التعليم المتعلّق برئاسة الحبر الرومانيّ قد تنامى عبر الزمن في إطار توضيح إيمان الكنيسة. لذلك من الضروريّ حفظه بأكمله، منذ البدايات إلى أيّامنا هذه. وفي ما يتعلّق بمختلف أوجه المشاركة في القُدّاسات، يجدر الاستمرار في الحوار لتفهّم معنى القاعدة المرعيّة ومسوّغاتها اللاهوتيّة،

ممّا يجنّب القيام بمبادرات من طرف واحد سابقة لأوانها، قد ينتج منها أضرار لا يمكن التغاضي عنها، بما فيها الأضرار تجاه بقيّة الكاثوليك الشرقيّين، لا سيّما المقيمين في المنطقة نفسها.

وختامًا، أشار الكتاب إلى أنّ الحوار الأخويّ الذي باشرت به بطريركيّة الروم الكاثوليك سوف يخدم المسيرة المسكونيّة بقدر ما يُشرك فيها الكنيسة الكاثوليكيّة بأجمعها. وفيما تعبّر دوائر الكرسيّ الرسوليّ هذه عن استعدادها للتعاون والتداول، فإنّها تعرب عن ارتياحها لما تمّ من لقاءات في هذا المجال بممثّلين من كنيسة الروم الكاثوليك.

دمشق، تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٧

سرّ التنشئة الرسوليّة

أو

بطولة الثبات في القِيَم

«إتبعوني اجعلكم صيّادي بشر»

(متّى ٤/١٨-٢٢، مرقس ١/١٦-٢٠، لوقا ٥/١-١١، يوحنّا ٢١/١-١١)

الدكتور سمير الخوري[٥]

نصّ رواية لوقا (٥/١-١١)

١ - وازدحم الجمع على يسوع يُصغي إلى كلمة الله. وكان يسوع واقفًا على شاطئ بحيرة جِنَّاسَرِت.

٢ - فرأى قاربين راسيين عند شاطئها، وقد نزل منهما الصيّادون يغسلون الشِّباك.

٣ - وكان أحد القاربين لسمعان، فصعد إليه يسوع، وسأل سمعان أن يتباعد به قليلًا عن البحر، ثمّ جلس يعلّم الجموع من القارب.

٤ - ولمّا فرغ من الكلام، قال لسمعان: تقدَّمْ إلى العمق وألقوا شباككم للصيد.

٥ - قال سمعان: يا معلّم: تعبنا الليل كلّه، وما أصبنا شيئًا. ولكنّك قلت، فأنا ألقي الشباك.

---

(٥) باحث وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانيّة. مادّة مقاله محاضرة أُلقيت في خلوة «مجموعة التفكير والعمل»، دير مار مارون - عنّايا، ١٩٩٧/٣/٢٢.

٦ - وفعل الصيّادون، وأصابوا سمكًا كثيرًا جدًّا، وأخذت شِباكُهم تتمزّق.
٧ - وأشاروا إلى أصحابهم في القارب الآخر، ليأتوا ويسعفوهم. فأتوا وملأوا القاربين حتّى كادا يغرقان.
٨ - ورأى ذلك سمعان بطرس، فأكبَّ على ركبتَي يسوع وقال: إبتعد عنّي، يا ربّ، فإنّي رجل خاطئ.
٩ - وذاك لأنّ الرهبة اعترته، هو وكلَّ مَن معه، لما أصابوا من صيد السمك.
١٠ - وحدث مثل ذلك لابنَي زبدى، يعقوب ويوحنّا، رفيقَي سمعان. قال يسوع لسمعان: لا تَخَفْ، فمنذ الآن تصطاد بشرًا.
١١ - وعاد الصيّادون بالقاربين إلى البحر، وتركوا كلّ شيء، وتبعوا يسوع.

١ - إحداثيّات النصّ الإنجيليّ عند لوقا

١ - ١ - «إمتحان الدخول» في المعهد الجديد.

تلتقي مجمل الترجمات البيبليّة حول رسم حدود هذا النصّ الإنجيليّ عند لوقا في الفصل ٥/١-١١، بشكل شبه موحَّد، ولكنّها تختلف حول عنونته، فتبرز في العنوان:

- إمّا ماديّة المعجزة: صيد السمك العجائبيّ (ترجمة يوسف عون ١٩٧٧).
- إمّا شخصيّة التلاميذ: التلاميذ الأوّلون (ترجمة دار المشرق ١٩٨٩)، التلاميذ الأربعة الأوّلون (ترجمة جامعة الروح القدس - الكسليك ١٩٩٢).
- إمّا دعوة يسوع: يسوع يدعو التلاميذ الأوّلين (ترجمة جمعيّة الكتاب المقدّس ١٩٩٣)، دعوة الرسل الأربعة الأوّلين (الترجمة الأورشليميّة ١٩٦٠).
- إمّا الحدث والأشخاص بأسمائهم: الصيد العجائبيّ، سمعان ويعقوب

ويوحنّا يتبعون يسوع (الترجمة المسكونيّة للبيبليا ١٩٧٩).

إنّها تسميات لعناوين سرديّة، استمدّ المترجمون موادّها من مضمون رواية لوقا، فأبقوا على طابعها الوصفيّ عملًا بأماناتهم لحرفيّة الترجمة، فأشاروا إلى هذا المضمون دون تأويله أو التنظير له. أمّا العنوان المقترح: التنشئة الرسوليّة *Initiation apostolique*، فيقوم على تلمّس غائيّة دعوة يسوع الصيّادين الأربعة لاتّباعه كرسلٍ يتلمذهم، فيكونون شهودًا له «صيّادي بشر». يدعم هذا العنوان إخضاع النصّ لمنهجيّة تحليل المضامين، كما تبيّنه شبكة ترابط ديناميّة التنشئة الرسوليّة، بحيث يتحوّل الصيّادون من مشاهدين إلى شهود، ومن متحلّقين حول يسوع إلى رسل باسمه، وينكشف لهم يسوع من مبشِّرٍ إلى معلّم (٥/٣)، فإلى ربّ (٥/٨)، ومن رسول إلى رسالة، ومن حامل كلمة الله (٥/١) إلى كونه هو الربّ، هو كلمةُ الله.

١ - ٢ - المعجزات المائيّة في الإنجيل

يذكر الإنجيليّون معجزات ثلاثًا تمّت في إطار مائيّ في بحيرة طبريّة، هي: الصيد الوفير (لوقا ٥/١-١١، يو ٢١/١-٨)، وتسكين العاصفة (متّى ٨/٢٣-٢٧، مر ٤/٣٥-٤١، لو ٨/٢٣-٢٥)، والمشي على الماء (متّى ١٤/٢٢-٣٣، مر ٦/٤٥-٥٢، يو ٦/١٦-٢١). إقتصر الحضور فيها على يسوع (ابن الله وابن الإنسان) والتلاميذ (المؤمنين المعمّدين باسم يسوع)[1]، وهم في القارب (الكنيسة) يواجهون عناصر الطبيعة. إستكمالًا للمعجزات الشفائيّة أو لتلك الاغتذائيّة الهادفة إلى زرع الإيمان أو إلى إحيائه أو إلى إنمائه عند معاصري يسوع، أفرادًا كانوا أو جماعات، تفيد المعجزات المائيّة عن وضعيّة امتحان، يواجه فيها التلاميذ (المؤمنون، الكنيسة..) الصعاب والمآزم والاضطهادات. تهلع قلوبهم خوفًا منها، ويهتزّ إيمانُهم فيشكّون أو ينهزمون، ممّا يستدعي تثبيت

---

(١) البابا يوحنّا بولس الثاني: العلمانيّون المؤمنون بالمسيح، منشورات المركز الكاثوليكيّ للاعلام، ١٩٨٨، ص ٨٨-١٢٥. راجع خاصّةً الفصل الثالث منه.

Etre
كينونة
يسوع

يسوع	الصيّادون	الجموع
صاحب البشرى صيّاد	اكتئاب	انبهار

يسوع يحمل كلمة الله ... راقف على الشاطئ ... مبشّر

حضور يسوع

يسوع يبشّر الجموع من على الشاطئ

ازدحام الجموع

يرى القاربين

يسوع يصعد إلى قارب سمعان

سمعان يستضيف يسوع

يسوع يطلب التباعد بالقارب

سمعان يرافق

يجلس في القارب

يسوع يعلّم الجموع من القارب

الجموع تسمع

يتمّ كلامه

يسوع يسأل: تقدّم إلى العمق + ألقوا الشبكة

سمعان يعترض على المعلّم

يسوع يترقّب الاستجابة

إستجابة الصيّادين

إلقاء الشباك

الصيد الوفير

تعاون الصيّادين

حالة الرعدة

يدرّب التلاميذ

سمعان يعترف بالربّ يسوع

يسوع يعدّ: أجعلك صيّاد الناس

عودة الصيّادين إلى البرّ

ترك كلّ شيء + اتباع يسوع

يقبل التلاميذ

يسوع يدعو، يختار، يُرسل: إذهبوا علّموا كلّ الأمم...

هو رسول يحمل الرسالة ... جالس في قارب سمعان ... معلّم في القرب

يسوع هو كلمة الله ... مربٍّ في العمق

هو الراسل والرسول والرسالة ... في كلّ مكان ... ربٌّ قائم

مشاهدة يسوع ... تحلّق حول يسوع

سماع يسوع

ترحيب يسوع ... إجتذاب الصيّادين

تشكيك يسوع ... تنشئة الصيّادين

ثقة يسوع

إتباع يسوع ... رسولية الصيّادين

الشهادة ليسوع

إيمانهم. لذا يبدِّد يسوع خوف تلاميذه (متّى ١٤/ ٢٧، ٨/ ٢٦، لو ٥/ ١٠، ٨/ ٢٥، مر ٤/ ٤٠، ٦/ ٥١، يو ٦/ ٢٠) ويشدِّد إيمانهم أو يبكّتهم على قلّته وهزاله (متّى ٨/ ٢٦، مر ٤/ ٤١، لو ٨/ ٢٥). لا بُدّ إذن من التيقُّظ (لو ١٢/ ٣٥، متّى ٢٥/ ١٧) وإيقاظ «الإله النائم» في قلوب المؤمنين (يو ٨/ ٢٥)، أي لا بدّ من الاندفاع بقوّة الإيمان بذاك القائم من الموت، لجبه المحن واقتحام أنواء الشدائد، وترويضها (يو ٦/ ١٩)، والسير فوق لجيجها (متّى ١٤/ ٣٠)، دونما تهوّر تعتريّ، أو قصورٍ طفوليّ، أو انكفاء إلى حالة الرضاعة الاتّكاليّة على الغيب وعلى مشتقّاته الشرعيّة، بحجّة الجهالة فالله أعلم، وبحجّة الاستضعاف فالله أكبر، وبحجّة الاستحالة فالله أقدر، وبمسوغ البراءة فالله أعدل.

فيما تحمل المعجزات المائيّة سمات تربويّة واضحة المعالم، تتفرّد رواية لوقا بكونها استقطابيّة الموقع، امتحانيّة المنحى، تشدِّد على رابط الثقة بالنفس، بالقِيَم وبمرجعيّة يسوع، ثقة أقرنت الأقوال بعالم الأفعال، فتحوّلت التلاوة النظريّة إلى مثابرة عمليّة. فحيثما سقط الأبوان الأوّلان في امتحان الثقة في جنّة عدن (تك ٣/ ١٠٧) في بدء التكوين، نجح الصيّادون (لو ٥/ ٥)، واستقطبهم يسوع تلاميذًا له أوّلين في مبتدأ العهد الجديد، فصاروا آباءً أوّلين بالإيمان.

١ - ٣ - إطار رواية لوقا

أ - الإطار العامّ: يموضع لوقا روايته في بدء بشارة يسوع بالملكوت: إعتمد يسوع وامتلأ من الروح القدس (٣/ ٣٢، ٤/ ١) الذي قاده إلى البرّيّة. هناك نجح يسوع في التجارب التي عُرضت له: تجربة التملّك وتسخير قوّته لإشباع جوعه (٤/ ٣)، وتجربة التوجهن والتشاوف، إذ تحمله الملائكة لئلّا تصطدم بحجر رجلُه (٤/ ١١)، وتجربة ظلفريّة التسلُّط لإشباع الرغبة في السلطة والمال (٤/ ٧)، وبنفس قوّة الروح (٤/ ١٤) عاد يسوع إلى الجليل، فاختبر الفشل الذريع في الناصرة حيث نشأ (٤/ ١٦). ثار عليه مواطنوه ودفعوه خارج مدينتهم. تحوّل يسوع إلى

اليهوديّة فأقام عند سمعان، وأخذ يعلّم الجموع ويشفي مرضاهم. فأُعجبوا بتعليمه، وارتبكوا في أمره (٤/ ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٤١) و«حاولوا الإمساك به لئلّا يذهب عنهم» (٤٢/٤) جريًا على مألوف شهوانيّة جماهير الفرجة والاندهاش.

وهكذا اختبر يسوع المبدأ الأساسيّ الثنائيّ (Binôme): نجاح/ فشل، ذاك الذي يتحكّم بمنطق الناس، فيما هم بدورهم يحتكمون إليه في أصول عبادتهم مع عالم الآلهة عاموديًا، وفي أحكام معاملاتهم بعضهم مع بعض أفقيًا. قرّر يسوع اختيار مَن سيجعلهم شهودَه، صيّادي بشر، إن هم تبعوه ووعوا أبعاد هذا الاختيار القاعديّ، وأدركوا أهمّيّة إسقاطاته في الدّين والدنيا.

ب - زمان الرواية: صباح أحد الأيّام (٥/ ١).

ج - مكان الرواية: في مكان ما، عند بحيرة طبريّة، ما بين مدينة كفرناحوم اليهوديّة، وبلاد الجرسيّين الوثنيّين.

د - مقصد يسوع: إختيار واختبار التلاميذ الأُولْ (٥/ ١١) وجعلهم، مثلَه، صيّادي بشر.

هـ - الحضور

١ - جموع: تحرّكها الرغبة في الحماية والأمان والاندهاش (٤/ ٤٢)، تزدحم لسماع يسوع (٥/ ١)، وللاستزادة من كلامه ومعجزاته.

٢ - الصيّادون: يهضم الصيّادون فشل صيدهم ليلًا (٥/ ٥) وقد نزلوا إلى الشاطئ يغسلون شباكهم (٥/ ٢)، ممّا يعني أنّ خيبة أملهم لم تؤدِّ بهم إلى قطع الأمل بعد. يبدو أنّ هناك تراتبيةً لديهم:

فسمعان هو «رئيس» قوارب الصّيد وله شريكان هما الأخوان يوحنّا ويعقوب، لقد سبق لسمعان أن استضاف يسوع في بيته (٤/ ٣٨)، وتسنّى له سماع كلام يسوع، لقد رأى توافد الجموع إليه وشفاءه حماته (٤/ ٣٩)، لذا استضاف يسوع في قاربه (٥/ ٣)، ونزل، مع رفاقه، عند رغبة يسوع

بمعاودة الصيد صباحًا، بعدما أبدى ممانعته كخبير في شؤون الصيد، أظهر الصيّادون جهوزيّة للاعتراف بالربّ، وللتعلّق به واتّباعه.

٣ - يسوع: يبحث عن الناس وعن الصيّادين، ليحوّل هؤلاء خدّامًا للكلمة في خدمة أولئك.

و - التعداد الإحصائيّ: بفضل عمليّة فرز الكلمات الواردة في النصّ (الاسم أو الضمير العائد إليه) وتعداد تكرارتها، تبيّن أنّ عدد المرّات التي ذُكرت فيها، هي على الشكل التالي:

١٥	يسوع.	٧	قارب.
١٢	سمعان.	٤	شِباك.
٦	صيّادو قارب سمعان.	٤	سمك.
٦	صيّادو القارب الآخر.	٥	صيد.
٦	الصيّادون بمجملهم.	٢	جموع.

٢ - «تقدّم إلى العمق والقوا الشبكة للصيد» (لو ٥/ ٤)

كيف يمكن فهم نصّ التنشئة الرسوليّة كما رواه لوقا؟ أيًّا هو الاختبار الذي امتحن يسوعُ به الصيّادين لتطويعهم (recrutement) تلاميذًا له؟ ما الذي يعنينا منه اليوم؟ ماذا يعني لنا اليوم في لبنان وتجاه شعوب الشرق في مواجهة الألف الثالث؟

يمكن استعراض شبكتَي قراءة، تختزل كلتاهما جملة من مطالعات مضامين نصّ لوقا، تتمتّع الأولى بالأسبقيّة، فهي الأكثر رواجًا والأوفر أثرًا عند التجمّعات والتنظيمات التي يطغى عليها الطابع المؤسّسيّ الإداريّ، بحيث يرتاح إليها موظّفو المؤسّسات المدنيّة والدينيّة (مر ٣/ ٦)، «فيؤدلجونها» ويمثّل لها مرؤوسوهم. أمّا الثانية فهي الأضعف انتشارًا والأعمق تأثيرًا، تتبنّاها المجموعات والجماعات التي تنهد (aspirent) نحو الطابع النبويّ، بحيث يعتنقها مَن تضجُّ فيهم فتوّة الإيمان، فيجاهرون بها، وبها يلتزمون مع إخوانهم بحرّيّة أبناء الله. هاتان الشبكتان هما:

٢ - ١ - شبكة القراءة القدسيّة Grille de lecture sacrale

٢ - ٢ - شبكة القراءة المسيحيّة Grille de lecture chrétienne.

٢ - ١ - شبكة القراءة القدسيّة

تعتمد شبكة القراءة القدسيّة منطق الإنسان الذي يصوّر علاقته مع عالم الألوهة، على شاكلة ما خبره في يوميّات حياته الاجتماعيّة، يرتاح إلى تنظيم نمط عباداته الدينيّة وفق مألوف نمط معاملاته المدنيّة(٢)، ينسخ أحد النمطين ويسحبه على الآخر، فيبرّر النمطين معًا، لا بل يقدّسنهما sacraliser. إنّه منطق الإنسان المتمرّس بالمواقف الأخلاقويّة moralisant ذات المنحى التذنيبيّ culpabilisant. يستعدم الإنسان ذاتّه، قاصرًا صاغرًا، لصالح الله. فالله هو على صورة الإنسان هنا. يستعذب الإنسان شريعة الله، ينقاد لها بذهنيّة أصوليّة حذافيريّة وإطلاقيّة absolutisante، رغبة بالتأثير في الله الأقوى، وطمعًا بنيل رضاه. لذا يُكثر من استعمال أفعل التفضيل وأفعال المبالغة... ويتبرّع للذود عن كرامة صاحب العزّة الإلهيّة، بالاقتصاص ممّن تسوّل له نفسُه «سبّ الدين» أو الخروج على الدين أو الارتداد عنه.. إنّه منطق الإنسان العتيق، رجل الديانة، إنسان ديانة الجماهير، صاحب حاجة وطالب منفعة يسعى إليها في فعاليّة السلوك السحريّ، أو في فاعليّة المسالك الحقوقيّة الشرعيّة.

تلخيص: تلخّص شبكة القراءة القدسيّة روايةَ لوقا على النحو التالي: إجتهد الصيّادون الليل كلّه بجدّيّة، ولم يصطادوا شيئًا. وفي الغداة ائتمروا بأمر يسوع. أطاعوه، فأصابوا سمكًا كثيرًا (٥/٦). مانَع سمعان بقوله ليسوع «يا معلّم، عنينا الليل كلّه وما أصبنا شيئًا» (٥/٥)، بسبب تعبه أو كسله أو خجله من أن يظفر نفسه، أمام أصحابه، جاهلًا بأمور الصيد، لا بسبب عصيانه أوامر يسوع. لذا إنصاع سريعًا، لعلمه بعدم جواز انتهاك أوامر الله ونواهيه لأيّ سبب كان. وهكذا نجح سمعان في صيد السمك

(٢) VARONE F.:*Ce Dieu absent qui fait problème*, Ed. du Cerf, 1991. Cf. 1er chapitre: Dieu, une projection de l'homme, pp. 13-18.

لأنّه أطاع. وللسبب نفسه خرّ ساجدًا[٣]، معترفًا بقدرة الربّ (٥/ ٨) ومقرًّا بجهالته هو. «فهو رجل خاطئ». تحقّق يسوع من طاعة سمعان، وتثبّت من تنزاله عن ادّعائه المعرفة بأمور الصيد، ولمس صدقَ اعترافه المزدوج، فبادر يسوع وكافأه بقوله: «لا تخف، فمنذ الآن تصطاد بشرًا» (٥/ ١٠). لقد «استحقّ» سمعان هذه المكافأة. مُنذ قدّم طاعته ثمنًا لها، راق الصيّادين تصرُّفُ سمعان، فحذوا حذوَه، لينالوا النصيب نفسَه، لذلك «تركوا كلّ شيء وتبعوا يسوع» (٥/ ١١). رفعهم يسوع إلى مصاف الرسل (متّى ١٠/ ١-٤، مر ٣/ ١٣-١٩). أمّا سمعان، فميّزه عنهم، بأن رقّاه إلى أعلى المراتب في الكنيسة (يو ٢١/ ١٥-٢٠، متّى ١٦/ ١٧-٢٠)، ذاك لأنّ بطرس كان سبّاقًا في الانقياد لسؤال يسوع، سريعًا في الاعتراف به، مستعجلًا اتّباعَه...

من السهل التوقّع كيف أنّ الخطاب الدينيّ (أيًّا كان انتماء الخطيب المذهبيّ أو السياسيّ)، الممهور بشبكة القراءة القدسيّة هذه، ينزع إلى تأنيب الناس لعدم استسلامهم، بما فيه الكناية، لشرائع الله ولسنن كُتبه المقدّسة، بل يجنح إلى تذنيبهم برفضيّاتهم، وتبكيتهم على اعتراضاتهم، وتكفيرهم بها. يستطيب تجريمَهم ساديًّا بمصائب تصيبهم، فيسارع إلى نسبتها إلى العدالة الإلهيّة. فلكونهم ابتعدوا عن الله وأعرضوا عن هَدْيه، إبتعد الله عنهم وأسلمهم لنزواتٍ يستهلكونها فتهلكهم[٤]... إنّ ما يُقال عن هذا النوع من الخطابات السارية على المستوى الدينيّ، يُقال فيها جاريةً، بمضمون سياسيّ، على المستوى المدنيّ. قوام هذه المطالعة المعَمَّمة هو أنّ الفشل نصيبٌ محتومٌ لكلّ إنسانٍ شاء الاتكال على نفسه والاعتماد على قواه للنظر في حقيقة الأمر، وللسيطرة على عالمه وتنظيم أموره وعقلنة تعامله، وإدارة شؤونه والتدرّج في سلّم القِيَم بمنطق خبراته... أمّا النجاح، فهو مكافأة مضمونة لمَن يتّكل على الله، ويكل

---

(٣) OTTO R.: *Le Sacré*, Ed. Payot, 1969. Voir pp. 27-41: Mysterium Tremendum.

(٤) VARONE F.: *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Ed. du Cerf, 1981, p. 16 ss.

إليه كلّ أمر، وكلّ تنظيم وتدبير في دينه وفي دنياه، يتقيّد بأوامر الله ويتّبع وصاياه. فإن أعرض الإنسان عن سُنّة الله وزاغ عنها، أعاد إنتاجَ سقطة آدم نفسها، كما صوَّرها الكاتبُ الملهم في جنّة عدن (تك ٣/ ١-٢٤). وفي حال كانت شرائع الحاكم، ظلّ الله على الأرض، هي المنتهَكة، فالويل لمَن يُتَّهم بانتهاكها...

أ - وقع القراءة القدسيّة على المستوى الدينيّ: منطق الديانة

يمكن تلمّسُ وقعِ القراءة على المستوى الدينيّ، عبر صور محوريّة، ومفاهيم أساسيّة conceptions، يفرزها منطق الديانة، ويصوغها بقوالب الأفاهيم concepts والتعابير الدينيّة والفقهيّة، تمهيدًا لرصفها كمداميك قاعديّة، بها يرفع بنيان الديانة، ومنها:

١ - صورة الله: الله هنا هو الأكبر الأقدر، الأقوى، إنّه على كلّ شيء قدير، هو العارف الجبّار. إنّه العالم الأعلم، لا يخفاه شيء. يدير، ويدبّر كلّ شيء. هو الديّان والمشترع الأعظم، إنّه سيّد الأحداث مسؤول عنها وحده...

٢ - صورة الإنسان: يبدو الإنسان هنا أنّه قاصر، جاهل، ضعيف، سخيف، غشيم، إنّه مغرور متكبّرٌ مدّعٍ، يدفعه جهله وغرورُه إلى ارتكاب الحماقات...

٣ - صورة العلاقة: ما دام الله يفوق الإنسان بدرجات في المعرفة والقدرة، فالإنسان صغير والله أكبر، الإنسان قادر عالم.. أمّا الله فهو الأقدر والأعلم... فالله يتفوّق على الإنسان، ولكنّه ليس مغايرًا عنه. لذلك، أصبح من الطبيعيّ أن يطيع الإنسان الله ويستسلم له، وينقاد إليه وينصاع لأوامره، كما ينصاع الأصغر إلى الأكبر في الواقع الاجتماعيّ فلا يتحصر بباله التشكيك بأيّ من معارف هذا الأكبر. بل ولا يسمح لنفسه بمثل هذه المخاطرة الخطرة لئلّا يُعاق بها... تكمن خطيئة الإنسان الكبرى في ذاكرته. إنّه عرضة للنسيان، لذلك وجب أن يكون هناك مَن يذكّره بواجباته وبشرائع الله.

٤ - النجاح/ الفشل هو المقياس التطبيقيّ: يصيب الإنسان نجاحًا مظفرًا بمقدار طاعته لله ويُصاب بالفشل الذريع إن هو تناسى الله أو تمرّد عليه. لذا أصاب التلاميذ صيدًا وفيرًا لمجرّد «سماعهم كلمة» يسوع. فلكون الله يسود على كلّ شيء وبيده كلّ شيء، فما على الإنسان سوى تنفيذ أوامر الله، حتّى يحوّل اللهُ الأحداث تلقائيًّا لصالح الإنسان. فإن أدّى الإنسان لله ما عليه، كافأه الله فطيّع الخيرات لخدمته. أمّا إذا أُصيبَ الإنسان بالفشل (بالمرض، بالفقر، بالفاقة...)، فمعنى ذلك أنّه عصى أوامر الله، فاقتصّ الله منه بحرمانه هذا أو ذاك من الأمور. وهكذا يصبح النجاح مقياسًا لطهر الفضيلة، كما يصبح الفشل دلالةً على عهر الرذيلة[٥]. وهكذا أيضًا يصبح بإمكان الأغنياء والأصحّاء والأقوياء الاعتداد «بقداستهم» وتعيير البؤساء والسقماء والضعفاء «بنجاساتهم»... وعليه، فالشعوب المقهورة تُعتبر بالضرورة خاطئة ورجسة، والبلدان المحتلّة بلدانًا مذنبة، والدول المغلوبة على أمرها دولًا كافرةً خسيسة....

٥ - عبرة التعامل النموذجيّ: يرفد وقع القراءة القدسيّة بصورة الأربع، إلى عبرة مفادها:

+ رأس الحكمة إرضاء الله، وهي مقولة يتقنها أصحاب التصرّفات الدينيّة، ذات الطابع الحقوقيّ[٦] الحسابيّ، التجاريّ...
+ رأس الحكمة استعطاف الله، وهو مذنب يتفنّن في ابتكار وسائل إشباعِه أصحابُ الممارسات الدينيّة، ذات الطابع السحريّ - الشرائعيّ، التطيُّريّ والاستعطائيّ.
+ رأس الحكمة خوف الله، وهي أطروحة يتحصّن فيها أصحاب

---

(٥) DANIELOU J.: *Dieu et nous*, Ed. Livre de Vie, 1960, p. 118.
راجع أيضًا: معجم اللاهوت الكتابيّ، دار المشرق، ١٩٩١، الأفاهيم التالية: عدل، اختيار، أناة، انتقام، تكفير، تربية، ثقة، راعٍ، صبر، شهادة، طاعة، عاصفة، عقاب كنيسة، ماء، مخافة الله، معجزة.

(٦) CARRIER H., PIN E.: *Essai de sociologie religieuse*, Ed. S.P.E.S., 1970, pp. 105-119.

السلوكات الدينيّة، ذات الطابع التبعيّ الانسحاقيّ والاحتمائيّ...

ب - إنعكاسات القراءة القدسيّة على المستوى المدنيّ: منطق الطغيان

للقراءة القدسيّة انعكاس مباشر على المستوى المدنيّ، تصيب مفاعيلُه مفاصل العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين الأفراد والجماعات، بمقدار ما يستوجب الانتظام العامّ إحاطة نظام المؤسّسة الاجتماعيّة (أسرة، قبيلة، مدينة، دولة...) بهالة احتراميّة، تجعله بمنأىً عن خفّة المساس به. يُحرِّم حكم الطغيان تعديل النظام، فيما يسمح به الحكم الديمقراطيّ[٧]، بل ويحثّ عليه وفق آليّة يشرِّع لها.

١ - قدسويّة الشريعة: تُعتبر الشريعة بكلّ دقائقها قدسيّة، لا تُمسّ. فالإنسان وُجد للسبت لا العكس. تمامًا كما القانون هو الذي يحدِّد الحرّيّة هنا، ويحدّ منها، لا العكس.

٢ - «تأليه» صاحب السلطة: يُعتبر صاحب السلطة شخصيّة قدسيّة، لا يصحّ التقرُّب منه دون خَفَر، ولا مكالمته دون وجل. والمقولة إيّاها تصحّ في السلطة السياسيّة كما المنزليّة والمدرسيّة... «منذ القديم، والشرق يعيد إنتاج الصراعات باسم الآلهة وفي سبيلها، أكانت تلك آلهة في السماء، أم شرائع وإيديولوجيّات، أم بشرًا أو زعماء، اتّخذوا طابعًا قدسيًّا، فألّهوا ذواتهم أو ألّههم أزلامُهم. وها هي هذه الآلهة تدفع أتباعها إلى قتال.وقتل باسمها وفي سبيلها. تميت الناس بالحرف أو بالسيف، ظنًّا أنّ هذا النوع من القتال يبقي لها مقاماتها، فيبقيها آلهةً ويبقى أتباعها تابعين آدميّين. رفض يسوع هذا القتال الأخرق، كسر حلقته المفرغة وأقام الإنسان في وسط المجمع نهار السبت، أي أقامه في المكان والزمان والشرع المقدّس، عاكسًا مجرى ما ألّته الأديان، فحرّر يد الرجل

---

(٧) DUVERGER M.: *La dictature*, P.U.F., 1971, p. 50 ss.

أنظر الباب الثالث: الطاغية يرتدي عباءة الدين، في: الطاغية، لعبد الفتاح إمام، منشورات عالم المعرفة، رقم ١٨٣، سنة ١٩٩٤.

الأشلّ، ممّا أثار الفرّيسيّين رجالَ الديانة، والهيرودوسيّين رجالَ السياسة، فراحوا يتآمرون كيف يهلكون المسيح المحرِّر (مر ٣/ ١-٦)»[٨]. يتلازم تأليه صاحبِ السلطة مع قدسويّة رأيه ونظامه، والقدسويّة نفسها تُسحب على العلاقات الاجتماعيّة، فيشيع الحديثُ عن غسل العار، عن إزالة الرجس، عن التطهير العرقيّ أو المذهبيّ، عن التطهير الجغرافيّ... وكلّها نماذج تطبيقيّة عن «حروب الآلهة» و«حروب المطلقات».

٣ - إدغام السلطة والحقيقة: تتّجه القراءة القدسيّة بمنطقها الخاصّ، نحو إطلاقيّة كلّ أمر absolutiser برفضها نسبته relativiser، فلا تمييز لديها ممكن ما بين القيمة valeur ومعاييرها normes التي تجسمها تحت أشكال حقوق، وبنود، ورتب، ورموز أو ممارسات. فالإطلاقيّة تصيب القيمة ومعاييرها وتضفي عليها معًا، طابعًا قدسيًّا، يَحْجُرُ على القيمة - الروح في قمقم معيارها، فيقدِّس الحرف، وفيه يحنّط الروح. يمهِّد هذا المنطق الطريق للمتعصّبين[٩]، أهل البطانة والحاشية، شعراء البلاط، أن يتبرّعوا بذهنيّة متحجّرة cristallisée موصدة impénétrable، آحاديّة النظرة والتوجُّه monolithique، لإدغام السلطة والحقيقة. يصادر صاحب السلطة الحقيقة كما الحقوق، إيذانًا بفرض حقيقته هو على الناس، والتصدّق عليهم ببعض حقوقهم. وغالبًا ما يتّخذ أهواءه ومنافعه وأمزجته مقياسًا للحقيقة، فيحتكر قوّة الإكراه في المجتمع (الأجهزة الأمنيّة...) ويحاول التفرّد بقوّة الإقناع (وسائل الإعلام بشتّى أنواعها...)، تتملّكه عقدة إبراهيم[١٠] التي بها يندفع صاحب السلطة (الأب، الرئيس، الزعيم، الملك...) لإكراه

---

(٨) سمير الخوري: رسوليّة أصحاب حرّيّة أبناء الله، المؤتمر الثالث للتراث السرياني، منشورات مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، أنطلياس، ١٩٩٦، ص ١٢٣. راجع أيضًا سمير الخوري: «الديموقراطيّة في الكنيسة ومواهب الروح»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٣، سنة ١٩٩٥، ص ٦.

(٩) MUCCHIELLI R.: *Opinion et changement d'opinion*, Ed. Sociales, 1975, pp. 33-34.

(١٠) سمير الخوري: «عقدة إبراهيم وحقوق الطفل»، مجلّة الرعيّة، العدد ٢٥٤، ص ٦٤-٦٥، سنة ١٩٩١.

مرؤوسيه أو أولاده على تنفيذ مشروعه، بل وللتضحية بهم فعليًا أو رمزيًا للغرض نفسه. «كلام الملوك ملوك الكلام»، يقولون: «لا تفكّر أنت، فصاحب السلطة فكّر عنك». فإن خاطرتَ وفكّرت، فإمّا أن تصل إلى حقيقة قالها قبلَك، وفي ذلك إضاعة للوقت، وإن بلغ تفكيرُك إلى حقيقة لا يشاطرك فيها صاحب السلطة فالويل لك، إنّك دخلتَ دائرة خطر قطع معاشك، أرثك، رقبتك... (في الأسرة، كما في المدرسة والشارع والدولة...). «فما بين المرؤوس والحقيقة، هناك وساطة واحدة، ممكنة، هي إطاعة صاحب السلطة وحسب»(١١).

٤ - التعامل مع السلطة: يبدو واضحًا أنّ علاقات السلطة في المجتمع تتّجه نحو أنموذج ارتباط الأمر بالطاعة. فلا بدّ من «الانصياع والاتّباع وترداد أقوال السلطة»(١٢) في البيت والمدرسة والمجتمع. لمداورة هذا الواقع الزاجر، أو للتعامل معه بأقلّ كلفة اجتماعيّة ممكنة، يتّجه الناسُ في الغالب إلى أحد المخارج التالية التي تُعرض لهم. إنّها، في الواقع، تجاريب(١٣) أكثر منها حلول لتغيير الواقع.

+ التبعيّة: يتطوّع المرء للاستزلام والاستسلام بمقتضى الواقعيّة السياسيّة. نيعيش تحت ظلّ أحدهم، «يعيش في ذمّته»، ينقاد للعناترة والزيران، يروّج لهم، باسم الشطارة والحربقة والحذاقة والحنكة، أنّه «يدبّر حالَه»، ولا يتوانى عن أن يتنكّر لهم وينكرهم متى تغيّرت الأحوال، كما بطرس قبل صياح الديك (يو ١٨/ ١٥-٢٧). رفض يسوع تجربة التبعيّة وأن يُعطى ممالك الأرض وغناها لقاء سجوده لأركون هذا العالم. رفض الواقعيّة السياسيّة باسم الشهادة للحقّ (متّى ٤/٨-١٠، لو ٣/٦-٨)...

---

(١١) DREWERMAN E.: *Les fonctionnaires de Dieu*, Ed. Albin Michel, 1993, pp. 379-382.

(١٢) KHOURY J., KHOURY S., AOUD M.: *Un Avenir qui germe*, Ed. C.R.D.P. 1983, pp. 169-176.

(١٣) ماري خوري: «رسوليّة الشباب في الألف الثالث»، مجلّة المنارة، عدد ١، دورة ٣٨، السنة ١٩٩٧، ص ٤٣-٤٤.

+ تجربة التقيّة: يدفع الرياء بصاحبه إلى أن «يحمي رأسه» وإلى أن «يلطي بظلّ المتعتر»، فيجاري ويهادن، ويعتمد سلوك المدّاحين، ويغدق على صاحب السلطة النعوت الأسطوريّة والبطوليّة والإلهيّة، فلان بطل، نابغة، ملاك حارس، أسد... رفض يسوع التقيّة والرياء والكذب الملتحق بها، فأدانها باسم الصدق والصدقيّة، والحقيقة: «ليكن كلامكم نعم نعم أو لا لا. فليس الذي يقول يا ربّ يا ربّ يدخل ملكوت السماء، بل الذي يعمل بمشيئة الآب».

+ الانسحابيّة: تدفع الجبانة بصاحبها إلى التعامي عن الواقع والانسحاب منه (هجرة، نزوح، استقالة..) ومداورته رمزيًّا (لهو، لعب، تسالي..)، «يلملم أطرافه»، يجنح إلى عالم الخيال والسحر، والاتّكال على الغيب والقدر والمكتوب. يجبن تجاه الأحداث فيتهرّب منها[١٤] نحو ذكريات الماضي كتلميذَي عمّاوس المهرولَين إلى ماضيهما (لو ٢٤/١٣-٣٥). رفض يسوع الانسحابيّة لمّا رفض بأن يلقي بنفسه من قمّة الرسالة المسيحانيّة وينسحب إلى حضيض السهولة فلا تتعثّر بحجر رجله (متّى ٤/٦). ولمّا رفض اقتراح بطرس عليه أن يتلافى الصعود إلى أورشليم لئلّا يقبض عليه الزعماء (متّى ١٦/ ٢٣، يو ١٨/ ٣٧)، رفض الانسحاب من الشهادة للحقّ.

+ الحياديّة: الحياديّة نوع من الانسحابيّة التي ما يزال صاحبها يحمل ميلًا إلى الفرجة ولو عن بُعد. يستقيل الحياديّ من كلّ موضوع، «ينفض يديه ويغسلهما»، يتنصّل من كلّ أمر ويحتمي وراء قناع الاعتدال. «فخار يكسّر بعضه، حادث عن ضهري بسيطة..». تكفيه عنديّاته كالغنيّ - البخيل (لو ١٦/ ١٩-٣١)، إنّه غير معنيّ، غير مسؤول، «يا ربّ نفسي» يقول: رفض يسوع الحياديّة والاكتفاء بخبز الجسد، وأن يسخّر قدرته لتحويل الحجارة خبزًا يُشبع به جوعه، رفض الحياديّة التي طلع لعِبها التلاميذ ليثنوه عن التضامن مع الجائعين، فأجزل لهؤلاء طعامَهم

---

(١٤) مجمع العقيدة والإيمان: الحرّيّة المسيحيّة والتحرّر، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٦، ص ٦.

بمعجزة حبّه لهم (متّى ١٤/ ١٢-٢١).

+ العدوانيّة: تدفع خيبة الأمل بصاحبها إلى العدوانيّة الشمشونيّة التدميريّة بهدف تحسين أوضاعه عنفًا. وما الإرهاب سوى عدوانيّة انتقاميّة أنانيّة ضيّقة، لا افتدائيّة فيها. Rédemption. يلجأ المرء إلى عنف البطش يأسًا من إنسانيّة الإنسان، بعدما تعطّلت أدوات تغيير الواقع بالطرق الديموقراطيّة السلميّة. فيمارس العدوانيّة ضدّ الآخرين أفرادًا (قتل، اغتصاب...) أو مجتمعًا (تفجيرات، تخريب إرهاب، تدمير البيئة..) أو ضدّ الأنا (انتحار، مخدّرات، جنس..). رفض يسوع العدوانيّة، ودعا إلى: أحبّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم.. مَن أخَذ بالسيف بالسيف يؤخذ، إصنعوا للغير ما ترغبون في أن يصنع الغير لكم..(متّى ٥/ ٤٤، ٧/ ١٢).

+ الالتزام: الالتزام المسيحيّ هو نقيض هذه التجارب الخمس مفردةً ومجتمعةً.

١ - إنّه حبّ الآخرين عوض استعدائهم وإبادتهم.

٢ - إنّه الاهتمام بالآخرين والعناية بهم عوض التنصّل منهم.

٣ - إنّه الاقبال نحوهم والتضامن معهم عوض الانسحاب عنهم.

٤ - إنّه اعتناق قضايا الآخرين والنضال معهم عوض التبعيّة لظالميهم.

٥ - إنّه المجاهرة بالوثوق بالآخرين وبمغايرتهم عوض التزلّف لهم والتظاهر بودّهم.

تساؤلات محوريّة فاصلة

بالنظر إلى ما تقدّم أعلاه: أيّة روحانيّة يمكن أن تطلع بها شبكة القراءة القدسيّة هذه؟ إنّها تنضح بروح العبوديّة وروحانيّة قصور الإنسان تجاه إله صباؤوت أكبر، يتمدّد على كلّ من المستويات الدينيّة والمدنيّة تمدّدًا يقضي على مجرّد احتمال قيام روح البنوّة، وروحانيّة حرّيّة أبناء الله. هل يمكن أن يكون هذا «الله»، الذي كشفت صورتَه شبكةُ القراءة القدسيّة، أبا يسوع وأبانا حقًّا؟ أهذا هو الصنف من التلاميذ الذي يرتاح إليه يسوع، تلاميذ طيّعين إنصياعيّين ينفّذون آليًّا automates أوامر الله؟

أتكون هذه هي ملامح ملكوت الله الذي بشّر به يسوع، قائمًا على التواثق والبنوّة والمجّانيّة؟ أين تُراها تكون تلك البُشرى الجديدة المزعومة في كلّ هذا؟ أيّ امتحان أعدّه يسوع واعتمده لاختبار تلاميذ العهد الجديد، بالأمس في القارب عند بحيرة طبريّة، واليوم في الكنيسة ومؤسّساتها الرهبانيّة والرسوليّة في بحر العالم؟ أهو امتحان الطاعة والاتّكال على الله في كلّ أمر كالرضّع القاصرين؟ أم هو امتحان الالتزام، القائم على اختبار الثقة والمثابرة، كالأبناء البالغين الراشدين؟

٢ - ٢ - شبكة القراءة المسيحيّة

تعتمد شبكة القراءة المسيحيّة[١٥] منطق إنسان الإيمان الذي وعى مواعد عماده، وأدرك شرف دعوته إلى البنوّة للآب كما كشفه يسوع، فراح يجهد لتأوين Actualiser حقائق الإنجيل، ليحقّق في ذاته صورة الله، ويكون كاملًا (متّى ٥/٨)، ويجسّد في علاقاته مع الآخرين محبّة الله له ولهم، وشريعته في ذلك شرعة الجبل (متّى ٥/١-١٢). إنّها قراءة محورُها يسوع[١٦]. بمرجعيّة تتمّ مطالعة الأحداث والأفكار والأشياء، تشكّل أخلاقيّة المحبّة وأخلاقيّة الحرّيّة مفتاح الفهم فيها. إنّها مشبعة باللاهوت البيبليّ، قبل أيّ أمر آخر، فهي قراءة العهد الجديد.

تلخيص: تلخّص شبكة القراءة المسيحيّة رواية لوقا على النحو التالي: إستنفد الصيّادون فنون الصيد ليلًا ولم يصطادوا شيئًا. وفي الغداة طلب منهم يسوع إعادة الكرّة، والمثابرة، فأصابوا سمكًا كثيرًا. لم يعلّم يسوع الصيّادين أيّ تقنيّة لا يعرفونها، وهم اختصاصيّو البحر والصيد، لا بل إنّ ما يقترحه عليهم يدلّ على جهله بأبسط قواعد الصيد: فالصيد بالشباك يتمّ في العمق ليلًا كما فعل الصيّادون (بابتعادهم حوالى ثلاثين

---

(١٥) سمير الخوري: «إنموذجيّة التربية المسيحيّة»، مجلّة المنارة، عدد ٣، دورة ٣٧، السنة ١٩٩٦، ص ٢٦٢-٢٨٢.

(١٦) يوحنّا بولس الثاني: الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، جلّ الديب، ١٩٩٧، ص ٢٨.

غلوة، أي ٣٠ × ١٨٨ مترًا = ستّة كيلومترات تقريبًا، أي في وسط البحيرة، وقطرها اثنا عشر كيلومترًا، يو ١٩/٦). أمّا صباحًا فالصيد الناجح يتمّ بالشباك أو بالصنارة أو القفص عن قرب، أو بالقَمْرَة في العمق. عكس ما اقترح يسوع (يبدو أنّ يسوع تعلّم من الصيّادين فنّ الصيد، إذ يُظهره يوحنّا واقفًا عند الشاطئ بعد القيامة، يطلب من التلاميذ إلقاء الشبكة، فيما قاربُهم عائم على بعد مايتي ذراع، أي ٢٠٠ × ٠,٤٧ مترًا = ٩٤ مترًا. يوحنّا ٨/٢١)، اعترض سمعان بقوله ليسوع: «يا معلّم تعبنا الليل كلّه وما أصبنا شيئًا» (٥/٥). وفي ذلك إشارة واضحة إلى إتقان الصيّادين فنون مهنتهم وإلى أنّ يسوع يجهلها:

+ يعرف الصيّادون أصول مهنتهم تمام المعرفة. لقد استعملوا التقنيّات المناسبة في المكان والزمان المناسبين، وفشلوا. فلا داعٍ لتكرار المحاولة، وخاصّةً تكرارها نهارًا.
+ يجهل يسوع أمور الصيد، ولا تقنيّة صيدٍ جديدة عنده يقترحها على الصيّادين، فلا مبرّر إذن لدعوته الصيّادين إلى المثابرة. لا يخلو جواب سمعان هنا من ملمح تهكّميّ: صحيح أنت معلّم يا يسوع، ولكن في غير شؤون مهنتنا...

كان من المتوقّع أن يبدّد يسوع ادّعاآت سمعان، وأن يفنّد له تلميحاته هذه. ولكنّه لم يفعل. ذاك أنّ تلميحات سمعان هي تأكيدات، وادّعاآته صحيحة. أدرك سمعان بأنّ ليسوع مقصدًا آخر يحمل إلى الصيّادين درسًا من نوع آخر، لا علاقة له بفنون صيد السمك، وأنّ يسوع صمّم على تلقينهم إيّاه بمناسبة هذا الصيد.

لقد سبق لسمعان أن شاهد معجزات يسوع في بيته (٣٨/٤)، وسمع تبشيره ورأى ازدحام الناس حوله (٥/١-٣)، لذا لبّى طلبَ يسوع بقوله: «ولكنّك قلت، فأنا ألقي الشبكة» (٥/٤). تقدّم سمعان بقاربه إلى العمق، معرِّضًا بذلك نفسه للسخرية المهنيّة أمام العارفين بأصول صيد السمك، فتحاشى أن يصطحب معه أصحابه في القارب الآخر، لا ليتجنّب الهزء منه أو ليجنّبهم الفضيحة، بل لئلّا يُلزمهم بما استوثق به وبمَن وثق فيه.

والحال أنّ تجاوب سمعان مع مطلب يسوع، غير المعقول بمعاودة الصيد، يتطلّب ثقةً عظيمة، تلك التي باهتزازها تتصدّع العلاقة[١٧] وتنقطع مع الله ومع الناس. فالخطيئة تنطلق من عدم الثقة، بل إنّ عدم الثقة هو الخطيئة إيّاها، كما عرضها الكاتب الملهم في سقطة الأبوَين الأوّلَين (تك ٣/٦). ثابر الصيّادون نهارًا، ويسوع معهم في القارب، على أداء الأعمال الروتينيّة نفسها التي ثبت فشلُها بالأمس ليلًا. «إنّها مثابرة حمقاء بمنظور العالم، ولكنّها ثقة إيمان ورجاء حيّ بمنظور يسوع»[١٨]. أصاب الصيّادون سمكًا وفيرًا، فأشركوا رفاقهم في غبطة الصيد العجيب (٥/٧) كما في فرح الاختبار القيميّ الجديد (٥/١٠). فَهِمَ سمعان مرمى تعليم يسوع ومقصد امتحان التلاميذ به. إنّه تعليمٌ مغاير كليًّا لتعاليم العالم ولمنطق الديانة. إنّه لبّ منطق الإيمان. إعترف سمعان بالربّ وأقرّ بعدم أهليّته له: «إنّي رجل خاطئ» (٥/٨). كسر يسوع مقولة الأهليّة الحقوقيّة والاستحقاق الحسابيّ التجاريّ. فمحبّة الله مجّانيّة سخيّة هي، لذا قبل الصيّادين تلاميذَ له، وجعلهم صيّادي بشر (٥/١٠). وأقام سمعان - بطرس رئيسًا في الكنيسة لأنّه أحبُّ تلاميذِه له (يو ٢١/١٥-٢٠، متّى ١٦/١٧-٢٠)، لا أحبُّهم إليه (يو ١٣/٢٣، يو ٢١/٢٠).

أ - تعليم يسوع: خمرة جديدة (متّى ٩/١٧)

ما الذي أراد يسوع أن يعلّمه الصيّادين ويختبرهم به ليتلمذهم للعهد الجديد؟ تشير شبكة القراءة المسيحيّة لرواية لوقا بأنّ يسوع هو معلّم ومربّ صيّاد، إنّه الربّ (٥/٨). إنّه خبير بعالم القِيَم، بمضمون الإيمان، وبجوهر الإنسان. إختصاصه هو معنى الحياة، لا جودة الوجود، فهذه الأخيرة هي من اختصاص الإنسان. به يتعلّق أمرُ تنظيم المجتمع، وتدبير شؤونه وصنع تاريخه، والسيطرة على الطبيعة.وأنسنة العالم، وهي مهامّ أوكل الله إليه أمرّ إتمامها منذ البدء (تك ١/٢٦-٣١). فبحسب يسوع، لا

(١٧) ماري خوري: «سرّ مخاطرة الحرّيّة»، مجلّة بيليا، العدد ٤٣، ١٩٩٧، ص ٦.

(١٨) KHOURY M., KHOURY S.: *La Religieuse au Liban: Identité et mission*, Ed. Assemblée des Supérieures Majeures au Liban, 1995, p. 7.

يزاحم الله الإنسانَ على أيّ من أمور الدنيا ومعارفها. فما حصر علوم الكون به، ولا فاخر بإيداعها الكتاب المقدّس، بل ترك للإنسان أمر النظر في الكون، وفكّ أسراره، والتشريع ليوميّات حياته. ليس الله شيئًا زائدًا مضافًا عمّا هو الإنسان، بحيث يكون الفارق بين الاثنين واضحًا ملحوظًا، كأن يفوق الله الإنسان علمًا وقدرةً وحكمة... فيما يبقى كلاهما في المصاف نفسه. بل الله مغاير كليًّا للإنسان وعنه، فعلم الله وقدرته وحكمته هي مغايرة تمامًا لعلم الإنسان وقدرته وحكمته. وحدها المحبّة دفعت الابن الكلمة ليصبح إنسانًا (يو ١/ ١٤)، فعرفنا أنّ به كان كلّ شيء (يو ١/ ٣) وأنّ بالمحبّة يصبح الإنسان ابنًا للآب بالتبنّي (يو ١/ ١٢). يمكن إفراد خمسة مبادئ جديدة يتضمّنها تعليم يسوع للصيّادين، هي مبادئ التنشئة الرسوليّة التي شاءها اختبارًا لكلّ مَن سوف يعتمد باسمه:

١ - مقاييس جديدة: القِيَم الإنجيليّة: غيّر يسوع المقاييس القديمة ووضع القيمة مقياسًا جديدًا. رفض أن يكون الفشل/ النجاح مقياسًا مسيحيًّا يصحّ تبنّيه للقيام بعمل ما، أو للاستمرار فيه أو لإيقافه. فوضع القيمة الدافعة إلى هذه العمل مقياسًا للإقدام عليه أو للإحجام عنه. رأى تلميذا عمّاوس في الصليب فشلًا، فخاب أملُهما. أعاد يسوع لهما الإيمان ما إن أفهمهما، بشبكة قراءة مسيحيّة، معنى الصليب (لو ٢٤/ ١٣-٣٥). ومثله، أقعد الفشلُ الصيّادين عن معاودة صيدهم بالرغم من قيمة دوافعه وغايته وصحّة أدائه عمليًّا. لفتهم يسوع إلى أنّ القيمة التي اندفعوا بموجبها إلى الصيد، هي هي مقياس استمرارهم فيه. غيّر لهم المقاييس وأحلّ القيمة الأدبيّة محلّ الفعاليّة الماديّة. فأصابوا سمكًا كثيرًا.

٢ - مرجعيّة جديدة: أخلاقيّة المحبّة: غيّر يسوع المرجعيّة القديمة المحتكمة إلى القواميس والنواميس، فوضع نفسه مرجعيّة محبّة خالصة لتقويم الأعمال والأقوال: «مهما فعلتم مع إخوتي.. معي فعلتم. كنتُ عريانًا، جائعًا... فما أطعمتموني». لم يعد السبت والشريعة المقدّسة مرجعيّة تصلح للحكم على صحّة الأمور، بل أصبح يسوع نفسُه هو المرجعيّة المطلقة. فكلّ موقف من أعظم الأمور أو أتفهها، وكلّ وقفة

أمام الأشخاص والأشياء والأفكار، هي وقفةٍ أمام الصليب وموقف من المصلوب عليه، بدون المحبّة يبقى عمل المسيحيّين عملًا وثنيًا. بالمحبّة ومعها يصبح العمل عملًا مسيحيًا حتّى ولو قام به وثنيّون أو غير مؤمنين. أقام يسوع مع الصيّادين في القارب. وثقوا به وبكلمته وبمحبّته، فأصابوا سمكًا كثيرًا. وحده التفوّق بالمحبّة هو موضوع افتخار المسيحيّ أمام الله والناس.

٣ - ذهنيّة جديدة: الجسارة والأمانة: ليس الفشل مميتًا، بل المميت فيه هو الانهزام أمامه، إذ ذاك تتحوّل خيبة الأمل إلى قطع أمل، فتسقط الثقة، وتخبو الحياة. وهذا ما يناقض المقياس الجديد والمرجعيّة الجديدة وفق تعليم يسوع. سوف تحمل الأمانة اسمًا جديدًا هو الشهادة للحقّ.

٤ - منطق جديد: الالتزام: غيّر يسوع المنطق العتيق القائم على إيديولوجيّة الطاعة، فوضع الالتزام منطقًا جديدًا قوامُه حرّيّة الإنسان. «.. تستوجب الشريعة القدسيّة طاعة الإنسان، فتفرض عليه الانصياع لأوامر الله، كعبدٍ موظّفٍ يقوم بما يمليه عليه واجبه الشرعيّ، وفق قوانين مؤسّسة الديانة. فكلّ رفض يبديه بأخلاقيّة الشرع الدينيّ هو تزمّت بهذا الشرع، وتحزُّبٌ لله، وتجميدٌ للواقع في البدأويّات protologie بذهنيّة المحافظة المستكينة. أمّا القِيَم، فتستدعي التزام الإنسان، يعتنقها بحرّيّة، وبحرّيّة يجسّمها أعمالًا وأقوالًا وتشريعًا ومشاريعَ تجاه الآخرين. فكلّ رفض بأخلاقيّة المحبّة هو التزام أصدق بتجديد معايير القِيَم الإنجيليّة، وتواحد communion أعمق بيسوع مع الكنيسة، ودفع للواقع صوب التهيويّات eschatologie بروحيّة التطوير المنفتح»[١٩]. بعرضه المثابرة في الصيد على الصيّادين، أثبت لهم يسوع قدرتهم على صحّة معرفة واقعهم، واعترف

---

(١٩) سمير الخوري: «المسيحيّة بين أخلاقيّة الناموس وأخلاقيّة المحبّة»، مجلّة بيبليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٧. راجع ماري خوري: «الأخلاق الإنجيليّة بمجهر علم النفس»، مجلّة بيبليا، عدد ٢٦، ١٩٩٤، ص ٤.

بطاقتهم على حسن تقويمه وإدارته، وبارك التزامهم المثابرة على أعمالٍ صحيحة، بدت لهم فاشلةً وغير فعّالة بادئ الأمر، فكان الصيد الوفير تتويجًا لالتزامهم القيّم. بدون القِيَم يكون الالتزام مجرّد حراك agitation ونشاطويّة activisme. وبدون الالتزام تبقى القِيَم مجرّد تلاوة طوباويّة، وفي الحالتين يكون التلميذ إمّا موظّفًا حراكيًّا، أو حالمًا أثيريًّا.

٥ - مفهوم جديد: العناية الإلهاميّة: غيّر يسوع التصوُّر العتيق الذي، بقراءة قدسيّة، يُقحم الله في كلّ شاردة وواردة داخل السلسلة السببيّة السارية على الكون، فبرّأه من هذه التهمة، وأسقط عنه التشويه اللاحق به. innocenter «حرّر يسوع الله إيّاه من المسؤوليّة الحدثيّة» événementielle (يو ٩/ ٣، لو ١٣/ ١-٩)، فخصّه بالعناية الإلهاميّة Providence d'inspiration ونزع عنه عباءة العناية التدبيريّة Providence de gouvernement. إنّه يهبُ للمؤمنين روحه القدّوس وحسب (لو ١١/ ٣، يو ١٤/ ١٥-٢٧)[٢٠]. يحترم حرّيّة الإنسان، ويريده أن يبقى حرًّا، فيسعى إليه بحرّيّة. لا قَدَر لدى الله أبي يسوع، ولا مكتوب عنده، وإلّا لبطل أن يكون أبًا كما كشفه لنا يسوع في مَثَل أبي الابن المخاطر العائد (لو ١٥/ ١١-٣٢)، وكما أظهر لنا ذلك، الآبُ ذاته، ساعة صُلِبَ ابنُه يسوع: رفض الله الآب أن يستعرض جبروته بتعطيل أحداث صلب يسوع، لكي يتيح للإنسان أن يقف أمامه بحرّيّة دونما خوف، وبذلك أفسح للإنسان أن يقف بحرّيّة مع الله، أو بدون الله أو ضدّ الله. فما بين تعاقب الأحداث التي لا معنى لها بذاتها (عدا أنّها حصيلة السلسلة السببيّة الجوفاء)، وما بين الله الذي هو ملء الحياة ومعنى الوجود، يتوسّط الإنسان الحرّ ليستمدّ من الله معنًى، يضفيه على الأحداث فيطالعها وفق شبكة القراءة المسيحيّة، ويستوحي العناية الإلهاميّة ليغيّر وجه الأرض (يو ١٦/ ١٢-١٥). «هناك ممارسة مسيحيّة لإدارة الشؤون الزمنيّة، لأنّ البشرى الإنجيليّة تنير جميع

---

(٢٠) ماري خوري: «أعروس طاهرة أم تبقى بغيًا عاهرة؟»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٨، ١٩٩٦، ص ٥.

الشؤون البشرية»[٢١].

ب - المثابرة: صمود أدبيّ ومقاومة روحيّة

«تقدّم إلى العباب، وألقوا شباككم للصيد» (٥/٤). بطلبه هذا إلى الصيّادين، عنى يسوع لهم أمورًا ثلاثة:

١ - إنّ عملكم قيّم، فهو صحيح سليم. فتقنيّات صيدكم، وأدواته، ودوافعكم وأهدافكم منه، هي نبيلة حسنة.

٢ - أنا معكم لأثبّت لكم سلامة قِيَم عملكم، ولأثبّتكم في خياراتكم، بل لأشاطركم معاناتكم.

٣ - ثابروا في عملكم، استمرّوا في التزامكم، لا تيأسوا حتّى ولو فشلتم. لا تنهزموا ولا تتراجعوا...

بادر سمعان واعترض، لا على مقصد يسوع الأوّل (سلامة الصيد)، أو الثاني (حضور يسوع معه في القارب)، بل على مقصده الثالث الداعي إلى المثابرة، أي على أن يرجو الصيّادون ما لا يُرجى وما لا رجاء منه في معاودة الصيد نهارًا (لو ٤٥/١، عبر ١١/ -٣١) «وكأنّهم بالإيمان يرون ما لا يُرى» (عبر ١١/٢٧)، فيعبرون «ليل الإيمان» كما يقول الصوفيّون.

ليست المثابرة التي يرمي إليه يسوع عنادًا أخرقَ أو تشبّثًا أحمق، ولا هي «تقويم كلام»... فهذه كلّها، تصحّ للبرهنة عن إرادويّة عتريّة volontarisme، أو مباهلة بلهاء ordalie لا قيمة لها ولا طائل منها. بل إنّ المثابرة المسيحيّة، هي ترقّب وصمود أدبيّ، رثبات، ومواظبة، رسهر، وصبر. إنّها الأمانة المبنيّة على الإيمان، إنّها وليدة الرجاء، مشبعة بالصلابة، حاملة الصبر، إنّها مؤشّر البطولة وعلامة الالتزام بالقِيَم. بها تنكشف المقاومة الروحيّة، وتنجلي الشهادة للحقّ، وتشعّ فضيلة القوّة، وتمتحن الصدقيّة، ويشرق السلام، فيبلغ المعمَّد المتمسّك بمواعد عماده

---

(٢١) يوحنا بولس الثاني: الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، منشورات المركز الكاثوليكيّ للاعلام، جلّ الديب، ١٩٩٧، ص ١٧٧.

حدّ القداسة. وحدها المحبّة المسيحيّة تبرّر المثابرة بكلّ روافدها ومشتقّاتها من القِيَم الإنجيليّة المذكورة أعلاه، وهذا ما يفسّر كثرة ذكرها في نصوص العهد الجديد، ومنها:

«سيبغضكم الناس من أجل اسمي، والذي يصبر إلى المنتهى يخلص (متّى ١٠/ ٢٢).. سوف يضطهدكم الناس، ويسلمونكم إلى المحاكم والولاة ويسوقونكم أمام الملوك والحكّام، وهذا يؤول بكم إلى الشهادة... سيسلمكم والدوكم وإخوتكم وأقرباؤكم وأصدقاؤكم إلى الحكّام... وبثباتكم تخلصون (لو ٢١/ ١٢/ ١٩)... الحَبُّ الواقع في التربة هم الذين يسمعون الكلمة ويحفظونها وبمثابرتهم يثمرون (لو ٨/ ١٥)... فللجاجتها ومثابرتها ينصفها القاضي (لو ١٨/ ١-٨)... إنّ أباكم هو الشيطان. إنّكم تريدون إشباع رغبات أبيكم الذي كان منذ البدء فما ثبت في الحقّ (يو ٨/ ٤٤)... وكانوا يواظبون كلّهم معًا على الصلاة وتواظب النساء معهم (أعمال ١/ ١٤)... وكانوا بالثبات على الإيمان (أعمال ١٤/ ٢٢).. يُجري الله حياة أبديّة للذين بالثبات على الأعمال الصالحة يبتغون عدم الفساد (روم ٢/ ٧)... مَن أراد أن يتبعني فليكفر بنفسه ويحمل صليبه ويتبعني (متّى ١٦/ ٢٤)... مَن أراد أن ينجو بنفسه يفقدها، ومَن فقد نفسه في سبيلي وجدها... مَن لا يحمل صليبه ويتبعني فليس أهلًا لي (متّى ١٠/ ٣٨).

يطلب يسوع من تلاميذه في امتحان الصيد:

١ - المثابرة: تقوم المثابرة على ثلاث أساسيّة:
+ التحقّق من صحّة الخيار القيميّ بمرجعيّة يسوع.
+ الثبات في امتحان الزمن.
+ مقاومة التحدّيات والصعاب والاضطهادات الداخليّة والخارجيّة... لذا، تتطلّب المثابرة بطولة حياة يوميّة.

٢ - الثقة: تتطاول الثقة من الرابط الإنسانيّ بين صدقيّة شخصَين، لتطال مصاف الرجاء.
+ أبدى الصيّادون ثقةً بكلام يسوع: «لأنّك قلت، فأنا ألقي الشباك»

(٥/٥).

+ «ثقوا، أنا غلبتُ العالم». إنّ ما يطلبه يسوع من الصيّادين، وما يطلبه من كلّ إنسان هو جنون مطبق ومستحيل طوباويّ وفق منطق الفعاليّة والواقعيّة السياسيّة. أمّا وفق منطق الإيمان بقيامة يسوع، فكلام يسوع حقيقة كلُّه، والمستحيل الذي يدعو إليه هو القضيّة المسيحيّة، التي تدعو الكلّ إلى أن يكونوا كاملين كالآب السماويّ، وسيكونونه بالمحبّة.

+ الرجاء المسيحيّ هو فعل ثقة بيسوع، وقد اعتنق الواثق القيامة برهانًا إيمانيًا، فراح يشعّ الأمل ويزرعه حوله. بعمله هذا، يثبت المعمّد باسم يسوع أنّه نبيُّ الرجاء، يحمله بفرح وبه ينير دروب الناس إلى الأنقى والأبقى.

٣- حمل الصليب؟ ليس الصليب الذي يدعو يسوع التلاميذ وذوي الإرادات الطيّبة إلى حمله عذابات وآلامًا وجروحًا ومساميرَ ودمًا... فهذه هي طرقيّات حمل الصليب العرضيّة لا الصليب ذاته. لا يشيد يسوع بالعذاب أو بالفقر.. بل إنّه يذوب حنانًا ومحبّةً للمعذّبين وللفقراء، ويدعو إلى تخفيف أوجاع الناس وإلى مكافحة الفقر. إنّه العريس الموعود الذي يدعو كلّ الناس إلى وليمة الفرح. أمّا الصليب الذي يدعو يسوع إلى حمله فقوامه ثلاث:

+ خيار الإنسان الحرّ القِيَم الإنجيليّة بصدق وبعمق.

+ إعتناق هذه القِيَم وحملها إلى الآخرين قضيّةً سامية تقدِّم لهم معنى الوجود.

+ المثابرة على الالتزام بهذه القِيَم وعيشها بأمانة حتّى النهاية.

لمثابرة المعمّد باسم يسوع في الالتزام بالقِيَم الإنجيليّة، يقتضي منه إبداء مقاومة روحيّة على جبهتين:

- الجبهة الداخليّة: المتمثّلة بأنانيّة الأنا الشخصيّة ونوازعها وامتلاكيّاتها ومطامعها وحاجاتها... فإمّا أن تتوثّن الأنا بمعبوداتها، وإمّا أن تتمسحن بحبّ الآب بحرّيّة.

- الجبهة الخارجيّة: تلك القريبة أو البعيدة، الفرديّة أو الجماعيّة، المتمثّلة بطغيان السلطة والمال والوجاهة والشهوانيّات المتعدّدة الأشكال والأنواع، المتشرنقة كلّها صوب الإفناء الاستهلاكيّ: فإمّا أن يتوحش المجتمع بجشعه، وإمّا أن يتأنسن بالقِيَم بسلام.

يصطدم المعمَّد بعوائق كلّ من هاتين الجبهتين المدججة بالجلاّدين الذين لا يتوانون عن مطاردة الدعوة الإنجيليّة في صراع محموم، هدفُه القضاء على قِيَم تطويبات شرعة الجبل (متّى ٥/١-١٢)، أو أقلّه السعي إلى تدجينها وترويض حامليها إن أمكن: بهذا الاضطهاد، تتحوّل المثابرة شهادةً للقائم من الموت ولقِيَم إنجيله، تمسُّكًا بالحرّيّة المسيحيّة الكيانيّة المرادفة لهذه القِيَم، ورغبةً مخلصة في تحرير الجلاّدين أنفسهم من خناق تنكيلاتهم.

مثابرة المسيحيّ هذه، هي هي صليبه، هي حرّيّته وتحرّر العالم بالمسيح المحرِّر. لذلك لا يصحّ القول في المسيحيّ إنّه يتحمّل الصليب كالعبد المغلوب على أمره في عبءٍ أُكرِه عليه، بل يحمل المسيحي صليبه ويتبع يسوع، لأنّه إنسان حرّ، اختار والتزم وثابر بحرّيّة على «الشهادة للحقّ». وحده حَمْل هذا الصليب هو المرقاة إلى الآب. أمّا تحمّل العذابات بدون قِيَم، فهو تجبّر ساديّ ليس له قيمة خلاصيّة.

ج - وقع القراءة المسحيّة على المستوى الدينيّ: منطق الإيمان

يسهل إدراك وقع القراءة المسيحيّة لرواية لوقا على المستوى الدينيّ، عبر صور أربع زرع يسوع حبوب خردلها الأولى (متّى ١٣/ ٣١-٣٢) في امتحان الصيّادين، وسوف يكشف كامل معناها في الإنجيل، فيما بعد ذلك:

١ - صورة الله: كشف لنا يسوع الله أبًا رحومًا حنونًا طيّبًا، يذوب حنانًا لاستقبال ابنه المخاطر العائد إليه (لو ١٥/ ١١-٣٢). إنّه المحبّة، إنّه مشغول فقط بأن يُحِبّ، فلا راحة لدفق حنانه ولا استراحة لمحبّته (يو ٥/ ١٧)، ولا وقتَ لديه لغير المحبّة، فلا ومضة وقت عنده يمضيها في إجراء

جردة حسابات أو في مراجعة ميزانيّة حبّه أو في المعاتبة والمحاسبة.

٢ - صورة الإنسان: بتعامله مع الصيّادين، أثبت يسوع احترامه كرامة الإنسان. فالإنسان حرّ، راشد، يحسن النظر في شؤون حياته وإدارة عالمه وصنع التاريخ. إنّه موضوع حبّ الله اللامتناهي الذي يدعوه إلى شرف البنوّة له بابنه يسوع.

٣ - صورة العلاقة مع الله: علاقة الإنسان مع الله هي علاقة حرّيّة والتزام ومثابرة بإلهام الروح على الشهادة للقِيَم. لم يذكر الإنجيليّون مرّة أنّ يسوع أشاد بالطاعة أو طالب أحدًا بها.

٤ - أنموذجيّة التعامل: رفض يسوع صورة الله إلهَ غيب، فجعله إلهَ الحضور الأبديّ. إنّه الآب. ورفض صورة الإنسان العبد، فدعاه إلى فرح البنوّة بالتبنّي. لذا، فرأس الحكمة في المسيحيّة هي محبّة الله وحسب. يصلّي المسيحيّ لأنّ الله الآب يحبّه، وقد وهب له الروح القدس، لذلك فصلاته هي فعل شكر دائم، ولا يصلّي لكي يرضى الله عنه علّه يحبّه... لم يعد الله موضوع حاجة الإنسان المسيحيّ، بل أصبح موضوع توقه، وموضوع محبّة مجّانيّة تحاول محاكاة محبّة الله للإنسان: «أطلبوا أوّلًا ملكوت الله والباقي يُزاد لكم».

د - إمتداد القراءة المسيحيّة على الحياة الاجتماعيّة: منطق الحرّيّة

تتطلّب المثابرة التي امتحن يسوعُ الصيّادين بها، فعلّمهم جوهر مقصده منها، بطولةً يوميّة، عنها ينفرج الاندفاع الرسوليّ ببعدَيه المملتين: الجرأة النبويّة، والعماد بالقِيَم.

١ - بطولة حياة: «ترك الصيّادون كلّ شيء وتبعوا يسوع» (٥/ ١١)، وهنا يعني أنّهم اتّخذوا وجهة البطولة المبَوصَلة صوب يسوع، «قبلة» التحرّر والحرّيّة[٢٢]. ذاك أنّ القاسم المشترك لكلّ أنواع الخيانات

---

(٢٢) مجمع العقيدة والإيمان: الحرّيّة المسيحيّة والتحرّر، منشورات المركز الكاثوليكيّ للإعلام، ١٩٨٦، ص ٤١-٤٥.

والجبانات ومشتقّاتها (المنزليّة، المجتمعيّة، الكنسيّة، الدينيّة، الوطنيّة...) ينحصر في حبّ البقاء المرتكز إلى ثلاث:
+ الأنانيّة والتشرنق حول الأنا.
+ الامتلاكيّة والتحصّن ضدّ قلق الوجود.
+ المقنى تحت كلّ أشكاله (مال، سلطة وجاهة، سلاح، سمعة، مقام..).

يشكّل حبّ البقاء بمرتكزاته الثلاثة هذه، قاعدة المسيحانيّة الأرضية Messianisme terrestre التي رفض يسوع منطقها وأصولها وغايتها.. فملكوت يسوع ليس من هذا العالم، ولا أدواته أدوات العالم.

أمّا الجامع المشترك لكلّ أنماط البطولات فيقوم على معنى الوجود، المبنيّ بدوره على ثلاث:
+ الغيريّة والسخاء بالذات حبًّا للآخر المغاير.
+ القِيَم، وخاصّةً الحرّيّة الساعية بالحبّ، بأدوات السلام.
+ الكينونة، حاملة كرامة الكائن البشريّ.

تشكّل هذه البطولة بمرتكزاتها الثلاثة مبدأ المسيحانيّة النبويّة الإنجيليّة الساعية إلى تأوين ملكوت الله الآن وهنا على هذه الأرض كاستباق في الزمن المنظور، المحسوس والملموس، لما سوف تكونه بالروح مع الله في الابن في ما بعد الزمان. من أجل هذا ترك الصيّادون كلّ شيء وتبعوا يسوع. فالنجاح بحسب منطق العالم يقضي بأن يمتلك الإنسان المزيد، فيكون أكثر غنًى... أمّا بحسب منطق يسوع، فالبطولة تعني أن يكون الإنسان أكثر، فيصير أكثر كمالًا كما الآب الذي في السماء.

٢ - الاندفاع الرسوليّ

+ الجرأة النبويّة: دعا يسوع الصيّادين وجعل منهم صيّادي بشر من أجل بناء ملكوته. ولكنّه لم يعطِ تلاميذه ولو واحدة من أدوات النجاح، وفق منطق العالم: فما أعطاهم فلسفة اليونان ولا جبروت الرومان، ولا

سمح لهم برياء الفرّيسيّين أو بترمّت الكتبة أو بانحلاليّة الصدوقيّين، ولا أباح لهم انسحابيّة الحسانيّين، أو حياديّة المتفرّجين، أو علوانيّة الغلاة أو باطنيّة الهيرودوسيّين، ولا أذن لهم بغنى الأثرياء، أو تبعيّة المستعطين... بل أعطاهم روحه الذي «يصرخ فيهم أبا أيّها الآب»، يلدهم للملكوت (يو ٣/٣)، يسكن فيهم (لو ١١/١٣)، ينطق فيهم ساعة الاضطهادات (متّى ١٠/١٧)، يعلّمهم كلّ شيء ويذكّرهم بكلمة يسوع (يو ١٤/٢٦)، ويرشدهم إلى الحقّ كلّه (يو ١٦/١٥). بهذا الروح يغيّر المعمّدون وجه العالم بجرأة نبويّة.

+ العماد بالقِيَم: على عكس مؤسّسي الديانات ومُصلحيها، لم يكن يسوع مشترعًا، لا في أصول العبادات ولا في أحكام المعاملات. وبخلاف صورة المشترع القاضي والمحاسبجي التي بها صوّر الكاتب الملهم الله في العهد العتيق، لم يشأ يسوع أن يسنّ القوانين، فيأمر أو ينهى بموجبها، بل وثق بتلاميذه، واعتبرهم راشدين فسألهم Responsabiliser واستودعهم ذاته عطيّة محبّة خالصة، وأعطاهم روحه، يستلهمونه[٢٣] فيزوّنون المحبّة في يوميّات حياتهم تحت شكل شرائع وقوانين ومؤسّسات ومشاريع... يبتدعونها ولا يلبثون أن يغيّروها ويجدّدوها، فيخترعون أفضل منها ويتبارون في إبداع أسباب للحبّ وللرجاء جديدة. يزفّون البشرى للناس ويعمّدونهم بالقِيَم، مقدّمةً لتعميدهم بالماء إن رغبوا.

«أشار الصيّادون إلى أصدقائهم في القارب الآخر ليأتوا ويسعفوهم، فأتوا وملأوا القاربَين معًا» (٥/٧). إنّها الدعوة إلى المسكونيّة وقوامها المشاركة Collégialité والتواحد Communion والالتزام التضامنيّ، اتّخذ الصيّادون أنفسهم البادرة فيها، بحضرة يسوع. سار القاربان سنودسًا رسوليًّا، أي اعتمدا السبر معًا، والسير بسرعة واحدة وباتّجاه واحد لغاية

(٢٣) «لا ترتبط الكنيسة بأيّ نظام (...) لأن ليس عندها حلول تقنيّة ولا برامج اقتصاديّة وسياسيّة، ولا تبدي إيثارًا لهذه أو تلك، شرطَ أن تظلّ كرامة الإنسان محترمة (...) أمّا أعضاؤها فيشاركون في بعدها الزمنيّ». يوحنّا بولس الثاني: رجاء جديد للبنان، ص ١٧٥-١٧٦.

واحدة. سارا باتّجاه واحد لا في صفّ واحد أو في قارب واحد. وفي ذلك إشارة إلى الحقّ بالمغايرة، ورفض المقولة الانصهاريّة الذوبانيّة أو الاندماجيّة. بل إنّها الدعوة إلى اعتراف بقيمة المغايرة، والسعي إلى تحقيق الذات معًا بالتساوي للجميع على المستوى السياسيّ كما على كلّ من المستويات الاجتماعيّة La co-réalisation de soi.

فالكنائس جميعها هي كنائس شقيقة متساوية في الكرامة والرسوليّة، فلا مفاضلة بينها ولا تبعيّة فيها، والمبدأ نفسه يندرج داخل الكنيسة الواحدة تسلسلًا حتّى أبسط مؤسّساتها المحلّيّة، بمَن تضمّهم من معمّدين علمانيّين وإكليريكيّين. كما يسحب على المستوى المدنيّ ليشمل كلّ المواطنين. فالكلّ إخوة متساوون، يتشاركون معًا بحرّيّة وسلام، أو هكذا يجب أن يكونوا.

٣ - الرسوليّة في الألف الثالث في الشرق

«لقد حرّر يسوع الناس من وضعيّة الخبث البنيويّ الذي يُكرههم عليها الإدغام بين الدين والدولة حيث يتطابق أتباع شرع الديانة مع إنفاذ شرائع الدولة»[٢٤]. وحّد بين الإيمان والحياة، وفصل بين الدين والدولة. فالوحدة الأولى حياتيّة والفصل الثاني مؤسّسي. وهكذا حرّر يسوع الله والإنسان معًا. فمهد للمؤمنين حقائق الإنجيل الإيمانيّة وقيمه، وأباح لهم تجسيمها بشكل قوانين ونظم وليتورجيّات، بعدما أكمل الروح لهم فهمها وما يزال (يو ١٢/١٦)، من أجل بنيان الكنيسة وتحرير العالم، إذ يشركون الجميع في صناعة إبداع هذه التجسيمات وفق شبكة القراءة المسيحيّة.

بفضل التنشئة الرسوليّة هذه، يتحوّل المعمّدون، كما سمعان ورفاقه، في بحيرة طبريّة، من صيّادي سمك إلى تلاميذ رسل، وكما المجدليّة في صباح ذاك الأحد، يتحوّلون من موظّفي تحنيط إلى حَمَلة

---

(٢٤) سمير الخوري: «الأنبياء ودعوة المستحيل»، مجلّة بيبليا، عدد ٣٥، ١٩٩٥، ص ٧.

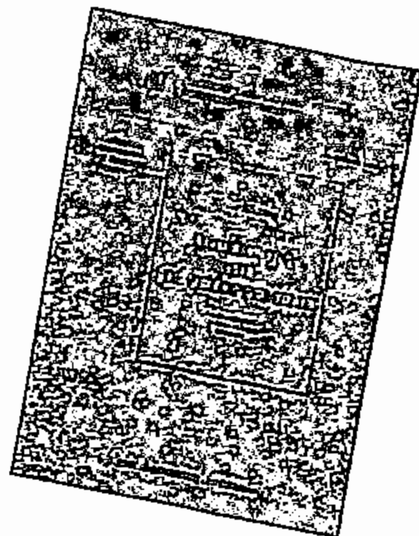
رسالة، ومن حرّاس قبر فارغ، إلى شهود قيامة، ويندفعون بجرأة نبويّة، في الشرق، نحو توحيد قميص كنيسة أنطاكية في شركة مسكونيّة تتواحد بالإيمان[٢٥]، ويصالحون بالقِيَم الإنجيليّة شعوب الشرق أحفاد إبراهيم، وشابيرون، حتّى تتعانق النخلة والكرمة والزيتون في الألف الثالث بحرّيّة وسلام.

---

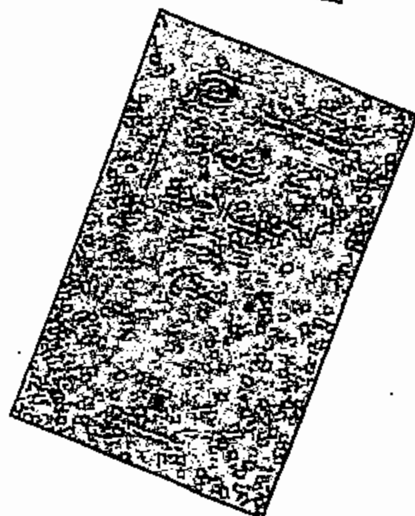
(٢٥) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحيّ في الشرق بشهادة ورسالة، بكركي، فصح ١٩٩٢، ص ٩.
- راجع أيضًا مَبْحَث «الوحدة في التنوّع»، في يوحنّا بولس الثاني: رجاء جديد للبنان، ص ١٢-١٥ و٣٣-٣٤ و٦٩.

من منشورات دار المشرق













خواطر سائح في بلاد كَبذُوقية:
معابد ومناسك وأيقونات وحضارة فريدة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ(٥)

زرتُ تركيا مرّة أولى سابقًا وطفتُ بين أنطاليا وأفروديسياس وأفسس ومريمانا ومدن الساحل، واكتشفتُ حينذاك ما اكتشفت من الثروات التاريخيّة الحضاريّة، ولكن لم يتسنَّ لي رؤية كَبذُوقية، في قلب البلاد. فصمّمنا، في الصيف الماضي، أنا وأحد رفاقي، أن نتوجّه إلى تلك الناحية التي يعرفها الكثير من الأوروبّيين والأميركيّين وغيرهم، في حين تبقى مجهولة لدى أبناء الشرق الذين يعرفون طور عابدين وبرّ الأناضول أكثر من غيرهما في تركيا. «كَبذُوقية» اسم عرفته قديمًا عند ذكر آباء الكنيسة الكبدوقيّين، الأقمار الثلاثة، باسيليوس القيصريّ وغريغوريوس النيصيّ وغريغوريوس النيزيانزيّ. وهذه دلالة على أنّ تلك البلاد كان لها مع المسيحيّة تاريخٌ طويل مدّ جذوره في أرضها، وهي جذور لا زالت آثارها باقية حتّى اليوم، وما بقي من الآثار يبقي الماضي العريق. ومَن يجهل كبدوقية المنارة التي ازدهرت فيها الحياة الرهبانيّة أيّما ازدهار، وتعدّدت فيها المناسك والمغاور والأديار، إلى جانب مصر وسوريا وفلسطين وبلاد ما بين النهرين؟

(٥) رئيس تحرير المشرق.

أدب الرحلات والسياحة في «المشرق»

يمتاز أدب الرحلات والسياحة في مجلّة المشرق بموقع بارز منذ نشأتها في العام ١٨٩٨، حيث توالت الأقلام على تحرير هذا الصنف من المقالات نظرًا إلى قيمتها ومنفعتها، وخصوصًا في الحقبة الأولى من هذا القرن الذي لم يكن قد عرف الطائرة والسيّارة وسواهما من وسائل النقل السريع... والمقال في الرحلة والسياحة يخضع لعدّة شروط:

- ليس مقالًا صحافيًّا سريعًا يتوقّف على وصف المشاهدات السطحيّة العابرة، بل هو مقال يتوسّع في المطالعة والعرض والإنشاء. حتّى تخال نفسك أنّك ترى ما يراه الكاتب.
- يكتب مقالًا في هذا الأدب مَن قام هو نفسه برحلة إلى منطقة معيّنة، حيث يكون قد شاهد بالعيان حالة البلد واطّلع على وضعه ووقف على آثاره وأحواله. فلا يكون المقال نقلًا عن كتاب أو موسوعة أو حتّى عن مشاهد آخر، بل نقلٌ مباشر عن الواقع الحيّ الذي شاهده صاحب الرحلة.
- ويكون المقالُ علميًّا حيث يصف بدقّة، إلّا أنّه ليس بالضرورة مقالًا يدخل في التفاصيل الدقيقة التي يملّها القارئ.

من الأقلام التي كتبت في المشرق: الآباء اليسوعيّون شيخو ولامنس وجوون وروتزڤال ودي أنسلم وجوليان ومالون ودوران وتوتل؛ والكهنة لويس لوروا وحرفوش وساره وشبلي؛ وبعض العلمانيّين أمثال الدكتور موسيل والصيدليّ عبدالله رعد والأديب حبيب فريحة والأديب فؤاد أفرام البستانيّ وغيرهم.

ومن البلاد التي جال فيها السيّاح أصحاب المقالات، في لبنان: مناطق البترون وبشرّي وعكّار وصان الحجر والمنزلة وإقليم الخرّوب وكسروان والشوف وغيرها؛ وفي سوريا: مناطق حماه وحلب وناحية المدن العشر وتدمر وجبل الشيخ وحوران والصالحيّة والمرقب؛ وفي مصر زار الكتّاب مناطق الصعيد والأقصر وأسوان... وتتوسّع الدائرة لتصل إلى فلسطين وتركيا والمملكة العربيّة السعوديّة والعراق وسريرا وسواها. والطريف أنّ بعض هذه المقالات موثّق بالصور والرسوم والخرائط دلالة على شغف الكاتب بأدب الرحلات والسياحة.

وهذا الأدب ربّما سقط اليوم في النسيان مع تطوّر وسائل النقل وازدياد الحركة السياحيّة من بلاد إلى أخرى بشكل ملحوظ. إذ إنّ تركيا وحدها يدخلها كلّ سنة حوالى التسعة ملايين سائح، ولبنان ما قبل الحرب كان يزوره أكثر من ثلاثة ملايين سائح. إلّا أنّ هذا الأدب يبقى حيًّا ومفيدًا، إذ هو تعبير عن اختبار شخصيّ ومعاناة مميّزة لاكتشاف ونظرة ومشاهدة. ألم يقل مونتين إنّ المعرفة الصحيحة والتربية الأكيدة هي التي يكتسبها الإنسان في أسفاره؟

الطريق من أنطاليا إلى كبدوقية

في صبيحة الأوّل من شهر آب ١٩٩٧ انطلقنا بسيّارة مستأجرة في أنطاليا إلى الداخل التركيّ فالأناضول، حيث تقع بلاد كبدوقية التي تبلغ مساحتها حوالى الثماني مرّات مساحة لبنان، أي ما يتجاوز الـ ٧٥ ألف كيلومتر مربّع. أخذنا الطريق جنوبًا باتّجاه طرسوس، ثمّ انحرفنا يسرة عند مدينة مانافوس صعودًا صوب آكسيكي، ثمّ سيديشهير وبعدها بيشهير، حيث توقّفنا لزيارة أحد الجوامع الشهيرة في تركيا، وهو جامع أشرف يلو، ذو القباب السبع (من القرن الثالث عشر) وقد بناه الحاكم أشرف السلجوقيّ. وما يميّز هذا الجامع الذي صمّمه المهندسون السلجوقيّون هو مجموعة العواميد من خشب الأرز، وهي محفوظة من دون تبديل من القرن الثالث عشر، إلى جانب الخزف المطليّ المزخرف عند المحراب والمنبر. ومع زخّات المطر الغزير الذي أغرق منطقة الأناضول يومذاك بكمّيّات كبيرة من المياه وربّما أتلف محصول القمح الذي لم يكن قد حُصِد بعدُ، انطلقنا من بيشهير إلى قُونية، مدينة مولانا جلال الدين الروميّ، لزيارة ضريحه وتكيّته. قونية هي إيقونية التي جمّلها الأباطرة الرومانيّون بحلّة بهيّة، ومكث فيها القدّيسان بولس وبرنابا في السنوات ٤٧، ٥٠ و٥٣ أثناء أسفارهما الرسوليّة في آسيا الوسطى. وبعد أن أحرق الأتراك السلجوقيّون المدينة في منتصف القرن الحادي عشر، أصبحت عاصمة السلطنة وتحوّلت سريعًا إلى مدينة لها قدسيّتها، إذ إنّ القرن الثالث عشر شهد صعود نجم جلال الدين الروميّ (١٢٠٧-١٢٧٣م) الذي أخذ يعلّم العلوم القرآنيّة في المدينة منذ ١٢٤٠ ميلاديّة، ثمّ أسّس جمعيّة الدراويش في نهاية حياته. دخلنا قونيه وتوجّهنا بين المنائر ودور العبادة إلى ضريح مولانا في مبنى يُزيّنُ واجهة برجه الرئيسيّ الخزف الأخضر المزخرف. وهذا المبنى الذي أصبح في جمهوريّة أتاتورك العلمانيّة متحف الفنّ الإسلاميّ، هو الآستانة يحوزور (بالفارسيّة)، أي عتبة الحضرة. إنّه البيت الأمّ لكلّ أديار الدراويش في الأناضول وسوريا ولبنان ومصر. تدخل هذا المتحف فتشاهد بعينيك قبر مولانا جلال الدين الروميّ

وكذلك قبر مولانا السلطان الولد، أي ابن جلال الدين الروميّ. وإلى جانب القاعة الكبرى التي تحوي القبرين والكثير من الأشياء التذكاريّة، تتّجه إلى صالة السمع التي بناها سليمان العظيم، وهي تحتوي الكثير من آلات الموسيقى، وكذلك كتب الموسيقى الصوتيّة التي كان يستعملها الدراويش في رقصهم الذي توقّف رسميًّا سنة ١٩٢٥ بقرار من الحكومة التركيّة. أمّا القسم الباقي من المبنى أو دير الدراويش فإنّه تحوّل إلى متحف يُعرض فيه أثمن السجّاد من الأناضول، وخصوصًا السجّاد الكليم الذي ما يزال يُصنع بحسب التقنيّات السلجوقيّة القديمة من القرن الثالث عشر.

أمّا رقصة الدراويش فإنّها ما زالت تُقام سنويًّا ولأسبوع من الزمن في شهر أيلول بمدينة قونية نفسها وفي كلّ عام. في حين أنّ فرقًا أخرى من الدراويش تقدّم رقصها مرّة في الأسبوع في إسطنبول وغيرها من المدن التركيّة. وهذا يعني أنّ جمعيّة الدراويش التي كان حكم أتاتورك قد قرّر وقف نشاطها ما زالت تعمل وإن بصورة سرّيّة. وهذه الرقصة وهي استكمال حلقات الذكر التي يعقدونها للتأمّل حتّى الانخطاف، ترمز إلى تصوّر كونيّ للتاريخ والعالم. فالرقص هو صلاة ترفع إلى الكائن الأسمى، وعبرها ينخطف الدرويش في الله. وللرقص أيضًا طقسه: فالثوب الأبيض هو ثوب الحداد، والمعطف الأسود هو القبر، والقبّعة هي حجر القبر، في حين أنّ الشيخ، وهو خليفة جلال الدين، محور اللقاء بين الزمنيّ واللازمنيّ. ومجمل الرقص وحركاته يرمز إلى اللقاء بين الإلهيّ والعالميّ، بين الله والبشر، والدرويش هو الوسيط، يرفع يمينه لأخذ النعمة من الله ويخفض يساره ليعطيها البشرَ ويتحرّر من معطفه الأسود علامة الوحدة بالله والقيامة.

ونترك ضريح جلال الدين الروميّ والرهبة ترافقنا وكذلك المطر الغزير وننطلق إلى محطّتنا الأولى، مدينة أكساراي، ثمّ مدينة نفشهير محطّتنا الثانية. ونتوقّف قبل الوصول إلى أكساراي عند مبنى مستطيل كبير عرفنا عند الوقوف أمامه أنّه السلطامانه، خان القوافل والمسافرين في.

القرن الثالث عشر، وقد بناه السلطان قيقبات الأوّل علاء الدين وهو من أجمل الخانات السلجوقيّة في تركيا، وتشهد على ذلك الزخارف والنقوش على بوّابته الرئيسيّة والإيوان الفسيح الذي يتّسع لمئات المسافرين مع جمالهم ودوابّهم. وإلى جنوب غربيّ أكساراي، يتراءى للميان من بعيد جبل حسن (حسن دابي)، وهو كناية عن سلسلة بركانيّة تعلو المنطقة كلّها، وسلسلة حسن دابي هي إرسيس دابي البركانيّة المطلّة على مدينة قيصريّة كَبدُوقية الشهيرة.

وبعد سلطانهانه، نتوقّف قليلًا في نفشهير للاستراحة من عناء مئة وخمسين كيلومترًا من السفر في سهوب الأناضول الغنيّة بزراعة القمح ومختلف أنواع الحبوب. أمّا مدينة نفشهير فتبدت مثل واحة في السهل، وهي بموقعها مفتاح منطقة كَبدُوقية الداخليّة من ناحية قونية، في حين أنّ كيرشهير هي المفتاح من ناحية أنقرة.

في قلب كَبدُوقية

في قلب السهوب الصحراويّة التي تعصف فيها العواصف والتي يقطنها الذئاب إلى جانب قطمان الماشية، تقع منطقة غريبة بتكوينها وتضاريسها، حيث إنّ الحمم البركانيّة التي تساقطت سيولًا على المنطقة في أثناء الحقبة الجيولوجيّة الثالثة من جبل حسن دابي وإرسيس دابي حوّلت كبدُوقية الداخليّة إلى بحرٍ من صخور الرمل القاسي ذي اللونين الأحمر والأصفر. وتختفي زراعة القمح لتحلّ مكانها حقول البطاطس والبقول والخضراوات، في حين أنّ تلال الرمال الصخريّة تتكاثر هنا وهناك، بأشكال هندسيّة مختلفة، معبّرة رائعة. وتتوالى الوديان والسواقي تحت ضغط المياه الغزيرة والهواء الشديد خصوصًا في فصل الشتاء. وعندما تشاهد الصخرة الرمليّة الأولى الهائلة على طريق نفشهير في محلّة أوتشيزار، فإنّك تبقى أسير الصدمة والذهول والتعجّب أمام تلك الثقوب المتمدّدة فيها، وهي كناية عن نوافذ أو أبواب المنازل التي حفرها الإنسان في تلك الصخرة منذ القِدَم. أوتشيزار المحطّة الأولى، هي مجموعة كبيرة

من الصخور المختلفة الأحجام والأشكال، وقد سكنها أو يسكنها أبناء آدم، إلاّ أنّها كما عرفنا هي اليوم ملك الدولة التركيّة ولا يُسمح لأحد أن يغيّر فيها شيئًا. وإلى جانب الصخور المثقوبة، فإنّ تلالًا متشابكة متلاصقة من الصخور الرمليّة تبدو كأنّها كُثُب الرمال في الصحراء. ونتجاوز أورتشيزار إلى البلدة الرئيسيّة في كَبَدُوقية وهي أفيشلار - غوريمي حيث وصلنا في حوالى الساعة الخامسة والنصف مساء، والشمس في المغيب تلقي ببعض خيوطها الشقر على الوادي، وادي القدّيسين، وادي الكنائس. هذه المنطقة أو هذه المَتَيْهة المزروعة بالقمم والتلال من مختلف المقاييس؛ هذه الأرض ذات الألغاز والأسرار كانت ملجأ للناس منذ عصور بعيدة، وهي اجتذبت إليها آلاف مؤلّفة من الذين كرّسوا أنفسهم للصلاة والتأمّل والعبادة والنسك منذ بداية المسيحيّة. وخير شاهد على ذلك المئات من المناسك والأديرة والكنائس الصخريّة التي تراها عند كلّ صخرة أو هضبة أو وادٍ وكأنّ الأرض زرعت مزروعاتها. والمعروف أنّ عدد الكنائس كان يتجاوز الثلاثة آلاف على ذمّة الراوي، إلّا أنّ ما بقي منها ليومنا هذا هو ثلاثماية وخمسون، منها مئة وخمسون كنيسة في حالة قريبة من المقبول.

غوريمي

في بلدة غوريمي، أي «البلدة التي لا وصف لها»، بدأ إنشاء المزارات والمناسك ابتداء من القرن السادس، إلّا أنّ ازدهار الحياة المسيحيّة فيها وصل إلى أوجه في القرن التاسع وبعده. وكانت البلدة معروفة، في أثناء القرن الحادي عشر، بكنيسة توكاله، حيث كان العديد ممّن اعتنقوا الحياة الرهبانيّة يقطنون حوالى ثلاثين ديرًا ومنسكًا. والكنائس هي من صنفين: الأوّل تأثّر بالفنّ الشعبيّ البسيط، ككنائس القدّيسة بربارة، وباسيليوس، والكنيسة ذات الحيّة؛ والثاني ينتمي إلى فنّ آخر أكثر كلاسّيكيّة ورونقًا، تحقّق بطلب من الأشراف وبدعم منهم، مثل الكنيسة القاتمة والكنيسة ذات التفّاحة والكنيسة ذات النعل. بالإجمال في

هذه الكنائس وفي كنائس كبدوقية، الوضع محزن ومخزٍ حيث إنّ المناخ القاسي كان وراء خراب بعضها وامّحاء الألوان عن التصاوير. وما عجز عنه المناخ بشمسه وهوائه ومطره وجليده أكمله يد الإنسان، فلا ترى وجهًا إلّا وقد أزيلت عيناه ولا قدّيسًا إلّا ونال قسطه من التشويه المقصود. فالحكومة التركيّة تقوم ما بوسعها لحفظ هذا التراث العالميّ من العبث والخراب، وقد وضعت مشروعًا لذلك منذ ١٩٨٢، والأونيسكو وضعت منطقة غوريمي الأثريّة على لائحة التراث العالميّ منذ العام ١٩٨٥. إلّا أنّ الوسائل التي جُنِّدت لحماية الرسوم والتصاوير في الكنائس ليست كافية، لأنّ أكثر من خمسة آلاف زائر يوميًا يؤمّون هذه المعابد، ويصدر منهم من أكسيد الكاربون ما يقضي على الجماد والشكل واللون.

نتوقّف عند ثلاث كنائس في غوريمي:

- كنيسة القدّيسة بربارة ذات التصاوير البسيطة والأعمدة المحفورة حفرًا في الصخر، ومنه تكثر فيها رسوم الصلبان باللون الأحمر علامة الفداء. الرسوم هي على الصخر مباشرة، ورواج الصلبان في كنائس كبدوقية يعود إلى عبادة الصليب المقدّس إثر اكتشاف عود الصليب على يد القدّيسة هيلانة في القرن الرابع. على جدران الكنيسة تبدو لوحات متعدّدة للقدّيسة برباره، والقدّيسَيْن جاورجيوس، قاتل التنّين، والقدّيس تاودورس، والعذراء مريم. في حين أنّ السيّد المسيح يحتلّ مركز الصدارة التقليديّ في وسط القبّة. ونتبيّن أيضًا رسمًا غريبًا يبدو فيه ديك من الديوك وسط صليبَيْن ونوعٌ من الجنّ، وربّما كان هذا المشهد يرمز إلى حادثة تعزيم (طرد الشيطان).

- كنيسة توكاله، وهي من كنائس غوريمي الفريدة وأثر عظيم. السيّاح جميعًا يزورون هذا الأثر نظرًا إلى قيمته الاستثنائية، وقد تمّ بناؤه في القرن العاشر على مرحلتين، وبالتالي فهو يضمّ كنيستَيْن، توكاله الأولى وتوكاله الثانية.

الكنيسة الأولى، من القرن العاشر، تتألّف من ممرّ فسيح يؤدّي إلى صحن الكنيسة المتوازي الضلعين ومن قبّة مزيّنة، هي وجدرانها،

بالزيتيّات والرسوم «ذات النوع القديم»، وتمثّل حلقتَين مزدوجتَين لطفولة السيّد المسيح وآلامه.

أمّا الكنيسة الثانية، وهي قد حفرت لاحقًا في الصخر حفرًا فنّيًا جيّدًا، فإنّها مؤلّفة من صحن كبير ومن قبّة زرقاء لازَوَرْديّة، ترتكز على جدران تتمدّد فيها الرسوم الزيتيّة ذات الفنّ العالي الإتقان، وهي تمثّل مختلف أعياد السنة الكبيرة: كالبشارة والولادة والتجلّي والصلب والصعود والعنصرة ونياحة العذراء، وهذا الموضوع الأخير هو الغالب في كنائس كبدوقية لما للعذراء مريم من حضور وتكريم، وهي قد تنيّحت في أفسس بآسيا الصغرى. وبما أنّ موضوع الرسالة كان له وقعه آنذاك، فإنّ رسمًا للرسُل يمثّلهم في وضع إعلان البشرى على الجهة اليمنى للقبّة. وإلى رسم للعذراء مريم الحنونة تراها في أحد التجاويف، فإنّ وسط القبا يبرز حادثة الصلب، في حين أنّ السيّد على عرشه أخذ مكانه على يسار القبا.

أمّا الكنيسة الثالثة التي تدخلها بشيء من الرهبة والاندهاش فهي الكنيسة القاتمة، وقد سُمّيت بهذا الاسم لأنّ نور الخارج لا يدخلها إلّا بصورة غير مباشرة، وهذا ما أتاح للتصاوير والأيقونات أن تبقى في مأمن من عوامل التآكل والتبدّل. فاللازَوَرد منبسطٌ على جدرانها وقباها وقببها بكثرة، والأيقونات التي تغطّي كلّ المساحة المحفورة في الصخر تمثّل وجوهًا متعدّدة من حياة السيّد، ومنها خيانة يهوذا، وهو مشهد رائع يروي بحركته علاقة السيّد برسله واحدًا واحدًا.

وهذه الكنيسة، كما هو بيّن، هي كنيسة دير رئيسيّ في غوريمي، حيث تزور إلى جانبها قاعة الطعام وبيت المؤنة والمطبخ، في حين أنّ المناسك تتكاثر حولها. وهذا الدير هو من أيّام النهضة الرهبانيّة في كبدوقية، حيث إنّ الحياة النسكيّة، بعد وَهَن أصابها من بداية القرن الثامن حتّى منتصف القرن التاسع، عادت فاشتدّ ساعدها في نهاية القرن التاسع وبعده حتّى القرن الثاني عشر. المعروف أنّ الرهبانيّة، في إطار القنوبيون أو دير الجماعة، أسّسها باخوميوس في القرن الرابع بمصر، حيث أعلى

من شأن الحياة الجماعيّة على الحياة الانفراديّة وتجاوزاتها. في كبدوقيه، أدخل باسيليوس القيصريّ الحياة الديريّة الجماعيّة إلى البلاد، إلّا أنّه أسّسها على قانون القدّيس باسيليوس الذي يشدّد على التمثّل بالإنجيل ومقتضياته، فنشأت المستعمرات الرهبانيّة إلى جانب البلدان والقرى، كشواهد رسوليّة إنجيليّة، يلتقي الرهبان فيها حول مائدة بسيطة يصلّون معًا سبع مرّات في اليوم، في حين أنّ بعضهم كانوا يستطيعون التريّض والاختلاء في المناسك المحفورة في طراوة الصخور الرمليّة. طريق رهبان كبدُوقية لم تكن الصحراء والبراري بل حياة مرتبطة بالأرض والمؤمنين والكنيسة الأسقفيّة، حيث إنّ الدير الذي كان يتجاوز عدد سكّانه الثمانية كان حكمًا تحت سلطة الأسقف، خصوصًا في ما يخصّ رسم الأيقونات وزينتها وموضوعاتها.

ونتقل من غوريمي، بعد أن أمضينا الليل في أحد الفنادق الجديدة المريحة فيها، إلى أفانوس حيث زرنا مصانع الفخّار، وهي صناعة قديمة جدًّا، إذ إنّ نوعيّة التراب الأحمر هناك ساعدت الإنسان في تطوير تقنيّة صناعة الفخّار والأواني وغيرها. ونعرّج على كنيسة من الكنائس المتعدّدة في المنطقة فننحني فيها أمام رسوم صلبان على جدرانها، رسوم ازدهرت في مرحلة تحطيم الأيقونات (Période iconoclaste)، وكانت عبادة الصليب ازدادت بعد القرن الرابع كما ذكرنا آنفًا. والصليب على أنواع في كنائس كبدوقية: الصليب المرسوم على الطريقة اللاتينيّة في المعابد القديمة العهد، والصليب المرصّع بالأحجار الكريمة، والصليب ذو الكرات، والصليب المتشعّب الرؤوس المسنّنة أو ذو السنّين ونجده بكثرة في الكنائس المارونيّة القديمة بشمال لبنان، والصليب الذي تحمله الأمبراطورة هيلانة بيدها. فهو علامة النصر وعلامة تكريس السيّد الضابط الكلّ المعابدَ كلّها.

مدن تحت الأرض

لا حدّ للمفاجآت في كبدوقية، وخصوصًا في وسطها. لقد عرفنا

بوجود مدنٍ تحت الأرض، مدن سراديب وأنفاق، منذ لحظة وصولنا الأولى. توجّهنا إلى واحدةٍ من هذه المدن، وعددها يفوق المئة، فإذا بنا أمام فتحة متوسّطة تقود إلى درج، ثمّ إلى نفقٍ، ثمّ إلى مدينة أنفاق وممرّات وفسحات وقاعات وكنائس وسراديب وبيوت للمونة والماشية. ننزل طابقًا ثمّ ننتقل إلى طابقٍ سفليّ آخر، فنتوقّع أنّ تنتهي الرحلة هناك، إلّا أنّ الدليل التركيّ المرافق الذي لم يلاحظ رهبتنا ورعبنا، أشار إلى درج طويل يقودنا إلى مجموعة أخرى من الطوابق السفليّة، إلى أن نزلنا خمسين مترًا في عمق أرض كبدوقية.

ما قصّة مدن الأنفاق هذه؟

قمنا بزيارة مدينة تحت الأرض هي كايماكله وهي واحدة من تلك المدن التي حفرها الإنسان عبر الأجيال تحت الأرض، أو بالأحرى تحت مدينة أو بلدة ظاهرة يعيش فيها، فكان له بيته في أيّام السلم والهدوء وبيتٌ آخر في الأنفاق أيّام الحروب والاضطهادات. في باطن أرض كبدوقية الطريّة، المكوّنة من الرواسب البركانيّة، حفر الناس ملاجئ وأنفاقًا، منها ما وصل إلى أحد عشر طابقًا تحت الأرض، فتكوّنت مدينة تحت مدينة أخرى، لها نظامها الهندسيّ المتكامل، من التخزين والتهوية وجرّ المياه ودفعها إلى الخارج، وخصوصًا نظام الحماية الأمنيّة للدفاع عن ساكني تلك الأنفاق من هجمات الغزاة. والمعروف بالاستناد إلى الوثائق التاريخيّة، أنّ المسيحيّين عاشوا طويلًا في تلك الملاجئ، ليتداركوا هجمات الفرس والمغول، إلّا أنّ، على الأرجح، لتلك المدن تحت الأرض تاريخها الطويل منذ الحثّيين وغيرهم.

مصطفى باشا وآثار حديثة شاهدة

على مسافة خمسة عشر كيلومترًا جنوب شرقيّ غوريمي، تقع بلدة مصفطى باشا، وهي من البلدات التي تسترعي انتباه السيّاح الأجانب والمحلّيّين. والواقع أنّ الطريق إلى مصطفى باشا تذخر بالمنازل

والحارات والأبنية القديمة بعض الشيء، وهندستها تدلّ على أنّها من القرنَيْن الثامن عشر والتاسع عشر، أي من الحقبة العثمانيّة. هذه المنازل غير المأهولة هي بالمئات، وقد قطنها المسيحيّون البيزنطيّون سكّان كبدوقية الأصليّين، إلّا أنّهم أجبروا على مغادرتها في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن عندما تمّ استبدال السكّان المسلمين القاطنين على الأرض اليونانيّة بالسكّان المسيحيّين في كبدوقية، وقد حلّ بعض هؤلاء على الأراضي التي كان يسكنها المسيحيّون، إلّا أنّ أقلّيّة منهم فقط سكنت في المنازل ذات الطراز الهندسيّ الرفيع المقبّب والمزخرف.

مصطفى باشا هي مدينة كانت تسمّى سينوزون أو سينوزُس، وقد زرنا فيها فندقًا شيِّد في نهاية القرن التاسع عشر، وعلمنا لاحقًا أنّ ذلك الفندق كان ديرًا يقيم فيه الرهبان. وننتقل من مصطفى باشا، وكاتدرائيّة المسيحيّين المقفلة، الشاهد على العلاقة السيّئة بين اليونان وتركيا حتّى اليوم، إلى منطقة غولو ديري وكيزيل ديري (الدير الأحمر) وهما واديان يغلب عليهما اللونان الورديّ والأحمر، ممّا يدفع السيّاح إليهما لمشاهدة غياب الشمس عن تلك المنطقة التي تشبه سطح القمر. وعلى مثال كلّ وادٍ في كبدوقية، تخفي الصخور هنا وهنالك الكثير من شواهد الحياة المسيحيّة، كالمناسك والكنائس الصخريّة المزيّنة بالصلبان أو الأيقونات. ففي وادي غولو ديري، وبالرغم من خفوت نور الشمس، كان من الواجب زيارة كنيسة مار يوحنّا، وهي كناية عن صخرة كبيرة على شكل هرم، زُرعت زرعًا في الوادي بين الكروم والحقول، فجاءها الراهب المتعبِّد ففتح فيها فجوة كبيرة في وسطها حيث الكنيسة، في حين أنّ في القسم الأعلى تمّ حفر القلالي لتصبح سكن بعض الرهبان الزهّاد.

إيهلارا ووادي بيريستريمًا والكنيسة الحمرا

ونمضي ليلة أخرى في «فندق الشرق» في غوريمي ونتذوّق عشيّةً بعض الأطباق التركيّة المحلّيّة، ثمّ ننتقل صباحًا إلى وجهتنا الأخيرة في كبدوقية، إلى وادي بيريستريما المقدّس، وله بالحياة الرهبانيّة الشرقيّة

علاقة مميّزة. وادي بيريستريما شقّته مياه نهر ميليندِيز سويو الجارفة وهو يحتوي على مجموعة كبيرة من الكنائس والأديار المحفورة، هذه المرّة، في الصخر الكلسيّ القاسي، وهو أيضًا يُقسم إلى قسمين: مجموعة كنائس إيهلارا ومزاراتها، ومجموعة كنائس بليسيرما ومزاراتها.

في وادي إيهلارا التي زرناها ولم نستطع زيارة رديفتها بليسرما لضيق الوقت، مجموعة من الكنائس يتجاوز عددها الثلاثين، والكثير من المغاور والمناسك التي قطنها رهبان كبدوقية. وفي غالبيّة الكنائس، تستطيع أن تشاهد الأيقونات البيبّة الجميلة، أو ما بقي منها، التي رسمها الفنّانون من رهبان وعلمانيّين منذ القرن التاسع ميلاديّ، وهذا ما يجمع عليه علماء الآثار والزيتيّات. الألوان حيّة غير فاقعة، واللمسة سريعة، والتباين بين الناتح والداكن مشغول بدقّة متناهية تنمُّ على براعة وإحساس. والتأثير الشرقيّ القبطيّ والسريانيّ واضح في زيتيّات كنائس إيهلارا، حتّى تخال نفسك في الشرق نفسه، ومعلوم أنّ الكثير من الرهبان الأقباط والسريان قد سكنوا هذا الوادي مع الرهبان البيزنطيّين بعد القرن السابع، إثر فتح بلدانُ المشرق على يد المسلمين. وقد نقل الرهبان معهم فلسفة للحياة الرهبانيّة مغايرة للفلسفة اليونانيّة، ومجموعة من المخطوطات المصوّرة والمزيّنة بالرسوم المسيحيّة المختلفة والتقاليد الشرقيّة التي أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من التقليد الفنّيّ المسيحيّ المحلّيّ. هذا التقليد الشرقيّ له أثره الواضح في كنائس مار دانيال، إيري طاش، كوكار، ويولانلو، في حين أنّ الكنائس التي شيّدت ابتداء من القرن الحادي عشر فقدت ذلك المزيج وأصبح الفنّ فيها يخضع لاعتبارات أكثر كلاسيكيّة وأرستقراطيّة كتلك التي نجدها في مناطق أخرى من غوريمي.

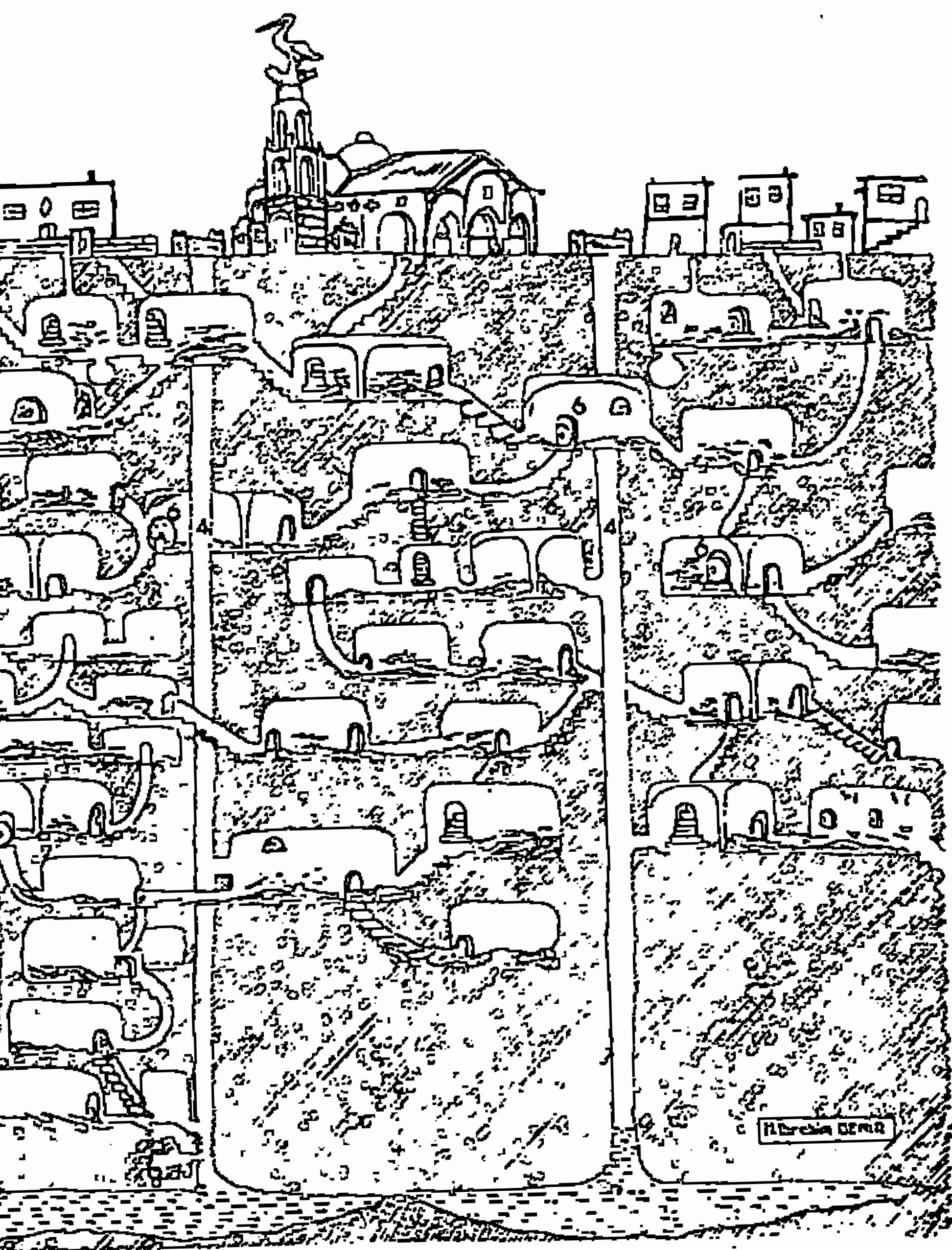
ومن الكنائس القديمة التي لا يزال التأثير الشرقيّ واضحًا في جدرانها وسقفها وقبابها، كنيسة كوكار أو كنيسة المطر، وقد بقيت فيها الأيقونات سليمة بعض الشيء، إلّا أنّ بعض الكلس يتساقط من القبّة ومعه أجزاء من الأيقونات ذاتها. تعود الموضوعات، في هذه الكنائس، في غالبيّتها إلى حياة السيّد المسيح من الطفولة إلى الموت فالقيامة. ومن

الرسوم اللافتة: تكريم المجوس وعلى رؤوسهم القبّعة الشرقيّة وإلى جانبهم الرعاة الخمسة ساتور وأريبو وتنيت وأوبرا وروطاس، والعشاء السرّيّ وفيه الشيطان شيوزي ملتصق بيرضاس، واعتقال السيّد، وإلى جانب هذا الرسم الأخير رسم آخر يمثّل زوجة بيلاطس تهمس في أذن زوجها بأن يترك تلك القضيّة. وهذه الرسوم، بالإضافة إلى العنصرة والصعود، تذكّر بالرسوم الشرقيّة المسيحيّة مع شيء من التأثير البيزنطيّ.

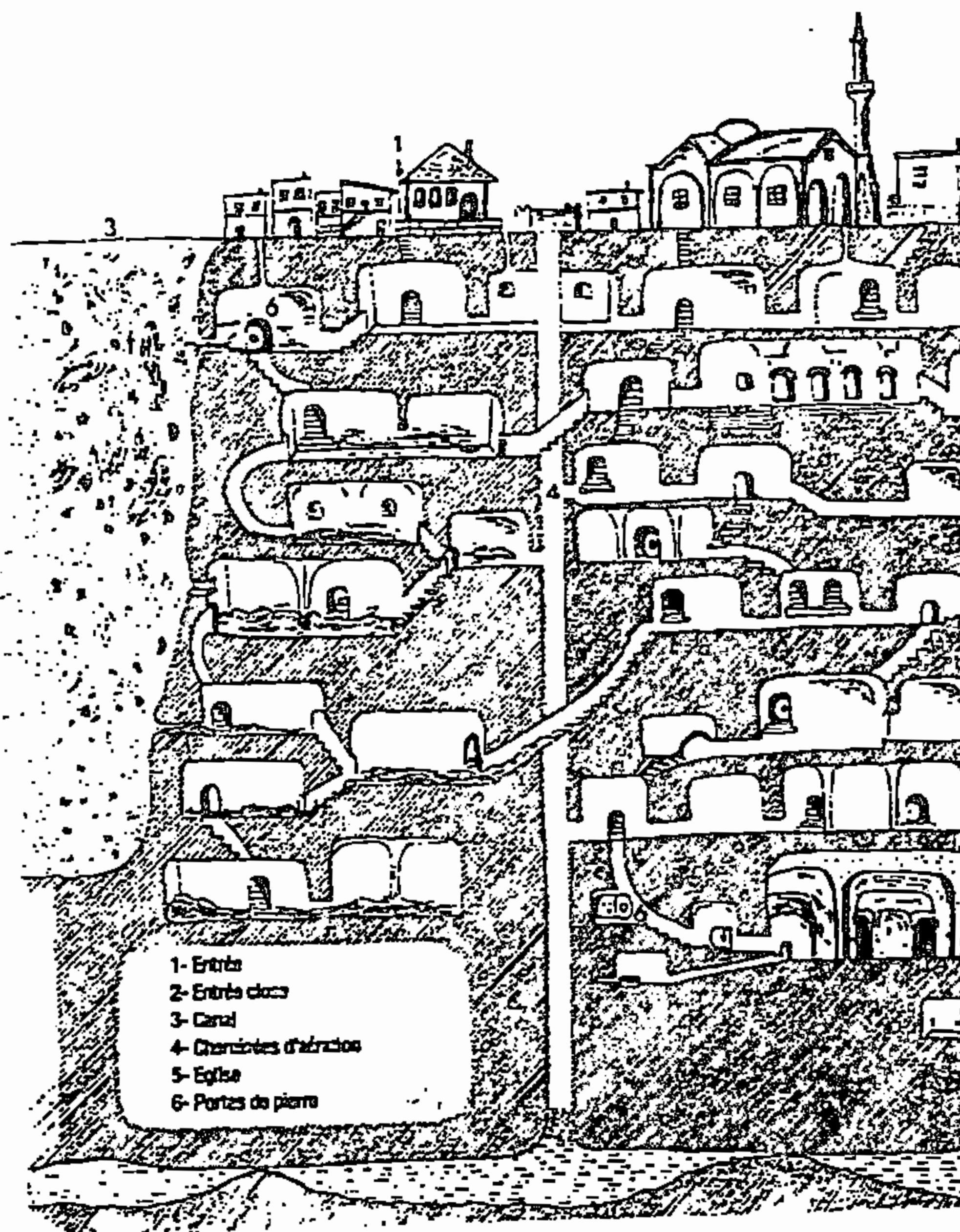
وفي كنيسة أخرى هي الكنيسة ذات الحيّة، من القسم الأوّل في القرن العاشر، تصميمها في شكل صليب، والقبا كما هو معروف، في الشرق منه. القبّة الداخليّة المحفورة في الصخر، وجدران الكنيسة، كلّها مرسومة بالزيتيّات والأيقونات المختلفة. على جدران المدخل، ترى السيّد المسيح في يوم الدين ديّانًا، وحوله ملاكان وإلى يمين الملاكين ويسارهما شيوخ سفر الرؤيا ومجموعة من الشهداء. وترى كذلك مشهدًا من زنة الأنفس ومشهدًا آخر من الجحيم. في هذا المعبد، تصير الزيارة فعل عبادة، والنظر إلى هذه الأيقونات نظرًا روحانيًّا واشتراكًا في الحياة الرهبانيّة، كما لو أنّها لا تزال حيّة اليوم. اللون اللازَوَرديّ الذي يغطّي كلّ المساحات غير المرسومة بالأيقونات هو مدخل إلى عالَمين: عالم السماوات والألوهة، وعالم الوجود والمشاهد والأيقونات المختلفة المرسومة على جدران الكنيسة. فزيارة هذه المعابد، الزاخرة بالماضي وأمجاده، فخرٌ بذلك الماضي الذي شهد حضورًا فريدًا للكنيسة في تلك المنطقة، وفي الوقت عينه حرقة وحسرة على الماضي الذي ذهب ضحيّة التاريخ.

إلى الكنيسة الحمراء

ونغادر وادي إيهلارا والمياه والخُضرة والنهر صعودًا متوجّهين إلى محطّتنا الأخيرة في منطقة كبدوقية قبل الرحيل إلى الساحل التركيّ. وُجهتنا كانت كنيسة فريدة من نوعها، هي الكيزيل كيليسه (أي الكنيسة الحمراء)، من القرن السادس. إلاّ أنّ هذه الكنيسة ليست على طريق



مخطّط مدينة ديرينكويو تحت الأرض


1- Entrée
2- Entrée close
3- Canal
4- Chéminées d'aération
5- Eglise
6- Portes de pierre

سياحيّة أو في إطار جولة عاديّة من الجولات السياحيّة، لذلك كان صعبًا بعض الشيء العثور عليها، إلّا أنّ دقّة الدليل السياحيّ الأزرق كانت أقوى من المجهول وعين السائح أفضل مرشد له. فاجتزنا مدينة غوزيليورت، ثمّ بعد مسير ساعة من الزمن بالسيّارة وصلنا إلى بلدة سفريهيزار إلّا أنّنا لم نجد ضالّتنا. وبعد اجتياز البلدة التي تلتحف جبلًا صغيرًا وقف على قمّته برج بيزنطيّ ضربه الخراب من جوانبه، وصلنا إلى سهل تتماوج فيه سنابل القمح الذهبيّة، فأشار أحد رفاق الرحلة، وهو الأمين قائد السيّارة، إلى اليسار بإصبعه فبانت لنا الكنيسة في عمق السهل، وقد أصبحت الطريق المؤدّية إليها وراءنا. عدنا أدراجنا للسير في طريق زراعيّة ترابيّة للوصول إلى الكنيسة الحمراء الواقفة وحيدة، مجهولة، بائسة، حيث لا لافتة أو إشارة تشير إلى وجود هذا الأثر التاريخيّ المسيحيّ العظيم الرابض على علو ١٥٠٠ متر تقريبًا. بُنيت هذه الكنيسة في العام ٦٠٠ على وجه التقريب بتصميم بسيط هو تصميم الصليب، تعلوها قبّة عظيمة جميلة لم يصلها الخراب بعد، وهي، على ما يبدو للعيان، كانت مليئة بالرسوم والأيقونات من الداخل، ولقد سُمِّيت الكنيسة الحمراء لأنّ حجارتها ملوّنة بالأحمر. أمّا هندستها فإنّها تشير إلى تأثيرات أرمنيّة وسريانيّة معروفة في منطقة الحسن داغي، جبل الحسن.

والكنيسة هذه في سفريهيزار ليست الوحيدة من كنائس كبدوقية التي تحمل سمات الشرق. ففي مختلف قرى المنطقة على ما يبدو، وبحسب معلومات الأدلّاء، ما زالت تنتصب الكثير من الكنائس العريقة في قدمها، الضاربة في عمق الزمن، وبعضها تحوّل إلى أخربة، إلّا أن السياسة السياحيّة لا تأخذها بعين الاعتبار، نظرًا إلى عدد الآثار السياحيّة في منطقة كبدوقية. والتأثير الشرقيّ يتبيّن في الأمور التالية:

- إنّ تصميم الصليب مع قبّة في وسط الكنيسة على ملتقى أطرافه نلاحظه في الكنائس السوريّة - الفلسطينيّة. أمّا القبا المخمّس الأضلاع المندفع نحو الخارج على شكل نصف دائريّ من الداخل فهو من خصوصيّة الأبنية الكبدوقيّة.

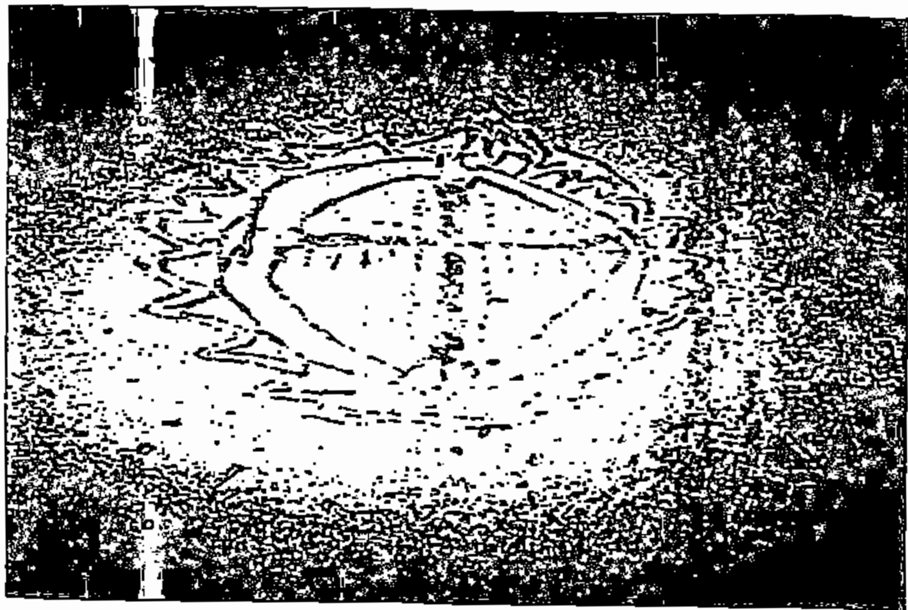
- الجدران هي بسماكة حوالى المتر ونيّف، وهذه التقنيّة اعتمدتها الأبنية في أرمينيا منذ القدم للدفاع عن نفسها إزاء الزلازل والهزّات المتواترة الوقوع في تلك المنطقة.

- واستوحت هذه الكنائس بعض الفنّ والتقنيّة السريانيّة، حيث إنّ الزينة هي بسيطة حول الأفاريز والفتحات. أمّا الرسم الأيقونيّ الذي يغلّف الجدران والمنحنيات فهو من الخصوصيّة الكبدوقيّة.

وبعد نظرة وحسرة على الكنيسة الحمراء في عزلتها وطريقها إلى الزوال، نغادر منطقة إيهلارا عن طريق مدينة نيده وقد أشار علينا العارفون بألاّ نسلك الساحل عن طريق مرسين باتّجاه مرسين نظرًا إلى صعوبة مسالكها، فاخترنا طريقًا ثانية باتّجاه كارمان وآلانيا على الساحل، إلّا أنّ هذه المجازفة كانت مغامرة فاشلة حيث واجهتنا طريق غير معبّدة. عدنا أدراجنا صوب بوزكير وسيدشهير وأخذنا الطريق الجبليّ مرّة ثانية ضوب مانفاغات ثمّ أنطاليا التي بلغناها في العاشرة ليلًا.

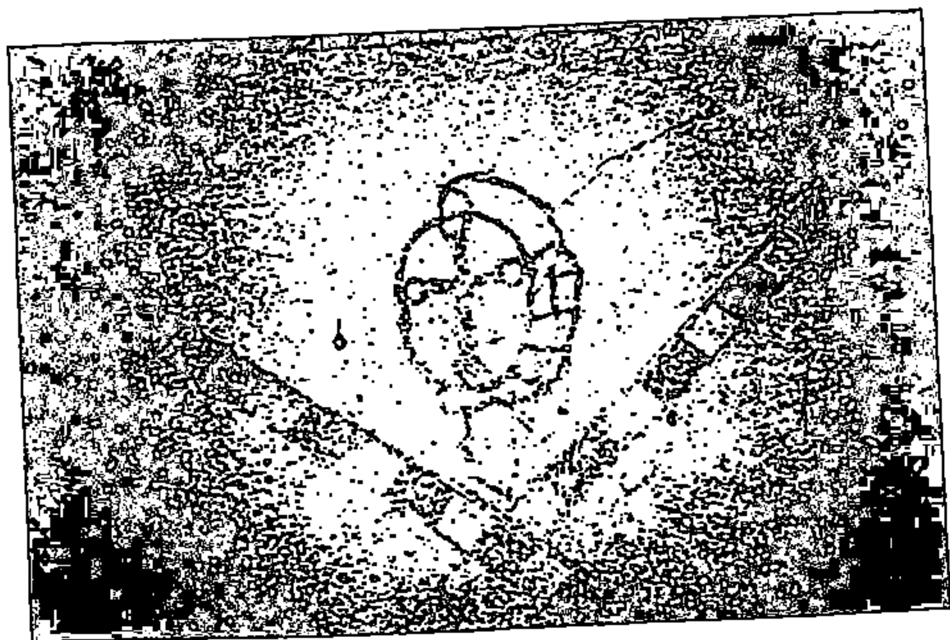
غادرنا كبدوقية وإيهلارا والكنيسة الحمراء، والسؤال على اللسان: لماذ لا تتحرّك الأوساط الدوليّة الثقافيّة وغيرها من المراجع المسيحيّة الأرثوذكسيّة على سبيل المثال، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من تراث المسيحيّة وحضارتها في تلك البلاد؟ خصوصًا وأنّ الأخطار تترصّدها من كلّ حَدَبٍ وصَوب: أخطارًا من الطبيعة والسماء، وأخطارًا من الأرض والبشر. هل تصمد كبدوقيه أمام الزمن العاتي؟ وهل تبقى أثرًا سياحيًّا يرمز إلى حضارة فريدة وإلى روحانيّة متأصّلة؟ الصوت هنا لا يكفي، وحتّى الأصوات لا تكفي للمناداة بحقّ تلك الآثار، خصوصًا المعابد والأيقونات فيها. لكن لا بدّ من رفع الصوت لتبقى الروح، روح المسيحيّة في كبدوقية، تنادينا من وادي غوريمي، من وادي إيهلارا، من أفانوس، ومن الكنيسة الحمراء.



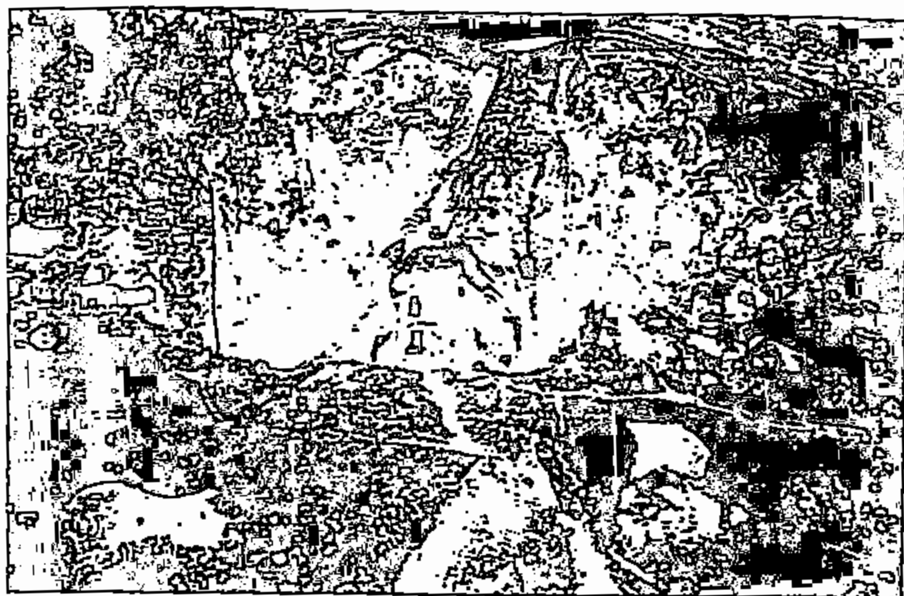


الصليب على واجهة مدخل كنيسة

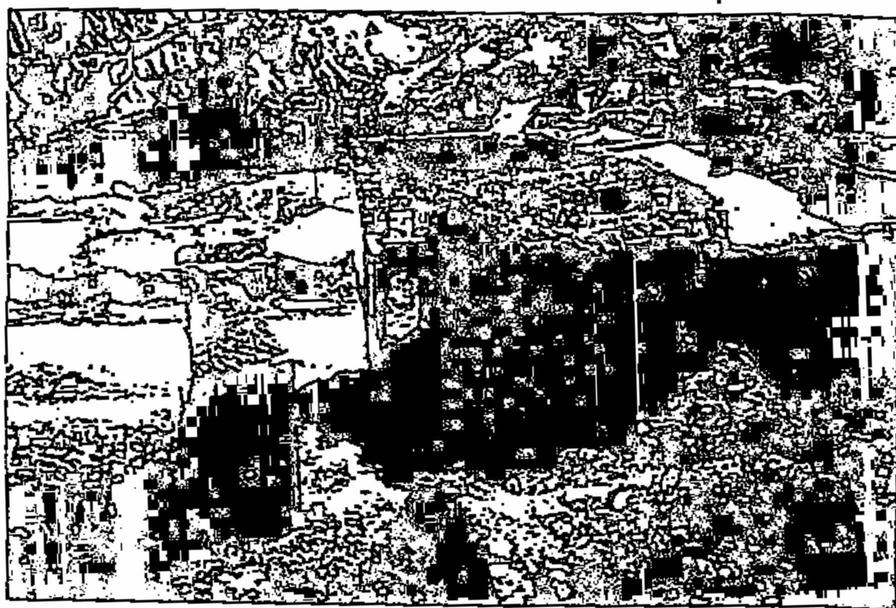




الصليب على واجهة مدخل كنيسة



زلقِه، وادي المناسك



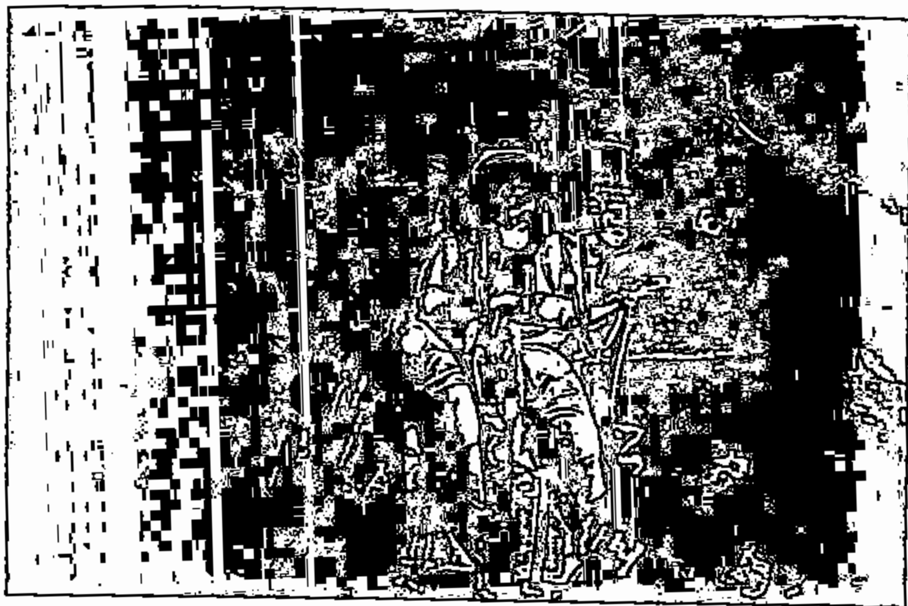
منازل المسيحيين البيزنطيين المهجورة



منظر عامّ لمنطقة غوريمي



بقايا الأيقونات في إحدى كنائس إيهلارا

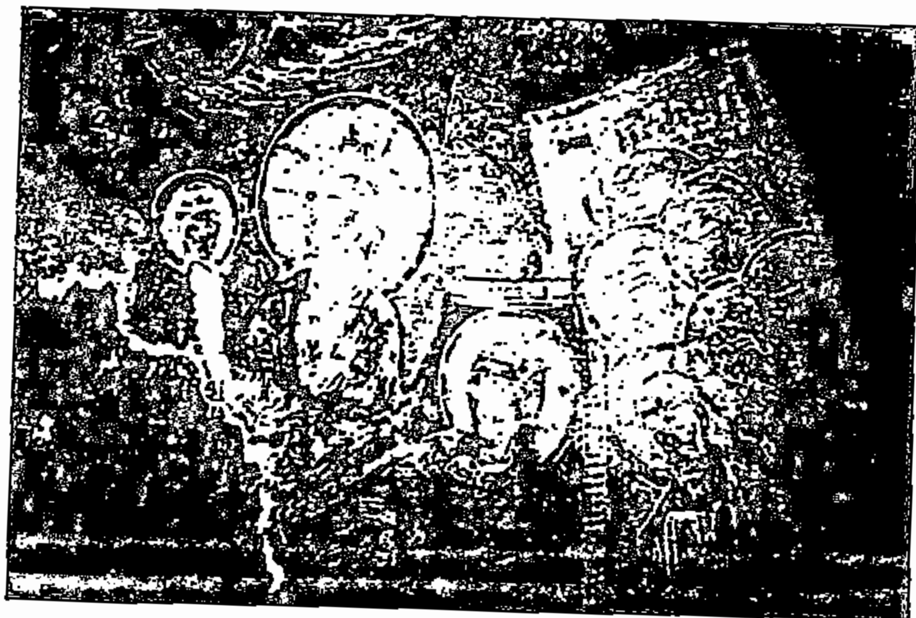


السيّد وتلاميذه



وادي إيهلارا المقدّس





نياحة السيدة العذراء في إيهلارا وغوريمي



الكنيسة الحمراء في سقريهيزار

علاقات الاتّحاد الأوروبيّ الاقتصاديّة بيلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه

الأب جان دُكْرُويه اليسوعيّ(*)

لا بدّ، لمعالجة القضايا الناشئة عن علاقات الاتّحاد الأوروبيّ الاقتصاديّة ببلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، من التذكير على التوالي، بالمعطيات الديمغرافيّة والتجاريّة والماليّة والسياسيّة التي تلقي بعض الضوء على تلك المسائل. وسأحدّد بذلك أقلّه جزءًا من سياق المقترحات التي قُدّمت في أثناء الندوات الأوروبيّة المتوسّطيّة ببرشلونة (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥) ومالطا (نيسان/ إبريل ١٩٩٧) وقد طغى عليها خوف أوروبّا من تنامي حركة الهجرة إلى بلدانها. وتمتّ تلك المقترحات، على الصعيد الاقتصاديّ، أكثر ما تمتّ، إلى إقامة منطقة تبادل حرّ بين الاتّحاد الأوروبيّ والبلدان المحيطة بالبحر الأبيض المتوسّط، منطقةٍ تصبح من جرّاء ذلك أشدّ اجتذابًا لتوظيف الأموال، وتُتيح تنمية التبادلات بين الشمال والجنوب، وبين بلدان الجنوب نفسها، وتُبطل جزئيًّا موجات الهجرة إلى أوروبّا.

(*) Jean Ducruet رئيس جامعة القدّيس يوسف في بيروت سابقًا (١٩٧٥-١٩٩٥). من مؤلّفاته أطروحة دكتوراه في الاقتصاد بعنوان الرساميل الأوروبيّة في الشرق الأدنى *Les capitaux européens au Proche-Orient*, Paris, P U F, 1964. والنصّ المنشور هنا ترجمة مداخلة بالفرنسيّة أُلقيت ضمن أعمال الندوة التي أقامها اليسوعيّون في مدينة پاليرمو بإيطاليا بين ٢٥ و٣١ آب/ أغسطس ١٩٩٧، بعنوان «البحر الأبيض المتوسّط من مهمّات أوروبّا».

المعطيات الديمغرافيّة والهجرة التي تخلّفها

نجد، في أصل أنواع الاختلال في التوازن بين شاطئي البحر المتوسّط، تباينًا ديمغرافيًا. إذ إنّ الشاطئ الشماليّ قد انتقل من عهد الوفاة والولادة المرتفعَيْن إلى عهد الوفاة والولادة المنخفضَيْن، في حين انطلق الشاطئ الجنوبيّ والشرقيّ في هذا التطوُّر، لكنّه لا يزال ناقصًا. فنتج من هذا الوضع ركود ديمغرافيّ على أحد الشاطئين، وازدياد ديمغرافيّ على الشاطئ الآخر. ففي السنة ١٩٥٠، كان ثلثا سكّان حوض البحر المتوسّط يعيشون على الشاطئ الشماليّ، وفي السنة ١٩٩٥، ما زال نصفهم يعيش على الشاطئ الشماليّ هذا، وفي السنة ٢٠٢٥، لن يعيش عليه إلاّ ثُلثهم. وما بين ١٩٩٥ و٢٠٢٥، سيزداد عدد سكّان البلدان العربيّة الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط بنسبة ٩٠٪، وتركيا بـ ٦١٪، والبلدان الأوروبيّة الواقعة على الشاطئ الشماليّ بـ ٦٪ فقط. والفرق الديمغرافيّ هذا بين شاطئي البحر المتوسّط سيترجَم بالفرق بين دخلهما: ففي ١٩٩٢، كان الحاصل الداخليّ الإجماليّ للساكن الواحد يفوق باثنتي عشرة مرّة في أوروبّا الاتّحاديّة، ما كان في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. وبحسب ما ورد في أفضل التقديرات التي قام بها المصرف العالميّ، ستكون النسبة عشرين على واحد في السنة ٢٠١٠[١].

إنّ بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تشهد منذ اليوم تدنّيًا في نسبة ولاداتها (ولقد انخفضت بوجه خاصّ، في أثناء عشر سنوات، الثلث في تركيا والربع في المغرب)، لكنّها ستشهد أيضًا، في فترة عشرين سنة، ضغطًا قويًّا في سوق العمل واندفاعًا إلى الهجرة. كيف تظهر حاليًّا هذه الهجرة إلى أوروبّا؟ إنّ بلدان الاتّحاد الأوروبيّ التي كانت تضمّ نحو ٣٤٠ مليونًا من السكّان في السنة ١٩٩٠، كانت تُحصي خمسة ملايين مواطن من بلدان أخرى تنتمي إلى الاتّحاد، وستّة ملايين ونصف مواطن من بلدان غير أوروبيّة أتى ٦٥٪ منهم من بلدان المغرب وتركيا. وفي السنة ١٩٩٤،

(١) Bichara KHADER, *Le Partenariat euro-méditerranéen*, CERMAC, Louvain 1995, p. 55.

كانت تركيا تضمّ مليونَين ونصف من المقيمين في الاتّحاد الأوروبّيّ يسكن نحو مليونين منهم في ألمانيا. وكان المغرب يضمّ أكثر من مليون، منهم ٦١٠,٠٠٠ في فرنسا، و١٦٠,٠٠٠ في هولّندا، و١٤٠,٠٠٠ في بلجيكا، و١٠٠,٠٠٠ في إيطاليا و١٥,٠٠٠ في إسبانيا. وكانت الجزائر تضمّ ٦٥٠,٠٠٠ منهم ٦٢٠,٠٠٠ في فرنسا. وتونس ٣٠٠,٠٠٠ منهم ٢٠٠,٠٠٠ في فرنسا و٤٥,٠٠٠ في إيطاليا[٢]. علمًا بأنّ تلك الأعداد لا تتناول إلاّ المستوطنين المسجّلين رسميًا والذين ما زالوا يُعدُّون من الأجانب.

ما هي الظروف السياسيّة التي يتمّ فيها استقبال المهاجرين من بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه؟ لا شكّ في أنّ البلدان الأوروبّيّة سبق لها أن عرفت تعاقب مراحل هجرة لا تختلف كثيرًا عمّا يجري في أيّامنا. ففي الستّينات، كانت الهجرة مرتبطة بحاجات كبيرة إلى اليد العاملة في فترة إعادة إعمار وانتشار عاشتها أوروبّا. لكنّ الأزمة الاقتصاديّة التي قامت في منتصف السبعينات أوقفت ذلك الاستيراد إلى حدّ ما. فتمّ الانتقال إلى التوطُّن مع ما يقتضيه من إعادة تجمّع عائليّ. وفي الثمانينات، وبسبب المشاكل التي لازمت أجيال المستوطنين التالية، نشأت سياسة دمج تهدف، بحسب طبيعة البلدان، إمّا إلى استيعاب الأجانب، حتّى على الصعيد الثقافيّ، وإمّا إلى دمجهم الجماعيّ، مع المحافظة على هويّتهم الثقافيّة. لكنّ سياسة الدمج هذه تقابلها ضرورة السيطرة على موجات الهجرة نسبةً إلى إمكانيّات بلدان الاستقبال. هذا وأنّ توقيع اتّفاقيّة شِنْغِن في حزيران/ يونيو ١٩٩٠ التي تُزيل تدريجيًا التفتيش على الحدود الداخليّة بين بلدان الاتّحاد الأوروبّيّ، عزّز ضرورة هذا التفتيش على الحدود الخارجيّة[٣]، ولذلك أخذت هذه البلدان تضع مشاريع تساعد على تنمية

---

(٢) David COLEMAN, «Les flux d'immigrants en Europe» in *La Population du Monde*, édité par J.C. CHASTELAND et J.C. CHESNAIS, P U F 1997.

(٣) Cf. «Les politiques d'immigration en Europe», *Problèmes politiques et sociaux* n°673, 7 février 1992, et *Immigrés en Europe* sous la direction de Didier LAPEYRONNIE, Documentation Française, 1992.

البلدان التي تصدّر اليد العاملة للحدّ من حاجتها إلى الهجرة(٤).

فما هي نتائج تلك الهجرة على بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه؟ إنّها من جهة تقلّل من البطالة في هذه البلدان، إذ إنّ نسبة البطالة فيها تمثّل ما بين ٢٥ و٣٠٪ من عدد السكّان العاملين. ومن جهة أخرى، يقوم المهاجرون بتحويل مبالغ ماليّة أساسيّة إلى بلادهم الأصليّة. فإنّ مجموع هذه التحويلات الصافي ما بين ١٩٧١ و١٩٩٢ قد بلغ ٣٤ مليار دولار لصالح بلدان المغرب الثلاثة و٣٩ مليارًا لصالح تركيا. وفي بلدان المغرب، تجاوز هذا الإسهام سبع مرّات إسهام الأموال الأجنبيّة الموظّفة، وفي تركيا مثّل ٥٠٪ من العجز التجاريّ(٥).

كيف يُستخدَم هذا النقد الأجنبيّ؟ كثيرًا ما أشار رجال الاقتصاد إلى أنّ المال المدّخر من الهجرة يُستخدم أساسًا في الاستهلاك أو في البناء، فيكون حافزًا على الاستيراد، لا على قدرة الإنتاج في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، علمًا بأنّ القدرة على الإنتاج هذه تبدو ضروريّة في حقل الصادرات الصناعيّة. ومع ذلك، لا يجوز لنا أن نقيّم إسهام الهجرة استنادًا إلى اعتبار نعدّه جزئيًّا جدًّا. إذ إنّ العديد من القطاعات، منها الزراعيّة القرويّة والحِرَفيّة، مدين كليًّا بتجهيزه للمهاجرين. لذلك، فإنّ ازدياد الاستهلاك العائليّ، العائد إلى المبالغ التي يحوّلها المهاجرون، يلفت النظر ببساطة إلى مدى وجود حاجة موادّ إستهلاكيّة غير ملبّاة في تلك البلدان، كما أنّ ازدياد الأبنية قد يلفت النظر إلى قلّة فُرص التوظيف المُربح لرؤوس الأموال الصغيرة. على كلّ حال، يبقى توظيف ادّخار المهاجرين مشكلة مهمّة جدًّا. وقد يزداد أهمّيّة إن تأكّد الميل إلى إعادة

---

(٤) Pierre GUENGANT, «Migrations internationales et développement: les nouveaux paradigmes», in *Revue européenne des migrations internationales*, 2e semestre, 1996.

(٥) Jacques Ould AOUDIA, «Les enjeux économiques de la nouvelle politique méditerranéenne de l'Europe», in *Monde arabe, Maghreb Machrek* n°153, juillet-septembre, 1996, p. 30.

توظيف جزء من ادّخار المهاجرين في بلدان الاستقبال. كتب بعضهم: «لا غرابة أن نرى اليوم أولاد مهاجرين من المغاربة أو التونسيّين على رأس مؤسّسات بكلّ معنى الكلمة... حبّذا لو وُظّف، لا ادّخار المستوطنين وحسب، بل رؤوس أموال تلك الطبقة الجديدة، طبقة رجال الأعمال المتحدّرين من بلدان البحر المتوسّط، في مشاريع صناعيّة مشتركة»[٦].

هل يجب علينا، في ختام هذه اللمحة عن الهجرة إلى أوروبّا، أن نلفت النظر إلى أنّ تأثيرها لا يقاس فقط بأرقام ماليّة. ذلك بأنّ الهجرة تُغيّر عند المهاجرين كثيرًا من التصرّفات ومن النظّرات إلى القِيَم، لا تخلو من أهمّيّة النموّ الاقتصاديّ والاجتماعيّ في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. قيل إنّ المهاجرين هم «مهرّبو ثقافة»[٧]، بالإشارة خاصّةً إلى الدور الذي يقومون به في تطوير النظام العائليّ والديمغرافيّ في بلدانهم الأصليّة وفي تطوير أدائهم الاقتصاديّ. وفي بعض المجالات، يجوز الكلام على تأثير حضاريّ متبادَل. أيحسن بنا أن نتجاهله وأن نتحدّث عن «شراكة»، نحصرها عمليًّا في تنقُّل السِّلَع ورؤوس الأموال الحُرّ!

ومن جهة أخرى، تشير المؤتمرات الأوروبيّة المتوسّطيّة إلى الأمل في توحيد بلدان جنوب البحر الأبيض في سوق تجاريّة حرّة واسعة. لا شكّ في أنّ هذا المشروع ليس واقعيًّا على مدى قصير، لأسباب منها عدم وجود تكامل تجاريّ بين هذه البلدان، وعدم وجود تباين على المستوى التكنولوجيّ بينها. نرى، على سبيل المثال، أنّ تبادلات مصر مع سائر بلدان الشرق الأدنى والأوسط لا تمثّل إلاّ ٣٪ من حركاتها التبادليّة التجاريّة. وأنّ تونس، وهي أكثر البلدان انفتاحًا على بيئتها المباشرة، تكاد أن تتوصّل إلى إجراء ٥٪ من تبادلاتها مع جيرانها. ولكن، إذا صحّ

---

(٦) Bichara KHADER, *op. cit.* p. 40.

(٧) Youssef COURBAGE, «Le Maroc de 1962 à 1994: fin de l'explosion démographique», in *Monde arabe, op. cit.* p. 81. Cf. également «L'immigration turque au féminin», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-iranien*. n°21, 1996.

أنّ هذه المنطقة لا تعرف إلاّ قليلًا تنقّل الأموال، فإنّها، ولا شكّ، تشهد تنقّل البشر بوجه مكثّف. ذلك بأنّ دول الجزيرة العربيّة استقبلت حتّى خمسة ملايين ونصف من العمّال الأجانب، أي ثلث السكّان المقيمين، واستقبل العراق قبل حرب الخليج مليونًا منهم، ولقد حلّت ليبيا محلّه بعد الحرب. وكثيرًا ما نلاحظ أنّ التداولات الماليّة المرتبطة بتنقّل البشر بين بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تفوق بثلاث مرّات التداولات التجاريّة بين المناطق. وهناك تأثير اجتماعيّ وثقافيّ واسع يتجاوز ذلك التأثير الماليّ، وقد يشكّل خطرًا، إذا أصبحت بلدان الإسلام المتشدّد طريق الهجرة الوحيد أمام بلدان الإسلام المتوسّطيّ.

على كلّ حال، يبدو تنقّل البشر، لأسباب ونتائج معقّدة، أحد المعطيات الأساسيّة في هذه المنطقة، وهو يقتضي البحث والبراعة، في نظرة شاملة إلى المشاكل المطروحة. ولا يجوز أن يعالَج كـ نقص يجب إزالته وحسب، ولا سيّما في زمن يراد فيه الإشادة بعولمة التبادلات(٨).

المعطيات التجاريّة وتحرير التبادلات

إنّ التبادلات التجاريّة بين أوروبّا وبلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تعاني، على غرار العلاقات الديمغرافيّة، اختلالًا شديدًا في التوازن. فمن جهة، تبدو هذه التبادلات لا متماثلة، ولا عجب في ذلك، نظرًا إلى فرق الوزن الاقتصاديّ بين المجموعتَين: فإنّ التبادلات مع بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تمثّل أقلّ من ٥٪ من تجارة الاتّحاد الأوروبّيّ، في حين أنّها تمثّل أكثر من ٥٠٪ من تبادلات تلك البلدان. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه التبادلات مختلّة التوازن: علمًا بأنّ رصيد

---

(٨) Bruno CABRILLAC, «Mobilité des hommes et immobilité des biens au Moyen-Orient», in *l'Economie de la paix au Proche-Orient*, sous la direction de Louis BLIN et Philippe FARGUES, Maisonneuve et Larose 1995, T.1 pp. 165-180. Robert ESCALLIER, «Populations et systèmes migratoires du Monde Arabe», in *Maghreb, Moyen-Orient, mutations*, édité par Jean-François TROIN, Sedes, 1995.

الميزان التجاريّ في هذه البلدان لصالح أوروبّا بلغ، في ١٩٩٣ على سبيل المثال، ١٧,٨ مليار دولار لكلّ المنتوجات، و٢٤,٣ مليار دولار للمنتوجات الصناعيّة (باستثناء الهدروكربورات إذًا)، مع أنّ أوروبّا تمنح شركاءها، من طرف واحد، في ما يختصّ بمنتوجاتها، حرّيّة الوصول إلى أسواقها. إنّ إلغاء الحقوق الجمركيّة والقيود، من قِبَل بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، في تبادلاتها الصناعيّة مع أوروبّا، وهو تمهيد لإنشاء منطقة تبادل حرّة، يُخشى أن يزيد من عجزها التجاريّ. وهذا العجز لن يُسَدّ، بقدر ما تبقى أوروبّا حاليًّا حامية التجارة، في ما يختصّ بالتبادلات الزراعيّة-الغذائيّة. ولا عجب في ذلك، إذ إنّ الزراعة، بكلّ معنى الكلمة، هي حقل الدمج الأوروبّيّ: فإنّ التبادلات داخل الاتّحاد مثّلت، في السنة ١٩٩٣، ٦٦٪ من مجمل التبادلات الزراعيّة-الغذائيّة الأوروبيّة، مقابل ٣٨٪ قبل ذلك بعشرين سنة.

لكنّ شكل الصادرات إلى أوروبّا ليس واحدًا لجميع البلدان. فإنّ تركيا وتونس والمغرب عرفت، منذ الثمانينات، كيف تفيد من نظام الأفضليّة الذي منحها إيّاه الاتّحاد الأوروبّيّ، فكانت لها معه تبادلات بلدان في طور التصنيع؛ وهذا ما يمكّنها اليوم، بالرغم من المخاطر، من الانطلاق في طريق تحرير التبادلات. وليس هذا وضع الجزائر ومصر على سبيل المثال، إذ إنّ تبادلاتهما ما زالت تبادلات بلدان نامية، تتّصف بأفضليّة تصدير المنتوجات الأوّليّة (هدروكربورات يُضاف إليها، في ما يختصّ بمصر، القطن الخام). سأذكّر سريعًا بتاريخ البلدان المختلفة هذه لأشير إلى العوائق التي تحول دون حرّيّة التبادل التي تقترحها أوروبّا.

تأثّرت تركيا مدّة طويلة برغبة مصطفى كمال في بناء أمّة تركيّة واقتصاد قوميّ، فاتّبعت، حتّى مطلع الثمانينات، سياسة اقتصاديّة تحمي التجارة، قائمة على استبدال المنتوجات الصناعيّة المحلّيّة بالاستيراد، وعلى إنشاء مؤسّسات دوليّة قويّة، وتثبيت إلزاميّ للأسعار والعائدات، ورقابة النقد. ولكنّ الصعوبات ازدادت، بالرغم من نجاح هذه السياسة في أوّل أمرها: فكان هناك اختلال في التوازن بين القطاعات، ونقص في

موادّ التجهيز، وانزلاق ناتج من التضخُّم. وهذه العوائق، إلى جانب ارتفاع سعر الاستيرادات النفطيّة المفاجئ، وثِقَل الدَّيْن، والاستمرار في برامج التوظيف العامّ، أوصلت تركيا، بعد الانقلاب العسكريّ في السنة ١٩٨٠، إلى تغيير جذريّ في سياستها الاقتصاديّة، لكنّها، خلافًا لما جرى في بلدان أخرى، أجرت هذا التغيير، لحسن حظّها، على أساس صناعةٍ تمّت تنميتها لسوقها الخاصّة بفضل الحماية الجمركيّة.

ومن جهة أخرى، فإنّ السياسة الحرّة التي اتُّبِعت بشجاعة في الثمانينات تمهيدًا لاتّفاقيّة الاتّحاد الجمركيّ بين تركيا والاتّحاد الأوروبّيّ، أوصت بالمبادرة الخاصّة والانفتاح على الخارج. ولقد استندت إلى إلغاء رقابة النقد وقابليّة صرف الليرة التركيّة، وإلى قواعد توظيفيّة قائمة على الحرّيّة، وإلى خصخصة القطاع العامّ خصخصة جزئيّة. فسُجِّلت نتائج باهرة نسبيًّا: إذ إنّ الدخل القوميّ الإجماليّ ازداد بمعدّل ٥،٣٪ في السنة، والتجارة الخارجيّة بمعدّل يفوق ١١٪، وانتقلت حصّة المنتوجات الصناعيّة في التصدير من ٣٠٪ في ١٩٨٠ إلى ٧٨٪ في ١٩٩٠، كما انتقل عدد المؤسّسات الأجنبيّة المتمركزة في تركيا، في مدّة عشر سنوات، من ١٠٩ إلى ٢٤٠٠، منها ٥٧٪ أتت من الاتّحاد الأوروبّيّ. ومع ذلك، فإنّ رصيد تلك الفترة لا يخلو من الوجوه السلبيّة، منها ازدياد القروض، والاختلال في الميزان التجاريّ، الناجم عن سرعة ازدياد الاستيرادات، وانزلاقات الميزانيّة. أمّا السياسة المتحرّرة والتنمية المتسارعة اللذان وُصفا بأنّهما «سير جاهد نحو أوروبّا»، فإنّهما أُوقفا موقّتًا بسبب الأزمة الاقتصاديّة التي عرفتها السنة ١٩٩٤. فبعد الاتّفاق مع صندوق النقد الدُوَليّ، كانت ردّة فعل تركيا قويّة بحسب عادتها، إذ إنّها خفّضت الأجور بمعدّل ٤٠٪، وصرفت العمّال بالجملة، وأنقصت مرّتين قيمة الليرة التركيّة، وأوقفت موقّتًا جميع برامج التوظيف. فاستُؤنف النموّ الاقتصاديّ في ١٩٩٥ بالرغم من ظهور تضخّم شديد. وقال أحد مديري معامل رينو، المؤسّسة الخاصّة الثالثة في تركيا، وقد خسرت نصف مبيعاتها وصرفت عمّالًا بلا رحمة: «نحن في تركيا، لا في فرنسا، إذ إنّ

قدرة هذا المجتمع على التكيّف لا تصدّق»[٩]. ويقال إنّ السكّان الأتراك قد تلقّوا هذا الحكم بتحفّظ شديد.

وُقّع اتّفاق الاتّحاد الجمركيّ بين الاتّحاد الأوروبيّ وتركيا في ٦ آذار/مارس ١٩٩٥ وأصبح ساريًا في ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦. وكان يقتضي في ذلك اليوم إلغاء جميع الحقوق الجمركيّة والقيود الكمّيّة العائدة إلى تبادل منتوجات صناعيّة مع الاتّحاد الأوروبّي، وتطبيق تعرفة الاتّحاد الأوروبّيّ الخارجيّة المشتركة في التعامل مع البلدان الأخرى، حتّى السنة ٢٠١٠، واعتماد القواعد الأوروبيّة في ما يختصّ بالمنافسة، بما فيها التدابير الخاصّة بالمساعدات العامّة، في مهلة من سنتين إلى خمس. أمّا التبادلات في حقل الزراعة وتنقّلات رؤوس الأموال واليد العاملة، فإنّها ستكون موضوع اتّفاقات قيد الدرس.

إنّ تاريخ اقتصاد المغرب وتونس في أثناء العقود الثلاثة الأخيرة وعلاقاتهما بأوروبّا لا يخلو من التشابه بتاريخ تركيا. وهذا التاريخ يتضمّن هو أيضًا مرحلة تتّسم بحماية التجارة، علمًا بأنّ تدابير هذه الحماية تهدف إلى تأمين عائدات الدولة، بقدر ما تهدف إلى حماية الصناعات القوميّة. لكنّ هذه الحماية التي تقلّل من الاستيرادات عن طريق زيادة أسعارها، ينتهي بها الأمر إلى تقليص قابليّة منافسة الصادرات وحصرها في الموارد الطبيعيّة. إنّ هبوط أسعار الفوسفات المغربيّ في ١٩٧٦، وتراجع إنتاج الهدروكربورات في تونس منذ مطلع الثمانينات، ثمّ انخفاض سعر النفط، هي جزء من الأسباب التي أوصلت هذين البلدين، بمساعدة صندوق النقد الدوليّ، إلى تجديد الروابط مع الانفتاح وتحرير التبادلات.

عندئذ، اختار المغرب وتونس، بوجه خاصّ، اقتصادًا صناعيًا

---

(٩) Nicolas BEAU, «Turquie: la marche forcée vers l'Europe», in *L'Expansion*, Paris n°499, 14 avril, 1995 p. 112. Sur la situation économique de la Turquie, Cf. Etudes économiques de l'OCDE, *Turquie 1995-1996*. Semih VANER, «Turquie: la nouvelle donne», in *Problèmes politiques et sociaux* n°757, 10 novembre, 1995.

وتصديريًا يقتضي تسوياتٍ بنيويّة وسياسة خصخصيّة. وهكذا انتقل وزن المتوجات الصناعيّة في تصديرات المغرب إلى أوروبّا من ٣٤٪ في ١٩٨٨ إلى ٦٨٪ في ١٩٩٣. وفي تونس، انتقلت هذه النسبة من ٦٦٪ في ١٩٨٩ إلى ٨٣٪ في ١٩٩٣. وبين ١٩٨٨ و١٩٩٣ تضاعفت تصديرات تونس إلى الاتّحاد الأوروبّيّ، وازدادت تصديرات المغرب بمعدّل ثلثَين. واستغلّ البَلَدان تهاود أجورهما فوسّما تصديرهما المتوجات الصناعيّة. وفي هذه الأثناء تواصل تحرير الاستيرادات على مراحل. ففي ١٩٩٣، كانت الحقوق والرسوم الظاهرة على الاستيرادات لا تزال تمثّل ٢٠٪ في البلدَين، في حين انخفضت في تركيا إلى ٥٪. ذلك بأنّ إلغاءها يمثّل إلغاء ثلثٍ إلى ربعٍ من عائدات إدارة هذَين البلدَين. هذا وإنّ الاتّفاقيّة التي وقّعتها تونس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥ والمغرب في شباط/ فبراير ١٩٩٦، والتي وضعت هذَين البلدَين في طريق إنشاء منطقة تبادل حرّة، قد ألزمتهما بتسويات اقتصاديّة جديدة[١٠].

إنّ النظرة الخاطفة هذه إلى تاريخ تركيا والمغرب وتونس التجاريّ، وهي ثلاثة بلدان التزمت الانفتاح على أوروبّا، تلفت على الأقلّ إلى أنّ مسيرة التحرّر، في ختام مرحلة حماية تجاريّة، لا تخلو من مخاطر عدم استقرار جسيمة. فهي تستلزم إعادة توزيع عوامل إنتاج تفترض قدرة المؤسّسات على التكيُّف، ووصولَها إلى التوظيفات، ووجود موارد بشريّة وافية. وتستلزم من جهة أخرى خيارات اقتصاد قوميّ: وسواءٌ أقرّرت الحكومة أم لم تقرّر زيادة الضرائب للتعويض عن خسارة عائدات ناتجة من إلغاء الرسوم الجمركيّة؛ وسواء أقرّرت أم لم تقرّر انخفاضًا يعوّض عن النفقات العامّة؛ وسواء أأثّرت أم لم تؤثّر في سعر الصرف للسيطرة على

(١٠) Cf. notamment Abdelkader SID AHMED, «La crise des économies maghrébines», in *Tiers Monde*, juillet-septembre, 1993 et octobre-décembre, 1993. Gérard KEBABDJIAN, «Le libre échange euro-maghrébin» *ibid.*, octobre-décembre, 1995. Denis COGNEAU et Georges TAPINOS, «Libre-échange, répartition du revenu et migration au Maroc», in *Revue d'Economie du développement* 1/1995.

الأطوار الانتقاليّة، فإنّ تلك الخيارات تغيّر في العمق مسيرة التحرّر وتقدّر بالأرقام سعره البشريّ.

شهدت مصر أيضًا محاولة ممارسة سياسة انفتاح بعد حرب ١٩٧٣: فكانت الدعوة إلى التوظيف الخاصّ أو القوميّ أو الأجنبيّ، وتقليص القطاع العامّ، وإلغاء رقابة النقد. لكنّ التوجيهات الجديدة التي عُزِّزت في ١٩٧٦ بتدخّل صندوق النقد الدوليّ، تمّ العدول عنها في السنة التالية، على أثر قيام فتن تكافح تخفيض المساعدات الغذائيّة. ومن جهة أخرى، فإنّ الازدياد السريع الذي عرفه الإنتاج النفطيّ، وتحويلات المهاجرين إلى الخليج، جنّبت الخيارات الاقتصاديّة ومكّنت من استئناف التوظيفات. لكنّ الديون لم تتأخّر في أن تحلّ محلّ التوفير القوميّ. وفي ١٩٨٧، مثّل الدَّين المصريّ خمس مرّات ونصف الإنتاج القوميّ الإجماليّ. أمّا برامج الإصلاحات التي شكّلت موضوع اتّفاق مع صندوق النقد الدوليّ، على أثر تخفيف الدَّين، فقد اصطدمت مرّة أخرى بالاستياء الشعبيّ. لكنّ أزمة الخليج في ١٩٩٠ قلبت الأوضاع هذه المرّة أيضًا: فتدفّقت المساعدات، وأُلغي الدَّين العسكريّ للولايات المتّحدة والدَّين لبلدان الخليج (يفوق المجموع عشرة مليارات دولار)، وقُسّطت سائر الديون. كان تعزيز الصادرات غير التقليديّة أمرًا لا غنى عنه لتجنُّب عودة دورة العجز وهبوط قيمة النقد، لكنّ إصلاح الأمور التقليديّ عن طريق التدخّل الخارجيّ، وبفضل الإيرادات الاقتصاديّة والسياسيّة وموافقة الولايات المتّحدة، لم يولّد في مصر رغبة سياسيّة في إعادة النظام الاقتصاديّ إلى بساط البحث.

وفي الجزائر، كانت محاولة تحرير الاقتصاد أقصر ممّا كانت عليه في مصر، فبدا ثِقَل الدَّين أشدَّ وطأة. يرقى زمن المحاولة إلى تمّوز/ يوليو ١٩٨٩ مع ظهور القوانين على الأسعار والنقد، وعلى احتكارات التوزيع، وعلى علاقات العمل. لكنّها اصطدمت خاصّةً بدفع الدَّين الذي استغرق، في ١٩٩١، أكثر من ٧٠٪ من الإيرادات الخارجيّة. وفي ٣ حزيران/ يونيو من تلك السنة، تقرّر بدعم من صندوق النقد الدوليّ، إعادة تقسيط الدَّين.

وعلى أثر الأحداث السياسيّة التي شهدتها الجزائر في ١٩٩٢، علّقت الحكومة الجديدة الاتّفاق المعقود مع صندوق النقد الدوليّ، اعتمادًا على ازدياد إيرادات الهدروكربورات لإصلاح الأمور. فمُنع استيراد منتوجات تنافس الإنتاج القوميّ، وأُعيد النظر في قانون النقد والتسليف، وعادت حالات العجز الفادح إلى سابق عهدها. وعلى عتبة ١٩٩٤، تجاوز دفع فوائد الديون وحده إيرادات البلد من العملة الأجنبيّة. فوُقّع اتّفاق جديد لأربع سنوات مع صندوق النقد الدوليّ في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، ينصّ على إعادة تقسيط الديون، وتحرير الأسعار والتجارة الخارجيّة. ولن يجدَّد الاتّفاق عند الاستحقاق في أيّار/ مايو ١٩٩٨، إذ إنّ الجزائر تستطيع اليوم أن تتحرّر من صندوق النقد الدوليّ، بفضل عودة ازدياد إيراداتها من النفط والغاز، وبفضل تخفيض شديد لاستيراداتها(١١).

أمّا سائر بلدان جنوب البحر المتوسّط، فإنّها أكثر ارتباطًا بالنزاع الإسرائيليّ من أن يُصرَف النظر عن هذا النزاع. نكتفي بالإشارة إلى لبنان. إنّ هذا البلد، بعد حرب هدمت بنيته التحتيّة، يريد أن يحتفظ، طوال خمس سنوات، بحرّيته التامّة في حماية صناعته وزراعته، قبل أن يدخل في فترة الاثني عشرة سنة قرّرتها أوروبّا لإلغاء الرسوم الجمركيّة على مراحل. في الوقت الحاليّ، تمثّل هذه الرسوم ٥٠٪ من دخل الخزينة، وإنشاء «رسم على القيمة المضافة» (T V A) للتعويض عن الخسارة ليس في إمكانيّات الإدارة. لذلك، لا نرى كيف أنّ لبنان الذي يستورد كلّ سنة بقيمة أربعة مليارات دولار من أوروبّا ولا يصدّر إليها إلاّ بمئتي مليون من السلع، يقبل أن يتعرّض لخطر زيادة هذا العجز. على كلّ، ليس اهتمامه الأكبر إنشاء منطقة تبادل حرّة، بل إحلال فترة سلام واستقلال تمكّن من عودة قسم من المغتربين (في فترة خمس عشرة سنة خسرت القطاعات المُنتجة أكثر من ٤٠٪ من حجمها الأصليّ)، ومن توظيفات ضخمة لا بدّ منها لإعادة الإعمار.

---

(١١) Isabelle BENSIDOUN et Agnès CHEVALLIER, *Europe-Méditerranée, le pari de l'ouverture*. Economica, 1996. pp. 48-64.

فمصر والجزائر ولبنان تذكّرنا إذًا، إلى جانب الملاحظات التي سبقت في شأن تركيا وتونس والمغرب، بأنّه لا يمكن صرف النظر عن المعطيات الماليّة والمعطيات السياسيّة الخاصّة بالبلدان المعنيّة، لتشجيع تحرير التبادلات التجاريّة فيها. فبقي علينا أن نتصدّى لهذه المعطيات.

المعطيات الماليّة في شقَّيها: الاستدانة والتوظيفات الخارجيَّة

إنّ إعادة بنى الاقتصاد في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه تقتضي جهود توظيف ضخمة تفترض أن يعاد إصلاح أوضاع الديون في هذه البلدان، وأن تفيد من إسهام رؤوس أموال خارجيّة.

إنَّ الاستدانة الدوليّة، حين تجري بالمرونة والطرق اللازمة، تساعد التنمية الاقتصاديّة واستمرار التبادلات الدوليّة. لكنّ السؤال يُطرَح، إن لم يكن حول أفضل مستوى استدانة، فعلى الأقلّ حول العتبة الحاسمة التي انطلاقًا منها لا يعود مستوى الاستدانة محتمَلًا، لأنّه يعرقل الاقتصاد بدلَ أن يساعده.

في ١٩٨٥، بلغ الدَّين الخارجيّ في خمسة بلدان درسناها ٩١ مليار دولار، منها: ٢٨,٣ لمصر، و٢٥,٥ لتركيا، و١٨,٦ للجزائر، و١٣,٤ للمغرب، و٥,٢ لتونس. وفي العقد التالي، ازداد مبلغ هذا الدَّين ٦٦٪، فبلغ في ١٩٩٤، ١٥١ مليار دولار، منها: ٤٠,٤ لمصر، و٥٤,٨ لتركيا، و٢٦,٣ للجزائر، و٢١,٤ للمغرب، و٨,٤ لتونس. وهذه الاستدانة تمثّل ٩٢,٤٪ من إنتاج مصر الداخليّ الإجماليّ، و٥٤,٤٪ من إنتاج الجزائر، و٤٨٪ من إنتاج تركيا، و٧٦٪ من إنتاج المغرب، و٥٤,٥٪ من إنتاج تونس. وفي ١٩٩٤، مثّل مجموع الديون السنويّ (فوائد ورأسمال) ١٥,٤٪ من صادرات مصر، و٧٢٪ من صادرات الجزائر، و٣٢٪ من صادرات تركيا، و٢٦٪ من صادرات المغرب، و٢٠,٥٪ من صادرات تونس. بعض هذه المعدّلات على الأقلّ تكاد أن لا تنسجم مع التسويات التي يتطلّبها تحرير التبادلات التجاريّة. وعن مشكلة الاستدانة هذه، يبدو

إعلان برشلونة خجولًا إلى حدّ بعيد، لأنّه يكتفي بلفت النظر إلى «أنّ الشركاء يعترفون بالعقبات التي قد تُرتّبها مسألة الدَّيْن على التنمية الاقتصاديّة في بلدان منطقة البحر المتوسّط. وهم يوافقون على مواصلة الحوار للوصول إلى بعض التقدم في المجالس المختصّة»(١٢).

إنّ الحاجة إلى الاستعانة بطرق تمويل لا تولّد الديون تدفع إلى إيلاء أهمّيّة أكبر من التي كانوا يولونها في الماضي للتوظيفات المباشرة الأجنبيّة (شراء ١٠٪ على الأقلّ من أسهم مؤسّسة) ولتدفّق المساعدة على التنمية. فبين ١٩٨٢ و١٩٩٢، ومن أصل مجموع ٢٦٥,٥ مليار دولار للتوظيفات المباشرة الإجماليّة التي حصلت عليها البلدان النامية، نالت بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه ١٧,٨، أي ٦,٧٪؛ وهذا يعني قلّة الاجتذاب الذي تمارسه هذه المنطقة. وفي أثناء هذه الفترة وفي السنوات التالية، حصلت ثلاثة بلدان: تركيا والمغرب وتونس على تدفّق توظيفات مباشرة أجنبيّة صافية جديرة بالذكر، أتى القسم الأكبر منها من البلدان الأوروبيّة. لكنّ التوظيف الأجنبيّ، في أيّ من البلدان الثلاثة، لم يكن ذا أهمّيّة كافية لممارسة تأثير إغرائيّ في الاقتصادات القوميّة، بحيث إنّه لم يمثّل إلاّ ٤٪ من التوظيف الإجماليّ في تركيا، و٦٪ في المغرب و٩,٩٪ في تونس. لكنّ تدفّق المساعدة على التنمية يثبّت هذه التوظيفات المباشرة أو يحلّ محلّها، من دون أن يقدر على التعويض عن ثِقَل الديون. فما بين ١٩٨٣ و١٩٩٢، حصلت مصر على ١٤ مليار دولار على سبيل الهبات، لكنّ توظيفاتها الأجنبيّة تتراجع بشكل مطّرد منذ ذلك الوقت. وقد حصلت تركيا على ٣,٥ مليارات، لكنّ دفع ديونها في أثناء هذه الفترة استهلك ٢١,٢. ولم تحصل الجزائر إلاّ على ٠,٦ مليار، وفي أثناء هذه الفترة، استهلك دفع ديونها ١٦,٧. وتونس كذلك لم يكن لها نصيبٌ أوفر، فقد حصلت على مليار واحد من الدولارات. أمّا المغرب فقد حصلت على ٢,٥، لكن دفع ديونها استهلك ٧,٦، أي ضعف مجموع الهبات العامّة

---

(١٢) *Europe, Documents* n°1974.

والتوظيفات المباشرة التي نالتها أثناء هذه الفترة[١٣].

إنّ المقارنة بين بلدان المغرب والبرتغال يمكن أن تكون خاتمة هذه النظرة الماليّة. إذ إنّ مبلغ الإنتاج القوميّ الإجماليّ في البرتغال يعادل تقريبًا مبلغ بلدان المغرب الثلاثة، لكنّ عدد سكّانه هو أقلّ من عدد سكّانها بستّ مرّات. والحال أنّ البرتغال قد حصل، مدّة ثلاث سنوات (١٩٨٩-١٩٩٢)، على توظيفات مباشرة صافية أجنبيّة فاق مجموعها من أربع إلى خمس مرّات، المجموع الذي سجّلته بلدان المغرب الثلاثة. ومن جهة أخرى، فإنّ المساعدة التي حصل عليها البرتغال من الأموال البنيويّة الأوروبيّة وصلت إلى ٤٪ من إنتاجه القوميّ الإجماليّ. وحتّى بعد زيادات برشلونة المهمّة، لن تتجاوز مساعدة بلدان المغرب هذه ٠,٤٪ من إنتاجها القوميّ الإجماليّ. في الحالة الأولى، كان المقصود أن تتّجه الاقتصادات الأوروبيّة إلى ناحية واحدة. أمّا في الحالة الثانية، فكان المطلوب مساعدة بلدان نامية ستبقى بحاجة إلى أوروبّا[١٤]. فلنقُل بالأحرى، إن عدلنا عن أن نبني بالباطون حدودًا حول أوروبّا واحتفظنا بصورة الدوائر المتّحدة المركز، إنّ البرتغال وبلدان المغرب ليست من دائرة متّحدة المركز واحدة.

المعطيات السياسيّة: الاقتصاد والسلام والديمقراطيّة

يبدأ إعلان برشلونة بالتمنّي أن يُجعَل من الشرق الأوسط منطقة سلام حيث «يمتنع الفرقاء عن توسيع قدرة عسكريّة تتجاوز حاجاتهم المشروعة إلى الدفاع... ويشجّعون إقامة علاقات حُسن جوار في ما بينهم... ويطوّرون دولة الحقّ والديمقراطيّة في نظامهم السياسيّ». مَن الذي لا يتبنّى هذه الأماني! إنّها تدعونا، على كلّ حال، إلى إكمال

---

(١٣) Fouad ZAIM et Larbi JAIDI, «La dynamique des investissements en Méditerranée», in *Euro-Méditerranée, une région à construire*, sous la direction de Robert BISTOLFI, Publisud 1995, pp. 289-329.

(١٤) Bichara KHADER, *op. cit.* p. 38. et Isabelle BENSIDOUN, *op. cit.* p. 126.

المعطيات الاقتصاديّة والماليّة، بالتذكير ببعض المعطيات السياسيّة التي لا تخلو من الصلة بالمعطيات الاقتصاديّة وهي: النزاعات، والدولة، والديمقراطيّة في هذه المنطقة من العالم.

للنزاعات مكانة راجحة في تاريخ بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه في العقود الأخيرة: خمسة حروب بين إسرائيل والعرب، وعشر سنوات تقريبًا من المواجهات بين العراق وإيران، وسبع عشرة سنة من الحرب في لبنان، ونزاع الصحارى الغربيّة بين الجزائر والمغرب، وتقسيم قبرص، والقتال المسلّح ضدّ حزب عمّال كردستان في تركيا، والعصيان في الجزائر. فمَن أراد أن يعالج موضوع التجارة مع هذه المناطق وجب عليه أن يبذل جهودًا كبيرة ليصرف النظر عن مسألة تجاهل بيع الأسلحة. إنّ الشرق الأوسط، بفضل القدرة على الدفع التي يوفّرها له فائض النفط، هو في رأس قائمة مستوردي الأسلحة في العالم، إذ إنّه يحقّق ما بين ٣٠ و٤٠٪ من شراء الأسلحة الدوليّ، ونحو النصف من شراء أسلحة العالم الثالث. وهو أكبر زبائن الشركات الأميركيّة الشماليّة والأوروبيّة، ويستهلك أكثر من ثلاثة أرباع مبيعاتها إلى الخارج. إنّ طلبيّات الأسلحة من قِبَل إسرائيل والعربيّة السعوديّة وتركيا ومصر والكويت والإمارات العربيّة المتّحدة بلغت ٩٣ مليار دولار ما بين ١٩٩٣ و١٩٩٧، أي ما يعادل ٣٥٪ من مشتريات الجيش الأميركيّ في ذلك الزمن. إنّ مشاكل الاستدانة والمشاركة والتجارة الإقليميّة الداخليّة، التي سبق ذكرها من دون عرض حلّ لها، وجدت حلولًا مُرضية في قطاع الأسلحة. يكفي، في ما يختصّ بالديون، أن يُشار، عند قيام أزمة الخليج، إلى المليارات العشرة التي وهبتها الولايات المتّحدة لإسرائيل على سبيل اعتمادات كفالة، وإلغاء ٦,٧ مليارات من ديون مصر، وهذا ما مكّن هذين البلدين من إعادة إطلاق تسلّحهما. وفي ما يتعلّق بالمشاركة، يمكننا أن نستشهد في مصر بالمنظّمة العربيّة للتصنيع (AOI) التي تدعمها شركات الأسلحة الأميركيّة والأوروبيّة، وشركائها: American Motors, British Aerospace Dynamics, et Dassault. أمّا في التجارة الإقليميّة الداخليّة، فأيّ بلد من

بلدان المنطقة لم يبع أو لم يحوّل أسلحة لجيرانه ولا سيّما للعراق! في هذه المنطقة، تحوّل حالةُ الحرب الدائمة مواردَ بشريّة ومادّيّة كبيرة جدًّا عن استخدامها لرفاهية الناس. إنّ البلدان التي تصدّر الأسلحة ليست براء من المسؤوليّة في هذه الأوضاع. فإنّ التحقيقات التي أُجريت مؤخّرًا لدى هذه البلدان تُثبت أنّه ليس هناك أيّة رقابة أخلاقيّة، وحتّى سياسيّة تتناول تجارة الأسلحة، بل تخضع هذه التجارة لأهداف تجاريّة وصناعيّة. وثمّة ما هو أخطر، وهو أنّ بعض بلدان الشرق الأدنى التي تفيد من دخل الحرب تتساءل هل دَخْلُ السلام هو أكثر فائدة لها(١٥).

إذا صحّ أنّ النزاعات المسلّحة أثّرت في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، فإنّ إنشاء الدول أثّر أيضًا فيها. إنّ الدولة في هذه المنطقة لها تاريخ طويل. وهذا التاريخ في القرن الأخير كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتاريخ العلاقات التجاريّة والماليّة بأوروبّا. كانت ألمانيا وإنكلترا وفرنسا تعيش إذ ذاك في نظام رأسماليّة متحرّرة. فحوّلت إلى الشرق الأدنى رؤوس أموال كبيرة وبنية تحتيّة اقتصاديّة كاملة، بحيث كان الخَديويّ إسماعيل والسلطان عبد المجيد يسمّيانها «أوروبّا» ويرغبان في إقامتهما ببلادها، كما يُستورَد معمل مع مفاتيحه. لم تكن تلك التحويلات كلّها عقيمة، ولكنّها في منطقة زالت فيها مع زوال الأمبراطوريّة العثمانيّة، كلّ مسؤوليّة دَوليّة، تمّت بحسب المَيل الأوروبّيّ. إنّ الثقة التي يمنحها التحرّر لطابع التنمية الاقتصاديّة العفويّ لها حدود حين يكون المدينون عاجزين. فإنّ الدول الأوروبّيّة الكبرى، حماةَ الذّاتيين، أنشأت في الشرق الأدنى إدارة غربيّة انقلبت إلى دولة بكلّ معنى الكلمة: إقامة وزراء أوروبّيّين للماليّة والأشغال العامّة في مصر، وصندوق ماليّ دوليّ مُطلق السلطة في تركيا، وإدارةٍ مباشرة في بلدان المغرب. وحين أصبحت بلدان شرق البحر المتوسّط وجنوبه أو عادت دُوَلًا قوميّة، استمادت حرّيّتها

---

(١٥) Cf. notamment Françoise CLEMENT, «Les industries d'armement au Moyen-Orient, paix et reconversions», in *l'Economie de la paix au Proche-Orient*, op. cit. T.1. pp. 325-345.

الماليّة واستقلالها النقديّ، واستملكت مجالها الاقتصاديّ عن طريق التأميم. إنّ سياسات الحماية التجاريّة التي أشرنا إليها اندرجت في هذا الطريق(١٦).

في العقدين الأخيرين، رأينا أنّ شعلة تحرّر دوليّة، لم تترك إلاّ مجالًا ضيّقًا في المناورة لبلدان غير مندرجة في مجموعات كبرى، دعت تلك البلدان، ولا سيّما بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، لا إلى التخفيف من سياسة الحماية التجاريّة وحسب، بل إلى اختيار سياسة تحرّريّة معاكسة تمامًا: تحرير الأسعار، قابليّة صرف النقود، إزالة الرسوم الجمركيّة، وخصخصة القطاع العامّ. فلا عجب أن تتحفّظ بعض الدول من التخلّي قبل الأوان عن سلطتها، في سبيل الحصول على نظام اقتصاديّ متحرّر، لا يتضمّن أيّ مشروع إجماليّ لها، ولا سيّما أيّ نظرة واضحة إلى المؤسّسة السياسيّة، لا الماليّة وحسب، ومن شأنها أن تحافظ على مصالح بني قومها.

وإذا صحّ أنّ دورًا زائدًا للقطاع الخاصّ يُعدّ أساسيًّا لتنمية بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه الاقتصاديّة، فما أهمّيّة الدور الذي يُفرض بوجه أوسع على المجتمع المدنيّ لتعزيز الديمقراطيّة في هذه المناطق(١٧). أحيانًا تشعر المؤسّسات الدَّوليّة بأنّها تحدّد الديمقراطيّة بتنظيم الانتخابات. ما من ديمقراطيّة صحيحة من دون تنمية مجتمع مدنيّ، ذلك المجتمع الذي تؤلّفه بوجه خاصّ جميع الحركات المشاركة ذات الطابع المهنيّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو الثقافيّ أو الدينيّ أو السياسيّ. وهذا المجتمع المدنيّ هو الذي يجب تعزيزه، إنْ أُريد تعزيز

---

(١٦) Jean DUCRUET, *Les capitaux européens au Proche-Orient*, P U F. 1964, pp. 441-450.

(١٧) Cf. notamment «Etat, ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 1987 n°115. Sarah BEN NEFISSA, «Les lignes régionales et les Associations islamiques en Egypte», in *Tiers Monde*, janvier-mars, 1995. Guilain DENOEUX et Laurent GATEAU, «L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté», in *Monde arabe, Maghreb-Machrek 1995*, n°150.

الديمقراطيّة في بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. إنّ إعلان برشلونة يلفت الانتباه إلى «الإسهام الجوهريّ الذي يستطيع المجتمع المدنيّ أن يوفّره»، إلى جانب اتّفاق الفرقاء لتشجيع التبادلات بين العاملين على التنمية «والمسؤولين عن المجتمع السياسيّ والمدنيّ، وعن العالم الثقافيّ والدينيّ، وعن الجامعات، والبحث، ووسائل الإعلام، والجمعيّات، والنقابات، والمشاريع الخاصّة والعامّة». لذلك، وحالًا بعد انعقاد مؤتمر برشلونة، تمّ اللقاء العامّ «Euromed» المؤلّف من ١,٢١١ ممثّلًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا وثقافيًّا، أتوا من ٣٨ بلدًا من بلدان الاتّحاد الأوروبّيّ وبلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، لكي يحلّلوا الأعمال غير المركزيّة، ولكي يدرسوا بعض المشاريع الجديدة. لا يمكننا أن نستعرض هنا البرامج التي نُفّذت حتّى اليوم، بل سنكتفي بذكر اثنين منها على سبيل المثال: مخطّط العمل للبحر المتوسّط، ونشاط جمعيّات مدن البحر المتوسّط[١٨].

إنّ مخطّط العمل للبحر المتوسّط هو ثمرة اتّفاقيّة البحر المتوسّط الأولى التي وُقّعت في برشلونة سنة ١٩٧٥، بين جميع الدول الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط. بعد أن ثبّته مؤتمر جَنَوى في ١٩٨٥، أصبح يختصّ أساسًا بمشاكل البيئة ويستند إلى ستّة مراكز قائمة على موضوعات. يهتمّ مركز أثينة بالبرامج المختصّة بالتلوّث البحريّ، وقد أفسح المجال لعقد عدّة اتّفاقات دوليّة. ويتناول مركز مالطا موضوع التدابير الوقائيّة من الأخطار البحريّة المختصّة بنقل الهدروكربورات والمنتوجات الكيميائيّة. ويسهر مركز تونس على حماية المواقع الطبيعيّة المحميّة والمتنزهات القوميّة. ويأخذ مركز سبليت في يوغوسلافيا على عاتقه برامج عمل أولويّ (الزراعة في الماء، وتآكل التُراب، والموارد المائيّة، إلخ). وفي صوفيا – أنتيوليس بفرنسا، يعمل مركز نشاطات المخطّط الأزرق: وهو يُنَّق

(١٨) Sur cette coopération culturelle, Cf. notamment *La Méditerranée réinventée*, sous la direction de Paul BATA, Edit. La Découverte, 1992 et *La Méditerranée inquiète*, sous la direction de Xavier GIZARD, Edit. de l'Arbe, 1995.

«الاستقباليّة» الخاصّ بمخطّط العمل للبحر المتوسّط. تُؤخذ اقتراحاته بعين الاعتبار ويُنيب عنها المصرف العالميّ والمصرف الأوروبّيّ للتوظيف.

ليس هناك جمعيّة مدن البحر المتوسّط، بل هناك العديد من الجمعيّات التي تتقاسم هذا الدور، نذكر منها: الرابطة العالميّة للمدن المتّحدة، ومجلس بلديّات أوروبّا ومناطقها، ومنظّمة المدن العربيّة التي أُنشئت في ١٩٦٧ انطلاقًا من الكويت، واتّحاد المدن الإفريقيّة التي أُنشئ في ١٩٧٥ انطلاقًا من الرباط، ومنظّمة المدن والعواصم الإسلاميّة التي أُنشئت في ١٩٨٠ انطلاقًا من مكّة. أمّا نشاطات هذه الجمعيّات فهي متعدّدة: فهناك التعاون التقنيّ، ونَقل الاختبارات والتكنولوجيّات البلديّة، وتمويل المشاريع في المناسبات. ثمّة شعورٌ متزايدٌ باختصاص المدن والمناطق، وبأهليّتها للإعلام ولإشراك السكّان في البرامج، سواءٌ أحماية البيئة كان المطلوب أم نموّ المدن أم استقبال المستوطنين. إنّ البرامج «مدن البحر المتوسّط» التي أُطلقت في برشلونة سنة ١٩٩١ بدعم من المصرف العالميّ وُضعت انطلاقًا من ١٨ مدينة، أي مدينة واحدة من كلّ بلد يقع على شاطئ البحر المتوسّط.

وإذا صحّ أنّ هذه البرامج ما زالت محدودة وليس لها في تصرّفها دائمًا موارد مرغوبٌ فيها، فإنّها مهمّة مع ذلك. فلقد أحدثت تيّارًا يساعد على نشاطات منظّمات غير حكوميّة تتكاثر لتصبح غدًا قطاعًا قطاعًا يُذكر من قطاعات علاقات أوروبّا ببلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه.



لا يمكن أن نأتي بخاتمة بكلّ معنى الكلمة لِما أوردناه وصفًا لمجرّد الأوضاع، لإلقاء بعض الضّوء على اقتراح شراكة بين بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه. فسنكتفي بعرض بعض الخواطر.

إنّ الاقتراح الأوروبّيّ لإنشاء منطقة تبادل حرّة، أيًّا كانت حدوده، له فضل الوجود. إذ إنّه يُشير على الأقلّ إلى أنّ أوروبّا تريد أن تبقى غير

منغلقة على نفسها، بالرغم من أخطار استثناء الآخرين التي تشكّلها اتّفاقات «شنغن»، والسوق المشتركة، والنقد الوحيد لجميع الذين لن يكونوا جزءًا من أوروبّا. ذكّر جاك ديلور (Delors) بأوانه في «أسابيع فرنسا الاجتماعيّة الأخيرة» بأنّ «أوروبّا هي أوّل مانح مساعدات في العالم، في جميع القطاعات وفي جميع القارّات»(١٩). لولا الانفتاح على باقي العالم، هل تبقى أوروبّا حتّى اليوم أوروبّا؟ لقد أدرك فيلب غونزالز (Gonzalez) أهمّيّة هذا الانفتاح، حين كتب عن إسهام بلده لأوروبّا: «قدّمت إسبانيا إلى أوروبّا بُعد قرون التاريخ والثقافة التي تقاسمتها مع العالم الأيبيريّ-الأميركيّ، البُعد المتوسّطيّ، ولا سيّما التطلّع إلى المغرب...»(٢٠). هذا وأنّ موقف هَرْتْموت إلِسِنْهانْس (Hartmut Elsenhans) هو أشدّ بلاغة: فمع أنّه كان قليل الاقتناع بالفائدة الاقتصاديّة التي يشكّلها التزام أوروبّيّ في جنوب البحر المتوسّط، فإنّه يدعم هذا الالتزام نظرًا إلى الفائدة المُثلى التي يجدها في تماسك أوروبّا وتوزانها، لأنّها، في نظره، مهدَّدة بانجلاء جغرافيّ نحو الشمال(٢١).

إذا صحّ أنّ الاقتراح الأوروبّيّ لإنشاء منطقة تبادل حرّة لم يدفع على الفور إلى موافقة جميع البلدان المعنيّة، فلأنَّ هذا الاقتراح يظهر، شئنا أم أبينا، بمظهر وسيلة تستخدمها أوروبّا للاحتماء من الهجرات، ولرفع كمّيّة صادراتها الصناعيّة: فالاقتراح هو اقتراح أوروبّا التاجرة. أمّا الاقتراحات السياسيّة والاجتماعيّة التي لم تولّد مشاريع واقعيّة فبدت شكليّة، ولا يسعها إلاّ أن تبقى شكليّة ما لم يكن هناك أوروبّا سياسيّة. ولعلّ عدم الإجماع يعود إلى أنّ حرّيّة تبادل المنتوجات الصناعيّة ليست أكبر هموم عددٍ من بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه، التي هي أكثر اهتمامًا بتنمية اقتصاد الهدروكربورات كمادّة أوّليّة من موادّ الصناعة الكيميائيّة، وبتأمين

---

(١٩) Semaines Sociales de France 1996, *Quelle Europe?*, Bayard, 1997 p. 108.

(٢٠) Felipe GONZALEZ, «L'Espagne en Europe, l'Europe en Espagne», in *Projet* n°250, été 1997, p. 20.

(٢١) Hartmut ELSENHANS, «Enjeux méditerranéens et cohésion européenne», in *Euro-Méditerranée, une région à construire, op. cit.* p. 127.

مواردها المائيّة وإدارتها، وبالتخفيف من تبعيّتها الغذائيّة التي تزداد إقلاقًا، وبتنمية اقتصادها السياحيّ.

في غياب انضمام بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه جماعيًّا إلى الاقتراح الأوروبيّ، نشهد في أيّامنا اتّفاقات بالتراضي تولّد أوضاعًا مختلفة إلى حدّ بعيد: فإنّ قبرص ومالطا مدعوّتان إلى الاتّحاد الأوروبيّ، وتركيا التي لم تنجح في الانضمام إلى هذا الاتّحاد هي شريكة في اتّحاد جمركيّ، وإسرائيل تفيد من نظام خاصّ، والمغرب وتونس وقّعا اتّفاقات اشتراك وُسمت بالطابع الشخصيّ، وسائر البلدان تبحث عن مُهَل وحلول وسط في التبادلات الزراعيّة وفي مبلغ المساعدات الماليّة، أمّا ليبيا فهي لا تزال خارج كلّ مفاوضة.

إنّ تلك الاتّفاقات الخجولة بالتراضي خيّبت أمل الذين يرون في اتّحاد بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط «منطقة يجب بناؤها». لكنّ البحر المتوسّط ليس هو قارّة، بل هو بحر في إمكانه أن يجعل الشعوب تقيم علاقات بعضها ببعض، لكنّه يعجز عن ربطها. إنّ الجغرافية والتاريخ المتوسّطَين يقترحان تعاونات بين بلدان ناشطة، لكنّهما يُقنعان بالعدول عن كلّ ضم، حتّى ولو كان اقتصاديًّا، لأنّ البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط والتي يختلف بعضها عن بعض كلّ الاختلاف بسبب موقعها وسياستها، لا يمكن اعتبارها حاليًّا مجموعة، ولا يجوز أن تُفصَل عن المساحات التي تُحيط بها. فعلى كلّ شاطئ من شواطئ البحر المتوسّط، تصبّ أنهار تجرف مشاكلَ تقع عند المنابع في مِساحة أوسع بكثير من مِساحة الساحل. فتركيا، على سبيل المثال، ليست بلدًا يقع على شاطئ البحر المتوسّط وحسب، بل تُقيم علاقات مميَّزة بالجمهوريّات الجديدة في آسية الوسطى. وما يحدِّد مصر ليس أوّلًا شاطئها المتوسّطيّ، بل وادي النيل، ومشاكل السودان هي مشاكلها. والجزائر والمغرب لم يتواجها بسبب الصيد، بل بسبب الصحاوى الغربيّة. وما قلب معطيات بلدان جنوب البحر المتوسّط وشرقه في العديد من المجالات، في العقد الأخير، ليس الأحداث المتوسّطيّة، بل الثورة الإيرانيّة وحروب الخليج.

لا يجوز أن نفصل هذه البلدان عن ريفها، لأنّه كثيرًا ما يكوّن وزنها ويؤلّف جزءًا من مستقبلها.

أيجب أن نضيف أنّه، إذا صحّ أنّ هناك ثقافة متوسّطيّة بكلّ تأكيد، فلا يجوز أن تُعزَل؟ يُلفت النظر أحيانًا إلى أنّ البحر المتوسّط، بغضّ النظر عن تركيا، لا يظهر إلاّ قليلًا في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كمساحة إثبات هويّة. إذ إنّ الأرض التي تؤسّس ليست هي البحر، بل البرّ، كما أنّ المساحة المرجعيّة هي الأمّة، جماعة المؤمنين، لا العالم الأوروبّيّ المعلمَن. ولكن لا نقل إنّ الثقافة المتوسّطيّة ليس لها مكان، لأنّها لا تحتلّ المكان كلّه في شرق البحر المتوسّط وجنوبه. لها دور موازن على جانب كبير من الأهمّيّة. وهذا ما لا يخفى على اللبنانيّين، فإنّهم يصونون تاريخ شاطئهم الفينيقيّ، وإن وجب دمجه اليوم في تاريخ أوسع. أدرك طه حسين ذلك، حين أراد أن يُفسح المكان للبحر المتوسّط في «مستقبل الثقافة في مصر». أمّا الإسلام الأصوليّ فهو يريد أن يندرج في وجهة نظر هويّة مبنيّة على كتلة واحدة، ويرفض الانفتاح على البحر المتوسّط. إنّ العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة بين البلدان الواقعة على شاطئ البحر المتوسّط هي على جانب كبير من الأهمّيّة، شرط أن ننظر إليها بواقعيّة. كتب آدغار بيساني (Pisani): «لن يكون البحر المتوسّط منطقة أبدًا. ليته يصبح همزة وصل بين المناطق، ومكان تنازعات مُسيطَر عليها... يجب خلق شروط التبادل التجاريّ، وشروط تنقّل الأشخاص، ولكن لا بدّ من الاهتمام بالإشراك والبحث معًا، ومقارنة الرؤى إلى العالم...»[٢٢].

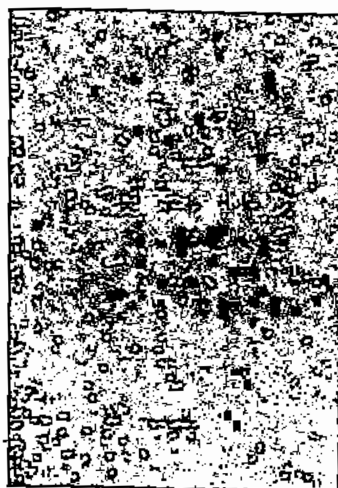
(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

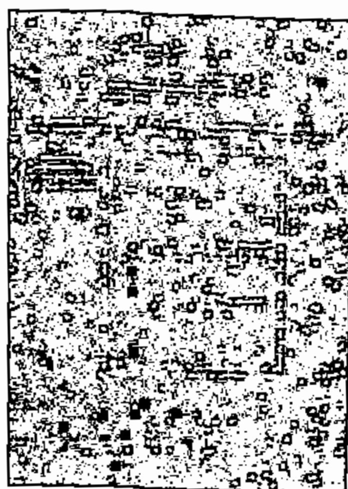
---

(٢٢) Edgard PISANI, *ibid.* p. 7.

صدر عن دار المشرق

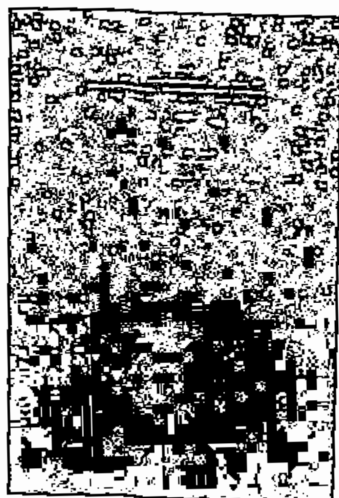












ظاهرة العنف السياسيّ في الفكر العربيّ المعاصر

الأب روبير بندكتي اليسوعيّ (٥)

إشكاليّة العنف السياسيّ

منذ منتصف الستّينات، شعر المفكّرون العرب بأنّ ظاهرة العنف السياسيّ، التي تُرهق المجتمعات العربيّة، هي مشكلة اجتماعيّة وثقافيّة في آن واحد، تعني مصائر الأمّة. ففي إطار الأبحاث التي تمّت حول ثورة ١٩٥٢ المصريّة، أخذ المؤرّخون وعلماء السياسة يتطرّقون إلى مشكلة العنف الثوريّ كأحد وسائل التغيير السياسيّ. لكنّ الأحداث المأسويّة التي كانت تزعزع بعض البلدان العربيّة (الجزائر ومصر والسودان ولبنان) والانقلابات التي كانت تؤثّر في بلدان المنطقة (إيران)، إلى جانب النشاط المتزايد الذي كانت تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ، بعثت أهل الاختصاص في العلوم السياسيّة وعلم الاجتماع والفلسفة والقانون وبعض علماء النفس، فضلًا عن بعض علماء اللاهوت الواعين، على إدراك ظاهرة العنف السياسيّ بصفتها مشكلة من مشاكل الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة العربيّة لا بدّ من حملها على محمل الجدّ ومن معالجتها. وبناءً على ذلك، فقد انكبّوا على البحث في مختلف وجوهها، وتضمّنت مجموعة الأعمال العلميّة التي أُنتجت في هذا الموضوع باللغة العربيّة،

---

(٥) أستاذ في جامعة القدّيس يوسف وباحث في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر بالجامعة نفسها، بيروت.

وفي المدّة التي تفصل بين ١٩٦٥ و١٩٩٦، ما لا يقلّ عن ١٤٧ بحثًا من جميع الأنواع، بين كتب ومقالات اختصاصيّة وأعمال ندوات علميّة وأطاريح أكاديميّة ودروس جامعيّة (راجع: الجدول ١)

الجدول ١: الأبحاث موزّعة بحسب الأنواع والأعوام

السنة النوع	كتب	مقالات	مؤلّفات جماعيّة	محاضرات جامعيّة	ندوات	أطاريح	عدد مجلّة خاص	إجماليّات فرعيّة
١٩٧٩-١٩٦٥	١٠			١		٦		١٧
١٩٨١-١٩٨٥				١		١		٢
١٩٨٣-١٩٨٢	٨	٤	١			٢	١	١٦
١٩٨٤		١			١	٢	١	٥
١٩٨٥	٣					٤		٧
١٩٨٦	٢	٧	١					١٠
١٩٨٧	٦	٦	١					١٣
١٩٨٨	٥	٤			٢		١	١٢
١٩٨٩	١	١٠	٥			١	١	١٨
١٩٩٠		٣						٤
١٩٩١	١	٩					٢	١٢
١٩٩٢	٤	٤			١			٩
١٩٩٣		٩						٩
١٩٩٤		١						١
١٩٩٥	٢							٢
١٩٩٧-١٩٩٦	١	٩			١			١١
	٤٣	٦٧	٨	٢	٤	١٦	٧	١٤٨

الجدول ٢: الأبحاث موزّعة بحسب الموادّ المدروسة

العنف، ظاهرة سياسيّة	١١
العنف، ظاهرة نفسيّة	٣
الإرهاب السياسيّ	٨
النزاعات العربيّة وأزمة الخليج ١٩٩١	١١
تحليل حالات ووضعيّات في الدول العربيّة	١٨
حالة لبنان	٢
الإسلام السياسيّ	٢٥
الإسلام السياسيّ في مصر	٦
قضيّة الأقلّيّات	٥
العنف الثقافيّ	١١
العنف، آليّة من آليّات عمل الأنظمة العربيّة (حقوق الإنسان، الديموقراطيّة، الشرعيّة، الاستقرار)	٤٨
الإجمالي	١٤٨

ويمكن تصنيف الدراسات، التي أُجريت حول ظاهرة العنف السياسيّ، من وجهتَي نظر موضوعاتيّتَيْن شاملتين، وهما العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة العربيّة المعاصرة، والعنف السياسيّ الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ، مع أنّ هذين المنظورين الموضوعاتيّتَيْن لا ينفصلان دائمًا في إطار معالجتهما. فالعرض التالي يسير بحسب هاتين النقطتَين الرئيسيَّتين. (راجع: الجدول ٢).

١ - العنف السياسيّ في المجتمعات العربيّة (١٠٠ نصّ)

تمّ التطرّق إلى العنف كظاهرة بارزة من ظواهر الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة في إطارات مختلفة ومن وجهات نظر موضوعاتيّة متباينة:

- فإنّ «التقارير الاستراتيجيّة» التي يُصدرها معهد الأهرام (القاهرة) و«التقارير عن حالة الأمّة العربيّة» التي ينشرها مركز دراسات الوحدة العربيّة (بيروت)، ترسم صورة شبه تامّة لمختلف حقول الحياة القوميّة العربيّة، فتعرض في هذا الإطار بعض مشاهد أحداث العنف التي تزعزع حياة الدول العربيّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، والتي تؤثّر في العلاقات بين هذه الدول العربيّة. ومن خلال عرض الوقائع من الناحية الزمنيّة والوضعيّة المحض، تساعد هذه التقارير على تقييم أهمّيّة العنف وسعته في مجمل الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة.

- وتمّت معالجة العنف، في الدراسات الاجماليّة حول الأنظمة السياسيّة العربيّة، كإحدى آليات العمل السياسيّ في إدارة المجتمع وفي العلاقات بين الدول العربيّة (حقوق الإنسان، والديمقراطيّة، والتغير السياسيّ، ودور العسكريّين السياسيّ، والنزاعات بين الدول العربيّة، إلخ).

- وعولج العنف في الدراسات النظريّة والمطبّقة على بعض وجوه العنف السياسيّ (تحديد مفهوم المصطلح، والثورة كأسلوب في التغير، والإرهاب السياسيّ، وأسباب العنف السياسيّ، إلخ).

- كُرّس عدد كبير من الدراسات لتحليل بعض وجوه العنف السياسيّ المحدّدة في الدول العربيّة (الشرعيّة، وحقوق الإنسان، والمشاركة السياسيّة، والتغير السياسيّ، وتداول السلطة، ودور العسكريّين السياسيّ، وأمن الدولة، والاستقرار السياسيّ ومشكلة الأقلّيّات، إلخ).

- أُفرد بعض الدراسات لتحليل حالات (الانتخابات النيابيّة في مصر ١٩٩٦، والوضع في الجزائر والعراق وسورية والسودان وتونس ولبنان إلخ).

- كانت المشاكل المتعلّقة بظاهرة العنف موضوع عدّة مؤتمرات نُظّمت على مستوى العالم العربيّ (١٩٨٤ و١٩٨٦ و١٩٨٨ و١٩٩١ و١٩٩٢) وكُرّس لهذه المشاكل عدّة أعداد خاصّة من بعض المجلاّت.

- وأخيرًا تجدر الإشارة إلى بعض الدراسات العلميّة الرفيعة المستوى التقنيّ التي حلّلت ظاهرة العنف السياسيّ في العالم العربيّ متهجة الأساليب المنهجيّة الخاصّة بعلم الاجتماع السياسيّ، وبالأخصّ منهج «تحليل الأحداث الكمّيّ» (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS؛ راجع أبحاث ح. ت. إبراهيم وح. بكر)، وكذلك بأدوات علم النفس (م. حجازي).

يتّضح من هذا العرض السريع للموضوعات، التي تمّت معالجته في سياق العنف السياسيّ العامّ، أنّ هذه المشكلة تولّد خطابًا منوّعًا من شأنه أن يعالج مجموعة مسائل تتعلّق بعدّة حقول من حياة المجتمعات العربيّة. وهذه المسائل ترتبط بثلاثة محاور موضوعاتيّة رئيسيّة، وهي أزمة الأنظمة الحاكمة، التي تظهر في دائرة العنف الظالم والمقاومة العنيفة، ومحاولات تفسير تلك الظاهرة، وتأصّل العنف في الثقافة.

١/١ العنف كدليل على أزمة الأنظمة السياسيّة

إنّ عيّنة النصوص التي تُستخدم كقاعدة لهذا العرض السريع يمكّن الباحث من وضع الخطوط الأولى لحدود خطاب يعود، في آن واحد، إلى الفلسفة السياسيّة والعلوم السياسيّة. ويتّسم هذا الخطاب بالميزات التالية:

١/١/١ إنّه خطاب في الديمقراطيّة. وهذا الأسلوب الخطابيّ يساق بوجه خاصّ في المؤتمرات المنعقدة حول الديمقراطيّة وحقوق الإنسان. فالأزمة التي تعانيها الأنظمة السياسيّة الحاكمة في البلدان العربيّة تُعدّ تعبيرًا عن أزمة الديمقراطيّة. وهذه الأنظمة تمتاز، بدرجات متفاوتة، بالحكم السلطويّ، لا بل التوتاليتاريّ، الذي تمارسه نخبة من المدنيّين أو العسكريّين. وبعد أن تستولي هذه النخبة على الحكم السياسيّ، تميل إلى إخضاع المجتمع المدنيّ وإلى احتوائه، لتجعل منه أداة طيّعة في خدمة أهدافها. ولذلك يتمّ تعطيل مؤسّسات المجتمع المدنيّ أو يمسي وجودها شكليًّا محض: هذا هو غياب المشاركة السياسيّة الذي يؤدّي، بحكم منطقه الخاصّ، إلى إضفاء الطابع العسكريّ على المجتمع. والقضاء على

المشاركة السياسيّة ترافقه إزالة المشاركة الاقتصاديّة، ولا سيّما بعد إخفاق الاختيارات التنمويّة. وهذا السير في القضاء على المجتمع المدنيّ لا يمكن أن يتمّ بدون اللجوء إلى العنف. ذلك بأنّ الأنظمة السلطويّة تصل إلى الحكم عن طريق الانقلابات وتستمرّ فيه بالعنف، لا بل بالإرهاب البوليسيّ. وفي أجواء الظلم هذه تتمرّد أقلّيّات مناضلة (كثيرًا ما تكون خاضعة لنظام دينيّ) على النظام التوتاليتاريّ، بإقامة عنف سياسيّ معاكس. وهذه الجدليّة القائمة على العنف، التي تجرى رحاها بين الممثّلين الفاعلين على الساحة الاجتماعيّة، ينتهي بها الأمر إلى تدمير ما بقي من المجتمع المدنيّ. إنّه الوضع الذي تدلّ عليه عبارة أزمة الديمقراطيّة.

هذا ويعترف بعض الكتّاب بأنّ الأكثريّة الساحقة من مواطني البلدان العربيّة، الذين يتحتّم عليهم أن يؤلّفوا المجتمع المدنيّ، لا يجدون في أنفسهم الدوافع الكافية للمشاركة الفاعلة في العمل السياسيّ في مجتمع ديمقراطيّ. ويذهب غيرهم إلى الاعتقاد بأنّ النظام الديمقراطيّ الغربيّ الطراز لا يناسب حاجات المجتمعات العربيّة.

٢/١/١ إنّه خطاب في حقوق الإنسان. فإنّ أزمة الديمقراطيّة لها بُعد آخر، وهو بُعد حقوق الإنسان. وإلى جانب الحقّ السياسيّ في المشاركة في إدارة شؤون المجتمع، فإنّ أكثر الحقوق تأصُّلًا في الشخص نراها تمتهنها أجهزة أمن الدولة وتُهينها مختلف المجموعات التي تقاوم النظام الحاكم. ففي المؤتمرات التي تتطرّق إلى مشاكل العنف، توصف حالة حقوق الإنسان في الدول العربيّة بالتفصيل ولكن بكثير من الحياء، بدون أيّ تلميح صريح إلى الأنظمة والنُّخب الحاكمة.

٣/١/١ كانت أزمة الخليج في السنة ١٩٩١ فرصةً لطرح مشكلة الديمقراطيّة مرّة أخرى، بكلّ ما تتضمّنه من مشاكل: فالمؤتمرات الثلاثة التي كُرّست لذلك «الزلزال الأرضيّ» الذي زعزع العالم العربيّ، أظهرت ميلًا إلى شرح تصرُّف النظام العراقيّ بغياب البنى الديمقراطيّة في ذلك البلد.

١/١/٤ إنّه خطاب كثيرًا ما يبقى على مستوى العموميّات. فبالرغم من البيانات المفصّلة عن سوء أوضاع الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في البلدان العربيّة، قلّما يتطرّق الكتّاب أو المشاركون في المؤتمرات صراحةً إلى تصرُّف هذا أو ذاك النظام، أو ينتقدون هذه أو تلك النخبة الحاكمة، بلومها على إنزال الأضرار في حقل حقوق الإنسان، أو على تصرّفها غير المطابق لمتطلّبات الديمقراطيّة. فلا شكّ أنّ خطاب العلوم السياسيّة والفلسفة السياسيّة هذا يبقى خجولًا.

بيد أنّ هناك بعض الحالات النادرة الجديرة بالذكر والشاذّة عن تلك القاعدة: بها تحاليل سوسيولوجيّة للأوضاع، تختلف كلّ الاختلاف عن خطابات الفلسفة السياسيّة وعلم السياسة، بفضل موضوعيّتها، والدقّة العلميّة التي تعالَج بها المشاكل، وبتعلّقها بأساس القضيّة. فهي قادرة على التصريح بالكثير من الحقائق في حقل العلم الاجتماعيّ. ستفصّل القول في هذه الأبحاث في سياق لاحق (را: § ٤٠١).

١/٢ محاولات شرح ظاهرة العنف السياسيّ

تطرّق العديد من الدراسات إلى البحث عن العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة التي كانت قد تُعتبَر الأسباب المباشرة أو غير المباشرة لظاهرة «العنف المنهجيّ» الذي تمتاز به الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في المجتمعات العربيّة. يمكننا أن نُميِّز أربعة نماذج من إقامة الدليل، لا ينفي بعضها بعضًا، بل هي متكاملة بالأحرى.

١/٢/١ النموذج الأوّل: فُرضت الدولة البيروقراطيّة الغربيّة الطراز على البنى الاجتماعيّة السياسيّة التقليديّة (العشائريّة والعائليّة والطائفيّة)، فأحدثت اختلالات خطيرة في سير هذه المجتمعات العربيّة التقليديّة. وفضلًا عن ذلك، فإنّ التحديث المفرط أثار حساسيّات معيّنة في المجتمعات العربيّة من أوساط تقليديّة (دينيّة)، فأسهمت، بسبب تراكمها، في إثارة ردود فعل عنيفة. وأسهمت كلّ هذه العوامل مجتمعة في إحداث أزمات تؤدّي إلى العنف (راجع: ح. ت. إبراهيم: الانتخابات ١٩٩٥).

وقد انتهى الأمر ببعض الكتّاب إلى الاعتقاد بأنّ النظام الديمقراطيّ الغربيّ الطراز لا يناسب البنى الاجتماعيّة السياسيّة العربيّة التقليديّة (هـ. مِتكيس، الجزائر).

ومن جهة أخرى، يُستدلّ لصالح هذه النظريّة بأنّ الحركة القوميّة العربيّة، التي كانت في انطلاقتها حركة علمانيّة تقدّميّة ديمقراطيّة، أظهرت عجزها عن التكيُّف مع المتطلّبات الديمقراطيّة وعن الاستفادة من الخبرات الديمقراطيّة العربيّة الناجحة، كالخبرة اللبنانيّة (راجع م. الصلح).

تُجمع تلك الأبحاث المختلفة على الفكرة القائلة إنّ هناك تفاوتًا بين بنى المجتمعات العربيّة التقليديّة والبنى الحديثة المقتبسة من المجتمعات الغربيّة، وهذا التفاوت هو الذي يُحدث العنف السياسيّ الذي يظهر في جدليّة «النظام التوتاليتاريّ الظالم/حركة التمرُّد». فيصبح العنف فلسفة الحكم السياسيّ، وهو عنف جسديّ وفكريّ على السواء («غسل الأدمغة»). وهذا ما دفع بعض الكتّاب إلى مقارنة بعض الأنظمة العربيّة بالاستبداد الإستالينيّ (راجع ر. سُكَّري). فيصبح العنف كذلك فلسفة حركات التمرُّد، وهي تفقد غاية عملها ومعناه، لأنّها تصيب الجميع بلا تمييز.

١/٢/٢ النموذج الثاني: إنّ العنف هو التعبير عن تدهور العلاقات بين المجتمع المدنيّ والحكم: فهو فقدان الشرعيّة في الأنظمة العربيّة في نظر الشعوب التي تدّعي سياستها.

وهناك ثلاثة عوامل تفسّر فقدان الشرعيّة هذا:

أ. إخفاق النُخب الحاكمة في تصوُّر وتطبيق مشاريع متماسكة للتنمية الاجتماعيّة الاقتصاديّة المتكاملة، ومن هنا تدهور أوضاع الناس الحياتيّة وارتباط العالم العربيّ بالبلدان الأجنبيّة وتبعيّته لها.

ب. أثارت برامج التحديث المفرط حساسيّات الأوساط التقليديّة (الدينيّة) التي هي، في آن واحد، أوساط اجتماعيّة محرومة، وهذا ما كان

يُسهم في خلق أجواء ملائمة للعنف السياسيّ.

ج. إخفاق الأنظمة في إقامة حوار بنّاء بين و/أو مع التيّارات السياسيّة والثقافيّة/ الفكريّة التي تنشط في المجتمع، علمًا بأنّ وسيلتها الوحيدة في معالجة الفوارق هي الظلم العنيف. ولذلك، فبدل أن تكون الحكومات حَكَم النزاعات، تمسي طرفًا فيها.

فنتج عن مجمل تلك العوامل أنّ شريحة واسعة من المجتمع العربيّ، ولا سيّما الشبيبة، فقدت ثقتها بالحكومات، بفقدانها، في الوقت نفسه، أمل القدرة على تغيير الأوضاع، عن طريق الاجراءات الديمقراطيّة السلميّة، ولا يمكن تحطيم جدليّة العنف السياسيّ إلاّ بتطبيق برامج إصلاح في العمق.

١/٢/٣ النموذج الثالث: عدم وجود طبقة مفكّرين، في المجتمعات العربيّة، قادرة على معالجة المشاكل المختصّة بالنزاعات العنيفة معالجةً علميّة.

مع أنّ هناك عددًا من النظريّات المثبَتة بالاختبار، بالنسبة إلى معالجة الأزمات العنيفة، فإنّها غير معروفة في أوساط طبقة المفكّرين العرب، فهم أشدّ ارتياحًا إلى العقائديّة منهم إلى الفكر العلميّ (راجع ش. الغبراء، أ. الهُوَيدي). فإنّ تلك الطبقة العربيّة - التي تدّعي إرشاد الأمّة - تفتقر إلى الكفاءة في العلوم الاجتماعيّة وفي الفلسفة، فهي غير قادرة إذًا على معالجة مشاكل المجتمع بجدّيّة. ومن جهّة أخرى، فلأنّها متأثّرة بانفعاليّة زائدة، يمتاز فكرها بالعنف، ومن هنا عجزها عن إقامة حوار موضوعيّ. هذا وإنّ تصرّف المفكّرين العرب في أثناء أزمة الخليج ١٩٩١ ومواقفهم من هذا الموضوع تُظهر بوضوح عدم معقوليّتهم وعجزهم عن الإدلاء بأحكام موضوعيّة (راجع ك. عبد اللطيف).

إنّ نماذج إقامة الدليل الثلاثة، التي تقع في الإطار المرجعيّ التزامنيّ، تستند إلى اعتبارات اقتصاديّة واجتماعيّة سياسيّة. ولكن هناك نموذجًا رابعًا لإقامة الدليل، يبدو أكثر جذريّة بكثير، لأنّه يطرح على بساط

البحث التراث العربيّ الإسلاميّ.

٣/١ التراث العربيّ الإسلاميّ على بساط البحث

يتخطّى عدد من الدراسات، في تحليل ظاهرة العنف السياسيّ، إطار المرجعيّة التزامنيّة ويبحث عن أسباب هذه الظاهرة في تاريخ الثقافة العربيّة. فإنّ عددًا من الباحثين أخذوا يتعمّقون في التراث العربيّ الإسلاميّ ليكتشفوا فيه العوامل التي تفسّر العنف السياسيّ الذي ينتاب المجتمعات العربيّة في أيّامنا.

١/٣/١ مقاربة تاريخ المؤسّسات السياسيّة تنطلق من المقولة إنّ هناك انقطاعًا أساسيًّا يفصل بين القرآن والممارسة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة. فقد تبيّن أنّ هذه الممارسة السياسيّة غير قادرة على تطبيق المفاهيم الأساسيّة التي تحتويها الرسالة المُنْزَلة، كالعدل والمساواة والأخوّة. ذلك بأنّ الخبرة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة، من الخلافة الراشدة حتّى خلافة العبّاسيّين، مرورًا بخلافة الأمويّين، أظهرت عجزها عن إنشاء مؤسّسات سياسيّة أهل لأن تترجم تلك المفاهيم في الممارسة الاجتماعيّة السياسيّة (راجع: الدوريّ).

٢/٣/١ التراث العربيّ الإسلاميّ، مصدر «العنف المنهجيّ» الذي يمتاز به الإبداع الثقافيّ العربيّ. إنّ فكرة الحكم السياسيّ التسلّطيّة، لا بل التوتاليتاريّة، متأصّلة في التراث الثقافيّ العربيّ منذ أكثر من ألف سنة (ح. نفي).

وفي هذا الإطار، يستند عدّة كتّاب إلى التحليل الشهير الذي قام به ابن خلدون لمراحل نموّ الدولة العربيّة الإسلاميّة الثلاث، لإبراز الحقيقة القائلة إنّ تصوّر الدولة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة مبنيّ على مفاهيم تعبّر عن مختلف وجوه العنف، في حين أنّ الأفكار الخاصّة بالمجتمع المدنيّ غائبة عن الخطاب الخلدونيّ (الجابري)؛ كما أنّ الأدب السياسيّ في عصر انحطاط الخلافة، ولا سيّما «فنّ الترسّل»، يُظهر أنّ منطق العنف هو الذي وجّه فكر وعمل ممثّلي ذلك العصر السياسيّين في معالجة شؤون

المجتمع (راجع ق. الحُسَين).

ولقد ذهب بعضهم إلى القول، استنادًا إلى الوثائق، بأنّ الحقل المعرفيّ الذي تعبّر عنه اللغة العربيّة لا يتضمّن مفاهيم الحياة السياسيّة المنظّمة تنظيمًا عقليًّا، في حين أنّها تفيض بمفاهيم العنف والظلم (راجع الجابري).

لم تكن مشكلة العنف غريبة عن فكر شخصيّات النهضة العربيّة – فلقد انقاد محمّد عبده للمبدأ «المكيافيليّ» القائل بأنّ الغاية تبرّر الوسيلة. ولذلك تعاون مع «الحاكم المستبدّ» لتحقيق أهدافه، كما أنّه تبنّى المفهوم التقليديّ لـ «المستبدّ العادل». وهذه المواقف الفقهيّة تفسّر تقلّب الإمام في التعامل مع الحكم الخديويّ والإدارة المستعماريّة. وتجدر الإشارة، في هذا الإطار، إلى أنّ محمّد عبده كان تلميذ الأفغانيّ (راجع ح. الصّاوي). إنّ فكر النهضة السياسيّ أسهم إلى حدّ بعيد في صياغة الفكر السياسيّ العربيّ الحديث، ولا سيّما في ما يختصّ بالأفكار المتعلّقة بالعنف السياسيّ.

١/٤ ظاهرة العنف السياسيّ في مرآة العلوم الإنسانيّة

إذا كانت الأبحاث التي سبق أن رصدناها تتطرّق إلى ظاهرة العنف السياسيّ من منظور الفلسفة السياسيّة وعلوم التاريخ، فإنّ بعض الباحثين قد أقدم على معالجة هذه الظاهرة في ضوء مفاهيم العلوم الإنسانيّة وبمناهجها وأدواتها المعرفيّة.

١/٤/١ علم الاجتماع الكمّيّ ودراسة العنف السياسيّ. لقد أفرد الباحث المصريّ حسنين توفيق إبراهيم أطروحة أكاديميّة ضخمة للبحث في ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة. والحقيقة أنّ نظرًا لانتشار ظاهرة العنف السياسيّ في العديد من الدول العربيّة، ونظرًا إلى الآثار السلبيّة التي تتركها في الاستقرار السياسيّ والتنمية، إنّما ترتدي دراستها أهمّيّة أكيدة.

وتبدو العلاقة متداخلة بين أزمات ومشكلات التطوّر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ في البلدان العربيّة. وعلى رأسها أزمة التنمية الاقتصاديّة، ومشكلة العدالة الاجتماعيّة، وأزمة الديمقراطيّة، وحالة التبعيّة، وإشكاليّة الأصالة الحضاريّة من جانب، وبين ظاهرة العنف السياسيّ من جانب آخر. فإذا كانت الأزمات والإشكاليّات السابقة تولّد العنف السياسيّ وتخلق مناخًا ملائمًا لممارسته، فإنّ انتشار العنف السياسيّ وزيادة شدّته يؤدّيان بدورهما إلى تعميق هذه المشكلات وزيادة حدّتها. ففي ظلّ مناخ عدم الاستقرار السياسيّ، لا يمكن التعامل بفاعليّة مع أي من المشكلات السابقة، بل غالبًا ما تؤجّل مواجهتها، أو يتمّ التعامل معها بصورة جزئيّة وشكليّة، الأمر الذي يؤدّي إلى تعقّد أبعادها وتجذّرها، وزيادة مخاطرها ودرجة حدّتها مع مرور الزمن.

وعلى ضوء ما سبق، تبدو أهمّيّة رصد وتحليل ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة، بقصد الوقوف على حجم الظاهرة وأسبابها. ويعتبر هذا مقدّمة أساسيّة لاقتراح استراتيجيّات وأساليب فعّالة لاستيعابها وتقليصها. فالتحديد العلميّ لظاهرة ما يعدّ ضروريًّا لتطوير حلول فعّالة لها.

أطروحة حسنين توفيق إبراهيم تعالج موضوعًا حيويًّا يمثّل جزءًا من خصائص مرحلة الانتقال التي تمرّ بها النظم العربيّة. فهي نظم لم تستقرّ بعد، إذ لا يوجد اتّفاق عامّ داخلها حول شكل النظام السياسيّ والاقتصاديّ وطبيعة النظام الاجتماعيّ المنشود. وعلى هذا الأساس، فهناك العديد من القضايا المحوريّة التي لم تحسم بعد. وهذه الأوضاع من شأنها فتح الباب أمام التوتّر والعنف. كما أنّ درجة العنف السياسيّ وشدّته تعتبران مؤشّرًا لأداء النظم السياسيّة وفاعليّاتها، ومن ثمّ درجة شرعيّتها، فهو الوجه الآخر لتدهور شرعيّة النظم القائمة.

تتبلور مشكلة هذه الدراسة في تحليل أبعاد ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة ورصده. سواء كان ذلك العنف الذي تمارسه النظم

الحاكمة ضد المواطنين أو ضدّ فئات منهم، وهو ما يُعرف بالعنف الرسميّ (الحكوميّ)، أو العنف الذي يمارسه المواطنون أو جماعات وعناصر منهم ضدّ رموز السلطة ومؤسّساتها، وهو ما يُعرف بالعنف الشعبيّ أو غير الرسميّ (غير الحكوميّ)، وذلك خلال فترة كانون الثاني ١٩٧١ - كانون الأوّل ١٩٨٥.

وفي هذا الإطار تسعى الدراسة إلى:

١ - رصد وتحديد أشكال العنف السياسيّ الأكثر تكرارًا في النظم العربيّة، وتفسير ذلك.

٢ - تحديد معدّلات تكرار أحداث العنف السياسيّ ودرجات شدّتها في النظم العربيّة؛ مع المقارنة بين تلك النظم من زاوية تزايد أو تناقص العنف السياسيّ من حيث الكمّ والكيف.

٣ - رصد وتحديد القوى السياسيّة والاجتماعيّة التي مارست العنف السياسيّ غير الرسميّ في النظم العربيّة خلال فترة الدراسة.

٤ - رصد وتتبُّع اتّجاهات حركة العنف السياسيّ فيما بين النظم العربيّة. ومن هذا المنطلق يمكن رسم خريطة للعلاقات العربيّة - العربيّة، وتحديد بؤر ومصادر واتّجاهات التوتّر والصراع في المنطقة العربيّة. ويثير هذا قضيّة العلاقة بين المتغيّرات الخارجيّة والعنف السياسيّ الداخليّ. فما هو مدى تأثير البيئة الخارجيّة (الإقليميّة والدوليّة) في أحداث العنف السياسيّ داخل النظم العربيّة؟ وما هي محدّدات هذه العلاقة؟ وهل يؤثّر العنف السياسيّ الداخليّ في النظم العربيّة في سياساتها الخارجيّة والصراعات التي تخوضها؟

٥ - تحديد وتحليل طبيعة العلاقة بين العنف الرسميّ والعنف غير الرسميّ في النظم العربيّة.

٦ - وأخيرًا، تفسير ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة، وذلك من خلال اختبار عدد من الفرضيّات التي تتضمّن علاقات ارتباطيّة (إيجابيّة وسلبيّة) بين العنف السياسيّ وعدد من المتغيّرات الأخرى المفسّرة له. وهي: التنمية الاقتصاديّة، والتنمية الاجتماعيّة، وعدم

العدالة التوزيعيّة، وعدم التكامل الوطنيّ، والتبعيّة الاقتصاديّة.

تنبع أهمّيّة هذه الدراسة من عدّة اعتبارات علميّة وعمليّة، نبرز منها التالية:

من جهة، ليست ثمّة دراسات سابقة باللغة العربيّة تناولت هذا الموضوع بشكل مباشر، وبتلك المنهجيّة، وذلك الشمول. وخصوصًا ما يتعلّق بتحليل الظاهرة في النظم العربيّة أمبريقيًّا، وذلك باستخدام مؤشّرات وأساليب كمّيّة لرصد أحداث العنف وتحليلها فضلًا عن قياس درجة شدّتها.

من جهة أخرى، إنّ هذه الدراسة تعتمد على منهجيّة تقوم على أساس الجمع والمزاوجة بين التحليل الكمّيّ والرؤية الكيفيّة لظاهرة العنف السياسيّ. وذلك اقتناعًا بأنّ التحليل الكمّيّ الذي لا يرتكز على أُسس نظريّة واضحة لتحديد المفاهيم المستخدمة، وصياغة العلاقات الارتباطيّة بين المتغيّرات، واختيار المؤشّرات، يعدّ محدود الأهمّيّة، وغالبًا ما تكون نتائجه مضلّلة. فإذا كان التحليل الكمّيّ يمكن أن يقدّم تفسيرات جزئيّة لبعض جوانب أو متغيّرات الظاهرة موضع الدراسة، إلاّ أنّ البحث عن تفسير كلّيّ لها يعتبر مسألة وثيقة الارتباط بتطوير تفسيرات كيفيّة للظاهرة، انطلاقًا من النظريّات والمقولات العامّة حولها، واستنادًا إلى تتبّع حركتها وديناميّاتها في الواقع العمليّ. وعلى الجانب الآخر يساهم التحليل الكمّيّ بدوره في تطوير الأطر النظريّة وبلورتها من خلال إثبات أو نفي الفرضيّات الخاصّة بالعلاقات الارتباطيّة بين متغيّرات ظاهرة ما، أو بين متغيّرات ظاهرتين مختلفتين.

لقد انتهج الباحث في دراسة الظاهرة أسلوب تحليل الأحداث الكمّيّ (EVENTS/DATA INDEX ANALYSIS) ورجع إلى أكثر المصادر مصداقيّة وثقة في جمع المعلومات عن حوادث العنف السياسيّ. أمّا في مرحلة معالجة المعطيات فقد استعان بالأساليب الإحصائيّة بغية اكتشاف الارتباطات القائمة بين حوادث العنف وعدد من المتغيّرات التفسيريّة.

وأخيرًا، إنّ هذه الدراسة تقوم على أساس الانفتاح على الاتّجاهات النظريّة والفكريّة، وكذلك الدراسات الإمبريقيّة الغربيّة حول ظاهرة العنف السياسيّ، وذلك من منظور نقديّ، سواء في ما يتعلّق بنقد بعض المسلّمات والمنطلقات الفكريّة - المعلنة والضمنيّة - التي تنطلق منها هذه الدراسات، أو نقد المؤشّرات والتفسيرات التي تطرحها للظاهرة، والوقوف على حدود صلاحيّتها وإمكانات الاستفادة منها لتحليل الظاهرة في الواقع العربيّ، باعتبار أنّ لهذا الواقع خصوصيّاته السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

١/٤/٢ ظاهرة العنف السياسيّ في ضوء علم النفس التحليليّ. لقد حذف ح.ت. إبراهيم من مضمار أبحاثه أحداث الحرب الأهليّة اللبنانيّة لاعتبارات تتعلّق بصعوبة الحصول على معلومات صادقة عمّا يجري من أعمال عنف. يردم هذه الثغرة كتاب مصطفى حجازي عن التخلّف الاجتماعيّ، مدخل إلى سيكولوجيّة الإنسان المقهور. إلاّ أنّ الطبيب المحلّل النفسيّ يضيف إلى دراسة ظاهرة العنف السياسيّ بعدًا ينقص علم الاجتماع السياسيّ، هو معاناة الإنسان المتخلّف.

منذ أوائل الخمسينات، كثرت الأبحاث التي تتناول مشاكل التخلّف من وجهات نظر متعدّدة ومتباينة، إلاّ أنّها ركّزت اهتمامها العلميّ حول قضايا الإنماء الاقتصاديّ والغاية الإجتماعيّة، في حين أنّ الإنسان المتخلّف نفسه لم يحظَ بالاهتمام نفسه.

يعاش التخلّف على المستوى الإنسانيّ، كنمط وجود مميّز له ديناميّاته النفسيّة والعقليّة والعلائقيّة النوعيّة. والإنسان المتخلّف، منذ أن ينشأ تبعًا لبنية اجتماعيّة معيّنة، يصبح قوّة فاعلة ومؤثّرة فيها. فهو من ناحية يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها، وهو من ناحية ثانية، يقاوم تغييرها نظرًا لارتباطها ببنيته النفسيّة. العلاقة إذًا جدليّة بين السبب والمسبّب (البنية والنمط الإنسانيّ الذي ينتج عنها) ممّا يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلّفة، بغية وضع الخطط التنمويّة.

يتلخّص وجود الإنسان المتخلّف، في نظر الباحث، في وضعيّة مأزقيّة، يحاول في سلوكه وتوجّهاته وقيمه ومواقفه مجابهتها، ومحاولة السيطرة عليها بشكل يحفظ له بعض التوازن النفسيّ، الذي لا يمكن الاستمرار في العيش دونه. هذه الوضعيّة المأزقيّة هي أساسًا وضعيّة القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه اعتباطها، والممسكون بزمام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ. ولذلك فإنّ سيكولوجيّة التخلّف من الناحية الإنسانيّة تبدو لنا على أنّها، أساسًا، سيكولوجيّة الإنسان المقهور. تنبت علاقات القهر والتسلّط من ناحية، وردّ الفعل-عليها من رضوخ أو تمرّد من ناحية ثانية في كلّ ثنايا وجود الإنسان المتخلّف، لأنّها تكاد تكون من الناحية البنيويّة، الخاصّيّة الأساسيّة للمجتمع المتخلّف. تكوين الإنسان المتخلّف النفسيّ، وتركيبه الذهنيّ، وحياته اللاواعية محومة كلّها بالاعتباط والقهر وما يولّدانه من قلق جذريّ، وانعدام الشعور بالأمن والإحساس بالعجز أمام المصير.

التكوين النفسيّ والتكوين الذهنيّ للإنسان المتخلّف، بديناميّته الخاصّة، وحركته التاريخيّة، والأساليب المتنوّعة التي يجابه بها مأزقه الوجوديّ، يشكّلان قسمي هذا البحث. ففي القسم الأوّل يرسم الباحث الملامح النفسيّة الأساسيّة للإنسان المقهور. أمّا في القسم الثاني فيستعرض أهمّ الأساليب الدفاعيّة التي يجابه بها وضعيّته في تفاعلها وتناقضها وتغيّرها. ويتّضح من هذين القسمين أنّ حياة الإنسان المتخلّف وممارساته وتطلّعاته، هي أبعد ما تكون عن العشوائيّة والتشتّت اللذين يبدو أنّهما يميّزانها ظاهريًا.

إنّ انفجار أحداث العنف في لبنان إبّان مرحلة القيام بالاستقصاءات الميدانيّة وتفريغ المعلومات وتحليلها وكتابة هذه السطور، والأشكال التي اتّخذتها وتتّخذها، وما يحيط به من ظروف، وما تحرّكه من قوى وعوامل، تعتبر في نظر الباحث فرصة كاشفة لما يعتمل في بنية المجتمع المتخلّف من عنف، وما يصطرع فيها من مآزق وتناقضات. وهي بالتالي تبيّن لنا ما يتعرّض له الإنسان في ذلك العالم من قهر واعتباط، وما يحلّ بقيمته

الإنسانيّة من هدر. وإذا اتّخذ العنف وما يدفعه من قهر وهدر لكيان الإنسان في الحالة الراهنة، طابعًا صريحًا صارخًا ومأساويًا، فإنّه هو نفسه، في رأينا، فاعل في بنى المجتمعات المتخلّفة على تمدّدها، ومحرّك لها، ومحدّد لأنماط العلاقات والاستجابات فيها، إنّما بأشكال مقنّعة وغير مباشرة، ووراء حالة من السكون الظاهريّ. ذلك هو على الأقلّ، الافتراض الأساسيّ الذي دفع الباحث إلى الحديث عن سيكولوجيّة الإنسان المقهور باعتباره النتاج الرئيسيّ للتخلّف الاجتماعيّ.

ينتهج هذا البحث الملاحظة الميدانيّة وأسلوب التحليل النفسيّ للظواهر المعاشة. وبقدر ما يدرس ظواهرة اجتماعيّة في منظور علم النفس، يندرج في إطار علم النفس الاجتماعيّ الميدانيّ.

هذه المحاولة بما يعتورها من ثغرات، تطمح إلى فتح الطريق أمام أبحاث نفسيّة ميدانيّة، تحاول فهم الإنسان المتخلّف بنوعيّته وخصوصيّة وضعه، وبشكل حيّ وواقعيّ، لتكون مرتكزات علم نفس التخلّف. بذلك وحده يمكننا أن نضع أخيرًا حدًّا لإلباس هذا الإنسان القوالب النظريّة، والتفسيرات الموضوعة لإنسان العالم الصناعيّ، التي أدّت إلى تعميمات متسرّعة كان من نتيجتها أنّها حادت عن غرضها المعرفيّ، نظرًا لما تحمله من خطر إخفاء وطمس الواقع الحقيقيّ.

١/ ٥ نظرة إجماليّة

بعد هذا الاستعراض السريع لما أنتجه البحث العلميّ في فروعه المختلفة حول ظاهرة العنف السياسيّ الذي ينخر في كيان المجتمعات العربيّة، يمكننا القول إنّ تلك الأبحاث تتّصف بقدر لا يستهان به من الصراحة والصدق الفكريّ والصفاء العقليّ والجدّيّة النظريّة والصرامة المنهجيّة. إذ لم يدّخر الباحثون الجهد بغية التوصّل إلى معرفة الواقع الاجتماعيّ - السياسيّ على حقيقته بمنأى عن التحيّزات الإيديولوجيّة المبتذلة، ممّا ساعدهم على إنتاج مدوّنة من المعرفة العلميّة يكون بوسعها أن ترشد العمل السياسيّ.

٢ - الإسلام السياسيّ من عوامل العنف السياسيّ في المجتمعات العربيّة (٤٧ نصًّا)

بالرغم من أهمّيّة حركات الإسلام السياسيّ على الساحة العربيّة، فإنّ عدد الإسهامات التي كُرّست لتحليل هذه الظاهرة يبدو محدودًا نسبيًّا بالمقارنة بالدراسات التي كُرّست لظاهرة العنف السياسيّ. لكنّ هذا الرقم لا يشمل إلاّ الإسهامات التي تتناول العنف الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ كموضوع رئيسيّ، في حين تعالجه إسهامات أخرى في الإطار العامّ الخاصّ بالعنف السياسيّ.

إنّ مشكلة العنف السياسيّ الذي تمارسه مجموعات الإسلام السياسيّ عولج في سياقات مختلفة ومن وجهات نظر مختلفة:

- كُرّس مؤتمر لتحليل مجموعات الإسلام السياسيّ ومصادرها ومنظّماتها الإقليميّة والقوميّة وعملها السياسيّ (راجع: **الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ**)؛
- دراسات تحليليّة مستفيضة حول أهمّ توجّهات مذهبها السياسيّ الدينيّ ودور العنف في إديولوجيّتها؛
- تحليل الأصول الاجتماعيّة التي ينتمي إليها مناضلو تلك المجموعات، وأسباب التزامهم في العمل السياسيّ الإسلاميّ؛
- تحليل الأعمال العنيفة الكمّيّ الدقيق، التي تمارسها مجموعات الإسلام السياسيّ.

١/٢ زُمَر الإسلام السياسيّ في منظور التحليل السوسيولوجيّ

مع أنّ العديد من الفروع الإقليميّة التي تنتمي إليها مجموعات الإسلام السياسيّ كان موضوع دراسات تحليليّة ودراسات حالات فرديّة، فإنّ الحركة الإسلاميّة المصريّة هي التي استرعت اهتمام الباحثين، نظرًا إلى أهمّيّتها النموذجيّة لمجمل العالم العربيّ، كما أنّ الباحثين المصريّين اهتمّوا بدراستها، مستخدمين أساليب منهجيّة مفيدة - والدليل على ذلك المثالان التاليان:

حين نحلّل محدّدات التطرّف الدينيّ الاجتماعيّة الاقتصاديّة في مصر، نلاحظ أمرّين: من جهة، تستميل مجموعات الإسلام السياسيّ، بوجه خاصّ، أولئك الشبّان المتحدّرين من الأوساط التقليديّة التي هي، في الوقت نفسه، محرومة من الناحية الاقتصاديّة. وهذه الأوساط، التي عانت الكثير من سياسة الانفتاح التي دشّنها الرئيس أنور السادات، أصبحت منبت المناضلين الشباب المؤيّدين للشعار «الحلّ هو الإسلام». ومن جهة أخرى، فإنّ طريقة التفكير العقائديّ الخاصّة بالإسلام السياسيّ تنشأ في حضن الأسرة المسلمة التقليديّة وتُنقل إلى التعليم الرسميّ القائم على التلقين في الذهن. وهذان العاملان مجتمعين يولّدان أزمة اجتماعيّة ثقافيّة معمّمة تسهّل عمل مجموعات الإسلام السياسيّ. وفي هذه الأجواء، يكتسب المناضلون الشباب الإسلاميّون ميلًا إلى «جنون العظمة»، وقد يصل إلى درجة مرضيّة، وهذا النموذج من الناس هو الذي يستخدم العنف السياسيّ (راجع س. ن. أحمد).

إنّ التحليل الإحصائيّ المُستخدم في أحداث العنف السياسيّ - بحسب أسلوب «تحليل الأحداث الكمّي» يستطيع اكتشاف توزّع أحداث العنف السياسيّ وسيرها في المكان والزمان. فيمكن، من جهة، تحديد مدّة مراحل هذا السير المختلفة بدقّة، وهذا الأمر يساعد على تحديد نِسَب بين متغيّرات هذا السير ومتغيّرات حقول أخرى من الحياة الاجتماعيّة. ويمكن، من جهة أخرى، وضع خريطة سير العنف الجغرافيّة (راجع ح. بكر).

٢/٢ درس تحليليّ للعقائديّة الإسلاميّة ولدورها في العنف السياسيّ

كثرت الأدبيّات العلميّة التي انصبّت على تحليل إيديولوجيّة الإسلام السياسيّ في نُسخه وتنوّعاته المختلفة. لكنّ هذا العرض السريع يقتصر على تقديم أهمّ مواضيع المؤتمر المكرّس للحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ (تونس: ١٩٨٤). جمع هذا المؤتمر عددًا من العلماء المعروفين، فخرج بمجموعة دراسات موثّقة بالمستندات حول الفروع

القوميّة التي تؤلّف الحركة الإسلاميّة السياسيّة.

٢/ ٢/ ١ الإسهامات

الصحوة الإسلاميّة في مصر .... (د. محمّد أحمد خلف الله)
تعقيب ....(د. محمّد الغزالي)

الصحوة الإسلاميّة في بلاد الشام:
مثال سوريا ....(د. الحبيب الجنحاني)
تعقيب ....(د. فهمي جدعان)
عن الصحوة الإسلاميّة في لبنان .... (حسن صبرا)

الحركة السلفيّة والجماعة
الدينيّة المعاصرة في المغرب ....(د. محمّد عابد الجابري)
تعقيب ....(د. عبد الكريم غلاب)
الإسلام الاحتجاجي في تونس ....(د. محمّد عبد الباقي الهرماسي)

تعقيب: تحليل للعناصر المكوّنة للظاهرة
الإسلاميّة بتونس (حركة الاتّجاه الإسلاميّ) ....(راشد الغنوشي)
الصحوة الإسلاميّة بين الواقع والطموح ....(د. شكري فيصل)
مستقبل الصحوة الإسلاميّة ....(د. عبدالله النفيسيّ)

تقرير تجميعيّ: الصحوة الدينيّة الإسلاميّة
خصائصها - أطوارها - مستقبلها ....(د. مصطفى الفيلالي)

٢/ ٢/ ٢ العنف السياسيّ، عنصر مرتبط بجوهر الإيديولوجيّة الإسلاميّة. إنّ الإسهامات، بالرغم من عناوينها العديمة المغزى، تقدّم عروضًا دقيقة وإيضاحات وجيهة، ولذلك فإنّها أثارت حساسيّات الشيخ الغزالي. ويمكننا أن نلخّص أهمّ العناصر المتعلّقة بمشكلة العنف في النقاط التالية:

أ. بالرغم من العديد من التقلّبات التي عرفتها مختلف المجموعات الإسلاميّة على اختلاف الفروع القوميّة وعلى مرّ الزمن، يبقى مرجعها

الرئيسيّ، في ما يتناول العقائديّة والممارسة السياسيّة التنظيميّة، جماعة الإخوان المسلمين.

ب. وبالرغم من التطوّرات والعديد من التغيُّرات التي عرفتها جمعيّة الإخوان المسلمين، وبالرغم من طريقة تصرّفهم وتفكيرهم منذ الجيل المؤسّس، يمكن التثبُّت من بعض الثوابت التي تدوم، مع أنّ الطرق تختلف في الفروع القوميّة:

- الإسلام دين ودولة. إنّ مفهوم الإسلام كنظام كامل وشامل يوافق جميع الأزمنة وجميع الظروف كان، منذ حسن البنّا، أحد مبادئ فكر الإخوان، ولذلك فإنّ الالتزام السياسيّ هو جزء لا يتجزّأ من حياة المسلم الدينيّة. ومن هذا المنطلق، كان ولا يزال الوصول إلى الحكم عملًا في سبيل الله، مع العلم بأنّ الطرق تختلف: مواربةً بالتأثير في الحكومات أو بالاستيلاء على الحكم مباشرةً، بالقوّة العنيفة.
- إنّ العنف هو مرتبط جوهريًا بتفكير الجماعة وعملها. فإنّ فكرة العنف السياسيّ نشأت وتبلورت منذ ابتداء تأسيس الجماعة، إذ إنّ فكرة الجهاد كوسيلة للاستيلاء على الحكم السياسيّ لتحقيق المجتمع الإسلاميّ بإنشاء دولة إسلاميّة هي من ثوابت تراث الإخوان العقائديّ، ولقد انتقلت هذه الفكرة إلى فكر مجموعات الإسلام السياسيّ.
- وُضع تنظيم الجماعة، منذ البدء، بطريقة تمكّنها من القيام بالعمل العنيف. فـ «النظام الخاصّ» وُضع وأُنشئ من أجل «الجهاد في سبيل الله». وعليه إنّ الأمر الذي ساد تجنيد عناصر هذا «الجهاز السرّيّ» وإعدادهم كان أرجحيّة دور الطاعة تجاه مرشد الجماعة وأمير المجموعة، تلك الطاعة التي اعتُبرت طاعة لله، كما أنّ الثقة غير المشروطة بالمبادئ العقائديّة التي تقوم عليها الجماعة كانت أحد أسس إعداد أعضاء المستقبل في ذلك «الجهاز».

ج. أصبحت تلك الثوابت عناصر التراث العقائديّ العامّة، التي تبنّتها زُمَر الإسلام السياسيّ، وهي تجني منها فائدة تختلف باختلاف الظروف والحاجات وعبقريّة أمرائها الخاصّة. لكنّ العنف كوسيلة لإنشاء

الدولة الإسلاميّة يبقى عنصرًا ثابتًا في هذا التراث العقائديّ.

٣/٢ «المصادر البعيدة الغور التي يعود إليها عنف المجموعات الإسلاميّة». هنا وتجدر بالذكر وجهة النظر التي عبَّر عنها الفقيه الأزهريّ خليل عبد الكريم، الذي قام بتحليل للعنف السياسيّ يعود إلى علم النفس الدينيّ. فهو يقول بأنّ هذه الظاهرة تنبعث من الدوافع الدينيّة العميقة الخاصّة بـ «الديانات الإبراهيميّة الثلاث» التي تتشارك في فكرتين أساسيّتين: الاختيار الإلهيّ والاستئثار بالحقيقة المطلقة. وهو يعرض هذا القول باستدلال كتابيّ سريع.

إنَّ هاتين الفكرتين عرفتا، في عقائديّة الإخوان المسلمين، تطوُّرًا فريدًا إلى حدّ ما. فإنّ أعضاء الجماعة كانوا دائمًا على يقين من أنّهم مختارون وأنّهم يستأثرون بالحقيقة المطلقة، وبالتالي يفوقون سائر المسلمين، بفضل إيمانهم المتين وعلمهم الدينيّ. ونتج عن ذلك «مركَّب تفوُّق»، فانتهى الأمر بالإخوان إلى المطابقة بين تعليمهم ورسالة النبيّ، في حين وُصفت سائر التعاليم التي تختلف عن تعاليمهم بـ «الإلحاد» و«المُنكَر». وهذا اليقين حمل الإخوان على إنشاء «الجهاز السرّيّ»، ليفرضوا على «الضالّين في المنكر» طريقة تفكيرهم وحياتهم بالعنف. فإنّ فكرة العنف الدينيّ هو، منذ تأسيس الجمعيّة، في صميم عقائديّتهم.

٢/ ٤ ملاحظات نقديّة

ثمّة أمران يسترعيان اهتمام قرّاء الأبحاث حول الإسلام السياسيّ وأسلوبه في التعامل مع المجتمع والدولة.

٢/ ٤/ ١ غياب وجهة النظر المقارِنة: إنّ الدراسات، التي تحاول أن تشرح أسباب العنف السياسيّ أو الدينيّ، تستند إلى عوامل اجتماعيّة اقتصاديّة وثقافيّة وعقائديّة دينيّة. لكنّ هذه العوامل مشتركة بين رعايا الطوائف الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة. والحال أنّ الكتّاب لا يشرحون كونَ العنف السياسيّ هو ظاهرة تميِّز الطائفة الإسلاميّة بوجه خاصّ، في حين لا تعرفها الطوائف المسيحيّة، ولا سيّما الأقباط المصريّون.

ويظهر غياب وجهة النظر المقارِنة بوضوح في الدراسة التي قام بها خليل عبد الكريم، مع أنّها إيحائيّة من ناحية أخرى. فإنّه يقول بأنّ الفكرتَين المؤسّستَين، فكرة الاختيار وفكرة الاستئثار بالحقيقة المطلقة، هما مشتركتان بين «الديانات الإبراهيميّة» الثلاث. وهو يُثبت، بعد ذلك، تأثير هاتين الفكرتَين في فكر الإخوان المسلمين وممارستهم، من دون أن يتساءل لماذا ترى أنّ الوسط المسيحيّ العربيّ لم يعرف الظاهرة نفسها. لا شكّ أنّ تحليل جذور العنف السياسيّ العضويّة المتأصّلة في جوهر مجموعات الإسلام السياسيّ هو صائب وثاقب، ويستحقّ أن يعمَّق في وجهة نظر مقارِنة مع ديانات إبراهيميّة أخرى أو غير إبراهيميّة.

والكتّاب، لأنّهم يهملون القيام بدراسة مقارنة للعنف السياسيّ الدينيّ، يخسرون إشكاليّات مفيدة ومثيرة ويبتعدون عن سُبُل بحث يُرجى منها كلّ خير.

٢/٤/٢ نقص في المعلومات عن تاريخ الأديان: إنّ البحث المقارن في «الديانات الإبراهيميّة» الثلاث، من وجهة نظر يقينهم المشترك من فكرة الاختيار ومن فكرة الاستئثار بالحقيقة المطلقة، يدلّ على نقص أبسط المعلومات عن تاريخ الأديان. وفضلًا عن ذلك، فإنّ الكاتب، لأنّه يطبّق المقولات التقليديّة الخاصّة بالعقيدة الإسلاميّة على وصف الأديان غير الإسلاميّة، يسدّ طريقه لمعالجة هذه الديانات معالجة موضوعيّة، ويُظهر عدم قدرته على أن ينظر إليها كما هي ترى نفسها. وكذلك، بسبب جهل الإطار اللاهوتيّ الذي تتّسم به الكتب المقدّسة المسيحيّة واليهوديّة، تستند «براهينه الكتابيّة» إلى نصوص كتابيّة اختارها اعتباطًا وفصلها عن أطرها، ولذلك فهي لا تدلّ إلاّ على ما يحبّ الكاتب أن تدلّ عليه(٥).

---

(٥) نقل الصفحات السابقة إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ.

قائمة المراجع

كتب

١ - إبراهيم، حسنين توفيق: ظاهرة العنف السياسيّ في النظم العربيّة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢، سلسلة «أطروحات الدكتوراه»، ١٧.

٢ - إبراهيم، سعد الدين: تأمّلات في مشكلة الأقلّيّات، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢.

٣ - إبراهيم، سعد الدين (محرّر): التعدّديّة السياسيّة والديمقراطيّة في الوطن العربيّ، عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٩.

٤ - إبراهيم، سعد الدين: المجتمع والدولة في الوطن العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨ (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ).

٥ - أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الدينيّ، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢ (الطبع ٢).

٦ - أبو الفضل، منى: مذكّرات في النظم العربيّة: نصّ المحاضرات التي ألقيت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسيّة، القاهرة: جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٠-١٩٨١.

٧ - أحمد، أحمد يوسف: الصراعات العربيّة - العربيّة، ١٩٤٥-١٩٨١: دراسة استطلاعيّة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨.

٨ - أحمد، رفعت سيّد: النبيّ المسلّح. ١. الرافضون. ٢. الثائرون، London: Riad El-Rayyes Books, 1991.

٩ - أحمد، فاروق يوسف: القوّة السياسيّة: اقتراب واقعيّ في الظاهرة السياسيّة، القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩.

١٠ - بدري، محمّد طه: الفكر الثوريّ: دراسة لفلسفة ثورة ٢٣ يوليو في ضوء الفلسفات السياسيّة العالميّة، الإسكندريّة: المكتب المصريّ الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

١١ - التحوّلات السياسيّة الحديثة في الوطن العربيّ، مجموعة من

الباحثين. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٩.
١٢ - توفيق، ممدوح: الإجرام السياسيّ، القاهرة: دار الجليل، ١٩٧٧.
١٣ - الجنحاني، الحبيب: الصحوة الإسلاميّة في بلاد الشام: مثل سوريا. في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص، ١٠٥-١٥٤.
١٤ - جنينة، نعمة الله: تنظيم الجهاد: البديل الإسلاميّ في مصر، القاهرة: دار الحرّيّة، ١٩٨٨.
١٥ - حجازي، مصطفى: التخلّف الاجتماعيّ: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٧٦.
١٦ - حرب، أسامة الغزالي (محرّر): العنف والسياسة في الوطن العربيّ، عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٧.
١٧ - حرير، عبد الناصر: الإرهاب السياسيّ: دراسة تحليليّة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.
١٨ - الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ندوة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٩ (ط. ٢). سلسلة «مكتبة المستقبلات العربيّة البديلة، الاتّجاهات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة».
١٩ - حنفي، حسن: الجذور التاريخيّة لأزمة الحرّيّة والديمقراطيّة في وجداننا المعاصر، في كتاب: هلال، عليّ الدين: الديموقراطيّة، ص ص ١٧٥-١٩٠.
٢٠ - خلف الله، محمّد أحمد: الصحوة الإسلاميّة في مصر، في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص ٣٥-٩٨.
٢١ - الدوري، عبد العزيز: الديموقراطيّة وفلسفة الحكم العربيّ، في كتاب: هلال، عليّ الدين: الديموقراطيّة، ص ص ١٩١-٢١٤.
٢٢ - زكريّا، فؤاد: الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل، بيروت: دار التنوير للطباعة، ١٩٨٥.
٢٣ - سلامة، غسّان: المجتمع والدولة في المشرق العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن

العربيّ، محور المجتمع والدولة).
٢٤ - شهاب، مفيد: دروس في ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٦٧.
٢٥ - صادق، محمّد توفيق: التنمية في دول مجلس التعاون: دروس السبعينات وآفاق المستقبل، الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. سلسلة «عالم المعرفة» ١٠٣.
٢٦ - الطويلة، عبد الستّار: حكومة مدنيّة أم دينيّة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٥.
٢٧ - عبد الله، اسماعيل صبري [وآخرون]: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.
٢٨ - عبد الرزاق، حسين: مصر في ١٨ و١٩ يناير: دراسة سياسيّة وثائقيّة، القاهرة: دار نشر شهيد، ١٩٧٩.
٢٩ - عبد الكريم، خليل: الإسلام بين الدولة الدينيّة والدولة المدنيّة، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥ (ط. ١).
٣٠ - عزّ الدين، أحمد جلال: الإرهاب والعنف السياسيّ، القاهرة: دار الحريّة، ١٩٨٦.
٣١ - العشماوي، محمّد سعيد: الإسلام السياسيّ، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧.
٣٢ - العقاد، صلاح: المشرق العربيّ المعاصر، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٧٩.
٣٣ - العكرة، أدونيس: الإرهاب السياسيّ: بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانيّة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
٣٤ - عويس، سيّد: لا للعنف: دراسة علميّة في تكوين الضمير الإنسانيّ، القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٨.
٣٥ - عيراني، جورج إميل (إشراف): التهجير والمصالحة في لبنان ما بعد الحرب، وقائع ورشة العمل التي نظّمتها الجامعة اللبنانيّة الأمريكيّة ١٩٩٦. بيروت: الجامعة اللبنانيّة الأمريكيّة، ١٩٩٧.
٣٦ - الغيلاني، مصطفى: تقرير تجميعيّ: الصحوة الدينيّة الإسلاميّة،

خصائصها، أطوارها مستقبلها، في كتاب: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، ص ص ٣٣٣-٤٠٨.

٣٧ - القباني، بكر: ثورة ٢٣ يوليو وأصول العمل الثوريّ المصريّ، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٠.

٣٨ - مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بالأهرام: التقرير الاستراتيجيّ العربيّ، ١٩٨٥، المشرف ورئيس التحرير: السيّد يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٦.

٣٩ - التقرير الاستراتيجيّ العربيّ، ١٩٨٦، المشرف ورئيس التحرير السيّد يسين. القاهرة: المركز، ١٩٨٧.

٤٠ - مسعد، نيفين عبد المنعم: الأقلّيّات والاستقرار السياسيّ في الوطن العربيّ، القاهرة: جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٨.

٤١ - معهد البحوث والدراسات العربيّة: الأزمة اللبنانيّة: أصولها، تطوّرها، أبعادها المختلفة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربيّة، ١٩٧٨.

٤٢ - مبتكيس، هدى حافظ: الحركة الإسلاميّة المعاصرة في تونس بين موجبات الواقع والمثاليّة الدينيّة، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسيّة، ١٩٨٩. (سلسلة بحوث سياسيّة).

٤٣ - ناصف، عبدالله: السلطة السياسيّة: ضرورتها وطبيعتها، القاهرة: دار النهضة العربيّة، ١٩٨٣.

٤٤ - النقيب، خلدون حسن: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربيّة (من منظور مختلف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ، محور المجتمع والدولة).

٤٥ - الهرماسي، محمّد عبد الباقي: المجتمع والدولة في المغرب العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ، محور المجتمع والدولة).

٤٦ - هلال، عليّ الدين: مذكّرات في النظم العربيّة: نصّ المحاضرات التي أُلقيت على طلبة السنة الرابعة - قسم العلوم السياسيّة، القاهرة:

جامعة القاهرة، كليّة الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٩- ١٩٨٠.

٤٧ - هلال، عليّ الدين (محرّر): الديموقراطيّة وحقوق الإنسان في الوطن العربيّ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٣، «سلسلة كتب المستقبل العربيّ»، ٤.

٤٨ - هيكل، محمّد حسنين: خريف الغضب: قصّة بداية ونهاية عصر أنور السادات، ط ١٠. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥.

٤٩ - واكيم، نجاح: العالم الثالث والثورة، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٢.

الدراسات المنشورة في الدوريّات

٥٠ - إبراهيم، حسنين توفيق: «الانتخابات البرلمانيّة في مصر (عام ١٩٩٥): العنف الانتخابيّ وثقافة العنف»، المستقبل العربيّ: ٢٠٦ (نيسان ١٩٩٦) ٤-٢٢.

٥١ - إبراهيم، حسنين توفيق: «حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعيّة وبعض الدوريّات العربيّة: مع التركيز على مصر»، منبر الحوار: ٩ (ربيع ١٩٨٨) ٧٢-٩١.

٥٢ - أبراش، إبراهيم: «بين الإرهاب الدوليّ وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها»، الوحدة: ٢٥ (تشرين الأوّل ١٩٨٦) ١٣٥-١٤٦.

٥٣ - أبو عامود، محمّد سعد: «أزمة الخليج وإشكاليّة الديموقراطيّة في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٦٤-٧٢.

٥٤ - أبو عامود، محمّد سعد. «العنف السياسيّ في الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة»، المستقبل العربيّ: ١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٤-٢٢.

٥٥ - أحمد، أحمد يوسف: «مستقبل الصراعات العربيّة - العربيّة: أفكار أوّليّة»، المستقبل العربيّ: ١١٥ (أيلول ١٩٨٨) ٨٠-١٠٠.

٥٦ - أحمد، أحمد يوسف: «النزاعات العربيّة - العربيّة»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ١٠٢-١٠٩.

٥٧ - أحمد، ذكي: «الديموقراطيّة في الخطاب الإسلاميّ الحديث

والمعاصر»، المستقبل العربيّ: ١٦٤ (تشرين ١/١٩٩٢) ١١٢-١٢٢.

٥٨ - أحمد، سمير نعيم: «المحدّدات الاقتصاديّة والاجتماعيّة للتطرّف الدينيّ: حالة مصر»، المستقبل العربيّ: ١٣١ (كانون ٢/١٩٩٠) ١١١-١٣١.

٥٩ - إسماعيل، سيف الدين عبد الفتّاح: «التيّارات الإسلاميّة وقضيّة الديموقراطيّة. رؤية من خلال الحدث الجزائريّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٠ (نيسان ١٩٩٣) ٧٦-١٠٠

٦٠ - أفاية، محمّد نور الدين: «ظاهرة الإرهاب بين دعاوى الهيمنة وقضايا التحرّر»، الوحدة: ٢٨ (كانون الثاني ١٩٨٧) ٢٣٢-٢٣٨.

٦١ - أومليل، عليّ: «من أجل المستقبل»، المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١١٤-١١٨.

٦٢ - بكر، حسن: «العنف السياسيّ في مصر. العنف بين الجماعات الإسلاميّة والنظام السياسيّ: دراسة إحصائيّة للوقائع الحاصلة ما بين ١٩٧٧-١٩٩٤»، الفكر العربيّ: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ١٩٦-٢٣٠.

٦٣ - بلعيد، الصادق: «دور المؤسّسات الدينيّة في دعم الأنظمة السياسيّة في البلاد العربيّة»، المستقبل العربيّ: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٧٠-٨٤.

٦٤ - بلقزيز، عبد الإله: «الأزمة السودانيّة: عناصرها واحتمالاتها»، المنتدى: ٤٥ (حزيران ١٩٨٩).

٦٥ - بلقزيز، عبد الإله: «الدولة والسلطة والإيديولوجيا، نحو إعادة نظر مفهوميّة وسياسيّة»، المستقبل العربيّ: ١٦٧ (كانون الثاني ١٩٩٣) ٦١-٦٨.

٦٦ - بلقزيز، عبد الإله: «العنف السياسيّ في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ٦٨-٨٥.

٦٧ - بوقنطار، الحسّان: «المغرب وأزمة الخليج»، المستقبل العربيّ: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ٩٧-١١٠.

٦٨ - ثابت، أحمد: «التعدّديّة السياسيّة في الوطن العربيّ: تحوّل مقيّد

وآفاق غائمة»، المستقبل العربيّ: ١٥٥ (كانون ٢/ ١٩٩٢) ٤-٢٠.

٦٩ - الجابري، محمّد عابد: «المسألة الديموقراطيّة والأوضاع الراهنة في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥٧ (آذار ١٩٩٢) ٤-١٦.

٧٠ - الجابري، محمّد عابد: «نظريّة ابن خلدون في الدولة العربيّة. قراءة في الخطاب السياسيّ الخلدوني»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٣٠-٤٠.

٧١ - الجرباوي، عليّ: «موقف الحركات الإسلاميّة الفلسطينيّة من الاتّفاق الفلسطينيّ - الإسرائيليّ»، المستقبل العربيّ: ١٨٠ (شباط ١٩٩٤) ٥٢-٧٤.

٧٢ - جزولي، أحمد: «دولة الحقّ والقانون في الوطن العربيّ: الديموقراطيّة نظريًّا والمشاركة سياسيًّا، مطافات التحوّل وحقيقة الرهان»، المستقبل العربيّ: ٢١١ (أيلول ١٩٩٦) ٥٠-٧٥.

٧٣ - حامد، محمّد بشير: «الشرعيّة السياسيّة وممارسة السلطة: دراسة في التجربة السودانيّة المعاصرة»، المستقبل العربيّ: ٩٤ (كانون الأوّل ١٩٨٦) ٣٦-٥٥.

٧٤ - حجازي، مصطفى: «شباب الظلّ - وقود العنف: حول مسألة الشباب المُهَمَّش»، الوحدة: ٣٩ (كانون الأوّل ١٩٨٧) ١١-١٦.

٧٥ - حسين، عدنان السيّد: «السلطة ومصادر الشرعيّة في البلدان العربيّة»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيار ١٩٩٦) ٨٦-١٠١.

٧٦ - الحسين، قصي: «العنف اللامعقول في عالم الخوارق»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٥٤-١٦٠.

٧٧ - الحسين، قصي: «في عنف المنهج عند العرب. فنّ الترسّل: الأدبيّ/ النقديّ/ اللغويّ»، الفكر العربيّ: ٨٥-٨٦ (صيف - خريف ١٩٩٦) ٢٣١-٢٤١.

٧٨ - الحمد، تركي: «أزمة الخليج: الجذور والآثار»، المستقبل العربيّ: ١٥٢ (تشرين ١/ ١٩٩١) ٥٢-٧٣.

٧٩ - خليل، خليل أحمد: «سوسيولوجيا العنف»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٩-٢٩.

٨٠ - خليل، خليل أحمد: «العنف ورغبة التذهّب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٣٣ (كانون ١/ ١٩٨٤ - كانون ٢/ ١٩٨٥) ٦٤-٧١.

٨١ - الذوادي، محمود: «في سوسيولوجيا موقف المجتمع التونسيّ في حرب الخليج»، المستقبل العربيّ: ١٥٠ (آب ١٩٩١) ١١١-١٢٦.

٨٢ - الربيعو، تركي علي: «أزمة هويّة أم أزمة حضاريّة: مدخل إلى قضيّة الشباب العربيّ»، الوحدة: السنة ٤، العدد ٣٩، (كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٧)، ٢٣-٢٨.

٨٣ - رشوان، ضياء: «مدخل حول العنف. والعنف الإسلاميّ: الحالة المصريّة»، الوحدة: ٤٣ (نيسان ١٩٨٨) ١٧٤-١٧٩.

٨٤ - رمضان، عصام صادق: «الأبعاد القانونيّة للإرهاب الدوليّ»، السياسة الدوليّة: ٨٥ (تمّوز ١٩٨٦) ٨-٢٧.

٨٥ - زيادة، ماري كاليفات: «أسطورة الإرهاب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٣٩ (أيّار - حزيران ١٩٨٦) ١١٢-١١٨.

٨٦ - سارة، فايز: «الحركة الإسلاميّة في فلسطين: وحدة الإيديولوجيا وانقسامات السياسة»، المستقبل العربيّ: ١٢٤ (حزيران ١٩٨٩) ٤٨-٦٤.

٨٧ - سكّري، رفيق: «العنف الفكريّ والدعاية السياسيّة»، الفكر العربيّ: ٧١ (كانون ٢ - آذار ١٩٩٣) ١١٦-١٢٧.

٨٨ - شفيق، أمينة: «الاحتجاج: ظاهرة للدراسة»، أوراق عربيّة: ١ (آب ١٩٨٦) ١٩-٢٦.

٨٩ - صافي، لؤي: «الدولة الإسلاميّة بين الإطلاق المبدئيّ والتقييد النموذجيّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٨ (كانون الأوّل ١٩٩٣) ٨٣-١٠٦.

٩٠ - صفدي، مطاع: «المقروء وغير المقروء في خطاب العنف»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤-١٨.

٩١ - ضنّاوي، حسين: «العنف السياسيّ ومفكّرو النهضة»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٣٩-١٤٥.

٩٢ - طرابيشي، جورج: «الظاهرة الطائفيّة بين ضرورة الاستيعاب

واحتمال الانقلات»، اليقظة العربيّة: ٧ (تمّوز ١٩٨٧).

٩٣ - عبدالله، إسماعيل صبري: «دعوة إلى نهضة عربيّة جديدة»، المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٥٢-١٥٥.

٩٤ - عبد الرحمن، أسعد: «ظاهرة الانقلابات العسكريّة في ضوء نظريّة النسق»، مجلّة العلوم الاجتماعيّة: ١ (نيسان ١٩٧٧) ٦٣-٧٨.

٩٥ - عبد اللطيف، كمال: «المثقّفون المغاربة وحرب الخليج: ملاحظات أوّليّة»، المستقبل العربيّ: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ٥٧-٦٥.

٩٦ - عثلم، باهر: «الوضع الاقتصاديّ للأقلّيّات في المشرق العربيّ»، الأفق العربيّ: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٣٥٣-٣٦٦.

٩٧ - العريف، أسماء: «الحركة الأصوليّة الدينيّة في تونس»، المنار: ١٨ (تمّوز/يوليو ١٩٨٦).

٩٨ - العظمة، عزيز: «الدين والدنيا في الواقع العربيّ»، دراسات عربيّة: ٥-٦ (آذار - نيسان ١٩٩٣) ١٢٢-١٤٧.

٩٩ - العزّا، محمّد سليم: «العرب والشورى بعد أزمة الخليج»، المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ٤٨-٥٥.

١٠٠ أ- عوض، محسن: «مستقبل حقوق الإنسان في الوطن العربيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥١ (أيلول ١٩٩١) ٥٠-٦٠.

١٠٠ ب- عيراني، جورج إميل - كينغ عيراني، لودي (إشراف): الاعتراف بالآخر، الغفران والمصالحة: دروس من لبنان، ترجمة باسم سرحان، مراجعة أنطوان فارس سميا، بيروت: الجامعة اللبنانيّة العربية، ١٩٩٦.

١٠١- الغبرا، شفيق: «الإثنية المسيّسة: الأدبيّات والمفاهيم»، مجلّة العلوم الاجتماعيّة: ١٦ (خريف ١٩٨٨) ٤٣-٥٩.

١٠٢- الغبرا، شفيق ناظم: «النزاعات وحلّها: إطلالة على الأدبيّات والمفاهيم»، المستقبل العربيّ: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ٨١-٩٩.

١٠٣- غليون، برهان: «الديموقراطيّة في البلدان العربيّة: منهج الدراسة، مقدّمة نظريّة»، المستقبل العربيّ: ٢١٣ (تشرين ٢/١٩٩٦) ٣٧-٥٣.

١٠٤- فرسخ، عوني: «الأقلّيّات في الوطن العربيّ: تراكمات الماضي،

وتحدّيات الحاضر، واحتمالات المستقبل»، المستقبل العربيّ: ١١٩ (كانون الثاني ١٩٨٩).

١٠٥- قرم، جورج: «النظم السلطويّة والتغيّرات الاجتماعيّة والإقليميّة في المشرق العربيّ»، دراسات عربيّة: ٦ (نيسان ١٩٨٩) ٣-١٩.

١٠٦- كردوس، صلاح: «السودان ومشكلة الجنوب»، الباحث العربيّ: ٨ (تمّوز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ٣٨-٥٥.

١٠٧- كوثراني، وجيه: «المسألة الثقافيّة: تعدّديّة وتغلّب أم تنوّع فكريّ في مجتمع حرّ ودولة عادلة»، الحوار: ٢ (صيف ١٩٨٩) ٨١-٩٩.

١٠٨- لبيب، الطاهر: «علاقة المشروع الديموقراطيّ بالمجتمع المدنيّ»، المستقبل العربيّ: ١٥٨ (نيسان ١٩٩٢) ٨٠-١٠٤.

١٠٩- ليلة، عليّ محمود: «العنف في المجتمعات النامية: من وجهة نظر التحليل الوظيفيّ»، المجلّة الجنائيّة القوميّة: ١٧، العدد ٢ (تمّوز/ يوليو ١٩٧٤) ٢٧٣-٢٩٣.

١١٠- محمود، إبراهيم: «المثقّف العربيّ والعنف»، المستقبل العربيّ: ١٤٠ (تشرين ١/ ١٩٩٠) ٢٣-٣٩.

١١١- المديني، أحمد: «عنف المضمون/ طراوة الشكل: في أصول الأجناس الأدبيّة الحديثة عند العرب»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ٤٨-٦١.

١١٢- مرسي، كمال إبراهيم: «سيكولوجية العدوان»، مجلّة العلوم الاجتماعيّة: ١٣، العدد ٢ (صيف ١٩٨٥) ٤٨-٥٧.

١١٣- مسرّة، أنطوان نصري: «معضلة المساواة والمشاركة في أنظمة الحكم العربيّة: الحالة اللبنانيّة»، المستقبل العربيّ: ١١٩ (كانون الثاني ١٩٨٩) ٦٠-٨٩.

١١٤- مسعد، نيفين عبد المنعم (منسّقة): «حالة الأمّة العربيّة: الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للأمّة العربيّة خلال العام ١٩٩٥»، المستقبل العربيّ: ٢٠٧ (أيّار ١٩٩٦) ٢٢-٥٦.

١١٥- ميتكيس، هدى: «توازنات القوى في الجزائر: إشكاليّات الصراع على السلطة في إطار تعدّديّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٢ (حزيران ١٩٩٣) ٢٤-٥٥.

١١٦- نعمان، عصام: «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربيّ»، ندوة مركز دراسات الوحدة العربيّة. المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ١٦٢-١٨٠.

١١٧- النقيب، حسن خلدون: «الأصول الاجتماعيّة للدولة التسلّطيّة في المشرق العربيّ»، الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣) ١٨٩-٢٢٤.

١١٨- هلال، عليّ الدين: «التعدّديّة المجتمعيّة بين المعطيات التاريخيّة والعوامل السياسيّة»، الأفق العربيّ: ٩ (شباط ١٩٨٧) ٢٥-٣٥.

١١٩- هويدي، أمين: «فنّ إدارة الأزمات العربيّة في ظلّ النظام العالميّ الحاليّ»، المستقبل العربيّ: ١٧٢ (حزيران ١٩٩٣) ١٣-٢٣.

١٢٠- هويدي، فهمي: «الإسلام والديموقراطيّة»، المستقبل العربيّ: ١٦٦ (كانون ٢/ ١٩٩٢) ٤-٣٧.

ندوات

١٢١- أزمة الديمقراطيّة في الوطن العربيّ، بحوث ومناقشات الندوة الفكريّة التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

١٢٢- الملتقي الفكريّ عن حقوق الإنسان في مصر، ١، القاهرة: ٨-٩ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٨٨.

١٢٣- ندوة العلاقات العربيّة - العربيّة، القاهرة: ٩ نيسان/أبريل ١٩٨٨.

١٢٤- وظيفة جامعة الدول العربيّة في مجال التسوية السلميّة للمنازعات، حلقة نقاش عقدها المركز العربيّ لبحوث التنمية والمستقبل، (القاهرة، ٢٨/ ١٢/ ١٩٩٢). المستقبل العربيّ: ١٧١ (أيّار ١٩٩٣) ١٠٠-١٢١.

أعداد خاصّة في المجلاّت

١٢٥- «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربيّ: وجهات النظر (ملفّ)»، عدد خاصّ لمجلّة المستقبل العربيّ: ١٤٨ (حزيران ١٩٩١) ٤-١٥٥.

١٢٦- «الإسلام السياسيّ والسلطة»، محور عدد خاصّ لمجلّة الفكر العربيّ المعاصر: ٣٣ (كانون الأوّل ١٩٨٤).

١٢٧- «الإسلام وحقوق الإنسان»، عدد خاصّ لمجلّة منبر الحوار: ٩ (ربيع ١٩٨٨).

١٢٨- «الحقوق الإنسان العربيّ: الانقطاع وتعثّر المواكبة»، الفكر العربيّ: ٦٥ (تمّوز/ أيلول ١٩٩١)، عدد خاصّ.

١٢٩- «الدولة العربيّة القطريّة: أساليب السيطرة والمشاركة السياسيّة (ملفّ)»، المستقبل العربيّ: ١٠٨ (شباط ١٩٨٨) ٤٧-١٠٠.

١٣٠- «ظاهرة العنف في الوطن العربيّ، (ملفّ)»، المستقبل العربيّ: ١٤٠ (تشرين الأوّل ١٩٩٠) ٤-٤٠.

١٣١- «العنف في الثقافة - في المجتمع»، محور عدد خاصّ لمجلّة الفكر العربيّ المعاصر: ٢٧-٢٨ (خريف ١٩٨٣).

أطاريح ورسائل جامعيّة

١٣٢- إبراهيم، إبراهيم سوريال: الثورة بين الفكر والواقع. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الحقوق، ١٩٧٧).

١٣٣- إبراهيم، حسنين توفيق: مشكلة الشرعيّة السياسيّة في الدول النامية. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٣٤- بدر الدين، إكرام عبد القادر: ظاهرة الاستقرار السياسيّ في مصر، ١٩٥٢-١٩٧٠. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٣).

١٣٥- حرب، أسامة الغزالي: الحرب الثوريّة: مفهومها وتطوّراتها المعاصرة. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٨).

١٣٦- حسين، كامل يوسف: التطبيق الفلسطينيّ لنظريّة العنف السياسيّ. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٩).

١٣٧- الخطيب، عبد الكريم: ظاهرة الاستقرار السياسيّ في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة، ١٩٧٠-١٩٨٣. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٨).

١٣٨- شكري، محمّد نبيل أحمد عبدالله: التغيير الثوريّ في العالم الثالث: دراسة حالة للحركة الثوريّة الإيرانيّة. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٣٩- الضمور، خالد محمّد عابد: العسكريّون والحكم في سوريا، ١٩٤٩-١٩٨٥. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨١).

١٤٠- عبد الحميد، محمّد حسن: التنمية والتكامل القوميّ في السودان، ١٩٥٦-١٩٨٠. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٢).

١٤١- عبد الحميد، محمد حسن: دور العسكريّين في النظام السياسيّ السودانيّ، ١٩٠٠-١٩٨٢م. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٤٢- عزّ الدين، أحمد جلال: الإرهاب الدوليّ وانعكاساته على الأمن القوميّ المصريّ. (أطروحة دكتوراه، أكاديميّة ناصر العسكريّة العليا، كلّيّة الدفاع الوطنيّ، ١٩٨٤).

١٤٣- عمرو، حيدر محمّد: الحركات السياسيّة الثوريّة في صدر الإسلام. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٥).

١٤٤- عيسى، صلاح سالم صالح: أنماط انتقال السلطة في البلاد العربيّة، ١٩٥٠-١٩٨٥. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٨٩).

١٤٥- قاسم، قاسم جميل: التكامل القوميّ في العراق: المشكلة الكرديّة. (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٧).

١٤٦- محمود، عبد المنعم عبّاس: مشكلة جنوب السودان. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٣).

١٤٧- محمود، عبد النافع: ظاهرة الاستقرار السياسيّ في العراق. (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، ١٩٧٣).

هديّة الإخوان في شجرة الدخان

لمحمّد بن محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق المشهور بـ مرتضى الزَّبيديّ

حقّقها وقدّم لها الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٥)

ترجمة المصنّف

هو محمّد بن محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينيّ الزَّبيديّ، أبو الفيض الملقّب بـ «مرتضى»، عالم بالعربيّة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنّفين[١]، توفّي سنة ١٢٠٥هـ. من أشهر مصنّفاته: تاج العروس في شرح القاموس، طبع غير مرّة.

أقول: ولم يشر الأستاذ الزركليّ في الأعلام ٧/٢٩٧-٢٩٨ إلى «رسالته» هذه، وهو يثبت مصنّفاته الكثيرة.

مقدّمة

إنّها «شجرة الدخان» كما أراد السيّد مرتضى الزَّبيديّ الحسينيّ في «رسالته» التي أضعها بين يَدَي القارئ، والتي وسمها بـ **هديّة الإخوان في شجرة الدخان**.

---

(٥) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(١) أنظر: فهرس الفهارس والأثبات للإدريسيّ الكتانيّ، فاس، ١٣٤٦هـ، ١/٣٩٨-٤١٣؛ الجبرتيّ، عجائب الآثار، مصر، ١٢٩٧هـ، ٢/١٩٦-١١٠؛ وانظر الأعلام، الطبعة ٢، ٧/٢٩٧-٢٩٨.

أقول: لا بدّ أن نتوسّع قليلًا في الكلام لنطمئنّ إلى حقيقة الأمر، أنَبْتٌ هو أم شجرة. ولنبدأ بما ذكروا من تسميته بـ «الطُّبَّاق»، ونثبت ما جاء به صاحب لسان العرب من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوريّ وغيره من مصادر اللغة، قال:

«الطُّبَّاق»: نبت أو شجر. قال أبو حنيفة: شجر نَحْلُ القامة ينبت متجاورًا لا يكاد يُرى منه واحدة، متفرّق وله ورق طِوال دِقاق خُضر تتلزّج إذا غُمِز، وله نور أصفر مجتمع، قال تأبّط شرًّا:

كأنّما حَثْحَثوا حُصًّا قوادمُه أو أُمُّ خِشْفٍ بذي شَثٍّ وطُبّاقِ

ورُويَ عن محمّد بن الحنفية أنّه وَصَفَ مَن يلي الأمر بعد السفياني فقال: يكون بين شَثٍّ وطُبّاق. والشَثّ والطُّبّاق: شجرتان معروفتان بناحية الحجاز

أقول: وفي «رسالة» صاحب تاج العروس هذه ما أفاده ممّا وجده في كتاب النبات وما أتى به ممّا ذكره غيره أبي حنيفة فقال:

«وفي بعض كتب المتأخّرين»: يشبه وَرَقه وَرَق الخَسّ إلاّ أنّه أكبر منه، وبَذْرُه أصفر من بَذْر الخِشْخاش».

وكأنّ صاحب رسالتنا هذه قد حاكَ في نفسه حقيقة «الطُّبّاق»: أشجر هو أم نبت؟ لقد علّق على ما أتى به ممّا وجده «في بعض المتأخّرين» من كون وَرَقه يُشبه ورق الخسّ فأراد أن يقرّر أنْ: ليس في الأمر إشكال فقال:

«وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينَوَريّ في تجليته».

ثمّ أضاف صاحب «الرسالة» شيئًا وجده في اختيارات المفضّل بن محمّد الضبّيّ لأبي زكريّا يحيى بن عليّ التبريزيّ في تعليقه على بيت تأبّط شرًّا فقال في «الشَّثّ والطُّبّاق»: «هما نَبْتان يُقوّيان الراعية ويُضمّرانها».

ولم يترك الزَّبيديّ صاحب الرسالة هذا الذي أتى به من كلام التبريزيّ من أنّ «الشَّثّ والطبّاق» نبتان، فقال:

«ولا مخالفة بين قوله: «نَبْتان» مع قول الدينوريّ السابق «شجر»،

فقد يطلق أحدهما على الآخر تجوُّزًا».

أقول: لقد كان لي من بسط قول الدينوريّ وغيره ممّا ذكره صاحب «الرسالة» وما جاء من فائدة التبريزيّ أن أخلص إلى أنّه نبت مع القائل الذي أفاد بشبه وَرَقه بوَرَق الخسّ، وذلك لأنّي أرى هذا النبت في عصرنا كما ورد في قول التبريزيّ، وعليه فهو نبت وليس شجرًا.

وكأنّي أدفع القول بأنّه «شجر» بما ورد في كلام أبي حنيفة الدينوريّ في أوّل كلامه:

«أخبرني بعض أزد السُّراة قال: هو شجر نَحْلُ القامة ينبُت متجاورًا...».

أقول: لقد اعتمد الدينوريّ على قول «بعض أزد السراة» الذي كان مصدر هذه الفائدة، وليس لنا أن نعدّ قول هذا الأزديّ شيئًا نطمئنّ إليه. والذي يكون لي في ما أستظهر به ما جاء من كلام غير هذا الأزديّ.

وأعود إلى لفظ «الطُّبّاق» فأجده قد تحوّل إلى «التُّبّاك». فالبدل بين الطاء والتاء قد عُرِف في العربيّة وأثبته أصحاب كتب الإبدال، وكذلك البدل بين القاف والكاف.

ثمّ إنّ «الباء المشدّدة» قد يعرض لها الفكّ فيُبدل من الباء الأولى النون فيكون «تُنْباك»، وتعويض النون من أوّل الصوت المضاعف معروف في العربيّة.

وكأنّ هذا «التبّاك» الذي كان بعد الإبدال من «طُبّاق» هو الذي أخذه غير العرب، فذهب إلى ديار الإفرنج فكان Tabac أو Tabaco أو نحو هذا وذاك، هو الذي عاد إلينا فعرّبناه فكان لنا من اللفظ الإفرنجيّ «تَبَغ».

وأقول: إنّ في «رسالة» الزَّبيديّ جملة فوائد لغويّة وتاريخيّة حفزتني على نشرها.

مصوّرة المخطوطة

إنّ أصل هذه المصوّرة في خزانة جامعة يِل (Yale) ورقمها ٣٤٩، وأمّا «الشريط» عنها ففي خزانة المخطوطات في الجامعة الأردنيّة ورقمه ١٢ - والمخطوطة في ثلاث ورقات.

وهي بخطّ النسخ، وهو حسن واضح، وفي كلّ صفحة ٢٠ سطرًا.

وقد صُدِّرت المخطوطة بسطرين باللغة الفرنسيّة وهما:

Extrait du *Hadīyat el-Iḫwān fi ša͗garat ed-doḫān* par eš-Šiḫ Murtaḍa el-Huseinī, auteur du TA. Ms copié sur l'original de l'auteur.



والقرآن [illegible] الناس [illegible] والنبات

الى هذه الشجرة مجهولة الوصف والشأن وانه لم يعرفها العرب من قديم

الزمان ولا ذكرها احد منهم في كتاب ولا وقفوا على معرفتها واضح البيان

ولذا وقعوا في تحيّر ايضا في تحقيقها ولم يكشفوا عن البيان ولعل

هذا الوهم فاسد كيف وقد ذكرها غير واحد من الائمة [illegible] الاعيان

[illegible]

والجوهري في الصحاح والمجد في القاموس ونقولهم في الجواهر الحسان

وسيأتي [illegible] في كتابه الشفاء كما

سيأتي [illegible] مع البيان ولنقتصر عليها فانها امام هذا الفن

[illegible] في معرفة هذا الشأن [illegible]

المرجان اخبرني بعض الثقات من القراء قال هو شجر [illegible]

متجاور لا يكاد [illegible] واحد منه منفرد [illegible]

[illegible]

مجتمع [illegible] ومنابته الصخر مع الغمر [illegible] والتي

[illegible] وفي بعض كتب النباتيين

يشبه [illegible] الا انه اكثر منه [illegible]

وهذا الشجر [illegible]

في اشعار العرب [illegible]

[illegible]

بحرفها وكمال وأما ما خصت به من المنافع الغريبة فلم يكن يخطر ببالهم على

بال ثم استرجعوها بأنفسهم الترك والعجم واشتهر أمرها بين [illegible] وصح

في اسمها حسبما ساعدهم النطق به فقالوا تنباكو بضم المثناة الفوقية و

النون ثم موحدة وبعدها ألف كاف وهو أقرب إلى اسمها الأصلي [illegible] و

آخرون تبغة بمثناة وموحدة وغين معجمة مفتوحات [illegible] وهكذا أوردها

أهل اللغة والمتأخرون من الفقهاء في كتبهم ومنهم من ينطق به بالطاء بدل

التاء ومنهم من سماها طابة وقيل [illegible] واشتهرت بالدخان وعلى

التعبير عنها في سائر الأعصار والبلدان باختلاف الألسنة ولا

وكأنهم نظروا إلى أقوى كيفية استعمالها فسموها بذلك

قال:

زَعَم كثير من أهل العصر، بل ومَن قَبْلَهم من جلّة الفقهاء العارفين بالسُّنّة والقرآن، والحكماء الماهرين في الفنّ، والجائلين في الأقطار والبلدان، أنّ هذه الشجرة مجهولة الوصف والشان. وأنّه لم يعرفها العرب من قديم الزمان، ولا ذَكَرها أحدٌ منهم في كتاب، ولا أقام على معرفتها راضح البيان، ولذا وقَعُوا في حَيْصَ بَيْصَ في تجليتها، ولم يكشفوا عن البيان.

ولَعَمري هذا الزَّعْم فاسد. كيف، وقد ذَكَرها غيرُ واحد من الأئمّة الأعيان كابن دُرَيد في الجمهرة، والأزهريّ في التهذيب، وابن سِيده في المُحْكَم، والجوهريّ في الصحاح، والمجد في القاموس، ونُقولهم هي الجواهر الحسان.

وسَبَقهم إمام العارفين أبو حنيفة الدينوريّ[2] في كتاب النبات كما سيأتي نصُّه مع البيان، ولنقتصِرْ عليه فإنّه إمام هذا الفنّ، وله التقدّم في معرفة هذا الشان.

قال:

«الطُّبَّاق»، بضَمِّ الطاء وتشديد الموحّدة: أخبَرَني بعض أزد السَّراة قال: هو شَجَر نَحْلُ القامة يَنْبُتُ متجاورًا، لا تكاد ترى واحدًا منه منفردًا. وله أوراق طِوالٌ خُضْرٌ تَتَلَزَّج إذا غُمِزَتْ. يُضمَد بها الكسر فيَجْبُر، وله نَوْر أصفر مجتمع.

لا تأكله الإبل ولكن الغَنَم، ومَنابته الصخر مع العَرْعَر، والنَّخل

(٢) هو أبو حنيفة الدينوريّ أحمد بن داود صاحب كتاب النبات. قال أبو حيّان التوحيديّ: جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب. له تصانيف نافعة غير كتاب النبات منها: الأخبار الطوال، مطبوع وهو مختصر في التاريخ. توفّي سنة ٢٨٢هـ. أنظر: إرشاد الأريب ١/١٢٣، وإنباه الرواة ١/٤١.

تجرِسه، والأوعال أيضًا تَرعاه، انتهى[٣].

وفي بعض كتب المتأخِّرين، يُشبه ورقُه وَرَقَ الخَسّ إلاّ أنّه أكبر منه، وبذره أصغر من بذر الخَشْخاش. وهذا القول لا يخالف ما قاله الدينوريّ في تجليته. وقد جاء ذكره في أشعار العرب، فمن ذلك قول تأبَّطَ شرًّا، وهو من أغربة العرب من قصيدة: [من البسيط]

كأنّما حَثْحَثوا حُصًّا قوادِمُه أو أُمَّ خِشْفٍ بذي شَثٍّ وطُبّاقِ[٤]

قال يحيى بن عليّ التبريزيّ[٥] في شرح اختيارات المفضّل بن محمّد الضبّيّ وهو في ما رأيتُه بخطّه ما نصّه:

حَثْحَثوا [بمعنى] حَثّوا. وعَنَى بـ «حُصّ القوادم» ظليمًا قد تناثر رِيشُه. وعَنَى بـ «أُمّ خِشْفٍ» ظبية رَعَت مَنْبت الشَثّ والطُّبّاق. وهما نَبْتان يُقوِّيانِ الراعية ويُضمِّرانها.

قال: ومعنى البيت: كأنّما حَرَّكوا بتحريكهم إيّايَ ظليمًا رَعَى الربيع فانحَصَّت كبار جَناحَيْه، أو ظبيةً أُمّ وَلَد ساعَدَها الرَّعي فقوّى عَدْوَها وخَفَّفْ قوائمها، انتهى.

ولا مخالفة بين قوله «نَبْتان» مع قول الدينوريّ السابق «شجر»، فقد يُطلَق أحدهما على الآخر تجوّزًا.

وقد جاء ذكر هذه الشجرة أيضًا في حديث محمّد بن الحنفيّة - رحمه الله - وذَكَرَ رجلًا يلي الأمرَ بعد السفيانيّ فقال: حَمْش الذراعَيْن والساقَيْن، مصفَّح الرأس، غائر العينَيْن يكون بين شَثٍّ وطُبّاق.

---

(٣) كذا في كتاب النبات، وقد أثبته صاحب لسان العرب، وكذلك فعل صاحب القاموس المحيط.

(٤) ورد البيت في لسان العرب (طبق). وقد ورد في ديوان الشاعر صنعة إليميني في الطرائف الأدبيّة.

(٥) هو يحيى بن عليّ التبريزيّ، الخطيب، أبو زكريا، من أئمّة الأدب واللغة، المتوفّى سنة ٥٠٢هـ، مصنّفاته كثيرة وأشهرها شرح ديوان الحماسة طبع غير مرّة. وأمّا شرح اختيارات المفضّل فما زال مخطوطًا ومنه نسخة نفيسة في مكتبة سوق العطّارين بتونس. أنظر: إرشاد الأريب ٢٨٦/٧. وانظر الأعلام ١٩٧/٩.

وقال ابن الأثير في النهاية: هما شَجَران معروفان بنواحي جبال مكّة[٦].

أراد أنّ مَقامه أو مَخرجه يكون بالحجاز، انتهى.

قُلتُ: وهو قول الأصمعيّ، وكأنّه يعني به القحطانيّ[٧] أو غيره، والله أعلم.

وقد ظَهَرَ ممّا تقدّم من سياقهم مجموعًا أنّها شجرة عربيّة مَنابِتُها أرض الحجاز. ولعلَّ وجهَ التسمية أنّ أوراقها في أصل نِبْتَتِها مطبرقة بعضُها على بعض، ثمّ استنْبَتوها.

وأوّل ما ظَهَر خبرها في بلاد الإفْرَنْج في أواخر القرن العاشر، فولعوا بها ونبّهوا إلى منافعها. واتّصَلَ ذلك إلى ما جاوَرَها من جزائر المغرب وأطراف بلاد الهند ممّا يلي البحرَ المِلْح. ثمّ بَرَز شُعاعها إلى بلاد العرب، وكان قد تُنوسِيَ أمرها، وغَفَلوا عنها ولم يكونوا يعرفونها. إلاّ أنّها عندهم من مراعي النَّحل والظِّباء والأوعال.

وأمّا ما خُصَّت به من المنافع الغريبة فلم يكن يخطُر لهم على بالٍ. ثمّ استزْرَعوها بأرض الترك والعجم، واشتَهَرَ أمرُها كنارٍ على عَلَم. وحَرَّفوا في اسمها حسبما ساعدهم النُّطقُ به، فقالوا «تُنْباك»[٨] بضمّ

---

(٦) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (طبق).

(٧) أريد بـ «القحطانيّ» ما ذكره أبو حنيفة في أوّل كلامه: أخبرني بعض أزد السراة.

(٨) و«التُنباك» معروف في عصرنا ويراد «التبغ» الخاصّ بما يُدعى الأركيلة، أو «النركيلة» في بلادنا العربيّة، وقد تدعى هذه الأداة «شيشة».
أقول: و«النركيلة» تشير إلى صنف الخشب الذي يصنع منه الجهاز الموصول بأنبوب يُستَفّ منه أو يُمصّ أو يُستنشق دخان «التبغ» الذي يُوقد أو يتّقد في أعلى الجهاز. وهذا الخشب ممّا يُسمّى «نارگيل» وهو شجر جوز الهند في الفارسيّة. وقد حُوّل إلى لفظ «أرگيلة» في بلاد الشام ومصر. ثمّ جُعِلت «الناركيلة» للأداة كلّها، وهي معروفة في عصرنا.
وأمّا «الشيشة» فكلمة فارسيّة أيضًا وتعني الزجاج أو البلّور.
وأقول: إنّ «التنباك» عرض له إبدال الميم بالنون فصار في بعض البلدان ومنها اليمن «تُمباك».

المُثَنّاة الفَوقيّة وسكون النون ثمّ موحَّدة، وبعد الألف كاف. وهو أقرَبُ إلى اسمها الأصليّ.

وقال آخرون: «تَبَغَة»[٩] بمُثَنّاة وموحّدة وغين مفتوحان. وهكذا أورَدَه المتأخِّرون من الفقهاء في كُتُبِهم، ومنهم مَن ينطق به بالطاء بدل التاء.

ومنهم مَن سَمّاها «طابة»[١٠].

وأمّا الآن فاشتَهَرَت بالدخان[١١]، وعليه التعبير عنها في سائر الأقطار والبلدان باختلاف الألسنة والأزمان، وكأنّهم نظروا إلى أقوى كيفيّة استعمالها فسَمَّوها بذلك.

ملحق:

وأذكر أنَّ أوّل معرفتي بما أسميناه «التَّبغ» في العراق في آخر الربع الأوّل من هذا القرن، وعرفته في تسمية «التُّتن» وهو «توتون» في التركيّة العثمانيّة. كان بائعُه يُدعَى «تُتُنجي».

وكان هذا النبات الجافّ يُؤتَى به في أكياسٍ خاصّة كبيرة يزن أحدهما ما يقرب من مئة كيلوغرام. ثمّ يخضع لصنعة فيُفرَّق وَرَقه وهو أجوده، ثمّ يعمدون إلى العيدان فتُقطَّع وتُدَقّ حتّى تصبح صالحة لما يخلط بالوَرَق.

وكان هذا يُباع لمَن «يُدخِّن» مع دفتر صغير يشتمل على وريقات رقيقة، فيأخذ المدخِّن الوُرَيقة ويفرش عليها التبغ ثمّ يجعلها لُفافة

---

(٩) قلت: كأنّ كلمة «تَبَغ» معرّب الكلمة الغربيّة «تَباك» Tabac.

(١٠) وأمّا «طابة» هذه، ولا أراها إلاّ بالهاء، فهي صورة عاميّة للكلمة الغربيّة.

(١١) وأمّا «الدخان» فهو معروف، وهو الذي نجده في قوله تعالى:
﴿ثمّ استَوَى إلى السماء وهي دُخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا...﴾ سورة فُصِّلت.
﴿فارتقِبْ يومَ تأتي السماء بدُخانٍ مبين﴾ ١٠ سورة الدخان.
وأقول: وقرأت في الصحف المصريّة أنّ «التباك» يوصف بـ «المُعَسَّل»، ولم أهتدِ إلى هذا.

ويُدَخّن. ومنهم مَن يأخذ التبغ ويضعها في وعاء من طين صغير، وهو طُوّر فكان ما يُدعَى Pipe. وقد يكون هذا أنبوبة صغيرة تُحشَى بالتبغ فيدخّن به المدخّن.

ثمّ جدّت مؤسّسات (شركات) تُصنّع التبغ في ما سمّي «سيكاره»، وتعبّأ هذه «السكائر» في «عُلَب» أي «عبوات» في لغة عصرنا.

وكان لكلّ «عبوة من هذه» اسمٌ يعرف به، وما زلت أذكر عبوة سمّيت «بغداد»، وأخرى سمّيت «الفرات»، وأخرى سمّيت «تركيّة» وغير هذا.

أمّا التبغ الخاصّ بـ «النارگيلة» أو «الشيشة» فهو تبغ خاصّ في صنعته وإعداده، فقد يخضع لشيءٍ من الخَزْن ليتخمّر ويصبح ملائمًا لأصحاب هذا الشرّ من «المدخّنين».

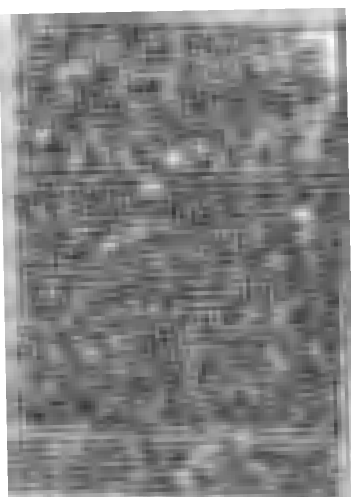
وأذكر شيئًا من هذا يجعل معجونًا يسمّونه «سُويكه»، يتناوله صاحبه في لعقةٍ صغيرة يُخبِّئها تحت لسانه، قد يكون لنا أن ندرجها ضمن «المخدِّرات».

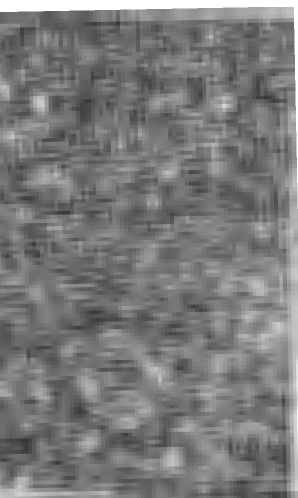
من منشورات دار المشرق

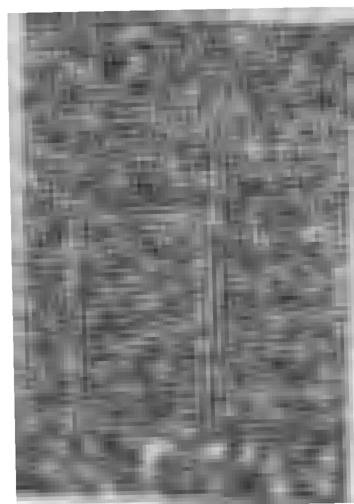














يعقوب، «أخو الربّ»، والكنيسة في أوّل عهدها
قراءة في كتابَين حديثَين(*)

الدكتور رولان طنب(**)

مَن كان يعقوب «أخو الربّ»، الذي قُتل ثلاثين سنة بعد موت يسوع ووُصف غالبًا بأنّه ابن عمّه؟ كان شخصيّةً سادت كنيسةً حديثةَ العهد ومترسّخة ترسُّخًا شديدًا في يهوديّة زمنها، وأمينة للشريعة الموسويّة، فكان يعقوب يفوق بطرس جاهًا وسلطةً ويعارض بولس، لكنّ أفكار بولس تغلّبت في آخر الأمر وأدّت إلى الفصل بين المسيحيّة واليهوديّة.

إنصرف بِرْنهايْم (Bernheim) إلى إعادة اعتبار حاسمة إلى رجل لم يقدَّر حقّ قدره وبدا محفوفًا بالغموض، في خاتمة تحقيق يستحوذ على الانتباه حول أوائل الكنيسة. فهو يقترح نظرة مجدِّدة إلى الفريق «المسيحيّ المتهوِّد»، ويمكّننا أن نعود إلى اكتشاف كنيسة «لم تكن سائرة في اتّجاه التاريخ».

الكتّاب والمصادر

يروي المؤرِّخ اليهوديّ فلافيوس يوسيفس (٣٧-١٠٠) إعدام «يعقوب، أخي يسوع الملقَّب بالمسيح، المتَّهَم بمخالفة الشريعة، عن يد عظيم الكهنة حَنّيا»، في السنة ٦٢م. «فاغتاظ الذين كانوا أشدّ سكّان أورشليم اعتدالًا وكانوا يحفظون الشريعة على أدقّ وجه»[١]، وهذا ما أدّى إلى فصل حَنّيا، بالرغم من انتمائه إلى أسرةٍ ذات نفوذ وإلى سلالة ذات جاه من عظماء الكهنة. ويجمع أهل

(*) (يعقوب أخو الربّ) Pierre - Antoine BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*
Editions Noêsis, Paris, 1997, 390 pp.
(عهد المسيحيّة) Etienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*
Editions Noêsis, Paris, 1997, 280 pp.

(**) أستاذ في كلّيّة الطبّ التابعة لجامعة القدّيس يوسف، وخرّيج المعهد الكاثوليكيّ في باريس ومعهد اللاهوت البروتستانتيّ في إستراسبورغ.

(١) Flavius JOSÈPHE, *Antiquités Juives* 18, 63-64, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1929.

الخبرة على أنّ ما كتبه يوسيفس هو أصليّ وليس ثمرة تحريف لاحق. فيدو يعقوب شخصًا ذا شأن، علمًا بأنّ فلافيوس يوسيفس لا يذكر بطرس ولا بولس ولا شخصًا آخر من أشخاص الكنيسة في أوّل عهدها.

هذا وإنّ الإنجيليّين متّى (١٣/٥٥) ومرقس (٦/٣) يذكران أسماء إخوة يسوع الأربعة، وهم يعقوب ويوسى (يوسف) ويهوذا وسمعان. وكلاهما يذكران يعقوب أوّلًا.

وتبرز أيضًا أهمّيّة دوره من عدد المرّات التي يشير إليه بولس خصمه الأكبر في رسائله. فإنّ ذكره يأتي في الكلام على أوائل الذين حصلوا على تراثيات القائم من الموت (١ قور ١٥/٧). ثمّ إنّ رسائل بولس، ومن الراجح أنّها أقدم أسفار العهد الجديد، لأنّها حُرّرت في الخمسينات، ترينا يعقوب، «أخا الربّ»، أحد رؤوساء الكنيسة في أوّل عهدها. فقد ورد ذكره ثلاث مرّات في الرسالة إلى أهل غلاطية: يوصَف بأنّه، إلى جانب بطرس ويوحنّا، «أحد أركان الكنيسة»، وهو الذي يُذكَر أوّلًا هنا أيضًا. وينوّه بولس بالدور الذي قام به في «مجمع أورشليم»، وعند وقوع «حادثة أنطاكية»، وهي أحداث جازمة مكّنت من البتّ هل يجب أم لا أن يَخضع المهتدون المتحدّرون من أصل غير يهوديّ للشريعة الموسويّة.

وفي أعمال الرسل، يظهر أيضًا يعقوب رئيس كنيسة أورشليم، فهو الذي ترأس «مجمع أورشليم» وهو الذي حَسَمَ المناقشات (رسل ٢٥/٦-٢٩).

وجاء الأدب المسيحيّ اللاّحق أكثر إسهابًا، فخلط بلا رويّة بين التاريخ والأسطورة. فيسلّم الكاتب بِرْنهايم «بأنّه لا يمكننا أن نروي سيرة يعقوب، كما نستطيع أن نفعله بشجاعة وتخيُّل في رواية سيرة بولس». وهو يستشهد بمؤلّفات غير قانونيّة تصف بإسهاب تلك الشهرة الواسعة وشبه الأسطوريّة التي تمتّع بها هذا الشخص في القرون الثلاثة الأولى.

ويشدّد الأدب الإقليمنضيّ المنتَحَل على أوّليّة يعقوب «الموصوف بأسقف الأساقفة»، أي «بالبابا الأوّل، بغضّ النظر عن استباق الوقت»، كما يشير برْنهايم إليه.

وفي أحد النصوص المنحولة، وهو إنجيل العبرانيّين، يُنعم المسيح القائم من الموت على يعقوب بامتياز التراثي الأوّل. وفي نظر إقليمنضس الإسكندريّ (حوالى السنة ٢٠٠)، أصبح يعقوب السلطة العُليا في الكنيسة بعد موت المسيح. والقدّيس إيفانيوس السلاميّ (٣١٥-٤٠٣)، في كتابه في الوجال

المشهورين، يخصّه بالنبذة الثانية بعد النبذة المختصّة ببطرس. وأمّا أوسابيوس القيصريّ (حوالى السنة ٣٢٠)، فإنّه يلفت النظر إلى صدارة «أخي الربّ»، يعقوب، الذي وُلّي على إدارة شؤون الكنيسة مع الرسل. ومنذ أيّام الربّ حتّى يومنا، يسمّيه جميع الناس «البارّ».

وهناك عدّة نصوص غنوصيّة، من التي وُجدت بين مخطوطات نجع حمادي، تعترف ليعقوب بوضع متفوّق في أوّل عهد الكنيسة. وفي إنجيل توما، يشير يسوع إلى «يعقوب البارّ» كإلى مَن يجب أن يخلفه، وفي رسالة يعقوب المتحولة، يكشف يسوع تعليمه ليعقوب خاصّةً ولبطرس. وفي رؤيا يعقوب المزدوجة، يسلّم يسوع إلى يعقوب تعليمًا سرّيًا، غنوصيًا بكامله.

وفي نظر بِرْنهايم، فإنّ «الصدارة» المعترف بها ليعقوب في التقاليد المسيحيّة المتهوّدة والكاثوليكيّة والغنوصيّة هي أمر يلفت الانتباه إلى أقصى حدّ (. .). ومع ذلك، فإنّ «أخا الربّ» يبقى مجهولًا إلى حدّ بعيد من قِبَل أغلبيّة المسيحيّين. إنّ المساوي لبطرس وبولس، لا بل المتفوّق عليهما في انطلاقة الكنيسة، تراه اليوم يقلّ أهمّيّة عن ذلك الذي يعدّه الكاثوليك أوّل بابا وعن ذلك الذي يُجمع الناس على وصفه «بأمير اللاهوتيّين».

لا شكّ أنّ سلطة يعقوب في الكنيسة، التي تستند إلى سلطة «إخوة الربّ»، تتّسم بطابع سُلاليّ، كالخلافة في الإسلام. ومن جهة أخرى، فإنّ خليفة يعقوب على رأس كنيسة أورشليم كان سمعان، ابن عم يسوع. ومع ذلك، يجب الإشارة إلى أنّ يعقوب، الذي كان يُعرف بأنّه أخو يسوع (أو أخوه من أبيه)، أصبح يُعدّ، بتأثير من القدّيس هيرونيمس، أحد الرسل، يعقوب الأصغر، الذي ورد ذكره في مر ١٥/ ٤٠. وقد احتفظت الكنيسة الكاثوليكيّة بهذه الهويّة، خلافًا للكنائس الأرثوذكسيّة التي تحتفل بذكرى كلّ واحد منهما على حدة.

فالكاتب يحاول أن يجيب على الكثير من التساؤلات التي تثيرها النصوص:

- أيًا كانت صلة القرابة بين يعقوب ويسوع؟ هل كان أخاه، كما يدعو إليه تفسير حرفيّ للعهد الجديد، أو ابنَ عمّه، كما يفترضه التقليد الكاثوليكيّ في خطى هيرونيمس، أو أخاه من أبيه، كما ظنّه الكثير من آباء الكنيسة؟ وإلى أيّة درجة ساعدت صلة القرابة بيسوع وصولَه إلى رأس الكنيسة؟
- وأيًا كان نوع علاقاته ببطرس؟

- وهل أيّد نشاطَ بولس الإرساليّ، كما توصي به أعمال الرسل، أم هل اتُّخذ موقفًا أشدّ تحفّظًا، لا بل عدائيًا، كما تلمّح إليه بعض رسائل بولس والتقليد المسيحيّ المتهوّد؟
- ولماذا أثار إعدامه عن يد عظيم الكهنة حتّيا احتجاجَ الفرّيسيّين وفصل عظيم الكهنة؟
- وماذا حلّ بالمسيحيّين المتهوّدين بعد موته، وكيف يفسَّر أنّ النسيان قد طواه في التقليد المسيحيّ؟

«إخوة» يسوع

يعرض الكاتب بتوسّع ودقّة مشكلة إخوة يسوع وأخواته. وهو يحلّل ويشرح، في ٢٢ صفحة، جميع النظريّات المطروحة، ويحاول أن ينتزع يقين القارئ بالاستناد إلى الشهادات الكتابيّة والحجج المبنيّة على فقه اللغة.

في عدّة مرّات تذكر الأناجيل إخوة يسوع وأحيانًا أخوات يسوع، كما نرى ذلك في الحادثة التي يرويها مرقس في ٣/ ٣١. وإذا صحّ أنّ متّى ومرقس يفيدانا عن عدد الإخوة وعن أسمائهم، فإنّ عدد الأخوات وأسماءهنّ لا تُروى في أيّ نصّ من النصوص. وفي أغلب المصادر المأخوذة من الأناجيل ومن أعمال الرسل، يرتبط ذكر إخوة يسوع بذكر مريم أمّه. وفي بعض الفقرات، يبدو أنّ إخوة يسوع يعارضون تلاميذه صراحة. وفي هذه الحالات، ليس من السهل أن تتّخذ كلمة «أخ» معنى الرفيق المجازيّ.

ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ استعمال لفظة «أخ» بمعانٍ واسعة في الشرق الأدنى القديم والحديث يتضمّن مفهومَي الأخ من أبيه أو أمّه، والقريب. ففي العهد القديم، يُسمّى أبناء يعقوب الاثنا عشر «إخوة»، مع أنّهم من أربعة زواجات مختلفة (تك ٣٧/ ٤)، كما أنّ إبراهيم يعدّ نفسه «أخا» ابن أخيه لوط (تك ١٣/ ٨). ثمّ إنّ مفهوم «ابن عم» أو «ابن خال» لا يعبَّر عنه بكلمة واحدة في العبريّة (ولا في العربيّة). فالعهد القديم يستعمل عبارة «ابن عم» (في العبريّة: «ابن دود»). أمّا اليونانيّة: فتجد فيها لفظة «أدِلْفس» ἀδελφος التي تُستعمل استعمالًا واسعًا للدلالة على الأخ (أو الأخ من أبيه أو أمّه)، في حين تُستعمل لفظة «أنِپْسيوس» ἀνεψιος للدلالة على «ابن العم» أو «ابن الخال». فالقدّيس بولس يستعملها في الكلام على مرقس، الذي هو ابن عم برنابا (قول ٤/ ١٠).

وهذه الأحوال تتحكّم في تفسير روابط القرابة القائمة بين يسوع والذين يسمّيهم العهد الجديد إخوته وأخواته. وهناك ثلاث نظريّات:

النظريّة الأولى، وهي الأقرب إلى المعنى الطبيعيّ، تلخّص في الاعتقاد بأنّ المقصود هنا هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم، أي أبناء وبنات مريم ويوسف، المولودين بعد يسوع. وهذه النظريّة يرتبط بها اسم هِلفيديوس (Helvidius)، وهو أحد المدافعين عنها في نهاية القرن الرابع، مع أنّ هناك مَن أثبتها قبل هذا التاريخ، ولا سيّما طرطليانس (+ ٢٢٥). ولقد عرفت رواجًا جديدًا في نهاية القرن الثامن عشر. أمّا في أيّامنا، فإنّها تتمتّع بتأييد أغلبيّة المفسّرين البروتستانت، إلى جانب عدّة مفسّرين كاثوليك بارزين. فالدومنيكانيّ فرنسوا رِيفُوليه (Refoulé)، مدير مدرسة أورشليم الكتابيّة السابق، الذي يستشهد به الكاتب، يقول: «في نظر المفسّر والمؤرّخ، من الراجح أنّ إخوة يسوع وأخواته هم إخوة وأخوات تجمع بينهم رابطة الدم». ذلك بأنّ كلمة «أدِلْفس» اليونانيّة، التي تَرِد في جميع الفقرات الواضحة تدلّ عادةً على إخوة مولودين من أب واحد وأمّ واحدة، أو على الأقلّ، من أمّ واحدة. فيبدو المعنى المجازيّ مستبعَدًا، ومن جهة أخرى، يظهر إخوة يسوع برفقة مريم دائمًا.

والنظريّة الثانية، وأشهر المدافعين عنها هو إبيفانيوس السلامينيّ (القرن الرابع)، تزعم أنّ إخوة يسوع وأخواته هم أولاد يوسف، وُلدوا من زواج أوّل. وبما أنّها لا تتعارض مع بتوليّة مريم الدائمة، وتستند إلى استعمال كلمة «أدِلْفس» وإلى حضور الإخوة بالقرب من مريم، فهي تبقى الافتراض الذي يفضّله كثير من الكنائس الشرقيّة. غير أنّها تعسّر علينا أن نفهم لماذا يشدّد لوقا على بِكْريّة يسوع من حيث ميراث مملكة داود.

أمّا النظريّة الثالثة، التي تجعل من إخوة يسوع وأخواته أبناء عم أو أقارب، فهي ترتبط بالقدّيس هيرونيمس الذي تهجّم بعنف، في مؤلّف بعنوان ردّ على هِلفيديوس، على نظريّة الإخوة الذين تجمع بينهم رابطة الدم. يذكّر بِرْنهايم بأنّ بولس حرّر رسائله باليونانيّة (ومن الراجح أنّها كانت لغة مولده) ويتساءل «لماذا بولس، الذي كان يعرف يعقوب معرفة شخصيّة وكان من المفترَض أن يعرف نوع قرابته الصحيح مع يسوع، لم يستعمل كلمة «أنِيسيوس»، إن كان إخوة يسوع أولاد عمّه»؟. ومن جهة أخرى، يصف فلافيوس يوسيفس يعقوب بأنّه «أخو يسوع»، مع أنّ يوسيفس كثيرًا ما يستعمل كلمة «أنِيسيوس» في مؤلّفاته.

من الواضح أنّ نظريّة هِلفيديوس هي التي يفضّلها كاتبنا. نذكر، في هذا الصدد، ما كتبه مؤخّرًا لاهوتيّ كاثوليكيّ آخر، ميشال كِينيل[٢] (Quesnel): «إنّ

(٢) Michel QUESNEL, *Le Monde de la Bible*, 1997, 105, 25.

الأفضليّة التي تُمنَح لإحدى النظريّات لا تستند إلى حجج تاريخيّة، بل إلى خيارات لاهوتيّة ومنهجيّة!.

الجماعة المسيحيّة المتهوّدة

كان يعقوب ألمع رمزٍ وممثّلٍ لكنيسة حديثة المهد ومتأصّلة في التقليد اليهوديّ. فإنّه كان يَعدّ يسوعَ العاملَ الأخيريّ (eschatologique) الذي اختاره يَهوه للإنباء بحلول ملكوت الله الوشيك ولدعوة بني إسرائيل إلى التوبة. وكان يعقوب يعتقد بأنّ ما وُعد به إسرائيل بدأ يتحقّق عن يد يسوع. وإن استثنينا اعتقاده بوضع يسوع ورسالته الفريدَين وبعضَ الممارسات الطقسيّة الخاصّة، فلم يكن فيه أيّ شيء يميّزه عن الكثير من يهود زمنه. فلو أخبرناه بأنّه كان ينضمّ آنذاك إلى ديانة جديدة، لوقع، ولا شكّ، في الدهش.

وكان يعقوب يعارض بولس ورسالته التي كانت تتضمّن تحديدًا جديدًا لهويّة إسرائيل ولدور الشريعة. وكان بولس يفكّر في جماعة موحَّدة من يهود وغير يهود، تتجاوز حدود الدين اليهوديّ التقليديّة ونوعيّته. ولهذا السبب كثيرًا ما عُدّ يعقوب رمز جماعة مسيحيّة متحجّرة، تعجز عن الشعور بطابع رسالة يسوع الجذريّ وبكلّ ما تنطوي عليه تِباعه. ولكنّ الجماعات التي كانت تعترف بسلطته، حوالى السنة ٦٢، يوم سيق إلى العذاب، كانت تؤلّف، على الأرجح، أكثريّة العالم المسيحيّ الساحقة. وكان لموته تأثير شديد جدًّا في تلاميذ يسوع، ولا شكّ أنّ خراب الهيكل، بعد ذلك ببضع سنوات، وضع حدًّا لأوّليّة كنيسة أورشليم. فإنّ الدين المسيحيّ فقد مركز ثقله الجغرافيّ والروحيّ والتعليميّ. وازدادت كنائس أنطاكية ورومة والإسكندريّة استقلالًا ونفوذًا على مرّ الأيّام.

هذا وإنّ تدمير أورشليم في السنة ٧٠ أدّى، في آخر الأمر، إلى تهميش المسيحيّين المتهوّدين، في كنيسة تميل إلى أفكار بولس ويسيطر عليها غير اليهود. فإنّ المسيحيّين المتهوّدين الذين كانوا يطالبون بهويّتهم اليهوديّة كوّنوا مدّة طويلة إحدى الحركات التي كانت تجاهد للحصول على السيادة في داخل الجماعة اليهوديّة. لكنّ فرص نجاحهم تقلّصت على مرّ الأيّام. فالمشيح الذي كانوا ينادون به ما زال غير عائد، وكانت الحركة التي ترفع شعاره أشدّ ازدهارًا عند غير اليهود. فكان من شأن كلّ ذلك أن لا يساعد على رسالتهم لدى اليهود. ولمّا كادت البدعة أن تصبح غير محتمَلة، على أثر انتصار الحركة الربّانيّة، عدّهم أغلبيّة اليهود هراطقة.

من المفيد جدًّا أن نشير، كما فعل الكاتب، إلى أنّ المسيحيّين المتهوّدين

قد طُرِدوا، بواسطة «بِرْكة حَمِّيم» (بَرَكة الهراطقة)، من المجامع التي يسيطر عليها الربّانيّون، ورثة الفرّيسيّين. وبعد أن نبذتهم الجماعة اليهوديّة وأصبحوا غير مرتاحين يومًا بعد يوم في «الكنيسة الكبرى»، كان عليهم أن يختاروا بين ثلاثة: إمّا أن يعودوا إلى المجمع اليهوديّ، بالتخلّي عن إيمانهم بيسوع المسيح، وإمّا أن ينضمّوا إلى «الكنيسة الكبرى»، بالكفّ عن حفظ الشريعة الموسويّة، وإمّا أن يؤلّفوا جماعات منفصلة ومهمّشة، لا تزال الشريعة محفوظة فيها. والذين اختاروا الحلّين الأوّلين لم يتركوا أيّ أثر. أمّا الذين تبنّوا الحلّ الثالث، فإنّنا نعرفهم باسم الإيبونيّين أو الناذوريّين. ولمّا كانوا بقايا متحجّرة من الكنيسة في أوّل عهدها، فإنّ «المسيحيّين» هم أيضًا عَدُّوهم مراطقة.

ولكنّهم لم يتواروا تمامًا من ساحة التاريخ. فإنّنا نراهم يعودون إلى الظهور لمناسبة نشأة الإسلام. فالكاتب يُكثر الاستشهاد بهانس - يواكيم شوبس (Schoeps) الذي لا يشكّ في أنّ الإسلام تلقّى ميراث المسيحيّين المتهوّدين. فقد كتب: «لا شكّ في ارتباط محمّد بالمسيحيّة المتهوّدة (...). فإذا صحّ أنّ المسيحيّة المتهوّدة غابت عن الكنيسة المسيحيّة، فإنّها، بالمقابل، حُفظت في الإسلام ووجدت مكانها في بعض دوافعه التوجيهيّة»[٣].

إنّ النظريّات اللاهوتيّة التي يستند إليها المسيحيّون المتهوّدون ما زالت غير واضحة لنا، إذ ليس لدينا من شهادات مباشرة سوى بعض مقتطفات من الأناجيل التي كانوا يستعملونها، إلى جانب الأدب الإقليمنضيّ المنحول. ومن الراجح أنّ بعض مؤلّفات المسيحيّين المتهوّدين قد حُفظت بفضل اندماجها في بعض نصوص الإسلام. وقد تكون هذه حالة المصدر المسيحيّ المتهوّد الذي استعمله الكاتب المُسلم الذي وضع إنجيل برنابا، علمًا بأنّه لم يبقَ منه إلّا الترجمة الإيطاليّة التي تمّت في القرن السادس عشر[٤].

لا شكّ في أنّ صورة يعقوب ونفوذه قد تأثّرا إلى حدّ بعيد بتقلّبات المسيحيّة المتهوّدة. فبغضّ النظر عن الجماعات المسيحيّة المتهوّدة التي أعلت شأنه بوجه خاصّ، كان موضع إجلال في بعض الجماعات الغنوصيّة. وحتّى كنيسة أورشليم، التي كانت مؤلّفة من يهود وغير يهود، لم تكفّ عن إكرام يعقوب «أسقفها الأوّل». لكنّ «قادة الفكر في الكنيسة الكبرى»، على حدّ قول

(٣) Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* Tübingen, 1949.

(٤) Luigi CIRILLO et Michel FRÉMEAUX, *Evangile de Barnabé*, Paris, Beauchesne, 1977.

بِرْنْهايم، أخذوا يرون فيه» مصدر متاعب (...)، إذ إنّ «أخا الربّ»، الذي لم يكن أحد الاثني عشر، كان لا يندرج بسهولة في مخطّط الخلافة الرسوليّة، وينسجم بصعوبة مع أوّليّة بطرس. فكان من غير الممكن أن يُعجبَ كنيسة يتحدّر أكثر أعضائها من أصل وثنيّ ومنفصلة عن الشريعة».

ويضيف الكاتب في سياق الكلام: «من الواضح أنّ يعقوب كان يتّجه في عكس التاريخ. فقُصِر دوره على دور ممثّل صامت. وطوالَ قرون وقرون، عاش عيشة خاملة، أخذت تتبدّد على وجه بطيء».

ومع أنّ هذا الكتاب ما زال يحتوي على عدّة مناطق محفوفة بالظلّ، فإنّه يأتي بتوضيح جذّاب لشخصيّة يعقوب الغامضة. ذلك بأنّ بطرس أنطوان بِرْنْهايم يستخدم جميع المصادر التي في متناوله، كما أنّه ينصرف إلى «إعادة الاعتبار» بمهارة وسعة اطّلاع، فيولّد عند القارئ تحمّسه للموضوع والرغبة في المزيد من المعرفة.

يعقوب وبطرس وبولس والآخرون

يدور الكلام عن يعقوب أيضًا في كتاب إتيان تْرُكْمِه (Etienne Trocmé)، الذي يضع أكبر زعماء الكنيسة الناشئة، أي يعقوب وبطرس وبولس، في إطار أوسع. وهو أيضًا يدافع عن بطل يكاد أن لا يحتاجَ إلى أن يعاد إليه اعتباره، علمًا بأنّ نفوذه كان ولا يزال ساطعًا، بما أنّ المقصود هو بولس. إنّ تْرُكْمِه، وهو اختصاصيّ معترَف به في العهد الجديد، وقد درّسه طوال عقود في جامعة إسْتْراسبورغ (Strasbourg)، يقدّم لنا، في كتابه مهد المسيحيّة، ببساطة لبقة، ثمرة أبحاثه وتفكيره، وهو يعيد إلى الحياة تاريخ «تلك الشيعة اليهوديّة الخاملة الذكر التي نشأت في فلسطين وتحوّلت، بعد مئة سنة من الحياة، إلى ديانة جديدة تمتاز إلى حدّ بعيد عن الدين اليهوديّ، وانضمّت إليها أكثريّة من مؤمنين متحدّرين من أصل وثنيّ».

إنّ موضوع الكتاب واضح، وهو أنّ الهويّة المسيحيّة لم تتكوّن من تلقاء نفسها ولا في لمحة نظر، بل في أثناء سباق طويل قام فيه حوار التنازع مع الدين اليهوديّ بدور بارز. فبوجه تدريجيّ «وبعد بدايات متردّدة، شعرت الجماعات المسيحيّة بنوعيّتها وهويّتها».

لم يجد المسيحيّون أيّة فائدة في الانفصال عن الدين اليهوديّ، من شدّة شعورهم بأنّهم جزء لا يتجزّأ من الشعب اليهوديّ. وإذا تمّ الانفصال مع ذلك، فلأنّ تحوّلًا في العمق قد طرأ على الدين اليهوديّ بعد خراب هيكل أورشليم في

السنة ٧٠. فبعد أن حُرم شعائره الدينيّة ومَقْدِسَه، وأُنذر بالانفجار، لم يقدر على البقاء إلّا بفضل إصلاح جذريّ قامت به مدرسة ربّانيّين فريسيّين (انسحبوا إلى مدينة جَمْنيا) سيطرت أفكارهم على كلّ الشتات تقريبًا في نحو عشرين سنة. ومنذ السنة ٩٠، تمّ التوافق بين أكثريّة المجامع الساحقة على أن يُبعدوا من الجماعات اليهوديّة جميع الخارجين على تعليم المصلحين، ومنهم المسيحيّين. ولم يجد أولئك المسيحيّون المبعَدون اتّزانًا جديدًا إلّا بمشقّة.

ويُثبت الكاتب أنّ المسيحيّة لم تكتشف نفسها إلّا في نهاية القرن الأوّل. ولذلك، فهو يصف بـ «مهد المسيحيّة ثلاثة أرباع القرن التي تلت موت يسوع على الصليب». ويضيف: «لا شكّ في أنّ المسيحيّة نشأت مع الإيمان بقيامة المسيح. ولكن، كما أنّ الولد لا يكتشف أنّه شخص مستقلّ إلّا بعد أن يكون قد عاش اختبارات كثيرة، كذلك لم يتوصّل دين المسيح إلى وعي نفسه إلّا بعد العديد من الأحداث، ولم يكن أقلّها أهمّيّةً حرمانه من الدين اليهوديّ الذي عاناه انطلاقًا من السنة ٩٠. ذلك بأنّ المسيحيّين كانوا يعتبرون أنفسهم يهودًا أو مؤيّدين للدين اليهوديّ، وكانوا كثيرين حول المجامع. ولا نستطيع أن نتفهّم مغامرتهم الروحيّة وأدبهم في ذلك الزمن، إلّا أن أدركنا هذه المعطيات».

بقلم رشيق، يعرض تُرُكْمِه فكره الصافي المهذّب، الناشئ عن إقبال طويل جدًّا على نصوص العهد الجديد، ويرسم، في ٢٨٠ صفحة من نصّ يكثر فيه البياض، لوحة بديعة من تاريخ المسيحيّين الأوّلين، لا يخشى فيها أن يُهمل الأفكار الدارجة والقضايا القائمة على الأكثريّة. فهو ينسب إلى إسّيني قمران تأثيرًا شديدًا في المسيحيّة الناشئة (مجموعات رتب، وشعائر دينيّة، وصيغ مؤسّسيّة، وقراءة الأسفار المقدّسة، والألقاب المشيحيّة المطلّقة على يسوع، وينسب إلى الهلينيّين دورًا حاسمًا ابتداءً من طردهم من أورشليم وهجرتهم إلى أنطاكية التي افتتحت الإرساليّة في خارج الدين اليهوديّ. لكنّه يخصّ بولس الرسول جزء الكتاب المركزيّ. إنّ الكاتب يكنّ إعجابًا واضحًا بذلك الموهوب الفذّ الذي ظهر عند نشأة الدين المسيحيّ، بهرطوقيّ المجمع، بالمنشقّ، بالعائش على هامش المجتمع، باللّاهوتيّ المنقطع النظير»[٥]. فالنزاع مع جناح المسيحيّة المتهوّد، الذي تبلور في النزاع مع بطرس في أنطاكية، أدّى عند بولس إلى اتّخاذ موقف متشدّد، إذ إنّه انقطع عن يعقوب وبطرس انقطاعًا عنيفًا وطوّر استراتيجيّة إرساليّة تقطع الروابط مع المجمع. ونحن نعرف أنّ هذه الاستراتيجيّة

---

(٥) Daniel MARGUERAT, *Le Monde de la Bible*, 1997, 105, 64-65.

لقيت نجاحًا في آسية الصغرى وفي اليونان.

السنوات ٦٠-٧٠

في مطلع الستينات، كانت الكنيسة المسيحيّة مجموعة متواضعة الحجم ومنظّمة تنظيمًا متينًا إلى حدّ ما حول أورشليم. وفي حضن يهوديّة زمنها، كانت تؤلّف أقليّة صغيرة متقدة نشاطًا ولها تأثير حقيقيّ في الرأي العامّ اليهوديّ، وكان يعقوب رئيسها يتمتّع بجاه واسع جدًّا لدى الشعب نظرًا إلى تقواه المثاليّة. وكانت كنائس الشتات تعترف له بأوّليّة تعليميّة وتنظيميّة تامّة. وفي هذا الأمر، تلتقي نظريّات ترُكمِه وبِرنْهايم تمامًا.

وكان الهلّينيّون، الذين قطعوا الروابط مع أورشليم قبل ذلك بربع قرن، يعيشون على الشاطئ السوريّ الفينيقيّ، ولكنّهم فقدوا الكثير من اندفاعهم الأوّل. أمّا الكنائس التي أسّسها بولس، فإنّها كانت حائرة جدًّا بسبب سَجْن رسولها، ثمّ موته (حوالى ٦٢-٦٤). فكانت، هي أيضًا، خفيفة الوزن.

فوقعت سلسلة أحداث مأسويّة ما لبثت أن زعزعت البناء الذي كان من شأن موت بولس، الرفضيّ الأكبر، أن يدعّمه، على ما يبدو. وكانت أولى حلقة من السلسلة مقتل يعقوب في السنة ٦٢. فكانت الضربة عنيفة للكنيسة، لأنّها كانت تستمدّ قدرًا كبيرًا من جاهها من حضور شخصيّة قريبة من يسوع، ومشهورة بتقواها، على رأسها. وحاول أعضاؤها المحافظة على المؤسّسة فاختاروا، مكان يعقوب، سمعان بن قلوبا، خال يسوع، لكنّه لم يحظَ بسلطة سلفه. وبعد ذلك، يبدو أنّ أبناء يهوذا، وهو أخ آخر من «إخوة» يسوع، مارسوا سلطة أسقفيّة جماعيّة.

لكنّ موت يعقوب، والتردُّد في خلافته، والتزعزع الذي سبّبته الحرب اليهوديّة وعواقبها، قضت على وضع كنيسة أورشليم المسيطِر. ومن جهة أخرى، استُشهد بطرس قبل نهاية الستّينات ولم يخلفه مَن يساويه في سعة النّطاق. أمّا مسيحيّو رومة، فقد أهلك اضطهاد نيرون عددًا كبيرًا منهم.

ففي حوالى السنة ٧٠، خسرت الكنائس المسيحيّة أبطال الجيل الأوّل الثلاثة، يعقوب وبطرس وبولس. ومع ذلك، فإنّ التزعزع الذي عانته تلك المجموعة المسيحيّة الصغيرة لم يكن له وزن بالنسبة إلى التزعزع الذي كان الدين اليهوديّ يعانيه: فهناك خراب الهيكل، ونهاية العبادة الذبائحيّة، ووقوف الحجّ إلى الهيكل. لكنّ المبادرات التي اتّخذها ربّاني عجوز، يوحنّان بن زكّاي، أنقذت صيغة معيّنة من الدين اليهوديّ من الانحلال والتشتّت... فبعد

أن دمّرت الحرب اليهوديّة سائر أحزاب الدين اليهوديّ الفلسطينيّ (الصدّوقيّين والغيورين والأسّينيّين)، لم يبقَ من الدين اليهوديّ إلّا الصيغة الفرّيسيّة، وقد أبعد عن المجامع أنصار يسوع المسيح. وعندئذ فقط، بدأت يقظة تدريجيّة لورثة بولس وانطلق نوع من الهجوم المعاكس عن يد المسيحيّين.

نهاية القرن الأوّل

في حوالى السنة ١٠٠، كادت الروابط التي تجمع بين الكنائس المسيحيّة والمجامع أن تنقطع في كلّ مكان. والسلطات الرومانيّة نفسها لم تعد تخلط بين المسيحيّين واليهود، بل كانت تضطهد المسيحيّين عن بصيرة.

وفي تلك الأيّام، أخذت مؤلّفات يوحنّا تظهر بمظهرها النهائيّ، وقد لخّصها تُرُكْمِه تلخيصًا انتقاديًا بديعًا، فكتب: «إنّ الإبعاد عن المجامع، والتنافس مع تلاميذ المعمدان، والتقرّب الذي أصبح محتّمًا من الجماعات الناشئة عن عمل بولس، دفعت كلّها إلى تحرير الإنجيل الرابع في حوالى السنوات ١٠٠-١١٠. فإنّ تلاميذ يوحنّا أرادوا أن يعبّروا عن حساسيّتهم وعن مسيحانيّتهم في عمل أدبيّ على جانب كبير من الأهمّيّة. هذا وإنّ كاتب الإنجيل الرابع (الذي كثيرًا ما يستعمل كلمة «يهود» للدلالة على خصوم يسوع ومحاوريه) هو، بالرغم من جذور فكره اليهوديّة، خارج عن يهوديّة زمنه، التي استعاد مُصلِحو جَمْنيا السيطرة عليها واعتبروها أكبر خصوم الدين المسيحيّ».

إنّ القرن الأوّل من تاريخ المسيحيّة تأثّر بعدّة مراحل حاسمة بقدر ما كانت غير منتظرة، وهي موت يسوع الباكر، وتراءيات القائم من الموت، وإقامة التلاميذ في أورشليم، والصدمات التي كان الهلّينيّون سببها، وانفصال بولس عن الكنيسة الكبرى، والعاصفة الرهيبة التي عرفتها الستّينات، وإنعاش الدين اليهوديّ عن يد المدرسة الربّانيّة، وإبعاد «المينيم»[٦] عن المجامع في حوالى السنوات ٩٠-١٠٠، وافتتاح النقاش الكبير حول إدماج الدين المسيحيّ في حضن المجتمع اليونانيّ الرومانيّ. ففي حوالى السنة ١٠٠، عدل المسيحيّون عن الظهور بمظهر أشدّ اليهود أصالة. فلقد قاموا باختيارات عصيبة أليمة، ولكنّها كانت حاسمة للمستقبل. واتّخذت مسيحانيّتهم ولاهوتهم الكنسيّ صيغتهما النهائيّة. «فاقتربت سنّ البلوغ في المسيحيّة، بما فيها من مشاكل جليلة. وهذا ما يعني أنّ طفولتها قد انتهت».

---

(٦) كلمة تدلّ على شيع يهوديّة مختلفة (الصدّوقيّين والسامريّين والناذوريّين).

إنّ نصّ تُرْكْمِه هو عمل تلخيص جريءٌ باعتداله، يكاد أن يكون كلّه قائمًا على المصادر المقتبسة من العهد الجديد، وقد ربط بعضها ببعض بمهارة. وحاول أن يستعيد القطع الناقصة بدقّة وحكمة، ولكنّه لم يَخْشَ أن يشقّ سبلًا جديدة. أمّا بناؤه التاريخيّ فهو إعادة بناء يأخذ بعين الاعتبار تعدّد التيّارات وتنوّعها في نشأة المسيحيّة. ولكن يجوز لنا أن نأخذ عليه عدم توقّفه الكافي عند مختلف المسيحانيّات التي وُضعت في أثناء القرن المسيحيّ الأوّل، في حين يعرضها پِرّو ويحلّلها بوضوح كبير، في كتاب حديث(٧). إلّا أنّ تلك النظرة الشاملة لم تكن تسمح له، على ما يبدو، بأن يطيل الكلام على التوسّمات اللاهوتيّة والمسيحانيّة، فإنّه يشدّد، قبل كلّ شيء، على أنّ المسيحيّة لم تصل إلى وضع الديانة المستقلّة إلّا في منتصف القرن الثاني، حين أنجز الآباء المدافعون عن الدين تحريرها من رَحِمِها اليهوديّة. ففي الواقع، لم تَتلاشَ التنازعات التي عُرفت قبل خراب الهيكل دفعةً واحدة، حتّى وإن نسي التاريخ الخلافات التي قامت في وقت لاحق. وفي آخر الأمر، جَمَعَ التقليد الذي ظهر بعد الرسل بين بطرس وبولس مبديًا تجاه كلّ منهما الحماسة نفسها، وأدّى إلى وضع مسيحانيّة قانونيّة.

ولكن ماذا حلّ بشخصيّة يعقوب، التي دافع عنها بِرْنهايْم وأشْهَرَها، وبأنصار التقليد المسيحيّ المتهوّد (أو بالأحرى بالتقاليد المسيحيّة المتهوّدة، لأنّه، على غرار اليهوديّة المحيطة، لم يكن من كتلة واحدة)، الذين لم يُرَدّوا عن «انحرافاتهم»؟ مئات من الأبحاث كُرِّست للمسيحيّة المتهوّدة ولتقلّباتها المستقيمة أو المتشيّعة، نذكر منها بوجه خاصّ أبحاث جان دانييلو (Daniélou). إن كان القارئ على عجلة وكان مهتمًّا بأن يطّلع على ما آل إليه هذا المسار، فإنّه يستطيع أن يرجع إلى النُبَذ عن «الناذوريّين والأبيونيّين» التي وردت في ملحقٍ لكتاب پِرّو(٨) الذي سبق ذكره.

في النقطة التي يتمّ فيها الوصل بين التاريخ والتفسير الكتابيّ واللاهوت، لا شكّ أنّ «مهد» المسيحيّة سيبقى موضوع أبحاث لا يُحصى عددها.

---

(٧) Charles PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens, une christologie exégétique*. Collection «Jésus et Jésus-Christ», n°70, Paris, Desclée, 1997, 322 pages.

(٨) المرجع نفسه.

١ - بين المسيحيّة والإسلام. بحث في المفاهيم الأساسيّة
تأليف مشير باسيل عون
المجلّد الرابع من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)،
المكتبة البولسيّة، جونية، لبنان، ١٩٩٧، ١٢٥ صفحة

٢ - الإصغاء إلى كلام الله في المسيحيّة والإسلام
تأليف أندراوس بشته وعادل تيودور خوري
بالاشتراك مع محمود زقزوق، يُورغن رولوف، جيبرت غرمهاك،
محمّد طالبي، محمود أيّوب، يوسف سودبراك
إعداد مشير باسيل عون
المجلّد الخامس من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٦٨ صفحة

٣ - مقالات لاهوتيّة في سبيل الحوار
تأليف مشير باسيل عون
قدّم لها كيرلّس سليم بسترس وعقّب عليها عادل تيودور خوري
المجلّد السابع من السلسلة نفسها، ١٩٩٧، ٢٢١ صفحة

في إطار العمل لتعزيز الحوار الفكريّ وإظهار مواضع التقارب بين المسيحيّة والإسلام، يُصدر «مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ» سلسلةً من الكتب تركّز على ما هو «مُشتَرَك في مبتغى الوجود الإنسانيّ المطلَق»، وتحاول أن تدفع إلى الأمام الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في جميع أبعاده اللاهوتيّة والفكريّة والوطنيّة. وآخر إصدارات المركز ثلاثة كتب تسعى للإجابة عن تساؤلات كثيرة في مجال الحوار بين المسيحيّة والإسلام، وتُعجِب من جهة ثانية بمنهجيّتها وعرضها وإخراجها.

الكتاب الأوّل مقارنةٌ بين جوهر الإيمان المسيحيّ وجوهر الإيمان الإسلاميّ، وفيها كشفٌ لمعالم تَوافُق المسيحيّين والمسلمين البيّنة وقراءة عقيدتهم اللاهوتيّة واختبارهم الروحيّ. في القسم الأوّل من الكتاب - وهو الأطول - دراسة لستّة مفاهيم هي: المبادرة الإلهيّة، جواب الإنسان، بناء العقيدة، تصوُّر الله، هويّة الإنسان، وسمات الدنيا. في المبادرة الإلهيّة يقول المؤلّف إنّ المسيحيّة والإسلام يُقرّان بأولويّة الله المطلَقة في ملاقاة الإنسان، غير أنّهما يفترقان في استجلاء مضمون الوحي ومحتواه. كذلك تتّفق المسيحيّة والإسلام على اعتبار موقف الإنسان موقف انفتاح على الله، ولكنّهما يختلفان على تحديد موقع هذا الموقف من مضمون العقيدة، من حيث مفهوم الشراكة بين الله والإنسان، وإدراك فعل الإيمان، وتأويل مدوَّنات الوحي. أمّا طبيعة البناء العقيديّ ووظيفة المعرفة والتفسيريّة، فالمسيحيّة والإسلام يتباينان في تحديدهما، كذلك تختلف كلتا الديانتين في رؤية الله وتصوُّر هويّته وترسُّم كيفيّة تدخُّله في التاريخ واختبار تساميه أو مداناته. ونتيجة

لهذا الاختلاف تبرز اختلافات في تصوّر هويّة الإنسان وعلاقاته بالله وبنظيره الإنسان، وهي اختلافات يعسر التقريب بينها «حين تنفرد المسيحيّة في تتويج الخلق والخلاص بنعمة التألّه».

القسم الثاني يتحدّث عن تفاعل المسيحيّة والإسلام مع الحداثة، فيرى المؤلّف أنّ كلًّا من الديانتين يصوّب ثلاثة عناصر سلبيّة منبثقة من جوهر الحداثة وهي: محوريّة الذات الفرديّة والجماعيّة والتاريخيّة، اعتناق النسبيّة المطلقة في اعتبار الحقائق والعمل على تشييء الإنسان والكون، والإغراق في الوثوق بالصوابيّة المطلقة للمقولة العلميّة وبالفعّاليّة القاهرة للأثر التقنيّ. وفي المقابل، يتبيّن أنّ جوهر الحداثة الإيجابيّ يصوّب ثلاث ممارسات تاريخيّة خاطئة في المسيحيّة والإسلام، وهي: محاولة عزل الفكر الدينيّ عن مواكبة تطوّر الأوضاع البشريّة، التسلّط الفوقيّ واستصدار الأحكام الإلهيّة بوجه قاطع ونهائيّ والزاميّ، واعتناق وحدانيّة الحقيقة تبريرًا لإلغاء كلّ ما هو تمدّد في إمكانات تجلّيها. وفي الختام يقترح المؤلّف على مسيحيّي لبنان ومسلميه «إنجاز تلاقح بين الديانتين والحداثة في سبيل إنشاء مجتمع مدنيّ ينعم بإيجابيّات أنظومة الحداثة وأنظومة الدين» و«الإسهام الفعليّ في معالجة المشاكل الكبرى التي تنتاب لبنان».

يظهر جليًّا في هذا الكتاب أنّ المؤلّف أقدم فعلًا على المقارنة بين المسيحيّة والإسلام بجدّيّة ونزاهة، وعالج موضوعه باحترام مؤمني الديانتين «بلا تهجّم ولا تحامل ولا هضم حقوق» في السعي «لحوار منفتح وشجاع».

الكتاب الثاني أعمالُ الدورة الأخيرة للقاء بين المسلمين والمسيحيّين في معهد القدّيس جبرائيل، وقد تناولت الإنسان مصغيًا إلى كلام الله، وهو موضوع «يكشف الاتّفاق العميق بين المسيحيّة والإسلام وفي الوقت نفسه الفرق بين التراثين الدينيّين».

في الافتتاح تحدّث كلّ من رئيس جامعة ڤيينّا البروفسور كارل فرنهارت، وعميد كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّ في جامعة مونستر (ألمانيا) البروفسور عادل تيودور خوري، والمسؤول في مجمع أساقفة النمسا عن حقل «الكنيسة العالميّة. العدالة والسلام» الأسقف فلوريان كرنتنر، والوزير الدكتور إرهارد بوزك.

المحاضرة الأولى تطرّق فيها عادل تيودور خوري إلى «المسؤوليّة المشتركة والتعايش الأخويّ بين المسيحيّين والمسلمين في عالم تنمو أقسامه حتّى يُضحي للبشريّة جمعاء مجالَ العيش الوحيد غير القابل للتجزئة».

المحاضرة الثانية عالج فيها محمود حمدي زقزوق موضوع الإنسان في القرآن الكريم بوصفه مستمعًا إلى كلام الله، وأشار إلى أنّ القرآن يريد أن يحثّ الناس على ألّا ينسوا ما أرادت كلمات الله أن تذكّرهم به، وإلى أنّ اتّخاذ السبيل إلى الله فيه تحقيق لوجود الإنسان وإثبات لذاته.

المحاضرة الثالثة توقّف فيها يورغن وولوف على الإصغاء إلى كلمة الله في بشارة يسوع، والكلمة القريبة كقدرة تنشئ الحياة بحسب العهد الجديد وخصوصًا عند بولس ويوحنّا.

المحاضرة الرابعة حلّل فيها جبرت غرسهاك ظاهرة الكلام وخصائص كلام الله المؤلّه.

المحاضرة الخامسة درس فيها محمّد طالبي موضوع الإصغاء إلى كلام الله الذي يتوجّه إلى الإنسان ويناشد عقله، وتأثير القرآن الكريم في الأمّة الإسلاميّة منذ نشأتها.

وقبل المحاضرتَين الأخيرتَين ساعة صلاة ووقوف أمام الله حضرها المشاركون في اللقاء وتضمّنت تلاوة وتفسيرًا من القرآن الكريم والكتاب المقدّس وصلوات حمد وتسبيح.

المحاضرتان السادسة والسابعة تناولتا البُعد الصوفيّ الذي يتفجّر من حياة الإصغاء إلى كلام الله في تاريخ الإيمان الإسلاميّ والمسيحيّ ويترك الأثر المحتّم في حياة الجماعة الدينيّة (محمود أيّوب ويوسف سردبراك).

الكتاب التوثيقيّ هذا يندرج في سياق الجهود التي يبذلها علماء مسلمون ومسيحيّون في سبيل خلق جوّ ملائم للحوار، وإقامة علاقةٍ مؤسّسة على محتويات إيمانهم وقواعد أخلاقيّاتهم المشتركة بينهم، تقرّب القلوب وتوسّع المجال للقيام بالتعاون في مجالات «العمل الاجتماعيّ» كافّة.

الكتاب الثالث سلسلةُ مقالات لاهوتيّة وضعها المؤلّف بين العام ١٩٨٨ والعام ١٩٩٧ وغرضها «التأمّل في واقع الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ في لبنان» لاستعراض المعضلات واقتراح مبادئ المعالجة بنيةَ الانتقال «من تسآل الذات الانطوائيّ إلى خصوبة التخاطب والحوار». أمّا عناوين المقالات فهي على التوالي: «مأزق اللاهوت في لبنان بين أزمة الواقع ورؤية الإيمان. في سبيل خطاب لاهوتيّ شرقيّ عربيّ لبنانيّ معاصر»، «ما لقيصر لقيصر وما لله لله: المسيحيّة في لبنان بين الدين والدنيا»، «الديانة المسيحيّة: هويّة الإيمان المسيحيّ وخصوصيّته»، «الفكر اللاهوتيّ بين العلم والتمجيد»، «يسوع المسيح، اعتلان الله الآب وخلاصُ الإنسان، إنسان الحوار المسيحيّ الإسلاميّ اللاهوتيّ ومعضلته الرئيسة»، «المجمع الكاثوليكيّ من أجل لبنان: خواطر في واقع مرتجاه»، «تعدّد فانفصال أم انفتاح فاغتناء؟ السينودس اللبنانيّ ومسألة الوحدة الثقافيّة اللبنانيّة»، «الطائفيّة اللبنانيّة تحت مجهر النقد المسيحيّ»، «نحو علمنةٍ محض لبنانيّة. خواطر في الدين والسياسة في لبنان»، «صعوبات الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في لبنان»، «من الفكر إلى الواقع. صعوبات التطبيق».

نشير أخيرًا إلى أنّ الحوار الفكريّ بين المسيحيّين والمسلمين يبقى من أرقى الحوارات وأغناها، غير «أنّ الحوار الفكريّ، على ضرورته وأهمّيّته، - كما يقول المطران كيرلّس بسترس - ليس هو كلّ الحوار؛ إنّما هو تمهيد لما هو أهمّ منه، أعني حوار الحياة وحوار التعاون على البرّ».

أنطوان الغزال

الإسلام في عقيدته ونظامه
تأليف عادل تيودور خوري
عرّبه من الألمانيّة علم إلياس علم
المجلّد السادس من سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»
(مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ CERDIC)،
المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ٢٧٠ صفحة

لا شكّ في أنّ الأب عادل تيودور خوري هو، من بين العلماء المسيحيّين، مَن إذا كتب في الإسلام كان خيرَ مَن يُصيب. فهو مكبّ، منذ نحو ربع قرن، على درس الإسلام وتدريسه، وله فيه وفي الحوار والتعاون بينه وبين المسيحيّة عدّة مؤلّفات نذكر منها: **اللاهوتيّون البيزنطيّون والإسلام في ٣ مجلّدات، السماحة في الإسلام، الأقلّيّات الإسلاميّة في الخارج، هكذا تكلّم النبيّ: مقتطفات من الحديث، ماذا يجري في العالم الإسلاميّ؟، الإسلام يقترب منّا**، كما له ترجمة للقرآن الكريم إلى الألمانيّة وتفسير مطوّل له صدر منه إلى اليوم ثمانية مجلّدات. وكتابه الأخير **الإسلام في عقيدته ونظامه** هو تتويج عمله الدؤوب المثمر، ونرجو أن يتبعه دراسات أُخرى تكون جميعها لَبِنًا تُعلي صرح الحوار البنّاء بين الديانتَين السرحَدتَّين العظيمتَين.

الحوار هو هدف كتاب الأب عادل خوري، ولا بدّ لإقامة الحوار الواعي المفيد من أن يعرف كلّ من الفريقَين المتحاورَين دين مَن يخاطبه وقيَمه الأخلاقيّة ونظمه الاجتماعيّة. لذا قدّم الأب خوري في مؤلّفه الموجَّه إلى المسيحيّين كلَّ ما ينبغي أن يعرفوه عن الإسلام معرفةً صادقة بعيدة عن الجدل أو المنازعات. في الفصل الأوّل تعريفُ الإسلام دينًا عالميًّا: مراحل انتشاره ووضع المسلمين في عالم اليوم. في الفصل الثاني دراسة نهضة الإسلام الحاليّة في أبعادها الدينيّة والسياسيّة. ثمّ تُدرَس في الفصول اللاحقة الموضوعات التالية: أصول الإسلام، النُظُم التشريعيّة فيه، علم الكلام والفِرق في الإسلام، الأنبياء، الله، شؤون الآخرة، أركان الإسلام الخمسة، الأعياد الإسلاميّة، الأخلاق والقواعد المسلكيّة والتصوّف، الزواج والأسرة، الأمّة الإسلاميّة، الدولة الإسلاميّة، مبادئ النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ، الإسلام وغير المسلمين، الأقلّيّات المسلمة، المسيحيّون والمسلمون في علاقاتهم وسبل الحوار العمليّ بينهم، وفي الختام مراجع للتعمّق في البحث بعضها بالعربيّة ومعظمها بالألمانيّة.

الكتاب، كما نتبيّن من موضوعاته، شامل مكتمل، واضح السرد، سلس الأسلوب بفضل همّة المعرّب، وهو يسدّ فراغًا طالما شكاه المسيحيّون العرب. ويا ليتَ المؤلّف العلّامة أورد، إلى جانب المراجع الألمانيّة، المراجعَ الفرنسيّة والإنكليزيّة والإيطاليّة والإسبانيّة المفيدة لمَن يبتغي المزيد.

أ. ك. حشيمه

تراث وحداثة

قراءة للفكر العربيّ الحاليّ

تأليف بولس الخوري

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، الرقم ٩،
المكتبة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٢٤ صفحة

ما زال الأب بولس الخوري، منذ نيّف وثلاثين سنة، يؤلّف بالفرنسيّة والعربيّة الكثير من الدراسات المعمّقة المستفيضة في الشؤون الفلسفيّة واللاهوتيّة، مركّزًا في الآونة الأخيرة على القضايا المتعلّقة بتلاقي الثقافات، وكيفيّة مواجهة العالم العربيّ ظاهرة الحداثة. وكتابه الأخير قراءة للفكر العربيّ الحاليّ هو عصارة خبرته الواسعة ومطالعاته وتدريسه في هذا المجال.

ينطلق بولس الخوري في محاولته من اقتناعه بأنّ محور الفكر العربيّ الحاليّ هو، كما يشير إليه عنوان الكتاب، التحوّل الثقافيّ والتوفيق بين التراث والحداثة. في مبحث أوّل، هو الأوسع، يدرس إشكاليّة التحوّل الثقافيّ، وفي مبحث ثانٍ يصوّر اتّجاهات الفكر العربيّ الحاليّ. وبدقّةٍ ملاحظةٍ لافتة يصف ما يتجاذب العالم العربيّ من نزعات إلى الوحدة والاختلاف على جميع الصعد، الإثنيّ منها والدينيّ والثقافيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، إن في داخله أو بتأثير من الضغوطات الخارجيّة عليه. وإذ ينظر إلى توق المفكّرين في بلادنا إلى تحقيق وحدة الشخصيّة العربيّة من خلال الوحدة الشاملة، يطرح السؤال: هل هذه الوحدة التي تمرّ في مسيرتها هي أسطورة أم حقيقة؟ ويجيب: حتّى لو كان هناك شيء من الأسطورة، فلا بأس، «لأنّه غالبًا ما تكون الأسطورة جوهر الواقع الإنسانيّ، ولأنّ المجتمعات الإنسانيّة تعيش وتتغذّى من الأساطير أكثر ممّا يزعمون» (ص ٣١). إلّا أنّ هذا التوق إلى الهدف البعيد مدعوّ، بحسب ما يلحظه خوري، إلى التحوّل ومراعاة متطلّبات العالم المعاصر، والانتقال من الذهنيّة العربيّة القديمة المتعلّقة بالقديم والتراث، والقضاء والقدر، والثبات والخضوع، إلى الذهنيّة العقلانيّة التي تتجلّى مثلًا بالتمييز بين الدين والقوميّة، والإسلام والعروبة، والمسيحيّة والغرب.

- ومن ملاحظة تلك الظاهرة، ينتقل المؤلّف إلى درس المواقف المختلفة التي يقفها المفكّرون العرب من قضيّة التحوّل الثقافيّ والتوفيق بين التراث والحداثة. فيصف الموقف التقليديّ الذي يتمسّك بالتقليد من دون غيره ويرفض الحداثة جملةً وتفصيلًا؛ ثمّ الموقف العصريّ الذي يتوجّه إلى المستقبل فيتخلّى عن العرضيّ ليتمسّك بالجوهريّ؛ ثمّ الموقف الإصلاحيّ الذي يتبوّأ المكان الوسط فيرفض أن يختار بين التراث والحداثة، بل يسعى للتوفيق بين الأطراف المتعارضة ويتكيّف مع ما يفرضه الوضع الراهن، ولا يرى تعارضًا بين الماضي والحاضر، والتراث والتطوّر، والدين والعلمنة. ويقدّم المؤلّف في قسم أخير من كتابه، عرضًا لمواقف نموذجيّة تمثّل التيّارات الثلاثة تلك، محلّلًا فكر نحو ثلاثين مثقّفًا عربيًّا بارزًا.

لا شكّ في أنّ قراءة بولس الخوري في الفكر العربيّ الحاليّ جاءت، كما قلنا، دقيقة الملاحظة والتحليل، شاملةً معمّقة واضحة، إلّا أنّ أسلوب العرض لم يخلُ من بعض التكرار نتيجة تصميم الكتاب، وقد ظهر ذلك إذ طُرحت بعض القضايا في المبحث الأوّل في أثناء عرض الإشكاليّة، وأعيدت معالجتها ببعض الإسهاب في المبحث الثاني عند وصف الاتّجاهات الحاليّة. ولعلّ في تلك الإعادة إفادة!

ولنا أيضًا ملاحظة حول تعريب بعض الألفاظ الفلسفيّة. نقد نقل المؤلّف كلمة sacralité بعبارة «قداسة» التي يعرف العامّة أنّها تعني مفهوم الـ sainteté، وإنّنا لنقترح أن يستعاض عن القداسة بعبارة «القداسيّة». وعُرّبت كلمة sémiticité بكلمة «ساميّة» التي تعني مبدئيًّا صفة المرأة المنتمية إلى العنصر الساميّ sémite أو ما يتعلّق بالشؤون الساميّة sémitisme؛ أمّا sémiticité فنرى أنّ خير ما يؤدّيها بالعربيّة هو «الساميّيّة». وعُرّبت كلمة fidéisme بكلمتين: «الموقف الإيمانيّ»، ونقترح استعمال عبارة «الإيمانيّة»...

ختامًا، نلفت النظر إلى ثبت المراجع الضافي الذي أدرجه المؤلّف في ختام بحثه، وهو في غاية الأهمّيّة، لا سيّما أنّ قسمًا من تلك المراجع أُدرجت في ختام المبحث الأوّل مرتّبةً بحسب الموضوعات المطروحة في ذلك الباب.

أ. كميل حشيمه

الآراء الاجتماعيّة والسياسيّة لأمين الريحانيّ

تأليف الدكتور محمّد مصطفى ميرو

دار الوفاء للطباعة، حلب، ١٩٩٦، ١٥٨ صفحة

تَبدأ مطالعة هذا الكتاب - الأطروحة نشدّك إليه ويصعب عليك تركه إلّا بعد بلوغك الصفحة الأخيرة. ذلك بأنّ فلسفة الريحانيّ الاجتماعيّة والسياسيّة باتت مرجعًا أساسًا يستلهمه كلّ مهتمّ بإذكاء الوعي القوميّ وتجديده، وخير شاهد على هذه الظاهرة كثرة الدراسات والأطاريح الجامعيّة التي عُنيت بـ «فيلسوف الفريكة» وما زالت. إلى ذلك، فلئن قال الدكتور ميرو في أطروحته، ويتواضع يشرّفه، إنّ محاولته هذه «لم تكن سوى قراءة جديدة تضاف إلى جملة الدراسات (...) التي تناولت فكر الريحانيّ» (ص ١٤٤)، إلّا أنّ قراءته تلك جاءت موفّقة إلى أبعد الحدود ومن نواحٍ متعدّدة.

أوّل ما يلفتك وضوحُ التصميم، ثمّ تدرّج التحاليل، فالنزعة العلميّة الهادئة في استنتاج الفِكَر، فالسلاسة في العرض. وفي النهاية ترتسم أمام عينيك صورة للريحانيّ واضحة المعالم مشرقة، صورة مفكّر رائد خدم قضايا بلاده والوطن العربيّ بإخلاص وبُعد نظر. ويسرّنا أن نطلق هذا القول خاصّة بعد ما عرفنا من سابق علاقات المشرق بالريحانيّ، إذ وجّه المرحوم الأب لويس شيخو سهامه مرارًا إلى الريحانيّات، ولكن من منطلق دينيّ بحث (راجع مقالتنا في هذا العدد من المجلّة). أمّا إن نظرنا إلى الريحانيّ من ناحية أفكاره القوميّة، فلا يسعنا إلّا أن نثمّن ما أتى به سبّاقًا مخلصًا. وللدكتور ميرو، في تبيان دور

الريحانيّ هذا، فضلٌ مشكور.

ومن الأمور التي أظهرها المؤلّف في كتابه من هذا القبيل أنّ الريحانيّ خدم القضيّة العربيّة أجلّ خدمة، لما جمعه في شخصه من مقوّمات ثقافيّة وحضاريّة مختلفة متكاملة. فقد «نبتت روحه وأفكاره في لبنان، ونمت في الولايات المتّحدة الأميركيّة، لكنّها كانت دائمًا في لبنان الوطن الصغير وفي البلدان والأقطار الأخرى التي تشكّل قوام الوطن الأكبر (الوطن العربيّ) الذي كان يحلم أن يراه موحّدًا حرًّا متسامحًا... له مكانته بين الأمم القويّة» (ص ٦١).

كما أنّ الريحانيّ كان طليعيًّا في دعوته إلى اشتراكيّة منفتحة «وَسَط بين بلشفيّة روسيا الماركسيّة واشتراكيّة أمريكا الديمقراطيّة»، و«في هذه العبارة المكثّفة جوهر مذهبه القائم على اشتراكيّة ذات (طبيعة روحانيّة أخلاقيّة) إنسانيّة، وعلى اشتراكيّة إصلاحيّة، تعتمد على التربية والتعليم والتنوير، ومواكبة قوانين التطوّر الطبيعيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، دون القفز فوقها أو تجاهلها، أو الانقلاب على سنن الكون والحياة الاعتياديّة» (ص ٩٧).

وقد أجاد الدكتور ميرو أيضًا في وصف عبقريّة الريحانيّ من جهة نزعته القوميّة. فقد كانت ثوريّة، أي تقدّميّة تطمح إلى أن تكون حضاريّةً فعّالة تسهم في صنع الحضارة العالميّة (ص ١٠٧)، كما كانت علمانيّة تروم إحلال مجتمع مدنيّ يشعر الناس فيه بالمساواة في الحقوق والواجبات بدون سيطرة مذهب على آخر (ص ١٠٧)، وبذلك كان الريحانيّ «من دعاة الدولة القوميّة العربيّة الواحدة العصريّة، التي تقوم ليس على أساس دينيّ، وإنّما على مبدأ الرابطة القوميّة. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى أفكار قسطنطين زريق وساطع الحصري وزكيّ الأرسوزيّ» (ص ١٤٨).

وما أجملَ ما كتبه المؤلّف إذ أوجز موقف الريحانيّ من الوحدة العربيّة بقوله إنّ السبيل الأمثل إلى تحقيقها هو التضامن، «والتضامن العربيّ يبدأ معنويًّا، خُلُقيًّا، ثمّ يتدرّج إلى تضامن اقتصاديّ، فسياسيّ، فعسكريّ، وعندها يمكن القوّة العربيّة أن تقاوم النفوذ الأجنبيّ الذي يحول دون وحدة الأمّة العربيّة» (ص ١١٦). هذا لعمري كلام لا من فضّة، بل من ذهب خالص! فلو سار العرب على هذا الدرب لوصلوا. أجل، فالتضامن يبدأ معنويًّا، خلقيًّا، وقد خدم الريحانيّ القضيّة العربيّة بكتاباته أكثر ممّا كان خدمها... بدبّاباته... لو توفّرت له.

وما دمنا في معرض الكلام على خدمة قضايا الوطن العربيّ، نقترح، من باب الدالّة العلميّة وحرصنا الشديد على نصاعة لغتنا القوميّة، أن يبدّل المؤلّف الكريم، في طبعة كتابه المقبلة، صيغةَ العنوان. فطريقة قوله «الآراء الاجتماعيّة والسياسيّة لأمين الريحانيّ» هي صيغة دخيلة راحت تتسلّل إلى أقلام كتّابنا، فرحنا بدورنا نتاصيها العداء (راجع مقالَيْنا: «تشويه الفصحى بالعبارات الأجنبيّة والعاميّة»، المشرق، ١٩٩٦، ص ٧-٢٤، خاصّة ٢٠-٢٣؛ و١٩٩٧، ص ١٨٣-١٩٤، خاصّةً ١٨٧). والأصحّ أن يقال: «آراء أمين الريحانيّ الاجتماعيّة والسياسيّة»، أو «أمين الريحانيّ وآراؤه الاجتماعيّة والسياسيّة»، أو

«الآراء الاجتماعية والسياسية عند أمين الريحاني» وهي صيغة وردت في أولى صفحات الكتاب خلافًا لما ورد على الغلاف! وإن نحن توقّفنا على هذه الناحية الشكليّة، الثانوية إلى حدّ ما، فلأنّها باتت تتفشّى بين أدبائنا. وثمّة، ويا للأسف، بعض عناوين كُتُب حديثة، إن هي إلّا نماذج معدودة: «علماء القرن الثالث للهجرة» بقلم د. يوسف فرحات، جنيف، بدون تاريخ، وكان الأولى أن يقال: «علماء القرن الثالث الهجريّ»؛ «التكوين التاريخيّ للأمّة العربيّة» بقلم د. عبد العزيز الدوري، بيروت، ١٩٨٤، وكان الأجدر أن يقال: «تكوين الأمّة العربيّة التاريخيّ» أو «الأمّة العربيّة وتكوينها التاريخيّ»؛ «العيد الذهبيّ للجلاء» بقلم كوليت الخوري، دمشق، ١٩٩٧، ويا ليت الأديبة الكريمة كتبت: «الجلاء في عيده الذهبيّ»، إذن لتحاشت الغلط وأبرزت الجلاء في محلّ الصدارة؛ «المحصول الفكريّ للمتنبّي» من تأليف سهيل عثمان ومنير كنعان، ولو عاد الشاعر الكبير لاقترح العنوان التالي: «المتنبّي ومحصوله الفكريّ».

وفي الختام نكرّر تقديرنا عمل الدكتور ميرر أيّما تقدير، شاكرين له تسليط الأضواء على شخصيّة أمين الريحانيّ، ذاك المفكّر الخطير والوطنيّ الكبير.

أ. كميل حشيمه

جعيتا؛ التراب الآخر؛ زمن البراكين؛ أسير الفراغ

- رباعيّة -

تأليف خليل رامز سركيس

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ٨١٢ صفحة

أجمل ما تتّسم به هذه الرباعيّة أنّها تأمّلات فلسفيّة، تأمّلات صديق الحكمة في مختلف الموضوعات الوجدانيّة. ومَن قال إنّ الوجدان بعيد عن الأرض ويباسها، عن الأرض وخِصبها، عن الأرض في مآسيها وأفراحها؟ الفيلسوف يحاور نفسه بنفسه، يجعل ذاته تتكلّم وتتنقّل في مغارة جعيتا من سرّ إلى آخر، فيغرص على طبقات الكائن من دون أن يستطيع الدخول في كلّ مكان.

جعيتا هي مغارة الإيمان الجديد: «كم زعموا أنّ جعيتا ليس بها شيء من الإيمان الجديد، مع أنّنا حقًّا في صميم هذا الإيمان! ولقد بتنا نخشى ألّا ندري كيف نضطلع بمهمّات جعيتا وكيف نرى أنّ الإيمان، من خلال جعيتا، إنّما يتجلّى في مدي الكون» (ص ١١٦). إلّا أنّ هذا الإيمان لا يكشف عن تفسير كلمة حياة إلّا في نحت دخيلة الذات. ويبقى أنّ هذا الإيمان هو في أزمة كما العقل: «العقل والإيمان كلاهما في أزمة. بيد أنّ عقلنا يحلّل المياه وإيماننا يتعلّل بها» (ص ١١٩). والعقل والإيمان في أزمة إذ إنّهما لم يستطيعا بعد إدراك الإله، بالرغم من ذلك العطش القويّ إلى علّة الكون لا إلى سرّ الألوهة. السرّ هو أن يُبقي الإنسان عقله وإيمانه في عطش دائم. وإذا ما أراد الإنسان أن يُبقي عقله وإيمانه في يقظة، لا بدّ له أن يبقى في جعيتا: «جعيتا مغارة لمثيرات إعجاز، فحقّ علينا أن

تبدع فتختار. عالمنا ههنا، عالمٌ بكر، وطن أحداث متأجّجة المياه» (ص ١٢٢). الإله في جميتا لا يخدِّر، بل إنّه يوقظ ويحرِّك.

ومن سيرة الإيمان اليقظة، ننتقل من جميتا إلى التراب الآخر، وهو كتاب يعتبره المؤلِّف خلاصة لتجربة روحيّة ومادّيّة عاناها مؤلِّفه، في ما لها وفي ما عليها. فرأى أن يفصح، في كلا الأمرين، عن تعدّد مواقفه حيالها علّها تفضي به يومًا إلى المبتغى المنشود (تصدير كتاب التراب الآخر). جميتا، الرامزة إلى كهف أفلاطون، هي النقيض لذلك الكهف، حيث إنّ السلك هو غوص على الذات في حين أنّ كهف أفلاطون يدعوك للخروج إلى النور. التراب الآخر هو تقدّم الفكر في قضايا مختلفة مثل وضع الحقيقة والحرّيّة والحبّ وروح الشرّ. وفيه أيضًا عودة إلى دور العقل، حيث إنّ «لا زمن إلّا في العقل. حيث لا عقل لا زمن. هكذا يجد العقل نفسه بين براثن الأزمة، لكنّه لا يعترف لغيره بحقّ الزمن. الواقع أنّ هذا الحقّ معرّض لأخطار العدوان. فلطالما اعتُدي على الزمن، زمن الشعراء والفلاسفة، وزمن العلماء والحسابيّين وغيرهم من ملمني الوجود، حتّى لقد شككنا في قدرة الزمن على الثبات» (التراب الآخر، ص ١٤٧). وفي نهايات الكتاب حديث عن موقع الثقافة، «من الثقافة القوميّة إلى الثقافة الإنسانيّة الشموليّة، حيث إنّ الإنسان هو بين يدي حضارة كونيّة تحقّق الكثير من الرؤى والأحلام» (ص ٢٢٠).

ومن التراب الآخر ننتقل إلى الكتاب الثالث زمن البراكين: «القبح آفة العالم الحديث، على ما في عالمنا هذا من معجزات أعمال. ولكنّ العالم بقي عشرات السنين لا يعي حلّ أبعاد هذه الآفة التي هندست حياتنا العصريّة فجعلتها على شكلٍ رهيب أمسى يقتضيه التقدّم التقنيّ (..). فكأنّ القبح بات أمرًا مقصودًا مرغوبًا فيه» (زمن البراكين، ص ١٥). وهذه الحالة تولّد المعاناة، إذ إنّ الإنسان «هو على فوّهة بعض البراكين، أو إذ هو أشبه بالبركان أو، على الأقلّ، إذ هو أشبه بمادّة بركانيّة حيّة» (ص ٦١). وهذا الإنسان البركان مدعوّ إلى أن يحتمل البراكين، وذلك «عمل كبير ينبغي له كثير من عمق الرؤية وغنى الخيال، إلى كثير من مزايا الجرأة والرحابة والشمول. البراكين بؤر ثوريّات انقلابيّة الطموح في جدليّات تبني إذ تهدم» (ص ٢٣١). في هذا السياق يحدّد الفيلسوف الطريق الذي سيسلكها الإنسان للتغلّب على الآفة.

وختام الرباعيّة هو كتاب أسير الفراغ، مرائيّة لحظات، يتحدّث عن «الفراغ أو عن الهواء» خاتمة العناصر من رباعيّة التوافق والتخالف بعد الماء في جميتا والأرض في التراب الآخر والنار في زمن البراكين. في أسير الفراغ يربط المفكّر الهواء بسيرة الإنسان بل بسيرة شعب كان أعجز من أن يسلك حرًّا فبات أسير الفراغ» (ص ٩). والفراغ هو تعبير عن لهو الإنسان عن الأمور الجوهريّة العظمى. هذا الفراغ لن يملأه سوى «الصلاة، شخصيّة بين المخلوق والخالق، [هي] علاقة رهبة قد تُخيف مَن لا يؤمن بها» (ص ١٧٩). إلى ذلك، تحقّق وحدة الكيان في الحرّيّة المفتداة، الحرّيّة المتجسّدة في العالم.

أفكار المفكّر المُبدع خليل رامز سركيس في هذه الرباعيّة تعبِّر عن معاناة روحيّة عميقة وقلق وجدانيّ لا ينام، حتّى تخال الفكر معه سكران بالتفكير والمغالاة في التفكير. إنّه

يسأل العالم عن ذاته، ولا ينفكّ يسأل حتّى يستفيق هذا العالم من سبات النوم في الكهف، فيستيقظ في نور جديد وعينه على المستقبل. إذ إنّ خليل رامز سركيس مؤمن بالإنسان، قادرٌ على جعل الإلهيّ فاعلًا في أرض الإنسانيّة.

أ. س. دكّاش

يوسف غصوب
مجموعة الأعمال الكاملة

تقديم: د. جميل جبر، فؤاد أفرام البستاني، أدونيس
دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ٥ مجلّدات، ١٢١٨ صفحة

ممّا لا شكّ فيه أنّ الأعمال الأدبيّة الكاملة الصادرة مجموعةً تعود بالنفع العميم على القرّاء، ومتذوّقي الفنون. فهي من ناحية، تجمع نتاج الأديب، بمختلف ألوانه، بعضه إلى بعض – وإن كان منثورًا – فيغدو الرجوعُ إليه أسهلَ وأيسر، ويصبح العملُ عليه مجموعًا أدقّ وأشملَ منه متفرّقًا؛ ومن ناحية أخرى، تكوّن المجموعات الكاملة تحفةً أدبيّةً أو فنّيّةً لا مندوحة عنها لهواة حفظ التراث، ومحبّي جمع الكتب الأنيقة على رفوف خزائنها.

لقد جمع الناشر أعمال يوسف غصوب النثريّة الكاملة في أربعة مجلّدات، وأفرد مجلّدًا خاصًّا لأعماله الشعريّة قاطبةً. سنحاول في هذه المجالة أن نسلّط الضوء على بعضٍ من ميزات هذا النتاج، وإن بإيجاز، بالرغم من كون الأديب النهضويّ معروفًا وذائع الصيت، وأنّ أعماله الأدبيّة المنشورة سابقًا لاقت الرواج الذي تستحقّه.

صُدِّر المجلّد الأوّل (ص ٧–٤٤) ببحث للدكتور جميل جبر توقّف فيه على المحطات الأساسيّة في سيرة المؤلّف، بدءًا من الولادة والطفولة، فالمدرسة وتفتّق القريحة، إلى معترك الحياة وبروز الأعمال الأدبيّة من نثر وشعر. أمّا أخلاق ومشاهد التي عَنوَنت الكتاب الأوّل فهي «مجموعة مقالات تناولت الأخلاق والعادات اللبنانيّة في مختلف شؤون الحياة، وقد ظهرت بين سنتي ١٩٢٠ و١٩٢٤ في صحف ذلك الزمان». هل يمكن اعتبار «الأخلاق والمشاهد» هذه بنت زمانها وعصرها، سيّما وأنّ أمورًا كثيرة تغيّرت وأوضاعًا عديدة تبدّلت؟ مَن يطالع هذه القصص يدرك أنّها صالحة لزماننا ولكلّ زمان، إذ هي تطال الإنسان في مختلف أوجه حياته ونشاطاته، كما أنّها تصوّر النفس البشريّة – التي لا تتبدّل – في خفاياها كافّة. ألا يقع القارئ في أيّامنا على عناوين في الجرائد والمجلّات المصريّة مثل «مشاهدات في المدينة» أو «مشاهدات من المجتمع» تصوّر حادثةً حيّة أو واقعةً غريبةً مع تعليق عليها يليق بالمقام؟

أمّا المجلّد الثاني فأُفرد لرواية غصوب الوحيدة «بيت الغاب»[1] التي كان مسرحها الضيعة، وأبطالها أشخاص الضيعة من غنيّ مهاجر، وفقير مقيم، وكاهن وصحافيّ

(١) نالت جائزة جمعيّة «أهل القلم».

وسياسيّ... وقد تميّزت ببراعة التصوير الكاريكاتوريّ، وعفويّة الحوار الفصيح، والمحافظة على عنصر التشويق الضروريّ لكلّ بناء روائيّ. ليس غريبًا أن تترك «ضيعة الضيعات» - بيت شباب - مرتعُ الصّبا وفضاؤه الواسع أثرًا وانطباعاتٍ في مخيّلة الأديب، فينقل ما عاشه في أيّام الفترة إلى عالم الأدب والخيال، فتأتي روايته «حيّة ناطقة تصوّر المجتمع الريفيّ اللبنانيّ، في مرحلة ما بين الحربين، تصويرًا انطباعيًّا شائقًا».

إلى جانب المقالة والرواية، خاض غصوب في الفنّ المسرحيّ وفي الأقصوصة. وقد اختار لمسرحيّاته الثلاث العناوين التالية: «يوم أحد في الضيعة»[٢]، «قضاي»، «طاغية القرية». والاثنتان الأخيرتان نشرتا في مجلّة المشرق (٢٩: ١٩٣١؛ ٣٠: ١٩٣٣). وقد «اختار الأديب أسلوبًا مبسّطًا، وشيقًا بين الفصحى والعاميّة». ومن أقاصيصه في المجلّد الثالث نقع على «آمون أو حقد الأمومة»، «المغارة المرصودة»، «بين الحطّاب والأسد»، «القفّة»، «من ذكريات الصّبا»، «من ذكريات الطفولة»، منها ما هو موضوع بالعربيّة ومنها ما هو مترجم أو معرّب بتصرّف. لكن، وكما يبدو جليًّا، يدور معظمها في جوّ الضيعة وأرجائها، عالم طفولة الأديب وصباه.

وإن كانت قصص غصوب ورواياته ومسرحيّاته قد بنيت على الخيال والصورة، وعلى أسلوب لغويّ رشيق منمّق، فإنّ دراساته وأبحاثه توكّأت على الدقّة والتحليل وسبر الأغوار وسعة الاطّلاع. وقد جاءت تتمحور حول الأدب، واللغة، والترجمة ومشاكلها، والحضارات الشرقيّة والغربيّة. كما تطرّق في بحث تاريخيّ اجتماعيّ طريف إلى بيروت القديمة وأهمّيّتها، وفي بحث آخر فنّيّ علميّ مفيد إلى ضرورة تبسيط أشكال الأبجديّة باختصار عدد الحروف المطبعيّة. وفي ختام المجلّد الرابع المعنون دراسات ومنوّعات لم يغفل الناشر ذكر بعضٍ ممّا كُتب عن الشاعر يوسف غصوب، لعددٍ من الشعراء والأدباء لا يستهان به، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: عمر فاخوري، يوسف الخال، إدوار حنين، فؤاد أفرام البستانيّ، خليل رامز سركيس... وليس أبلغ وأدلّ على منزلة غصوب الإنسانيّة والأدبيّة، من الاطّلاع في غاية المجلّد على لائحة أصدقائه التي حملت سبعة وأربعين علمًا في علوم الديانات الموحّدة، وفي ميادين الشعر واللغة والأدب، وفي الصحافة والسياسة.

ولئن كان النثر منطلقًا في الأدب ونيّرًا في هذه المجموعة، فإنّ الشعرَ هو مسكُ ختامها وخمرتها المُسكِرة. فالمجلّد الخامس والأخير خصّص لأعمال غصوب الشعريّة: «القفص المهجور»، «العوسجة الملتهبة»، «قارورة الطيب»، «الأبواب المغلقة»، ولعددٍ من قصائده المبعثرة. وقد قُدّم الشعر بكلمةٍ للشاعر أدونيس في غصوب، وبأخرى للأديب المؤرّخ الموسوعيّ فؤاد أفرام البستانيّ تناول فيها مزايا شخص الشاعر الإنسان، وفرادة الشعر في دواوينه الأربعة، وملامح التجديد والعصرنة في بعض منها، إن لجهة موضوعات الشعر وأساليبه، أم لجهة الخطّ والرسوم والطبع. وقد ذيّل هذا المجلّد بمجموعة قصائد نظمها غصوب وهو على مقاعد الدراسة في الخامسة عشرة من عمره، إذ نشرت له مجلّة المشرق

---

(٢) نالت جائزة «مهرجانات بعلبك» المخصّصة لأفضل مسرحيّة.

بعضًا منها.

كما يجدر بنا أن نُشير إلى أهمّيّة البحث والمقدّمات التي تناول فيها الأديب جميل جبر سيرة غصوب ونتاجه الأدبيّ كافّة. وقد جاءت لتصدّر المجلّدات الأربعة الأولى، وتنير الطريق أمام متذوّقي نثر غصوب وشعره، وتسلّط الأضواء الكاشفة في وجه دارسي أعماله، والباحثين عن الجوانب المؤثّرة في حياته.

ختامًا، تضاف هذه المجموعة الأنيقة إلى العديد من مثيلاتها الكتب والمجلّدات؛ إذ عوّدت «دار المراد»، صاحبة الأعوام القليلة، القارئ العربيّ الإصدارات النفيسة. وهي، إلى جانب اختيارها العناوين المفيدة في ميادين التراث والأدب والمعرفة والفنّ والعلوم الإنسانيّة كافّة، تبقى حريصةً على إخراج هذه الأعمال في حلّة قشيبة تزدان من الورق بأفخره، ومن الترتيب بأدقه وأذوقه، ومن الألوان بأدفأها وأكثرها ملائمةً لكلّ عمل على حدة. وهي، بفضله تعالى، على هذه الدرب سائرةٌ بخطىً ثابتة.

ريمون حرفوش

تاريخ حلب الطبيعيّ في القرن الثامن عشر

تأليف الأخوين إلكسندر وباتريك راسل

ترجمة خالد الجبيليّ

لا ذكر لمكان الطبع (حلب؟)، ١٩٩٧، ٤١٤ صفحة

كثيرون هم الرحّالة الغربيّون الذين خلّفوا لنا أخبار أسفارهم إلى بلداننا الشرقيّة، لكنّ أحدًا منهم لم يصل إلى ما انتهى إليه الأخوان راسل من شمول في العلم، ورصانة وجدّيّة في العمل. ويمتاز كتاب هذين العالِمين الإنكليزيّين بمجموعة من الصفات تُحلّه في أعلى المراتب بين أمثاله.

فالِكسندر وباتريك راسل لم يكونا مسافرين عابرين، بل إنّهما أمضيا، لا سيّما أوّلهما، سنوات طويلة في حلب، يعملان طبيبين في خدمة أهالي الشهباء، الأجانب منهم والمواطنين الأصليّين، لذا جاءت أوصافهم رسومًا حيّة ورصدًا دقيقًا للمدينة في مدّة من تاريخها قلّ من كتب عنها، فأماط الأخوان راسل اللثام عن كثير ممّا اكتنفها من غموض. وتكمن أهمّيّة مؤلّفهما في أنّه سجّل الآلاف من المشاهدات والملاحظات عن سكّان المدينة بجميع فئاتها الاجتماعيّة وطوائفها الدينيّة وفعّاليّاتها الاقتصاديّة، ووصف الأمراض التي كانت سارية في ذلك العهد وأساليب معالجتها، وقدّم تقارير وأرقامًا مفصّلة في كلّ الميادين التي خاض فيها، ووصف طيور المنطقة وأسماكها وحيواناتها البرّيّة، وكلّ ذلك بروح علميّة تتجلّى بدقيق الملاحظة، وبُعد عن الهوى والخيال في إبداء الأحكام، بالإضافة إلى الاستعانة بسائر ما كُتب عن المدينة قبل أن يؤلّف الأخوان كتابهما، علمًا أنّهما لا ينقلان عن السلف إلّا للمقارنة والمناقشة الهادئة الرصينة. والحقّ يقال إنّ هذا الكتاب، بحجمه وأسلوبه وشموله، لأشبه بموسوعة تحتلّ مكانًا مميّزًا إلى جانب موسوعة خير الدين

الأسديّ عن حلب.

وممّا يؤسف عليه أنّ ثمّة عددًا من النواقص شابت طبعة هذا المصنّف، نسوق بعضها لا للحطّ من قدر التحفة التي قدّمها الأستاذ خالد الجبيليّ إلى القارئ العربيّ، بل لتأتي الطبعة اللاحقة بأبهى حلّة. فمن تلك الهنات:

١ - الطباعة بحرف صغير وسطور مرصوصة ممّا يتعب القارئ المفروض فيه، على عكس ذلك، الاستمتاع بقراءة هذا السِفْر النادر.

٢ - يصعب الوصول إلى فهرسَي المحتويات، فقد أُقحما بين نصوص أُخرى، أوّلهما في الصفحة ٢٢، والثاني في الصفحة ٢١٧!

٣ - كتابة الأعلام وبعض المفردات الأجنبيّة مضطربة، فتارة تُنقل بالحرف اللاتينيّ وحده بدون مراعاة القارئ الذي لا يتقن اللغات الغربيّة (مثلًا، ص ٦٨، ٧٠، ٧١، ٨٨...)، وتارةً أخرى تُنقل بالحرف الأجنبيّ على نحوٍ مغلوط (مثلًا، ص ٦٠ pietro della valle، والصحيح Pietro della Valle -، ص ٣٩٠ Poulus، والصحيح Paulus -، ص ٣٩٣ Escirial، والصحيح Escurial - إلخ...). وطورًا تعرّب الصيغة الأجنبيّة ولكن على نحو مغلوط أيضًا: فمعروف، مثلًا أنّ Tiberius يسمّى بالعربيّة «طيباريوس» لا تيربوس (ص ٦٨)، والعالم Assemani هو «السمعانيّ» العالم المارونيّ الشهير، لا أسيماني (ص ٢٣٦). وأحيانًا تَرِد صيغ الأعلام بالأجنبيّة مختلفة حتّى في الصفحة الواحدة، فلا يدري القارئ أيّها يعتمد (مثلًا، ورد في ص ١٤٨ وأعلى الصفحة ١٤٩ ثلاث كتابات لاسم علم واحد: D'ohsson، D'ohisson، D'ohosson)!.

٤ - على الرغم من المجهود الكبير الذي بذله المترجم، فهناك أغلاط لغويّة يا ليته تحاشاها: جلس على المائدة (ص ٣)، والصحيح: جلس إلى...؛ النساء تجلس (ص ٣)، والصحيح: يَجْلِسْنَ؛ يرتدي البدو ثيابًا بسيطة أكثر (ص ١١٦)، والصحيح: ثيابًا أبسط... وجلّ مَن لا يخطئ. وما كانت تلك السلبيّات الطفيفة لتستر حسنات الكتاب الكثيرة والكثيرة جدًا.

ملاحظة أخيرة: لقد استعمل مُخرج الكتاب، في الصفحتين ١٣ و٢١٥، رسم الإطار الذي يزيّن غلاف مجلّتنا المشرق من دون الإشارة إلى المصدر، ويا ليته فعل. وهذه هي المرّة الثانية التي نلاحظ فيها هذا النوع من الاستعمال على يد المخرج نفسه، فقد لمسنا ذلك في كتاب صديقنا الدكتور سمير أنطاكي عن روّاد طبّ العيون في سورية، حلب، ١٩٩٣، ص 1 و43 و55 وسواها...

أ. ك. حشيمه

La France et les Maronites
par Nasri Salhab
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1997, 252 pages

فرنسا والموارنة

تأليف نصري سلهب

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٢٥٢ صفحة

يعرف القاصي والداني أنّ علاقات فرنسا بالموارنة مميّزة ترقى إلى غابر الأجيال، لكن لم يُكتب حتّى اليوم مؤلَّف خاصّ بهذه العلاقات، ممّا يبرز أهمّيّة كتاب الأستاذ نصري سلهب، سفير لبنان السابق في الفاتيكان والقاضي والمحافظ والكاتب الذي نُشر له عدّة مؤلّفات، منها على خطى محمّد و على خطى المسيح، وآخرها الإسلام كما عرفتُه دين الرحمة والسلام.

لم يبغِ المؤلِّف لتقديم بحث موغل في التفاصيل والدقائق، بقدر ما أراد أن يكون قريبًا من جمهور المثقّفين الواسع، ومع ذلك فقد استند طوال عرضه إلى أوثق المراجع وأيّد طروحاته باستشهادات وأسانيد حفلت بها حواشيه، فجاءت تشفي غليل الاختصاصيّين أنفسهم وتنير بوضوح جنبات موضوع شائق طالما أثار اهتمام العامّة والخاصّة.

ذلك بأنّ علاقات فرنسا بالموارنة ظاهرة تكاد تكون فريدة في التاريخ. فهذه العلاقات ليست بين دولة ودولة، بل بين دولة، هي من الدول العظمى، وطائفة، محدودة العدد، إلّا أنّها صاحبة دور تاريخيّ لا يستهان به في منطقة الشرق الأدنى ولبنان خاصّةً. وقد نجح المؤلِّف في أن يبيّن أنّ تلك العلاقات ترقى إلى ما قبل الحملات الصليبيّة، إلى الأمبراطور شارلمان نفسه، ثمّ راحت تتوثّق عراها مع مرور الزمن لا سيّما منذ مجيء القدّيس لويس التاسع إلى الشرق، حتّى أيّامنا، مرورًا بلويس الرابع عشر وخلفائه، ونابليون الثالث، والحملة الفرنسيّة في أعقاب فتنة العام ١٨٦٠، وزمن الانتداب وما بعده. ولا يكتفي المصنِّف بعرض الأحداث السياسيّة، بل يظهر مدى العلاقات الثقافيّة والتربويّة أيضًا. ويتميّز عرضه بالنزاهة العلميّة والبعد عن الهوى، ومع كون المؤلِّف يشدّد على ما تتميّز به علاقة فرنسا بالموارنة، إلّا أنّه يظهر كيف نجحت تلك الدولة بأن تثبت صداقتها لجميع اللبنانيّين على السواء مهما اختلفت طوائفهم.

نُشير في الختام إلى غلط مطبعيّ صدر عن مصحّح المسوّدات نفسه (!) وهو أنّه أضاف إلى اسم فرنسوا ده شاستُري F. de Chasteuil في أسفل الصفحة ٧٥، حرفَيْ .S.J وكأنّ الشخص المذكور هو من الرهبانيّة اليسوعيّة، في حين أنّ الإشارة كانت مخصّصة باسم الأب بيار فروماج Fromage في أعلى الصفحة التالية.

أ. ك. ح.

تاريخ الكحّاله

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

المطبعة العربيّة، سدّ البوشريّة - لبنان، ١٩٩٧، ٦٥٦ صفحة

مؤلَّف استغرق إنجازه، بحثًا وجمعَ وثائق وكتابةً، سبعَ سنوات، فتحوّل إلى موسوعة تُقرأ فصولها وفقراتها قراءة وحدات كاملة متكاملة، لما فيها من وفرة معلومات ودقّة بحث ووضوح تعبير.

فصلها الأوّل عموميّات عن الاسم والوضع الجغرافيّ من موقع وحدود ومساحة، مع معلومات عن المناخ والتربة والماء، وعن النواحي السكنيّة من أحياء البلدة وهندسة بيوتها، قديمها وحديثها، وعن القضايا السكّانيّة (إحصاءات، حركة الولادات بين ١٨٧٢ و١٩١١، نبذة عن العائلات ونشاطاتها الاجتماعيّة وعن أنديتها من ١٩٣٢ إلى ١٩٩٥). تنتهي ببعض الملاحظات في حركة النزوح وظاهرة الهجرة.

يتضمّن الفصل الثاني نبذة «عن تاريخ البلدة العامّ» في حقبات ثلاث، أي قبل سنة ١٣٠٧، ابتداءً من ١٢٨١، ثمّ إبّان العهد العثمانيّ (١٥١٦-١٩١٨)، ختامًا بماجريات القرن العشرين لا سيّما صمود البلدة دفاعًا عن كيانها واستمراريّة وجودها.

يركّز الفصل الثالث على القضايا الإداريّة العامّة، من مشيخة الصلح والمجالس الاختياريّة ثمّ المجالس البلديّة مذيَّلة بلوائح ما وصل إلى يد المؤلِّف من أسماء الشاغلين لها. وفي الختام لائحة الذين فازوا من أبنائها بمراكز نيابيّة، في لبنان والمهجر.

الفصل الرابع يعالج الوضع العقاريّ بين ١٨١١ و١٩٣٧، استنادًا إلى صكوك الشراء التي تمكّن المؤلِّف من الاطّلاع عليها. ويبلغ عددها ٢٣٦ صكًّا مفصّلًا (اسم المشتري والبائع، مصدر الوثيقة، الثمن، إلخ). يلي الجدول نماذج عن عقود المقاسمة الشرعيّة على الورثة.

الفصل الخامس مكرّس للوضع الضرائبيّ مع تفعيل ٥٩ مستندًا.

الوضع الاقتصاديّ (أي الفصل السادس) يحتوي على الأعمال الزراعيّة ونظام الريّ، وعلى الصناعة والتجارة، وعلى طرق المواصلات، وقد أتحفنا فيه المؤلِّف بصور فوتوغرافيّة أصبحت نادرة، لبعض سيّارات «أبو دعسة» المشهورة.

الفصل السابع مخصّص للأوضاع الثقافيّة، ويحتوي على لوائح حاملي الشهادات وعلى نبذة عن مدارس البلدة.

يعالج الفصل الثامن «الفنون والأزياء القديمة» مع معلومات عن الذين تعاطوا الأدب والفنّ، مقرونة بنماذج من أعمالهم الزيتيّة والمنحوتة.

الفصل التاسع يأتي على ذكر نُبَذ عن الكنائس والأديار، قديمها وحديثها، مذيّلة بأسماء الكهنة وبجردة عن الكتب والمخطوطات القديمة وسجلّات الرعايا والأخويّات ووكلاء الأوقاف.

وهناك فصل ندر وجوده في كتب التاريخ، وهو العاشر. فيه تفصيل عن الزيارات الراعوية من ١٧٦٨ إلى ١٩٥٩، مطلعها زيارة البطريرك يوسف إسطفان في ٢١/٣/١٧٦٨، تليها في السنة ١٧٦٩ زيارة المطران أثناسيوس الحاج موسى. وقد دوّن المطران بطرس شبلي، في نهاية زيارته في ٣٠/٨/١٩١٢، محضرًا دقيقًا في ثلاث صفحات عن وضع الكحّاله الدينيّ والسكّانيّ، مع لائحة بأسماء الفقراء والأيتام.

وقد جمع المؤلّف في فصله الحادي عشر، ما أسماه «السجلّ الذهبيّ، ١٨٤٥-١٩٢٠» (ص ٤٠٥-٥١٠) وهو خلاصة سجلّات قيد المعمّدين والمثبّين والمخطوبين والمتوفّين في رعيّة مار إلياس، في هذه الحقبة.

أمّا الفصل الأخير فمخصّص «لسلسلة الدعوات الرهبانيّة والكهنوتيّة النابتة في أرض الكحّاله».

خاتمة الكتاب سلسلة من الوثائق التاريخيّة المصوّرة وعددها ٥٦، ولوائح المصادر المخطوطة والمطبوعة التي غرف منها المؤلّف (ص ٦٢٢-٦٣٨)، وأخيرًا قاموس بعض المفردات العاميّة.

تاريخ الكحّالة مؤلّف ضخم سيصبح مرجعًا مبوّبًا سهل القراءة واضحًا، لكلّ ما تهمّنا معرفته عن هذه البلدة.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

سيرة البطريرك خريسطوفورس الأنطاكيّ

صديق سيف الدولة

للكاتب الملكيّ المعاصر إبراهيم بن يوحنّا الأنطاكيّ الأبروطسبتار

تقديم وتحقيق الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب، ١٩٩٧، ٧٦ صفحة

من الأهمّيّة بمكان أن تُنشَر مؤلّفات العرب المسيحيّين الأوائل، فإنّها تبرز مساهمة النصارى الفعّالة في الأدب العربيّ منذ بداياته، بالإضافة إلى ما توفّره من معلومات عن حياة الكنيسة في البلاد العربيّة والإسلاميّة سابقًا، ومدى الدور الذي اضطلع به أبناؤها على الصعد كافّة. فالمؤرّخون المسلمون القدماء قلّما اهتمّوا بغير الأحداث السياسيّة وأخبار الحروب، ولم يتركوا لنا، إلّا في ما ندر، تقارير عن الأوضاع الاجتماعيّة والفكريّة والدينيّة والاقتصاديّة. وعليه فإنّ الكتيّب الذي أصدره حضرة الباحث الأرشمندريت إغناطيوس ديك لهو جزيل الفائدة لمَن يهتمّ بتاريخ المسيحيّة وآدابها في الديار العربيّة الإسلاميّة.

إستند الأب ديك إلى المخطوطَين الوحيدَين المعروفَين بالعربيّة عن سيرة خريسطوفورس، أحدهما نقله بولس ابن الزعيم عن مخطوط سابق، والآخر في مكتبة دير القدّيسة كاترينا في سيناء، وعمد، قبل نشر النصّ، إلى التمهيد له بمقدّمة وافية عرّف بها

المؤلّف، وأهمّ مراحل حياة خريسطوفورس، وأوضاع الكرسيّ الأنطاكيّ في زمانه، وتنظيم الكنيسة الملكيّة في العراق وبلاد فارس (إذ إنّ أصل البطريرك من بغداد)، وأوضاع المسيحيّين في الدولة الإسلاميّة ضمن إطار الأحداث السياسيّة آنذاك. وبعد إيراد النصّ الذي يحتلّ الصفحات ٢٥ إلى ٦٨، ينهي الناشر كتابه بفهارس للأعلام والبلدان والأقوام، مع بيان لائحة بمراجعه تكاد تكون جميعها بالفرنسيّة.

لا شكّ في أنّ الأب ديك، المعروف بسعة اطّلاعه على الشؤون المسيحيّة عامّة والتاريخيّة منها خاصّة، قدّم إلى القارئ العربيّ كتابًا عظيم الفائدة. فهو، على صغر حجمه، يُعلمنا بأمور كثيرة تتعلّق بالحقبة التي عاش فيها خريسطوفورس، إذ كانت منطقة حلب وأنطاكية تتقلّب بين مدّ الجيوش الإسلاميّة وجزر السلطة البيزنطيّة وعكسهما.

كذلك وُفّق الناشر في تحليلاته ومقارناته لضبط بعض التواريخ التي تمتّ إلى حياة خريسطوفورس، مصحّحًا، على سبيل المثال، ما وقع فيه العلّامة فيه من خطإ في شأن وجود التنظيم الكنسيّ الملكيّ بالعراق وبلاد فارس (ص ١٥-١٩).

إلّا أنّنا نأخذ على كتيّب الأب ديك عددًا من الهفوات كان بإمكان حضرته تحاشيها بسهولة لأنّها من الأمور الثانويّة، ولو استدركت لظهر الكتاب بصورة علميّة مكتملة لا غبار عليها. فممّا لا نوافق سيادة الأب عليه، عزوفه عن إبراز الفوارق بين المخطوطَيْن «لئلّا يربك القارئ العاديّ»، فإنّه بعمله هذا تخلّى عن حسنة مهمّة وغير مكلفة تروق القارئ «غير العاديّ»، ولا يضير عامّة القرّاء إن جُعلت الفوارق في الحواشي لئلّا تقف عائقًا دون سلامة النصّ.

كذلك كان بإمكان الناشر العلّامة أن يصحّح الأغلاط الطباعيّة الكثيرة التي شوّهت عناوين مراجعه باللغات الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة، وجميعها لا تخفى عليه أسرارها.

وأخيرًا، إنّ إبراز عناوين الكتب، إن في المتن أو في الحواشي، لم يخضع لقاعدة علميّة موحّدة، فجاءت تلك العناوين تارة، وفي غالب الأحيان، بحرف النصّ نفسه دونما إشارة تميّزها عنه، وتارة بين معقوفين، وتارة أخرى بحرف ثخين، والأفضل، كما هو متعارف عليه بين أغلبيّة العلماء، اعتماد الطريقة الأخيرة.

أملنا أن لا يحرمنا الأب ديك طبعة ثانية منقّحة من الهنات التي ذكرناها، لأنّ كتابه يستحقّ، في ما عدا ذلك، كلّ تقدير، ويوفّر للباحثين أداةً جزيلة الفائدة.

أ. ك. حشيمه

دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة

المجلّد الثاني: الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة

تأليف مجموعة من الكتّاب

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧، ٣٦٢ صفحة

المجلّد الثاني هذا، كسابقه دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، المنقول من اللغة الفرنسيّة، هو ثمرة تعاون بين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة في مصر، ودار المشرق في لبنان. قد يتساءل القارئ الذي اطّلع في المجلّد الأوّل على تاريخ الكنيسة عامّةً: لِمَ المجلّد الثاني هذا؟ يجد الجواب في مطلع مقدّمة الكتاب الذي نحن في صدده، فقد كتبت لجنة الإشراف ما يلي: «صدر الجزء الأوّل من دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة في أواخر العام ١٩٩٤، وقد خلا من الحديث عن مسيرة الكنائس الكاثوليكيّة في الشرق، لأنّ المؤلّف الفرنسيّ، جان كُمْبي، اهتمّ، أوّل ما اهتمّ به، بتاريخ الكنيسة في الغرب. لذا رأت لجنة تعريب الكتاب ضرورة إضافة تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة في الشرق، وذلك لدافعَين: أوّلًا، ليكوّن الكتاب بجزئيه، الأوّل والثاني، رؤية متكاملة لمسيرة الكنيسة الجامعة شرقًا وغربًا. ثانيًا، لأنّ للكنائس في الشرق العربيّ دعوةً خاصّة بها. فقد شاءت العناية الإلهيّة أن تحمّل هذه الكنائس رسالة الإيمان بسرّ التجسّد والفداء والقيامة في مناخ إسلاميّ، فتظلّ شاهدة على الإيمان في بقعة من العالم انطلقت منها الأديان وكأنّها منطقة تسربل بأسرار الروح، عطّرتها حياة نسكيّة عاشها آباء لنا وشهداء، ولم تزل هذه الكنائس في الشرق العربيّ، بالرغم من ضآلة حجمها في وطنها الإسلاميّ، تؤدّي رسالتها الهامّة وكأنّها الاتّصال الدائم في مسيرة الإيمان أثناء القرون العابرة. ولقد طلبنا إلى متخصّصين أن يوجزوا أهمّ ملامح كنيستهم. ولعلّ النظرة الشاملة هذه تساعد القارئ على تكوين فكرة متكاملة واضحة، وإن متضبة، عن كلّ كنيسة من الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة، وقد أتى الترتيب أبجديًّا. كما أنّنا أضفنا عرضًا للكنيسة الأثيوبيّة لما لها من علاقة وطيدة بالكنائس الشرقيّة، إذ أسّستها كنيسة الإسكندريّة».

أمّا أسماء الذين ألّفوا تاريخ هذه الكنائس فهم: الأرمنيّة (المطران بطرس مراياتي)، الروم الملكيّون (الدكتور رسام كبكب)، السريانيّة (المطران ميخائيل الجميل)، القبطيّة (القمّص إسكندر وديع، والأنبا مكاريوس توفيق، والأب يشوي فوزي، والبطريرك إسطفانوس الثاني غطّاس)، الكلدانيّة (الأب ألبير أبونا)، البطريركيّة اللاتينيّة الأورشليميّة (أحد كهنتها)، المارونيّة (الأب بولس صفير)، الإثيوبيّة (الأب صلاح أبو جوده).

تُزيِّن صفحات الكتاب ٧٥ رسمًا لبعض الشخصيّات التي قامت بدور مهمّ في كنيستها، وللمعاهد والمؤسّسات التي تشهد على نشاطها الروحيّ والتربويّ والاجتماعيّ.

أ. ص. حموي

Studia Orientalia Christiana

1 - Collectanea 26-27: Studia - Documenta

2 - Collectanea 28: Studia - Documenta
The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies
Cairo - Jerusalem, 1996, 1997, 638+320 pages

دراسات شرقيّة مسيحيّة

مجموعة ٢٦-٢٧؛ مجموعة ٢٨: أبحاث، وثائق
المركز الفرنسيسكانيّ للدراسات الشرقيّة المسيحيّة،
القاهرة والقدس، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ٦٣٨+٣٢٠ صفحة

المجموعة الأولى (٢٦-٢٧) هي كناية عن يوميّات دير الرهبان الفرنسيسيّين في الإسكندريّة المعروف بدير القدّيسة كاترينا، دوّنها الأب موريتسيو بلتّشير (١٨٩٨-١٩٧٨) وأورد فيها أخبار ذلك الدير وكنيسته ورعيّته والإرساليّات التابعة له منذ بداياته في مطلع القرن الثالث عشر حتّى العام ١٩٥٦. وقد نشر تلك اليوميّات وقدّم لها الأب ليبرو كروتشياني. ولا يخفى ما لهذه اليوميّات من أهمّيّة في معرفة أخبار الكنيسة والبلاد عامّةً، وقد أجاد الناشر عرضها وإخراجها بوضوح، داعمًا مقدّمته الضافية (ص ١-٢٨) بثبت بيبليوغرافيّ موسّع (ص ٢٩-٤٥)، مذيّلًا متن اليوميّات بعدّة ملاحق: الأوّل (٣٨٧-٤٤٨) مخصّص بالمؤسّسات والجمعيّات التابعة للدير المذكور؛ والثاني متعلّق بسائر أماكن وجود فرنسيسيّي حراسة الأراضي المقدّسة في مصر، سواء في الإسكندريّة نفسها أو في الدلتا والفيّوم والقاهرة (٤٤٩-٥٣٤)؛ أمّا الثالث فهو فهرس بالموادّ (ص ٥٣٧-٥٨٠)، في حين أفرد الرابع لفهرس بالأعلام وآخر بأسماء الأمم والشعوب والديانات والمذاهب، وآخر بالتعابير العربيّة والتركيّة المتميّزة، وآخر بالرسوم.

المجموعة الثانية منوّعة الموضوعات، أوسعها دراسة قام بها الأب منصور مستريح (ص ٥-١٤٤) في شأن مصطلحات الشرع الكنسيّ والمعايير المتّبعة في نقلها إلى العربيّة، وقد أفرد لتلك الدراسة تعريف خاصّ يلي هذه النبذة. ثمّ هناك مقالتان للأب وديع أبو الليف (ونحن نفترض أنّه صاحب المقالين لأنّ التوقيع غير كافٍ وجاء على النحو التالي: A. Wadi)، والأولى دراسة في ترجمة عربيّة غير منشورة للقدّيس أنطونيوس (ص ١٤٥-١٦٠)، والثانية دراسة بعنوان «الرشيد ابن الطيّب وكتابه الترياق» (ص ٢٧١-٢٨٤). أمّا المقالات الأخرى فهي الآتية: «حول طبعة حديثة لمؤلّفات برلس التمّيّ» بقلم إ. لوكّيسي، و«سقوط القدس بحسب عظة الراهب إستراتيجيوس» بقلم ب. پرُونِه، «القدّاس الأورشليميّ» بقلم إسطفان فِرهِلْست، «رحلة ألْفيزه كرتاريني إلى الأرض المقدّسة ٢٤ يوليو - ٢٩ سبتمبر ١٥١٦»، بقلم سيتر ده مانْتُولي. الموضوعات كما هو ظاهر، شائقة جميعها، بعضها كُتب بالفرنسيّة وبعضها الآخر بالإيطاليّة.

أ. ك. ح.

Lexique latin-arabe, arabe-latin
du Droit Canon des Eglises Orientales Catholiques
Avec présentation des travaux de la commission
par le P. Vincent Mestrih, OFM
Tiré à part de SOC Collectanea 28, 1995, Le Caire, 144 pages

معجمان وجيزان لاتينيّ عربيّ وعربيّ لاتينيّ
لـ «مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة»

ذكر المؤلّف، في عرضه أعمال اللجنة التي قامت بترجمة تلك القوانين، المبادئ والمقاييس التي سار عليها الأعضاء لإنجاز مهمّتهم، نلخّصها في ما يلي، مع أنّها مبادئ ومقاييس لا تخفى على العاملين في حقل الترجمة: توحيد مصطلحات الشرع الكنسيّ، علمًا بأنّ هذا التوحيد ليس محبّذًا في جميع الحالات، وبأنّ مجموعة هذه المصطلحات قد تكون إسهامًا في وضع معجم عربيّ في الشرع الكنسيّ؛ الأمانة للنصّ اللاّتينيّ الأصليّ؛ استعمال المصطلحات الشائعة، ولا سيّما مصطلحات الشرع المدنيّ؛ استعمال المضارع (مع «ينبغي أن» أو ما يشبهها) في القوانين التي تعبّر عن أمر أو إجراء؛ استعمال فعل «سارع إلى» للتعبير عن التأهّب للقيام بعمل؛ قد يطابق فعل مجهول فعلًا لازمًا، لا بل فعلًا معلومًا؛ قد يُترجَم فعل بظرف، وظرف لاتينيّ بمفعول مطلق أو بصفة أو بفعل أو بعبارة؛ قد يُترجم اسم تليه صفة باسمَين، أو صفةٌ باسم أو ظرف؛ قد يترجّم اسم جنس باسم نوع، والعكس بالعكس؛ تفضيل الجملة التابعة على الجملة اللاتينيّة المعطوفة، بالحفاظ على ترتيب الكلمات على قدر الإمكان؛ ترجمة التعابير اللاتينيّة بتعابير عربيّة أو بما يناسبها.

وفي القسم الثاني معجمان وجيزان مزدوجان لاتينيّ عربيّ وعربيّ لاتينيّ، توقّفنا على أوّلهما فقط، لأنّ الترجمة التي نحن بصددها هي من اللاتينيّة إلى العربيّة. وثمّة لاحظنا بعض الأخطاء نسوق طائفة منها، على سبيل المثال، أخذناها من حرف m الذي يتناول ١٢٦ ترجمة عربيّة لكلمات أو تعابير لاتينيّة. يجد القارئ في القسم الأوّل من السطر ما ورد في النصّ، وبين هلالين الكلمة التي نقترحها.

- magis intelligo = استوعب أكثر فأكثر (لا يقال في العربيّة: أكثر فأكثر، بل يقال مثلًا: ازداد استيعابًا يومًا بعد يوم).
- magisterium = تعليم (= سلطة تعليميّة، حيثما وردت هذه الكلمة).
- magistratus = صاحب السلطة (= وردت في عبارة tenere magistratum، ومعناها تولّي الرئاسة).
- animo magno = عن نفس طيّبة (= بهمّة واسعة، بشهامة نفس).
- mandans = مفوّض (= موكِّل).
- manifestatio = إعلان (= كَشْف).
- membra nata = أعضاء تلقائيّون (= حتميّون بالأحرى = راجع ترجمة البولسيّين).
- mens= روح (= نيّة).

- minister sacer = خادم الأقداس (أظنّ أنّه الخادم المكرّس).
- moderator = مُشرف (= موجّه).
- modus procedendi = طريقة إجراء (= كلمة إجراء كافية).
- a momento = منذ (= من لحظة).
- necto moram = عوّق (= أجّل).
- motivus = دافع (= حيثيّة: راجع ترجمة البولسيّين: سياق الكلام).
- modus = نشاط (= حركة: أي منظّمة).
- mox = فورًا (= سريعًا).
- munimen = حصن (= صَوْن).
- munio = أرفق (= زوّد).
- mutilo = بتر عضوًا (= شوّه: هنا).
- mysterium = سريرة، سرائر (= أسرار: سياق الكلام).

بلغ عدد ملاحظاتنا ٢٠ من أصل ١٢٦ كلمة أو عبارة مترجمة، أي ١٦٪ فقط، وهي نسبة ممتازة، لا سيّما أنّ المؤلّف قد يعترض على بعض ملاحظاتنا أو على العديد منها.

لا يسعنا إلّا أن نختم التعريف الوجيز هذا بالتشديد على جودة هذه الترجمة التي قامت بها اللجنة المصريّة. وبما أنّنا رأينا العديد من وجوه الشبه بين هذه الترجمة وترجمة الآباء البولسيّين، وفضّلنا تارة هذه وتارة تلك، نتمنّى أن تصل الكنائس الشرقيّة إلى التوحيد بينهما لمزيد من خدمة هذه الكنائس.

أ. صبحي حمويّ

من مؤلّفات الأب بولس الفغالي، ١٩٩٧

يتابع حضرة الخوري بولس الفغالي إصدار كتبه بوتيرة سريعة وهمّة عظيمة، وقد نشر في الأشهر القليلة الأخيرة تسعة مؤلّفات موزّعة على سلاسل ثلاث، علمًا أنّه يدير نحو تسع سلاسل بلغت إصدارات بعضها الخمسة عشر، وغالبيّتها من قلم حضرته. ألا زاده الله نشاطًا!

أمّا ما بلّغنا من هذا الإنتاج في الدفعة الأخيرة فيتوزّع كما يلي:

١ - من سلسلة «دراسات بيبليّة»:

أ - إنجيل متّى. بدايات الملكوت، الجزء الأوّل، الرقم في السلسلة: ١٤، ٥٥٦ صفحة من القطع الكبير. وسوف يليه، بحسب المؤلّف، جزءان!

ب - سفر الرؤيا بين الأمس واليوم، الرقم: ١٥، ٤٥٦ صفحة من القطع الكبير. وهذا الكتاب حصيلة المحاضرات التي تُليت في مؤتمر سيّدة البير الكتابيّ الخامس (١٩-٢٥

يناير ١٩٩٧)، نشتها الأب الفغالي وقدّم لها، كما أنّه عرّب قسمًا منها ممّا تُلي باللغات الأجنبيّة.

٢ - من سلسلة «القراءة الربيّة»: على عُود بعشرة أوتار، الرقم: ٨، ٢٠٨ صفحات. قدّم الفغالي في هذا الكتاب ثلاثين مزمورًا توافق بعض الأعياد الرئيسة كالميلاد والغطاس والشعانين والقيامة والصعود.

٣ - من سلسلة «محطّات كتابيّة»:

أ - رسالة القدّيس بولس إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٥، ١٩٢ صفحة. وفي ختامه فهرس بالكلمات اليونانيّة الواردة في الرسالة ومقابلها بالعربيّة.

ب - كلمة الله ينبوع حياة، الرقم: ٦، ١٦٦ ص. ويحوي هذا الكتاب ترجمة عدد من المحاضرات التي أُلقيت في المؤتمر الذي عقدته، بمدينة هونغ كونغ، «الجمعيّة العامّة الخامسة للرابطة الكتابيّة» في تمّوز/ يوليو ١٩٩٦. وفي ختام الكتاب نصّ البيان الختاميّ الصادر عن المؤتمر وفيه قراءة حاضرنا قراءة موجزة في ضوء حادثة السامريّة التي عرفت المسيح وراحت تعلنه على أبناء بلدها.

ج - رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي، الرقم: ٧، ١٢٨ ص.

د - الإيمان وسرّ الخلاص، الرقم: ٨، ٣٢٠ ص. جمع هذا الكتاب موضوعات كتابيّة ولاهوتيّة مختلفة تتمحور حول أقطاب ثلاثة: وجه الله، يسوع المسيح في موته وقيامته، أسرار الكنيسة. وهذا المؤلَّف مفيد جدًّا لأنّه يتطرّق إلى أمور عقيديّة كثيرة وأساسيّة في ضوء النصوص الكتابيّة.

هـ - رسالتا يعقوب ويهوذا إلى الكنيسة الجامعة، الرقم: ٩، ٢٧٦ ص. هاتان الرسالتان قلّما تُقرأان في الحياة الليتورجيّة اليوميّة، وهذا ما يؤسف عليه، لأنّهما غاية في العمق والغنى. وفي كتاب الأب الفغالي فهرسان للكلمات اليونانيّة الواردة في الرسالتَين (ص ١٨٩-١٩٤ و٢٦٧-٢٧٠).

و - خراف ضالّة. حوار مع شهود يهوه، الرقم في السلسلة: ١٠، ١٨٠ ص. هذا الكتاب هو بالحقيقة بقلم عدّة مؤلّفين، أوّلهم الأب بولس الفغالي (ص ١-٦٠)، والثاني الأب حنّا داغر (ص ٦١-٩٨). أمّا القسم الثالث فهو بقلم مؤلّفين اثنين: توفيق دياب وجوني خوري (ص ٩٩-١٢٤)، وكذلك القسم الرابع (ص ١٢٥-١٦٢). والقسم الأخير والخاتمة هما بقلم الأب بولس الفغالي. فهذا التنوّع بالمصادر، لا سيّما أنّ بعضها مقالات وبعضها محاضرات، يفسّر ما يظهر من تكرار في طيّات الكتاب. إلّا أنّ ما يوحّد بين الأقسام هو اللهجة، إذ يجتهد المؤلّفون في اعتماد أسلوب جديد لمواجهة شهود يهوه، هو الحوار الهادئ المبنيّ على المحبّة.

أ. ك. حشيمه

الإنسان في المجمع الفاتيكانيّ الثاني

تأليف المطران عبده خليفة

منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات

دير ما روكز، الدكوانه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٢ صفحة

عُرِف المطران عبده خليفة اليسوعيّ، رئيس أساقفة أوستراليا على الموارنة سابقًا، بنشاطه الثقافيّ الكثيف المتعدّد الوجوه. فقد حرّر عشرات المؤلّفات والمقالات في علوم اللاهوت والتاريخ والإسلاميّات والأدب والاجتماع. وبفضل خبرته مستشارًا لاهوتيًّا في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فإنّه تابع عن كثب القضايا الأساسيّة التي طرحها هذا المجمع التاريخيّ، وزوّد طلّابه ورعاياه وقرّاءه أبحاثًا له في هذا المجال، كان آخرها هذا الكتاب المميّز.

فموضوع الإنسان هو من الموضوعات الجوهريّة التي تهمّ المجمع منذ بداياته، يشغل باله على نحو ما يشغله موضوع الله، ولا عجب فالإنسان هو على صورة الله ومثاله. وتعليم المجمع الفاتيكانيّ في هذا المجال من أشمل ما قيل وأجمل، يتّسم بالعمق من جهة وبالانفتاح من جهة أخرى، وقد أجاد سيادة المطران خليفة بعرضه على خير وجه.

يبدأ الكتاب بتبيان «المفهوم الكتابيّ واللاهوتيّ والفلسفيّ والآبائيّ للإنسان قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني»، وخلاصته أنّ قيمة الإنسان تقوم على كونه خليقة الله، خَلَقه على مثاله ليكون سيّد العالم، حرًّا مدركًا، يسمو بجسده وروحه وقلبه مبتعدًا عن الشرّ ومتخلّيًا عليه، يساعده المسيح ابن الله المتأنّس، الفادي والمخلّص، ليرقى إلى كمال أبناء الله.

ويلي المقدّمةَ، البليغةَ على إيجازها النسبيّ، اثنا عشر فصلًا تحيط بموضوع الإنسان من جميع جوانبه، وعناوينُها تغني عن الإطالة في العرض: حريّة الإنسان وكرامته، حقوق الإنسان، الإنسان والخلاص، الإنسان والخطيئة، الإنسان والألم، الإنسان والتوبة، الإنسان والتربية، الإنسان والثقافة، الإنسان وتقدّم العلوم والتقنيّات، الإنسان والسياسة، الإنسان والاقتصاد، الإنسان والإلحاد.

كتاب في موضوع عصريّ بالغ الأهميّة، عالجه خير عالم.

أ. كميل حشيمه

لاهوت التاريخ البشريّ

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

دار المشرق، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، بيروت، ١٩٩٧، ١٠٠ صفحة

رأى بعضهم أنّ الشرقيّين لا يتمتّعون بالحسّ التاريخيّ، وعليه ليس عندهم نظرة إلى علم لاهوت التاريخ. لذا فإنّ دراسة الأب سيداروس تسدّ ثغرة في الكتابات اللاهوتيّة العربيّة، لا سيّما أنّ الوجود التاريخيّ هو من أهمّ القضايا الفكريّة المعاصرة.

يركّز الكتاب على اتّجاه التاريخ من جهة، وعلى معناه من جهة أخرى. والمقاربتان متكاملتان، ولولا التسلسل الزمنيّ لوقع لاهوت التاريخ في فخّ النظريّات والمثاليّات لأنّه لا ينطلق من الواقع التاريخيّ. ولولا البحث عن «المعنى» لوقع لاهوت التاريخ في فخّ انغلاق التاريخ على نفسه.

وتعتمد الدراسة على ثلاثة تيّارات مسيحيّة: الشرقيّ المتمثّل في الفكر الروسيّ في القرنين ١٩ و٢٠ والمستند أساسًا إلى الآباء الشرقيّين، والفريق الكاثوليكيّ المعتمد أساسًا على أوغسطينس، والفريق الإصلاحيّ المعتمد على لوثر. ولكنّ النظرة التي يعرضها سيداروس هي في النهاية نظرة شخصيّة مضمونًا وقالبًا، إذ إنّها لا تتقيّد بمصادرها بل تستلهمها فقط.

الدراسة عميقة موثّقة وفي الوقت نفسه سهلة المنال مستساغة.

أ. ك. ح.

Le Père Arrupe
L'Eglise après le Concile
par le P. Jean-Yves Calvez
Les Editions du Cerf, Paris, 1997, 228 pages

الأبَ أرّوبي – الكنيسة بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني
تأليف الأب جان إيف كالفيز

الأب جان إيف كالفيز، اليسوعيّ الفرنسيّ، المعروف بأعماله عن فكر كارل ماركس، يتناول في هذا الكتاب موقع رئيس عامّ الرهبانيّة اليسوعيّة الراحل الأب بدرو أرّوبي من العام ١٩٦٥ إلى ١٩٨٣، وهو كان المشترك بفعّاليّة في مختلف لقاءات تلك الفترة (جلسة المجمع الفاتيكانيّ الأخيرة، جلسات اجتماعات الأساقفة في أميركا اللاتينيّة، واجتماعات الأساقفة الأفارقة وغيرها).

يقول الأب كالفيز في مقدّمة الكتاب عن الأب أرّوبي: لقد كان الأب أرّوبي رائدَ العمل الكنسيّ بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وعاملًا بموجب توجيهات الكنيسة في عدّة مجالات لإنعاش روح الإنجيل في العقول والقلوب، في وقت كان فيه نقد الدين والإيمان مسيطرًا. الأب أرّوبي كان له الفضل في إعادة تحديد بعض المفاهيم الأساسيّة التي تتعلّق بمهمّات الكنيسة في العالم: من الرسالة إلى الرسالات، وهذه قضيّة القضايا في الرهبانيّة اليسوعيّة وفي عمق وجدانها. الرسالة تتفرّع أو تتجسّد في رسالات، مهمّتها نشر الإنجيل وبشراه. إلاّ أنّ ذلك يجب أن يتمّ بالكثير من «الحذر الرعويّ»، فالتقدّم والعدالة لا يتقدّمان الرسالة بل هما منها وفيها. ورئيس الرهبانيّة الراحل، الذي عاش جزءًا من حياته في اليابان، اهتمّ بموضوع الثقافة والمثاقفة، حيث إنّ لا ثقافة من دون مثاقفة ومن دون روح. وكتب أيضًا في قضيّة الفكر والعقل البشريّ، حيث إنّ للعقل مهمّات ذات طابع ربّانيّ، لا ينبغي أن

تُوضّح جانبًا.

وأخيرًا يحدّثنا الأب كالفيز عن عقيدة الأب آرّوبي في مجال الحياة الروحيّة، وهي من صلب الروحانيّة الإغناطيّة، إذ إنّ الإرسال للبشرى يشكّل فيها بعدًا أساسيًّا. الأب آرّوبي هو عظيم من عظماء عصرنا كانت تحرّكه محبّة الله الساكنة في كلّ وجه بشريّ.

أ. س. دكّاش

شَذو المناقيد

تأليف المطران ڤارطان أشكاريان

ترجمة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

خير ما يُقال في تعريف الكتاب هنا هو ما سطّره قلم الأب جورج بغيايان في مقدّمته: «شذو المناقيد هو عصارة القيَم والمبادئ الإنسانيّة والروحيّة التي تقطّرت في وجدان سيادة المطران ڤارطان أشكاريان على مرّ السنين وتفجّرت كلمات حُبلى بعمق إيمان، ووضوح رؤية، وأمانة رسالة للإنسان والحياة». الموضوعات التي تطرّق إليها المؤلّف تمتّ إلى الذات العميقة في مواجهة القدر والعالم والناس، فإلى الأمومة وقيَمها وقد خصّها سيادته بصفحات رائعة (٤١-٥٤)، فإلى الوطن والثقافة وأمور أخرى جوهريّة. ويعالجها المطران أشكاريان بإخلاص وصدق ودقّة ملاحظة يرافقها عاطفة تثور حينًا وتلين أحيانًا، ممّا يطبع الكتاب بنفحة شعريّة تراكب الشطحات الفكريّة وتبرزها في حلّة جماليّة مميّزة. ولا شكّ في أنّ للمعرّبة فضلًا في نقل هذا الكتاب القيّم إلى لغة الضاد، إذ جاء أسلوبها سلسًا مرنًا يطارع الفِكَر، يثور معها إذا ثارت، ويتأوّه إذا ما بدا ثمّة ألم، ويتهلّل حيثما يتفجّر الفرح. وجاء إخراج الكتاب الرائع يعلو بعلوه ويبهج القارئ بذوقه الرفيع وحسن اختيار الرسوم التي رافقت النصوص، وجميعها من صنع أشهر الرسّامين العالميّين.

ولمّا كان هذا الكتاب التحفةُ يبغي الكمال في جوهره ومظهره، نسوق بعض التصحيحات اللغويّة بغية التحسين. فقد وقع، في ما يتعلّق بالتشكيل، عدد لا بأس به من الأغلاط، بعضها مطبعيّ بدون شكّ: السعادة ذَروةُ هبة (ص ٦)، والصحيح ذُروةُ؛ الحياة أغنيةٌ (ص ٦)، والصحيح أغنيةُ؛ خيوط زَكاء (ص ٣٧)، والصحيح ذُكاء، بالذال وبالضمّ، وذُكاء هي عَلَمٌ للشمس؛ أروي عطش (ص ٣٤ و١٣٠)، والمفروض أُروي بضمّ الألف؛ الرِمْس (ص ٧٥، ٧٩، ١٣٣)، والصحيح الرَمس بفتح الراء، وهو القبر؛ أتضافر مع الجمال قَيامًا (ص ٤٠)، والمفروض قِيامًا؛ ليس الحبّ... تضحيةً وعزاءً بل حقيقةً (ص ٨٩)، والصحيح حقيقةٌ؛ أقبِض على الحياة (ص ١٠١)، والصحيح إقبِض بكسر الألف؛ صِمتًا (ص ١١٩)، والمفروض صُمْتًا أي صيتًا؛ أضئتْ قناديل (ص ١٢٦)، والصحيح أضاءتْ. وثمّة أخطاء سهو، كالذي ورد في ص ١١٤: «فتّشتُ عن فنّ، بحثت عن روح تضاهيان روعة قلب...»، والصحيح هو يضاهيان بصيغة المذكّر. وهناك أخطاء

شائعة كاستعمال التجذُّر بمعنى التأصُّل في حين هو عكسه تمامًا (ص ١١٤)، أو استعمال كلمة هيكل بمعنى المذبح، كما ورد في الصفحة ١٠٨: «على هيكل معبد مشرق»، والمفروض: على مذبح معبد، فالهيكل هو المعبد، وهل يكون الهيكل في الهيكل؟ إلى ذلك كنّا نودّ لو تحاشت المترجمة الكريمة بعض المفردات الغريبة التي لا يفهمها المتبحّرون، فكيف بعامّة قرّاء المطران أشكاريان؟ من هنا قولها: لمّا كنت غلامًا سَهْوَدًا (ص ١٢)، وقد فهمنا، بعد العودة إلى معجمنا المنجد أنّ الغلام السهود هو الفتى الحَدَث الغضّ. ومن هنا أيضًا قولها: أتأرّث حبًّا (ص ٣٧)، واضطررنا، ومعنا بعض المتضلّعين من اللغة، إلى الاستنجاد ثانيةً بمنجدنا، فعرفنا أنّ التأرُّث إنّما هو التوقّد. ومن ذلك أيضًا: أغدف الليل سدوله، ويا ليته قيل بعبارة أبسط: أرخى الليل سدوله؛ علمًا أنّ فعل «أغدف» هو لازم غير متعدّ، فيقال: «أغدفَ الليل» وحسب.

هذا ما بدا لنا أن نقوله بغية الخدمة النصوح نسديها إلى مَن نعترف له مكرّرًا بالعمل المبدع الجميل. وإلى المطران أشكاريان أيضًا نكرّر شكرنا مثمّنين عطاءه، فلئن عرفناه في ما قبلُ ناثرًا أنيقًا، إذ بنا نكتشفه اليوم شاعرًا محلّقًا.

أ. ك. حشيمه

هل أنت معي؟

تأليف المطران بطرس مراياتي

دار المراد، بيروت، ١٩٩٧، ١٦٠ صفحة

المطران بطرس مراياتي، رئيس أساقفة حلب على الأرمن الكاثوليك، جمع في شخصه صفات الراعي الغيور الفطن والعالِم المتبحّر في شؤون الدين والدنيا. وكتابه هل أنت معي؟ خير دليل على تلك الظاهرة. فهو عصارة خبرة الأسقف الرعويّة الغنيّة، يدعمها اطّلاع واسع نتيجة قراءات شاملة وأسفار متنوّعة الاتّجاهات والأهداف. ومن الدقّة إلى الدقّة، يأخذ الكاتب بيد قارئه، بل بقلبه وذهنه وشخصه كاملًا، فيسير معه في سلسلة من الأحداث تُسْتَعْرَض فتُستخرَج منها أمثولات بليغة دامغة. وما يزيد في وقعها أنّها تأتي بأسلوب جذّاب طريف سلس ولغة عربيّة ناصعة البيان، ملكَها سيادتُه كما ملكها قبلة المرحوم عمّه الورتبيت بولس الذي دبّج في نشرة طائفته بالشهباء عشرات المقالات القيّمة الشائقة. ونحن شاكرون للمطران مراياتي الذي جمع هذه النبذ وقد نشر بعضها في مجلّة بيليا الجُبيليّة لمؤسّسها المغفور له الأب لويس خليفة، ونأمل في ألّا يبخل علينا بالمزيد.

كما أنّنا نأمل من سيادته إصلاح غلطيْن وردا في كتابه ريثّان إلى عضوَيْن من رهبانيّتنا. فقد ذكر في الصفحة ٢١ الأب لوسيان دوفال الذي اشتهر بأغانيه في الستّينات، وهو في الحقيقة إيمه Aimé دوفال. وذكر في الصفحة ١٥٦ الأب Teillard de Chardin الفيلسوف الشهير، واسمه الصحيح... Teilhard ولعلّ الغلط طباعيّ. ثمّ إنّنا نشير إلى خطإ لغويّ شاع كثيرًا بين إخواننا الحلبيّين لم يَسْلم منه سيادته، فمتى يكون هو السبّاق إلى تصحيحه!

ذلك بأنّه قال (راجع ص ٩) إنّ نُسخ الإنجيل توضع على الهياكل، وإنّه شاهد في صالة من صالات إحدى الكنائس، هيكلًا صغيرًا وُضع عليه كتاب مقدّس (ص ٥٧)؛ والواضح من المقطعَيْن المذكورَيْن أنّ المعنيّ هو المذبح لا الهيكل. فالهيكل هو البناء الذي تُقام فيه الشعائر، كالكنيسة، وهو أيضًا الموضع الأصغر في صدر الكنيسة الذي يقدَّم فيه القربان، وهو ما يدعوه العامّة بالخُورس.

بقي أن نثني على إخراج الكتاب البديع، وقد زاد في جماله إقحام عدد من الرسوم المناسبة بريشة كبار الفنّانين العالميّين.

أ. كميل حشيمه

القدّيسة تريز الطفل يسوع معلّمة الكنيسة
الأعمال الكاملة

نقلها عن الفرنسيّة ألبير أبونا، بيار رشا، د. دعد قنّاب عائلة

قدّم لها الأب جان سليمان الكرمليّ

سلسلة «تراث الكرمل»، الرقم ٢٠، بيروت، ١٩٩٧، ١١٧٠ صفحة، تجليد فنّيّ

باشرت الرهبانيّة الكرمليّة، منذ أواخر الثمانينيّات ومطلع التسعينيّات، تصدر في بيروت سلسلة قيّمة من كتب أعلامها الروحيّين بعنوان «تراث الكرمل»، فكان أوّلها مؤلّف تريزا الأفيليّة الموسوم بكتاب السيرة، نقله إلى العربيّة أنطوان سعيد خاطر (طبعة ١، ١٩٨٦؛ طبعة ٢، ١٩٩١). ثمّ صدر للمؤلّفة نفسها كتاب المنازل نقله أيضًا وعن الإسبانيّة أنطوان خاطر (١٩٩١)، وتبعه في سنوات قليلة جدًّا عدد من المؤلّفات لا سيّما للقدّيس يوحنّا الصليب، نذكر منها: مع يوحنّا الصليب، مدخل إلى تعليمه الروحيّ مع مختارات، تأليف أنجلو ألباني وماسّيمو أسترو، ترجمة الأب إسطفان طعمه (الرقم ١٠ في السلسلة، ١٩٩١ - وقد عرّفت به المشرق في حينه، ١٩٩٢، ص ٥١٨-٥١٩)؛ يوحنّا الصليب: الأعمال الصغرى، نقلها عن الإسبانيّة أنطوان خاطر وأنطوان عيد ولوران قديح وشاهين رشا، الرقم ١١، ١٩٩٢؛ يوحنّا الصليب: النشيد الروحيّ، نقله أ. خاطر، الرقم ١٢، ١٩٩٤؛ يوحنّا الصليب: الليل المظلم، ترجمة الأب إسطفان طعمه، الرقم ١٣، ١٩٩٥.

وإلى جانب سلسلة «تراث الكرمل» المذكورة، أطلق الكرمليّون سلسلة ثانية أسموها «بحوث في تراث الكرمل» تصدر أوّلها سنة ١٩٩١ بعنوان تريزا الأفيليّة. مقاربات في التصوّف، وهو خلاصة أعمال المؤتمر التريزيانيّ الأوّل المنعقد في لبنان يومَيْ ٢٦ و٢٧/١/١٩٩١؛ وكان الكتاب الثاني قصّة حياة تريز مارتان لمؤلّفه المطران غِي غوشيه وترجمة الأب يوسف قوشاقجي، ١٩٩٢. وعنوان الكتاب الثالث هو يوحنّا الصليب: متصوّف، شاعر ومعلّم الكنيسة (أعمال المؤتمر الكرمليّ الثاني، المنعقد في بيروت - نيسان ١٩٩٢)، وقد صدر في العام ١٩٩٣.

وهاتان السلسلتان تتميّزان بمستواهما الرفيع إن من جهة الترجمة أو من حيث المنهجيّة العلميّة.

وبالإضافة إلى ما سبق، أصدرت الرهبانيّة الكرمليّة سلاسل أخرى وكتبًا متفرّقة أقلّ تخصُّصًا ولكنّها مفيدة لفئات القرّاء الذين تتوجّه إليهم، منها: الصلاة في الحياة لجان لافرانس، تعريب ألبير أبونا، طبعة ٢، بيروت، ١٩٩١؛ صلاة الكنيسة لمؤلّفته إديت شتاين، عرّبه الخوري حليم ريشا، بيروت ١٩٩٥؛ البيان الفارغتان. رسالة تريز ليزيو، بقلم كونراد دي ميستر، نقله إلى العربيّة دعد قنّاب عائدة، بيروت، ١٩٩٧؛ تريز الطفل يسوع لمؤلّفته أنيس ريشوم، تعريب الأب ميشال حدّاد، بيروت، ١٩٩٦، (وهو مصوّر، للصغار).

وللكرمليّين في شبرا (مصر) إصدارات أيضًا تعرّف روحانيّة رهبانيّتهم وأعلامها، نذكر بعضها تعميمًا للفائدة: ابنة الكنيسة ومعلّمتها. حياة القدّيسة تريزا الأبيليّة، ١٩٨٠؛ وهبة الكرمل، ١٩٨٤؛ إرتقاء جبل الكرمل ليوحنّا الصليب، ١٩٩٠؛ حياة القدّيس يوحنّا الصليب، ١٩٩١؛ الوجه الطبيعيّ للقدّيسة تريز ليسوع الطفل، ١٩٩٧. ومنه الكتب، لا سيّما الثالث والأخير منها ذات قيمة كبيرة، وإن كانت لا توازي الكتب الصادرة من بيروت إخراجًا.

وإنّنا إذ أفضنا في الكلام على مؤلّفات الكرمليّين التي ذكرناها، فلكي نبرز أهمّيّة الدور الذي يضطلع به هؤلاء الرهبان الأفاضل على صعيد المنشورات الروحيّة، ولكي نمهّد لمؤلّف أخير جاء، في نظرنا، حجرَ الغلق في البناء السابق وإكليلًا له، وهو طبعة أعمال تريز الطفل يسوع الكاملة.

لقد صادف العام ١٩٩٧ مرور مائة سنة على وفاة القدّيسة تريز، وفي نهاية هذا العام بالذات أعلنها البابا يوحنّا بولس الثاني معلّمة الكنيسة الجامعة، اعترافًا منه بما قدّمته تلك الراهبة المتواضعة من تعليم أصيل يبرز حقائق الإيمان بحكمة وعمق متميّزَيْن. فكانت الفرصة سانحة لنشر مجموع مؤلّفات تريز نشرًا علميًّا في ترجمة متقنة. ذلك بأنّ القارئ العربيّ العاديّ لم يكن يعرف حتّى اليوم إلّا سيرة القدّيسة الذاتيّة التي نُقِلت إلى لغتنا مرّةً أولى سنة ١٩٢٦ بقلم الخوري يوسف عوّاد، ثمّ توالت الترجمات وكان آخرها بقلم المطران إلياس نجمه في العام ١٩٩٣. كما أنّ رسائل تريز نُقِلَت إلى العربيّة منذ أمد غير بعيد، على يد الأبوَيْن سمعان نصر وفكتور نعمه سنة ١٩٩٢. أمّا الطبعة الحاليّة فتشمل، بالإضافة إلى السيرة والرسائل، المسرحيّات التي ألّفتها الراهبة القدّيسة، وهي ثمان (ص ٢٤٩-٤٢٢)، والقصائد التي تربو على الخمسين (ص ٤٢٣-٦١٠)، والصلوات (ص ٩٥٣-٩٧٦)، والمحاورات الأخيرة (ص ٩٧٧-١١٥٣).

لا بدّ من أن نثني كلّ الثناء على جودة العمل بمجمله، من ترجمة ومقدّمات وحواشٍ وتعليقات وإخراج. إلّا أنّنا نطرح في الختام سؤالًا: لِمَ لَمْ توحَّد ترجمة الأسماء الرهبانيّة المركّبة؟ فقد نقل اسم Thérèse de l'Enfant - Jésus إلى العربيّة بصيغة «تريز الطفل يسوع» وهو الصحيح والمستساغ. أمّا في باب الرسائل، فعُرّبت الأسماء على نحو ثقيل جدًّا وغير دقيق: Agnès de Jésus صارت «أنيس ليسوع»؛ Marie du Sacré-Cœur صارت «ماري للقلب الأقدس»، إلخ. إنّ استعمال «اللام» غير موفّق؛ والأفضل أن تستعمل صيغة

المضاف إليه من دون زيادة أو نقصان: ماري القلب الأقدس، أنيس يسوع، ماري الملائكة...

أ. ك. حشيمه

١ - ناسك كفيفان

تأليف جوزف إليان
سلسلة «الشهود»، الرقم ٥٣، المنشورات البولسيّة،
جونيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٣٦ صفحة

٢ - الطالب القدّيس
٣ - القدّيس بطرس
٤ - زهرة الشباب

تأليف الأب إميل الحاج البولسيّ،
سلسلة «الشهود»، الأرقام ٥٤، ٥٥، ٥٦، المنشورات البولسيّة،
جونيه - بيروت، ١٩٩٧، ١٥٢ و١٧٢ و٢٧٦ صفحة

تتابع منشورات الآباء البولسيّين تزويدنا تُحف سلسلة «الشهود». فهذه الكتيّبات الصغيرة حجمًا، الكبيرة قدرًا والجميلة مظهرًا، تأسر القلوب والنفوس بما تقدّمه من موضوعات مقتبسة من واقع البشر. وهل أبلغ من السِيَرِ لوصف ما يهمّ الإنسان من شؤون وشجون؟ والتراجم الأربع التي تُعْرَض الآن كفيلة، بتنوّعها واختلاف أصحابها، بأن تُظهر نماذج متكاملة لأناس سعوا، كلّ بأسلوبه ومواهبه، إلى تحقيق الهدف الذي من أجله وُجدنا جميعًا. فناسك كفيفان، الأخ إسطفان نعمه، راهب من بلادنا وأبناء جيلنا عاش حياة الزاهدين العاملين الصامتين؛ والطالب القدّيس هو دومينيكو سافيو الذي أكمل في خمسة عشر عامًا شوطه في سُبُل القداسة عائشًا في كنف القدّيس الكبير دون بوسكو حياةً كلّها طاعة للرؤساء والقانون، في المحبّة الأخويّة والسلوك الحسن والبسمة الهادئة، إلى همّة تستنهض الرفاق بغيرة لا تني؛ والقدّيس بطرس، هامة الرسل رفاق المسيح الأوائل، هو واحد منّا، بعظمته وضعفه البشريّ، يذكّرنا بأنّ كلّ إنسان مدعوّ ليكون صخرةً ترتكز عليها الجماعة فلا تزعزعها جحافل الشرّ؛ و«زهرة الشباب» القدّيس جان بركمانس الراهب اليسوعيّ المتوفّى ولمّا يتجاوز الثانية والعشرين من عمره بعد أن رقي سلّم القداسة بحياةٍ عاديّة تألّقت بتتميم الواجبات اليوميّة على أكمل وجه في التواضع والمحبّة.

والكتيّبات الأربعة أنشئت بأسلوب جذّاب تُقرأ بلذّة تُنعش الفكر إلى جانب الروح.

أ. ك. حشيمه

ملخّص التعليم المسيحيّ. أسئلة وأجوبة

نقله من الإيطاليّة الأب أغسطينوس شدياق الكرمليّ

توزيع رهبانيّة الكرمليّين في لبنان، الحازمية، ٩٦ صفحة

حين صدر تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة المسيحيّ في العام ١٩٩٢، عمد كثير من الكتّاب إلى تناول مضمون هذا التعليم بطرق كثيرة وأساليب مختلفة، محاولين من خلالها استخلاص العيّنة واختصارها. ومنها طريقة «الأسئلة والأجوبة». فارتأى الأب أغسطينوس شدياق الكرمليّ أن ينقل كتيّبًا وُضع بالإيطاليّة واتّبع هذه الطريقة، راجيًا أن يستحسن القارئ العربيّ الطبعة المختصرة هذه لـ «تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة المسيحيّ»، ريثما يتيسّر له أن يقرأه كاملًا بالعربيّة.

ينتهي الكتاب، إلى جانب الفهرس العامّ المألوف، بفهرس خاصّ بأهمّ الموضوعات، مع ذكر أرقام الأسئلة التي ترد فيها.

إنّ طريقة «الأسئلة والأجوبة» في التعليم المسيحيّ لها حسناتها كما لها حدودها، إلّا أنّنا نحترم رأي الذين ما زالوا يحبّذونها في أيّامنا، ونتمنّى لهم أن يفيدوا منها، وكتيّب الأب شدياق كفيل بمساعدتهم.

أ. صبحي حمويّ

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

٭ ٭ ٭

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante douzième année
1998



DAR EL-MACHREQ

مئويّات. من الأحاديّة المنغلقة إلى الثقافة المنفتحة

لا شكّ في أنّ قضيّة الثقافة بصفة كونها مقولةً فكريّة، لا تزال تشغل الكثير من المفكّرين والمعنيّين بقضايا الإنسان الأساسيّة، خصوصًا إثر سقوط جدار برلين في العام ١٩٨٩، وصعود الإيديولوجيّات القوميّة وأشكال التطرّف الدينيّ. وآخر النظريّات في موضوع الثقافة، وهي من صياغة صموئيل هونتغتُن، الباحث في جامعة هارفرد الأميركيّة، تقول بأنّ الانقسامات الكبيرة في عالم اليوم لم تعد اقتصاديّة أو سياسيّة، بل هي ثقافيّة، وبأنّ العالمَ يعيش على توازن ستّ قوى حضاريّة عظيمة أو سبع تتقاسم البشريّة، وهذه القوى هي: الإسلام، والصين، والهند، واليابان، والعالم الأرثوذكسيّ، وأفريقيا، والغرب. فالهويّة الثقافيّة الأُحاديّة المؤسَّسة على التراث الحضاريّ واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدوّ. والسؤال الذي يُطرح اليوم هو التالي: «مَن أنتَ؟» أو بالأحرى: «مَن أنتَ بالنسبة إلى الآخرين؟»

ليس من مهمّتنا أن نقوم، في هذه الافتتاحيّة، بنقد نظريّة هونتغتُن، بوجه شامل، أو حتّى بوجه جزئيّ. ما نقوله إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع يشوّهها، ودعوة إلى انغلاقيّة على الذات، واستبعاد الغيريّة التي هي مصدر ثقة، وتحويل الآخر إلى مجرّد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. لا ننسَ في هذا المجال ما أدّت إليه النظرة الفوقيّة المتعالية الأُحاديّة التي اتّسمت بها الثقافة الألمانيّة الجرمانيّة: لقد كانت إغراقًا في العصبيّة ونزولًا إلى الدَّرَك الأسفل وانفلات الغرائز.

وما يثبّتنا في رؤيتنا هذه، «المئويّاتُ» التي تذكرها المشرق في عددها هذا، وأولى تلك «المئويّات» المئة سنة الأولى من عمر مجلّتنا،

وقد أُنشئت في العام ١٨٩٨، بإدراك عميق من الأب لويس شيخو اليسوعيّ، وخاطرة فريدة صدرت عن فكره النيّر.

فـالمشرق، في نظر شيخو، كانت ولا تزال مشروعًا ثقافيًا في خدمة النهضة الفكريّة العربيّة، وهذا ما يشدّد عليه البروفسور أهيف سنّو، مدير معهد الآداب الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف، في المقال الذي كتبه بعنوان «المشرق والآداب العربيّة منذ جاهليّتها حتّى الحرب العالميّة الأولى».

والمئويّة الثانية التي تصبّ في قناة الحوار الثقافيّ بين الشعوب هي المئويّة الثامنة لوفاة أبي الوليد محمّد بن رشد، الذي عمل على التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ودافع عن الفلسفة في تهافت التهافت، وشرح أرسطو شرحًا وافيًا، ممّا دفع الغربيّين إلى نقل أعماله إلى اللاتينيّة. وهذه الذكرى أثبت قيمتها البروفسور جاك لانغاد في مقال كتبه حول «الإيمان والعقل» عند ابن رشد، عبر وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة.

والذكرى الثالثة هي ذكرى المئويّة الأولى للكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مصر، وقد كتب في هذا الأمر الأب موريس مارتان عن «حريّة هذه الكنيسة ورسالتها»، والأب جاك ماسّون حول «الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة». والكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة قامت، منذ نشأتها الرسميّة قبل مائة عام، بجليل الأعمال في خدمة الإيمان والعلم والعدالة الاجتماعيّة والفكر والانفتاح الثقافيّ في الديار المصريّة.

الكلمات في هذه المئويّات، والمقالات الأدبيّة والفكريّة والتاريخيّة والأخلاقيّة التي ترافقها في هذا العدد من المشرق، هي خير دليل على أنّ الثقافة ليست دعوة إلى الأحاديّة واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أنّ الواقع البشريّ هو واحد ومتعدّد في آن معًا، وأنّ الدعوة إلى التكتّلات المتقلة، بحسب نظريّة الأميركيّ هونتِنغتُن، هي دعوة إلى التحجّر. وحدَها القِيَم المشتركة بين البشر التي تكوّن التراث الحضاريّ الروحيّ، هي الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرّيّة المسؤولة ممارسةً صريحة. وحدَها الثقافة التي تتبع خُطى «مصير» ابن رشد هي الثقافة الواعدة. •

مجلّة «المشرق» والآداب العربيّة
منذ جاهليّتها حتّى الحرب العالميّة الأولى

الدكتور أميف سنّو*

عندما حاز الآباء اليسوعيّون من الدولة العثمانيّة في أواسط سنة ١٨٩٧، رخصةً بنشر مجلّة المشرق[1]، قُيِّض للآداب العربيّة أن تَنْحُو مَنحى سَتَجني منه خيرًا عميمًا.

ونصّت الرخصة على نشر مجلّة «علميّة أدبيّة فنيّة»[2]، وقد وُسِمَت بالمشرق «لاشتمال هذا الاسم على ما نوينا [الضمير عائد إلى الآباء

(*) مدير معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) أصدر الآباء اليسوعيّون قبل ذلك، جريدةً أدبيّة، سياسيّة، أخباريّة، سنة ١٨٧٠، هي البشير؛ واستمرّت في الصدور حتّى سنة ١٩٤٥ (يستثنى من ذلك سنوات الحرب العالميّة الأولى)؛ راجع: يوسف أسعد داغر، قاموس الصحافة اللبنانيّة (١٨٥٨-١٩٧٤)، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٨، رقم ٣١٠.

(٢) المقصود بالفنون جملة علوم وتقنيّات كالجيولوجيا، والفلك، والرياضيّات، والطبيعيّات، والطبّ؛ أنظر: لويس شيخو، «عمل المشرق في ربع قرن»، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٦، ٩٣٩-٩٤١.

ملاحظة: لمّا كانت المشرق أساس دراستنا، لم نذكر عنوان المجلّة في إحالاتنا، بل اقتصرنا على المجلّد، فالسنة بين هلالين، فالصفحات؛ وعندما توالى نشر المقال في ما يزيد على أربعة مواضع، أرجعنا القارئ إلى فهرست المجلّد، تلافيًا لإثقال الحواشي بأرقام الصفحات. وقد اعتمدنا التاريخَيْن الهجريّ فالميلاديّ بصورة عامّة، حتّى الحرب العالميّة الأولى، واقتصرنا في ما بعدها على التاريخ الميلاديّ. ولمّا كنّا نسعى إلى دراسة الموضوعات الأدبيّة، فقد بدأنا بعنوان المقال، ثمّ ذكرنا صاحبه.

اليسوعيّين] نشره إمّا عن المشرق، وإمّا لإفادة المشرق»[3].

وتولّى زمامَ المجلّة منذ صدورها سنة ١٨٩٨ حتّى احتجابها المؤقّت سنة ١٩٧٠[4]، جميرةٌ من الآباء اليسوعيّين، في مقدّمتهم الأب لويس

(٣) م.ن. ٩٢٦.
(٤) أشرف الأب لويس شيخو على المشرق منذ صدور عددها الأوّل في كانون الثاني ١٨٩٨، حتّى وفاته في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٢٧ (= ١٣٤٦هـ.)، بعد إنجازه فهرس المجلّد الخامس والعشرين بمناسبة عيد المشرق الفضّيّ. وصدرت المجلّة في أوّل الأمر، في أربعة وعشرين عددًا (مرّتين في الشهر، في وسطه وفي آخره)، ثمّ أخذت تصدر منذ ١٩٠٨، مرّة في الشهر، إفساحًا في المجال لإعداد المادّة، والدراسات الطويلة. وقد أوقف العثمانيّون المجلّة ثلاث مرّات، وفي خريف ١٩١٤ توقّفت عن الصدور بعدما أقفلوا المطبعة الكاثوليكيّة. ولكنّها عادت إلى قرّائها في مطلع ١٩٢٠.
وبعد وفاة الأب لويس شيخو، تولّى إدارة المشرق الأب هنري لامنس (Henri LAMMENS)، يُعاونه أمين تحريرها فؤاد أفرام البستاني، وذلك حتّى آخر ١٩٣٣.
وفي سنة ١٩٤٣، تولّى إدارتها الأب رنيه موترد (René MOUTERDE)، وظلّ فؤاد أفرام البستاني أمينًا للتحرير؛ ولكنّ الإشراف الأعلى ظلّ من صلاحيّة الأب هنري لامنس، حتّى وفاته في ٢٣ نيسان ١٩٣٧. وصارت المشرق في ذلك العهد تصدر أربع مرّات في السنة (أنظر المجلّد ٣٢، السنة ١٩٣٤؛ وفيما يختصّ بالأب هنري لامنس، راجع: المشرق، ٣٥ (١٩٣٧)، ١٦١-١٧٦).
وبين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٢ تولّى إدارة المجلّة الأب روبير شدياق بمعاونة أمين التحرير نفسه. وفي سنة ١٩٤٢، عاد الأب رنيه موترد إلى إدارتها. فأصدر مع أمين التحرير فؤاد أفرام البستاني العدد «الأخير» الذي ودّعا به القرّاء، ووعداهم بتزويدهم بالقسم الأخير من فهارس المشرق.
ثمّ عادت المشرق فصدرت بحُلّة قشيبة منذ سنة ١٩٤٤ إلى سنة ١٩٤٦؛ وتضمّن المجلّد ٤٠ نشاط ١٩٤٢-١٩٤٣ و١٩٤٤-١٩٤٦. وفي سنة ١٩٤٧، أخذت تصدر ابتداءً من المجلّد ٤١، أربع مرّات في السنة، حسب خطّتها السابقة.
وانتصر نشاط المشرق قُبيل الخمسينيّات على العِلم الصرف. فلمّا أشرف إغناطيوس عبده خليفة على إدارتها سنة ١٩٥١ (ولما يُقارب عشرين عامًا)، أراد أن يتجاوز الاهتمام العلميّ الصرف من غير التخلّي عنه، فاتّجهت المجلّة اتّجاهًا جديدًا يُوسّع نطاق المعرفة لتُصبح أكثر شمولًا، ويجمع بين الماضي والحاضر للإسهام في حلّ مشاكل العصر والأمّة، ويأخذ بعَين الاعتبار ما يستجدّ في الفكر العالميّ (فيما يختصّ بالأب إغناطيوس عبده خليفة، راجع: المشرق، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٥٧-٢٦٢.

وبعدما احتجبت المشرق سنة ١٩٧٠، عادت إلى الصدور منذ ١٩٩٢، مرّتين في السنة، بعناية مديرها المسؤول الأب كميل حشيمه، ورئيس تحريرها الأب سليم دكّاش.
□

شيخو[٥] الذي طبعها خلال رُبع قرن بطابعه، واستمرّ أثره ماثلًا فيها بعد مماته.

= خصّت المشرق نفسها بعدّة مقالات تُلقي أضواء كاشفة على مسيرتها. أنظر: «عمل المشرق في رُبع قرن»، للأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٢٥-٩٤١؛ وانظر أيضًا: ٢٨ (١٩٢٨)، ٣٠٥-٣٠٦؛ ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، الافتتاحيّة؛ ٤٠ (١٩٤٤-١٩٤٦)، الافتتاحيّة أيضًا؛ ٤١ (١٩٤٧)، ملاحظة في بداية المجلّد؛ «تمهيد» للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٥ (١٩٥١)، ١-٣. قابل: يوسف أسعد داغر، قاموس الصحافة اللبنانيّة، رقم ١٦٢٤.

وفيما يختصّ بفهارس المشرق، راجع: المجلّد الأخير، بلا رقم (١٩٥٢، للقسم الأوّل، ١٨٩٨-١٩٥٠؛ و١٩٧١، للقسم الثاني: ١٩٥١-١٩٧٠).

(٥) وُلِدَ الأب لويس شيخو - مؤسّس المشرق وصاحب امتيازها - في ماردين، في ٥ شباط ١٨٥٩ (=١٢٧٥هـ). وجاء إلى المدرسة الإكليريكيّة في غزير، في الثامنة من عمره، وتابع تحصيله في فرنسا وبيروت، وتنقّل بين الشرق والغرب. فحصّل علمًا جمًّا في الدين، والآداب اليونانيّة واللاتينيّة والفرنسيّة، واللغة العربيّة وآدابها... ودرّس في الكلّيّة الشرقيّة التي أنشأها الآباء اليسوعيّون سنة ١٩٠٢، وأسّس المكتبة الشرقيّة، وسعى سعيًا دَؤوبًا إلى جمع المخطوطات، ووضع عددًا كبيرًا من الدراسات العامّة والخاصّة، ونشر الكثير من المؤلّفات والمخطوطات، فأسهم إسهامًا عميقًا في إحياء اللغة العربيّة وآدابها. وقد أشرف على المشرق حتّى وفاته، في ٢٧ كانون الأوّل ١٩٢٧ (=١٣٤٦هـ).

ظلّت المشرق وفيّة لمؤسّسها الأب لويس شيخو، فتناولته باستمرار في عدد كبير من مقالاتها: ٢٦ (١٩٢٨)، ١-٤٤؛ (١٩٢٨)، ٨١-٨٣ (تأبين بشير قصّار)؛ «تأثير الأب شيخو في تاريخ الآداب العربيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٤-٩١؛ «الأب شيخو والتاريخ»، للأب هنري لامنس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٠٤-٢١٢؛ ٢٧ (١٩٢٩)، ١-٦؛ ٢٧ (١٩٢٩)، ١٠١-١٠٣ (قصيدة عبدالله رزق الله خير في رثاء الأب لويس شيخو)؛ «الأب لويس شيخو»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٦ (١٩٥٢)، ٦٤١-٦٤٨؛ «النقيب الأثر الأب لويس شيخو اليسوعي، مُنشئ مجلّة «المشرق»، ومؤسّس المكتبة الشرقيّة (١٨٥٩-١٩٢٧)»، للأب بطرس مارو، ٥١ (١٩٥٧)، ٦٤١-٦٥٦؛ «الأب لويس شيخو وشعراء النصرانيّة في الجاهليّة»، للأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢؛ «من رسائل الأدباء والمستشرقين إلى الأب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٢١-٤٦٤؛ «رسائل لويس ماسينيون إلى الأب لويس شيخو»، نشرها وعلّق عليها الأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٧٣٠-٧٥٤. أنظر أيضًا الدراستين الجامعيّتين:

Camille HECHAIMÉ, *Louis Cheikho et son livre «Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam»*, Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1967 (Coll. «Recherches»); *id, Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho,* Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1978 (Coll. «Recherches»).

أمّا الموضوعات التي نشرَتْها المشرق فغايةٌ في التنوّع، وقد أوضح الأب لويس شيخو ذلك، بقوله: «إنّ اسم «المشرق» وغايته المثلّثة المدوّنة على غلافه: «مجلّة علميّة أدبيّة فنّيّة»، لَمِمّا يتناول سائر المعارف البشريّة، وذلك ما نويناه لإفادة قرّائنا، فلم نستثنِ غيرَ السياسة وملحقاتها التي لا توافق عيشتنا الرهبانيّة»[٦]. فأدلت بدلوها في الدين، والجدل، والفلسفة، والتاريخ، والآثار، والجغرافيا، والسياحة، والاجتماع، والرياضيّات، والفلك، والجيولوجيا، والطبيعيّات، والطبّ... ولكنّنا لا نحتاج إلى طول تأمّلٍ لمجلّداتها حتّى تتأكّد لنا عنايتها الخاصّة باللغة العربيّة وآدابها.

وترمي هذه الصفحات إلى النظر في إسهام المشرق في دراسة الآداب العربيّة[٧]، منذ الجاهليّة حتّى الحرب العالميّة الأولى، لتحديد مواطنه ومَداه. ونحن نتوخّى من ذلك فائدتين: أمّا أُولاهما فمباشِرةٌ، وتتوجّه إلى مَن يريد الاطّلاع على نشاط المشرق في أحد أهمّ حقوليا، أي الآداب العربيّة؛ وأمّا ثانيتهما فغير مُباشرة ولكنّها لا تقلّ عن الأولى خطَرًا، وهي تَجعل نُصب عينيها الباحث في الآداب العَربيّة لتُمِدَّه بمراجع جمّة، يستند إليها في مجال اختصاصه.

ولا يُمكننا السيرُ قُدُمًا إلى غايتنا، إلاّ إذا رسمنا حدود موضوعنا رسمًا دقيقًا، لا يترك مجالًا للتداخُل أو الالتباس. فإنّ دراستنا ستأخذ بالاعتبار ما نشرته المشرق من أبحاث، منذ صدور عددها الأوّل سنة ١٨٩٨ حتّى احتجابها المؤقّت سنة ١٩٧٠. ولكنّ المادّة المحلَّلة هي التي تتناول موضوعات ترقى إلى ما قبل الحرب الأُولى (أو إلى ما بعدها بقليل مُراعاةً لوفَيات بعض المؤلّفين)، لأنّ هذه الحرب قد أدخلت على العالَمين العربيّ والإسلاميّ تغييرات سياسيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، وفكريّة، أضفت على الآداب سماتٍ خاصّة. وهكذا، لن يعثر محبّو

---

(٦) ٢٥ (١٩٢٧)، ٩٣٠.

(٧) سبق أن عالجَتْ الدكتورة هبة شبارو-سنّو قسمًا مهمًّا من مباحث المشرق اللغويّة، في مقالتها: «الدراسات اللغويّة العربيّة في مجلّة المشرق (١٨٩٨-١٩٢٧)»، ٧٢ (١٩٩٨)، ٧٣-٨٣.

جبران خليل جبران (١٩٣١)، أو أمين الريحاني (١٩٤٠) على ذِكْرٍ لهما بين موضوعات الدراسات، وتلك حال أدباء آخرين كيوسف غصوب، وسعيد عقل... ولا يعني إسقاطنا هؤلاء وأمثالهم استخفافًا بجهودهم، بل هو يأتي تأكيدًا لاقتناعنا بالحاجة إلى دراسة مستقلّة تتناول ما خصّتهم به المشرق من أبحاث.

والمقصود بالآداب العربيّة تلك الآداب بمعناها الواسع، الذي يُفسح في المجال لبعض الدراسات التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة... التي من شأنها أن تُنير البحث الأدبيّ من خارجه. وقد استُعملت كلمة العربيّة بمعناها اللغويّ الصرف: فهي تشتمل على الناطقين بالعربيّة، أو الكاتبين بها، بصرف النظر عن انتمائهم العرقيّ.

بَقي أن نُشير إلى أنّنا أسقطنا من تحليلنا، بعض أبواب المجلّة من «شذرات»، و«أسئلة وأجوبة»، و«مؤتمرات المستشرقين»، لاقتضاب معطياتها، إلاّ ما كان منها على صلةٍ وثيقة بالدراسات المعالَجة.

فانطلاقًا من المعطيات السابقة، قام منهجنا على الخُطوات الآتية:

- لقد تناولنا ما خصّصته المشرق للآداب العربيّة - حسب الحدود المرسومة - مع ما يكتنفها من خارجها، كبعض الظواهر التاريخيّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة اللصيقة بهذه الآداب.

- وحاولنا أن نستخرج الموضوعات المعالَجة، وأن نصنّفها تصنيفًا دقيقًا، لم يخلُ من صعوبة، وأوردنا في الحواشي المراجع المتعلّقة بكلّ موضوع، لإفادة مَن يُريد مزيدًا من الإيضاح، أو مَن يرغب في تكوين مرجعيّة تتناول موضوعًا معيّنًا.

- واعتمدنا في سبيل ذلك التقسيمات الأدبيّة الكلاسيكيّة (مع عدم اقتناعنا بها، ودعوتنا إلى استبدالها، لما يعتورها من نقص واضطراب)؛ وإنّما اعتمدناها تسهيلًا على المُراجع، لاعتماد المشرق لها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولِيُسر الأخذ بها.

فبدأنا بمباحث المشرق التي تناولت الآداب العربيّة عمومًا، ثمّ تدرّجنا من الجاهليّة، إلى صدر الإسلام والعهد الأمويّ، فإلى العهد العبّاسيّ، فإلى الآداب العربيّة في الأندلس، فإلى الآداب العربيّة منذ سقوط بغداد حتّى نهاية القرن الحادي عشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ، فإلى الآداب العربيّة منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجريّ/ الثامن عشر الميلاديّ حتّى الحرب العالميّة الأولى. وخصّصنا أخيرًا، كُتّاب المشرق بوقفة قصيرة للإلمام بشيء من توجّهاتهم.

١ - الآداب العربيّة عمومًا

تناولت المشرق الآداب العربيّة بعامّة، ولم تُهمل علاقتها بالآداب الأُخرى. ويتّضح ذلك من خلال نقاطٍ متنوّعة ومتكاملة.

١/١ - فلم تغب وسائل دراسة الأدب، وفي طليعتها المناهج المعتمدة فيها، من مقارنةٍ بين الآداب[٨]، ونقد أدبيّ[٩]، ودور للذوق في ذلك[١٠].

١/٢ - وتنتمي تواريخ الآداب إلى تلك الوسائل؛ فقد أُخضع ما صدر منها للنقد والدراسة، كتاريخ آداب اللغة العربيّة لجرجي زيدان[١١]، وتاريخ الآداب المسيحيّة العربيّة لجورج غراف[١٢].

١/٣ - ومن الطبيعيّ أن تندرج في هذا الاتّجاه دراسة خزائن الكتب

---

(٨) «مُقابلة الآداب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٣١-٣٥، ١٠٩-١١٤، ٢٠٠-٢٠٣، ٥٩٣-٦٠٣.

(٩) «النقد الأدبيّ: فائدته، طريقته العلميّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٣٥١-٣٥٨.

(١٠) «الذوقان الشخصيّ والمُكتسب وتأثيرهما في الأدب وتاريخه»، لمحمّد أحمد الغمراوي، ٢٧ (١٩٢٩)، ٤٤٣-٤٤٦.

(١١) «تاريخ آداب اللغة العربيّة» [تأليف جرجي زيدان]، للأب لويس شيخو، ١٤ (١٩١١)، ٥٨٢-٥٩٥؛ ١٥ (١٩١٢)، ٥٩٧-٦١٠.

(١٢) «تاريخ الآداب المسيحيّة العربيّة لجورج غراف»، للأب فرديناند توتل، ٤٦ (١٩٥٢)، ١٢٠-١٢٨.

العربيّة[13]، والمخطوطات العربيّة في الشرق والغرب على السواء[14].

1/4 - فضلًا عن الوسائل هذه، عولج الشعر عمومًا، تأمّلًا[15] وتحديدًا[16]، ودُرِسَ إيقاعُ الشعرِ العربيّ[17] وعَروضه[18]، وما يتّصل بذلك من بلاغة الخطاب[19].

1/5 - ومُراعاةً لروح العصر، تصدّت المشرق لتأريخ الأدب العربيّ بشكل عامّ، في مراحله المختلفة، فعُني الأب لويس شيخو بشعراء النصرانيّة قبل الإسلام وبعده عنايةً بالغة[20]، وبالحركة الأدبيّة في حلب

---

(13) «خزائن الكتب العربيّة وخرابها»، للأب هنري لامنس، 27 (1929)، 739-743.

(14) «قائمة المخطوطات الشرقيّة في ليبسك [وضعها فولرز VOLLERS]»، للأب لويس شيخو، 10 (1907)، 138-141.
- «المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة»، للأب لويس شيخو، 20 (1922)، الفهرست؛ 21 (1923)، الفهرست؛ 22 (1924)، الفهرست.
- «المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة في المكاتب البطرسبرجيّة»، لإغناطيوس كراتشقوفسكي، 23 (1925)، 673-685 [استدراك على ما نشره الأب لويس شيخو في الموضوع].

(15) «نَظَر في الشعر: رسالة إلى أحد التلامذة»، للأب خليل إدّه، 7 (1904)، 820-826.

(16) «حول تحديد الشعر»، للشيخ إسطفان فرحات، 31 (1933)، 931-936.

(17) «الإيقاع في الشعر العربيّ»، للأب خليل إدّه، 3 (1900)، 936-943، 1026-1030، 1083-1090.

(18) «العَروض: بحث وتنقيب»، للأب زنسوا قَنْدَلا، 46 (1952)، 369-376.
- «أبيات مجبولة البحر»، للأب خليل إدّه، 6 (1903)، 141-144.

(19) «أُصول البلاغة عند العرب»، للأب خليل إدّه، 11 (1908)، 706-714، 945-953.

(20) «شُعَراء النصرانيّة بعد الإسلام»، للأب لويس شيخو 21 (1923)، الفهرست؛ 22 (1924)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: 22 (1924)، 237-238 [حول نصرانيّة هُدبة بن خَشْرَم]؛ 23 (1925)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: 22 (1924)، 558 [حول نصرانيّة العجّاج]؛ 24 (1926)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: 24 (1926)، 518 [استدراك حول اسم المستضيء بالله أو المستنصر بالله]؛ 24 (1926)، 80 [حول لفظ الشُّبر في شعر العجّاج وتفسير هذه الكلمة في المشرق]؛ 23 (1925)، 558؛ 24 (1926)، 879 [حول إسلام ابن زطينا]؛ 25 (1927)، الفهرست؛ وانظر أيضًا: 25 (1927)، 159 [حول تنصّر سليمان الغزّي].

منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر[٢١].

١/٦ - ولكنّ الكثير من الكتّاب آثروا معالجة جوانب معيّنة من الآداب العربيّة، فشدّد بعضهم على ما له علاقة بالنصارى في هذه الآداب[٢٢]، بينما اختار بعضهم الآخر موضوعات تمتاز بطرافتها، فدرس ظاهرة المرأة الغلاميّة مستندًا إلى الشعر بخاصّة[٢٣]، أو توقّف عند ما قاله شعراء العربيّة في أبنائهم[٢٤].

١/٧ - وتناولت المشرق أيضًا بعض المؤسّسات أو المنشآت التي كان لها دورٌ مُهمّ في الآداب العربيّة، كالأزهر[٢٥]، والمدرسة المستنصريّة[٢٦]، والديارات النصرانيّة[٢٧].

١/٨ - ولَمْ تنسَ أن تُتحف قارئها بمجموعة من النوادر، والفكاهات، والمختارات الأدبيّة المتفرّقة[٢٨]، للترويح عنه من عناء الجِدّ.

---

(٢١) «الآداب العربيّة في الشهباء»، ٩ (١٩٠٦)، ٦٢٩-٦٣٨، ٦٩١-٧٠٠ [خطبة تؤرّخ للحركة الأدبيّة في حلَب، منذ القديم إلى أواخر القرن التاسع عشر].

(٢٢) «العذراء مَريم في الشعر العربيّ»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٤١٩-٤٣٣.
- «سِرّ القربان في الآثار العربيّة»، للأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٤٠٨-٤١٤.
- «سِمات النصارى واليهود في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٤٣ (١٩٤٩)، ١٦١-٢٥٢.
- «نُبذة في نصارى بني تغلب بعد الإسلام»، [في «الشذرات»]، ٢١ (١٩٢٣)، ١٥٩.

«L'originalité de l'apport chrétien dans les lettres arabes», par le Père Michel HAYEK، المشرق، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٠٣-١٠٨ [جُلّه مخصّص للنهضة، ولكنّه تضمّن نظرات مفيدة في ما تقدّمها].

(٢٣) «المرأة الغلاميّة في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٥٠ (١٩٥٦)، ١٥٣-١٩٢.

(٢٤) «شعراء العربيّة وأولادهم»، لرياض معلوف، ٥٦ (١٩٦٢)، ١٠٢-١٠٧.

(٢٥) «الجامع الأزهر: نُبذة في تاريخه وتعليمه»، للأب أنكيس مالون اليسوعيّ، ٤ (١٩٠١)، ٤٦-٦٠.

(٢٦) «المدرسة المستنصريّة» [من كتاب مساجد بغداد ومدارسها، وكان تحت الطبع، وهو لمحمود شكري الآلوسي، وقد استلّها من الكتاب المذكور الأب أنستاس ماري الكرملي]، ٥ (١٩٠٢)، ٩٦١-٩٦٦.

(٢٧) «الديارات النصرانيّة في الإسلام»، لحبيب زيّات، ٣٦ (١٩٣٨)، ٢٨٩-٤١٨.

(٢٨) «أسباب الطرَب في نوادر العرَب»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٢٧٦-٢٧٩، ٤٦٧-٤٧٠ [جمعها من آثار كتبة العرب]. =

تُضاف إلى هذه النظرة العامّة إلى الآداب العربيّة، نظراتٌ خاصّة تتفحّص كلّ مرحلة من مراحلها، وتُسهم في سبر أغوارها.

٢ - الآداب العربيّة في الجاهليّة

يُمكننا أن نُصنّف في قسمين، المقالات التي خصّت بها المشرق آداب الجاهليّة: قسم يُلقي الضوء على الأجواء التي أحاطت بالآداب وطَبَعتها بطابعها، وقسم ينظر مباشرةً في هذه الآداب، ليدرس تطوّرها وخصائصها.

٢/١ - أمّا القسم الأوّل فمتعدّد المظاهر.

٢/١/١ - وتأتي ديانات العرب في مرتبة متقدّمة: فمن ذلك، الحالة الدينيّة[٢٩] عمومًا من جهة، والوثنيّة[٣٠] والنصرانيّة[٣١] من جهة أخرى؛ وقد استرعت الانتباه شخصيّة قُسّ بن ساعدة[٣٢].

= - «ثمرات الأوراق: فكاهات العرب» للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٢٤)، ٧٧٧-٧٨٠ [اختارها من مخطوطات المكتبة الشرقيّة للترويح عن نفوس القرّاء].
- «متفرّقات»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، الفهرست [جُملة نصوص مأخوذة من مخطوطات المكتبة الشرقيّة].

(٢٩) «الحالة الدينيّة في بلاد العرب قبل الإسلام»، للأب هنري لامنس ٢٩ (١٩٣١)، ٨١٥-٨٢١.

(٣٠) «الإله العربيّ مَناف»، للأب لويس شيخو، ٢٤ (١٩٢٦)، ١٩٧-٢٠٠.
- «الحجارة المؤلّهة وعبادتها عند العرب الجاهليّين»، للأب هنري لامنس، ٣٦ (١٩٣٨)، ١-١٧؛ ٣٧ (١٩٣٩)، ٨٢-١٠١، ٢١٧-٢٤٠؛ ٣٨ (١٩٤٠)، ١٦-٣١.
- «المساجد والمشاعر في العصر الجاهليّ»، للأب هنري لامنس، ٣٩ (١٩٤١)، ٢٥-٣٤، ٢٤٥-٢٦٣، ٣٨٣-٣٩٨.

(٣١) «النصارى في مكّة قُبيل الهجرة: معلومات وملاحظات»، للأب هنري لامنس، ٣٥ (١٩٣٧)، ٦٩-٩٦، ٢٦٤-٢٨٥.
- «نصارى كَسكر وواسط قُبيل الإسلام»، ليوسف يعقوب مسكوني، ٥٨ (١٩٦٤)، ٦٣٣-٦٤٧.

(٣٢) «قُسّ بن ساعدة: ماذا نعرف عنه»، لميشيل سليم كميد، ٢٧ (١٩٢٩)، ٥١٠-٥١٦.

٢/١/٢ - وكان لنفسيّة البدويّ[٣٣]، وبعض قِيَمه كالحِلم[٣٤] والثأر[٣٥]، وبعض ممارساته الاجتماعيّة كتنظيم الأسواق[٣٦]، نصيبٌ من الدراسة.

٣/١/٢ - ومن الكتّاب مَن توسّع في دراسة بعض الجماعات التي مثّلت على ساحة الأحداث دورًا سياسيًّا، واجتماعيًّا، وأسهمت في رعاية الآداب، ونخصّ بالذكرِ الغساسنة ونصرانيّتهم[٣٧]، والمناذرة ودَوْر عاصمتهم الحيرة[٣٨].

٢/٢ - وأمّا القسم الثاني الخاصّ بالأدباء وإنتاجهم، فمتعدّد الوجوه أيضًا.

---

(٣٣) «نفسيّة البدو قبل الإسلام»، للأب هنري لامنس، ٣٠ (١٩٣٢)، ١٠١-١١١.

(٣٤) «الحِلم عند العرب: محاولات في تحديده»، للأب هنري لامنس، ٣٢ (١٩٣٤)، ٤٨١-٥٠٣.

(٣٥) «الثأر عند العَرب وصِلته الدينيّة»، للأب هنري لامنس، ٣٣ (١٩٣٥)، ١-٣٠، ٤٢٨-٤٤٤، ٥٥٧-٥٧٤.

(٣٦) «أسواق العَرب أيّامَ الجاهليّة»، لمحمود شكري الألوسي، ١ (١٨٩٨)، ٨٦٥-٨٦٩.

(٣٧) «أقدم أثرٍ لبني غسّان أو أخربة المشتى»، للأب هنري لامنس، ١ (١٨٩٨)، ٤٨١-٤٨٧، ٦٣٠-٦٣٧.

- «هَل مَلَكَ بنو غسّان دمشق»، للأب هنري لامنس، ٣ (١٩٠٠)، ٤٣٨-٤٤٢، ٥٧٢-٥٧٣.

- «نصرانيّة غسّان»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٥١٩-٥٢٥، ٥٥٤-٥٥٩.

- «نصرانيّة غسّان والأب أنستاس»، للأب لويس شيخو، ١٦/١٩١٣، ٨٧٨ [ردّ على اعتراض الأب أنستاس الكرملي على ما سبق للأب لويس شيخو أن نشره حول نصرانيّة غسّان]؛ أُنظر أيضًا: ١٧ (١٩١٤)، ٧٨-٧٩ [تعليق على دين غسّان].

- «نصارى غسّان والسريان»، للأب إسحق أرمَلة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٣٧٧-٣٩٦.

(٣٨) «المناذرة ملوك الحيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٨٩٤-٩٠٣؛ ٣١ (١٩٣٣)، ١٣-٢٢.

- «العِلم في الحيرة»، ليوسف غنيمة، ٣٠ (١٩٣٢)، ٥٧٥-٥٨٥، ٧٣٧-٧٤٦، ٨٢٢-٨٢٩.

يُراجَع أيضًا فيما يختصّ بالقسم الأوّل هذا: «العَرب في العصور الكلاسيكيّة القديمة: تعريف لكتاب فرانس ألتهايم وروث شتيل [*Die Araber in der Alten Welt, von Franz Altheim und Ruth Stiehl*]»، لمرتينيانو رونكاليا، ٦٤ (١٩٧٠)، ٦١٥-٦٣٠، ٧٥٥-٧٦٢.

٢/٢/١ - فمن الباحثين مَن أراد أن يؤرّخ لهذه الآداب: فعرضَها عرضًا عامًّا[٣٩]، أو تأمّل نشأتها[٤٠]، أو نَظر في ظاهرةٍ من ظواهرها، كالإنشاد[٤١]. ولم تتوانَ المشرق في مواكبة ما يستجدّ في هذا الباب، كالنقد الذي خصّت به كتاب طه حسين، في الشعر الجاهليّ[٤٢].

٢/٢/٢ - ويُلاحظ القارئ، في أثناء ذلك، تشديدًا على إسهام النصارى والنصرانيّة في آداب الجاهليّة: فقد توسّع الأب شيخو في التأريخ لهذا الإسهام خلال سنواتٍ طويلة[٤٣]، ونراه أحيانًا يغوص على ظاهرة معيّنة كالتشابيه النصرانيّة[٤٤]... ومنهم مَن تناول نصرانيّة قبيلةٍ بعينها[٤٥].

٢/٢/٣ - وقد تصدّى باحثو المشرق لدراسة مجموعة كبيرة من شعراء الجاهليّة، ومنهم مَن نَشَر ديوان شاعر، أو نظر فيه نظرًا نقديًّا.

---

(٣٩) «الآداب العربيّة في عهد الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ١٠٥٧-١٠٧٢.

(٤٠) «أقدم شعر عند العرب»، للأب أنستاس الكرملي، ٦ (١٩٠٣)، ٤٨٩-٤٩٣.
- «مَنشأ الآداب العربيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٠٣-٣٠٦.

(٤١) «حول النثر الجاهليّ: آراء وملاحظات في الإنشاد»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٣٧٩-٣٨٨.
- «الإنشاد أو الفنّ الأصيل في الأدب الجاهليّ»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٩ (١٩٤١)، ٧٥-٨٧، ١٨٥-٢٠٧.

(٤٢) «حول الأدب الجاهليّ: كتاب جديد في الموضوع»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٧)، ٤٣٤-٤٤٣ [حول كتاب طه حسين: في الشعر الجاهليّ].

(٤٣) «النصرانيّة وآدابها بين عَرب الجاهليّة»، ١٣ (١٩١٠)، الفهرست؛ ١٤ (١٩١١)، الفهرست؛ ١٥ (١٩١٢)، الفهرست؛ ١٦ (١٩١٣)، الفهرست؛ ١٧ (١٩١٤)، الفهرست؛ ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست؛ ١٩ (١٩٢١)، الفهرست.
- «الأب لويس شيخو والنصرانيّة في الجاهليّة»، للأب كميل حشيمه، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٩٧-٣٢٢.

(٤٤) «الأحداث الكتابيّة في شعراء الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٥٣٠-٥٣٩، ٥٥٩-٥٧٠.
- «التشابيه النصرانيّة في شعراء الجاهليّة»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٦١٨-٦٢٨، ٦٤٧-٦٥٢.

(٤٥) «نصرانيّة الحارث بن كَعب»، لحبيب زيّات، ٢٨ (١٩٣٠)، ٤١-٤٣.

٢/٢/٣/١ - فمن شعراء شبه الجزيرة العربيّة الوُسطى امرؤ القيس (حوالى ٥٥٠م)[٤٦]، وعنترة بن شدّاد (٦٠٠م؟)[٤٧].

٢/٢/٣/٢ - ومن شعراء منطقة تَيماء في الشمال الغربيّ لشبه الجزيرة العربيّة السَمَوْأل (حوالى ٥٥٠م)[٤٨]، الذي كان - حسبما تذكره الأخبار - على صلة بامرئ القيس.

٢/٢/٣/٣ - ومن شعراء منطقة الفرات الأوسط شاعرٌ من أقدم الشعراء هو عَمرو بن قَميئة (تجعله بعض الأخبار على صلة بامرئ القيس)[٤٩]، وعمرو بن كلثوم التغلبي[٥٠]، والحارث بن حِلِّزة اليشكُري[٥١]، وكلاهما مُعاصر لملك الحيرة عمرو بن هند (ت حوالى ٥٦٨). ومنهم الطفيل الغَنوي (يبدو أنّه توفّي حوالى ٦١٠م)[٥٢]، وعامر

---

(٤٦) «دين امرئ القيس الشاعر الجاهليّ»، للأب أنستاس الكرملي، ٨ (١٩٠٥)، ٨٨٦-٨٩١، ٩٤٩-٩٥٤.
- «مزدكيّة امرئ القيس الشاعر الجاهليّ»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٩٩٨-١٠٠٨.
- «وصف عاصفة في عالية نَجْد لامرئ القيس: مُحاولة في الأدب المقارن»، للأب فريد جبر، ٤٢ (١٩٤٨)، ١١٩-١٤٢.

(٤٧) «عنترة التاريخ وعنترة الأسطورة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٥٣٤-٥٤٠، ٦٣١-٦٤٧.

(٤٨) «أثر للسَموأل»، ٩ (١٩٠٦)، ٤٨٢، ٦٧٤-٦٧٥ [في باب «شذرات»؛ وقصيدة غير معروفة للسموأل، وتصحيحها، لأحد المراسلين].
- «إفادات عن قصيدة السَموأل اللاميّة المكتشَفة حديثًا»، للأب أنستاس الكرملي، ١٠ (١٩٠٧)، ٣٣٤-٣٣٥.
- «ديوان السَموأل» [صَنعة أبي عبدالله نِفطويه]، نشره الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ١٦١-١٧٨.

(٤٩) «ديوان عمرو بن قَميئة»، للأب أنطون صالحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١١٨-١٢٨ [نقد لِنشرة شارلز لايل (Charles LYALL) الصادرة سنة ١٩١٩].

(٥٠) «ديوان الشاعرين الكبيرين عمرو بن كلثوم التغلبي، والحارث بن الحِلّزة اليشكُري»، نشرهما فريتس كرنكو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٥٩١-٦١١، ٦٩٣-٧٠٨؛ وانظر: ٢١ (١٩٢٣)، ١٥٧-١٥٨ [مُلحق بديوان الحارث بن حِلّزة].

(٥١) أنظر الحاشية السابقة؛ كذلك: ٢٢ (١٩٢٤)، ٤٧٨-٤٧٩ [إضافة إلى ديوان الحارث بن حلّزة، في باب «شذرات»].

(٥٢) «طُفَيل الغَنَوي والطِرِمّاح الطائي»، للأب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٧٦٩-٧٧٦.

بن الطفيل (١١/ ٦٣٢)[٥٣].

٢/ ٢/ ٣/ ٤ - ومن الشعراء الذين تردّدوا على الحيرة عَبيد بن الأبرص (عاش في النصف الأوّل من القرن السادس الميلاديّ)[٥٤] والمتلمِّس (كان على صلة بعمرو بن هند)[٥٥]، وعديّ بن زيد العِبادي (ت حوالى ٥٩٠م)[٥٦].

٢/ ٢/ ٣/ ٥ - ونذكر أيضًا سلامة بن جَنْدل السعدي (عاش إلى ما بعد ٦٠٢م)[٥٧] من شعراء تَميم، وشاعرين عاصرا النبيّ محمّدًا، هُما الأعشى الأكبر (٦٢٩)[٥٨] وهو من الشعراء الجوّالين، وأميّة بن أبي الصلت الثقفي (قبل ٨/ ٦٣٠ أو في ١٠/ ٦٣٢)[٥٩]، الذي استرعى الانتباه بشعره الدينيّ.

وهكذا حاولَت المشرق أن تنظر في البيئة التي عاش فيها الأديب، لتلقي منها الضوء على نتاجه الذي أولته عنايتها تحليلًا ونشرًا ونقدًا.

---

(٥٣) «ديوانان لِعَبيد بن الأبرص وعامِر بن الطُفيل»، للأب أنطون صالحاني، ١٧ (١٩١٤)، ٢٤١-٢٥١ [نقد لنشرة الديوانين لشارلز لايل (Charles LYALL)].

(٥٤) أنظر الحاشية السابقة.

(٥٥) «المتلمِّس: أخباره وشعره»، للأب لويس شيخو، ٥ (١٩٠٢)، ١٠٥٧-١٠٦٥.

- «ديوان المتلمِّس»، نشره الأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٢٨-٣٥، ٥١٠-٥١٦.

- «المتلمِّس: ترجمته وشعره»، للأب لويس شيخو، ٧ (١٩٠٤)، ٧٢٤-٧٣١، ٧٧٣-٧٧٧ [متابعة نشر الديوان].

(٥٦) «عديّ بن زَيد العِبادي»، لبطرس البستاني، ٤٠ (١٩٤٤-١٩٩٦)، كانون الأوّل ١٩٤٤، ٣٩-٥٣؛ كانون الثاني ١٩٤٥، ٦٥-٧٦.

(٥٧) «ديوان سَلامة بن جَندل السعدي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ١٧١-١٩٠.

(٥٨) «الأعشى الأكبر»، لميشال سليم كميد، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٠٩-٨١٣، ٩٠٨-٩١٢.

- «الأعشى والإسلام: هَل قصَد الشاعر إلى نبيّ المسلمين؟»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٧٦٣-٧٧١.

(٥٩) «أميّة بن أبي الصلت»، لميشال سليم كميد، ٢٦ (١٩٢٨)، ٤٨٩-٤٩٥، ٦٢٦-٦٣٠.

- «أميّة بن أبي الصلت الثقفي (٦٢٤م؟)»، لبطرس البستاني، ٤٦ (١٩٥٢)، ٢٠٩-٢٢٠.

٣ - الآداب العربيّة في صدر الإسلام والمهد الأمويّ

٣/ ١ - تُمَثِّل صدرَ الإسلام في المشرق ثلاثُ شخصيّات بارزة: عليّ بن أبي طالب (٤٠/ ٦٦١)[٦٠] في حِكَمه، والشاعران المخضرمان: كعب بن زهير (٢٦/ ٦٤٥)[٦١]، والحُطيئة (٤٠/ ٦٦١)[٦٢].

٣/ ٢ - ولكنّ نصيب المهد الأمويّ كان أوفى.

٣/ ٢/ ١ - فقد دُرِسَت بعض الجوانب ذات الأثر في الآداب: كتاريخ الدولة الأمويّة[٦٣]، ومنطقة البادية والحِيرة[٦٤]، ومواسم الحجاز ودورها في حياة اللهو[٦٥].

٣/ ٢/ ٢ - ولكنّ الاهتمام قد انصبّ على مجموعة من الشعراء، وعلى رأسهم الأخطل (حوالى ٩١/ ٧٠٩-٧١٠) الذي اعتنى الأب أنطون صالحاني بنشر شعره وتتبّع مخطوطاته بشكل خاصّ[٦٦]، والفرزدق (١١٠/ ٧٢٨)[٦٧]، وجرير (حوالى ١١٠/ ٧٢٨)[٦٨]. ولفتت نقائض

---

(٦٠) «حِكَم الإمام عليّ بن أبي طالب»، نشرها الأب لويس شيخو [عن مجموع في المكتبة الشرقيّة]، ٥/ ١٩٠٢/ ١٠-١٦.

(٦١) «شاعريّة كعب بن زهير»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٦٩٧-٧٠٦.

(٦٢) «شخصيّة الحُطيئة الأدبيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٧٥١-٧٦١.

(٦٣) «تاريخ الدولة الأمويّة في الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٥ (١٩٢٧)، ٢٠٧-٢١٠ [نقد كتاب لأنيس زكريّا النصولي].

(٦٤) «البادية والحِيرة في عهد بني أُميّة»، للأب هنري لامنس، ١١ (١٩٠٨)، ٧٦٥-٧٧٣.

(٦٥) «مَواسم الحجاز وتسهيلها سبل اللهو في العصر الأمويّ»، لجبرائيل جبّور، ٣٣ (١٩٣٥)، ٤٥-٦٧.

(٦٦) «الأخطل ومَصْقَلة بن هُبَيْرة»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٨٣٣-٨٤٣.
- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٦ (١٩٠٣)، ٤٣٣-٤٣٩.
- «نسخة جديدة مخطوطة من ديوان الأخطل»، للأب أنطون صالحاني، ٧ (١٩٠٣)، ٤٧٥-٤٨٢.
- «نسخة خطّيّة من شعر الأخطل وُجِدت مُؤخّرًا في طهران (مصوّرة)»، للأب أنطون صالحاني، ٣٥ (١٩٣٧)، ٢٣٩-٢٤٣.

(٦٧) «الفرزدق (٦٤١؟-٧٣٢)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٣٣-١٧٤.

(٦٨) «المثلّث الأمويّ: الأخطل - الفرزدق - جرير: محاولة مختصَرة في الموازنة=

الأخطل وجرير، وجرير والفرزدق، نظر الكتّاب مرارًا[69]. وخصّت المشرق باهتمامها أيضًا، شعر الخليفة يزيد بن معاوية (٦٤/٦٨٣)[70]، وشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة (٩٣/٧١١-٧١٢)[71]، وشاعر الخوارج الطرمّاح (١٢٥/٧٤٣)[72].

فنستطيع أن نتتبّع على صفحات المشرق أبرز الأسماء في صدر الإسلام والعهد الأمويّ، وإن كان نصيب هاتين المرحلتين فيها، دون نصيب المراحل الأخرى.

٤ - الآداب العربيّة في العهد العبّاسيّ

٤/١ - بين مقالات المشرق المخصّصة للعهد العبّاسيّ، ما من شأنه أن يُلقي الضوء بشكل عامّ على هذه الآداب من خارجها.

٤/١/١ - فممّا عُني بالجانب التاريخيّ، دراسات تناولت بغداد عاصمة الخلافة والأدب[73]، وتمازج عناصرها السكّانيّة[74]، أو بعض

= ينهم»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣١ (١٩٣٣)، ٥١٥-٥٢٥.

(٦٩) «نقائض الأخطل وجرير»، للأب أنطون صالحاني، ٨ (١٩٠٥)، ٩٧-١٠٧.
- «نقائض جرير والأخطل»، للأب لويس شيخو، ٣٠ (١٩٢٢)، ١٤٤-١٤٨.
- «نقائض جرير والفرزدق»، للأب أنطون صالحاني، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٣٥-٦٤١ [حول نشرة بيفن (A.A. BEVAN) لها].
- «نقائض جرير والفرزدق»، للأب أنطون صالحاني، ١٣ (١٩١٠)، ٩٦-١٠٠ [تعليق على نشرة بيفن].

(٧٠) «قصائد الخليفة يزيد بن معاوية»، للأب هنري لامنس، ٢٢ (١٩٢٤)، ١٩٢-١٩٥ [نقد لنشرة شوارتز (Paul SCHWARZ)].

(٧١) «نُتَب عُمر بن أبي ربيعة»، لجبرائيل جبّور، ٣٤ (١٩٣٦)، ٨٤-٩٣.

(٧٢) راجع الحاشية ٥٢ أعلاه.

(٧٣) «بغداد عاصمة الأدب العبّاسيّ (مصوّرة)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٦٥-١٠٨؛

(٧٤) «تمازج العناصر البشريّة في بغداد العبّاسيّين»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٢ (١٩٣٤)، ٤٠٩-٤٤٠.

الأُسر التي كان لها شأنها كالبرامكة[٧٥]، أو دُور العلم، وبيوت الحكمة[٧٦]، والمكتبات كمكتبة طرابلس الشام[٧٧].

٤/١/٢ - وقد أخذ الجانب الجغرافيّ بالاعتبار، ولا سيّما جغرافية سوريا من خلال بعض الجغرافيّين أو الرحّالة العرب[٧٨].

٤/١/٣ - وكان لكتّاب المشرق وقفة على علماء النصارى العَرب في ذلك العهد[٧٩].

٤/٢ - وخاضت المشرق في شؤون النثر وشجونه في العهد العبّاسيّ.

٤/٢/١ - فأبرزت مجموعةً متنوّعة ومتكاملة من فنون النثر العبّاسيّ، هي الأمثال والحِكَم التي يسترعي الانتباه فيها كتابُ كليلة ودمنة[٨٠]؛ والبُعد المقارن بين بعض أمثال العرب وأمثال غيرهم[٨١]؛

---

(٧٥) «معنى اسم البرمكي»، للأب لويس شيخو، ١ (١٨٩٨)، ٢٨٤-٢٨٦.
- «الشّرَق أو آثار قَصر الخُلد وبقايا قصور البرامكة»، للأب أنستاس الكرملي، ١٠ (١٩٠٧)، ٣٠٠-٣٠٤.

(٧٦) «دُور العلم وبيوت الحكمة»، للأب هنري لامنس، ٣٨ (١٩٤٠)، ١٢٩-١٣٢.

(٧٧) «الصليبيّون ومكتبة طرابلس الشام»، للأب هنري لامنس، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٧-١١١.

(٧٨) «المقدسي وجغرافية سورية في القرن العاشر للميلاد»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٨٣-٦٩٥.
- «بلاد سورية في القرن الثاني عشر وفقًا لرواية ابن جُبير»، للأب هنري لامنس، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٨٧-٨٩٧.

(٧٩) «العلماء النصارى الملكيّون الناطقون بالضاد الذين نَبغوا بمصر في عهد الدولة العبّاسيّة»، للأب بولس سباط، ٥٩ (١٩٦٥)، ٢٧٥-٢٨٦.
- «عبدالله بن الفضل الأنطاكيّ»، للأبَوين قسطنطين باشا، ولويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٨٨٦-٨٩٠، ٩٤٤-٩٥٣.

(٨٠) «نَظْم كَليلة ودمنة»، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٩٧٨-٩٨٦.
- «نوابغ الكَلِم للزمخشري»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٢-٢٩٧ [نصوص منشورة].

(٨١) «مَثل الجرذان والهرّ»، للأب أنطون صالحاني، ١٤ (١٩١١)، ٥١٠-٥١٣ [مَثل عند لافونتين وارد في لسان العرب].

والوصايا سواءٌ أكان مصدرها يونانيًّا ونقلها إلى العربيّة ابن مسكويه(٨٢)، أم عربيًّا (عبد الملك بن صالح)(٨٣)؛ والقصص الخرافيّ، لا سيّما كتاب ألف ليلة وليلة(٨٤). وللنثر الفنّيّ نصيب طيّب: فقد عولج فنّ المقامة(٨٥)، وظاهرة السّجع في النثر(٨٦)، وإنتاج بعض الأدباء كأبي الفتح البُستي (٤٠٠/١٠١٠)(٨٧)، وضياء الدين بن الأثير (٦٣٧/١٢٣٩)(٨٨).

٤/٢/٢ - ولمعت في سماء المشرق كوكبةٌ من كبار الأدباء في العهد العبّاسيّ، وهم على التوالي، حسب تسلسل وفياتهم:

٤/٢/٢/١ - عبد الحميد الكاتب (١٣٢/٧٥٠) في رسالته إلى

---

(٨٢) «وصيّة فيثاغورس الذهبيّة، ترجمها ابن مسكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ٦٠٤-٦٠٧.

- «وصايا أفلاطون لأرسطو، وأرسطو للإسكندر، عن كتاب جاويذان خرد، تعريب ابن مسكويه»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢١ (١٩٢٣)، ٧٥٨-٧٦٢.

(٨٣) «وصيّة عبد الملك بن صالح لابنه قبل وفاته»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٥ (١٩٢٧)، ٧٣٨-٧٤٥.

(٨٤) «ذِكر كرلّس الكبير ملك فرنسا في ألف ليلة وليلة»، للأب هنري لامنس، ١ (١٨٩٨)، ٧٤٤-٧٤٥.

- «حول ألف ليلة وليلة»، لنزاد أفرام البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)، ٦٠٤-٦٠٨ [حول كتاب Nikita ELISSÉEF, *Thèmes et motifs des mille et une nuits*].

- أنظر أيضًا: «قصّة سليمان بن داود في قصر عاد بن شدّاد»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٩ (١٩٢١)، ٦٩٥-٧٠٤، ٧٢٣-٧٣٨ [من القصص الخرافيّ، على غرار ما في ألف ليلة وليلة].

(٨٥) «Etude sémantique sur le nom Maqâma», par Régis BLACHÈRE [دراسة دلاليّة لكلمة «مقامة»، لريجيس بلاشير] ٤٧ (١٩٥٣)، ٦٤٦-٦٥٣.

- «المقامات النصرانيّة لابن ماري»، نُبذة حقّقها الأب أنستاس الكرملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٩١-٥٩٨ [توفّي ابن ماري سنة ٥٨٩/١١٩٣، ونسج في كتابه على منوال الحريري].

(٨٦) «شُهداء السّجاعة»، لحبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ١٣-١٧.

(٨٧) «نُبذة من فصول أبي الفتح البُستي»، نشرها الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٩٨-٣٠٠.

(٨٨) «الجزء الثاني من ترسُّل الصاحب ضياء الدين بن الأثير»، بقلم حبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ٤٥٥-٤٦٧.

الكتّاب[٨٩]؛ وعبدالله بن المقفّع (١٤٢/٧٥٩)[٩٠]؛ وكلاهُما يمثّل النثر العربيّ في انطلاقته.

٤/٢/٢/٢ - أبو عثمان الجاحظ (٢٥٥/٨٦٩) الذي خصّته المشرق بعدّة دراسات، أو نُشرت بعض آثاره، وقد أسهم في ذلك شارل بلاّ (Charles PELLAT) أحد أكبر المستشرقين الفرنسيّين، وهو مَن سلَخ القسم الأكبر من عُمره في الكشف عن أدب الجاحظ[٩١]. ومن معاصري الجاحظ الذين تناولتهم المشرق، ابن قتيبة (٢٧٦/٨٨٩) من خلال أثرين من آثاره[٩٢].

٤/٢/٢/٣ - أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦/٩٦٧) في كتاب الأغاني[٩٣]؛ وأبو عليّ التنوخي (٣٨٤/٩٩٤) في الفرَج بعد الشدّة[٩٤]،

---

(٨٩) «رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتّاب يُوصيهم فيها»، نشرها الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٩-٢٩٢.

(٩٠) «يتيمة ابن المقفّع»، للأمير شكيب أرسلان، ٣ (١٩٠٠)، ٥٧-٦٠.
- «نصرانيّة ابن المقفّع»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٨١ [في باب «شذرات»].

(٩١) «الجاحظ: المفكّر والكاتب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥٣٢-٥٣٩، ٦٦٢-٦٧١.
- «رسالة للجاحظ»، نشرها شارل بلاّ (Charles PELLAT)، ٤٧ (١٩٥٣)، ٢٨١-٣٠٣.
- «نُعبة أدبيّة منسوبة إلى الجاحظ»، لشارل بلاّ، ٥٠ (١٩٥٦)، ٧٠-٧٨.
- «كتاب البخلاء للجاحظ»، لرشدي الحكيم، ٥٥ (١٩٦١)، ٦١٩-٦٢٨ [نقد نشرة طه الحاجري، التي أصدرتها دار المعارف بالقاهرة].
- «الجاحظ رائد الجغرافية الإنسانيّة»، لشارل بلاّ، ٦٠ (١٩٦٦)، ١٦٩-٢٠٥.
- «بقايا كتاب هامّ للجاحظ»، لشارل بلاّ، ٦٣ (١٩٦٩)، ٣١٥-٣٣٦ [المقصود كتاب المسائل والجوابات في المعرفة].
- «الجاحظ والأحنف بن قيس»، لشارل بلاّ، ٦٣ (١٩٦٩)، ٦٦١-٦٧٢.

(٩٢) «كتاب الرَّحْل والمَنْزِل المنسوب لابن قتيبة»، للأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)، ٤٤٠-٤٥٣ [نشر الأب لويس شيخو فصلًا من المخطوط].
- «كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة» للأب فردينان توتل، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٥٨-٤٦٣.

(٩٣) «كتاب الأغاني وطبعته الجديدة»، للأب أنطون صالحاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٩٠-٢٩٥.

(٩٤) «الفرَج بعد الشدّة للتنوخي»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٥٧-٧٦٦. =

ونشوار المحاضرة[٩٥]؛ وأبو منصور الثعالبي (٤٢٩/١٠٣٨) في عدّة كتب له[٩٦]؛ وأبو العَلاء المعرّي (٤٤٩/١٠٥٧) في رِسالة الغفران[٩٧].

٤/ ٢/ ٣ - ومن النثر العبّاسيّ ما تناول الأدب في أبعاده المختلفة، كالبُعد النقديّ في الرسالة الحاتميّة لمحمّد بن الحسن الحاتمي (٣٨٨/ ٩٩٨)[٩٨]؛ واللغويّ مع ابن دُرُسْتَويه (٣٤٧/٩٥٨)[٩٩]، وغيره[١٠٠]؛ والتاريخيّ مع هلال الصابئ (٤٤٨/١٠٥٦)[١٠١]؛ والموسيقيّ والغنائيّ، مع ابن خُرداذبه (حوالى ٢٨٠/٨٩٣)[١٠٢].

= - «نُخبة من روايات الفرَج بعد الشدّة»، للأب لويس شيخو، ٨ (١٩٠٥)، ٧٨١-٧٩٠.

(٩٥) «نِشوار المُحاضَرة وأخبار المذاكرة للتنوخي»، لحبيب زيّات، ٤٢ (١٩٤٨)، ١٤٣-١٥٧ [نقد لنشرة مرجليوث (MARGOLIOUTH) للجزء الأوّل].

(٩٦) «أحسَن ما سُمِع [للثعالبي]»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ١٣-٢٣ [نقد لطبعة الكتاب].

- «نبذة من كتاب ثمار القُلوب في المُضاف والمنسوب، للثعالبي»، نشرها الأب أنستاس الكرملي، ٣ (١٩٠٠)، ٥٥٣-٥٥٧.

- «كتاب مَكارم الأخلاق لأبي منصور الثعالبي»، نشره الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٢٨-٣١.

(٩٧) «آدم ولعنته في نظر كلّ من أبي العَلاء ودانتي»، لإلياس سَعْد غالي، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٦٥-٤٧٨، ٦٦٣-٧٢٨.

(٩٨) «أبو العَلاء على هامش رسالة الغفران»، لجورج عيسى الأسمر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٤٩-٦٠.

- «الرسالة الحاتميّة فيما وافق المتنبّي في شعره كلام أرسطو في الحِكمة»، نشرها فؤاد أفرام البستاني، ٢٩ (١٩٣٠)، الفهرست [نُشِرت عن مخطوطتي المكتبة الشرقيّة ببيروت].

(٩٩) «كتاب الكُتّاب لابن دُرُسْتَوَيه»، نشره الأب لويس شيخو، ١٨ (١٩٢٠)، الفهرست.

(١٠٠) «كتابان في الخيل»، للأب أنطون صالحاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ١٨٩-١٩١ [حول كتاب نَسَب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها، لهشام بن محمّد الكلبي (٢٠٤-٨١٩)، وكتاب أسماء خيل العَرب وفرسانها، لمحمّد بن زياد الأعرابيّ (٢٣١/٨٤٥)].

(١٠١) «هلال الصابئ وتآليفه»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٤٦٦-٤٧٥.

- «طُرَف من كتاب تاريخ الوزراء، لهلال بن المحسِّن الصابئ»، ٦ (١٩٠٣)، ٦٤٩-٦٥٥.

(١٠٢) «مُختار من كتاب اللهو والملاهي، لابن خرداذبه»، نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٤ (١٩٦٠)، ١٢٩-١٦٧.

٤/٢/٤ - يُضاف إلى ذلك دراساتٌ لا تخلو من طرافة كتفضيل الكلاب على بني البشر[١٠٣]، أو النثر على الشعر[١٠٤].

٣/٤ - وتُضاهي دراسةُ الشعر في العهد العبّاسيّ ما رأيناه في دراسة النثر.

١/٣/٤ - فمن المختارات الشعريّة التي اهتمّت بها المشرق، ديوان الحماسة للبحتري (٢٨٤/٨٩٨)[١٠٥].

٢/٣/٤ - ولكنّ معظم الاهتمام قد انصبّ على شعراء العهد العبّاسيّ، ولا سيّما على شاعرَيْن عَلَمَين، هما أبو الطيّب المتنبّي، وأبو العَلاء المعرّي.

١/٢/٣/٤ - أمّا أبو الطيّب المتنبّي (٣٥٤/٩٦٥)، فَدُرِس من جوانبه المختلفة، في حياته، وشعره، وأثره، ونقّاده[١٠٦].

---

(١٠٣) «كتاب فضائل الكلاب على كثير ممّن لبس الثياب، لعليّ ابن المرزبان»، نشره الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٥١٥-٥٢٣.

(١٠٤) «من ترجيح النثر على الشعر»، نصّ نشره الأب إغناطيوس عبده خليفة، ٥٨ (١٩٦٤)، ٢٨٧-٢٨٩.

(١٠٥) «ديوان حماسة البحتري»، نُخبة نشرها الأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ١٠٩٥-١٠٩٩.

- «حماسة البحتري»، للأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٥٢٧-٥٣١ [حول حماسة البحتري عمومًا، ونشرة الأب لويس شيخو لها خصوصًا].

(١٠٦) «أبيات مجهولة للمتنبّي»، ٢ (١٨٩٩)، ٦٦٨ [من باب: «شذرات»].

- «أبو الطيّب المتنبّي: (٩١٥-٩٦٥)» لفؤاد أفرام البستاني، ٢٥ (١٩٢٧)، ٨٣١-٨٤١، ٩٠٠-٩٠٩.

- «أبو الطيّب المتنبّي: الشاعر: طريقته في المراثي والمفاخر والحِكَم»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٥١-٥٨ [تابع للسابق].

- «أثر المتنبّي»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٢٨٩-٢٩٧.

- «المتنبّي والشعر الصافي»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٤ (١٩٣٦)، ٣٥١-٣٦٠.

- «نقد نقّاد المتنبّي»، لريجيس بلاشير، ٣٤ (١٩٣٦)، ٥٧٥-٥٩٩ [من كتابه في المتنبّي، الصادر بالفرنسيّة في باريس، سنة ١٩٣٥: *Un Poète arabe du IV* — *Un Poète arabe du IVe siècle de l'hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou t-tayyib al-Moutanabbi (Essai d'histoire littéraire)*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, [Adrien Maisonneuve, 1935].

- «الفائت من شعر المتنبّي، والمتنبّي وولاية صيدا»، لأمين نخلة، ٥٦ (١٩٦٢)، ٥٣٩-٥٤٣.

٤/٣/٢/٢ - وأمّا أبو العلاء المعرّي (٤٤٩/١٠٥٧)، فلم تقتصر الدراسة على حياته وشعره، بل تجاوزت ذلك إلى التوسّع في عقيدته، وإلى مقارنته بعُمر الخيّام، وإلى تتبّع ما صدَر من كتب تناولته بالبحث[١٠٧].

٤/٣/٣ - فضلًا عن الشاعرين هذين، قدّمت المشرق مجموعة غنيّة من الشعراء، يتوزّعون على الأعصُر العبّاسيّة المختلفة، ويمكننا إدراجهم فيما يلي، حسب تسلسل وفياتهم.

٤/٣/٣/١ - فيأتي في مقدّمة هؤلاء الشعراء صالح بن عبد القدّوس (حوالى ١٦٠/ ٧٧٠؟)[١٠٨]. ومحمّد بن يَسير الرياشي (حوالى ٢١٠/ ٨٢٥)[١٠٩]؛ فدُرست حياة كلّ شاعر، وإنتاجه، ونُشر ما تيسّر من شعره.

٤/٣/٣/٢ - وكان لشاعرَيْن من الشعراء الحمدانيّين حظٌّ من الدراسة، هما أبو بكر الصنوبري (٣٣٤/ ٩٤٥)[١١٠]، وأبو فراس

---

(١٠٧) «أبو العَلاء المعرّي»، لسعيد الشرتوني، ٤ (١٩٠١)، ١٠٦٦-١٠٦٨.
- «تبرئة أبي العَلاء من وَصمة الكفر الشنعاء»، للأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، ١٠٦٨-١٠٧٢ [مُلحق للنبذة السابقة، لإثبات تديُّن أبي العلاء].
- «بين المعرّي والخيّام: فكرة الموت ومصير الأجساد»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٤٤١-٤٥١.
- «بين المعرّي والخيّام»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٨ (١٩٣٠)، ٩٣٦-٩٤١ [باب: «مجلّة المجلّات العربيّة»].
- «مظاهر النشاط الأدبي: لمحة نقديّة (عَلائيّات)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤١ (١٩٤٧)، ٥٢-٥٤ [حول كتب صادرة تناولت أبا العَلاء المعرّي].
- «على قَبر أبي العَلاء المعرّي»، لرياض معلوف، ٥٥ (١٩٦١)، ٣٧١-٣٧٣.
(١٠٨) «بيتيّة صالح بن عبد القدّوس»، ٢١ (١٩٢٣)، ٣٢٠ [في باب: «شذرات»].
- «الشاعر صالح بن عبد القدّوس»، للأب لويس شيخو، ٢٢ (١٩٢٤)، ٨١٩-٨٢٩، ٩٣٦-٩٣٨.
- «قصّة صالح بن عبد القدّوس مع راهب الصين»، نشرها القسّ إسحق أرملة، ٢٤ (١٩٢٦)، ٢٧٤-٢٧٨، ٣٣٥-٣٣٨.
(١٠٩) «محمّد بن يَسير الرياشي وأشعاره»، لشارل بلّا، ٤٩ (١٩٥٥)، ٢٨٩-٣٣٨.
(١١٠) «حَبيب الأصغر: أبو بكر الصنوبري (شاعر الروضيّات)»، لفوّاز أحمد طوقان، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٦٣-٢٧٨.

الحمداني (٣٥٧/٩٦٨)[١١١].

٤/٣/٣/٣ - يُضاف إلى مَن تقدّم، شعراء «متأخّرون» نسبيًا هم ابن القيْسَراني (٥٤٨/١١٥٣)[١١٢]، وابن التلميذ (٥٦٠/١١٦٥)[١١٣]، ومَزْيَد الحِلّي الأسَدي (٥٨٤/١١٨٨)[١١٤]، وابن الساعاتي (٦٠٥/١٢٠٨)[١١٥].

٤/٤ - وفضلًا عن ذلك كُلّه، أخذت المشرق على عاتقها نَشْرَ بعض النصوص الشعريّة النادرة؛ لبديع الزمان الهمذاني (٣٩٨/١٠٠٨)[١١٦]، وأبي حامد الغزالي (٥٠٥/١١١١)[١١٧]، وابن الهبّارِيّة (٥٠٩/١١١٥)[١١٨].

وهكذا تكون المشرق قد أشبعت الآداب في العهد العبّاسيّ درسًا وتمحيصًا، نثرًا وشعرًا، وأدباء كبارًا أو مغمورين على اختلاف أصقاعهم ومشاربهم.

---

(١١١) «أبو فراس الحمداني: الرجل والشاعر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٢٦٥-٢٧٤.

(١١٢) «ديوان محمّد بن نصر القَيْسراني: الثغريّات»، لحبيب زيّات، ٤٥ (١٩٥١)، ٣٤١-٣٥٠.

(١١٣) «ابن التلميذ الطبيب الشاعر»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٧٦٢-٧٦٧، ٧٨١-٧٩٤.

(١١٤) «الغَزَل في شعر مَزْيَد الحِلّي الأسَدي»، لعارف تامر، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٤٩-٤٦٥.
- «أثر العقيدة في شعر مَزْيَد الحِلّي الأسَدي»، لعارف تامر، ٥٠ (١٩٥٦)، ٤٦٦-٤٨٤.

(١١٥) «ديوان ابن الساعاتي (٥٥٣-٦٠٥هـ = ١١٥٨-١٢٠٨م): عُني بتحقيقه ونشره لأوّل مرّة أنيس المقدسي، مطبعة الأميركان، سنة ١٩٣٨»، لحبيب زيّات، ٣٧ (١٩٣٩)، ٤٦٨-٤٧٨.
- «ديوان ابن الساعاتي: عُني بتحقيقه ونشره أنيس المقدسي، الجزء الثاني، المطبعة الأميركانيّة، ١٩٣٩: نقد واستدراك»، لحبيب زيّات، ٤١ (١٩٤٧)، ٢٧١-٢٩٩.

(١١٦) «بيت غريب لبديع الزمان الهمذاني»، ١٢ (١٩٠٩)، ٩٥٩ [من باب: «شذرات»].

(١١٧) «أثر ضائع للإمام الغَزالي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٦٠٦-٦٠٧ [قصيدة مخطوطة نظمها على لسانه ميتًا].

(١١٨) «أرجوزة ابن الهَبّاريّة في الشِّطرنج»، للأب لويس شيخو، ١٣ (١٩١٠)، ٧٧-٧٩ [من باب: «شذرات»].

٥ - الآداب العربيّة في الأندلس

من الجدير بالملاحظة، هذه الدراساتُ التي تجاوزت حدود الشرق لتناول آداب العَرب في الأندلس.

١/٥ - فيمّا لفت كُتّابَ المشرق، اسم الأندلس[١١٩]، ولغة مسلميها[١٢٠].

٢/٥ - وقد عُولج النثر من خلال بعض ممثّليه من الأدباء، كابن عبد ربّه (٣٢٨/٩٤٠) في العقد الفريد[١٢١]، وأبي عُبيد البكري (٤٨٧/١٠٩٤) في التنبيه[١٢٢]. وممّا يتّصل بذلك، بعض النواحي التاريخيّة والحضاريّة في الأندلس، التي عُني بها من خلال كتاب طبقات الأمم، لصاعد الأندلسي (٤٦٢/١٠٧٠)، وهو في المعارف والعلوم لدى الأمم المختلفة[١٢٣]، وكتاب تُحفة القادِم، لابن الأبّار (٦٥٨/١٢٥٩)، في أعلام الأدب في الأندلس وآثارهم[١٢٤].

٣/٥ - أمّا الشعر، فقد دخله الباحثون من باب الموشّحات الأندلسيّة التي نظروا إليها نظرة شاملة[١٢٥]. ومن النصوص الشعريّة النادرة التي نشرتها المشرق، أرجوزة منسوبة إلى ابن سيده (٤٥٨/

---

(١١٩) «إسم الأندلس»، ٢١ (١٩٢٣)، ٦٣٩-٦٤٠ [باب: «أسئلة وأجوبة»].

(١٢٠) «لغة مُسلمي الأندلس»، للأب هنري لامنس، ٢٦ (١٩٢٨)، ٩٠٣-٩٠٧.

(١٢١) «ابن عبد ربّه وعقده»، لجبرائيل جبّور، ٣٠ (١٩٣٢)، ٦١٨-٦٣٢، ٨٠٨-٨٢١، ٩٠٨-٩٢٠؛ ٣١ (١٩٣٣)، الفهرست.

(١٢٢) «التنبيه على أوهام أبي عليّ في أماليه»، للأب أنطون صالحاني، ١٨ (١٩٢٠)، ١٩١-٢٠٠ [دراسة كتاب أبي عُبيد البكري].

(١٢٣) «كتاب طبقات الأمم، للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٤ (١٩١١)، الفهرست.

(١٢٤) «تُحفة القادِم، لأبي عبدالله بن الأبّار (مُقتَضَب)»، نشرها ألفريد البستاني، ٤١ (١٩٤٧)، ٣٥١-٤٠٠، ٥٤٣-٥٨٥.

(١٢٥) «الموشّحات الأندلسيّة: إختراعها، أغراضها ومعانيها، لغتها، تأثيرها»، لبطرس البستاني، ٣٣ (١٩٣٥)، ٣٦٨-٣٨٠.

- «تعاون الشعر والموسيقى في نشأة الموشّحات الأندلسيّة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٦ (١٩٣٨)، ٤٩٩-٥٠٨.

١٠٦٦)، في اللغة، ومعارف صاحب الأرجوزة، ووقائع حياته[١٢٦].

فللمشرق فضل يُنَوَّه به، في لَفْتِ القارئ إلى الغرب الإسلاميّ هذا، لتوسيع أفقه، وإطلاعه على مرفق مُهمّ كان له إسهامه القيّم في الآداب العربيّة، وذلك في عَهدٍ لم يكن فيه عنان الدراسات الأندلسيّة قد انقاد للباحثين.

٦ - الآداب العربيّة منذ سقوط بغداد حتّى نهاية القرن الحادي عشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ

فيما يختصّ بهذه المرحلة من تاريخ الآداب العربيّة، وهي مرحلة يُشكّل الاهتمام بجمع المعارف السابقة سمةً من أبرز سماتها، شدّدت المشرق على تناول مجموعة من الكتب لدراستها، ونشر مختارات منها. وهي كتب أخبار، وأشعار، ومختارات، ومُحاضرات؛ ومنها ما يُعنى بعلوم العَرب.

٦/١ - وتأتي في المقدّمة ثلاثة كُتب موسوعيّة الاتّجاه، هي نهاية الأرَب للنويري (١٣٣٣/٧٣٣)[١٢٧]، ومَسالك الأبصار لابن فضل الله العُمَري (١٣٤٩/٧٤٩)[١٢٨]، وصُبح الأعشى للقلقشندي (٨٢١/ ١٤١٨)، الذي أولاه الآباء اليسوعيّون رِعايةً خاصّة[١٢٩].

---

(١٢٦) «أرجوزة غَميس، لابن سيده صاحب المخصّص في اللغة»، نشرها حبيب زيّات، ٣٦ (١٩٣٨)، ١٨١-١٩١.

(١٢٧) «نهاية الأرب، للنويري»، للأب فرديناند توتل، ٢٨ (١٩٣٠)، ١٣٢-١٣٩.

(١٢٨) «كتاب الديارات في الجزء الأوّل من مَسالك الأبصار لابن فضل الله العمري، تحقيق أحمد زكي باشا [القاهرة، ١٣٤٢/١٩٢٤]»، لحبيب زيّات، ٤٢ (١٩٤٨)، ٢٩٤-٣١٦.

(١٢٩) «الخطّ العربيّ: نخبة من كتاب صبح الأعشى في كتابة الإنشاء للقلقشندي»، نشرها الأب لويس شيخو، ٤ (١٩٠١)، الفهرست.
- «وصف الصين للقلقشندي»، نُبذة نشرها الأب هنري لامنس، ٤ (١٩٠١)، ٤٠٦-٤١١، ٤٤٦-٤٥١.
- «المكاتبة الرسميّة بين الأحبار الروماتيين وملوك مصر، نقلًا عن القلقشندي»، نشرها الأب هنري لامنس، ٥ (١٩٠٢)، ٢٠٦-٢٠٩. =

٢/٦ - ونشر الأب لويس شيخو حِكَمًا وأحاديث مختلفة لغريغوريوس ابن العبري (١٢٨٦/٦٨٥)[١٣٠]، ورواية عنوانها: الفِتية التوّابون[١٣١]، ويُرجّح أنّها لأحد أدباء القرن الثامن الهجريّ/ الرابع عشر الميلاديّ. أمّا الكتب التي عرّف بها كتّاب المشرق أو نشروا بعض فصولها فمتعدّدة، وهي حسب وفيات أصحابها:

- المناهج في وصف المباهج، لمحمّد بن إبراهيم الأنصاري المعروف بالوطواط (١٣١٨/٧١٨)[١٣٢]، وهو في عدّة علوم، ويتناول السماء والأرض والحيوان والنبات...

- الخَبَر عن البشر، للمقريزيّ (١٤٤١/٨٤٥)[١٣٣].

- أخبار الأخيار بما وُجِد على القُبور من الأشعار، لأحمد بن خليل اللَّبُودي (١٤٦١/٨٩٦)[١٣٤].

- المَرْج النَّضِر والأَرَج العَطِر، لمحمّد بن يحيى السُّبوطي (النصف الأوّل من القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ)[١٣٥]، في المحبّة، والغزل، والشيب، والخمريّات، والروضيّات، والأدبيّات...

= - «صبح الأعشى للقلقشندي»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥١٥-٥٢٢.
- «فهارس صبح الأعشى للقلقشنديّ»، للأب فردينان توتل، ٣٣ (١٩٣٥)، ١٢٦-١٢٨.

(١٣٠) «الأحاديث المطربة لابن العبري»، نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ٧٠٩-٧١٧، ٧٦٧-٧٧٩.

(١٣١) «الفِتية التوّابون»، نشرها الأب لويس شيخو، ١١ (١٩٠٨)، ٢٦٠-٢٦٤.

(١٣٢) «المناهج في وصف المباهج»، للقسّ جرجس منش، ١٠ (١٩٠٧)، ٧٢١-٧٢٩.

(١٣٣) «حالة الكتابة العربيّة في الإسلام: فصل من كتاب الخبر عن البشر للمقريزي»، نشره الأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، ٤٧٨-٤٧٩.

(١٣٤) «أخبار الأخيار بما وُجد على القُبور من الأشعار، جمع أحمد بن خليل اللَّبُودي»، نشره الأب لويس شيخو، ٢٠ (١٩٢٢)، ١٠٢٥-١٠٤٢؛ أنظر أيضًا: ٢١ (١٩٢٣)، ٧٦.

(١٣٥) «المرج النضِر والأَرَج العطِر»، للأب لويس شيخو، ٩ (١٩٠٦)، ٥٨١-٥٨٩ [تعريف بالمؤلّف، وكتابه، ونشر نخبة من ملحه].

- كتاب التميز في المحاضرات، للأمير حسين بن الأمين فخر الدين المعني (١١٠٩/١٦٩٧)[١٣٦]، وهو مخطوط في الآداب والأخلاق.

فقد أسهمت المشرق في إماطة اللثام عن مرحلة طالما وُصفت - إجحافًا - بالانحطاط، وعرّفت القرّاء بإنتاج أدبائها.

٧ - الآداب العربيّة منذ مطلع القرن الثاني عشر الهجريّ/ الثامن عشر الميلاديّ حتّى الحرب العالميّة الأُولى

٧/ ١ - نشرت المشرق دراسات عامّة مهمّة، تناولت أشطُرًا كبيرة من هذه المرحلة أو بعض جوانبها.

٧/ ١/ ١ - فقد خصّ الأب لويس شيخو الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر[١٣٧]، وفي الربع الأوّل من القرن العشرين[١٣٨]، بسلسلة من المقالات. ونسج على منواله فؤاد أفرام البستاني في دراسته الحياة العقليّة في لبنان، وما يدور في فَلَكِها من مدارس، ومطابع، ومحافل أدبيّة[١٣٩]...

٧/ ١/ ٢ - ولكنّ الكثير من الدراسات تعمّق في بعض جوانب الحياة

---

(١٣٦) «كتاب التميز في المحاضرات، مخطوط للأمير حسين بن الأمير فخر الدين المعني»، لعيسى إسكندر المعلوف، ٢٧ (١٩٢٩)، ٨١١-٨١٥.
(١٣٧) «الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر»، للأب لويس شيخو، ١٠ (١٩٠٧)، الفهرست؛ ١١ (١٩٠٨)، الفهرست؛ ١٢ (١٩٠٩)، الفهرست؛ ١٣ (١٩١٠)، الفهرست. وأنظر أيضًا: «إستطراد في نقد انتقاد»، للأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٢٧٨-٢٨٠ [ردّ الأب لويس شيخو على انتقاد جريدة المهذّب الصادرة في زحلة، لما كتبه في مقالاته في أدباء القرن التاسع عشر حول الأسرة اليازجيّة، وإبراهيم اليازجي].
(١٣٨) «الآداب العربيّة في الربع الأوّل من القرن العشرين»، للأب لويس شيخو، ٢٣ (١٩٢٥)، الفهرست؛ ٢٤ (١٩٢٦)، الفهرست؛ ٢٥ (١٩٢٧)، الفهرست.
(١٣٩) «الحياة العقليّة في لبنان قبل مئة سنة»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٢٧٦-٢٨١، ٣٦٦-٣٧٣.

الأدبيّة. فدُرست الحركة الأدبيّة في بلاط ظاهر العُمَر (١١٠٦/ ١٦٩٥-١١٩٦/ ١٧٨٢)[١٤٠]، وطرابلس[١٤١]، وجبل عامل[١٤٢]، وجبل الدروز[١٤٣]؛ ومنهم مَن تناول الفنّ القصصيّ في ذلك العهد[١٤٤]، أو بعض الأدباء المبدعين الذين قضَوا في رَيْعان شبابهم[١٤٥]، أو ما كتبه اللبنانيّون في بلاد الاغتراب[١٤٦]، أو ما نُظِم من شعر في بعض المُناسبات[١٤٧]...

٧/ ٢ - وخلافًا لتوجّه المشرق فيما يختصّ بالمرحلة السابقة، كان التشديد هنا على عدد كبير من الأدباء، الذين كان لأغلبهم نَظْمٌ. فوُضِعت دراسات فيهم، ونُشرت نصوص لهم.

٧/ ٢/ ١ - ويبرز بين هؤلاء الأدباء عَلَمان، هُما المطران جرمانوس فرحات، والشيخ ناصيف اليازجي.

٧/ ٢/ ١/ ١ - أمّا المطران جرمانوس فرحات (١١٤٥/ ١٧٣٢)، فكان لحياته، وآثاره، وعلاقته بعبدالله زاخر (١١٦١/ ١٧٤٨)، ولِذكراه مقامٌ خاصّ على صفحات المشرق[١٤٨].

---

(١٤٠) «ما قُبيل النهضة: مظاهر الأدب في بلاط ظاهر العُمَر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤٥ (١٩٥١)، ٢٣٣-٢٣٨.

(١٤١) «النهضة الأدبيّة في طرابلس»، لجرجي يَنّي، ٢٥ (١٩٢٧)، ٣٧١-٣٧٥.

(١٤٢) «الأدب وتطوّره في جبل عامل»، بقلم الشيخ علي الزين، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٢٩-٦٠.

(١٤٣) «مظاهر الأدب في جبل الدروز»، لسعيد أبو الحسن، ٤٠ (١٩٤٢-١٩٤٣)، ٦١-١٢٤.

(١٤٤) «الفنّ القصصيّ اللبنانيّ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»، لفيكتور كلارجي كرّم، ٤١ (١٩٤٧)، ٧٤-١٠٥.

(١٤٥) «الشباب الذاوي»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٢٠٨-٢٢٨.

(١٤٦) «حول ما كتبه اللبنانيّون في ديار الاغتراب»، لجميل جبر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٥٢٥-٥٥٦.

(١٤٧) «الحماسة الدستوريّة»، للأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٨١-٩٦ [مجموع لما نُظم من شعر بمناسبة إعلان الدستور العثمانيّ].

(١٤٨) «المستطرَفات المستظرَفات في حياة السيّد جرمانوس فرحات»، للفنّ جرجس منش، ٧ (١٩٠٤)، ٤٩-٥٦، ١٠٥-١١١، ٢١٠-٢١٩.

٧/٢/١/٢ - وأمّا الشيخ ناصيف اليازجي (١٢٨٧/١٨٧١)، فدُرِس رجلًا وشاعرًا، وناثرًا من خلال مجمع البحرين[١٤٩].

٧/٣ - وفضلًا عن هذين العَلَمَيْن، تُطالعنا المشرق بجمع غفير من الأدباء، يصعب تصنيفهم في فئات، نظرًا إلى تعدّد أنشطتهم، وتنوّع إنتاجهم. فيمكن إدراجهم تاريخيًا.

٧/٣/١ - فمنهم إبراهيم خَبْكي صاحب بديعيّة (تعود إلى سنة

= - «قصيدة ضائعة للسيّد جرمانوس فرحات»، ٧ (١٩٠٤)، ٢٨٨-٢٩٠.
- «تركة السيّد جرمانوس فرحات»، للقسّ جرجس منش، ٧ (١٩٠٤)، ٣٥٤-٣٦١.
- «أثر مَنْسِيّ من ديوان المطران جرمانوس فرحات»، ٢٤ (١٩٢٦)، ٣٩٧-٣٩٨.
- «المطران جرمانوس فرحات: كيف يجب أن نحتفل بتذكاره»، لفؤاد أفرام البستاني، ٣٠ (١٩٣٢)، ٤٩-٥٣.
- «بين فرحات وزاجر»، ٤٧ (١٩٥٣)، ٧٣٠-٧٣٦ [في قصيدتين متبادلتين].
- «الذكرى المئويّة الثالثة لولادة المطران جرمانوس فرحات»، للأب أنطوان ضوّ، ٦٤ (١٩٧٠)، ٣-٣٤.

(١٤٩) «الشيخ ناصيف اليازجيّ: الرجل - «العالم» - الشاعر»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٦ (١٩٢٨)، ٨٣٤-٨٤٢، ٩٢٣-٩٣٥.
- «الشيخ ناصيف اليازجيّ يمدح الأمير ملحم ابن الأمير بشير الشهابيّ الكبير»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٦٥٤-٦٧٠.
- «بين الشيخ ناصيف اليازجيّ ونصرالله الطرابلسي الحلبي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٣١-٤٠.
- «هَجَرْتُك ثمّ أَهْجُو ثمّ أَهْجُو: قصيدتان في الهجاء من نظم الشيخ ناصيف اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ٤١-٤٥.
- «قصائد متفرّقة في شؤون متنوّعة، للشيخ ناصيف اليازجيّ»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٨ (١٩٥٤)، ١٥٧-١٦٨.
- «الشيخ ناصيف اليازجيّ الشاعر»، للأب أنطونيوس شبلي، ٤٩ (١٩٥٥)، ٣٨٥-٤١٠.
- «اليازجي والقرآن في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٢٥٧-٢٦٢.
- «اليازجي والأمثال في مجمع البحرين»، لظافر القاسمي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٥١١-٥١٧.
- «حول تاريخ ضريح الشيخ ناصيف اليازجي»، للأب أنطونيوس شبلي، ٥٧ (١٩٦٣)، ٦٦٥-٦٧٢ [ردّ على أنطون بشارة قيقانو].

١٧٣٣/١١٤٦) في مدح النصرانيّة[١٥٠]؛ وأحمد بن صالح الأذهمي (١١٥٩/١٧٤٦) صاحب الكواكب السنيّة في شرح القصيدة المقريّة[١٥١]، والشاعر الحلبيّ ابن الإفرنجيّة (نبَغ بعد أواسط القرن الثامن عشر)[١٥٢]؛ والشاعر إبراهيم الحكيم الحلبي (بعد ١١٨٠/١٧٦٦)[١٥٣]؛ والأديب نعمة ابن الخوري توما الحلَبي (١١٨١/١٧٦٧؟)[١٥٤]؛ والأب أرسانيوس شكري أروتين الحكيم (القرن الثامن عشر) صاحب الرحلة[١٥٥]؛ يُضاف إلى ذلك زجليّة في وصف الغلاء والجوع[١٥٦].

٧/٣/٢ - ومنهم الشاعر ميخائيل البحري (حوالى ١٢١٨/١٨٠٣)[١٥٧]، والشيخ أحمد البربير (١٢٢٦/١٨١١)[١٥٨]، والمعلّم الياس إدّه (١٢٤٤/١٨٢٨)[١٥٩]، ونقولا الترك (١٢٤٤/١٨٢٨)[١٦٠].

---

(١٥٠) «بديعيّة إبراهيم حَبْكي»، نشرها الأب لويس شيخو، ١٢ (١٩٠٩)، ٣٣٧-٣٤٤.

(١٥١) «حول مخطوط»، لأمين نخلة، ٥٧ (١٩٦٣)، ٦٩-٨٣.

(١٥٢) «شاعر حلبي مجهول»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٤٤٢-٤٤٧.

- «المجموع المنتظم لابن الإفرنجيّة»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩). ٤٩١-٤٩٥.

(١٥٣) «نُخبة من ديوان إبراهيم الحكيم الحلبي»، لعيسى إسكندر المعلوف، ١٠ (١٩٠٧)، ٨٣٣-٨٤٤.

(١٥٤) «نعمة ابن الخوري توما الحلبيّ الشاعر الناثر»، للأب جرجس منش، ٥ (١٩٠٢)، ٣٩٦-٤٠٥.

(١٥٥) «رحلة الأب أرسانيوس شكري أروتين الحكيم»، نشرها الأب فردينان توتل، ٦١ (١٩٦٧)، ٢٢٧-٢٦٣، ٣٢٥-٣٥٦، ٥٣٧-٥٨٦؛ ٦٢ (١٩٦٨)، ٩٣-١٢٠.

(١٥٦) «زَجَليّة في وصف الغلاء والجوع والضيق منذ مائة وثلاثين سنة»، نشرها عيسى إسكندر المعلوف، ١٨ (١٩٢٠)، ٣٣٨-٣٤٨.

(١٥٧) «ميخائيل البحري الروميّ المَلكي الشاعر وأولاده»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٩-٢٢.

(١٥٨) «مقطّعات شعريّة للشيخ أحمد البربير»، اختارها عيسى إسكندر المعلوف، ٤ (١٩٠١)، ٣٩٦-٣٩٩.

(١٥٩) «المعلّم الياس إدّه الشاعر»، للأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٦٩٣-٦٩٧، ٧٣٦-٧٤٤.

(١٦٠) «أرجوزة في وصف الطاعون لنيقولا الترك»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ٦٣٧-٦٤٠.

- «المعلّم نقولا الترك (١٧٦٣-١٨٢٨)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٤٣ (١٩٤٩)، ٦٩-٧٩.

وبطرس كرامة (١٢٦٧/ ١٨٥١)[١٦١]، ونصرالله الطرابلسي الحلبي (أواسط القرن التاسع عشر)[١٦٢]؛ يُضاف إلى ذلك قصيدة في مدح إبراهيم باشا تعود إلى نحو ١٢٤٨/ ١٨٣٢ و١٢٤٩/ ١٨٣٣[١٦٣].

٧/ ٣/ ٣ - ومنهم الشاعر فرنسيس مرّاش الحلبي (١٢٩٠/ ١٨٧٣)[١٦٤]، والأديب والصحافيّ يوسف حبيب باخوس (١٢٩٩/ ١٨٨٢)[١٦٥]، والخوري أرسانيوس الفاخوري (١٣٠٠/ ١٨٨٣)[١٦٦]، والكُنت رُشَيْد الدحداح (١٣٠٦/ ١٨٨٩)[١٦٧]، والطبيب الشاعر شاكر بك الخوري (١٣٣١/ ١٩١٣)[١٦٨]، والمونسنيور يوسف القَلَم (١٣٣٦/ ١٩١٧)[١٦٩]، والطبيب الأديب أمين يوسف الخوري (١٣٣٨/

---

(١٦١) «مناظرة النارجيلة والغليون: قصيدة فكاهية للشاعر المطوّع بطرس كرامة»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢ (١٨٩٩)، ١١١٥-١١١٧.

(١٦٢) «الشاعر نصرالله الطرابلسي الحلبي»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٣٩٧-٤٠٨؛ أنظر أيضًا: الحاشية ١٤٩، الفقرة الثالثة.

(١٦٣) «قصيدة في مديح إبراهيم باشا لشاعر قديم»، نشرها الأب لويس شيخو، ٢٣ (١٩٢٥)، ٢٩٩-٣٠٤ [من مخطوطة في المكتبة الشرقيّة].

(١٦٤) «مرآة الحسناء: مُلحق بديوان المرحوم فرنسيس مرّاش»، للأب لويس شيخو، ١٥ (١٩١٢)، ٩٤-١٠١.

(١٦٥) «ترجمة العالم المأسوف عليه يوسف حبيب باخوس»، لنجيب فارس باخوس، ٥ (١٩٠٢)، ٤٥٢-٤٥٩، ٤٩٧-٥٠٢.

(١٦٦) «الخوري الشاعر أرسانيوس الفاخوري»، للأب لويس شيخو، ٣ (١٩٠٠)، ٦٠٦-٦١٦.

(١٦٧) «الكونت رشيد الدحداح وأسرته»، للشيخ سليم الدحداح، ٤ (١٩٠١)، ٣٨٥-٣٩٦، ٤٥٦-٤٦١، ٤٨٩-٤٩٨.

- «قصيدة الكُنت رشيد الدحداح في مدح باي تونس»، نشرها الأب لويس شيخو، ٥ (١٩٠٢)، ١٥٥-١٥٩ [نظمها نحو سنة ١٨٦٣، على نمط «بانت سُعاد» لكعب بن زهير].

(١٦٨) «منتخبات من ديوان الدكتور شاكر بك الخوري»، ٥ (١٩٠٢)، ٥٤٣-٥٤٨.

(١٦٩) «في التاريخ الشعريّ وتواريخ المنسنيور يوسف القلَم»، للأب لويس شيخو، ٦ (١٩٠٣)، ٩٨٦-٩٩٣.

١٩١٩)[١٧٠]، والشاعر بديع خليل الخوري (١٣٢٩/ ١٩٢٠)[١٧١]، ووليّ الدين يَكَن (١٣٣٩/ ١٩٢١)[١٧٢]، وبشارة بولس غانم (١٣٤٢/ ١٩٢٣)[١٧٣]، ونعمان أبي ناصر (١٣٤٣/ ١٩٢٤)[١٧٤]، وسليمان البستاني (١٣٤٣/ ١٩٢٥)[١٧٥].

فمن خلال التعريف بهؤلاء الأدباء وإنتاجهم، كانت المشرق تؤرّخ للنهضة منذ بداياتها، وتعمل على رفع دعائمها، ممهّدة السبيل أمام جيلٍ جديد يُعِدّ العدّة لاستكمال ما بدأه أسلافه.

وبعدما اطّلعنا على جهود المشرق في دراسة الآداب العربيّة على اختلاف مراحلها، نخصّ كتّابها بوقفة قصيرة، لتبيّن أهمّ توجّهاتهم.

٨ - كتّاب المشرق في الآداب العربيّة

لا شكّ أنّه يُمكننا أن نتتبّع بوضوح إسهام كتّاب المشرق في حقل الآداب العربيّة، من خلال مقالاتهم المبثوثة في ثنايا هذه الدراسة. ولا أظنّنا نحتاج إلى كبير عناء، لتبيّن الدور البارز الذي مثّله بعضهم على صفحات المجلّة.

---

(١٧٠) «الدكتور أمين يوسف الخوري (١٨٥٢-١٩١٩)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ١٩٦-٢٠٧.

(١٧١) «الشاعر المغمور بديع خليل الخوري (١٨٩١-١٩٢٠)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٣٥-٤٨.

(١٧٢) «شخصيّة بارزة: وليّ الدين يَكَن (١٨٧٣-١٩٢١)»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٧ (١٩٢٩)، ٦٧١-٦٨٣.

(١٧٣) «بشارة بولس غانم (١٨٥٠-١٩٢٣)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٥٨ (١٩٦٤)، ١٢٩-١٥٩.

(١٧٤) «نعمان أبي ناصر (١٨٧٧-١٩٢٤)»، لجرجي إبراهيم نصر، ٦٤ (١٩٧٠)، ٦١-٦٤.

(١٧٥) «إلياذة هوميروس: نُبذة في تعريبها الحديث»، للأب خليل إدّه، ٧ (١٩٠٤)، الفهرست.

- «سليمان البستاني: الرجل - رجل السياسة - رجل العلم والأدب»، لفؤاد أفرام البستاني، ٢٣ (١٩٢٥)، ٧٧٨-٧٩١، ٨٢٤-٨٤٣، ٩٠٨-٩٢٦.

٨/١ - فعلى رأسهم تأتي مجموعة كبيرة من الآباء اليسوعيّين، وفي مقدّمتهم الأب لويس شيخو (١٩٢٧)، والأب هنري لامنس (١٩٣٧). أمّا الأب لويس شيخو، فعنايته بالآداب العربيّة موسوعيّة الاتّجاه: فقد اهتمّ بالتأريخ للآداب العربيّة عمومًا، وبالتنقيب عن مخطوطاتها لجمعها ونشر المُهمّ منها، وعكف على دور النصرانيّة والنصارى في ذلك كلّه، باحثًا مُمَحّصًا. وأمّا الأب هنري لامنس، فاتّجه اتّجاهًا تاريخيًّا ودينيًّا، فغاص على تاريخ العرب وشؤون دينهم في جاهليّتهم، وإسلامهم، ولا سيّما في عهد بني أميّة.

ومن الآباء اليسوعيّين الذي نشروا أبحاثهم في المشرق الأب أنطون صالحاني (١٩٤١) الذي ارتبط اسمه باسم الأخطل، وعُني بالشعر الأمويّ ونقْد دواوينه عنايةً خاصّة؛ والأب لويس المعلوف (١٩٤٦)؛ والأب فرديناند توتل (١٩٧٧). ولا يسعنا إغفال جُهود الأب خليل إدّه، والأب فرنسوا تَندَلا، والأب الكيس مالون، والأب رفائيل نخلة؛ ولعهد أقرب منّا، نُشير إلى ما نشره في المشرق قبل احتجابها المؤقّت، الأب إغناطيوس عبده خليفة، والأب كميل حشيمه.

٨/٢ - وإلى جانب الآباء اليسوعيّين هؤلاء، وُجدت طائفة من رجال الدين المسيحيّين الذين اغنَوا المشرق بإنتاجهم. فمنهم القسّ جرجس منش (١٩٣١) الذي اهتمّ بأدب النهضة، والأب أنستاس ماري الكرملي (١٩٤٧) الذي عُني بالشعر القديم، والقسّ إسحق أرملة (١٩٥٤)[١٧٦]، والأب أنطونيوس شبلي (١٩٦٤) الذي خصّ الشيخ ناصيف اليازجي بعدد كبير من مقالاته...

٨/٣ - واللافت في الأمر، فتحُ المشرق صفحاتها لمجموعة من كبار المستشرقين، ليُدلُوا بدلوهم في الآداب العربيّة، ويُغنوها بنظراتهم العلميّة، الدقيقة. وينتمي إلى هذه الفئة المستشرق الروسيّ إغناطيوس

---

(١٧٦) أنظر: «الأب إسحق أرملة السرياني (١٨٧٩-١٩٥٤)»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨ (١٩٥٤)، ٧١٤-٧١٨.

كراتشكوفسكي I.J. KRATCHKOWSKY (١٩٥١)[١٧٧]؛ والألمانيّ فريتس كرنكو Fritz KRENKOW (١٩٥٣)؛ والفرنسيّان ريجيس بلاشير Régis BLACHÈRE (١٩٧٣) في دراسته المقامة، وأبا الطيّب المتنبّي؛ وشارل بلاّ Charles PELLAT (١٩٩٢) في أبحاثه التي خصّ بها الجاحظ ومحمّد بن يَسير الرياشي؛ والإيطاليّ مرتينيانو رونكاليا (Martiniano RONCAGLIA).

٨/ ٤ - ولكنّ الفئات المتقدّمة لا تحجب الجهود الكبيرة التي بذلها عدد كبير من الباحثين، وعلى رأسهم حبيب زيّات (١٩٥٤)[١٧٨]، وفؤاد أفرام البستاني (١٩٩٤). فكلاهُما موسوعيّ الاتّجاه. أمّا حبيب زيّات فخاض في موضوعات متفرّقة، تنتمي إلى الشعر، والنثر، والنقد، والديارات، وبعض الظواهر الاجتماعيّة... وأمّا فؤاد أفرام البستاني فكانت رؤيته أشمل، إذ خاض في الآداب العربيّة على اختلاف عهودها، شعرًا ونثرًا، من غير أن يُهمل أبعادها الحضاريّة.

ومن الكتّاب البارزين رشيد الشرتوني (١٩٠٧)، وسعيد الشرتوني (١٩١٢)، ومحمود شكري الآلوسي (١٩٢٤)، وشكيب أرسلان (١٩٤٦)، ويوسف غنيمة (١٩٥٠)، وعيسى إسكندر المعلوف (١٩٥٦)، وبطرس البستاني (١٩٦٩).

يُضاف إليهم (حسب ترتيب أُسرهم الألفبائيّ): ألفريد البستاني، وعارف تامر، وجبرائيل جبّور، وفوّاز أحمد طوقان، وظافر القاسمي، وميشيل سليم كميد، ورياض معلوف، وأمين نخلة، وجرجي إبراهيم نصر، وغيرهم كثير.

ولا شكّ أنّ تنوّع هؤلاء الكتّاب، واختلاف مشاربهم وأصقاعهم،

---

(١٧٧) أنظر: «إحياء لذكرى إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١)»، للأب يوحنّا مصريان، ٤٥ (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

(١٧٨) أنظر: «حبيب زيّات (١٨٧١-١٩٥٤)»، للأب إغناطيوس عبده خليفة، ٤٨ (١٩٥٤)، ٥٦٤-٥٦٩.

قد كان لهما عميق الأثر في إغناء المشرق، وشمولية نظرتها إلى الآداب العربيّة.



وبعدَ هذه الجولة في رحاب المشرق، أشرفنا على نهاية مطافنا، والأملُ يُراودنا في أن نكون قد حقّقنا جزءًا من غايتنا التعريفيّة في إطلاع القارئ على جهود هذه المجلّة العريقة في مجال الآداب العربيّة، ومن غايتنا التوثيقيّة في تزويد الباحث في هذه الآداب بمرجعيّة تُنير له طريق بحثه.

ويكمن فضل المشرق الكبير، في تأريخها للآداب العربيّة على اختلاف مراحلها: فقد نظَرَتْ إليها تارةً نظرة عامّة تتناولها بمُجملها، ونظرت إليها تارةً أُخرى نظرة خاصّة فتصدّت لكلّ مرحلة من مراحلها، أو لمسائل محدَّدة من مسائلها، أو لأدباء معيّنين من أُدبائها.

فنلاحظ أنّها عُنيت بالعهود المختلفة، وإن حاز قصبَ السبق فيها، العهد الجاهليّ، والعهد العبّاسيّ، وعصر النهضة. وكان لها إسهامٌ مُهِمّ في العهد الأمويّ، ولم تُهمل إطلاقًا ما درج بعض الباحثين على تسميته - إجحافًا - بعصر «الانحطاط». ولكن تجدر الإشارة إلى قلّة ما خُصّص من مقالات لصدر الإسلام، والأدب الأندلسيّ. وقد أفسح في المجال للشعر والنثر على السواء: فدُرس الشعر من خلال بعض مستوياته، ولم تقتصر المعالجة على كبار الشعراء بل تجاوزتهم إلى المغمورين، ونُشرت نصوص شعريّة كثيرة؛ وكذلك النثر، الذي طُرق الكثير من فنونه، ودُرس الكثيرون من ممثّليه. ولكن يلفتنا شيء من الفتور في الاهتمام بالموضوعات الأدبيّة، بُعيد الخمسينيّات؛ وربّما عاد ذلك إلى وفاة الكثير من الآباء اليسوعيّين الذين أَوْلَوا الآداب العربيّة جُلّ اهتمامهم، وإلى انشغال فؤاد أفرام البستاني بالتدريس وبمُهمّات أُخرى، وإلى ما طرأ من تغيير على توجّهات إدارة المشرق[١٧٩].

(١٧٩) أنظر الحاشية، رقم ٤، أعلاه.

وكثيرًا ما سعت المشرق إلى قراءة هذه الآداب، في ضوء ما يُحيط بها، من ظروف تاريخيّة، ومقتضيات جغرافيّة، وظواهر دينيّة، واجتماعيّة، ونفسيّة، وثقافيّة، من غير إغفال مقارنتها بالآداب الأُخرى. وهي في ذلك كلّه تبذل جهدها لمواكبة العصر، وما يستجدّ فيه من نظريّات، وأبحاث.

وفضلًا عن ذلك، وتحنيئًا له أيضًا، كان للمشرق اليد الطُولى في التعريف بالمخطوطات العربيّة، ونشرها. وهكذا نُشر على صفحاتها الكثير من الأخبار، والمعارف، والمختارات النثرية والشعريّة، والدواوين الشعريّة الكاملة.

ولم يكن كتّابها يتوانَون في نقد ما تَنشره المطابع المختلفة. وتجدر الإشارة إلى دور الأب لويس شيخو الكبير في جمع المخطوطات، وتأسيس المكتبة الشرقيّة، التي أضحت رافدًا أساسيًّا للآباء اليسوعيّين، في ما ينشرونه في المشرق من أبحاث ومخطوطات.

ومن جهةٍ أُخرى، لا ينبغي أن يَغيب عن بالنا أنّ المشرق مجلّة كاثوليكيّة. فمن شأن ذلك أن يشرح لنا اهتمامها الكبير بالنصرانيّة والنصارى في الآداب العربيّة، جماعاتٍ، وأفرادًا، وإنتاجًا، في القديم والحديث على السواء.

وممّا يُعترف به للمشرق، معرفتُها العميقة بنفسيّة القارئ. فإلى جانب الأبحاث العلميّة الآنفة الذكر، قدّمت لقارئها طائفةً وافية من الأقوال المأثورة، والطُرَف، والنوادر، والفكاهات، لتُهذّب أخلاقه، وتروّح عنه، وتُعينه على عناء الجِدّ بجَمام الهَزْل.

فمن خلال ما تقدّم يتكشّف دور المشرق البالغ الأهمّيّة في النهضة الأدبيّة. فهي حلقة من أهمّ حلقات الإحياء الأدبيّ، في عودتها إلى الماضي وإبراز عيون تراثه، وربطه بالحاضر مواكَبةً للتطوّر، ولمقتضيات العصر. وهي مع ذلك، مَعين لا ينضب، يمدّ الباحث في الآداب العربيّة بمعطيات أساسيّة أرست دعائمها على مرّ السنين.

ويحضُرني في هذه اللحظات، «ما حُكي عن الصاحب بن عبّاد أنّه كان في أسفاره وتنقّلاته يستصحب حِمل ثلاثين جملًا من كتب الأدب ليُطالعها، فلمّا وصل إليه كتاب الأغاني لم يكن بعد ذلك يستصحب سواه، استغناءً به عنها»[180]. لا أريد من التذكير بذلك القول المبالغةَ، كأنْ أزعُم أنّ المشرق تُغني عن سواها، ولكنّي أُريد التأكيد أنّ المشرق على غرار أُمّهات المصادر العربيّة، لا غِنى عنها لباحث في الآداب العربيّة، مهما كان موقفه من بعض ما ورد فيها من وجهات نظر؛ ومهما تطوّرت الدراسات الأدبيّة، وتضاربت مناهجها. وحبّذا لو ينبري التيّمون على المشرق اليوم، فيجمعون من دُررها ما لم يُجمَع، ويضعونه بمتناول الباحثين وطلاّب المعرفة، إفساحًا في وَصل حاضرنا بماضينا، واستشرافًا لآفاق مستقبلنا.

---

(١٨٠) ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، ١٣٩٧/١٩٧٧، ٣/٣٠٧.

الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مئويّتها الأولى
الهويّة والرسالة

الأب موريس پيار مارتان اليسوعيّ°

تحتفل الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في السنة الجارية بذكرى تأسيسها المئويّة في العام ١٨٩٨، بعد ستين من تكوين إبرشيّاتها الثلاث الأولى: في القاهرة، والمنيا وطهطا. ولإدراك هويّة تلك الجماعة ومكانتها ودورها في مصر، سوف نتتبّع بسرعة، في هذا المقال، المراحل التي مرّت بها إبّان السنوات المئة المنصرمة. ذلك بأنّ الكاثوليك الشرقيّين، المشاركين في الإيمان الواحد، لا يتميّز بعضهم عن بعض بالطقوس فقط، بل إنّ كلًّا من جماعاتهم تحمل في مؤسّساتها وأفرادها علامات الزمن والبيئة والظروف التي واكبت انطلاقتها ومسيرتها وتطوّرها. فعلى سبيل المثال، تتميّز الطائفة المارونيّة، التي طالما استوطنت جبال لبنان، عن الطائفة الملكيّة التي نشأت في مطلع القرن السابع عشر وفي بيئة مدينيّة بين دمشق وحلب، وسرعان ما تفرّقت في الشرق الأدنى بسبب ما واجهته من معارضات، في حين نلاحظ أنّ طائفة الأقباط الكاثوليك، التي نشأت في الحقبة نفسها وبتأثير من الحركة الإرساليّة عينها، لم تستكمل تنظيمها إلاّ بعد نحو قرنين من الزمن[1].

(°) باحث في الشؤون المصريّة.

(١) أطلب: B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Ecole Française de Rome, 1994.

يرقى أوّل ذِكر للأقباط الكاثوليك إلى العام ١٧٢٢ في صعيد مصر، وعلى وجه التخصيص في أخميم، حيث تركّزت، إلى جانب جرجا، إرساليّة الرهبان الفرنسيسيّين منذ أواخر القرن السابع عشر. وبعد عشرين سنة، في منتصف القرن الثامن عشر، تحوّل مطران الأقباط الأرثوذكس في القدس إلى الكنيسة الكاثوليكيّة فكان أوّل أساقفتها الأقباط، سوى أنّه لم يبرح القدس أبدًا... إلاّ أنّ إرساليّة الفرنسيسيّين راحت تنمو بخَفَر، لا سيّما نواحيَ أسيوط وطهطا حيث يكثر الأقباط، وتوالى على رأس الجماعة عدد من النوّاب الرسوليّين لم ينل معظمهم الرسامة الأسقفيّة، وكان آخرهم كيرلّس مقّار، العامَ ١٨٩٥، وقد رُسم مطرانًا على القاهرة في السنة التالية، ثمّ أصبح أوّل بطاركة الطائفة.

أوّلًا: البدايات

ماذا دفع الحبرَ الأعظمَ لاوون الثالث عشر، الذي أصدر رسالته العامّة في كرامة الكنائس الشرقيّة (*Orientalium Dignitas*) العامَ ١٨٩٤، إلى أن يتّخذ قراره المذكور أعلاه في شأن الكنيسة القبطيّة؟ لا بدّ، لفهم تلك البادرة، من التذكّر بأنّ مصر كانت آنذاك في أوج عمليّة تحديثها على جميع الصعد: الثقافيّ، والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بتأثير من الحضور الأوروبيّ الذي تجلّى، فيما تجلّى، بالمنافسة السياسيّة بين فرنسا وانكلترا، ممّا أفضى إلى احتلال مصر على يد الإنكليز في العام ١٨٨٢. وكان من نتائج هذا الانفتاح على العالم أن ازدهر عمل الإرساليّات لا سيّما في التربية. فقد أسّس المشيخيّون الأميركان، الموجودون في مصر منذ ١٨٥٤، مستشفى ومدرسة إكليريكيّة في أسيوط العام ١٨٦٦، ومن تلك المدينة كانوا ينتشرون في الصعيد كلّه حيث أسّسوا أغلبيّة مدارسهم وقد بلغ عددها في العام ١٨٨٠ أربعين مدرسة. وفي ١٨٧٧ أُنشئت النيابة الرسوليّة اللاتينيّة في الدلتا وسُلّمت أمورها إلى جمعيّة الإرساليّات الإفريقيّة في ليون. وفي ١٨٧٩، طلب لاوون الثالث عشر إلى اليسوعيّين تأسيس إكليريكيّة صغرى في القاهرة ليُعِدّوا فيها طلاّب الإكليريكيّة الشرقيّة

في بيروت حيث كانت تتمّ تنشئة أغلبيّة الكهنة المصريّين، ومنها تخرّج الأساقفة الأقباط الكاثوليك الثلاثة الأول. وفي ١٨٨٧، أراد اليسوعيّون أن يقتربوا من الأماكن التي فيها تنشأ دعوات إكليريكيّيهم، فافتتحوا في مدينة المنيا ديرًا كانوا ينطلقون منه إلى المدن الصغرى والقرى المجاورة حيث كانوا يؤسّسون المدارس لمناهضة تأثير البروتستانت. وختامًا، أسّست في العام ١٨٩٩، بطهطا، إكليريكيّة الأقباط الكاثوليك الكبرى.

وعليه فالزمن الممتدّ بين ١٨٨٠ و١٩٠٠ هو الزمن الحقيقيّ الذي فيه تمّت فعليًّا إعادة تأسيس طائفة الأقباط الكاثوليك، وقد أخذت تنمو باطّراد منذ تلك المدّة، منطلقةً على وجه الخصوص في الصعيد. ففي البداية، لم يكن لأبرشيّة البطريركيّة، الممتدّة على نصف مساحة البلاد، سوى كنيسة في القاهرة، بمحلّة درب الجنينة، قدّمها رهبان القدّيس فرنسيس، ومصلّى في المنصورة، بالإضافة إلى الكنيسة البطريركيّة في الإسكندريّة التي بُنيت العام ١٩٠٣. أمّا إبرشيّة المنيا في الصعيد فكانت تشمل أكثر من عشر رعايا، وإبرشيّة طهطا أكثر من عشرين. لذا أنشئت الإكليريكيّة الكبرى في المدينة الأخيرة هذه[٢].

وفي ما يلي جدول مقتبس من الإحصاءات العشريّة الثلاثة الأُوَل التي تمّ فيها تعداد سكّان البلاد، ويمكن من خلاله تبيّن نموّ الطائفة:

---

(٢) إنّ صغر حجم الإبرشيّة البطريركيّة في مقابل كبر إبرشيّتي الصعيد يُشير إلى حدّ ما الأزمة التي قامت عام ١٩٠٨ فاستقال البطريرك كيرلّس مقار لأسباب يغلب الظنّ أنّها كانت ماليّة وإداريّة، وقد رافق تلك الاستقالة مواجهات لم تخلُ من العنف بين أعضاء الطائفة في القاهرة. وبعد انتماء مقار مدّة وجيزة إلى الأرثوذكسيّة الملكيّة، تصالح مع روما في ١٩١١ وعاش عيشة متواضعة في لبنان حيث توفّي عامّ ١٩٢١. وقد أعيد رفاته إلى القاهرة ودفن فيها باحتفال رسميّ (راجع: الأنبا يوحنّا كابس: الأنبا كيرلّس مقار، القاهرة، ١٩٢٧).

الجدول الأوّل

تمداد الأقباط الكاثوليك بين ١٨٩٧ و١٩١٧

	١٨٩٧	١٩٠٧	١٩١٧[٣]
القاهرة	٤٨٩	٣٠٢٦	
الإسكندرية	١٠١	٣٩١	
الدلتا	٨٠	٨٥٥	
الصعيد			
الجيزة	٠١	١٠٥	
الفيوم	١٤	٦١	
بني سويف	٣٥	٧٧	
المنيا	١١١	١٧٢٢	٤٢٣١
أسيوط	٤١٨	٤٣٥٢	٦١٥١
جرجا	٩٢٦	٢٧٦٢	٥٧٧٢
قنا	٢٥٤	١١٣٠	٢٥٥٤
مجموع الصعيد	١٧٥٩	١٠٢٠٩	
المجموع العامّ	٢٤٢٩	١٤٤٨١	

نستنتج من الجدول السابق أوّلًا أنّ الأقباط الكاثوليك كانوا في الدلتا قليلين جدًّا، إذا ما قُورنوا بمَن كانوا في الصعيد. والأقباط عامّة

(٣) لم يميّز إحصاء ١٩١٧ بين الأقباط الكاثوليك وسواهم من أعضاء الكنائس الكاثوليكيّة. لذا لم نذكر سوى الأرقام الخاصّة بمحافظات الصعيد حيث أغلبيّة الكاثوليك الساحقة هي من الأقباط.
ويلاحظ إحصاء ١٨٩٧ أنّ البروتستانت الأقباط كانوا موزّعين في البلاد على النحو التالي: القاهرة: ٨٢؛ الإسكندريّة: ٥٠؛ الدلتا: ٥٦؛ الصعيد: ٨٨٠٩.

ليسوا في الدلتا إلاّ نحو ٢٪. ثمّ نلاحظ نموّ عدد الكاثوليك السريع بين ١٨٩٧ و١٩٠٧، ثمّ تباطؤ هذا النموّ بين ١٩٠٧ و١٩١٧[٤]. ولئن ازداد عدد الكاثوليك بالقاهرة في العام ١٩٠٧ فسبب ذلك عاملُ النزوح باطّراد من الريف إلى المدينة.

ثانيًا: التطوّر

إنطلاقًا من بدايات الطائفة، يمكننا محاولة رسم أهمّ مراحل تطوّرها، وقد كان لها دور أساسيّ في تكوين هويّتها الراهنة. فثمّة، وفي مرحلة أولى، عمليّة التأسيس أو، بعبارة أوضح، عمليّة قيام المؤسّسات، تجلّت في ازدياد عدد الرعايا وبالتالي ازدياد عدد الإبرشيّات لتأمين خدمة المؤمنين على نحوٍ أفضل. ورافق نموَّ المؤسّسات الكنسيّة تحرّرُ الإكليرُس الإبرشيّ المتزايد من مساعدات الرهبانيّات الإرساليّة، كانت أولى مظاهره العمليّة إنشاءُ إكليريكيّة طهطا. ثمّ برزت مرحلة الاستتباب - أو الاستقرار - إذ أخذت الطائفة تنمو نموًّا طبيعيًّا غير مرتبط بالعبور من الأرثوذكسيّة إلى الكاثوليكيّة كما حصل في البدايات، فالهويّة الثقافيّة والدينيّة باتت أمرًا راهنًا. وأخيرًا اتّسمت الطائفة بنزعة قويّة إلى التمدين، تسارعت وتيرتها منذ خمسين سنة، وهي وإن كانت من الظواهر التي تتجلّى عند جميع الطوائف، إلاّ أنّنا نلاحَظ خاصّةً عند الأقلّيّات، فهي مدفوعة، أكثر من الجماعات الأُخرى، إلى الهروب من عزلة القرى وصرامة التقاليد فيها إلى سعة رحاب المدينة. والإبرشيّة البطريركيّة هي، من هذا القبيل، مثال يستحقّ معالجة خاصّة.

---

(٤) يمكن مقارنة هذه الأرقام الرسميّة (التي يصعب الشكّ في صحّتها لأنّ الإدارات كانت آنذاك في عهدة الإنكليز وهم غير منحازين في الشؤون الدينيّة) بالأرقام التي كان المرسَلون والأساقفة يقدّمونها في ذلك الزمن، وغالبًا ما كانوا يبالغون فيها (أطلب M. Martin, «Les Coptes Catholiques 1880-1920», dans *Proche-Orient Chrétien* 40, pp 33-55).

١- الرعايا والإبرشيّات في الصعيد

لقد بيّن الجدول السابق أنّ ازدياد عدد الكاثوليك حصل أوّلًا في إبرشيّتي المنيا وطيبة، وعلى نحوٍ أدقّ، إذا ما اطّلعنا على تفاصيل أرقام الرعايا، من المنيا صُعُدًا إلى نواحي سوهاج: إنّها منطقة الصعيد، حيث كثافة المسيحيّين هي الأعظم. وأغلب الرعايا الأولى، التي أُسّست بين ١٨٩٠ و١٩١٥، نشأت في إثر مبادرات قام بها قسم أو حتّى جملة سكّان بعض القرى الأرثوذكس مطالبين، وعلى رأسهم كاهن الرعيّة أحيانًا، بمدرسة لأبنائهم. وكانوا من أجل ذلك يتحوّلون إلى الكثلكة، وكثيرًا ما كانت المدرسة تقوم مقام الكنيسة أو الكنيسةُ مقام المدرسة، إلاّ أنّ ظاهرة تأسيس المدارس - الكنائس هذه بفضل مساعدات المرسلين، توقّفت إبّان الحرب الكونيّة العالميّة الأُولى (١٩١٤-١٩١٨)، ثمّ عادت ببطء بين ١٩٢٠ و١٩٤٠ وازدهرت مع إنشاء الجمعيّة الكاثوليكيّة لمدارس الصعيد في العام ١٩٤٠.

وعليه فإنّ نموّ الطائفة الكاثوليكيّة تمّ أوّلًا على حساب طائفة أرثوذكسيّة أضعفتها، في أثناء حبريّة البطريرك كيرلّس الخامس التي طال أمدّها (١٨٧٤-١٩٢٥)، انقساماتٌ داخليّة بين جماعة من العلمانيّين العصريّين تريد إثبات وجودها من خلال المجلس الملّيّ، وإكليرس تقليديّ محدود الثقافة. بيد أنّه ما عتّمت أن راحت بعض الجمعيّات العلمانيّة الأرثوذكسيّة تنشئ المدارس بدورها، وكان من انتشار المعاهد البروتستانتيّة والكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة أن قَطَع الأقباط في الميدان الثقافيّ شوطًا ملموسًا جعلهم يتقدّمون على مواطنيهم غير المسيحيّين، ممّا يفسّر تأثيرهم، منذ السنوات ١٩١٠-١٩٢٠ في الوظائف العامّة والمهن الحرّة، تأثيرًا يفوق ما يُنتظر من نسبتهم بين مجموع السكّان.

ولئن أُسّست أولى المدارس والكنائس خاصّةً في القرى الصغيرة المعزولة، فقد تبدّل الوضع بدءًا من ١٩٤٠، إذ مالت الكفّة نحو المدن المركزيّة أمثال بني مزار وسمالوط وديروط وصدفا... حيث تدفّق

المهاجرون من الريف. غير أنّ تمركز الكثلكة هذا لم يتمّ إلاّ في مناطق معيّنة وانطلاقًا من محاور إشعاع محدودة، كمثل المنيا وأبي قرقاص وأسيوط وطهطا، في حين ظلّت مناطق أخرى، حيث الوجود الأرثوذكسيّ كثيف، كمثل صَنَبو وأبنوب، بمنأى عن هذه الحركة. ويمكن اختصار عمليّة تطوّر الطائفة، انطلاقًا ممّا توفّره طبعات دليل الكنائس الكاثوليكيّة في مصر، بالجدول التالي:

الجدول الثاني

رعايا الأقباط الكاثوليك

الإبرشيّات	١٩٢٠	١٩٤٦	١٩٧٥	١٩٩٦
البطريركيّة (١٨٩٦)	٥	١١	٣x٣٠	٤x٤١
الإسماعيليّة (١٩٨٣)				٤+١x٦
المنيا (١٨٩٦)	١١	٢+١٢	٣x٢٣	١x٢٦
طهطا (١٨٩٦)	٢٥	٣١		
أسيوط (١٩٤٧)			٨+٢x٣٤	١+٣x٣٧
سوهاج (١٩٤٩)			١٠+٤x٣٢	١+١٨
الأقصر (١٩٨٢)				١١x١٧

+ = إضافة كنيسة يخدمها كاهن رعيّة أخرى

x = إضافة رعيّة يخدمها راهب.

يُضاف إلى الإبرشيّة البطريركيّة ٨ كنائس: ٢ في أوروبّا، ٢ في أوستراليا، ٢ في كندا، ٢ في الولايات المتّحدة.

يتّضح ممّا سبق أنّ النموّ حصل أوّلًا في الصعيد. في ١٩٤٧ كانت إبرشيّة طهطا تشمل كلّ وادي النيل من ملّاوي حتّى أسوان، فنُقل كرسيّها

إلى أسيوط، مركز إرساليّة الفرنسيّين وعاصمة الصعيد. ثمّ شُطرت فنتج عن ذلك إبرشيّة سوهاج في العام ١٩٤٩، وشُطرت هذه بدورها العام ١٩٨٢ عند تأسيس إبرشيّة الأقصر. وهذه الإبرشيّة، وإن تكن أوسعَ مثيلاتها مساحةً، إلاّ أنّها أقلّها من حيث عدد الرعايا، لضعف كثافة المسيحيّين في الصعيد الأقصى، ولأهمّيّة دور المرسلين فيها(د).

ويلاحظ أيضًا من الجدول السابق استقرار توسّع الطائفة. فلئن تضاعف عدد الرعايا بين ١٩٤٦ و١٩٧٥ في أسيوط وسوهاج، فمردّ ذلك إلى أنّ بعض المراكز في القرى جُعِلَ رعايا مستقلّة بسبب تكاثر رجال الإكليرس، وهذا ما ندر بين ١٩٧٥ و١٩٩٦. وعلى العكس، فالإبرشيّة البطريركيّة بدت في حالة نموّ مستمرّ على امتداد السنوات الخمسين الأخيرة، ممّا يتطلّب تغيّرًا سريعًا.

٢- الإبرشيّة البطريركيّة

رأينا في أعلاه أنّه لم تشمل تلك الإبرشيّةُ في مطلع القرن سوى ثلاث كنائس. وفي العام ١٩٢٠ أُنشئ فيها اثنتان بالقاهرة، ثمّ ازداد العدد بقيام أربع أُخَر في العام ١٩٤٦ بأحياء أخذت رقعتها تتّسع مع وصول الوافدين من الصعيد: شبرا، الشَّرابيّة، القُلَلي، الزيتون، الفجّالة، وطبعًا مصر الجديدة. وحصل مثل ذلك في الإسكندريّة بمحلّة غيط العنب، ثمّ برزت طنطا وهي كبرى مدن الدلتا. في المقابل، كان الفرنسيسيّون في ١٩٤٦ لا يزالون يدبّرون أمور ١٩ رعيّة لاتينيّة: ٣ في القاهرة، ٦ في الإسكندريّة، ٤ في مدن الدلتا، و٦ على ضفاف قناة السويس، في حين يتولّى كهنة الإرساليّات الإفريقيّة ١١ رعيّة: ٥ في القاهرة و٦ في الدلتا. وكان الدليل الكاثوليكي، في طبعة ١٩٤٦، يقدّر عدد بعض طوائف

(د) ويُلاحَظ من الجدول السابق أنّ كراسيّ الأسقفيّات أضحت في السنوات الأخيرة في عواصم المحافظات، حيث الحضور مهمّ والظهور مستحبّ. ومن هذا المنطلق تطابقت حدود الإبرشيّات وحدود المحافظات ممّا يفسّر أنّه، في العام ١٩٩٠، نُقل مركزا ملاّوي وديرِ مَوَاس من إبرشيّة أسيوط إلى إبرشيّة المنيا. ولا يستثنى من القاعدة هذه إلاّ إبرشيّة الأقصر التي تشمل محافظتي قنا وأسوان.

الكاثوليك بمصر على النحو التالي: ١١٨,٠٠٠ لاتينيّ - ومعظمهم في القاهرة والإسكندريّة والدلتا -، و٦٠,٠٠٠ قبطيّ وغالبيّتهم تعيش في الصعيد.

بيد أنّ هذا الواقع أخذ يتبدّل جذريًّا في الخمسينيّات، لا سيّما بسبب رحيل الأجانب الكثيف بدءًا من ١٩٥٦. فمن جرّاء الهجرة هذه تدنّى عدد المدبّريّات الرسوليّة اللاتينيّة من ثلاث مدبّريّات (مصر الجديدة، الإسكندريّة، القناة، وكانت معظم الإرساليّات مرتبطةً بها) إلى اثنين، ثمّ إلى واحدة في وقتنا الحاضر. واستمرّ إنشاء رعايا قبطيّة في أحياء القاهرة الآخذة بالتوسّع: الجيزة، إمبابة، شُبرا الخيمة، عزبة القُصيرين، المطريّة، عين شمس، وفي مثيلاتها من أحياء الإسكندريّة: باقُوس، سيدي بِشْر، الحضْرة، في حين انتقلت جميع رعايا الإرساليّات الإفريقيّة بالدلتا إلى الإبرشيّة البطريركيّة، وحصل الأمر نفسه في ما يتعلّق برعايا القناة، ممّا أفضى إلى تأسيس إبرشيّة الإسماعيليّة في العام ١٩٨٣.

وفي الوقت الحاضر تضمّ الإبرشيّة البطريركيّة ٢٠ رعيّة في القاهرة، ١٠ في الإسكندريّة، ٥ في مدن الدلتا، يضاف إليها ٣ في مراكز محافظات مرسى مطروح، بني سويف والفيّوم - علمًا أنّ الرعيّتين الأخيرتين اقتُطعتا من إبرشيّة المنيا - و٣ في مدن صغيرة إلى شمال غرب القاهرة. واستَوجَب هذا النموّ إقامة أسقف معاون لمحافظات الجيزة والفيّوم وبني سويف في العام ١٩٨٨.

إنّ الإبرشيّة البطريركيّة أنموذج واضح تبدو من خلاله كيفيّة نموّ طائفة الأقباط الكاثوليك: فتوسُّع المؤسّسة، والاستقلال عن الرهبانيّات الإرساليّة، وخاصّة الانتقال إلى المدن، هي ظواهر ثلاث كانت في أساس تكوين هذه الإبرشيّة وسواها من الإبرشيّات. إلاّ انّ ازدياد عدد الرعايا لا يعني ازدياد نسبة الأقباط الكاثوليك في مصر، إذ إنّه خاصّةً نتيجة النزوح من الريف إلى المدينة.

ثالثًا: اليوم

أمّا اليوم، وانطلاقًا من مسيرة طائفة الأقباط الكاثوليك الراهنة، فنتساءل: ما هي سماتها الخاصّة التي تُبرز هويّتها، وبالتالي تحدّد مكانتها ودورها في خدمة مسيحيّي البلاد وخدمة مصر على حدّ سواء.

أوّلًا، لا بدّ من ملاحظة ضآلة وجودها. فكم هم الأقباط الكاثوليك اليوم في مصر؟ وأكاد أقول: كم هم «الكاثوليك» جميعًا؟ لأنّ عديدَ أبناء سائر الكنائس الكاثوليكيّة هو، بالنسبة إلى نظيره في الكنيسة القبطيّة، قليل جدًّا. فالدليل الكاثوليكيّ (طبعة ١٩٩٦) يعرض رقمًا مدوّرًا هو ٢٠٠,٠٠٠، أمّا التحليلات الديمغرافيّة فتميل إلى حصره بحوالى ١٥٠,٠٠٠[٦]. وهذا الفرق غير كبير إذا ما لُوحِظ أنّ الأقباط الأرثوذكس هم، بحسب إحصاء العام ١٩٩٦، ٣,٣٤٠,٠٠٠ في حين يقدّرون أنفسهم بنحو ثلاثة أضعاف هذا العدد. ومهما يكن فإنّ الكاثوليك هم أقلّيّة صغيرة جدًّا ضمن جماعة الأقباط، وهذا ما لا يسهّل العلاقات المتبادلة.

فالكاثوليك، في نظر الأرثوذكس، هم «خوارج يخالفون الطبيعة»، تركوا كنيستهم في زمن ضعفها بتأثير من الغرب المستعمر. أمّا اليوم، فيشهد الأرثوذكس نهضة ملحوظة انطلقت منذ أن تبوّأ البابا كيرلّس السادس (١٩٥٩-١٩٧١) سدّة البطريركيّة. وهم ينشئون الكثير من الإبرشيّات الجديدة، ويبعثون أديرتهم وقد رُمّمت وازدهرت بأعداد كبيرة من الرهبان خرّيجي الجامعات يُذكون شعلة روحانيّتهم العريقة. وتتجلّى هويّتهم المتجدّدة من خلال عنايتهم بتربية النشء الدينيّة في «مدارس الأحد»، وهي حركة علمانيّة مزدهرة ناشطة، وفي حجّ الرعايا المستمرّ إلى الأديرة، وفي وفرة المنشورات التي تروي سير قدّيسي مصر وعجائبهم فتُروي عطش الجماهير وتغذّي حياتهم الروحيّة. وبوجيز الكلام، إنّ

---

(٦) R.G. Roberson, *The Eastern Christian Churches*, Rome, 1988. «The Christian Communities in the Middle East», *XXI Secolo*, n°6, oct. 1996, Torino.

الأرثوذكس «مرتاحون لأوضاعهم» وقد استعادوا هويّتهم، ولا يشعرون بالحاجة إلى توجيه أنظارهم نحو نظرائهم الكاثوليك أو البروتستانت.

ومن المعروف في هذا السياق أن تكون علاقات جميع الكنائس الأرثوذكسيّة الوطنيّة - كمثل كنيسة أوكرانيا أو كنيسة اليونان - بمواطنيها الكاثوليك، متوتّرة، في حين هي طبيعيّة مع الكنائس الأرثوذكسيّة الأخرى. وعليه فاجتماعات اللجنة اللاهوتيّة المشتركة بين الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك، وهي لجنة كانت رسميّة أكثر منها فعليّة، باتت مجمّدة منذ العام ١٩٩٣. ومن أسباب توقّفها إجراءٌ فيه من التميز والرفض ما يصعب قبوله، إذ يُفرض، في حال زواج مختلط، أن يُعاد تعميد الفريق الكاثوليكيّ بحسب الطقس الأرثوذكسيّ. إلاّ أنّ بعض الاتّصالات ما زالت قائمة لمناسبة اللقاءات المسكونيّة الكثيرة، كمثل ما يتمّ عن طريق «مجلس كنائس الشرق الأوسط» (CEMO) أو «تجمّع المعاهد اللاهوتيّة في الشرق الأوسط» (ATIME) حيث تتحاور مختلف الطوائف الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة.

وفي المقابل، ما هي نظرة الأقباط الكاثوليك إلى طائفة الأرثوذكس؟ يمكن القول إنّها تبدّلت على نحوٍ ملحوظ. ففي البدايات ساد توجيه الانتقاد الشديد إلى الخرافات الشعبيّة وجهل الإكليرُس في مقابل تجدّد الكاثوليك - تجدّدًا متأثّرًا بروافد اللاتين والغرب - وممارساتهم التقويّة كالتقرّب المتواتر من الأسرار، وممارسة طقس «المناولة الأولى» وتلاوة السبحة وإكرام القلب الأقدس وما إلى ذلك. ثمّ حصل تحوّل، يعود الفضل فيه خاصّة إلى المطران ألكسندرس إسكندر، أوّل مطران على أسيوط، فكانت عودة إلى مزيد من الأصالة القبطيّة وتبنّي تقاليدها، لا سيّما من جهة الطقوس. وعلى سبيل المثال وفي ما يتعلّق بالأعياد المتحرّكة، أُهمل التقويم الغريغوريّ الذي أدخله البطريرك مقّار، وعُمِل مجدّدًا بالتقويم الوطنيّ اليوليانيّ.

ولمّا شرّع المجمع الڤاتيكانيّ الثاني أبواب الانفتاح المسكونيّ،

وقامت العلاقات المباشرة بين روما والبطريركيّات الأرثوذكسيّة، وهي مبادرات خفّفت إلى حدّ معيّن وظيفة الوساطة المنوطة مبدئيًّا بالكنائس «المتّحدة». ساد التردّد، مدّةً من الزمن، حول هويّة الأقباط الكاثوليك. بيد أنّ التشنّج الذي طرأ على العلاقات بين الكنيستين الشقيقتين بفعل مواقف البطريرك شنوده الثالث، بدّد التردّد، وصار الكاثوليك بدورهم «مرتاحين لأوضاعهم»، ينصرفون بالدرجة الأولى إلى خدمة أبناء ملّتهم.

وفي الواقع تختلف الجماعة الكاثوليكيّة عن شقيقتها الأرثوذكسيّة من عدّة أوجه. أوّلها أنّ رجال الإكليرس فيها هم بأغلبيّتهم عازبون، خلافًا للتقليد الشرقيّ. ثمّ إنّه ليس عند الكاثوليك أديرة، وهذا الأمر بمكان من الأهمّيّة إذا أخذنا بعين الاعتبار تأثير الروحانيّة الرهبانيّة في التقليد القبطيّ. كما أنّه ليس عند الكاثوليك من تكريم شعبيّ للقدّيسين المحلّيّين[٧]. يضاف إلى ذلك، وبفضل انفتاح الكاثوليك على العالم وارتفاع نسبة وجودهم في المدن، مشاركتهم في بعض مسارات «الحداثة» الدينيّة. وهذا الأمر ملموس في تنشئة الإكليرس بإكليريكيّة المعادي الكبرى (راجع مجلّة صديق الكاهن التي تصدرها هذه الكلّيّة) وفي معهد العلوم الدينيّة العالي ومعهد التعليم الدينيّ بالسكاكيني، وكلّ من المؤسّستين الأخيرتين تسعى بالأولويّة لتنشئة الرهبان والعلمانيّين الملتزمين. وهذا الانفتاح ظاهر أيضًا في الإعلام الذي توفّره للطائفة مجلّات مثل رسالة الكنيسة أو الصلاح. فلا شكّ أنّ قراءة الكتاب المقدّس قراءةً منفتحةً على العلوم التفسيريّة الحديثة، والاطّلاع على الأبحاث اللاهوتيّة المعاصرة، والتفكير في القضايا الثقافيّة والاجتماعيّة التي تواجه الأمّة وعالم اليوم، هي ميزات تتّسم بها طائفة الأقباط الكاثوليك. وينتج من ذلك أسلوب عبادة معتدل في مظاهره الخارجيّة: لا حفلات «مولد»، لا كثرة عجائب أو مناسك حجّ أو تكريم أيقونات، بل

---

(٧) يلاحَظ في هذه الأمور شيء من التطوّر، إنْ لفتح باب الكهنوت أمام بعض العلمانيّين المتزوّجين، أو لإقامة مزارات للقدّيسين في عدد من الرعايا.

تركيز على الإفخارستيّا وعلى إكرام السيّدة العذراء لا سيّما من خلال «الجيش المريميّ».

وفي ما يختصّ بالتعليم، سبق أن نوّهنا بدور المدارس، تلك الخدمة الاجتماعيّة الأساسيّة، في تطوّر الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة. فالمدرسة، وإن لا يمكن اعتبارها «نشاطًا راعويًّا» بالمعنى الحصريّ، هي خدمة تؤدّيها الجماعة وتساعد على إدراك الاحتياجات المشتركة بين الجميع. لذا قامت الجمعيّة الكاثوليكيّة لمدارس الصعيد، فأخذت على عاتقها مدارس الإرساليّات والإبرشيّات بدءًا من ١٩٤٠، وما زالت حتّى اليوم تدير نحو ثلاثين منها. إلاّ أنّها، نظرًا إلى اتّساع نطاق الخدمات الاجتماعيّة التي أضيفت إلى النشاطات المدرسيّة، اضطرّت إلى تبديل اسمها فأصبحت «جمعيّة الصعيد».

وفي المجال نفسه، إنّ أوّل جمعيّة رهبانيّة نسائيّة قبطيّة «راهبات قلب يسوع المصريّات»[٨]، اللواتي انطلقن عامّ ١٩١٣ في طنطا بعد انفصالهنّ عن جمعيّة «راهبات قلبي يسوع ومريم الأقدسَين» اللبنانيّة المنشأ عندما قرّرت إغلاق مدارسها في مصر، يُشرفنَ اليومَ على تسع مدارس، إحداها في تونس، ويؤمّنَ إلى ذلك خدمات اجتماعيّة في ستّ رعايا، إثنان منها في السودان. وقد شجّع الأساقفة هذا التطوّر الملحوظ وباركوه.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى ما طرأ أيضًا من تطوّر في رهبانيّات الرجال والنساء الموجودة الآن بمصر، ولا يخفى ما كان لها من تأثير في نشأة الكثلكة وتطوّرها. فمع حلول الناصريّة ورحيل الأجانب، أخضعت نفسها لعمليّة «تمصير» جذريّة، أي أنّها زادت عدد أعضائها المصريّين، وركّزت نشاطها يومًا بعد يوم على خدمة أشدّ الناس حرمانًا قبل سواهم. وكثير منها، نحو عشرون، فتحت لهم دارًا للابتداء في مصر، ولا يندر أن

---

(٨) هي «الأولى» لأنّه، في العام ١٩٦٩، انفصل عنها فريق من الراهبات اتّخذنَ اسم «راهبات يسوع ومريم القبطيّات»، ونشاطهنّ شبيه بنشاط الجمعيّة الأمّ.

يقرع أبواب تلك الأديرة شبّان وشابّات أرثوذكس يجذبهم نمط الحياة الرهبانيّة الرسوليّة الذي ما زال غير مألوف عند الأرثوذكس(٩). كما أنّها وسّعت نشاطها، وكان قبلًا يكاد أن ينحصر في الأوساط الميسورة بالقاهرة والإسكندريّة، باتّجاه القرى أو الأحياء الشعبيّة في المدن، ملتزمةً الخدمات الاجتماعيّة من مستوصفات، ومحو الأمّيّة، وإصلاح شؤون المرأة، وتنشئة مهنيّة، ونشاطات للشباب وما يشبهها، وكلّ ذلك بانفتاح على الجميع.

وكان من هذا التطوّر في حقلَي التعليم والنشاط الاجتماعيّ عند الكاثوليك، أنّه ساهم في تكوين علمانيّين ملتزمين دينهم المسيحيّ ومنفتحين، يختلفون إلى حدّ ما في ذلك عن نظرائهم الأرثوذكس المركّزين جهودهم بالدرجة الأولى على طائفتهم، إلاّ أنّهم بدأوا يتحوّلون هم أيضًا من هذا القبيل. ومثل هذا الانفتاح يدفع إلى تجاوز الحدود الطائفيّة للقيام بنشاطات دينيّة واجتماعيّة مشتركة، إذ يدرك جميع الأطراف القضايا التي تهمّ الوطن فيسعون معًا لاستجلاء السبل الكفيلة بحلّها. ويغلب الظنّ أنّ مثل هذا الاختبار، في مثل الأوساط هذه، سيساهم في متابعة العمل المسكونيّ والحوار بين المذاهب والأديان في مصر، على غرار ما هو حاصل في سواها من البلدان.

نقله إلى العربيّة

الأب كميل حشيمه

(٩) يذكر هنا بنوع خاصّ إقليم الفرنسيسيّين في مصر الذي يستقبل في معهده الإكليريكيّ بالجيزة دعوات من السودان.

الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة

الأب جاك ماسّون اليسوعيّ°

يصوم أعضاء الكنيسة القبطيّة في كلّ سنة ما يتراوح مجموعه بين ٢٠٠ و٢٣٠ يومًا. فكيف وصلت الأمور بهم إلى هذا الحدّ، لا سيّما أنّ يسوع لم يصم بعد اعتماده، ولم يترك لتلاميذه أيّ توجيه معيّن في هذا الشأن؟

البدايات: حرّيّة في إطار التقليد

لم يذكر مرقس في إنجيله صوم يسوع في البرّيّة (مر ١/ ١٢-١٣). أمّا لوقا ومتّى فقد ذكراه (متّى ٤/ ٢ ولو ٤/ ٢)، في حين لم يُشِر يوحنّا إلى اعتماد يسوع ولا إلى اختلائه في البرّيّة. وقد ورد في الأناجيل الإزائيّة بعد ذلك أنّ تلاميذ يسوع لا يصومون (مر ٢/ ١٨ ومتّى ٩/ ١٤ ولو ٥/ ٣٣)، وذكر متّى شكوى الفرّيسيّين من يسوع: «جاء ابن الإنسان يأكل ويشرب، فقالوا: هوذا رجل أكول شرّيب للخمر» (متّى ١١/ ١٩).

إلّا أنّ يسوع أعلن أنّ تلاميذه سيصومون بعد رحيله: «سوف تأتي أيّام فيها يُرفع العريس من بينهم، فحينئذ يصومون» (متّى ٩/ ١٥). ونقرأ في عظته على الجبل توجيهاته بخصوص الطريقة المفروضة في الصيام:

---

(٥) Jacques Masson دكتور في الحقّ القانونيّ وباحث في الشؤون القبطيّة. منسّق اللجنة المصريّة التي نقلت إلى العربيّة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة الصادرة في العام ١٩٩٥.

«أدهُن رأسك واغسل وجهك لكيلا يظهر للناس أنّك صائم» (متّى ٦/١٧-١٨). إلاّ أنّ متّى هو الوحيد الذي ينقل إلينا تلك التوصيات، ومعروف أنّه كتب إنجيله للمسيحيّين القادمين من اليهوديّة وكانوا لا يزالون على علاقة وثيقة بها.

واليهود، كما هو معروف، كانوا يُكثرون الصيام. فبالإضافة إلى الأصوام الطقسيّة، مثل الصوم الذي يفرضه سفر الأحبار لمناسبة يوم الكفّارة العظيم (أح ١٦/٢٨ و٢٣/٢٧)، كان بعضهم يصوم تعبُّدًا، مرّتين في الأسبوع، وقد أشار إلى ذلك مَثَل الفرّيسيّ والعشّار، إذ قال الفرّيسيّ: «أصوم مرّتين في الأسبوع» (لو ١٨/ ١٢). ويذكر العهد القديم أصوام موسى على جبل سيناء (تث ٩/٩)، وإيليّا في أثناء مسيرته نحو حوريب (١مل ١٩/٨)، وأصوام المناسبات التي نودِيَ بها عند حصول أحداث مهمّة أو ظهور أخطار طارئة (١ مل ٢١/٩ وإر ٣٦/٩ وعز ٩/١ وأس ٤/ ١٦)، أو لمناسبة تكفير بالغ الأهمّيّة (نح ٩/ ١). وأخيرًا عُرفت الأصوام الشخصيّة، مثل ما قامت به يهوديت، إذ صامت طوال أيّام ترمّلها (يه ٨/ ٦)، وكالأصوام التي ذكرتها المزامير غير مرّة: «وأنا عند مرضهم كان لباسي مِسحًا، وكنتُ بالصوم أذلّل نفسي» (مز ٣٥/ ١٣)، و«إن ذلّلتُ بالصوم نفسي، صار ذلك عارًا عليّ» (مز ٦٩/ ١١)، و«من كثرة الصوم تنثني رُكبتاي، ومن الضعف يهزل جسدي» (مز ١٠٩/ ٢٤). لكنّ الأنبياء انتقدوا الطريقة التي كانت تلك الأصوام تُمارَس بها: فقد احتجّ أشعيا بوجه خاصّ على الطقوسيّة التي تغلغلت في الصيام وأفرغته من بُعده الروحيّ: «أهكذا يكون الصوم الذي فضّلتُه؟ يقول الربّ. أليس الصوم الذي فضّلته هو هذا: حلّ قيود الشرّ وفكّ رُبُط النير وإطلاق المسحوقين أحرارًا... أليس هو أن تكسر للجائع خبزك وأن تُدخل البائسين المطرودين بيتك...؟» (أش ٥٨/ ٥-٧). ولقد عاتب زكريّا الشعب على إكثار الأصوام: «... يقول الربّ: هل كان صيامكم لي أنا؟» (زك ٧/ ٥)، وهو يُشير إلى صوم الشهر الرابع وصوم الشهر الخامس وصوم الشهر السابع وصوم الشهر العاشر (زك ٨/ ١٩).

وعلامَ كانت تقوم تلك الأصوام؟ ثمّة نصوص شتّى قد تساعدنا على اكتشافه: «لا يأكل خبزًا ولا يشرب ماءً»، وفي هذا إشارة إلى إقامة موسى في جبل سيناء (خر ٣٤/٢٨ وتث ٩/٩). و«صوموا لأجلي، ولا تأكلوا ولا تشربوا ثلاثة أيّام ليلًا ونهارًا»، وفي ذلك تلميح إلى الصيام الذي طلبته أستير قبل أن تقابل الملك أحشورش (أس ٤/١٦)، و«لا يذقْ بشر ولا بهيمة ولا بقر ولا غنم شيئًا، ولا ترعَ ولا تشرب ماء»، وفي هذا إشارة إلى صيام أهل نينوى (يون ٣/٧). وهناك أصوام أقلّ شدّة: «وصاموا ذلك اليوم إلى المساء»، وفي ذلك تلميح إلى صيام بني إسرائيل بعد أن هزمهم سبط بنيامين (قض ٢٠/٢٦). وقد تُرافق الأصوام بالانقطاع عن بعض المأكولات: «فلم آكل طعامًا شهيًّا، ولم يدخل فمي لحم ولا خمر، ولم أدَّهِن بدهن»، وفي هذا إشارة إلى تكفير دانيال مدّة ثلاثة أسابيع (دا ١٠/ ٣).

لا عجب ألّا يتخلّى المسيحيّون القادمون من الدين اليهوديّ عن الصيام الذي ألِفوه، حتّى وإن بدا أنّ يسوع لم يولِه أهمّيّة بالغة، وأنّه اكتفى بتبنّي أقوال الأنبياء، الداعية إلى صيام متواضع بعيد عن الأنظار، روحيّ واجتماعيّ. أمّا الوثنيّون الذين انضمّوا إلى الدين المسيحيّ، فكان من الممكن أن تجري الأمور لهم على غير ذلك. فمن واجبنا أن نتساءل: بأيّ تأثير وصلت الأمور بالكنيسة القبطيّة إلى فرض مثل ذلك العدد من أيّام الصوم؟ ومتى ظهرت تلك الأصوام وما هو مغزاها في نظر الكنيسة؟ وكيف تمّ ممارستها؟

أوّلًا - بدايات الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس

١- صوم يومَي الأربعاء والجمعة - الذيذاخة (Didaché)

نجد بدء ما يمكن تسميته نظام الصيام المسيحيّ في نصّ يبدو أنّه سبق تحرير الأناجيل، وهو الذيذاخة. إنّه نصّ من أصل سوريّ أو فلسطينيّ له صلة قريبة جدًّا بمصادر الدين المسيحيّ اليهوديّة. لا نجد فيه

إن نظرنا إلى صيغته الأولى، أيّ استشهاد بالأناجيل، بل هناك مجرّد أقوال تعبّر عن الصيغ القديمة التي ربّما قامت بدور المراجع في تحرير تلك الأناجيل. فنجد في الذيذاخة نصًّا ينقل إلينا صيغة للدين المسيحيّ يمكن أن تكون قد مورست في أرياف سورية الغربيّة منذ أوّل عهدها، في أيّام الرسل المتنقّلين الذين كانوا يؤسّسون الجماعات الأُوّل المتحرّرة من الوثنيّة[1].

حُرّر نصّ الذيذاخة الأصليّ باليونانيّة، كما حُرّرت الأناجيل، وسرعان ما انتشر ونُقل إلى القبطيّة[2] - في قراءات مختلفة على قدر كبير أو قليل من الأهمّيّة - لتعليم المؤمنين. كتب أقليمنضس الإسكندريّ، الذي عاش في القرن الثالث الميلاديّ، أنّ هذا النصّ اعتُبر مُلهَمًا[3] في الكنيسة القديمة. فكان يُقرأ في الكنائس كما تُقرأ سائر أسفار الكتاب المقدّس. لكنّ قِدَمه نفسه هو الذي كان سبب إبعاده عن مجموع الكتاب المقدّس واعتباره «منحولًا»[4]، ومع ذلك، كان القدّيس أثناسيوس يقدره أعلى تقدير ويأمر بقراءته في تعليم المؤمنين[5].

إليك ما تقوله الذيذاخة في ما يختصّ بالصيام:

(في شأن المعموديّة): «يُطلَب إلى المعمِّد والمعمَّد والأشخاص الآخرين أن يصوموا، إن كانوا يقدرون، ولكن مُر المعمَّد أن يصوم يومًا أو يومين قبل ذلك» (٧/ ٤)[6].

---

(١) *La Doctrine des Douze Apôtres* (Didaché), S.C. (Sources Chrétiennes), n° 248. Le Cerf, 1978, Introduction.

(٢) Papyrus Lond. Or. 9271. Cf. L-Th. Lefort, *Les Pères Apostoliques en copte*, I, in CSCO (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) 135-36, Louvain, 1952.

(٣) Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, I, 20, 100, 4.

(٤) Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, III, 2, 4.

(٥) Saint Athanase, *Lettres Festales*, 39, in *P.G. (Patrologie Grecque*, Ed.Migne) 26, col. 1437.

(٦) *La Doctrine des douze Apôtres* (Didaché), *op.c.*, Sources Chrétiennes, n° 248, p. 173.

(في شأن الصيام والصلاة): «لا تتزامن أصوامكم مع أصوام المرائين، فإنّهم يصومون في اليوم الثاني والخامس من الأسبوع. أمّا أنتم فصوموا في اليوم الرابع ويوم الاستعداد» (٨/ ١)[٧].

فمنذ بدايات الدين المسيحيّ أوصت الكنيسة بالصوم يومَي الأربعاء والجمعة. وكان اليهود يصومون يومَي الإثنين والخميس، لكنَّ لفظ «المرائين» الذي ورد في نصّ الذيذاخة لم يكن يُشير إليهم، بل يُشير، على ما يبدو، إلى المسيحيّين المتهوّدين الذين كانوا يريدون أن يجرّوا المهتدين الجدد إلى الأمانة للشريعة اليهوديّة وإلى مراعاة الختان وحفظ السبت. والواقع أنَّ المتهوّدين يُسمَّون «مرائين» في الرسالة إلى أهل غلاطية (غل ٢/ ١٣)، ولقد وجب على القدّيس إغناطيوس الأنطاكيّ أن يقاوم أولئك المسيحيّين الذين كانوا يرفضون حفظ الأحد ويتمسّكون بمراعاة السبت[٨].

أمّا الصوم استعدادًا للمعموديّة، فإنّنا نجده ثانيةً في مواعظ إقليمنضس المنحلة (١٣/ ٩-١١)[٩] وفي مؤلّفات يُسطينس الدفاعيّة عن الإيمان المسيحيّ[١٠]. وفي القرن الرابع، يذكر كتاب المجالّ *(Constitutions Apostoliques)* الذي جمع نصوصًا قديمة - منها الذيذاخة جزئيًّا - نصّ ذلك الصوم الذي كان يُمارَس استعدادًا للمعموديّة[١١]، وقد أتى ذكره حتّى عند ابن العسّال في الفصل الذي يتطرّق إلى المعموديّة[١٢]، لكنّه لم يعد في الواقع ساري المفعول.

---

(٧) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٨) Ignace d'Antioche, *Epître aux Magnésiens*, 8-9, in A. Lelong, *Les Pères Apostoliques*, III, Paris, 1910, pp. 34-37.

(٩) *Clementina*: Homilia XIII, 9 et 11, in *P.G.* 2, col. 335-337.

(١٠) Justin, *Apologies*, in coll. Hemmer et Lejay, Paris 1904, *Première apologie*, 61, 1-2, pp. 127-128.

(١١) *Les Constitutions Apostoliques*, in S.C. n° 329, VII, 22, 4-5.

(١٢) الصفيّ ابن العسّال، كتاب القوانين، طبعة مرقس جرجس، القاهرة، ١٩٢٧، الباب ٣، ص ١٩.

٢- الصوم استعدادًا لتناول القربان

«وبينما هم يأكلون» (متّى ٢٦/ ٢٠)، «وبعد العشاء» (لو ٢٢/ ٢٠): فلم يكن إذًا أحد التلاميذ صائمًا يوم أسّس ربّنا يسوع المسيح سرّ الإفخارستيّا.

وفي كنيسة العصر الرسوليّ، على أيّام القدّيس برلس، كانوا لا يزالون يحتفلون بسرّ الإفخارستيّا في أثناء عشاء يضمّ الجماعة. وكان بولس يوبّخ كنيسة قورنتس على أعمال الإخلال بالنظام التي كانت تُرتكب (١ قور ١١/ ١٧-٣٤).

وفي نهاية القرن الأوّل، أخذوا يميّزون، مع ذلك، بين ولائم المحبّة والإفخارستيّا. وكانت ولائم المحبّة طعامًا أخويًّا تتخلّله صلوات ومدائح، في حين كان الاحتفال بالإفخارستيّا - الذي يليها عادة - كسرَ الخبز والمشاركة في الكأس. هذا ما يُستخلَص على الأقلّ من الذيذاخة مثلاً[١٣].

وأوّل مَن لفت النظر إلى الصوم استعدادًا للتناول هو طرطليانس الأفريقيّ الذي عاش في مطلع القرن الثاني الميلاديّ. ففي الرسالة الثانية التي وجّهها إلى امرأته، حذّرها من تزوّج رجل غير مؤمن في زواج ثان: «هل ستُخفين عن أنظاره ما تتناولينه سرًّا قبل أيّ طعام آخر؟ وإن اكتشف أنّه خبز، أفلن يفترض أنّه ذلك الخبز الذي طبّق ذكره الآفاق؟»[١٤].

نرى أنّ هذا النصّ يفترض أنّ المسيحيّين كانوا يحملون خبز القربان إلى بيوتهم ليستطيعوا أن يتناولوه فيها. ولكن ليس هذا موضوعنا، فإنّنا نتحدّث في مكان آخر عن كيفيّة التناول.

أمّا النصّ الثاني، وهو الأقدم والأصرح، فإنّه ورد في التقليد

(١٣) *La doctrine des douze Apôtres* (Didaché), in S.C. n° 248, Paris 1978. Cf. l'introduction, pp. 38-47.

(١٤) Tertullien, *Ad uxorem*, L. II, 5, trad. M. de Genoude, Paris, 1852, T. III, p. 350.

الرسوليّ الذي وضعه هيبوليطس (حوالى ٢١٥م): «يُطلب إلى جميع المؤمنين أن يهتمّوا بتناول القربان قبل أن يذوقوا أطعمة أخرى»[١٥].

يدخل التقليد الرسوليّ في جميع النصوص القانونيّة اللاحقة، مع إضافة بعض الأمور أو حذفها في كلّ مرّة: وهي قوانين هيبوليطس، قوانين الرسل، وصيّة ربّنا، وكتاب المجالّ.

فنجد إذًا قاعدة التقليد الرسوليّ التي وضعها هيبوليطس في القانون ٢٨ من قوانين هيبوليطس[١٦]، وفي القانون ٤٣ من قوانين الرسل[١٧] الواحد والسبعين، وفي رسالة بطرس إلى إقليمنضس التي يستشهد بها أبو البركات ابن كَبَر[١٨]. ولقد انتشرت قوانين الصوم قبل التناول في جميع كنائس الشرق بطريقة غير مباشرة، عَبرَ تلك الوثيقة الرومانيّة الأصل.

لكنّنا نلاحظ، بشيء من الدهش، أنّ كتاب المجالّ لا يتضمّن أيّ إشارة تختصّ بواجب الصوم قبل التناول! والحال أنّ ممارسته، حين جُمعت كلّ تلك الوثائق، كانت تشمل الكنيسة كلّها.

ونلاحظ أيضًا - كأمرٍ يشذّ عن القاعدة العامّة فيؤكّدها - ما يُشير إليه المؤرّخ سوزومين الغزّاوي الأصل، الذي عاش في القرن الخامس الميلاديّ، وألّف تاريخ الكنيسة، في ما يتعلّق بالفوارق التي يجدها بين رُتَب مختلف الكنائس: «في العديد من قرى مصر ومدنها، وخلافًا للعادة المألوفة عند المؤمنين، يجتمعون في مساء السبت، بعد تناول الطعام، يتقرّبون من الأسرار المقدّسة»[١٩].

---

(١٥) *La tradition Apostolique*, 32, in S.C. n° 11, p. 66.

(١٦) *Les canons d'Hippolyte*, c. 28, in *Patr. Or. (Patrologia Orientalis*, Ed. Nau et Graffin) T. XXXI, fasc.2, Paris 1966, p. (131), 399.

(١٧) *Les 127 canons des Apôtres*, L. I, c. 43, in *Pat. Or.* T. VIII, Fasc. 4, Paris 1912, p. (64) 614.

(١٨) أبو البركات ابن كَبَر، مصباح الظلمة، القسم الأوّل، طبعة مكتبة الكاروز، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٨٩.

(١٩) H. Sozomène, *Historia ecclesiastica*, L. VII, c. 19, in *P.G.* 67, col. 1477-78.

٣- صوم الأسبوع العظيم

في القرن الخامس الميلاديّ، ألّف سقراط، وهو يونانيّ، تاريخ الكنيسة الذي يُعتبَر تابعًا للتاريخ الذي وضعه أوسابيوس القيصريّ، فكتب في شأن عيد الفصح: «لم يترك يسوع للمسيحيّين أيّة شريعة تأمرهم بحفظ الأعياد اليهوديّة، لا بل نرى أنّ بولس الرسول ينهى عن ذلك صراحة، ولا يكتفي برفض الختان، بل يستبعد كلّ اتّفاق معهم في ما يختصّ بأيّام الأعياد... ولذلك فإنّ بولس الرسول والإنجيليّين تركوا خيار تحديد الاحتفال بيوم الفصح وسائر أيّام الأعياد لحرّيّة الذين سيستفيدون منها ورشدهم»[٢٠].

إنّ غياب قواعد توجيهيّة في الأسفار المقدّسة أدّى إلى انقسامات بين المسيحيّين القادمين من الدين اليهوديّ الذين كانوا يريدون الاحتفال بالفصح مع اليهود، أي في الرابع عشر من شهر نيسان، ومجمل الكنائس التي كانت تبقى على رغبتها في الاحتفال به يومَ أحد، يوم قيامة الربّ[٢١].

وقبل سقراط، كتب أوسابيوس القيصريّ، في القرن الرابع الميلاديّ: «لا يقتصر النقاش على تحديد اليوم، بل على طريقة الصيام أيضًا. ذلك بأنّ بعضهم كانوا يعتقدون أنّ عليهم أن يصوموا يومًا واحدًا، وآخرون يومين، وغيرهم أكثر من ذلك، وكان بعضهم يحسُب أربعين ساعة من النهار ومن الليل ليومهم. إنّ مثل هذا التنوّع في المواظبة على الصوم لم يحصل في أيّامنا، بل قبلنا بكثير، في زمن الذين سبقونا وحافظوا، من دون التمسّك بالدقّة، كما يبدو، على تلك العادة في بساطتها وميزاتها الخاصّة، وسلّموها بعد رحيلهم. أولئك جميعًا لم

---

(٢٠) Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in *P.G.* 67, col. 625-26.

(٢١) هناك تقليد ذكره الكتّاب الأقباط في العصر الوسيط ينسب إلى البطريرك ديمتريوس ابتكار قاعدة القمر التي كانت تمكّن من تحديد تاريخ الفصح. أنظر: ابن كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، طبعه صموئيل السريانيّ، ١٩٩٢، ص ١٩١. إنّ مبتكر قاعدة القمر هو، في الواقع، عالم فلكيّ يونانيّ يدعى ميتُون، يرجع عهده إلى القرن الخامس قبل المسيح.

يكونوا أقلّ سلامًا، ونحن أيضًا نعيش في سلام بعضنا مع بعض: فإنّ ما في الصيام من فوارق يؤكّد اتّفاقنا في الإيمان»[٢٢].

فالصوم كان قصيرًا جدًّا، وكان على ما يبدو، متروكًا لرغبة كلّ واحد.

وفي التقليد الرسولي الذي وضعه هيوليطس الرومانيّ حوالى السنة ٢١٥م، ما يؤكّد أنّ مدّة صوم الفصح كانت قصيرة جدًّا، فقد ورد فيه ما يلي: «لا يجوز تناول أيّ شيء في الفصح قبل القيام بالتقدمة، فإنّ الذي يتصرّف على هذه الطريقة لا يُحسب له ذلك صومًا. ولكن، إن كانت امرأة حاملًا ومريضة فلا تستطيع أن تصوم يومين، فلتصمْ يوم السبت، مكتفيةً بالخبز والماء، بحكم الضرورة»[٢٣].

إنّ نصّ التقليد الرسوليّ مرّ بترجمة قبطيّة، ثمّ عربيّة، في تقليد الكنيسة المصريّة. فنجده في قوانين الرسل المئة والسبعة والعشرين، من القانون ٢١ إلى القانون ٤٧ من القوانين الواحد والسبعين، والفقرة التي استشهدنا بها وردت في القانون ٤٠[٢٤].

هذا وإنّ القدّيس ديونيسيوس الكبير، بطريرك الإسكندريّة (٢٠٠-٢٦٤م)، الذي ترك لنا عددًا كبيرًا من المؤلّفات، بالرغم من الاضطهادات التي عاناها مع كنيسته، يُشير، في رسالة إلى باسيليوس، أسقف المدن الخمس، إلى أنّ «جميع المؤمنين لا يصومون بالقدر نفسه وبالطريقة نفسها، في الأيّام الستّة من أسبوع آلام الربّ. فهناك مَن يصومون في الأيّام كلّها، ومنهم يومَين، ومنهم ثلاثة أيّام ومنهم أربعة ومنهم مَن لا يصومون ولا في يوم واحد. لكنّ الأكثريّة يرون من واجبهم أن يصوموا طوال الجمعة والسبت وأن يبقوا في هذه الحال حتّى الفجر»[٢٥].

---

(٢٢) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, XXIV, 12, in S.C. 41, p. 70.

(٢٣) Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, 29, in S.C. 11, p. 64-65.

(٢٤) *Les 127 canons des Apôtres*, *op.c.* (62) 612.

(٢٥) *Beati Dionysii Epistola ad Basilidem episcopum*, canon 1, in *P.G.*, 10, col. 1271-1282.

في الواقع، أصبحت الأيّام الستّة استعدادًا للفصح القاعدة العامّة في الشرق وشملت جميع الكنائس ابتداءً من القرن الرابع الميلاديّ. وكتاب المجالّ - وهو مجموعة قانونيّة - الذي أُلّف في أنطاكية حوالى السنة ٣٨٠م يذكر ذلك مرّتين: «أوصانا الربّ أن نصوم في تلك الأيّام الستّة بسبب كفر اليهود وظلمهم، وأمرنا أن نبكي عليهم ونرثي لخرابهم»(٢٦) - «صوموا إذًا في أيّام الفصح، ابتداءً من الإثنين، حتّى الجمعة والسبت، أي ستّة أيّام. ولا تتناولوا إلاّ خبزًا وملحًا وبقولاً، ولا تشربوا إلاّ ماء. وانقطعوا عن الخمر واللحم في تلك الأيّام، لأنّها أيّام حزن، لا أيّام عيد. صوموا طوال الجمعة والسبت. والذين يقوون على ذلك، لا تذوقوا شيئًا حتّى صياح الديك. وإن كان أحد لا يستطيع أن يصوم مدّة يومين، فليحفظ يوم السبت»(٢٧). نجد هذا النصّ الأخير في ترجمة دسقولية الرسل إلى العربيّة(٢٨).

وتجدر الإشارة، في أمر صوم الأسبوع العظيم، إلى الطريقة التي يُعرض بها: «لا تتناولوا إلاّ خبزًا وملحًا وبقولاً، ولا تشربوا إلاّ ماء». وفي ما يختصّ باليومَين الأخيرَين، أي الجمعة والسبت العظيمَين، «والذين يقوون على ذلك، لا تذوقوا شيئًا حتّى صياح الديك». وفي سائر أيّام الأسبوع العظيم، يكون الصيام حتّى نهاية النهار(٢٩).

٤- الصوم الأربعينيّ - المجمع النيقاويّ

يذكر كتابُ المجالّ الصومَ الأربعينيّ: «مارِسوا الصوم الأربعينيّ، حيث يُحيا ذكر سيرة الربّ وتعاليمه. يجب القيام بهذا الصوم قبل صوم الفصح، فيبتدئ يوم الإثنين وينتهي يوم الجمعة. بعد هذه الأيّام، أوقفوا الصوم وباشروا أسبوع الفصح، الأسبوع العظيم، حيث تصومون جميعًا

(٢٦) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 14, 20, *op.c.* in S.C. 329, p. 259.
(٢٧) *Les Constitutions Apostoliques*, L.V, 18, 1, in S.C. n° 329, p. 269.
(٢٨) الدسقولية أو تعاليم الرسل، طبعة حافظ داود، القاهرة، ١٩٢٤، ص ١٥٤.
(٢٩) متّى المسكين، حياة الصلاة الأرثوذكسيّة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٤٥.

بخوف ورعدة وتصلّون من أجل الذين هلكوا»[٣٠].

في أيّ زمن ظهر الصوم الأربعينيّ هذا، الذي كتب عنه سقراط، المؤرّخ الذي ورد ذكره؟ يمكننا أن نستخلص ممّا يلي: «إنّ جميع الذين لهم إيمان واحد يختلفون مع ذلك بعضهم عن بعض في الرتب. نبدأ بالصوم الذي يقومون به قبل الفصح: فإنّ الذين في رومة يصومون مدّة ثلاثة أسابيع متتالية قبل الفصح، ما عدا السبت والأحد. والذين في إلّوريا وفي آخائية كلّها، والذين يقيمون في الإسكندريّة، يصومون قبل الفصح مدّة ستّة أسابيع، ويسمّون هذا الصوم الأربعينيّ. وهناك آخرون يمارسون عادة أخرى، فيأمرون بالصوم قبل الفصح مدّة سبعة أسابيع. والحال إنّه حتّى الذين لا يصومون إلاّ ثلاثة أسابيع كلّ واحد من خمسة أيّام يسمّون هذا الصوم الأربعينيّ. أتساءل بدهش ما عسى أن يكون السبب الذي يحملهم جميعًا على تسمية هذا الصوم «الأربعينيّ»، مع أنّهم يختلفون جميعًا في عدد الأيّام؟»[٣١].

إن صَدَق القدّيس جيرونيمس، وجب علينا أن نَرجع بأصل الصوم الأربعينيّ إلى زمن الرسل[٣٢]. لكنّ أوّل ذِكر له ورد في النصوص يعود عهده، في الواقع، إلى السنة ٣٢٥م، فإنّنا نجده في القانون ٥ من القرارات التأديبيّة التي أصدرها المجمع النيقاويّ. «فلقد تقرّر عقد مجمعَين كلّ سنة في كلّ من الأقاليم، يضمّان جميع الأساقفة. وهذان المجمعان يجب أن ينعقدا الأوّل قبل الصوم الأربعينيّ، حتّى إذا أبعدنا كلّ شعور قليل السموّ، نستطيع أن نقرّب إلى الله تقدمة مُرضية، والثاني في الخريف»[٣٣].

---

(٣٠) *Constitutions Apostoliques*, in S.C. 329, L.V. 13, 3.

(٣١) Socrate, *Historia ecclesiastica*, L.V, c. 22, in *P.G.* 67, col. 633-34.

(٣٢) Saint Jérôme, *Epistola XLI, 3, ad Marcellam*, in *P.L.* (*Patrologie Latine*, Ed. Migne) 22, col. 475.

(٣٣) J. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, in *Histoire des Conciles œcuméniques*, Paris 1963, T. 1, p. 261.

لكي يكون ممكنًا أن يتحدّث نصّ، وُضع في السنة ٣٢٥م، عن هذا الصوم بمثل هذه البساطة، وجب، ولا شكّ، أن تكون عادته قد عُمّمت فأصبح معروفًا من الجميع.

وبحسب تقليد قبطيّ ورد ذكره في السنكسار[٣٤]، في أقدم الأزمنة - مع أنّ تاريخه لم يُذكَر - كان الصوم يبتدئ في اليوم التالي من عيد الظهور، في الثاني عشر من شهر طُوبَه وينتهي بعد ذلك بأربعين يومًا، في الثاني والعشرين من شهر أمشير. ثمّ كانوا يحتفلون بآلام الربّ وبعيد القيامة. ويقال إنّ البطريرك ديمتريوس هو الذي حدَّد، انطلاقًا من حساب قاعدة القمر، تاريخ الفصح، في صلة ببدر الاعتدال الربيعيّ، وعيَّن الصوم الأربعينيّ، لا مباشرةً بعد عيد الظهور، بل باتّصال بعيد الفصح. فيكون في هذه الأحوال قد نقل عرضه إلى فكتور، أسقف رومة، ومكسيميوس، أسقف أنطاكية، وأغابيوس الأورشليميّ، ويكونون قد تبنَّوه. هذا وإنّ أوسابيوس القيصريّ، في كتابه التاريخ الكنسيّ، يروي الخلافات التي قامت في الكنيسة في شأن تحديد تاريخ الفصح، ويستشهد بالسينودس الذي انعقد في رومة على عهد البابا فكتور، لكنّه لا يذكر ديمتريوس. وفي جميع الأحوال، لا يلمّح هذا الخلاف إلى صوم أربعينيّ[٣٥]. ومهما يكن من أمر، لم يزل التقليد القبطيّ ينسب بعد ذلك إلى ديمتريوس تعيين تاريخ الفصح والصوم الأربعينيّ، كما درجت العادة في أيّامنا[٣٦].

---

(٣٤) René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite*, texte et trad. in *P.O.* III, 3, p. 275, au 10 du mois de Hatour.
Cf. également: Jacobus Forget, *Synaxarium Alexandrinorum*, in C.S.C.O., Vol. 47-49, p. 101.

(٣٥) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 22, à VI, 26, in S.C. n° 141.
جدير بالذكر هنا أنّ أسقف أورشليم على عهد ديمتريوس لم يكن أغابيوس، بل الإسكندر الذي استقبل أوريجانيس، حين طرده ديمتريوس. فهل لهذا السبب بدّلت الوثائق القبطيّة اسمه؟

(٣٦) Cf. Georgy Sobhy Bey, «The coptic calenderical Computation and the System of Epact known as the epact Computation, ascribed to Abba Demetrius, the XIIth Patriarch of Alexandria», in *Bulletin de la Soc. d'arch. copte*, p. 169-199, et 1943, p. 237-252.

والحال أنّه يجب، كما يبدو فعلًا، أن نشكّ في وجود الصوم الأربعينيّ في مصر قبل انعقاد المجمع النيقاويّ. ذلك بأنّ القدّيس أثناسيوس، الذي كان يحرّر كلّ سنة رسالة، لمناسبة العيد، ليدلّ جميع الكنائس على تاريخ الفصح، ويحدّد زمن الصيام، لا يذكر الصوم الأربعينيّ في رسالته الأولى التي تعود إلى السنة ٣٢٩م(٣٧). وهو لا يذكره إلاّ في رسالته الثانية، أي في السنة ٣٣٠م، ويعيّن بدءه في ١٣ برمهات، كما أنّه يعيّن بدء الصوم الفصحيّ في ١٨ برَموده - علمًا بأنّ عيد الفصح كان يقع في ٢٤ برَموده(٣٨). (تجدر الإشارة إلى أنّ مجموع الصوم الأربعينيّ والصوم الفصحيّ لم يكن يتجاوز الأربعين يومًا، بما فيها أيّام السبت والأحد، وأنّ المجموع نفسه كان يرد في سائر رسائل القدّيس أثناسيوس لمناسبة العيد).

هذا وأنّه، في السنة ٣٤١م، ألحق برسالته لمناسبة العيد بطاقة موجّهة إلى صديقه سيرابيون، أسقف تمويس، كتب فيها: «أكتب إليك هذه البطاقة، لكي تحدّد للمؤمنين الصوم الأربعينيّ وتحثّهم على ممارسة هذا الصوم، لئلاً تتعرّض، نحن المصريّين، للسخريّة، إذ إنّنا لا نصوم، في حين يصوم العالم كلّه. لذلك، ولئلاً يجد أحد عذرًا في عدم سماعه قراءة رسالتي، ولكي لا نجبل على الأقلّ واجب الصوم، أسألك أن تتّخذ التدابير اللازمة لكي تُقرأ هذه الرسالة في كلّ مكان قبل الصوم الأربعينيّ، ولكيلا يجد أحد عذرًا في إهماله. وهكذا يطّلعون على واجبه، في حين تبذل أنتَ كلّ جهدك لتعليمهم وتحثّهم على ممارسته. فقد تكون النتيجة وخيمة إن استسلم المصريّون وحدهم للإهمال، بدلَ أن يصوموا، في حين يمارس العالم كلّه ذلك الصوم. لقد أسِفتُ على سخرية كثير من الناس في هذا الشأن، ووجدت نفسي ملزمًا بالتحدّث إليك عنه»(٣٩).

---

(٣٧) Saint Athanase, *Lettres festales*, Epistola I (anno 329), in *P.G.* 26, col. 1359-1366.

(٣٨) *Idem*, *P.G.* 26, col. 1366-1371, Cf. col. 1371.

(٣٩) Saint Athanase, *Epistola ad Serapionem, Thmueos Episcopum*, in *P.G.* 26, col. 1412-14.

لنا في هذه البطاقة ما يُثبت بوضوح أنَّ عادة الصوم الأربعينيّ لم تكن مألوفة بمصر في منتصف القرن الرابع الميلاديّ. لكنَّ القدّيس أثناسيوس لا يدلّ إلى كيفيّة ممارسته، وهو، في أيّامنا، معمول به حتّى نهاية النهار، ويجب الانقطاع فيه عن كلّ ما هو من الحيوان(٤٠).

الخاتمة الأولى

إنَّ الصيام يومَي الأربعاء والجمعة، والصيام في الأسبوع العظيم، والصوم الأربعينيّ، والصوم استعدادًا للتناول، أصبحت، في وقت لاحق، الأصوام المشتركة بين جميع الكنائس. لكنّ هذه الكنائس، انطلاقًا من أمور قليلة ومن حرّيّة كبيرة، طوّرت نظام الصيام هذا، فأصبح مشتركًا بينها جميعًا، بالرغم من بعض الفوارق التي لاحظناها، ولا سيّما في ما يختصّ بالصوم الأربعينيّ.

وامتدَّ هذا التطوّر من البدايات حتّى نهاية القرن الرابع الميلاديّ. وفي أثناء هذه الحقبة الزمنيّة، لا نرى، في تشريع كنيسة الإسكندريّة القانونيّ، أيّ أمرٍ يميّزها ممّا تفرضه على رعاياها.

وفي ذلك ما يلفت النظر، لا سيّما وأنَّ نظام الصيام الرهبانيّ المصريّ كان، في نهاية القرن الرابع الميلاديّ، ثابتًا ومشهورًا في العالم المسيحيّ. فمنذ البدايات، امتاز ذلك النظام بقساوته وتقشّفه واختلف عن الصيام الذي يمارسه المؤمنون.

وقبل أن نخوض في موضوع الأصوام التي ظهرت في وقت لاحق، في الكنيسة القبطيّة، والتي امتازت بها هذه الكنيسة، يحسن بنا أن نلقي نظرة إلى ذلك الصيام الذي يمارسه الرهبان في محابسهم حول القدّيس أنطونيوس أو في الأديرة الخاضعة للنظام الباخوميّ، لأنَّ نظام الصوم الخاصّ بالكنيسة القبطيّة لم يتطوّر إلاّ انطلاقًا من تلك الأديرة، كما سنراه لاحقًا.

---

(٤٠) متّى المسكين، حياة الصلاة الأرثوذكسيّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٤٤.

ثانيًا - صيام الرهبان

نتحدَّث الآن عن أبي الرهبان، القدّيس أنطونيوس، وعن القاعدة التي وضعها لرهبان نَقْلُون، بناء على طلبهم، ونرى ما كتب عن الطعام.

القانون ٢ - «صيام كلّ يوم حتّى الساعة التاسعة، ما عدا يومي السبت والأحد. وفي الساعة الثامنة، لا تَذهبْ إلى صومعة أحد الإخوة. وإذا جلستَ للطعام، ابتدئ بالصلاة، ثمّ تأكل. صلِّ واقرأ بلا انقطاع».

القانون ١٠ - «لا تأكل مع أحد يُنفق عليك».

القانون ١٤ - «لا تَبْقَ في مكان تُصنع فيه الخمر، ولا تأكل لحمًا أبدًا».

القانون ١٥ - «لا تكسر الصوم يومَي الأربعاء والجمعة، ما لم يكن هناك مرض ثقيل».

القانون ٢١ - «لا تُتم المآدب ولا تذهب إلى الوليمة التي دُعيتَ إليها».

القانون ٣٢ - «لا تأكل كفايتك، ولا تنَم إلاَّ قليلًا وباعتدال، فتأتي إليك الملائكة».

القانون ٤٢ - «لا تكن أكولًا كيلا تستيقظ خطاياك القديمة».

القانون ٤٨ - «كن متواضعًا في تصرّفاتك، ومدَّ يدك ببطء إلى ما يقدَّم إليك. وإن كنت حديث السنّ، فلا تكن الأوَّل في مدّ يدك إلى الطعام، ولا تضع طعامًا في فم غيرك»[٤١].

نرى أنّ القدّيس أنطونيوس لا يتحدَّث إلاّ عن صوم يومَي الأربعاء والجمعة. ذلك بأنّ الصوم الأربعينيّ في أيّامه (٢٥٠-٣٤٨م) كان قد درج قبل قليل في مصر. لكنَّ الراهب كان يصوم، في الواقع، كلّ يوم حتّى

---

(٤١) Saint Antoine, *Règles et préceptes de notre Saint Père Antoine à ses fils, moines au Monastère de Nakloun*, in *P.G.*, 40, col. 1066-1074.

الساعة التاسعة، ولا يأكل اللحم أبدًا. فالسؤال الذي يجوز لنا أن نطرحه على أنفسنا، حين نرى أنّ الرهبان لا يكسرون الصوم كلّ يوم إلاّ في الساعة التاسعة، هو أن نعرف أيًا كان نظامهم في أيّام الصوم. فهل كانوا يصومون حتّى غروب الشمس؟

في سيرة القدّيس أنطونيوس التي كتبها القدّيس أثناسيوس بعد موت أنطونيوس بقليل، نجد جوابًا عن ذلك السؤال. إنَّ القدّيس أثناسيوس يصف نظام أنطونيوس في الطعام: «كان يأكل مرّة واحدة في اليوم، بعد غروب الشمس، لكنّه كان يبقى أحيانًا يومين، وغالبًا أربعة أيّام، من دون أن يتناول طعامًا. وكان طعامه خبزًا وملحًا، وشرابُه ماءً قُراحًا. أمّا اللحم والخمر، فمن الفضول أن نتكلّم عليهما، علمًا بأنّ قبل ذلك كانا معدومَيْن عند سائر الناس المملوئين هم أيضًا غيرة»(٤٢). لسائر الناس هؤلاء نجد صدًى عند القدّيس بَلَمون الذي علَّم القدّيس باخوم ودرَّبه على الحياة الرهبانيّة، في الأيّام التي عاش فيها القدّيس أنطونيوس، لكن في صعيد مصر. فقد صرَّح بَلَمون للذي أصبح تلميذه بعد ذلك: «في قانون سيرة الرهبان، كما تعلّمناها من الذين سبقونا... كان أكل الزيت أو شراب الخمر أو إعداد طعام مطبوخ أمورًا مجهولة تمامًا. فنصوم كلّ يوم حتّى المساء في الصيف، وكلّ يومين أو ثلاثة أيّام في الشتاء»(٤٣).

وفي وقت لاحق، حين أصبح باخوم معلّمًا، تطرّق هو أيضًا في مؤلّفاته إلى نظام الطعام عند رهبانه. لكنَّ نمط حياة الرهبان بالقرب من فاو القِبليّ (Tabennesse) قد اختلف عن النمط عند الرهبان الأنطونيّين. ففي حين كان رهبان القدّيس أنطونيوس شبه حبساء وكلّ واحد منهم يأكل في محبسه، كان رهبان القدّيس باخوم يعيشون في جماعة ويأكلون معًا. أمّا الذين كانوا يعملون في الحقول، فكان لهم وجبتا طعام كلّ يوم، في حين لم يكن للذين لا يعملون فيها إلاّ وجبة واحدة. وكان اللبن الحليب

---

(٤٢) *Vie de Saint Antoine*, in S.C. 400, 7, 6, p. 153.

(٤٣) *Oeuvres de Saint-Pachôme et de ses disciples*, éd. et tr. par L.-th. Lefort, in C.S.C.O. 107, p. 6.

والجبنة وحتّى البيرة جزءًا من الطعام. ومع ذلك، كان اللحم ممنوعًا، فكانوا يكتفون بالبقول، وكان على الطبّاخ أن يهتمّ دائمًا بتهيئة لون مطبوخ، حتّى إن كان الرهبان، عن روح تكفير، ينقطعون عن تناول شيء منه. وكان عليه أن يضع، على باب غرفة الطعام، سلّة مملوءة بأرغفة صغيرة، ليستطيع الرهبان أن يأخذوا منها قدر ما يشاؤون، عند الحاجة[٤٤]. فعند الحبساء أساسًا تمّت ممارسة أقسى الأصوام ومآثر الامتناع عن الطعام. ويكفينا الرجوع إلى أقوال آباء البرّيّة، التي أُلّفت مجموعات نظاميّة منذ نهاية القرن الخامس الميلاديّ، للتحقّق ممّا ورد[٤٥]. فبتأثير منهم أُولي الصوم، في وقت لاحق، تلك الأهمّيّة المعروفة في الكنيسة القبطيّة.

الخاتمة الثانية

في حين دخل نظام الصيام ببطء وبوجه تدريجيّ في الكنائس، من البدايات حتّى القرن الرابع الميلاديّ، بدا الصيام منذ نشأته أنّه النظام الغذائيّ العاديّ في الحياة النسكيّة. وإذا صحّ أنّ النظام كان أقلّ تشدّدًا للذين يعملون في الحقول، فإنّ هذا يعني أنّ عمل الناسك لا يهدف إلى الإنتاج بقدر ما يهدف إلى إشغال الجسد لتجنّب البطالة، من دون الإفراط في عمل قد يُلهي عن الصلاة. إنّ الصيام والسهر والصمت والأمانة على البقاء في الصومعة تبدو عند الناسك آمَن الطرق للتغلّب على أهواء الجسد. وكلّما قلّل الناسك من أكله ونومه وكلامه وخروجه من صومعته، أمَّن تقديسه.

ثالثًا - بدايات أصوام الأقباط

١- صوم أسبوع هرقل

إنّ هذا الصوم الذي ورد ذكره المرّة الأولى في التقليد القبطيّ،

---

(٤٤) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٤٥) *Les apophtegmes des Pères*, collection systématique, I, chapitres I-IX, in S.C. 387, p. 174-204.

بفضل ساويرس ابن المقفّع، في نهاية القرن العاشر (٩٧٠-٩٨٠م)، هو غامض الأصل. يرى ساويرس أنّه يرجع عهده إلى أيّام الأمبراطور الرومانيّ هرقل (أمبراطور الشرق من ٦١٠ إلى ٦٤١م). فبعد أن انتصر على الفُرس الذين اجتاحوا، على عهد كِسرى، سورية وفينيقية وفلسطين، ودمَّروا أورشليم قبل أن يستولوا على مصر، استعاد ذخيرة الصليب الصحيح التي ذهب بها كسرى إلى طيسفون. وقد روى ساويرس أنّ هرقل، عند وصوله إلى المدينة المقدّسة، وجب عليه أن يلبّي طلب مسيحيّي المدينة الذين سألوه أن ينتقم لهم من الاضطهادات التي عانوها من قِبَل اليهود في أثناء الاحتلال الفارسيّ، إذ إنّهم أحرقوا الكنائس وقتَّلوا المسيحيّين. لكنّ الأمبراطور كان قد وعد اليهود بأن يحميهم، بعد أن قدَّموا إليه عريضة، لأنّهم كانوا يخشون انتقام المسيحيّين. فكان يستحيل عليه أن يرجع عن وعده. عندئذ لفت الأساقفة انتباه الأمبراطور إلى أنّه وقع ضحيّة خيانة أولئك اليهود، وأنّه لم يشاهد ضخامة مساوئهم، وأنّه لا يستطيع أن يعتبر نفسه مرتبطًا بكلمة انتُزعت منه بغَدْر. وفضلًا عن ذلك، تعهَّد هؤلاء الأساقفة بأن يصوموا أسبوعًا كاملًا، قبل الصوم الأربعينيّ، تكفيرًا عن الوعد الذي يُنكره، وذلك لنهاية العالم. فقبل الأمبراطور وقتَّل جميع يهود المدينة، ولم يفلت منهم إلاَّ عدد قليل بهربهم إلى الريف والجبال المجاورة. ويقال إنّ أسقف أورشليم كتب عندئذ إلى جميع الكنائس، طالبًا إليها أن تحفظ هذا الصوم. وإن الأقباط، منذ تلك الأيّام، أخذوا يصومون ما يسمّونه «أسبوع هرقل». ويُقال إنّ ذلك الحدث جرى في السنة ٦٢٣م[٤٦].

من أين اقتبس ساويرس مصادره، حين روى هذه الأحداث في حوالى السنة ٩٧٠م، أي بعد وقوعها بـ ٣٥٠ سنة؟

صحيح أنّ أفتيشيوس، بطريرك الإسكندريّة الملكيّ، المكنّى بسعيد

---

(٤٦) ساويرس ابن المقفّع، الدرّ الثمين في إيضاح الدين، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٥٧، الحاشية ٤.

ابن بطريق، ومعاصر ساويرس، يروي هو أيضًا هذه القصّة في الحوليّات. لكنّه يضيف أنّ الروم الملكيّين أوقفوا هذا الصوم عند وفاة هرقل، وأنّ الأقباط وحدهم واصلوا حفظه. ويروي أيضًا أنّ أسبوع الصوم هذا كان قبل هرقل، لكنّه كان يقتصر على اللحم واللبن والحليب والجبن، فتعهّد أساقفة أورشليم أن يضيفوا إليه الانقطاع عن السمك(٤٧). وبناء على ذلك، كان هذا الأسبوع، قبل هرقل، مجرّد أسبوع استعداد للصوم الأربعينيّ الكبير.

أمّا ثيوفانيوس الذي عاش من ٧٥٠ إلى ٨١٥م، فهو مؤرّخ أقرب إلى الأحداث من ساويرس. إنّه يروي سيرة هرقل ويذكر التدابير التي اتّخذها في حقّ اليهود، عند عودة ذخيرة الصليب الصحيح إلى أورشليم: طردهم من المدينة المقدّسة، ومنعهم أن يقيموا على أقلّ من ثلاثة أميال خارج المدينة، ومرسوم يأمر جميع اليهود المقيمين في الأمبراطوريّة بالاعتماد - علمًا بأنّ هذا المرسوم لم يطبّق بل أثار عند اليهود حقدًا شديدًا على الرومانيّين، ودفعهم إلى التحالف مع الفرس ومع العرب الذين، بعد ذلك بضع سنوات، اجتاحوا فلسطين وسورية، ثمّ مصر. لكنّ ثيوفانيوس لا يذكر تقتيل اليهود في أورشليم، ولا الصوم الذي أوصي به من أجل هرقل(٤٨).

وكتب المؤرّخون العصريّون أنّ صوم هرقل كان سببه صلة أقيمت بين وجود أسبوع الاستعداد للصوم الكبير والتدابير التي اتّخذها هرقل في حقّ اليهود، وذلك بحثًا عن بداية في التاريخ لذلك الصوم، وعن سبب يبرّره. فلماذا أسبوع صوم استعدادًا لصوم آخر؟ فيكون اختلاق الأسطورة التي هي تضخيم أمرٍ تاريخيّ، تبريرًا لتلك الصلة(٤٩).

مهما يكن من أمر، فإنّ جميع الكتّاب الأقباط ساروا في خطى

---

(٤٧) *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, in C.S.C.O. 51, p. 5 à 7.

(٤٨) *Sanctus Theophanius Chronographia*, in *P.G.*, 108, col. 675-678.

(٤٩) *Histoire de l'Eglise* de A. Fliche et V. Martin, T. 5, *Grégoire le grand, les Etats arabes et la conquête arabe*, de L. Brébier et R. Aigrain, p. 109.

ساويرس بن المقفَّع وذكروا هذه الرواية. إذ نجدها في القرن الثالث عشر الميلاديّ عند جرجس بن العميد بن المكين الصفير، وفي القرن الرابع عشر الميلاديّ عند أبو البركات بن كَبَر والمقريزيّ. ولكن لا بدّ لنا أن نتساءل: ألم يكن أسبوع هرقل مرتبطًا بمشكلة إحكام أيّام الصوم الأربعينيّ؟ وهذا ما يجب علينا الآن أن نبحث فيه.

٢- كم يومًا للصوم الكبير؟

حتّى بعد أن عُمِّم الصوم الأربعينيّ على جميع الكنائس، تبقى - كما يشير سقراط إلى ذلك - مشكلة تسمية «الأربعينيّ»، علمًا بأنّ مجمل الكنائس لم تكن تصوم إلاّ ٣٦ يومًا: ستّة أسابيع مؤلّفة من ستّة أيّام عند بعضهم، وسبعة أسابيع مؤلّفة من خمسة أيّام عند بعضهم الآخر.

من الراجح أنّ لفظ «الأربعينيّ» لم يكن يُحيل إلاّ على صوم الربّ في البرّيّة، وهو صوم أرادت كنائس رومة وسورية وفلسطين، ثمّ جميع الكنائس الأخرى، أن تحيي ذكره بوجه من الوجوه، بغضّ النظر عن صوم أسبوع الفصح أو بالاتّصال به.

رأينا أنّ الصوم الأربعينيّ كان يشمل أوّلًا، في كنيسة الإسكندريّة وفي أيّام القدّيس أثناسيوس، أسبوع الآلام العظيم[٥٠]. لكنَّ سعيد بن بطريق[٥١]، الذي كتب ما بين ٩٣٣ و٩٤٠م، يمكّننا من اكتشاف أنّ الملكيّين والأقباط، في كنيسة الإسكندريّة، يصومون منذ زمن بعيد - من دون أن نعلم منذ متى - أسبوعًا إضافيًّا، استعدادًا للصوم الكبير، وقد سُمّي هذا الأسبوع، في وقت لاحق، أسبوع هرقل.

وفي الزمن نفسه، لاحظ ساويرس بن المقفَّع، في كتابه الدرّ الثمين في إيضاح الدين: «أنّ الحساب ضاع من المؤمنين بسبب أسبوع هرقل الأوّل وبسبب الأسبوع العظيم. والحال أنّ الأسبوع الأوّل ليس من

---

(٥٠) راجع الحاشية ٣٥.

(٥١) *Annales d'Eutychius, ibn Batrik, op.c.*

الأربعين». وأضاف: «هذا وأنّ أسبوع الآلام، الذي يمتدّ من سبت لعازر حتّى سبت النور، ليس هو أيضًا من الأربعين». وأوضح «أنّ الصوم الأربعينيّ يبتدئ يوم الإثنين من الأسبوع الثاني، وينتهي يوم الجمعة مساء، في عشيّة سبت لعازر، فيكون المجموع أربعين يومًا». لكنّ هذا الصيام لا يقتصر، في نظر ساويرس، على الانقطاع عن الطعام، بل يقتضي الامتناع عن كلّ علاقة زوجيّة، ولا بدّ أن يمتدّ هذا الامتناع إلى مدّة الأربعين كلّها - نهارًا وليلًا[٥٢] - بما فيه إذًا أيّام السبت والأحد.

ويروي ابن كَبَر من جهته، في موسوعته **مصباح الظلمة** - مردّدًا، على ما يبدو، ما ورد في مؤلّف لابن المكين -: «كان الصوم الأربعينيّ المقدّس يبتدئ أصلًا في اليوم التالي من عيد الظهور، وفقًا لما ورد في الإنجيل، حيث قيدَ ربّنا إلى البرّيّة وصام فورًا بعد اعتماده... وكان صوم أسبوع الآلام يتمّ على حدة في الزمن الذي هو خاصّ به... وقد وُضع بعد ذلك في نهاية الصوم الأربعينيّ»[٥٣]. لكنّ هذا القول تكذّبه رسائل القدّيس أثناسيوس لمناسبة الأعياد، فهي تشهد على أنّ الصوم الأربعينيّ كان، منذ البدايات في الكنيسة الإسكندريّة، مرتبطًا بأسبوع الآلام، لا بعيد الظهور.

أمّا عدد أيّام الصوم الأربعينيّ، فإنّ ابن كَبَر يروي مختلف التقاليد التي وجدها في نصوص التقليد الرسميّ. فهو يُشير، من جهة، إلى أنّ أسبوع الآلام هو، بحسب قوانين الرسل، من الصوم الأربعينيّ: «إنّ مجموع أيّام الصوم - بعد طرح أيّام السبت والأحد - حتّى يوم الأحد الذي هو الأحد الأوّل من الصوم الأربعينيّ، أي يوم الفصح، هو ٤٠ يومًا»[٥٤]. وهو يُشير، أدناه في الفصل نفسه، بحسب نصّ الدّسقوليّة العربيّة، إلى أنّ «صوم أسبوع الآلام يلي الصوم الأربعينيّ»[٥٥].

---

(٥٢) ساويرس بن المقفّع، المرجع المذكور، ص ١٥٦-١٥٧.
(٥٣) ابن كبَر، مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، القسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ١٩٤.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

وهناك حاشية هامشيّة في مخطوط فرج الله الأخميمي، تُثبت وجود الاختلافات، بحسب الكنائس، في عدد الأسابيع: ستّة أسابيع أو سبعة أو ثمانية؟ حسبما شمل يَومَي السبت والأحد أم لم يشملهما[٥٦].

روى جرجس فيلوثاوس عوض، في نَشْرِه قوانين ابن العسّال، سنة ١٩٠٧، ما يلي: «هناك مَن يؤكّد أنّ يومَي السبت والأحد لا يُحسبان في أيّام الصوم، وأنّ أسبوع الصوم ليس فيه إلاّ خمسة أيّام، وأنّه يجب إذًا أن يمتدّ الصوم إلى ثمانية أسابيع ليصل إلى عدد ٤٠ يومًا. لكنّ هذا الرأي مرفوض، فإنّ ربّنا في البرّيّة صام ليل نهار، من دون استراحة ولا انقطاع. فكيف لنا أن نصوم مع انقطاع يومين في الأسبوع؟»[٥٧].

تكمن الصعوبة كلّها في يومَي السبت والأحد. فهل يستطيع المؤمن أن يصوم فيهما؟ كانت الدِّسقولية تحرّمه: «كلّ سبت، ما عدا سبتًا واحدًا، وكلّ أحد، اعقدوا مجالسكم في الفرح، لأنّ مَن صام يوم الأحد، يوم القيامة، يقترف خطيئةً»[٥٨]. وهذا النصّ تذكره ترجمة الدِّسقولية إلى العربيّة: «وكلّ يوم سبت كُلوا إلاّ سبت الفصح المجيد. وفي أيّام الآحاد كلّها، تقرّبوا بعضكم من بعض في الكنيسة وافرحوا. ومَن يصوم الأحد، الذي هو القيامة، فهو مشجوب للخطيئة»[٥٩]. إنّ مجموعات القرن الوسيط القانونيّة تكرّر كلّها هذا التحريم: «لا صوم في يومَي الأحد والسبت إلاّ عن الزهومات (اللحوم الدسمة)»[٦٠] – «لا صوم في يومَي الأحد والسبت، إلاّ عن الزهومات، وكلّ كاهن تجدونه يصوم في يومَي الأحد والسبت، ما عدا سبت البسخة المعظّم، فليُقطَع»[٦١]. والكنائس التي راعت هذه الوصيّة أُلزمت بتمديد الصوم الأربعينيّ إلى ثمانية أسابيع

---

(٥٦) فرج الله الأخميمي، كتاب مجمع القوانين، مخطوط باريس عربي ٢٥٠، فوليو ٧٦.
(٥٧) المجموع الصفويّ، طبعة جرجس فيلوثاوس عوض، الفصل ١٥ (في الصوم)، ص ١٧١، الحاشية ٤.
(٥٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 19, in S.C. 329, p. 285.
(٥٩) الدسقولية أو تعاليم الرسل، القاهرة ١٩٤٠، ص ١٧١.
(٦٠) المجموع الصفويّ، المرجع المذكور، ص ١٧٣.
(٦١) ابن كبر، مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، المجلّد II، ص ١٩٣.

من خمسة أيّام، للوصول إلى أربعين يومًا. فساويرس بن المقفّع هو الذي دافع عن واجب ممارسة صوم متواصل، للاقتداء بمثال الربّ الذي صام بوجه غير منقطع.

أمّا في أيّامنا، فإنّ الكنيسة القبطيّة تحسب خمسة وخمسين يومًا للصوم الكبير، أي أسبوعًا استعداديًّا، وستّة أسابيع للصوم الأربعينيّ، وستّة أيّام للأسبوع العظيم. والصيام متواصل، أي إنّه لا ينقطع في يومَي السبت والأحد، ويكون الأسبوع من سبعة أيّام صوم. ومع ذلك، ومراعاةً لقانون التحريم القديم في يومَي السبت والأحد، فيكون الصوم في هذين اليومين كصوم التناول، مع المحافظة على النظام الغذائيّ، أي مع الانقطاع عمّا هو من الحيوان.

٣- صوم نينوى

يُشير إليه ابن العسّال بين الأصوام الخاصّة بالكنيسة القبطيّة: «صوم أهل نينوى، ثلاثة أيّام»[٦٢]. كتب الأنبا باسيليوس، في شأن هذا الصوم، أنّ الكنيسة السوريّة الأرثوذكسيّة مارسته في بادئ الأمر، وأنّ البطريرك إبراهيم، بابا الإسكندريّة الثاني والستّين (٩٧٥-٩٧٨م) تبنّاه، معتبرًا إيّاه أحد أصوام الكنيسة القبطيّة، للدلالة على الوحدة والتضامن بين الكنيستين الشقيقتين[٦٣]. صحيح أنّ البطريرك إبراهيم كان سوريًّا، فكان من الممكن أن يكون ذلك سببًا دفعه إلى تبنّي هذا الصوم باسم الكنيسة القبطيّة. لكنّنا لا نجد، في تاريخ البطاركة الذي ألّفه ساويرس بن المقفّع، أيّة إشارة إلى هذا الأمر[٦٤].

يقع هذا الصوم قبل صوم هرقل بأسبوعين، ويبتدئ دائمًا يوم الإثنين.

---

(٦٢) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، الفصل ١٥، طبعة مرقس جرجس، القاهرة ١٩٢٧، ص ١٣٧.

(٦٣) *The Coptic Encyclopedia*, art. «Fasting», Anba Basilios.

(٦٤) Sāwīrus ibn al-Muqaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Vol. II, Part II, Publ. Soc. d'Archéologie Copte, Le Caire 1948, p. 135-150.

ومن جهة أخرى، لا نجد أيّ ذكر لصوم نينوى هذا، لا في القوانين الواحد والثلاثين التي أصدرها البطريرك أخريسطادلو في السنة ١٠٤٨م[٦٥]، ولا في القوانين الاثنين والثلاثين التي نشرها البطريرك كيرلّس الثاني في السنة ١٠٨٦م[٦٦]، في حين أنّهما يشيران إلى سائر الأصوام القائمة، كصوم الأربعين وصوم الرسل وصوم الميلاد.

صحيح أنّنا نجد ذكر صوم نينوى في مخطوط لساويرس بن المقفّع، بعنوان مصباح العقل - وهو مؤلّف حُرّر ما بين السنتين ٩٥٠ و٩٨٠م[٦٧] - لكنّنا ولا شكّ أمام اسم أُضيف لاحقًا، لأنّ باقي مخطوطات ذلك المؤلّف نفسه لا تذكره[٦٨].

وبعد التدقيق لم نجد أيّ ذكر صريح لهذا الصوم قبل ما ورد عند ابن العسّال، في كتابه المجموع الصَّفَويّ الذي أنجزه في السنة ١٢٣٦م، حيث يذكر اسمه من دون أيّ شرح. ولم نجد ذكرًا عن مصدره، ما عدا صلته بسفر يونان!

أمّا نظامه الغذائيّ، فهو نظام أيّام الصوم الأربعينيّ.

٤- صوم الميلاد

إنّ الاحتفال بعيد الميلاد في ٢٥ كانون الأوّل (ديسمبر) لم يُعرف إلاّ في زمن متأخّر، إذ لم يصل إلى رومة إلاّ في السنة ٣٥٣م. أمّا في ما سبق، فإنّ الكنائس كانت تحتفل بسرّ ظهور الربّ، يومَ عيد الظهور (Epiphanie). ومن الراجح أنّ عيد الخامس والعشرين من كانون الأوّل

---

(٦٥) *The Canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria*, publ. and transl. by O.H.E. Burmester, in *Le Muséon*, XLV, Louvain 1932, p. 71-84.

(٦٦) *The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria*, Publ. and transl. by O.H.E. Burmester, in *Le Muséon* XLIX, Louvain 1936, p. 245-288.

(٦٧) Ms. Paris arabe 212, édité et traduit par Y. Ebeid and M.J.L. Young, in C.S.C.O. 32-33, Louvain 1975.

(٦٨) راجع ساويرس بن المقفّع، مصباح العقل، نشره سمير خليل، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٨٠، حاشية الفقرة ١٤.

(ديسمبر) قد أُدخل لمعارضة أعياد اعتدال الشتاء الوثنيّة، أعياد زُحَل، التي كانت في وثنيّة الأمبراطوريّة الرومانيّة، تفتح سبيلًا إلى أعمال خلاعيّة واسعة. كان ذلك العيد عيد الشمس غير المغلوبة. ففي أطول ليلة في السنة، كانوا يحتفلون بعودة الشمس إلى الحياة وتغلّبها على الليل. فأرادت الكنيسة أن يحلّ عيدُ ميلاد شمس البرّ، المسيح الربّ، محلّ ذلك العيد الوثنيّ.

لكنَّ هذه الظاهرة الجديدة انتشرت ببطء في الكنيسة كلّها، فرأينا الاحتفال بالميلاد في أنطاكية سنة ٣٧٦م فقط. وفي الإسكندريّة، لا يتحدّث عنه كِيرلّس في محاضراته التي حرَّرها ما بين ٤١٨ و٤٢٨م. وأوّل أثر له نجده سنة ٤٣٠م في عظة لبولس الحمصيّ عن ميلاد ربّنا، ألقاها في حضور البطريرك كيرلّس في التاسع والعشرين من شهر كيهك. وفي أورشليم، ظهر العيد على عهد يوڤينال سنة ٤٣٩م[٦٩].

فإن أردنا أن نبحث عن مصدر لصوم الميلاد في مصر، وجب علينا أن نرجع في الزمن إلى النصف الثاني من القرن الخامس الميلاديّ. وأوّل أثر قد نجده لا يختصّ إلاّ ببيرمون العيد: «صوم بيرمون الميلاد، وصوم بيرمون الظهور»[٧٠]. وعند ساويرس بن المقفَّع، الذي كتب ما بين ٩٥٠ و٩٨٠م، نجد ذكر صوم الاستعداد لعيد الميلاد، لكن من دون ذكر المدَّة[٧١]. أمّا صوم الـ ٤٣ يومًا، فإنّه لم يظهر قبل البطريرك أخريسطادلو في السنة ١٠٤٨م.

ذلك بأنّ أخريسطادلو أصدر، قبيل ارتسامه، سلسلة ٣١ قانونًا. وورد في القانون ١٥: «يقع صوم الميلاد المقدّس، منذ عيد القدّيس ميناس - الخامس عشر من شهر هاتور - حتّى العشرين من كيهك»[٧٢].

---

(٦٩) *Cf. Dict. d'Archéologie et de Liturgie*, Art. «Nativité».

(٧٠) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، T.XV، المرجع المذكور، ص ١٣٧.

(٧١) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، الباب ١٥، طبعة سمير خليل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٧٩.

(٧٢) *Canons of Christodulos*, C. 15, *op.c.*, p. 76.

وألَّف يوحنّا بن زكريّا، الملقّب بابن سبّاع، مقالة في العلوم الكنسيّة، في نهاية القرن الثالث عشر الميلاديّ، عنوانها الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة. فكتب في شأن صوم الميلاد هذا: «أمّا صوم الميلاد المجيد، فإنّه لم يُفرض في الكنيسة إلاّ على يد الأنبا أخريسطادلو، بطريرك الإسكندريّة الرابع والسبعين»[٧٣].

وجدير بالذكر أنّ هذا الصوم، منذ ظهوره في النصوص - على يد البطريرك أخريسطادلو - كان يدوم ٤٣ يومًا: أيّام شهر هاتور الخمسة عشر، وأيّام شهر كيهك الثمانية والعشرين.

وتوحي بعض التقاليد بأنّ أيّامه كانت، في بادئ الأمر، أربعين فقط، وأنّ ثلاثة أيّام أُضيفت في وقت لاحق. إمّا لإحياء ذكرى معجزة نقل المقطّم، أيّام البطريرك إبراهيم، في حوالى السنة ٩٦٩م - وهذا ما كتبه الأنبا باسيليوس في الموسوعة القبطيّة[٧٤] - وإمّا تعويضًا عن تفسيح عامّ مُنح للزيجات بين أبناء العمّ أو الخال الأشقّاء من الدرجة الرابعة[٧٥].

ولفت ابن كَبَر الانتباه، في موسوعته مصباح الظلمة، إلى أنّ سكّان صعيد مصر يباشرون ذلك الصوم منذ اليوم الأوّل من شهر هاتور: «إنّهم يتبعون عادتهم»[٧٦].

٥- صوم الرسل

إنّ التقليد القبطيّ يُرجع أصل هذا الصوم إلى نصّ من كتاب المجال[٧٧]. والحال أنّ النصّ المشار إليه هو التالي: «بعد أن تحتفلوا بعيد الخمسين، إبقوا في العيد أسبوعًا أيضًا، ثمّ صوموا «مدّة أسبوع»،

---

(٧٣) إبن سبّاع، الجوهرة النفيسة في علوم الكنيسة، نشره وترجمه جان بيريه، in *Pat. Or.*, T.XVI, fasc. 4, Paris 1922, p. (91) 681.

(٧٤) *The Coptic Encyclopedia*, Art. «Fasting», Anba Basilios.

(٧٥) راجع يوحنّا جرجس، كتاب التراتيم، القاهرة، ١٩٢١، ص ٨.

(٧٦) إبن كبر، مصباح الظلمة، القسم الثاني، المرجع المذكور، ص ١٩٥.

(٧٧) *The Coptic Encyclopedia*, art. «Fasting», Anba Basilios.

لأنّه من العدل أن يُسرّ الإنسان بعطيّة الله وأن يصوم بعد فترة من الراحة»(٧٨).

لا يدور الكلام في هذا النصّ على عيد الرسل، ولا عجب، لأنّ عيد الرسل التذّيسين في الشرق كانوا يحتفلون به في بادئ الأمر بعد الميلاد، في الثامن والعشرين من كانون الأوّل (ديسمبر). فالتقويم البَهْنَسي (oxyrhynque) للسنة ٥٣٥-٥٣٦م يذكر هذا التاريخ أيضًا(٧٩). أمّا تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) فإنّه من أصل رومانيّ، لكنّ جميع كنائس الشرق تبنّته بعد ذلك، في وقت لا نعرفه.

وفي التقليد القبطيّ، نجد منذ الآن ذكر هذا الصوم عند ساويرس بن المقفّع، في كتاب مصباح العقل الذي استشهدنا به، ولكن من دون ذِكر تاريخ ولا مدّة(٨٠). ونحن مدينون أيضًا للبطريرك أخريسطادلو يذكره الدقيق الأوّل صومَ الرسل: «يجب على المؤمنين صيام الرسل الحواريّين، الذي هو بعد الخمسين، شكرًا لله على ما أنعم به علينا من موهبة الروح القدس صيامًا متّصلًا إلى اليوم الخامس من أبيب، ويعيّدوا فيه كما جرت العادة»(٨١).

ويجب أن نلاحظ في هذا النصّ ثلاثة أمور: الأمر الأوّل هو بدء الصيام، بعد العنصرة. والأمر الثاني الذي يحرص أخريسطادلو على لفت النظر إليه، هو أنّ «هذا الصيام واجب على المؤمنين». فهل كان غير واجب قبل ذلك؟ وهل هو من أصل رهبانيّ؟ أمّا الأمر الثالث فهو «أنّ هذا العيد يُحتفَل به كما جرت العادة». وهذا يعني أنّ هذا العيد، في تاريخ ٢٩ حزيران (يونيو) لم يكن جديدًا. لكنّنا أصبحنا في السنة ١٠٤٨م، أي في

---

(٧٨) *Constitutions Apostoliques*, V, 20, 14. *op.c.*, S.C. n° 329, p. 283.

(٧٩) Hippolytus Delehaye, «Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536», in *Analecta Bollandiana*, T. XLII, p. 83-99.

(٨٠) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور، ص ٧٩.

(٨١) *The Canons of Christodulos*, C. 13, Ed. O.H.E. Burmester, *op.c.*, p. 75.

القرن الحادي عشر الميلادي.

فما بين التقويم البَهْنَسي للسنة ٥٣٦م وقوانين أخريسطادلو التي يرجع عهدها إلى السنة ١٠٤٨م، نحو خمسماية سنة لا نعرف عنها شيئًا.

مهما يكن من أمر، لا بدّ من التنبّه إلى أنّ هذا الصوم عند الأقباط لا يوافق منطقيًا مقياس كتاب المجالّ. فإنّه يبتدئ فورًا بعد العنصرة عند الأقباط ويمتدّ إلى ٢٩ حزيران (يونيو)، في حين يترك كتاب المجالّ مهلة أسبوع واحد حتّى ٢٩ حزيران (يونيو)، قبل أن يوصي بصوم لا يتعدّى أسبوعًا واحدًا. وفي الكنيسة القبطيّة، قد يدوم ما بين ١٥ و٤٩ يومًا، بحسب تاريخ الفصح.

ونُشير أخيرًا إلى أنّ ميخائيل الدمياطيّ، في مؤلّفه كتاب كامل القوانين، الذي وضعه في السنة ١١٨٨م، كتب في شأن صوم الرسل: «في ما يختصّ بالمسيحيّين الأمناء، فليصوموا، إن أرادوا، صوم الرسل الذي هو خمسون يومًا، ما عدا أيّام الآحاد»[٨٢]. هذا الصيام هو إذًا اختياريّ للمؤمنين، بالرغم ممّا أعلنه البطريرك أخريسطادلو قبل ذلك بقرن ونصف. لكنّه صرّح بأنّه «إلزاميّ للرهبان»[٨٣].

أمّا فرج الله الأخميميّ الذي جاء بعد ذلك بكثير، في حوالى السنة ١٣٥٧م (وهو تاريخ أقدم مخطوطات كتاب كامل القوانين الذي ألّفه)، فهو يكتب، بعد أن ذكر القوانين التي تتحدّث عن الصوم الأربعينيّ، وعن صوم يومَي الأربعاء والجمعة الأسبوعيّ: «وأمّا بقيّة الأصوام، فليست هي فريضة على كلّ الناس، بل على الكهنة والرهبان»[٨٤].

---

(٨٢) ميخائيل الدمياطيّ، كتاب كامل القوانين in Ms. Paris arabe 4728, Al-Qawl 50, Ch. 1, folio 140.

(٨٣) *Idem*, Al-Qawl 41, folio 90.

(٨٤) فرج الله الأخميميّ، كتاب مجمع القوانين، الباب ١٧، الفصل ٦، in Ms. Paris arabe 250, folio 90.

٦- صوم العذراء

إنّه، بعد صوم الأربعينيّ الكبير، أكثر الأصوام شعبيّة في مصر. يمتدّ من ٧ إلى ٢٢ آب (أغسطس). ومع ذلك، فإنّ الأنبا باسيليوس(٨٥) كتب أنّ أوّل مَن أشار إلى وجوده هو الصفيّ بن العسّال، في كتاب كامل القوانين الذي ألّفه حوالى السنة ١٢٣٨م، على عهد البطريرك كيرلّس الثالث ابن لقلق: «ومنها ما هو دون ذلك في حفظ الأكثرين له وهو صوم عيد السيّدة. وأكثر مَن يصومه المتنسّكون والراهبات. وأوّله أوّل مسري، وعيد السيّدة فصحه»(٨٦).

إنّ هذا النصّ، وإن كان الأوّل، يُشير مع ذلك إلى أنّ صوم العذراء كان قائمًا في أيّام الصفيّ بن العسّال، مع أنّه رهبانيّ في الأصل.

وقبل ابن العسّال، نجد ذكرًا لهذا الصوم عند ساويرس بن المقفّع، في كتابه مصباح العقل: «والصيام الذي يصومه أهل المشرق، ونسمّيه صيام البتول مريم، وهو في خمسة عشر من مسري (٢٢ آب أغسطس)»(٨٧). لكنّ هذا الاستشهاد يبدو أنّه أُضيف لاحقًا إلى المخطوط، لأنّ لا وجود له إلاّ في أحد المخطوطات المعروفة، وهو غائب في سائر المخطوطات. فقد يدلّ على مصدر هذا الصوم أيْ «أهل المشرق».

وفي ممارسة الصوم الحاليّة، تصنّف الكنيسة القبطيّة تلك الأصوام إلى ثلاث فئات:

أصوام الدرجة الأولى: الأربعينيّ، وأسبوع هرقل، والأسبوع العظيم، وصوم نينوى، وبيرمونا الميلاد والظهور. يكون الصوم حتّى نهاية النهار، ولا يؤكل شيء حيوانيّ.

---

(٨٥) *The Coptic Encyclopedia, Art.* «Fasting», Anba Basilios.
(٨٦) الصفيّ بن العسّال، كتاب القوانين، الباب ١٥، المرجع المذكور، ص ١٣٧.
(٨٧) ساويرس بن المقفّع، مصباح العقل، المرجع المذكور، ص ٧٩، الحاشية ١٣.

أصوام الدرجة الثانية: يوما الأربعاء والجمعة طوال السنة - ما عدا يومَي زمن الفصح، وحتّى العنصرة -، صَوما الميلاد والرسل، ويكون الصوم حتّى الساعة الثالثة بعد الظهر، ويجوز فيهما أكل السمك.

أصوام الدرجة الثالثة: صوم العذراء، إذ لا يُحدَّد أيّ زمن للانقطاع، ويجوز أكل السمك[٨٨].

رابعًا - الأصوام الشخصيّة

إذا صحّ أنّ الأصوام الطقسيّة كانت تعني جميع المؤمنين - على الأقلّ مَن كانوا قادرين على حفظها - وكانت مرتبطة بالدورة الطقسيّة الخاصّة بسياق السنة، فإنّ هناك أصوامًا لم تكن تعني إلاّ بعض فئات الأشخاص - ولا سيّما الرهبان ورجال الإكليرس، لا بل مجرّد مؤمنين - وهي أصوام التعبّد.

سبق لنا أن تحدّثنا عن صوم الرهبان، فلا فائدة في العودة إليه.

١- صوم الأسقف

نكتفي بالاستشهاد بمقياسَين في هذا الأمر:

المقياس الأوّل، المأخوذ من التقليد الرسوليّ الذي ألّفه هيبوليطس، في القرن الثاني: «لِتصمْ الأرامل والعذارى غالبًا وتصلِّ من أجل الكنيسة، والكهنة كذلك، وليصمْ العلمانيّون متى شاءوا. لكنّ الأسقف لا يجوز له أن يصوم إلاّ متى صام الشعب كلّه، فقد يريد أحدهم أن يتقدّم، فلا يستطيع أن يرفض. على كلّ حال، بعد كسر الخبز، يذوقه»[٨٩].

والمقياس الثاني، المأخوذ من أبي صُلْح، في القرن العاشر، بمصر: «ينبغي للأسقف أن يكون صائمًا طوال أيّام حياته، إلاّ في أيّام

(٨٨) راجع متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤-٥٤٦.

(٨٩) Hippolyte de Rome, *la Tradition Apostolique*, n° 11, *op.c.*, p. 57.

السبوت والآحاد والأعياد والعنصرة. ويجوز له أن يحلّ الصوم عند انقضاء القدّاس. وأمّا إفطاره في باقي السنة فيكون عند وقيد السراج. وليُطعَم في يوم السبت والأحد مع الخبز عسلًا وسمكًا وزيتًا وجميع الثمار. أمّا اللحم فلا يذوقه البتّة»(٩٠).

وما بين القرن الثاني والعاشر، تمّ الانتقال من وضع الأساقفة المتزوّجين إلى وضع الأساقفة العُزب، المختارين من بين الرهبان.

وفي نهاية القرن الرابع، ذكَر كتاب المجالّ بأنّ «الأسقف عليه أن يكون زوج امرأة واحدة، وأن تكون هي زوجة رجل واحد، وأن يُحسن رعاية بيته»(٩١)، وأيضًا بأنّ «الأسقف أو الكاهن أو الشمّاس لا يطلّق امرأته بحجّة التقوى، وإن طلّقها، يُفصل، وإن أصرّ، يُخلع»(٩٢).

وفي النصف الثاني من القرن العاشر، بمصر، روى ساويرس بن المقفّع، في مؤلّفه مصباح العقل، أنّ «المصريّين يرون أن يكون الأسقف، بالإسكندريّة خاصّة، بتولًا لم يتزوّج في حال علمانيّته.. والسبب الذي يمنع أن يكون للأسقف امرأة هو أن يمرّ بالحياة الرهبانيّة قبل الأسقفيّة»(٩٣).

فقد تمّ الانتقال إذًا من وضع كان فيه الأسقف قريبًا جدًّا من الشعب، ويشاركه في حياته ونمطها، إلى وضع تؤثّر فيه الحياة الرهبانيّة تأثيرًا عميقًا في جميع البنى الكنسيّة، وتشرّب فيه النسكيّة الرهبانيّة روحانيّة الشعب المسيحيّ نفسها.

ويجب على الأسقف بعد ارتسامه أن يصوم، حتّى في أيّامنا، طوال

---

(٩٠) أبو صُلح يونس بن عبيد الله، الملقّب بالشديد بن بانا، كتب القوانين، C. 56, in Ms. Paris arabe 252, folio 132.

(٩١) *Les Constitutions Apostoliques*, L.II, 2, 1, in S.C., n° 320, p. 149.

(٩٢) *Idem*, L.VIII, 47,5, in S.C. n° 336, p. 277.

(٩٣) ساويرس بن المقفّع، كتاب مصباح العقل، طبعة سمير خليل، المرجع المذكور، ص ٩٥.

سنة وبحسب قواعد دقيقة[٩٤].

٢- أصوام المؤمنين

وهنا أيضًا نجد تطوّرًا يشبه التطوّر الذي لاحظناه في ما يختصّ بالأساقفة.

في الأصل، هناك نصّ التقليد الرسوليّ الذي وضعه هيبوليطس والذي سبق لنا أن استشهدنا به: «يصوم المؤمنون كما شاءوا»[٩٥].

وفي القرن الحادي عشر، صرّح أخريسطادلو، بطريرك الإسكندريّة السادس والستّون، بأنّ صوم الرسل يُلزِم المؤمنين[٩٦]. وإذا استطاع فرج الله الأخميميّ، في القرن الثالث عشر، أن يكتب، بعد أن ذكر الصوم الأربعينيّ وأصوام يومَي الأربعاء والجمعة الأسبوعيّة: «أمّا بقيّة الأصوام، فليست هي فريضة على كلّ الناس، بل على الكهنة والرهبان»[٩٧]، فإنّنا نشعر بأنّه آخر ممثّل لنظريّة «احتماليّة» في طريق الزوال، إذ إنّ أصوام المؤمنين التعبّديّة أصبحت معادلة للأصوام الرهبانيّة.

٣- صوم المذبح

إنّ الدومينيكانيّ ڤانسليب (Vansleb) الذي تجوّل بمصر في السنة ١٦٧٢ بحثًا عن المخطوطات، إلى جانب تحرير يوميّات رحلته وتاريخ كنيسة الإسكندريّة، كتب في الفصل المكرّس للقدّاس: «لا يجوز لهم أن يقيموا كلّ يوم وعلى كلّ مذبح إلاّ قدّاسًا واحدًا. والقميص والبدلة والكأس والمنشفة، أو أيّ شيء آخر استُعمل في قدّاس، لا يجوز أن يُستعمل في ذلك اليوم في قدّاس آخر، لأنّ هذا الشيء لم يعد صائمًا، كما يقولون. والوصيّة بأن يكون الإنسان صائمًا تمتدّ، في نظرهم، إلى البشر

(٩٤) راجع متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٧.
(٩٥) Hippolyte de Rome, *La Tradition Aapostolique*, n° 25, *op.c.* p. 57.
(٩٦) *The Canons of Christodulos*, C. 13, *op.c.*
(٩٧) فرج الله الأخميميّ، T.XVII, ch. 6, *op.c.*

وآنية المذبح على السواء. وإذا حدث أحيانًا أن أقيمت عدّة قداديس في اليوم نفسه والكنيسة نفسها، فإنّها تبتدئ كلّها معًا وتنتهي في الوقت عينه»[٩٨].

فإلى متى يرجع امتداد الصوم الغريب هذا إلى الأشياء؟ لا شكّ في أنّ أقدم النصوص المتعلّقة بهذه المادة يعود إلى رسالة تُنسب إلى بطرس الإسكندريّ. ومن الراجح أنّ هذا النصّ هو من القرن الخامس، وهو يحرّم الاحتفال بالإفخارستيّا مرّتين على المذبح نفسه وفي اليوم نفسه[٩٩]. وهناك نصٌّ آخر من القرن العاشر، أُدرج في كتاب كامل القوانين الذي ألّفه أبو صُلْح، وقد ورد فيه: «لا ينبغي لقسّيس أن يقدّس على المذبح دفعتين في اليوم الواحد»[١٠٠]. لكنّ الإحالة التي يذكرها مصدرًا لهذه الشريعة ليست قبطيّة، بل سوريّة. فهي من قوانين كيرياكس، بطريرك أنطاكية. ولا تزال هذه العادة قائمة في أيّامنا.

خامسًا - أصوام التكفير

إلى جانب الأصوام التقشّفيّة وأصوام التعبّد التي يمارسها المؤمنون أو رجال الإكليرس أو الرهبان، نجد في التقليد صوم التكفير عن الخطايا. وكتاب المجالّ هو مثال حسن يدلّ على ذلك: «حين ترى أحدًا قد أخطأ، إغضَبْ ومُرْ بطرحه إلى الخارج. وبعد خروجه، على الشمامسة أن يوبّخوه ويستجوبوه، حافظين إيّاه خارج الكنيسة. ثمّ اطلب إليهم أن يدخلوا ليتوسّلوا إليك في أمره... وبعد ذلك مُر الخاطئ بالدخول، وتحقّق هل هو نادم، وهل يستحقّ أن يُقبَل في الكنيسة قبولًا تامًّا، وافرض عليه أيّام صيام، بحسب خطيئته، أسبوعين أو ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة»[١٠١]

---

(٩٨) J.M. Vansleb, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*, Paris 1687, p. 94-95.

(٩٩) Ms. Copte 132, fol. 27, Crum, «Texts attributed to Peter of Alexandria», in *Journ. of Theolog. Studies*, t. 4, 1902, p. 388.

(١٠٠) أبو صُلح يونس، المرجع المذكور، القانون ٦٨.

(١٠١) *Les Constitutions Apostoliques*, L. II, 16, 1-2, in S.C. n° 320, p. 785-786.

- «أمام الخاطئين، لا يجوز أن يبقى الإنسان صامتًا، بل يجب توبيخهم ولومهم وإشغال بالهم وفرض الأصوام عليهم، والإيحاء إلى الآخرين بخوف الله»[١٠٢]. «إستأصل الدمّلة بفرض الأصوام»[١٠٣] - «وإن قال إنّه نادم، افرض عليه أصوامًا، ثمّ ضع يديك عليه واستقبله»[١٠٤].

وردت هذه النصوص في دَسقوليّة الرسل في ترجمتها العربيّة[١٠٥].

هذا وإنّ الصفيّ بن العسّال يروي هو أيضًا نصوص الدسقوليّة هذه في مؤلّفه كتاب كامل القوانين، بين واجبات الأسقف[١٠٦] ولكنّنا أمام مجرّد ذكر مصادره، بغضّ النظر عن الواقع، فإنّه في الباب الحادي والخمسين، حيث يتحدّث عن الاعتراف - في خمسة أسطر - يشبّهه بتمرين الطبّ فيكتب: «أمّا الاعتراف فهو طبّ روحانيّ، نسبته إلى الروح نسبة الطبّ الجسدانيّ إلى الجسد. وكما أنّ الجسدانيّ لا يتمّ إلاّ بطبيب خبير خيِّر، وإلاّ كان ترك الطبيب خيرًا منه من جاهل أو شرّير، ثمّ بقبول المريض واستعماله ما يوصف له، ثمّ بإمكان المداواة من جهة الزمان والمكان، وإلاّ فلا فائدة. فكذلك الروحانيّ»[١٠٧].

منذ القرن الثاني عشر، كان نظام التكفير قد أُهمل في الكنيسة القبطيّة. ورأى رينودو (Renaudot)، في كتابه تاريخ الكنيسة القبطيّة، أنّ البطريرك يوحنّا، البطريرك الثاني والسبعين، قد أبطل النظام القديم الذي كان يُبعد المؤمنين عن الكنيسة بسبب قساوته الزائدة، بدل أن يُعيدهم إلى حضنها. فألّف صيغة صلاة بسيطة يستطيع الخاطئ أن يُدلي بها، حين يقوم الكاهن بتبخير الشعب، وتمكّنه من الوصول إلى التناول[١٠٨]. وهذا

(١٠٢) *Idem*, L. II, 17, 5, in S.C. n° 320, p. 189.
(١٠٣) *Idem*, L. II, 41, 6, in S.C. n° 320, p. 275.
(١٠٤) *Idem*, L. II, 43, 1, in S.C. n° 320, p. 279.
(١٠٥) الدسقوليّة، المرجع المذكور، ص ٤١ و٤٣ و٤٤.
(١٠٦) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ٤٠-٤٣.
(١٠٧) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ٤٠.
(١٠٨) E. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris 1713, pp. 550-551.

ما سُمّي في وقت لاحق «الاعتراف للبخور». وانتقلت هذه الممارسة بعد ذلك إلى كنائس أُخَر، وحتّى إلى الهند.

صحيح أنَّ محاولةً لإعادة الاعتراف الشفهيّ قد تمَّت داخل الكنيسة القبطيّة في تلك الأيّام، بتأثير من مرقس بن القنبر. وقصّة خلافاته مع ميخائيل الدمياطيّ هي صفحة معروفة من صفحات تاريخ الكنيسة القبطيّة. لكنّ محاولته لم تنجح، فقضى مرقس بن القنبر أيّامه الأخيرة في دير قُصَير المَلَكيّ، بعد أن رشقته كنيسته بالجِرْم(١٠٩).

وهكذا انقطع التقليد التكفيريّ القديم. لكنّ هذا الأمر قصّة مختلفة، غريبة عن دراستنا في صوم التكفير، إلاَّ أنّ هذا الصوم زال مع زوال النظام التكفيريّ.

ومع ذلك، فقد يفرض الكاهن الذي يسمع الاعتراف على التائب صومًا يمارسه لإصلاح خطيئة ثقيلة، لكن ذلك لا يعود إلى مقاييس قانونيّة، بل بالأحرى إلى حاسّة مشتركة، يشعر بها شعب حفظ في أعماق قلبه حسّ الصيام كوسيلة «لتذليل القوّة الشهوانيّة للنفس الناطقة»، كما ورد عند ابن العسّال(١١٠).

سادسًا - قيمة الصيام الروحيّة

نكتفي هنا بذكر نصّ الصفيّ بن العسّال في كتاب كامل القوانين: «الصوم امتناع الإنسان من الغذاء وقتًا معيّنًا في الشريعة طاعةً لمَن شرعه لتمحيص الذنوب وتعظيم الثواب: والقصد به أن تضعف القوّة الشهوانيّة فتنصاع للنفس الناطقة. ومَن صام زائدًا عن المفروض والمستقرّ شيئًا فله

---

(١٠٩) Abu Sâleh, the Armenian, *The Churches and Monasteries of Egypt*, transl. by B.T.A. Evetts, Oxford 1895, pp. 20-43.
في ما يتعلّق بالنصّ العربيّ، أطلب: أبو المكارم، تاريخ الكنائس والأديرة في القرن الثاني عشر الميلاديّ، نشره صموئيل السريانيّ، القاهرة، ١٩٨٤، مجلّد ٢، ص ١٤ وما يليها.

(١١٠) الصفيّ بن العسّال، المرجع المذكور، ص ١٣٦-١٣٧.

ثوابه. ولا صوم في يومَي الأحد والسبت إلاَّ عن الزهومات. والصوم هو زكاة الجسد، كما أنَّ الصدَقَة زكاة المال. وقصد الشريعة بالصوم تذليل القوّة الشهوانيّة في النفس الناطقة، كما أنَّ قصدها بالصلاة طاعة القوّة الغضبيّة في العقل. ومن فوائد الصوم التشبّه بالروحانيّين، فبالشبه يمكن أن يتّصل بشبيهه. وأيضًا ليحسّ الصائم بالجوع فيرحم الجائع السائل»[١١١].

سابعًا - ممارسة الصوم في أيّامنا

حين نسأل اليوم أحد الأقباط: هل يصوم؟ يعني هذا أساسًا «هل يتّبع نظام الصوم الغذائيّ المفروض؟»، أي، هل يكتفي بالزيت وينقطع عن اللحم والجبن والسمن واللبن الحليب؟ فليس هناك تلميح إلى زمن الامتناع عن الطعام الذي يجب عادةً أن يسبق وجبة الطعام. إنّ هذا الامتناع قليلًا ما يمارَس اليوم في المدن الكبرى. إذ إنَّ نظام المدن، بما فيه ساعات دوام العمل، والضغط، والميل العصريّ إلى الاستهلاك، قد أضعف جدًّا إمكانيّة الامتناع، إمّا حتّى الساعة الثالثة بعد الظهر، وإمّا حتّى المساء، والذين يمارسونه هم قلائل، إلاَّ ربَّما في أثناء الصوم الأربعينيّ الكبير. وإذا كانت الحياة في مصر، بما فيها من ساعات الدوام، تدفع غالبيّة الناس إلى عدم تناول الطعام قبل الساعة الثالثة من بعد الظهر، فإنَّهم يتناولون قليلًا من الطعام قبل الذهاب إلى العمل، ويشربون على الأقلّ قليلًا من الشاي أو القهوة قبل الظهر. أمّا صعيد مصر، فإنّه أكثر أمانة على الصيام والانقطاع عن كلّ الأطعمة. ففي أيّامنا، ما زال هذا محصورًا بالرهبان وبرجال الإكليرس، في حين يحفظ المؤمنون نظام الصوم الغذائيّ، ولكن بأيّ قدر؟

فهل الصيام يمرّ بأزمة؟ ليس ذلك بعيد الاحتمال، ولهذا السبب يشدّد متّى المسكين على زمن الانقطاع عن بعض الأطعمة الذي لا بدّ أن

---

(١١١) المرجع نفسه.

يتزامن مع الصيام. فقد كتب: «لا صيام بدون فترة انقطاع، فجميع الصيامات لا بدّ أن تمارَس بالانقطاع أوّلًا عن الأكل مدّةً محدودة، ثمّ تناول أطعمة خاصّة بالصيامات. هذه الفترة هي المحور الذي يرتكز عليه الصيام، سواء في معناه أو تدريبه أو نتائجه. فصيام بدون فترة انقطاع لا يصحّ قطعًا اعتباره صيامًا بمعناه الروحيّ المقصود، بل يمكن أن يقال إنّه امتناع عن بعض الأطعمة فحسب»[١١٢].

الصيام يمرّ بأزمة، وهذا هو السبب الذي يدفع متّى المسكين إلى التشديد على وجوه الصيام الإيجابيّة، أكثر منه إلى التشديد على وجوهه المقيِّدة: «ليس الصوم حرمانًا من بعض الأطعمة، بل هو زهد اختياريّ عنها. هو ليس إذلال الجسد، بل هو إنماش الروح. هو ليس تقييد الحواسّ أو سجنها، بل هو انطلاق بها بغير معطّل إلى التأمّل في الله. هو ليس كبت شهوة الطعام، بل هو تخلية إراديّة عن هذه الشهوة لإعلائها إلى حبّ الله. والصيام لا يحمل معنى الحصر والضيق، بل يهدف إلى السرور والاتّساع في القلب. هو طقس كنسيّ عامّ، كما هو اختيار فرديّ شائق. هو ليس حملًا ثقيلًا نلقيه عن كاهلنا يوم العيد، بل سرّ نجاحه يكون في استمرار آثاره يوم العيد وبعده. هو ليس ضرورة أو فرضًا موضوعًا علينا، بل هو احتياج لازم، ولا غنى لنا عنه أبدًا. وليس هو أمرًا متعلّقًا بالجسد، بقدر ما هو متعلّق بالروح والملكوت. كذلك هو ليس موضوعًا للتكفير عن الذنوب والخطايا، بقدر ما هو إعداد النفس للاتّصال بخالقها والوجود في حضرته»[١١٣].

نشير أخيرًا إلى أنّ متّى المسكين الذي يعي أخلاق مجتمعنا العصريّ، يشدّد على أنّ كبريات العقبات دون الصوم التي يعرفها قرننا هي «المكيِّفات العصريّة، أي السجائر والقهوة والشاي»[١١٤].

---

(١١٢) متّى المسكين، حياة الصلاة، المرجع المذكور، ص ٥٤٤.
(١١٣) المرجع نفسه، ص ٥٤٣-٥٤٤.
(١١٤) المرجع نفسه، ص ٥٥١.

ثامنًا - الخاتمة

هل يجوز لنا أن نتكلّم على تقليد للصيام في الكنيسة القبطيّة؟ نعم، ولا شكّ، لكن الأصوب أن نتكلّم على تاريخ، تاريخ تطوُّر؛ إذ إنّ الكنيسة القبطيّة، كسائر الكنائس، انطلقت من لا شيء، من لا شيء معيَّن في الأناجيل، من لا شيء محدَّد، فتطوَّر نظامها على مدى القرون، قبل أن يجد صيغته الحاليّة الخاصّة بالأصوام الطقسيّة. ولقد أصبحت هذه الأصوام قائمة في كلّ مكان، حتّى إنّها أزالت أصوام التعبّد الحرَّة عند المؤمنين. أمّا أصوام التكفير التي نشأت حوالى القرنين الثالث والرابع، فإنّ شدّتها نفسها أدّت إلى زوالها، كما جرى في سائر الكنائس.

إنّ الصيام في الكنيسة القبطيّة هو المكان الذي ينوِّه، على أبرز وجه، بتأثير الحركة الرهبانيّة في روحانيّة هذه الكنيسة: فهناك روحانيّة أقرب إلى النسكيّة منها إلى التصوّف، خلافًا لتقليد الكنائس البيزنطيّة التي أثَّر فيها لاهوت تأليه الإنسان أكثر ممّا أثَّر فيها ترويض النفس الخاصّ بحركتها الرهبانيّة.

يبقى أنّ الكنيسة القبطيّة لا تزال، بين جميع الكنائس، تلك التي تشهد أكثر من غيرها على قيمة الصيام الروحيّة، تلك القيمة التي فقدتها كنائس الغرب في الواقع. وبهذا المعنى، تستطيع الكنيسة القبطيّة أن تقوم بدور الشاهد، حيال سائر الكنائس، على ما لكلّ روحانيّة من بُعد جسديّ حتمًا. إنّ ممارسة الصيام هي أحد كنوزها، ولا يتمنّى أحد أن تفقده.

نقول ختامًا إنّ مطلب هذه الممارسة يبقى شديدًا، وإنّ الكهنة في الكنائس، لا يمتنعون أيّامَ الصيام، عن أن يُعلنوا عند التناول: «مَن لا يَصُمْ، فلا يتناوَلْ».

الإيمان والعقل: مصير ابن رشد
وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة

البروفسور جاك لانغاد*

إرتبط مصير ابن رشد بمقولتي الإيمان والعقل. إذ إنّ هذا الفيلسوف أقرّ إقرارًا كاملًا بالإيمان والعقل، ونجح في إثبات لزوم الواحد بالآخر على مستوى فكره، فتجاوز بذلك إثبات توازنٍ بين مستلزمتَين غالبًا ما تمّت معارضتهما. فما يسترعي الانتباه عند هذا المفكّر البارز، الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلاديّ، أنّه أثبت بوضوح وتأكيد موقفًا عقلانيًّا شديد الصلابة: فالفيلسوف الذي يفكّر تفكيرًا صحيحًا لا يجد تعارضًا بين الاستنتاجات التي يتوصّل إليها ومعطيات إيمانه التي يعبّر عنها القرآن. وإذا بدا لبعضهم، كما سنرى لاحقًا، أنّه من المحتمل أن تبرز تناقضات بين الاثنين، فذلك يعود إمّا إلى طريقة عقلانيّة غير محكمة لا تراعي قوانين العقل، وإمّا إلى تأويل القرآن تأويلًا خاطئًا.

لقد تضافرت عناصر كثيرة لتصيغ «مصير» ابن رشد[1]. ولسوف نجتهد في عرض الإطار التاريخيّ والإطار الدينيّ وكذلك الإطار العائليّ الذين عاش فيهم ابن رشد، قبل أن نشرح كيف يُطرح موضع علاقات

(*) أستاذ في جامعة بُوردُو (Bordeaux) بفرنسا. مدير المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق سابقًا.

(1) تكلّمنا على «المصير»، وبذلك نكون قد استعدنا العنوان الفرنسيّ لفيلم يوسف شاهين، المصير، الذي حرّك الكثير من المشاهدين في الشرق وكذلك في الغرب.

الإيمان بالعقل في كتاب فصل المقال.

وابن رشد ليس من صنف الناس الذين تستطيع فهمهم عبر فصلهم عن محيطهم. فإذا أردت أن تكتشف غنى شخصيّته، وجب عليك أن تربطه ارتباطًا وثيقًا بزمانه، وبإطار عصره التاريخيّ والسياسيّ، وكذلك بنسبه العائليّ. فابن رشد عاش في حقبة فاصلة من تاريخ إسبانيا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديَّين. وهذان القرنان اللذان شهدا ذروة الخلافة في قرطبة ثمّ أفولها، ثمّ عاينا صعود السلالتَين اللاحقتَين، يشكّلان حقبة من تاريخ إسبانيا الإسلاميّ تميّزت بالازدهار والحيويّة.

ويُذكر أنّ الأندلس عرفت أوج نموّها في عهد الخليفة عبد الرحمٰن الثالث (٩١٢-٩٦١م/ ٣٠٠-٣٥٠هـ). «في ذلك الوقت تفوّقت قرطبة على عواصم أوروبّا الغربيّة أيّما تفوّق، وتمتّعت في عالم البحر الأبيض المتوسّط بشهرة واعتبار قريبين من شهرة القسطنطينيّة واعتبارها»[٢].

ولقد كانت الاعتبارات الدينيّة في أساس انقلاب المرابطين، وهي التي دفعت ابن تومرت إلى التعليم، وأدّت لاحقًا إلى قيام سلالة الموحّدين وإلى التحوّلات التي تتابعت في المغرب وإسبانيا الإسلاميّة.

فالموحّدون ناهضوا تراخي الأخلاق في عهد المرابطين وكذلك، في الوقت عينه، نزعة الفقهاء المالكيّين إلى حرفيّة الشرع والتأويل التشبيهيّ، عبر الدعوة إلى الرجوع إلى القرآن، وإلى أصول الشريعة الإسلاميّة.

إنّ طفولة ابن رشد وحياته أخذتا مجراهما في ذلك الإطار. فالفيلسوف ينتمي إلى عائلة من أهل الشرع والقضاء شهروا مدينة قرطبة. وكان أبرزهم، باستثناء ابن رشد، جدّه الذي أبصر النور في مدينة قرطبة السنة ١٠٥٨م (شوّال ٤٥٠)[٣]، واسمه أيضًا أبو الوليد محمّد بن أحمد بن

---

(٢) راجع: ليفي بروفنسال E. Lévi-Provençal في مقاله عن عبد الرحمٰن الثالث، EI^2، I, 86، (الموسوعة الإسلاميّة، ١، ٨٦).

(٣) لقد انتهى أمر الخلافة في قرطبة قبل ذلك بوقت قصير، في السنة ١٠٣١.

رشد. ولقد دفعت الشهرة التي امتاز بها هذا الجدّ إلى إضافة صفة «الحفيد» إلى اسم خلفه المشهور، وذلك بغية تحاشي الخلط الذي سبّبه الجناس. أمّا الجدّ الذي لم توضع فيه الدراسات إلاّ نادرًا حتّى اليوم، فكان فقيهًا بالغ الأهمّيّة، وربّما الأبرز في عصره. وكان شيخًا من شيوخ التعليم، وقد انضوى إلى لوائه طلاّب كثيرون كانت لهم شهرة كبيرة. ولقد شغل أيضًا وظيفة قاضي قضاة قرطبة الفائقة الأهمّيّة، وتمّ كذلك تكليفه بإقامة الصلاة في جامع المدينة الكبير وإلقاء خطبة الجمعة فيه. وخلّف أثرًا عظيمًا في حقل العلوم الفقهيّة، يتضمّن الفتاوى، فضلًا عن شرح أمّيات الأعمال المالكيّة. وتوفّاه الله في ٢٨ تمّوز ١١٢٦هـ (١١ ذو القعدة ٥٢٠هـم)، وهي السنة التي شهدت ولادة حفيده، وذلك إثر عودته من بعثة لدى يوسف بن تاشفين، الذي كان أقلقه تعليم ابن تومرت الدينيّ.

أمّا ابنه، أبو القاسم أحمد، والد الفيلسوف[٤]، فإنّه كان قاضيًا واحتلّ منصب قاضي مدينة قرطبة، من دون أن تكون له شهرة أبيه أو إنتاجه الأدبيّ.

وتابع أبناء الفيلسوف، في ما يخصّهم، التقليد نفسه في مجالَي الفقه والقضاء، وأضافوا مثل أبيهم، الطبّ على ذلك.

ولا ننسى أنّ ازدهار هذه السلسلة من الفقهاء والأطبّاء يعود إلى نموّ قرطبة وكذلك أشبيلية الثقافيّ. وهذا النموّ، قُدِّر له أن يصمد بعد سقوط الخلافة في السنة ١٠٣١م وتابع تطوّره في عهد المرابطين والموحّدين. إلاّ أنّه لا بدّ التذكير أنّ سيطرة الموحّدين على مجمل الأندلس كانت تقارب النهاية أيّام شيخوخة ابن رشد، حتّى ولو أنّ استيلاء القبائل المرينيّة، في المغرب، على مراكش، لم يحصل إلاّ في السنة ١٢٦٩م. وحتّى لو أنّ مملكة غرناطة لم تسقط إلاّ في السنة ١٤٩٢م، قبل نهاية حرب الاسترداد الإسپانيّة، فإنّ السنة ١٢٣٦م/ ٦٣٣هـ شهدت سقوط قرطبة، (مع العلم أنّه كان مرّ ٣٧ سنة على وفاة ابن رشد) في حين أنّ إشبيلية سقطت في السنة

---

(٤) ولد في السنة ١٠٩٤م/٤٨٧هـ، وتوفّاه الله في السنة ١١٦٨م/ ٥٦٤-٥٦٥هـ.

١٢٤٨م/٦٤٦هـ.

وهكذا، لم يعد هناك مكان لآل ابن رشد، القضاة أو الفقهاء، لا في قرطبة ولا في إشبيلية. وهذا ربّما يفسّر الصمت البليغ الذي لازم بعض كبار المترجمين أو المؤرّخين أمثال ابن خلّكان أو ابن خلدون.

إنّ الفيلسوف ابن رشد ترك لنا آثارًا رئيسيّة لا في الفلسفة وحسب، بل في الطبّ والقانون. ويبقى أنّ تأثيره، كما أشرنا إليه للتوّ، كان عابرًا في الغرب الإسلاميّ العربيّ، إلاّ أنّه كان ذا أهمّيّة في الغرب المسيحيّ اللاتينيّ.

فالأثر الطبّيّ، الكلّيات، تمّ نقله إلى اللاتينيّة وعرف تحت عنوان *Colliget*. ويُشار إلى الترجمة اللاتينيّة في السنة ١٢٥٥م وإلى الطبعة الاستهلاليّة في السنة ١٤٨٢م، من دون أن نتكلّم على الطبعات اللاحقة مثل تلك التي حصلت في السنة ١٥٥٣م.

أمّا الأثر الفقهيّ الذي يستوقفنا منه كتاب بدايات المجتهد ونهاية المقتصد فإنّه لم يكن بروعة أثر جدّه في هذا المجال وشهرته، مع أنّه يبقى على جانب من الأهمّيّة.

إنّ أثره الفلسفيّ لاقى أهمّيّة كبيرة في الغرب اللاتينيّ، إلاّ أنّه لم يطبع بطابعه الشرق العربيّ بالدرجة عينها. فأفلاطون وأرسطو والأفلوطينيّة المحدثة أثّرت تأثيرًا بالغًا في الحركة الفلسفيّة العربيّة، ووفّر أرسطو، منذ أيّام الكنديّ والفارابيّ، قاعدة الفلاسفة النظريّة والمعنويّة. وصار عند العرب، المعلّم الأوّل، في حين أنّ الفارابيّ نال تقديرهم ولقّبوه بالمعلّم الثاني. أمّا اللاتين فإنّهم كرّسوا مكانة ابن رشد ومنحوه لقب الشارح. والواقع أنّ الشروحات على أعمال الفيلسوف اليونانيّ كوّنت الجزء الأكبر من مجموعة آثار ابن رشد الفلسفيّة. وهو كان قد شرع في التعليق على أعمال أرسطو بطلبٍ من أمير الموحّدين أبي يعقوب يوسف وبعد إلحاح ابن طُفَيل على ذلك. ولا بدّ من تميز ثلاثة أصناف من الشروحات: البسيطة وهي الجوامع، الوسيطة وهي التلخيص، والكبيرة وهي التفسير.

ولقد عمد اللاتين إلى ترجمة هذه الشروحات واستعانوا بها في فهمهم غالبيّة آثار أرسطو التي كانوا أضاعوها لعدّة قرون من الزمن. فالغرب لم يكن قد حفظ من أعمال أرسطو إلاّ الأعمال المنطقيّة بواسطة بويسيوس Boèce. وفي الحقيقة، بفضل الترجمات العربيّة أوّلًا، ثمّ عن طريق شروحات ابن رشد بوجه رئيسيّ، اكتشف اللاتين ثانيةً نصوص أرسطو الرئيسيّة مثل الميتافيزيقيا والفيزياء وعلم النفس وعلم الأخلاق...

وإعادة الاكتشاف هذه أثارت لاحقًا حركة ترجمة من اليونانيّة إلى اللاتينيّة، عندما ذهب اللاتين إلى القسطنطينيّة للحصول على مخطوطات أرسطو اليونانيّة، وقد عمدوا إلى ترجمتها إلى اللاتينيّة بوجه مباشر. ولقد حدث ذلك في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكان في متناول توما الأكوينيّ المتوفّى العام ١٢٧٤م، ترجمات لاتينيّة للفيلسوف اليونانيّ، وعلى الخصوص، ترجمات قام بها غليوم المربكيّ.

إلاّ أنّ الاهتمام بابن رشد بَقِيَ على حاله، ويمكن رؤية دلالة عن هذا التأثير في أنّ طبعة (apud Juntas) الصادرة في مدينة البندقيّة في السنوات الأُوَل من القرن السادس عشر كانت من بين المؤلّفات الأولى المطبوعة، وهي تتضمّن نصّ أرسطو اللاتينيّ يتبعه نصّ الترجمة اللاتينيّة لشروحات ابن رشد. وذلك يشكّل علامة تأثير ابن رشد البالغ الأهمّيّة في المفكّرين اللاتين، الفلاسفة منهم واللاهوتيّين. وبرز تيّار رشديّ منشقّ، إلاّ أنّ الكثير من المفكّرين التقليديّين تمامًا أمثال توما الأكوينيّ لم يستطيعوا تجاهل أفكار ابن رشد.

وأشير أيضًا إلى مؤلّفين آخرين من مؤلّفات ابن رشد الفلسفيّة المهمّة. الأوّل هو كتاب تهافت التهافت وقد ألّفه لنقض تهافت الفلاسفة للإمام الغزاليّ. وقد أراد هذا الأخير نقض نظريّات الفلاسفة بعد أن عرض بوجهٍ عامّ لآرائهم في كتاب مقاصد الفلاسفة.

ونجد المعارضة عينها للإمام الغزاليّ في المؤلّف الثاني الذي أودّ الإشارة إليه، والمقصود هنا هو فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة

والحكمة من الاتّصال. فالعنوان نفسه يحدّد علاقة الإيمان بالعقل، والشريعة الدينيّة بالفلسفة. وذلك يشكّل مسألة رئيسيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، غالبًا ما تمّ التطرّق إليها وأتاح الفرصة لمواقف متعارضة. أمّا فرضيّة ابن رشد فهي تقول: لا يمكن للفلسفة والدين أن يتعارضا. وهو يؤكّد ذلك في خاتمة كتابه حيث يقول إنّ الفلسفة هي صاحبة الدين، الأخت الرضيعة. ويشرع في تقرير ذلك على جهة النظر الشرعيّ، بحيث لا يستطيع خصومه أن يهاجموه أو أن يتّهموه بالكفر.

فابن رشد يتقدّم نفسه قانونيًّا في بداية الكتاب، القانونيّ المتديّن الفقيه والقاضي. وهو يطرح قضيّته بتعابير شرعيّة: إذا تناولنا المسألة، على جهة النظر الشرعيّ، هل النظر في الفلسفة وفي المنطق مباح أم محظور، أمر مأمور به! إمّا على جهة مندوبة إليه وإمّا على جهة الوجوب؟ (ص ٢٧: ١٠-١٢)[٥]. فالاستدلال هو بسيط ويعتمد على ماهيّة الفلسفة نفسها، حيث إنّ ابن رشد يصرّح بأنّها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. وإذا ما تحقّقنا من أنّ الشرع الدينيّ يدعونا إلى المعرفة عن طريقة اعتبار الموجودات، فينتج من ذلك أنّ دراسة الفلسفة هي واجبة بالشرع أو مندوبة إليه (ص ٢٧: ١٣-١٧). وهذا بالتالي ما يوحي به القرآن مرارًا وتكرارًا في المقاطع التي يستشهد بها ابن رشد.

ويتابع ابن رشد بحثه حيث يقول إنّ ما يوجبه الشرع، أعني النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا ما يقوم به القياس. فواجب علينا إذًا أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقليّ وأتمّ أنواع النظر يكون بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمّى برهانًا (٢٨: ١٣ إلى ٢٩: ١).

وبما أنّ أنواعًا عديدة من القياسات هي قيد التداول، وجب أن تتمّ معرفتها كلّها، وأن يُعرف بما يخالف القياسُ البرهانيّ القياسَ الجدليّ والقياسَ الخطابيّ والقياسَ المغاليطيّ. وكان لا يمكن ذلك من دون أن

---

(٥) نحيل على نشرة ألبير نصري نادر العربيّة في دار المشرق، ١٩٧٣.

يتقدّم فيُعرف قبل ذلك ما هو القياس العقلي، وكم أنواعه وأقسامه (٢٩: ١ إلى ٣٠: ٦).

ويرفض ابن رشد الاعتراض القائل إنّ في الأمر بدعة، إذ إنّ هذا القياس لم يكن في الصدر الأوّل. وليس في الأمر بدعة ولا في استخدام الفقهاء القياس الفقهيّ (٣٠: ٨ إلى ٣١: ١).

ويتابع ابن رشد بحثه بخطى وئيدة. فبعد أن أثبت ضرورة دراسة القياس العقليّ، فواجبٌ إمّا المباشرة بهذه الدراسة، إن لم يكن أحد تقدّم وقام بها، وإمّا أن نستعين بالفحص المتقدّم. ويتبنّى الفيلسوف، في هذا المجال، مبدأ مهمًّا، أعني أنّه واجب ألاّ نحدّد حقل التبادل الفكريّ والعقليّ، بمحاورين أو متقدّمين مشاركين على ما نحن عليه في الدين والاعتقاد. وفي ضوء ذلك، كان ابن رشد يعارض جميع الذين يعتبرون أنّه لا يمكن الاستعانة بمنكِّر خارج الإسلام عندما يكون الأمر متعلّقًا بالحقل الدينيّ. وهذه الفكرة كانت جريئة وقف عليها ابن رشد، إلاّ أنّها لم تكن جديدة بالضرورة، حيث إنّ الكنديّ كان قد طوّرها بوجه واضح في مستهلّ كتابه في الفلسفة الأولى. فهو يصرّح، في ذلك الاستهلال، بأنّه وجب علينا ألاّ نحطّ من قدر كلّ المفكّرين الذين نستطيع أن نستخرج منهم ما هو مفيد، وبأنّ تقديرنا يجب أن يكون عظيمًا تجاه الذين أتوا ولو بجزء يسير من الحقيقة، وخصوصًا تجاه الذين نقلوا جزءًا كبيرًا من الحقيقة حتّى ولو مكثوا في غربة عن الجزء الآخر منها، أي الإسلام. ويقول الكنديّ: «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ، وليس ينبغي بخسُ الحقّ، ولا تصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بَخُس بالحقّ، بل كلّ يشرّفه الحقّ»[6]. وكان الكنديّ

---

(٦) راجع نشرة أبو ريدة رسائل الكنديّ الفلسفيّة، الجزء الأوّل، ص ١٠٢-١٠٣. النصّ العربيّ وترجمته الفرنسيّة محفوظان في مقال كـبار وروفيـنغو الصادر في مجلّة إيبلا - *IBLA* - ١٩٦٨، السنة الحادية والثلاثون، الجزء ١٢٢، ص ١٩٥-١٩٩.

يستند بذلك إلى سلطة أرسطو للدفاع عن وجهة النظر هذه، وقد استشهد به(٧).

وموقف الكنديّ هو الموقف عينه الذي قاد ابن رشد عندما اقترح الاستعانة بالمتقدّمين: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملّة» (ص ٣١: ٧-١٠) ويتابع قائلًا: «وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدماء وأتمّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم. فننظر في ما قالوه من ذلك: فإن كان كلّه صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب، نبّهنا إليه» (٣١: ١٢ إلى ٣٢: ٢).

وإذا ما فرغنا، من هذا الباب، النظر في القياس الذي هو الآلة التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، نشرع في فحص الموجودات للدلالة كيف أنّها تعرّف بالصانع. وفي هذا البحث، علينا أن نستعين كما حدث في أمر القياس، بالمتقدّمين، وهذا ما لجأ إليه في الواقع أولئك الذين بحثوا في صناعة أصول الفقه: «وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمَن تقدّمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأنّ مَن نهى عن النظر فيها مَن كان أهلًا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرَين

(٧) راجع كتاب ألفا من الميتافيزيقيا.

أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعيّة والفضيلة الخلقيّة - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (ص ٣٣: ٥-١٥).

ويثير ابن رشد عندئذ اعتراضات يمكن أن يُواجه بها، ومنها بالأخصّ سوء استخدام، وهو محتمل، هذا النوع من الأبحاث. فيجيب أنّ سوء استخدام الفلسفة لا يدين الفلسفة. في الواقع «ليس يجب في ما كان نافعًا بطباعه أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض» (٣٣: ٢١ إلى ٣٤: ١) ويضيف قائلًا: «بل نقول إنّ مَثَل مَن مَنع النظر في كتب الحكمة مَن هو أهل لها، من أجل أنّ قومًا مَن أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنّهم ضلّوا من قِبَل نظرهم فيها، مَثَل مَن منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات (من العطش)، لأنّ قومًا شرقوا به فماتوا» (٣٤: ٣-٦).

وهكذا برّر ابن رشد، عبر براهين متلاحقة، الاستعانة بالفلسفة واستند في ذلك إلى حجج تتوافق مع الإيمان والشرع. ويتابع بحثه فيتساءل في أمر معرفة إذا كانت الفلسفة هي لكلّ الناس أم هي مخصوصة. وللجواب عن هذا السؤال، يتساءل ابن رشد عن تصرّف الإنسان في مجال الاستدلال. فما يميّز البشر، وبالأخصّ المسلمين منهم، بعضهم عن بعضهم الآخر، يكمن في طبيعة الطريق التي تحملهم على التصديق. يقول ابن رشد: «ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم مَن يصدّق بالبرهان، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم مَن يصدّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة» (٣٤: ١٧-١٨).

وهذا يُتيح لابن رشد، في نهاية المطاف، أن يؤكّد أنّ النظر الذي يستند إلى البرهان موافقٌ لما نطقت به الشريعة، وأنّ لا تعارض بالتالي بين ما أوصلنا إليه النظر البرهانيّ والتعاليم التي أتت بها الشريعة الإلهيّة، إذ «إنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له» (٣٥: ٨).

إلاّ أنّ هذا الأمر يمكن أن يظهر إلى العلن بأوجه متعدّدة. فمعرفة الموجود، على ما يوصلنا إليها النظر البرهانيّ، يمكن أن تكون موجودة بأشكال مختلفة بالنسبة إلى ما نجده في الشريعة الإلهيّة. فواحد من اثنين يقول ابن رشد: «فإن أدّى النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرّف به. فإن كان ممّا قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سُكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعيّ. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا. فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفًا، طُلب هنالك تأويله» (ص ٣٥: ٩-١٤). ويحدّد على الفور معنى التأويل فيقول: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازة - من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز - من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازيّ» (٣٥: ١٥-١٨).

وهكذا قطع ابن رشد شوطًا إضافيًا في إقامته الدليل على وجود مستويات مختلفة لفهم اللفظ، والمستويات المختلفة هذه تترابط تبعًا لعلاقات العقل بالإيمان. فعندما يجب علينا الاستعانة بالتأويل فمعنى ذلك أنّ نتيجة نظرنا وبرهاننا تبدو على اختلاف مع فحوى العقيدة الإسلاميّة، وهذا مرفوض. ويستنتج قائلًا: «ونحن نقطع قطعًا أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ. وهذه القضيّة لا يشكّ فيها مسلم، ولا يرتاب منها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند مَن زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول» (٣٦: ٢-٥). ونتحقّق هنا من تعلّق ابن رشد بإثبات التناغم بين الإيمان والعقل، وكذلك من قناعته بأنّ الطريق الذي يتبعه في إعمال عقله والنظر البرهانيّ، لا يمكنه أن يخونه وأن يقوده إلى تناقضات بين إيمانه وعقله.

ويتابع قائلًا: «بل نقول إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالف

بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتُبر الشرع وتُصُفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد» (٣٦: ٥-٨). ومعنى ذلك أنّه لا نستطيع إلاّ أن نؤكّد انعدام التعارض بين الإيمان والعقل.

والسبب الذي أدّى إلى وجود معنى ظاهر ومعنى باطن يكمن في أنّ البشر جميعهم لا يملكون القدرات العقليّة نفسها. فبعضهم لا يَفْهمون إلاّ عن طريق القياسات الخطابيّة، وبعضهم الآخر عن طريق القياسات الجدليّة، والقلّة القليلة عن طريق القياسات البرهانيّة (٣٦: ١٢ وما بعدها). فالفلاسفة هم الذين يمثّلون الصنف الأخير من الناس، وقد أصبحوا موضع انتقاد يقوم به المتكلّمون والفقهاء الذين لا يقبلون هذا النوع من طريقة التفكير. فالفلاسفة، وعلى الأخصّ الفارابيّ وابن سينا، نالوا قسطهم من الانتقاد، وابن رشد يقوم بالردّ الدقيق على عدد من تلك الانتقادات، خصوصًا انتقادات الغزاليّ الذي «قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ«التهافت» في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات - تعالى عن ذلك - وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد» (٣٨: ١٥-١٨).

ولقد تجشّم ابن رشد مشقّة الردّ على اتّهامات الغزاليّ. فحول معرفة الجزئيّات، يستنكر ابن رشد ما يُنسب إلى الفلاسفة الذين يستعينون بنظريّات أرسطو أنّهم يرفضون القول بأنّ الله لا يعلم الجزئيّات. فهم يقبلون، على العكس، بذلك العلم، إلاّ أنّهم يؤكّدون أنّ تلك المعرفة ليست من نوع العلم نفسه الذي نستطيع نحن أن نحصل عليه عن الجزئيّات. «وذلك أنّ علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنّه علّة للمعلوم الذي هو الموجود» (٣٩: ١٥-١٧). وبعبارة أخرى، وبخلاف الكلام، فإنّ المعلوم هو الذي يحدّد علمنا، فيكون هذا العلم معلولاً، في حين أنّ العلم الذي لدى الله عن ذلك المعلوم نفسه هو علم الذي هو علّة وجود المعلوم وخالقه، وذلك العلم هو أزليّ.

ولا يغفل عن بالنا أنّه في حال الاستعانة بالتأويل في بعض الحالات، فإنّه ينبغي عدم اللجوء إليه في حالات أخرى. فهذا ما يحدّده ابن رشد بقوله: «وإذا تقرّر هذا، فقد ظهر لك من قولنا إنّ ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وإن كان في ما بعد المبادئ فهو بدعة» (٤٦ : ٧-٩).

إلاّ أنّ بعض الآيات، لا يقبل أهل البرهان والفلاسفة بمعناها الظاهر على ما هو، فيجب عليهم أن يعمدوا إلى تأويلها. إلاّ أنّ هذا التأويل، وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد، لا يدركه إلاّ أهل البرهان وهو ممتنع عن العامّة، الذين يدركون فقط القياسات الجدليّة أو القياسات الخطابيّة. وهكذا فإنّه من الخطأ إدخال الذين ليسوا من صنف أهل البرهان في عمليّة الانتقال من الظاهر إلى الباطن، إذ إنّهم لا يفهمون البرهان ويكتفون بنتيجة التأويل. إلاّ أنّهم لا يقدرون على فهم تلك النتيجة بالحقيقة، إذ إنّهم يتوقّفون على مدلول تلك النتيجة الحسّيّ من دون الفهم أنّ النتيجة هي نتيجة القياس. يقول ابن رشد: «ولذلك (ما) نرى أنّ مَن كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقّه كفر، لأنّه يؤدّي إلى الكفر. فمَن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر» (٤٨ : ٧-٩). وهذه مسألة مهمّة في فكر ابن رشد. إذ إنّه آخذ على الغزاليّ طريقته في عرض ما هو ثمرة النظر والقياس العقليّ ونتاجهما عند العامّة، فوضع أمام هؤلاء الناس غير الاختصاصيّين مقولات تعارض واعتقادات الشرع، من دون أن يستطيعوا إدراكَ أنّ الوصول إلى تلك المقولات حدث في ختام النظر العقليّ. وهذا يحول دون أخذ تلك المقولات بمعناها الحسّيّ، ودون وضعها على مستوى الاعتقادات الشرعيّة، ثمّ دون معارضتها. والواقع أن لا تعارض في ما بينها، إذ إنّ الإثبات لا يتناول الشيء نفسه.

لقد أراد بعضهم أن يرى في موقف ابن رشد نزعة نخبويّة تقضي بتخصيص العلم والمعرفة عند فئة، وتدفع الآخرين إلى معارف من الدرجة الثانية أو إلى الجهل. فهذا الموقف ليس في منظوره بوجه دقيق، إذ إنّه

يعتبر أنّ المعرفة هي في متناول الجميع، إلاّ أنّ أنواعها تختلف، ويعتبر أنّ العلم الأساسيّ الذي يكمن في الشريعة، على وجه الخصوص، متوفّر لجميع الناس، بحيث إنّهم ليسوا بحاجة إلى كفاءات عقليّة خاصّة ليدركوها. فما يختلف البشر فيه بعضهم عن بعضهم الآخر هو الإدراك العقليّ والاستدلال البرهانيّ اللذان لهما دور في هذه المعرفة. فبناء على ذلك ينبغي فهم الفرق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. فالمعنى الباطن لا يتفوّق على المعنى الظاهر، بل يوضّح التناقضات ويتجاوزها، التي قد يثيرها المعنى الظاهر في حال توقّفنا على حرفيّة النصّ وحدها من دون إدراك المدلولات الضمنيّة الخفيّة.



إنّ فكر ابن رشد يتضمّن مطالبةً بإعمال قدرات العقل بكلّ حرّيّة ومن دون قيد، إلاّ قيد التبصّر والرويّة الذي يفرض ألاّ توضع في متناول الناس حقائق أو استدلالات تتجاوز إمكانيّاتهم الذهنيّة. فهو لا يقبل بأيّ شكل من الأشكال أن يُمنع البشر ذوو القدرة من تأويل النصوص الدينيّة التي تعترض العقل. فهو يعارض التطرّف الذي يرفض القبول بمبدأ وجود المعنى الباطن، المجازيّ، وراء المعنى الظاهر، وهو المعنى الحقيقيّ، والذي يفرض على الجميع صيغة واحدة وحيدة للاعتبار والإدراك.

ابن رشد قال نعم للإيمان، وقال نعم للعقل. ففي نظر مَن يعرف الاستدلال العقليّ، لا يمكن أن يحصل تناقض بينهما، إذ إنّهما صاحبتان ورضيعتان (٥٨ : ٣)، وعلى ما يقول "الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له" (٣٥ : ٨).

إنّ ابن رشد طبع بعمق الغرب اللاتينيّ، وهو ساهم بمؤلّفاته أن تعرف أوروبّا أرسطو بوجه واسع، وأن تتطوّر الفلسفة والعلوم التي أوصلنا تقدّمها إلى الحداثة، عن طريق ديكارت الذي أصدر في حزيران من السنة ١٦٣٧ خطابه في الطريقة، بعد أن كان تلميذ اليسوعيّين في معهد لا فليش (La Flèche)، وبعد أن كان قد تربّى على العلوم والفلسفة بحسب تقاليد

ذلك العصر، أعني بوجه الخصوص، على الفلسفة المدرسيّة التي كانت المهيمنة في ذلك الوقت، والتي أفادت إفادة واسعة من فكرِ ابن رشد وتشكيلاته.

لقد أثّر ابن رشد بعض التأثير في نهاية عصرٍ من تاريخ إسبانيا الإسلاميّة، إلاّ أنّ ذلك العصر كان عصر تهيئة الأزمنة الحديثة. إنّها نهاية عصر: نهاية هيمنة السيادة الإسلاميّة في إسبانيا، وهي نهاية ما حدثت إلّا بعد ثلاثة قرون من موت فيلسوفنا، إلاّ أنّ القرن الثاني عشر شهد استعادة كبريات المدن الإسلاميّة أمثال بلنسيا وقرطبة واشبيلية على يد المسيحيّين. أمّا قُرطبة، مدينة ابن رشد، فإنّ سقوطها حصل أربعين سنة بعد وفاته، في العام ١٢٣٦م. في حين احتفت مملكة غرناطة التأثير الإسلاميّ بسرعة. ويبدأ منذ ذلك الحين، تقدّم الأفكار الأرسطاليّة البطيء، وكذلك تأويلات ابن رشد في إطار تصوّر الطبيعة العلميّ الذي هيّأ ردّة فعل ديكارت وبداية الأزمنة الحديثة.

نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش

هل العبد خالقٌ أفعالَه؟
مفهوم الكسب وعدالة التكليف
عند المسلمين الأشاعرة الأوائل

الدكتور محمّد عبدالله الزبيديّ*

حاول الإنسان منذ أقدم العصور أن تكون له اليد الطولى في تقرير مصيره، لكنّه وجد في أثناء هذا المسعى أنّ هناك قوى خفيّة أو جليّة تسلبه حقّ التفرّد في ذلك، فألزمته على مضض أن يتوافق معها ويعترف بمشاركتها إيّاه في تقرير كثير من الأمور التي تحدث في مملكته الأرضيّة. ولم يكن موقف الإنسان موحّدًا إزاء كيفيّة التعامل مع هذه القوى، إلاّ أنّنا نستطيع أن نرصد عبر تاريخ الفكر الإنسانيّ موقفَيْن أساسيَّيْن في هذه المسألة.

الأوّل: يرى أنّ هناك خالقًا لهذا الكون، وما الحرّيّة الإنسانيّة إلاّ توافق وانسجام بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق، فحدود حرّيّته قد رسمت من عَلٍ، وليس له إلاّ أن يتقن الحركة ضمن هذه الحدود من دون تخطّيها.

وقد تنازع هذا الموقف تيارات ثلاثة: **القائلون بالجبريّة المطلقة**،

(*) دكتور اختصاص في الإسلاميّات. ومقاله المنشور هنا جاء فصلًا من أطروحته، وهي تحقيق كتاب إثبات القدر للبيهقيّ (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م). وقد نشر الدكتور الزبيديّ غير ذلك من كتب الإسلاميّات، منها الإمامة للآمديّ، والإيمان لابن تيمية.

وأصحاب الإرادة الحرّة، وأخيرًا القائلون بالجبريّة المتوسّطة.

أمّا الموقف الثاني، فيرى ممثّلوه أنّ الإنسان ليس ككرات صابون فارغة لا تدري إلى أين تتّجه ومتى تنفجر. فالإنسان سيّد نفسه وأفعاله ومن خلال وعيه أنانيّته والآخرين تتأكّد حرّيّته ووجوده، فأنكروا الألوهة، وفهموا أنّ هذا الكون ليس إلاّ مجموعة قوانين ونظم، وعن طريق فهمها والسيطرة عليها تتأكّد حرّيّة الإنسان.

وقد أسهم المسلمون إسهامًا أساسيًّا في بحث هذه المشكلة تحت عدّة عناوين: كأفعال العباد والقضاء والقَدَر والعدل الإلٰهيّ والكسب، إلاّ أنّهم لم يقفوا منها موقفًا موحّدًا.

فالجهميّة مثلًا رأت أنّ الإنسان مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا اختيار ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما يخلق الله فيه الأفعال كما يخلق في سائر الجماد، وتنسب الأفعال إليه مجازًا.

أمّا المعتزلة فقد سفهت المجبرة في أقوالهم وبيّنت أنّ الإنسان خالقٌ أفعالَه وأنّه قادر في الوقت نفسه على الفعل وعدمه، وبرّرت ذلك بأنّ انتفاء حرّيّة الاختيار مدعاة لإبطال التكليف، وفي ضوء ذلك فلا معنى للثواب والعقاب والمدح والذمّ.

وقد توسّط هذَيْن الموقفَيْن السابقَيْن موقف الأشاعرة الذين نادوا بنظريّة الكسب في فهم أفعال العباد.

ويُعدُّ الأشاعرة الناطقين الرسميّين لأهل السُنّة والجماعة، وشاع مذهبهم في أغلب الأمصار الإسلاميّة، إذ حاولوا في البدايات حفاظًا على وحدة الجماعة التوفيق بين المتطرّفة العقليّين (المعتزلة) وبين الحشويّة والمشبّهة والمجبرة.

والسمة الأساسيّة الملاصقة للمذهب الأشعريّ هي التوسّط بين الإفراط والتفريط، وضمن هذا السياق طرح الأشاعرة على لسان مؤسّس المذهب أبي الحسن الأشعريّ (- ٣٢٤ هـ) نظريّة الكسب في أفعال العباد حلًّا وسطيًّا بين المعتزلة والجهميّة المجبرة.

وخلاصة هذه النظريّة أنّ أفعال العباد لا يستقلّ طرف بها، بل تتمّ بالمشاركة بين الخالق والمخلوق، فالفعل ينسب إلى فاعلَين هما الله والعبد. فالله له إتقان الفعل والاستطاعة، أمّا الإرادة التي تختار الممكنات فهي للعبد. وتسمّى العمليّة التي يقوم بها العبد لتحصيل الفعل اكتسابًا ومن الله خلقًا واختراعًا لقوله تعالى ﴿كلّ امرئٍ بما كسب رهين﴾.

لذا فقد ارتأيت أن أكتب بحثًا عن «نظريّة الكسب عند الأشاعرة» مبيّنًا أسسها عند قدمائهم وتطوّرها عند متأخّريهم.

مفهوم الكسب عند الأشعريّ

عرّف الأشعريّ الكسب بأنّه «ما وقع بقدرة محدثة»[1]، فالقول إنّ فلانًا اكتسب الكفر، معناه «أنّه كفر بقوّة محدثة وكذلك قولنا: إكتسب الإيمان، إنّما معناه أنّه آمن بقوّة محدثة»[2].

والقدرة المحدثة هذه، مخلوقة لله تعالى، وليست فعلًا للعبد، بل هي صفة من صفاته[3]، فإذا أراد العبد فعلًا وتجرّد له، خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على اكتسابه. فخلقُ الفعل على الحقيقة يتمّ بقدرة الله المطلقة، أمّا اكتسابه على الحقيقة فإنّه يتمّ بقدرة محدثة خارجة عن الذات وزائدة عليها[4]. وعلى هذا فإنّ أفعال العباد، سواء في نطاق الطاعات أو المعاصي، مخلوقة من جهة الله، مكتسبة من جهة العباد «اختيارًا لهم على الحقيقة»[5].

وميّز الأشعريّ ما بين الفاعل والقادر، إذ إنّه جوّز وقوع الفعل أو المقدور بين قادرَين، في حين أنّ مذهبه يمنع وقوع الفعل بين فاعلَين

---

(١) إبن فورك، أبو بكر محمّد بن الحسن (٤٠٦هـ/١٠١٥م)، مجرّد مقالات الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، ١٩٨٥، دار المشرق، ص ٩٢.
(٢) الأشعري، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، بيروت، دار لبنان، ص ١١٩.
(٣) حموده، غرابة، الأشعري، القاهرة، ١٩٤٨، دار الكتب المصريّة، ص ١١٣.
(٤) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ١٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

حقيقة[٦]، لذا فقد تحرّز عن وصف الإنسان بالفاعل في حين يصفه بالقادر على أفعاله من دون تحفّظ[٧].

كذلك حصر الأشعريّ دَوْر قدرة العبد المحدثة في اكتساب الأفعال المخلوقة من الله تعالى وفق اختيار العبد على الحقيقة، فالكافر عندما يكتسب الكفر فإنّه يكون قد «كفر بقوّة محدثة»[٨]، والمؤمن عندما يكتسب الإيمان فإنّه يكون قد «آمن بقوّة محدثة»[٩]، وهذا في نظره لا يعني أنّ العبد قد اكتسب الإيمان على حقيقته أو اكتسب الكفر على حقيقته، بل الذي فعل الكفر والإيمان على حقيقتهما هو ربّ العالمين «كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأنّ المتحرّك بها على الحقيقة غير مَن فعلها على حقيقتها»[١٠].

ودليل الأشعريّ النقليّ على أنّ الله خالق أكساب العباد قوله الله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ﴾[١١]، وقوله أيضًا: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾[١٢]، فلمّا «كان الجزاء واقعًا على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم»[١٣].

أمّا دليله العقليّ على أنّ الله تعالى خالقُ أفعال العباد، هو أنّ العبد لو كان فاعلًا على الحقيقة أفعاله، لوقعت هذه الأفعال حسب هواه وقصده، ولما كانت هذه الأفعال لا تقع وفق ما يشتهيه العبد، دلّ ذلك على أنّ هناك محدثًا لها على الحقيقة غيره، وتقع، حسب مشيئته وقصده، وهو الله تعالى. فالكافر يتمنّى أن يكون كفره حسنًا صوابًا، ولكنّه يكون قبيحًا ضلالًا، والمؤمن يجهد نفسه أن يكون إيمانه خاليًا من الألم

---

(٦) ابن فورك، مجرّد مقالات الأشعري، ص ٩٢.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٨) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(١٠) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.
(١١) سورة الصافات، الآية ٩٦.
(١٢) سورة السجدة، الآية ١٧.
(١٣) الأشعريّ، اللمع، ص ٦٩.

والمعاناة، ولكنّه يقع عكس ذلك، فدلّ وقوع الكفر والإيمان بهذه الأوصاف، على أنّ خالقها على حقيقتها غير الكافر والمؤمن، وهو الله تعالى[١٤].

نقد موقف الأشعريّ في الكسب

أثار قول الأشعريّ في قدرة العبد المحدثة التي لا أثر لها في مقدورها إلاّ اكتساب هذا المقدور جملة اعتراضات من المعتزلة بخاصّة، والمتكلّمة بعامّة، وأجمعوا على أنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ من محالات الكلام[١٥]، وأنّه غير معقول في نفسه[١٦]، ومن هذه الاعتراضات:

أوّلًا: قرّر الأشعريّ أنّ الفعل يقع من العبد بقدرة محدثة اكتسابًا، ويحدث بقدرة الله تعالى خلقًا. فما الفرق بين الوقوع من العبد والحدوث من الربّ؟ فإذا كان الوقوع بمعنى الحدوث فلا مسوّغ للتفرقة بينهما، أمّا إذا كان معنى الوقوع هو الكسب فإنّ ذلك دور، إذ إنّ الكسب هو ما وقع بالقدرة المحدثة[١٧].

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن فرّق ما بين الحدوث أو الخلق والوقوع، فالخلق أو الحدوث يتعلّق بأصل الفعل وإيجاده «واختراعه من لا شيء»[١٨] ومن دون آلة، أمّا الوقوع فهو «التصرّف في المحدثات»[١٩] بقدرة حادثة ولا يتمّ ذلك إلاّ بآلة. ولا يلزم من تعريف الكسب «بأنّه ما

---

(١٤) الأشعريّ، اللمع، ص ٧١-٧٢.

(١٥) ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج١، بيروت، لا ت، دار الكتب العلميّة، ص ١٢٧، وانظر ذلك أيضًا في مجلّة المنار، العدد ٩، ص ١٠٢.

(١٦) القاضي عبد الجبّار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٦٥، ص ٣٦٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(١٨) الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، إستانبول، مكتبة آيا صوفيا رقم ٢١٦٥-٦٦، ج١، ل ٢١٠ ب.

(١٩) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، حيدر آباد الدكن ١٣٣٢، مجلس دائرة المعارف، ص ٢٩.

وقع بقدرة حادثة»[٢٠] دور، ذلك أنَّ الكسب والإيقاع بمعنى واحد، كما هو الحال في ما يخصّ الخلق والإيجاد والاختراع.

ثانيًا: أثبت الأشعريّ أنّ حركة الضرورة تقع من العبد معجوزًا عنها، في حين تقع حركة الاكتساب مقدورًا عليها، أي إنّ التفرقة بين هاتين الحركتَين حاصلةٌ بالاكتساب. ولكن ما المسوّغ لهذه التفرقة ما دامت هاتان الحركتان مخلوقتَين من جهة الله تعالى «فليس إحداهما بأن تجعل كسبًا لنا أولى من الأخرى»[٢١].

بيّن الأشعريّ في معرض ردّه على هذا الاعتراض، أنّ افتراق الحركتَين من حيث الضرورة والكسب، لا يوجب افتراقهما من جهة الخلق، لكنّ اشتراكهما في باب الخلق لا ينفي افتراقهما من حيث القدرة والعجز، وذلك «لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب، لأنّ الضرورة ما حمل على الشيء وأكره وأجبر عليه، ولو جهد في التخلّص منه وأراد الخروج عنه، واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انفكاكًا، ولا إلى الخروج منه سبيلًا»[٢٢]. أمّا الحركة الاختياريّة فإنّها بخلاف هذا الوصف، ولا تقع من العبد اضطرارًا «فالفرق بين هاتَين الحركتَين ليس من جهة الخلق، وإنّما من جهة حلولهما في المتحرّك، فالعبد يجد التفرقة بين الحالتَين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشكّ»[٢٣].

ثالثًا: إذا كان الله تعالى هو فاعل الإحسان على كلّ وجه، وهو فاعل الإساءة على كلّ وجه، فيجب أن يكون حكمهما في ما يتّصل بالتعظيم أو الشكر أو الاستحقاق والذنب راجعًا إليه من دون العباد، وبذلك لا يحسن الأمر والنهي ولا المدح ولا الذمّ[٢٤].

---

(٢٠) أبو عذبة، الروضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة، ص ٢٩.
(٢١) القاضي عبد الجبّار الهمذانيّ، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.
(٢٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٢٤) ابن الوزير، الروض الباسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، ص ١٩٣، صنعاء، ط٢، ١٩٨٥، المكتبة اليمنيّة (نقلًا عن فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (مخطوط)).

ردّ الأشعريّ هذا الاعتراض بأن بيّن أنّ الأمر والنهي والمدح والذمّ متعلّق بكسب العبد، فعندما يختار العبد الطاعة، فإنّ الله تعالى يخلق الطاعة فيه عُقيب اختياره، وكذلك عندما يختار المعصية، فالتكليف بالأمر والنهي إنّما حَسُن لأنّ العبد «متمكّن من اختيار أحد مقدورين دون الآخر، وإن لم يكن متمكّنًا من الإيجاد»[٢٥].

رابعًا: أثبت الأشعريّ وقوع الكسب بالقدرة الحادثة، ولكنّه قرّر في الوقت نفسه أن لا تأثير لهذه القدرة في إيجاد الفعل، بل تقارنه فقط، وهذا ينفي وجود فرق بين القادر والعاجز، إذ إنّ القدرة لا تختصّ بهذا الاقتران بل يشاركها في ذلك العلم والإرادة والحياة، وغير ذلك من صفات العبد، فإذا اقتصر دور القدرة الحادثة على الاقتران بالفعل من دون إيجاده، فلا فرق بينها وبين صفات العبد الأخرى المقارنة لفعله[٢٦].

ويمكن القول: إنّ هذا الاعتراض هو المعوّل عليه في إبطال كسب الأشعريّ عند الفرق الأخرى المخالفة له، حتّى إنّ قطب الأشاعرة الكبير عبد الملك الجويني تبنّى هذا الاعتراض في آخر مؤلّفاته[٢٧].

دفع الأشعريّ هذا الاعتراض مبيّنًا أنّ تعلّق القدرة بالمقدور ليس كتعلّق العلم بالمعلوم، فالمعلوم «يكون معلومًا لله عزَّ وجلّ بعلم أزليّ، وللمحدث بعلم حادث، غير أنّهما يتّفقان في وجه تعلّق العلمَيْن بمعلومهما من حيث تعلّق العلمَيْن»[٢٨].

أمّا تعلّق القدرة بمقدورها فإنّه يختلف «لأنّ تعلّقها مختصّ بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل بقدرة الله على صفة الحدوث،

---

(٢٥) إبن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٣.
(٢٦) إبن تيميّة، منهاج السُنّة، بيروت لا ت، دار الكتب العلميّة، ج١، ص ١٦٥.
(٢٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، تحقيق محمّد الكوثريّ، ١٩٤٨، مطبعة الأنوار، ص ٣٢-٣٣.
(٢٨) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.

وبقدرة المحدث على صفة الاكتساب»[٢٩]. كذلك فإنّ العلم لا يختصّ معلومًا، في حين تختصّ القدرة مقدورًا، فوجب أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلّق[٣٠].

إنّ مذهب الأشعريّ في أفعال العباد، وقوله بالكسب لتفسير وقوعها، عَسُر على الفهم، حتّى ضُرب المثل في دقّته وصعوبة فهمه، فقيل «أدقّ من كسب الأشعريّ»[٣١]. ولعلّ هذه الصعوبة مردّها إلى الموقف الوسطيّ الذي أراد الأشعريّ أن يرابط فيه من خلال المسائل الكلاميّة التي خاضها بعامّة، وهذه المسألة بخاصّة. فهو قد أراد أن يتخطّى موقف الجهميّة أو الجبريّة الذين سلبوا القدرة الإنسانيّة أيّة فاعليّة، ولا يصل في الوقت نفسه إلى الموقف الاعتزاليّ الذي أثبت أنّ قدرة العبد المحدثة تُوجد مقدورها أو تخلقه.

وقد اتّفقت النقول في كتب المتكلّمة ومؤرّخي الفِرَق على أنّ الأشعريّ قد نفى أيّ تأثير لقدرة العبد الحادثة في أصل الفعل أو في صفة من صفاته، لكنّ المدقّق في مؤلّفات الأشعريّ نفسه، أو في كتاب مجرّد مقالات الأشعريّ الذي ألّفه ابن فورك خصّيصًا لبيان آراء الأشعريّ الكلاميّة، لن يجد نصًّا صريحًا من الأشعريّ يقرّر فيه أنّ القدرة الحادثة غير مؤثّرة في الفعل، بل على العكس تمامًا، سيجد نصوصًا كثيرة أشار فيها إلى هذا التأثير، وإن بطريقة خفيّة. يقول الأشعريّ في معرض بيانه لفعل الإيمان والكفر من العباد: «وإنّما معنى الكسب الكفر، أنّه كفر بقوّة محدثة، وكذلك قولنا اكتسب الإيمان، معناه أنّه آمن بقوّة محدثة، من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين»[٣٢].

---

(٢٩) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣١) أبو عذبة، الروضة البهيّة، ص ٢٦.

(٣٢) الأشعريّ، اللمع، ص ٧٤.

فالأشعريّ في هذا النصّ يثبت أنّ العبد يكتسب الإيمان والكفر على الحقيقة بقدرته المحدثة، لكنّه ينفي في الوقت نفسه أن تكون هذه القدرة المحدثة قد اكتسبت الكفر والإيمان على حقيقتهما، إذ إنّه يفرّق ما بين كسب الشيء على الحقيقة، وكسب الشيء على حقيقته، فكسب الشيء على الحقيقة مقدور قدرة العبد الحادثة، أمّا كسب الشيء على حقيقته فهو يقابل الخلق والإيجاد[٣٣]، لذا نفاه عن العبد.

ويتّضح من هذا، أنّ الأشعريّ لم يقصد نفي مطلق التأثير عن قدرة العبد الحادثة، بل كان جُلّ اهتمامه نفي أن تكون هذه القدرة مستقلّة في إيجاد الفعل كما قالت المعتزلة، ويمكن القول: إنّه «نفى الاستقلال لا أصل التأثير»[٣٤]. ويذكر ابن فورك أنّ الأشعريّ قد أشار صراحة إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بقوله: «واختلف جوابه في العين المكتسبة، صارت مكتسبة بتعلّق القدرة المحدثة فقط أم باقتران أوصاف أخر إليها؟ فدار أكثر كلامه على أنّ التأثير في ذلك للقدرة المحدثة»[٣٥].

ومن النصوص التي أكثر الأشعريّ استخدامها في هذه المسألة قوله في القدرة: «فقد صحّ أنّها مع الفعل للفعل»[٣٦]، وهذا يدلّ على أنّه قد حدَّد عمل هذه القدرة وهو للفعل وإيقاعه، ولا يخفى أنّ الإيقاع «فرع التأثير»[٣٧].

وقد أحسّ تلامذة الأشعريّ من بعده بهذا المأزق، وهو خفاء الكسب الذي نادى به شيخهم، فحاولوا أن يدافعوا عنه، تارةً بنسبة تأثير ما للقدرة الحادثة في صفات الفعل المقدور كما هو الحال عند الباقلّانيّ، أو بالقول إنّ للقدرة الحادثة أثرًا في إيجاد الفعل على حقيقته تارةً أخرى، كما هو واضح عند عبد الملك الجوينيّ.

---

(٣٣) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٢.

(٣٤) المناري، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، تحقيق محمّد الكوثري، ١٩٣٩، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ص ٥٧.

(٣٥) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ٩٣.

(٣٦) الأشعريّ، اللمع، ص ٩٦.

(٣٧) المناري، اللمعة، ص ٥٩.

مفهوم الكسب عند الباقلاني

تابع الباقلانيّ شيخه الأشعريّ في القول: إنّ الكسب «تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه فتجعله بخلاف صفة الضرورة»[٣٨]، إلاّ أنّه افترق عنه بأن أثبت تأثيرًا خاصًّا لهذه القدرة في صفة الفعل.

ففي حين أكّد الأشعريّ أنّ القدرة الحادثة توقع الفعل من دون أن يبيّن أثرها في الفعل نفسه، ذهب الباقلانيّ إلى أنّ هذه القدرة وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل نفسه من جهة الوجود، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في إيجاد الفعل على صفة معيّنة، وهذه الصفة هي الكسب بعينه، إذ يقول: «قدرة العبد وإن لم تؤثّر في وجود ذلك الفعل، إلاّ أنّها أثّرت في صفة من صفات ذلك الفعل، وتلك الصفة هي المسمّاة بالكسب»[٣٩].

فالحركات تشترك في جنسها العامّ، وهو الحركة، ولكنّها تفترق في أنواعه، وما به المشاركة غير ما به الافتراق[٤٠]، وعلى هذا فإنّ ذات الحركة وهي جنس عامّ مخلوق لله تعالى وواقع بقدرته، أمّا الأنواع التي تنضوي إلى الجنس الأعمّ هذا، ككون «هذه الحركة طاعة أو معصية، قيامًا أو قعودًا، إقدامًا أو إحجامًا، كفرًا أو إيمانًا، فهي واقعة بقدرة العبد»[٤١].

وقد استفاد الباقلانيّ من نظريّة الأحوال[٤٢] لأبي هاشم الجُبّائيّ (٣٢١هـ/٩٣٣م) في إثبات تأثير القدرة الحادثة في صفات الفعل، فهو

---

(٣٨) الباقلانيّ، التمهيد، تحقيق عماد الدين حيدر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، مؤسسة الكتب الثقافية، ص ٣٤٧.
(٣٩) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، تحقيق أحمد السقا، بيروت ١٩٨٧، دار الكتاب العربيّ، ج٩، ص ١٠.
(٤٠) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.
(٤١) المصدر نفسه، ج٩، ص ١٠.
(٤٢) الأحوال: هي اعتبارات ذهنيّة أو تصوّرات عقليّة لا يلحقها الوجود أو العدم، ولا هي معلومة ولا هي مجهولة، لأنّ الوجود والعدم يلحقان بعالم الأعيان، والموجودات أو الأعيان يفترق بعضها عن بعض أو تمايز من جهة الأحوال،=

يقرّر أنّ القدرة وإن لم تؤثّر في ذات الفعل، إلاّ أنّ لها تأثيرًا في صفة الفعل ووجوده على حال دون حال غير صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من اختصاص قدرة الله تعالى في الخلق والإبداع، أي إنّ هذه القدرة تؤثّر في لواحق الوجود لا في الوجود ذاته.

ورغم أنّ الباقلاّني قد استفاد من «أحوال» أبي هاشم الجُبَّائي، إلاّ أنّه لم يوافقه على أنّ هذه الأحوال غير معلومة «فإن كانت غير معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها، لأنّ ما ليس بمعلوم لا يصحّ قيام الدليل عليه»(٤٣).

فالأحوال عند الباقلاّني معلومة وموجودة، وكلّ موجود له سمات يفترق بها عن غيره، فإنّما يفترق بسمة هي حال «وما تتماثل به المتماثلات وتختلف فيه فهو حال، وهي التي تسمّى صفات الأجناس والأنواع»(٤٤).

وانسجامًا مع إثبات القاضي الباقلاّني للأحوال فقد ذهب إلى أنّ القدرة الحادثة لها تأثير في حال الفعل دون ذاته، فمفهوم الحركة المتعلّقة بالموجودات أو المقدورات، غير مفهوم القيام والقعود، والإقدام والإحجام، ذلك أنّ الحركة قضيّة عامّة تشترك فيها كلّ الأنواع المندرجة

=فاللون جنس لما تحته من الأنواع التي تندرج تحت اللونيّة من سواد أو بياض وفيها يتمّ التمايز، وكلّ شيء يتمّ به تمايز بين الموجودات فهو حال، لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الاتّفاق، والذات الإلهيّة مثلًا من حيث هي ذات، تنتمي إلى عالم الأعيان كسائر الموجودات، والصفات الإلهيّة تتعلّق بعالم الأذهان (المفاهيم) حيث المعاني. وعالم الأعيان يتميّز بالوجود، في حين يتّصف عالم الأذهان بالثبوت، فالمجالان متمايزان، ومن ثمّ فلا حرج في إثبات صفات لها معانٍ ومدلولات لله تعالى دون أن يقتضي ذلك التعدّد في الذات، لأنّ الصفات لا تضاف إلى عالم الأعيان، ولا تتّصف بما تتّصف به الموجودات من وجود أو عدم. فهي لا معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا موجودة.
أنظر في ذلك أحمد صبحي في علم الكلام، ج١، بيروت، ط د، ١٩٨٥، دار النهضة العربية، ص ٢٣٠.

(٤٣) الباقلاّني، التمهيد، ص ٢٣٠.

(٤٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم، بغداد، لا ت، مكتبة المثنى، ص ١٣٣.

تحتها من قيام وقعود، لكن ليس كلّ نوع من هذه الأنواع يستغرق الحركة كنفسيّة عامّة أو جنس عام[45].

كذلك فإنّ تعلّق القدرة المحدثة بالفعل يجعله على هيئة مخصوصة أو حال مخصوص، فالإنسان «يفرّق فرقًا ضروريًا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلّى وصام، وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يُضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يُضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى»[46].

فالباري يُضاف إليه خلق ذات الفعل مجرّدًا من الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة العامّة والخاصّة المتعلّقة بالفعل نفسه «كالوجود والحدوث والعرضيّة واللونيّة، وكونه حركة أو سكونًا، أو كون الحركة كتابة أو قولًا»[47]. وهذه الأحوال تضاف إلى الفاعل المحدث بفعل قدرته المحدثة، وبذلك يتميّز الوجهان تميّزًا عقليًا لا حسّيًا، ويتغاير المتعلّقان تغايرًا، سُمّي أحدهما إيجادًا وإبداعًا، وسُمّي الثاني كسبًا وفعلًا[48].

ويجعل الباقلّانيّ الجهات العقليّة والاعتبارات الذهنيّة هذه مناط الثواب والعقاب، ذلك أنّ الحسن والقبح ليسا ذاتيّين في الأشياء، بل هما صفتان تعلّقان بما وراء الوجود وفق ورود الأمر بالحسن، وورود النهي عن القبيح، وبذلك، أي بأحوال الفعل المضافة إلى تأثير القدرة المحدثة، يتعلّق الثواب والعقاب[49].

ويمكن في ضوء تطويع الباقلّانيّ قاعدة «الأحوال» بما يخدم نظريّة الكسب الأشعريّة، أن يُعرّف الكسب بأنّه: تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فتجعله على هيئة مخصوصة، أو حال دون حال، تنفي عنه صفة الضرورة.

---

(45) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٤، ٧٥. وهذا يعني أنّ كلّ قعود أو قيام نهو حركة، لكن ليس كلّ حركة هي قيام أو قعود أو غيره.
(46) الشهرستانيّ، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، بيروت، لا ت، دار الفكر، ص ٩٨.
(47) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص ٧٥.
(48) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(49) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٨.

وهذا ممّا يدفع إلى القول: إنّ الباقلاني قد سار على خطى المعتزلة في تفسير أفعال العبد دون أن يصل إلى تمام موقفهم، إذ ترى المعتزلة أنّ «قدرة العبد تؤثّر في صفة وجود فعله وفي سائر صفاته»[50]. وهذا ما نفاه الباقلاني وقرّر أنّ هذه الصفة هي من تأثير قدرة الله تعالى، كذلك افترق الباقلاني عن المعتزلة في أنّه لم يثبت استقلاليّة تأثير القدرة المحدثة في الفعل، بل جعل هذا التأثير يتمّ بفعل قدرة الخالق وقدرة المخلوق من جهتين مختلفتين.

وقد استدلّ الباقلاني على أنّ الله تعالى ينفرد بخلق أفعال العباد، في حين ينفرد العباد باكتسابها، بأدلّة نقليّة وأخرى عقليّة لا تختلف كثيرًا عن تلك التي اعتمدها الأشعريّ في الدفاع عن موقفه في الكسب، كما أنّ هذه الأدلّة لا يُسلّم بها خصوم الأشاعرة في هذه المسألة بالذات.

مفهوم الكسب عند الجوينيّ

مع الجوينيّ يكتمل تطوّر نظريّة الكسب الأشعريّة، إذ لم يبقَ لمتأخّريهم إلاّ شرح ما قرّره قدماؤهم، أو الدفاع عنها أمام الخصوم بالحجج والبراهين العقليّة.

فإمام الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ أفرد القدرة الإلٰهيّة بإيجاد الفعل وخلقه، وحصر في الوقت نفسه دور القدرة الإنسانيّة بإيقاع الفعل واكتسابه.

ومع الباقلاني، تطوّرت هذه النظريّة، إذ خطا بها خطوة إلى الأمام، فأثبت للقدرة الإنسانيّة أثرًا حقيقيًّا في صفات الفعل ما عدا صفة الوجود، إذ إنّ هذه الصفة هي من تأثير القدرة الإلٰهيّة.

أمّا الجوينيّ، فقد تجاوز ما ذهب إليه كلّ من الأشعريّ والباقلاني، وأثبت للقدرة الإنسانيّة تأثيرًا حقيقيًّا في فعلها، محاولًا بذلك سدّ الثغرة التي طالما عرّضت هذه النظريّة للطعن والهجوم من الفِرَق المخالفة.

---

(50) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٤.

واللافت، أنّ الجوينيّ لم يثبت للقدرة المحدثة تأثيرًا حقيقيًا في الفعل الإنسانيّ، إلاّ في آخر مصنّف له[٥١] في العقائد وهو العقيدة النظاميّة.

أمّا في كتبه السابقة للعقيدة النظاميّة، فقد انتصر فيها لما قرّره شيخه الأشعريّ في الكسب، إذ حصر تأثير القدرة المحدثة في إيقاع الفعل وكسبه[٥٢]، مخالفًا بذلك الباقلانيّ، ومنتقدًا إيّاه في الوقت نفسه لقوله بأنّ هذه القدرة تؤثّر في حال الفعل، وفي ذلك يقول: «فصار صائرون إلى أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في إثبات حال للمقدور يتميّز بها المكتسب عن الضروريّ... وهذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحقّ، وفي المصير إليها انفتاح وجوه من الفساد يجب تنكّبها»[٥٣].

ويؤكّد الجوينيّ صحّة ما ذهب إليه الأشعريّ في الكسب وفساد قول مخالفيه فيقول: «العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها، مكتسب لها... ومعنى كونه مكتسبًا، أنّه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثّرة في إيقاع المقدور»[٥٤].

ولم يدم الجوينيّ على هذا الحال من مناصرة شيخه الأشعريّ في مسألة الكسب، إذ انقلب عليه في آخر مصنّفاته، بعدما تبيّن له أنّ القول بقدرة لا تأثير لها في مقدورها هو كنفي القدرة أصلًا[٥٥]، ثمّ انتقد الباقلانيّ بقوله: «وأمّا إثبات تأثير في حالة لا تعقل، فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم»[٥٦].

---

(٥١) الغزاري، اللمعة، ص ٥٤. والكتاب الأصل هو النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، إلاّ أنّ النسّاخ أفردوا قسم العقيدة منه وسمّوه العقيدة النظاميّة، أمّا ابن خلّكان فقد أشار تلميحًا إلى أنّ آخر مصنّف للجوينيّ هو كتاب «تلخيص نهاية المطلب». أنظر وفيات الأعيان ج٣، ص ١٦٩.

(٥٢) أنظر الجوينيّ، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة، تحقيق محمّد موسى وعليّ عبد الحميد، مصر ١٩٥٠، مكتبة بيروني، ص ١٨٨-٢٠٧؛ ولمع الأدلّة تحقيق حسن ترتية، بيروت، ١٩٨٧، دار عالم الكتب، ص ١٢١.

(٥٣) الجوينيّ، الإرشاد، ص ٢٠٩.

(٥٤) الجوينيّ، لمع الأدلّة، ص ١٢١.

(٥٥) الآمديّ، أبكار الأفكار، (مخطوط) ج ٢، ل ٢٠٨أ.

(٥٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٨.

كذلك فإنّ القول بقدرة لا تأثير لها يسقط التكليف، ويؤدّي إلى «قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[٥٧]، إذ إنّ الله تعالى قد طالب عباده بأفعال إن فعلوها أثابهم، ونهاهم عن أخرى إن أصرّوا على القيام بها عاقبهم، لذا «فقد أقدرهم على الوفاء بما طالبهم، ومكّنهم من التوصّل إلى امتثال الأمر، والانكفاف عن مواقع الزجر»[٥٨]، لذا فإنّ كلّ مَن ينفي وقوع أفعال العباد وفق اختيارهم وقدراتهم «فهو مصاب في عقله، أو مستمرّ على تقليده مصمّم على جهله»[٥٩]، ويحيل الجوينيّ حدوث الفعل بالقدرة الإلهيّة القديمة، وقدرة العبد المحدثة عن طريق الاشتراك، إذ يرى أنّ الفعل الواحد لا يتجزّأ، «فإن وقع بقدرة الله تعالى استقلّ بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإنّ الفعل الواحد لا بعض له»[٦٠].

ثمّ يقف الجوينيّ إلى جانب المعتزلة في قولهم: إنّ الكسب الذي قرّره الأشعريّ لا معنى له وغير معقول، وفي ذلك يقول: «وذلك أنّ قائلًا لو قال: العبد مكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والربّ تعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسبه، قيل له: فما الكسب، وما معناه؟ وأديرت الأقسام المتقدّمة على هذا القائل فلا يجد منها مهربًا»[٦١].

ولم تسلم المعتزلة من انتقادات الجوينيّ اللاذعة لقولها بأنّ العبد خالق أفعاله، إذ يقول «ولا يشكّ لبيب أنّ مَن وصف نفسه بكونه خالقًا على التحقيق، فقد أعظم الفرية»[٦٢]، إذ إنّ خلق الفعل يتطلّب العلم بتفاصيله، والعبد لا يعلم حقيقة ما يصدر عنه من أفعال، ولا يحيط بمقدارها ومبلغها، ولا يعلم خصائص الحادثات إلاّ الله تعالى[٦٣] مصداقًا

(٥٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠-٣١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[٦٤].

وبعدما فرغ الجوينيّ من نقد سابقيه من المتكلّمة، أشاعرة كانوا أم معتزلة، قرّر مذهبه في تفسير الفعل الإنسانيّ، مبيّنًا أنّ أفعال العباد تقع منهم بحسب اختيارهم وقدرتهم[٦٥]، محدّدًا في نصّ آخر التقاطع ما بين الفاعليّة الإلهيّة، والفاعليّة البشريّة في إيقاع الفعل، إذ يقول: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتّفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»[٦٦].

والجوينيّ في هذا النصّ، وإن نسب وقوع الفعل لقدرة العبد الحادثة حقيقةً في ذاته وصفاته، إلاّ أنّه أسند خلق الفعل برمّته إلى الله خلقًا وتقديرًا، ذلك أنّ الله تعالى أحدث في العبد القدرة على مقدوراته، وهذه المقدورات، أحاط الله بها على أقدار بعلمه الأزليّ، وسلب العبد في الوقت نفسه العلم بتفاصيل مقدورات قدرته[٦٧]، ويؤكّد الجوينيّ هذا المعنى بقوله: «أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيّأ أسباب العلم، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيرة، وإرادة، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد، وللعباد اختيارهم واتّصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق لله ابتداء، ومقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلمًا وقضاءً وخلقًا وبقاءً من حيث إنّه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة»[٦٨].

ويوضح الجوينيّ ما ذهب إليه، في أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، بأن ضرب مثلًا بالعبد الذي لا حقّ له شرعًا بالتصرّف في مال سيّده وإن استبدّ به، لكنّ هذا العبد يصبح أمره نافذًا في

---

(٦٤) سورة الملك، الآية ١٤.

(٦٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤، ٣٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

مال سيّده إن أذن له في ذلك. فبيع العبد من بعد الإذن يعزى إلى المالك الحقيقي، مالك العبد وفعله، من حيث إنّ سبب نفاذ هذا البيع هو الإذن الذي حصل عليه هذا العبد، لا فعل العبد نفسه، فالعبد مأمور بالتصرّف، وينهى ويُزجَر على مخالفة أمر سيّده[69].

وقد أثار قول الجويني بتأثير قدرة العبد في ذات فعله وصفاته كلّيا[70]، جملة اعتراضات من الأشاعرة المتأخّرين كالشهرستاني والفخر الرازي والآمدي.

فالشهرستاني وصف الجويني بالغلوّ إذ يقول: «وغلا إمام الحرمَين، حيث أثبت للقدرة الحادثة أثرًا هو الوجود، غير أنّه لم يثبت للعبد استقلالًا بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر، ثمّ تسلسل الأسباب في سلسلة الترقّي إلى الباري سبحانه، وهو الخالق المبدع المستقلّ بإبداعه من غير احتياج إلى سبب»[71].

وفي نصّ آخر يُشير الشهرستاني إلى نقد الجويني كلًّا من الأشعري والباقلاني إذ يقول: «ثمّ إنّ إمام الحرمَين، أبا المعالي الجويني تخطّى عن هذا البيان قليلًا، قال: وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلًا، وأمّا إثبات تأثير، في حالة لا تعقل فهو كنفي التأثير، خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بدّ إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإنّ الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار يحسّ من نفسه أيضًا عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[72].

---

(٦٩) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٣٦.
(٧٠) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ٩٧.
(٧١) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٧٨.
(٧٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٨-٦٩.

أمّا الفخر الرازي وسيف الدين الآمديّ وعضد الدين الإيجي، فقد انتقدوا ما ذهب إليه الجوينيّ وقدّموا الأدلّة على فساد هذا القول، إلاّ أنّ هذه الأدلّة قد خلت من كلّ جديد، إذ إنّها الأدلّة نفسها التي دافع بها الأشعريّ عن مذهبه في القدرة أمام الخصوم(٧٣).

لكنّ هذا الرفض من الأشاعرة المتأخّرين قد قابله قبول تامّ وثناء في أوساط علماء أهل السُنّة السلفيّين كابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة.

فابن تيميّة، عندما بحث هذه المسألة لم يأتِ بجديد، بل كرّر أقوال الجوينيّ السابقة، إذ يقول: «والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم»(٧٤). وفي نصّ آخر يقول: «إعلم أنّ العبد فاعل على الحقيقة»(٧٥).

أمّا ابن قيّم الجوزيّة، فبعد أن نقل نصّ الجوينيّ في تأثير قدرة العبد في فعلها تأثيرًا حقيقيًّا، عقّب عليه قائلًا: «وهذا توسّط بين الفريقين... وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثّران [مؤثّرَيْن] في إيجاد الفعل عنده بإقدار الربّ سبحانه، وقد أصاب في هذا وأجاد»(٧٦).

وبغضّ النظر عن موقف المعارضين والمؤيّدين لمذهب الجوينيّ في القدرة البشريّة، هل يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها خصوم الأشاعرة لبيان تهافت القول بالكسب لتفسير أفعال العباد، وهل كان هذا المذهب بدعًا من الجوينيّ، أم إنّه استفاد من جهود سابقيه من الأشاعرة في تقرير ما ذهب إليه؟

---

(٧٣) أنظر الرازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، ص ٢٣٠، ٢٣٣؛ والآمديّ، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، ج٢، ل ٢١٠، ٢١٥؛ والإيجي، المواقف في علم الكلام، بيروت، لا ت، دار عالم الكتب، ص ٣١٢، ٣١٤.

(٧٤) إبن تيميّة، العقيدة الواسطيّة، تحقيق زهير الشاويش، بيروت، ١٩٨٩، المكتب الإسلامي، ص ٤٧.

(٧٥) إبن تيميّة، القضاء والقدر، تحقيق أحمد السليح، بيروت، ١٩٩١، دار الكتاب العربي، ص ١٢٩.

(٧٦) إبن قيّم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق مصطفى الشلبي، جدّة، ١٩٩١، مكتبة السوادي، ص ٢١٥.

إنّ الإجابة عن التساؤل الأوّل، يتطلّب معارضة ما قرّره الجوينيّ بما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة في هذه المسألة، ومن ثمّ بيان أوجه القوّة أو الضعف الكامنة في هذه النظريّة.

أثبت الجوينيّ أنّ «الفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا»(٧٧). وقد قرّر القرآن الكريم في كثير من الآيات أنّ للإنسان فعلًا وعملًا كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعمَل مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيرًا يَرَهُ، وَمَن يَعمَل مِثقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾(٧٨)، وقوله تعالى: ﴿وَيَفعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ﴾(٧٩). ففي هاتين الآيتين وغيرهما من الآيات المؤكّدة للفعل الإنسانيّ، نسب الله العمل والفعل إلى العباد، كذلك نسب الله تعالى الفعل إلى نفسه بقوله: ﴿إنَّ الله يَفعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(٨٠)، وقوله: ﴿كَذَلِكَ الله يَفعلُ مَا يَشَاءُ﴾(٨١)، لكنَّ القرآن يقرّر أيضًا أنّ الله خالق كلّ شيء، بقوله: ﴿ذَالِكُم الله ربكم لَا إلَهَ إلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ فَاعبُدُوهُ﴾(٨٢)، والفعل الإنسانيّ لا خلاف عليه بأنّه شيء من الأشياء، وهذا ثابت أيضًا بالنصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَليكُم القِتَال وَهُو كُرهٌ لَكُم، وَعَسَى أن تكرَهُوا شَيئًا وَهُوَ خَيرٌ لَكم، وَعَسَى أن تُحِبُّوا شَيئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُم﴾(٨٣)، فالقتال الذي يمكن أن يكون مكروهًا لما فيه من الأخطار، اعتبر شيئًا، كذلك القعود والتخلّف عن القتال الذي يمكن أن يكون أحبّ إلى النفس من القتال اعتبر شيئًا أيضًا(٨٤). وعلى هذا فإنّ القتال أو عدمه، وغيره من الأفعال الإنسانيّة هي أشياء، وما دامت هي

---

(٧٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.
(٧٨) سورة الزلزلة، الآيتان ٧، ٨.
(٧٩) سورة النحل، الآية ٥٠.
(٨٠) سورة الحجّ، الآية ١٤.
(٨١) سورة آل عمران، الآية ٤٠.
(٨٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
(٨٣) سورة البقرة، الآية ٢١٦.
(٨٤) الطبريّ، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، لا ت، دار المعرفة، ج٢، ص ٢٠١.

كذلك فإنّها مخلوقة لله تعالى إذ إنّه ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٨٥]، وقد أكّد رسول الله هذا الأمر بقوله: «إنّ الله يصنع كلّ صانع وصنعته»[٨٦].

في ضوء ما تقدّم، يلزم القول: إنّ العبد فاعل فعله على الحقيقة، كما أنّ الله تعالى خالق أفعال العباد في الوقت ذاته، أي إنّ هناك تقاطعًا بين الفاعليّة الإلٰهيّة والفاعليّة الإنسانيّة عند إحداث الفعل وإيقاعه، وهذا ما قرّره الإمام الجوينيّ بقوله: «والفعل المقدور بالمقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد»[٨٧]، ووجه التقاطع بين الفاعليّتين، الإلٰهيّة والإنسانيّة، هو قدرة العبد، وهذه القدرة هي الموقعة للفعل مباشرة، أمّا خلق الفعل على التحقيق فهو لله تعالى، إذ إنّه خلق القدرة للعبد «وأراد منه أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثّة، وخيّره وإراده، وعلم أنّ الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد»[٨٨].

والقاعدة في الخلق الإلٰهيّ كما جاء في القرآن الكريم، هي الخلق بدون وسائط أو علل، إذ يتمّ هذا الخلق بمجرّد إرادة الله لوجود الشيء، وصدور الأمر الإلٰهيّ لتحقيق هذه الإرادة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٨٩]، فالأمر الإلٰهيّ المتمثّل بلفظة «كن»، هو العلّة الحقيقيّة لوجود الموجودات. لكنّنا نجد في القرآن الكريم آيات تدلّ على أنّ الله تعالى يخلق بعض الأشياء بوسائط وعلل، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ

---

(٨٥) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.
(٨٦) البخاريّ، خلق أفعال العباد، تحقيق عليّ سامي النشّار وعمّار الطالبيّ، الإسكندريّة، ١٩٧١، منشأة المعارف، ص ١٣٨ (من مجموعة عقائد السلف للنشّار).
(٨٧) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤، ٣٥.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٨٩) سورة ياسين، الآية ٨٢.

فِرقٍ كَالطَّودِ العَظِيمِ﴾[٩٠]، فانفلاق البحر إلى كتلتَيْن من الماء لا تلتقيان، هو معلول لضرب موسى البحر بعصاه، إذ إنّ الله لم يشأ أن ينفلق البحر بالأمر الإلٰهيّ «كن»، بل شاء أن يحدث هذا الانفلاق بعلّة الضرب بالعصا.

كذلك أراد الله تعالى أن يكون هذا العالم سننًا ثابتة تسيّر هذا الكون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبدِيلًا﴾[٩١]، ولضمان استمراريّة هذه السنن وثباتها فقد منح الله كلّ مخلوق طبيعة وماهيّة محدّدة، إذ يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أعطَىٰ كُلَّ شَيءٍ خَلقَهُ﴾[٩٢]، لذا يمكن القول: إنّ العلل الطبيعيّة تحدث معلولاتها بأمر الله الكونيّ ومشيئته وقدرته، لكنّ الله قد يسلب هذه العلل قدرتها على إحداث معلولاتها كما حصل عندما ألقي النبيّ إبراهيم في النار ثمّ صدر الأمر الإلٰهيّ أن تكون هذه النار علّة للبرد والسلام بدلًا من أن تكون علّة للإحراق، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعبُدُونَ مِن دُونِ الله مَا لَا يَنفَعُكم شَيئًا وَلَا يَضُرُّكُم، أفٍ لَّكُم وَلِمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ الله أَفَلَا تَعقِلُونَ، قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا ءَالِهَتَكُم إن كُنتُم فَاعِلِينَ، قُلنَا يَا نَارُ كُونِي بَردًا وَسَلَامًا عَلَى إبرَاهِيمَ﴾[٩٣].

يتّضح ممّا سبق أنّ كلّ ما يحدث في هذا الكون من معلولات وعلل تنتظم وتخضع للعلّة الأولى وهي الأمر الإلٰهيّ النافذ بكلمة «كن» الإلٰهيّة والتي من خلالها تتحقّق المشيئة الإلٰهيّة في وجود الموجودات.

والجوينيّ عندما نسب الفعل إلى قدرة العبد حقيقة وفق تراتبيّة منتظمة من الأسباب والمسبّبات حتّى تصل إلى مسبّب الأسباب، لم يخرج في ذلك عمّا قرّره القرآن الكريم في هذا الخصوص، إذ يقول: «فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى

---

(٩٠) سورة الشعراء، الآية ٦٣.
(٩١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.
(٩٢) سورة طه، الآية ٥٠.
(٩٣) سورة الأنبياء، الآيات ٦٦-٦٩.

سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها»[٩٤].

وفي ضوء ذلك يمكن القول: إنّ الجوينيّ في ما ذهب إليه من تأثير القدرة المحدثة في مقدورها تأثيرًا حقيقيًّا، قد سدّ الثغرة التي طالما نفذ منها المتكلّمون بعامّة، والمعتزلة بخاصّة، لبيان بطلان القول بالكسب الأشعريّ. كذلك يمكن القول أيضًا: إنّ نظريّة الكسب كما طوّرها الجوينيّ قد أصبحت موافقة لما جاء في القرآن الكريم الذي قرّر بوضوح وفي كثير من آياته أنّ العبد فاعل على الحقيقة أفعاله.

أمّا الإجابة عن التساؤل الثاني: هل استفاد الجوينيّ في تقرير ما ذهب إليه من جهود سابقيه من الأشاعرة؟ فهذا يتطلّب عرض الجهود ولو بشيء من الاختصار.

فشيخ الأشاعرة، أبو الحسن الأشعريّ، لا نجد له نصًّا في نفي تأثير القدرة المحدثة في مقدورها، بل على العكس تمامًا، فإنّه قد ضمّن كتبه نصوصًا خفيّة تشير إلى وقوع هذا التأثير. والفعل الإنسانيّ عنده يقع بقدرتَيْن هما قدرة الله تعالى، وقدرة العبد المخلوقة لله، مع اختلاف ما يضاف إلى هاتَيْن القدرتَيْن من جهة الفعل. فخلق الفعل هو من متعلّق القدرة الإلٰهيّة، أمّا اكتساب هذا الفعل المخلوق فهو متعلّق القدرة الإنسانيّة. والاكتساب في مفهوم الأشعريّ لا يقتصر على تحصيل الفعل المخلوق، بل تُشارك قدرة العبد الكاسبة في إيقاع الفعل، أمّا كيفيّة هذه المشاركة فإنّ النصوص المأثورة عند الأشعريّ لا تبيّنه، ومن هنا جاء الغموض الذي اكتنف مذهب الأشعريّ في الكسب.

كذلك جعل الأشعريّ العلم والإرادة الإنسانيّتين شرطَيْن إلى جانب القدرة المحدثة لكون العبد قادرًا على إيقاع فعله، والعلم الإنسانيّ وكذلك الإرادة متوقّفان على إرادة الله وإذنه لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَم

---

(٩٤) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

يعلم﴾[٩٥]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلاّ أن يَشَاءَ اللهُ﴾[٩٦]، وعلى هذا فإنّ الأشعريّ لم ينفِ تأثير قدرة العبد في فعلها، إذ أضيف إلى هذه القدرة تمكين من الله ومشيئته، بل الذي نفاه هو «الاستقلال لا أصل التأثير»[٩٧].

وقد أزال هذا الغموض الذي اكتنف أقوال الأشعريّ في القدرة الإنسانيّة قطب الأشاعرة الكبير، أبو إسحاق الإسفراييني الذي قرّر أنّ «قدرة الله تعالى مستقلّة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلّة بالتأثير، وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[٩٨].

ويُفهم من كلام الإسفراييني أنّ الكسب فعل فاعل غير مستقلّ بالتأثير، بل محتاج إلى معين هو الحقّ سبحانه، وإعانته للعبد وإذنه له بتمكينه من الفعل الذي تعلّقت به إرادته.

لكنّ الأشعريّ والإسفراييني لم يبيّنا ماهيّة تأثير القدرة بمقدورها، فهل يقع هذا التأثير في أصل الفعل أو في صفاته الخلقيّة؟ هذا ما لا نجده واضحًا في النصوص التي أثرت عنهما.

وبمقارنة ما ذهب إليه إمام الحرمَيْن في القدرة المؤثّرة في مقدورها، بما قرّره الأشعريّ والإسفراييني، يمكن القول: إنّ الجوينيّ قد أوضح ما كان غامضًا عند هذَيْن الشيخَيْن، فكلاهما قد أشار إلى تأثير القدرة الحادثة في مقدورها بإذن الله وتمكينه، لكنّهما لم يوضحا طبيعة هذا التأثير، فجاء إمام الحرمَيْن وأوضح بجلاء أنّ قدرة العبد «تؤثّر في مقدورها»، وأنّ هذه القدرة توقع مقدورها حقيقة، ولكنّ هذا المقدور «يضاف إلى الله سبحانه وتعالى تقديرًا وخلقًا، فإنّه وقع بفعل الله وهو

---

(٩٥) سورة العلق، الآية ٥.

(٩٦) سورة الإنسان، الآية ٣٠.

(٩٧) المقاري، اللمعة، ص ٥٧.

(٩٨) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، تحقيق أحمد السقا، بيروت، ١٩٨٧، دار الكتاب العربيّ، ج٩، ص ١١.

القدرة»[99]. ويتّضح من ذلك أنّ الأشعريّ والجوينيّ يتّفقان تمامًا في أنّ الفعل الإنسانيّ يقع بالقدرة الحادثة التي هي مخلوق لله تعالى، لذا فإنّ الفعل مخلوق لله بهذه الإضافة أي بتمكين الله وإذنه، وهذا ما أشار إليه أبو إسحٰق الإسفرايني بقوله: «وإذا انضمّت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد، صارت قدرة العبد مستقلّة بالتأثير بتوسّط هذه الإعانة»[100].

وإذا انتقلنا إلى الباقلّانيّ، فأين يقف من هؤلاء الأقطاب الثلاثة؟ وما هي أوجه الاتّفاق والافتراق بينه وبين الإمام الجوينيّ في نظرية الكسب؟

قرّر الباقلّانيّ كما سبق أنّ الله تعالى يخلق أفعال العباد كحركات «لا توصف بحسن ولا قبح، ولا يُستحقّ عليها ثواب ولا عقاب»[101]، أمّا قدرة العبد الكاسبة الفعل، فإنّها تستقلّ «بصفات تلك الأفعال التي توجب وصفها بالحسن والقبح، ويُستحقّ عليها الثواب والعقاب»[102].

فأصل الحركة هو خلق الله تعالى، وأمّا كون هذه الحركة متّصفة بصفة مخصوصة ككونها صومًا أو صلاة، زنًا أو سرقةً فهي من أثر قدرة العبد، أي إنّ الله يخلق ذوات الأفعال التي هي جميعًا حركات، والعبد يضفي الصفات على هذه الأفعال من دون صفة الوجود.

أمّا الجوينيّ فإنّه تخطّى ما قاله الباقلّانيّ بأن أثبت أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في ذات الفعل وصفاته جميعًا بما فيها صفة الوجود، لكنّ هذه القدرة مخلوقة لله وفعل له، وبها يحصل الفعل، لذا فإنّ الفعل يضاف إلى الله خلقًا ومشيئةً وعلمًا[103].

يتّضح ممّا سبق أنّ الجوينيّ قد اتّفق مع الباقلّانيّ في أنّ للقدرة

---

(99) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٤-٣٥.
(100) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلٰهيّ، ج٩، ص ١١.
(101) ابن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٥.
(102) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(103) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الحادثة تأثيرًا في صفات الأفعال، إلاّ أنّ الباقلّانيّ استثنى من هذا التأثير صفة الوجود، وهذا هو الوجه الأوّل للافتراق بينهما، أمّا الوجه الثاني لهذا الافتراق، فهو أنّ الباقلّانيّ قد قرّر أنّ ذوات الأفعال هي من تأثير قدرة الله تعالى، في حين ذهب الجوينيّ إلى أنّ هذه الذوات هي من تأثير قدرة العبد الحادثة. والجوينيّ في هذا قد تخطّى المعتزلة أيضًا، إذ إنّ المعتزلة جميعًا ما عدا أبو الحسن البصريّ قد «قالوا: بأنّ قدرة العبد تؤثّر في صفة الوجود لا في الذات نفسها»[١٠٤]، لذا فقد كان اعتراض الجويني على المعتزلة هو في قولهم «انفراد العبد بالخلق»[١٠٥] لا في ما ذهبوا إليه من أنّ القدرة الحادثة تؤثّر في جميع صفات الفعل.

ويبدو أنّ الجوينيّ هنا يكرّر الاعتراض نفسه الذي واجه به الأشعريّ خصومه من المعتزلة، إذ يقول في معرض استهجانه قولهم من أنّ العبد يستقلّ في إيجاد أعماله: «وزعموا أنّهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربّهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عزّ وجلّ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله عزّ وجلّ بالقدرة عليه»[١٠٦].

في ضوء ما سبق يمكن القول إنّ الجوينيّ قد وضّح وصحّح ما ذهب إليه سابقوه من الأشاعرة في تفسير أفعال العباد، فأصبح الكسب عنده موافقًا لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

لكنّ مقابلة ما قرّره الجوينيّ في تفسير أفعال العباد، وإثباته أنّ للقدرة الإنسانيّة الحادثة تأثير حقيقيّ في الفعل، مع ما ذهب إليه في مبحث العلل، يظهر تناقضًا حادًّا، إذ إنّه سار في ذلك سيرة سابقيه من الأشاعرة، فهم يرفضون جميعًا أن يكون الاضطرار والانعكاس بين العلّة والمعلول، في الوجود والعدم، دليلًا على إحداث العلّة لمعلولها، فالفعل عند الجوينيّ كما هو الحال عند الباقلّانيّ «علّة في كون الفاعل فاعلًا، ولا علّة

(١٠٤) إبن الوزير، الروض الباسم، ص ١٩٧.
(١٠٥) الجوينيّ، العقيدة النظاميّة، ص ٣٦.
(١٠٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٣.

للفعل في كونه فعلًا»[١٠٧].

أمّا التغيّرات التي تطرأ على الجواهر والأفعال فمآلها إلى الله تعالى، فاجتماع النار والخشب يتولّد عنه فعل الإحراق، لكن ليس من طبيعة النار إحراق الخشب، ولا من طبيعة الخشب الاحتراق بالنار، بل الله تعالى يخلق الاحتراق حين تتّصل النار بالخشب، وما النار والخشب إلاّ مناسبتان للفعل الإلهيّ[١٠٨].

يقول الجوينيّ في مبحث العلل: «إنّ الاطّراد والانعكاس شرط في العلّة وليس أمارة صحّتها»[١٠٩]، وهذا النصّ يُظهر أنّ الجوينيّ قد نفى تأثير العلّة في المعلول كواقع محسوس، في حين أثبت لها تأثيرًا في الحكم العقليّ المجرّد باعتبارها شرطًا في العلم، وليس أمارة لصحّتها، ودليلًا على حدوثها.

ويؤكّد الجوينيّ هذا الأمر بأن نفى أن تكون العلل ذواتٍ قائمة مستقلّة بنفسها، بل هي مجرّد معانٍ أو اعتبارات ذهنيّة إذ يقول: «وممّا ينبغي أن يحيطوا به علمًا أن يعلموا أنّ العلل يستحيل أن تكون ذواتًا [ذواتٍ] قائمة بأنفسها، بل يجب القطع بكونها معانٍ [معانيَ]»[١١٠].

وقد وقف الشهرستانيّ على هذا التناقض الذي وقع فيه الجوينيّ إذ قال في معرض ردّه على الأخير، وانتصارًا للشيخ الأشعريّ: «وهذا الرأي إنّما أخذه من الحكماء الإلهيّين، وأبرزه في معرض الكلام، وليس يختصّ نسبة السبب إلى المسبّب على أصلهم بالفعل والقدرة، بل كلّ ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذٍ يلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادًا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثًا، وليس ذلك مذهب الإسلاميّين»[١١١].

---

(١٠٧) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، تحقيق عليّ سامي النشّار وآخرون، الإسكندرية، ١٩٦٥، منشأة المعارف.
(١٠٨) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، بيروت، ١٩٧٦، دار النهضة العربية.
(١٠٩) الجوينيّ، الشامل في أصول الدين، ص ٦٦٠.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٨.
(١١١) الشهرستانيّ، الملل والنحل، ص ٩٩.

لكنّ هذا التناقض لا يقلّل من قيمة ما أضافه الجوينيّ من إضافات مهمّة على نظريّة الكسب، إذ أصبحت هذه النظريّة عنده موافقة لما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

عدالة التكليف الإلٰهيّ عند الأشاعرة

حرصت الأشاعرة في بحثها مسألة القدر، على بيان العدل في التكليف الإلٰهيّ، بأن اشترطت تمكّن العبد من ثلاثة أمور وهي: سلامة العقل، واختيار الفعل، دون جبر، والقدرة المرقعة الفعل أو الكاسبة إيّاه.

وقد اشترط المتكلّمون جميعًا بما فيهم الأشاعرة، سلامة العقل ليكون المكلّف مسؤولًا عن أفعاله من جهة الثواب أو العقاب، إذ إنّه بالعقل السليم يحصل العلم والمعرفة وبالتالي يؤدّي إلى إحاطته بما كُلّف به، ذلك أنّ «العاري منه لا يحيط علمًا بما كُلّف به»[112].

أمّا شرط الاختيار بلا جبر، فقد أكّدته الأشاعرة من دون أن يتنافى ذلك مع قولهم بالإرادة المطلقة والشاملة لله تعالى، فما دام «القادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة، فلم يجز أن يكون مضطرًّا مع كونه مؤثرًا مختارًا»[113].

وفي ما يتعلّق بشرط القدرة ووجوب تحقّقه في المكلّف، فقد بيّنت الأشاعرة أنّ حكم هذه القدرة يختلف باختلاف معناها. فإن قصد بالقدرة تلك المستجمعة شرائط التأثير في الفعل، فإنّها تكون تبعًا للاختيار الإنسانيّ، فالاختيار هو الأساس، والقدرة بمثابة تابع له وتعمل على تحقيق الفعل المختار عن طريق اكتسابه فالعبد «مهما همّ بفعل وأزمع على أمر، خلق الله له قدرة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدث فيه»[114].

لكنّ الأشاعرة لم تشترط هذه القدرة في صحّة التكليف، وفي ذلك

---

(112) الجوينيّ، الإرشاد، ص 15.
(113) الباقلّانيّ، التمهيد، ص 332.
(114) الشهرستانيّ، نهاية الإقدام، ص 88.

يقول الأشعريّ: «إنّ وجود قدرة المأمور على ما أُمِر به ليس بشرط في صحّة أمره، ولا بأمارة في حسن تكليفه»[115] ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾[116]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[117]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[118]. وقد كلّفهم الله في هذه الآيات بالسمع والسجود وهم لا يقدرون على ذلك، ولهذا «لا يجب لهم على الله عزّ وجلّ إذا أمرهم أن يقدرهم»[119].

وقد سبق القول: إنّ الأشاعرة تجيز التكليف بما لا يطاق عقلًا لا شرعًا، لذا فإنّ عدم القدرة على السمع في الآية الأولى والثانية هو عجز اختياريّ لانشغالهم بالكفر والمعصية، أمّا الآية الثالثة فإنّ عجزهم عن السجود هو تثبيت لحالهم في الدنيا، إذ إنّ الآخرة ليست بدار تكليف بل هي دار ثواب أو عقاب، لذا فإنّ الاستدلال بهذه الآية ليس في محلّه[120].

أمّا المعنى الآخر للقدرة التي اشترطت الأشاعرة تحقّقها في المكلّف حتّى يستقيم التكليف، فهي تلك التي يقصد بها صحّة البنية أو سلامة البدن، وهذه القدرة لا تؤثّر في الفعل[121]، إذ إنّ التأثير هو من اختصاص القدرة الكاسبة الفعل، وصحّة البنية عندهم يُضادّها العجز، والعجز «يخرج عن الشيء وضدّه، ولا وجه لتكليف مَنْ هذا سبيله»[122].

ويمكن أن يُفسّر عدم اشتراط الأشاعرة للقدرة الموقعة الفعل في

---

(115) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص 112.
(116) سورة هود، الآية 20.
(117) سورة الكهف، الآية 101.
(118) سورة القلم، الآية 42.
(119) الأشعريّ، الإبانة، ص 142.
(120) أنظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج30، ص 95-96.
(121) نوران الجزيري، الغائيّة عند الأشاعرة، مصر، 1992، الهيئة المصريّة العامّة، ص 193.
(122) الباقلّانيّ، التمهيد، ص 332؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص 111.

صحّة التكليف واشتراطها لصحّة البنية في ذلك، بأنّ القدرة بالمعنى الأوّل تكون معدومة في المكلّف لانشغاله بنقيض مقدورها اختيارًا، لكنّها تخلق فيه بمجرّد انتقاله إلى نقيض هذا الاختيار. أمّا القدرة بمعنى سلامة البنية فإنّها لا تتوقف على اختيار العبد، بل يهبها الله لمَن يشاء ويحرمها مَن يشاء، لذا فإنّ عدم تحقّقها هو جبر لا مجال للاختيار الإنسانيّ فيها، ولهذا قالت الأشاعرة بعدم جواز التكليف عند فقدانها.

ولتفهم بشكلٍ أدقّ موقف الأشاعرة من عدالة التكليف، لا بدّ من بيان آرائهم في الهداية والضلال والختم والطبع.

الهداية والضلال والختم والطبع عند الأشاعرة

رأت الأشاعرة أنّ الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان، وفي ذلك ورد قول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾(١٢٣) أي بيّنّا لهم، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(١٢٤) أي تدعو وتبيّن(١٢٥).

وهذا المعنى ينسحب على دعاء الرسول إلى الإيمان، فيكون «هداية لمَن يقبله»(١٢٦)، وينسحب أيضًا على دعاء إبليس إلى الكفر والعصيان فيكون «إضلالًا لمَن يقبله»(١٢٧)، وقد ذكرت الأشاعرة صراحة أنّ الله تعالى يهدي المؤمنين ويضلّ الكافرين، ومعنى ذلك عندهم: «يهديهم بأن يخلق هداهم وينوّر بالإيمان قلوبهم»(١٢٨)، وقد يهديهم أيضًا بأن «يشرح صدورهم ويتولّى توفيقهم له وإعانتهم عليه وتسهيله لهم السبيل إليه»(١٢٩).

ومعنى إضلاله الكافرين «بأن يخلق ضلالتهم قبيحًا فاسدًا... وقد

---

(١٢٣) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٢٤) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(١٢٥) إبن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(١٢٨) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٣.
(١٢٩) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٣٧٧.

يضلّهم بترك توفيقهم وتضييق صدورهم وإعدام قدرتهم على الاهتداء»[١٣٠].

وبذلك تكون الأشاعرة قد خالفت المعتزلة في قولهم إنّ الهداية والإضلال من الله تعالى، ليس أكثر من الحكم والتسمية[١٣١]. فلو كان الأمر كما قالت المعتزلة لتساوى الأمر بين الخالق والمخلوق في الهداية والإضلال، ذلك أنّ العباد قد يسمّون ويخصّون بعضهم بعضًا بالهداية أو الضلال ويحكمون عليهم بالإيمان أو الكفر[١٣٢]. ولو كانت الهداية والإضلال مجرّد الحكم والتسمية «لكان إبليس قد أضلّ الأنبياء وسائر المؤمنين إذ كان قد دعاهم إلى الضلال وسمّاهم ضالّين وحكم لهم بذلك، ولكان النبيّ ﷺ والمؤمنون قد أضلّوا الكافرين أجمعين إذ كانوا قد سمّوهم كافرين وحكموا لهم بحكم الضالّين»[١٣٣].

والأشاعرة لا تعزو هداية الناس أو إضلالهم إلى الله تعالى ابتداء، بل يتوقّف ذلك على استجابتهم لدعاء الله إلى الإيمان، أو إلى دعاء إبليس إلى الضلال، فكلّ مَن لبّى دعوة الله إلى الإيمان، فهو مختصّ بالهداية من دون الذي أعرض عنها وآثر الضلالة واختصّ بها، وفي ذلك يقول الأشعريّ في معرض ردّه على المعتزلة: «فإن كان دعاء إبليس إلى الكفر إضلالًا للكافرين الذي قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه، فما أنكرتم أنّ دعاء الله عزّ وجلّ إلى الإيمان هُدًى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه»[١٣٤].

وفي ضوء فهم الأشاعرة الهدايةَ والضلالَ فسّرت قول الله تعالى:

---

(١٣٠) الباقلّاني، التمهيد، ص ٣٧٨.
(١٣١) نوران الجزيري، الغائيّة عند الأشاعرة، ص ١٨٦.
(١٣٢) الباقلّاني، التمهيد، ص ٣٧٩.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.
(١٣٤) الأشعريّ، الإبانة، تحقيق عبد القادر أرناؤوط، دمشق، ١٩٨١، مكتبة دار البيان، ص ١٥٦.

﴿يضلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهدِي بِهِ كَثِيرًا﴾[135] بأنّ الله لم يهدِ الكلّ ولم يضلّ الكلّ، بل أضلّ مَن اختار الضلالة وعجز عن الإيمان باختياره، وهو كذلك لم يهدِ الكلّ، بل هدى مَن اختار الهداية ولبّى الدعوة، دون مَن أعرض عنها[136].

وتميّز الأشاعرة ما بين الهداية بمعنى الدعاء، والهداية بمعنى خلق الإيمان والتثبيت عليه. فالهداية بالمعنى الأوّل عامّة لكلّ الناس من دون إيثار الله فئة على أخرى، أمّا الهداية بالمعنى الثاني فهي التي خصّ الله بها المؤمنين من دون الكافرين[137]، وهم بذلك يقرّرون: إنّ الله قد ساوى بين العباد من جهة الدعاء والبيان لقوله: ﴿وَاللهُ يَدعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾[138] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَينَاهُم فَاستَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾[139]. ولم يكتفِ الله تعالى في نظرهم بالمساواة بين العباد من جهة البيان والدعاء، بل ساوى بينهم أيضًا بالإنذار والوعيد إن هم لم ينتفعوا بدعائه وبيانه[140]، لقوله تعالى: ﴿وَأَنذِر عَشِيرَتَكَ الأَقرَبِينَ﴾[141]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿أَنذَرتُكُم صَاعِقَةً مِثلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[142].

لكنّ هذا الإنذار لن يكون له نفع إلاّ لمَن يتقبّل دعوة الله ويتبع ما أمره ويخشاه[143] لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكرَ﴾[144] وقوله:

---

(١٣٥) سورة البقرة، الآية ٢٦.
(١٣٦) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٥٧.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠؛ وابن فورك، مجرّد مقالات الأشعريّ، ص ١٠٢، ١٠٣.
(١٣٨) سورة يونس، الآية ٢٥.
(١٣٩) سورة فصلت، الآية ١٧.
(١٤٠) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤١) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.
(١٤٢) سورة فصلت، الآية ١٣.
(١٤٣) الأشعريّ، الإبانة، ص ١٦٤.
(١٤٤) سورة يس، الآية ١١.

﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[١٤٥]، فليس كلّ مَن دعاه الله وأنذره قد استجاب لدعوته وخشي وعيده، بل يقتصر ذلك على مَن اختار الهداية من غير الضلال[١٤٦]. وتنفي الأشاعرة بوضوح لا لبس فيه أن تكون هداية المؤمنين أو إضلال الكافرين جبرًا من الله تعالى لعباده، ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا، وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[١٤٧]، فالله تعالى لم يشأ «أن يؤتيَ كلّ نفس هداها، لأنّه إنّما لم يؤتها هداها لما حقّ القول بتعذيب الكافرين، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها»[١٤٨]. فالله تعالى في نظرهم قد حكم منذ الأزل أن تنصرف هدايته لمَن اختار الهداية من دون تعميمها لمَن أرادها ومَن لم يردها، إذ إنّه لو عمّم هذه الهداية على جميع الناس لحصل الإلجاء لفريق منهم، وهذا يناقض ما قرّره الله منذ الأزل أيضًا، إذ أخبر أنّه سيملأ جهنّم من كافري الإنس والجنّ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾[١٤٩]. وبمثل ذلك تفسّر الأشاعرة الختم والطبع، فالله تعالى ختم على قلوب الكافرين وأقفلها عن الحقّ مصداقًا لقوله: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾،[١٥٠]، ذلك أنّهم قد اختاروا الكفر من دون الإيمان، لذا فقد خلق الله في قلوبهم الاستغراق في الكفر من دون القدرة على الإيمان[١٥١]، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ﴾[١٥٢].

---

(١٤٥) سورة النازعات، الآية ٤٥.
(١٤٦) الأشعري، الإبانة، ص ١٦٣.
(١٤٧) سورة السجدة، الآية ١٣.
(١٤٨) الأشعري، الإبانة، ص ١٣٠.
(١٤٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(١٥٠) سورة البقرة، الآية ٧.
(١٥١) الأشعري، الإبانة، ص ١٤٨.
(١٥٢) سورة الصف، الآية ٥.

«تفسير سفر التكوين»
لأوسابيُوس الحمصيّ

قدّم للنصّ وعرّبه وعلّق عليه الخوري بولس الفغالي°

ترك هذا الأسقف الذي كان تلميذ أوسابيوس القيصريّ[١] ومعلّم نميسيوس الحمصيّ[٢] آراء متضاربة، ولا سيّما على مستوى فكره اللاهوتي، فاعتُبر نصف أريوسيّ أو من جماعة سابيلوس القائل بأقنوم واحد في الثالوث الأقدس[٣]. لكنّنا نتوقّف نحن على عمله التفسيريّ ونقرأ بشكل خاصّ ما بقي من تفسيره سفر التكوين في السلاسل التأويليّة[٤]. وقبل ذلك سنتعرّف إلى حياة أوسابيوس الحمصيّ وأعماله.

أوّلًا: حياته وآثاره

١ - حياته

سمّي أوسابيوس الحمصيّ لأنّه كان أسقف حمص، لكنّه وُلد في

(°) أستاذ الكتاب المقدّس في جامعة الروح القدس - الكسليك، ومعهد القدّيس بولس - حريصا.

(١) أسقف قيصريّة (٢٦٥-٣٤٠م). له التاريخ الكنسيّ، التهيئة الإنجيليّة، وفسّر المزامير، كما اهتمّ بأشعيا ودانيال بين الأنبياء، وبإنجيل لوقا والرسالة إلى العبرانيّين في العهد الجديد.

(٢) كتب حوالى سنة ٤٠٠م «في طبيعة الإنسان». أنظر: بولس الفغالي، «مفهوم الحرّيّة عند نميسيوس الحمصيّ»، دراسات ١٢/ ١٩٨٤، بيروت، ص ١-٢٣.

(٣) صبحي حمويّ، معجم الإيمان المسيحيّ دار المشرق، ١٩٩٤، ص ٢٩٣.

(٤) *Dict. Bible Supplément*, vol I (Paris, Chaines Exégétiques 1925) col 1084-1233. Eusèbe est cité dans les colonnes 1110, 1124, 1149, 1199, 1207, 1210, 1226.

الرها في أسروينا حوالى العام ٣٠٠م، فكان بالتالي صاحب ثقافة سريانيّة قبل أن يتعلّم اليونانيّة. نشأ في عائلة مسيحيّة من الأشراف الميسورين، وتلقّى في موطنه ثقافة يونانيّة كلاسيكيّة تركت فيه حبًّا عميقًا للأدب اليونانيّ القديم. وفي الوقت عينه تربّى تربية مسيحيّة عميقة في المدرسة الأسقفيّة، فأقبل وهو فتى بعدُ على قراءة الأسفار المقدّسة[٥].

سنة ٣٢٥م تقريبًا، ذهب إلى فلسطين، فاستقبله أسقف بيت شان[٦] بتروفيل الأريوسيّ، وتعمّق معه في التأويل الاستعاريّ. لكنّه تتلمذ بشكلٍ خاصّ لأوسابيوس القيصريّ، فتعلّم منه اللغات البيبليّة والنقد النصوصيّ وطوبوغرافية فلسطين، كما تزوّد معرفة تاريخيّة متينة وواسعة. وبعد ثماني سنين، ذهب إلى الإسكندريّة يدرس الفلسفة المسيحيّة والرياضيّات وعلم الفلك. في سنة ٣٣٥م، عاد إلى أنطاكية، فعمل في رعيّة من رعاياها مدبّرًا ناجحًا وواعظًا بليغًا.

في ذلك الوقت، عُزل أوستاتيوس[٧] عن كرسيّ أنطاكية، وحلّ محلّه أوفرونيوس. خاف أوسابيوس أن تُفرض عليه الرسامةُ الكهنوتيّة، لهذا ذهب إلى الإسكندريّة كما قلنا ثمّ عاد إلى أنطاكية وكان قرب فلاكيتوس، خلف أوفرونيوس. وإبّان الأحداث التي وصلت بالكنيسة إلى مجمع كاتايس في ربيع سنة ٣٤١م، دُعي ليكون أسقف الإسكندريّة موضع أثناسيوس[٨] الذي عُزل. لكنّه رفض الدعوة بعد أن لمس تعلّق

---

(٥) أنظر: J.A. NOVOTNY, Les fragments exégétiques sur les livres de l'Ancien Testament (cité = Novotny et la page) dans *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991), p. 26-67. ici p. 27.

(٦) أو: بيسان، في اليونانيّة Scythopolis

(٧) أسقف أنطاكية منذ سنة ٣٢٣ أو ٣٢٤م. عزله مجمع أريوسيّ عُقد في أنطاكية سنة ٣٢٦. نفاه الأمبراطور قسطنطين سنة ٣٣٠ إلى تريانوبوليس في تراقية (اليونان). توفّي سنة ٣٣٧، وهي السنة التي دعا فيها الإمبراطور كونستانس الأساقفة الأرثوذكس من المنفى. أنظر: J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* (cité = Quasten, le vol. et la page), vol III, 1963, p. 429-430. Voir SOZOMENE, *Hist. Eccl.* I-II (SC 306), Paris, 1983, p. 306-311.

(٨) كان أثناسيوس (٢٩٥-٣٧٣م) أسقف الإسكندريّة منذ سنة ٣٢٨، فحارب الأريوسيّة. إجتمع خصومه في صور (لبنان) سنة ٣٣٥، ثمّ عزله الإمبراطور=

الشعب بأسقفه المعزول. عند ذلك عُيّن أوسابيوس أسقفًا على حمص المدينة السوريّة التي كانت حينذاك عاصمة فينيقية الثانية.

منذ تنصيب أوسابيوس أسقفًا، ضايقه المؤمنون بسبب ميله إلى علم التنجيم، فالتجأ إلى صديقه جاورجيوس، أسقف لاودكية، ومن هناك مضى إلى أنطاكية. فأعاده إلى حمص فلاكيتوس أسقف أنطاكية ونرسيس أسقف نيرونياس[٩]، فاتّهم عندذاك بالسابليّة، بحيث ترك كرسيّه عزلًا أو تبرّيًا[١٠]. وكان له بفضل علم التنجيم وصداقة أساقفة معارضين لنيقية، أن يرافق الإمبراطور كونستانس في حملته على شيبور ملك فارس، سنة ٣٤٧م. أمّا دوره فكان «تسلية» الإمبراطور، وتشجيع الحاشية. لكنّ السبب الرئيسيّ لمرافقة الإمبراطور، كان معرفته السريانيّة وبلاد فارس[١١]. وتقول عنه كرونيكة إيرونيموس إنّه أجرى معجزات[١٢].

بعد ذلك، ضاع أثر أوسابيوس. متى توفّي؟ أفي أيّام كونستانس كما يقول إيرونيموس الذي يحدّد موضع الدفن في أنطاكية؟ مهما يكن من أمر، لقد توفّي أوسابيوس قبل سنة ٣٦٠م، لأنّ جاورجيوس، أسقف لادوكية، كتب (قبل موته) في صديقه تأبينًا كان الينبوع المباشر لما دوّنه المؤرّخان سقراط وسوزومين. ثمّ إنّنا نجد أسقفًا جديدًا لحمص هو بولس، وقد وقّع عريضة بولس الأنتيريّ في مجمع سلوقية[١٣].

وقبل أن نتحدّث عن آثار أوسابيوس، نورد ما قاله عنه ناشر أجزائه التأويليّة وعظاته: «تأثّر أوسابيوس الشابّ بتأثيرات من كلّ نوع:

=قسطنطين إلى ترير في ألمانيا. عاد بعد موت قسطنطين في ٢٣ تشرين الثاني ٣٣٧.
أنظر: Quasten, III, p. 46–47.

(٩) أو «إيرينيبوليس» في كيليكية (تركيا الحاليّة).

(١٠) J.N. LEROUX, «Eusèbe d'Emèse» in *Dict. de Spir.*, t. IV (Paris 1961) col. 1690-1695 (cité *DS* IV), ici col. 1691.

(١١) Novotny, p. 28.

(١٢) الرجال المشهورون، ف ٩١. الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩.

(١٣) EPIPHANE, *Panarion* 73, 26: *PG* 42, 454a; *GCS* 3, p. 300. Tout cela est cité dans *DS* IV col. 1691.

فاهتماماته الأدبيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة لم تكن هي في الرها وبيت شان وقيصريّة وأنطاكية والإسكندريّة. ترعرع هذا الشابّ في محيط هلنستيّ، لكن مسيحيّ، فتلقّاه أنصاف الآريوسيّين بعد أن دفعته الظروف إليهم دفعًا. نقعه لاهوت قويّ، لكنّه اهتمّ بالتاريخ والكتاب المقدّس والتقليد. كان صاحب مواهب، فدفعه محيطه الذي رأى فيه بلا شكّ القائد المقيد. لكنّه ما أحبّ القتال، بل كان من أهل الخوف والخجل، فتجنّب التحزّبات وتكرّس لأبرشيّته وكرازته. وساعة أكرمه كونستانس الإمبراطور النصف آريوسيّ، لم يتّخذ يومًا موقف القائد. أمّا كتاباته فتعكس شخصًا هلّينيًّا (تثقّف بالثقافة اليونانيّة) وبيبليًّا خجولًا، وخطيبًا عالمًا وحكيمًا. وفي النهاية خانه الحظّ فاختفى ساعة الحزب المتوسّط اقترب من النيقاويّين»[١٤].

٢ - آثاره

لم يكن أوسابيوس ذلك الأسقف الناجح، لكنّه اشتهر ببلاغته وفصاحته. وهي شهرة لا تستند إلى واقع، لأنّ ما تركه من آثار أدبيّة عبثت به صُروف الدهر.

هذا الأسقف الخجول الذي خاف الصعوبات وتجنّب القتال، كان بحسب معاصريه رجلًا مثقّفًا وبليغًا، يلذّ للمرء الاستماعُ له. وقد جعله سوزومين بين الكتّاب المشهورين في عصره: مع تيطس البصريّ، وسرابيون التمويسي (تيماي الأمديد في مقاطعة طيبة، في مصر السفلى أو الدلتا)، وباسيليوس الأنتيريّ، وأودوكسوس الجرمانيّ، وأكاسيوس القيصريّ، وكيرلّس الأورشليميّ[١٥]. وجعل إيرونيموس كلًّا من يوحنّا فم الذهب وديودورس الطرسوسيّ في خطّه، من دون أن يقول إنّ ديودورس

---

(١٤) E.M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*. Etude critique et historique. Coll. *Bulletin du Muséon*, 24. Louvain, 1949, p. 189. Cité dans Novotny p. 28.

(١٥) SOZOMENE, *Hist. Eccl.* III, 14; *PG* 1081c; éd. Hussey, t. 2, Oxford 1869, p. 281. Cité in *DS* IV col 1091.

كان تلميذه[١٦]. وذكر إبيفانيوس عمله ضدّ المانويّين[١٧]. وأشار تيودوريتس القورشيّ في مجموعة أخبار الهراطقة إلى أنّه كان كاتبًا خصبًا وظريفًا، كما ظنّ أنّه كان من الهراطقة[١٨].

ماذا بقي لنا من آثار أوسابيوس؟ قال أوسابيوس القيصريّ عنه إنّه ألّف كتبًا عديدة منها مقال ضدّ اليهود والوثنيّين وجماعة نوفاسيان. ثمّ تفسير رسالة بولس إلى غلاطية، عظات حول الأناجيل، أسئلة حول العهد القديم، كتاب ضدّ المانويّين والمرقيونيّين. ماذا بقي من كلّ الإرث الأدبيّ هذا؟ في التقليد المباشر (أي اليونانيّ)، بعض الأجزاء في السلاسل التأويليّة، أو في تيودوريتس. يزاد على ذلك أجزاء في السريانيّة والأرمنيّة. هذا في الشرق، أمّا في الغرب، فوصلت بعض عظاته إلينا في اللاتينيّة[١٩].

أمّا نحن فنتوقّف بشكل خاصّ على تفسيره الكتاب المقدّس. قال إيرونيموس[٢٠]: إنّ أوسابيوس ألّف تفسيرًا للرسالة إلى أهل غلاطية في عشرة كتب. لكن لم يبقَ لنا من هذا العمل الضخم سوى ١٩ جزءًا في

---

(١٦) الرجال المشهورون ١١٩، ١٢٩؛ الآباء اللاتين ٢٣: ٧٠٩، ٧١٣.

(١٧) *Panarion* 66, 21; *PL* 42, 65b.

(١٨) *Haereticarum Fabularum Compendium* I, 25-26; *PG.* 83, 376-377, 38.

(١٩) Voir note 14. On y trouve: fragment extrait de *l'Eranistès* de Théodoret (p. 6-15); sermon «de Pænitentia»; fragments de sermons en syriaque et en arménien, texte et trad. latine (p. 31-92); fragments exégètiques extraits des chaînes, sur la Genèse (p. 95-122), sur l'Exode (p. 123-133), sur le Lévitique (p. 134-135), sur les Nombres (p. 136-139), sur le Deutéronome (p. 140-142), sur Josué et Juges (p. 143), sur les Epitres aux Romains, aux Galates (p. 144-152); citations diverses et fragments douteux (p. 153-159); deux textes apocryphes (p. 161-171). Il faut tenir compte des corrections de R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'octateuque et des Rois* (Fragments tirés des chaînes), coll «Studi et Testi», 201, Cité du Vatican, 1959, p. 55-103. E.M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin.* Textes en partie inédits, t. I, La collection de Troyes (discours 1-17), t. 2, La collection de Sirmond (discours 18-29), Louvain, 1953 et 1957.

(٢٠) الرجال المشهورون، ص ٩١.

السلاسل التأويليّة. لكنّ إيرونيموس لا يتحدّث عن تفسيره أسفار العهد القديم التي كانت واسعة جدًّا. فأجزاء التفسير الثلاثة والعشرون التي وصلت إلينا عن البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة، هي من الوسع بحيث تتيح لنا أن ندرس ميزة أوسابيوس في النهج الذي اتّبعه.

لكن قبل التحدّث عن عمل أوسابيوس التفسيريّ، نقدّم نصّ تفسير سفر التكوين كما نشره الباحث بوبيرت باللاتينيّة سنة ١٩٤٩[٢١].

ثانيًا: أجزاء من تفسير أوسابيوس سفرَ التكوين

١ - تك ١: ١٧: يجب أن نتساءل إذا كان النيّران في السماء يتحرّكان في جريهما تحت السماء، وقد فصلتهما مسافة عن السماء، أو كانا ثابتَين[٢٢]. أو هما في السماء كالمسافرين (يتنقّلون) على الأرض. هناك مَن يظنّ أنّهما ثابتان في السماء، وأنّ الشمس لا تجري، ولا القمر أيضًا. فإن كان الشخص وثنيًّا، ينتبه إلى الشعراء، ليسمع هوميروس[٢٣] الذي يقول إنّ الشمس تخرج من موج الأوقيانوس، تمرّ في قلب السماء، ثمّ تميل إلى الغرب. أمّا إذا كان فيلسوفًا[٢٤] يتوّي براهين العقل ويسرع في الاقتناع بما يرى، فلينظر إلى القمر الذي يأتي مرّة كلّ ثلاثين يومًا، وإلى الثريّا التي تظهر مرّة في السنة.

لكن إن ظلّ (النيّران) جامدين، فحرّكتهما طبيعة السماء، لن يكون الواحد أسرع من الآخر[٢٥]. وخارجًا عنهما، نرى كوكبًا آخر لا يغيب أبدًا، ساعة يظهر بعضها في أثناء سنوات عديدة. فإذا كانت السماء تتحرّك وتضمّ (كواكب) جامدة، فما قلناه لا يحصل. فيبدو لبعضهم أنّها تحت

---

(٢١) حاشية ١٤، ص ٩٥-١٢٢.

(٢٢) حرفيًّا: مغطّين.

(٢٣) الأوذية ١٩: ٤٣٣. Voir P. GIGNOUX, *Homelies de Narsai sur la Création* (*P.O.* 1968), p. 531.

(٢٤) هنا تنتقل إلى ص ٩٦ في النصّ المنشور.

(٢٥) حرفيًّا في الجمع: من الآخرين. فإذا كنّا أمام الشمس والقمر، فتكون صيغة المثنّى. أمّا إذا أراد الكاتب أن يذكر الكواكب والنجوم، فتكون في صيغة الجمع.

الجلد وأنّها تتحرّك في الهواء.

أمّا الكتاب فيريد أن تكون السماء جامدة لا متحرّكة، وأن تتحرّك الشمس والقمر. فيشوع قال: لتوقّف الشمس، لا السماء التي تحرّكها[٢٦]، والقمر[٢٧]، وهكذا كان. وفي أيّام الملك حزقيّا، عادت الشمس أدراجها، لا السماء...[٢٨] إذًا لم يثبّت (النيّران) في السماء، كما لا يبتعدان عنها...

فماذا إذن؟ هما يتجاوزان (السماء) بشكل من الأشكال، لأنّهما قريبان من السماء، ويلامسان سطح السماء لكي يُرسلا كلّ أنوارهما على الأرض، لأنّ لا مكان لهما نحو العلاء لكي يفعلا ذلك.

٢ - تك ٢: ٦: إدّعى أحد اليهود أنّ (النصّ) ما قال: «يخرج ينبوع من الأرض»، بل إنّ «نوعًا من البخار أو الأثير[٢٩] قد تجمّع سميكًا». وقد قيل: «إنّ تصاعد البخار خرج من الأرض وغطّى وجهها». قال[٣٠]: جاء البخار من الرطوبة أو بتدبير من الله. هذا ما لا أستطيع أن أقوله. أمّا فيلون اليهوديّ[٣١] فيقول: ربّما كما أنّ الحصان يعني كلّ قوّة خيل الملك، كذلك يعني الينبوع كلّ عرق في الأرض يعطي كلّ أنواع المياه العذبة بشكل مطر أو ينبوع. ويقول أيضًا: أحسن حين قال: لا الأرض غطّاها البخار، بل وجه الأرض الذي هو جزؤها الأفضل والرئيسيّ، والذي يستطيع أن يُعطي الثمر من دون الحاجة إلى معونة الينابيع.

---

(٢٦) هنا ننتقل إلى ص ٩٧ في النصّ المنشور.
(٢٧) يش ١٠: ١٢. نحن هنا أمام نشيد، لا أمام خبر من الواقع. فإذا قرأنا النصّ نفهم أنّ المعركة انتهت في الصباح الباكر (رج آ ٩). لكنّ الكاتب أراد أن يبيّن عمل الله بواسطة الشمس والقمر، وبواسطة البَرَد (آ ١١). أمّا الآباء فقرأوا النصّ كما هو واعتبروا أنّ يشوع أوقف حقًّا الشمس والقمر.
(٢٨) أش ٣٨: ٧-٨؛ ٢ مل ٢٠: ٨-١١.
(٢٩) هنا ننتقل إلى ص ٩٨ في النصّ المنشور.
(٣٠) ذلك اليهوديّ.
(٣١) إبن الإسكندريّة في الأسئلة حول التكوين والخروج ١: ٣.

٣ - تك ٢ : ٨-٩ : هناك مَن يقول إنّ الموضع الذي غُرس فيه الفردوس يُسمّى «عدن». وآخرون يماهون بين عدن والفردوس، ويقولون إنّ الناقل أعطى النقل واللفظة المنقولة. ونتساءل إذا كان الفردوس قد غُرس بعد خلق الإنسان. ما قيل في الكتاب قد يعنيه، أو بالأحرى في اليوم الثالث مع سائر النبات. ثمّة في السريانيّة النصّ التالي: «غرس الربّ الفردوس في عدن منذ البداية». وهناك مَن يقول إنّ هذا لم يوجد في النصّ العبريّ[٣٢].

إذن، قال عدد كبير إنّه زُرع بعد ذلك. وأعلنوا أنّ موسى حين قال إنّ «الله غرس الفردوس وجعل فيه الإنسان الذي خلقه»، أوضح أنّ الفردوس غُرس في ما بعد. وأضاف: «وأولد الله[٣٣] أيضًا من الأرض». فهذا «أيضًا» يدلّ على أنّه صنع بمعزل عمّا صُحّح «منذ البدء».

٤ - تك ٢ : ٩ : ونتساءل إن كان من طبع الأشجار أن تعطي الحياة في حالة، وفي حالة أخرى تزرع معرفة الخير والشرّ. أو، هل يجب أن ننظر إلى شيء آخر؟ أن يكون من طبع شجر[٣٤] «الحياة» أن يمنح الخلود لمَن يأكل منه، فهذا واضح لأنّ آدم طُرد بعد أن تجاوز الوصيّة لئلّا يحيا إلى الأبد إن أكل منه. لسنا هنا فقط أمام الحياة، لأنّهم عاشوا ساعة لم يأكلوا منها، بل أمام الخلود. ولم يكن من طبع الشجرة الثانية معرفة المتناقضات. فحين أمروا بأن لا يأكلوا منها، هل عرفوا أم لم يعرفوا[٣٥] أنّ الأكل كان شرًّا، والموت عقابًا للمتعدّين (على الوصيّة)؟

فإن جهلوا ذلك، كانت الوصيّة نافلة، والموت في غير موضعه للذين تجاوزوا (الوصيّة) وهم يجهلون. أمّا إذا وعوا ذلك، «فالشجرة»

---

(٣٢) في العبريّة: م. ق د م. أي من الشرق. أنظر: القاموس فازانيوس. في السريانيّة: م ن. ق د ي م، أي منذ القِدَم.
(٣٣) تنقل إلى ص ٩٩.
(٣٤) حرفيًّا: العود، الخشب. أنظر: «ق ي س ا» في السريانيّة، الذي يشير في معناه الروحيّ إلى عود الصليب.
(٣٥) تنتقل إلى ص ١٠٠.

كانت نافلة في نظر الذين عرفوا قبل أن يلمسوها، وكذلك كان نافلًا المنعُ من معرفة ما كانوا حقًّا يعلمون. فإذا كانت «الشجرة» تتضمّن المعرفة، من جهة كان الذي منعهم حاسدًا، ومن جهة ثانية كان المنع نافلًا. فوجب[٣٦] أوّلًا اقتناء المعرفة عبر الطعام، وهذا ما يُفسح مكانًا لحرّيّة الاختيار. وفي هذا الوقت يبقى تشريعُ منع الشرّ للذين يعرفون. كيف نفهم ذلك؟ سمّيت الشجرة كذلك انطلاقًا من واقع يجعلها مناسبة لممارسة الطاعة أو العصيان.

٥ - تك ٣: ١-٢: لنقل بوجود بعض العقل عند الحيوان[٣٧]، ولكن لا بعقل يعقل أو يستطيع أن يستعمل الكلمة الملفوظة. إذن، يجب إقامة الرباط بذلك الذي يتكلّم فيه، ومن أين (يتكلّم) في الواقع، تكلّم الشيطان من خلاله كما قال[٣٨] في الإنجيل: «كان ذلك قاتل الناس منذ البداية»[٣٩]. لا بسبب هابيل وحسب. فالكتاب لا يقول إنّه أزال هذا الأخير، كما لا يقول إنّه كان باستطاعته أن يفعل ذلك، لو لم يسبق له فيجعل الإنسان مائتًا. فعبارة «قاتل الناس» تدلّ على مؤامرة عامّة على الجنس البشريّ. من هنا يأتي أنّه تكلّم على «وحش»[٤٠] مع أنّ الحيّة هي حيوان زاحف.

هناك مَن يقول إنّه بسبب عقلها[٤١] الطبيعيّ، جعل منها أداة ملائمة، وأضاف لها الكلام الذي تقصيا. هل كان باستطاعة الشيطان أن يفتح لها فمها من أجل كلمة، وأن يحوّل لها طبعها؟ لكن هذا يختصّ بالله! ولكن حين رآها[٤٢] الله الذي يعيّن في حرّيّته المصارعَيْن للأكاليل الإراديّة،

---

(٣٦) بروكوبيوس الغزّي، الآباء اليونان ٨٧: ١٦١. نقرأ Edei بدلًا من Eide أنظر: Novotny, p. 46, n°8.
(٣٧) أي الحيّة التي كلّمت حوّاء.
(٣٨) يسوع.
(٣٩) يو ٨: ٤٤.
(٤٠) يقول تك ٤: ٧: «خطيئة رابضة» كالوحش. أنظر: ١ بط ٥: ٨: «الشيطان كأسد يزأر».
(٤١) أي: الحيّة.
(٤٢) تنتقل إلى ص ١٠١.

ورأى الشيطان يتفحّص إن كان يستطيع أن يفعل، ثمّ يتقدّم لكي يخدعهما[٤٣]، حين رأى الله وافق على ذلك مهيّئًا خليقته لكي تتكلّم.

ففي وضع أيّوب أيضًا، وافق على أن يُسلب (أيّوب) أمورًا كثيرة، ساعة كان الشيطان ينظر إن كان باستطاعته، في حال سُمح له، بأن يتّهم أيّوب بفضيلة كاذبة اقتناها بفضل غناه. ذاك هو بُعد الحوار في هذا المقطع حيث يحاول الكتاب أن يوضح الأمور فيضع المدلولات في شكل خطاب. ويجب أن نتذكّر كذلك في ما يتعلّق بتجارب الربّ: فالربّ عرف فكر ذاك (أي الشيطان)، فجاء إلى البرّيّة، وصار بإرادته جائعًا، ساعة ظنّ الآخر أنّه يستطيع أن يخدعه بالطعام كما خدع آدم. بما أنّه يحسّ بالجوع، وبالنظر أيضًا إلى فكر الشيطان، صعد إلى جناح الهيكل. وحتّى إن حمله إلى الجبل، كما يُقال، وأراه جميع ممالك الأرض، فقد ذهب إلى هناك طوعًا[٤٤].

وهكذا الآن أيضًا. رأى الله أفكاره، ففتح فم الحيّة كما فتح فم أتان بلعام[٤٥]. غير أنّ الله الذي رأى مسبّقًا أنّ آدم يرغب في أن يصير إلهًا، هدّده مسبقًا بالموت، وبعد تجاوز الوصيّة عاقبه. هناك مَن يقول إنّ الحيّة أرضت المرأة بسبب لطفها المفرط في كلّ شيء، وبالطبع من أجل الاقتداء أيضًا.

٦ - تك ٣: ٢٤: وهذا أيضًا خاصّ بذاك الذي يناسب العقاب. فهذا يتمّ حين يغضب الملك. وحين يفرض عقابًا على الساقطين[٤٦].

---

(٤٣) أي آدم وحوّاء.

(٤٤) يلمّح أوسابيوس إلى تجارب يسوع كما في مت ٤: ١-١١. أنظر: لو ٤: ١-١٣؛ مر ١: ١٢-١٣. هو يربط تجربة آدم بتجربة أيّوب (أي ١-٢) وتجربة يسوع، حيث يلعب الشيطان اللعبة عينها. لكنّه لن ينجح مع أيّوب وبالأحرى مع يسوع.

(٤٥) عد ٢٢: ٢٨-٣٠.

Voir P. FEGHALY, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem*, Paris, 1997, p. 206-210. Voir aussi EPHREM, *Les Hymnes sur le Paradis* (*SC* 237), Paris 1968, hymne 15.

(٤٦) نقرأ مع Devresse, *op.cit.* pepteos ou peptokosi, non «hepta eikosi» qui signifie vingt-sept.

فهذا العقاب يكمن في أنّ على الذي يستحقّ العقاب أن يقضي بعض الوقت بعيدًا في مكانٍ ما، في الأماكن البرّيّة المقفرة. وحين يأمره بأن يكون في جوار المساكن الملكيّة، خارج مدينة الملك فقط[47]. فهذا علامة حنان تجعله يأمل بالمودة[48].

في ما يخصّ آدم، فقد أُعطي القربُ عقابًا. وهكذا حين يرى الفردوس، يتذكّر أنّه أُبعد عنه، ويجعل الأبناء يأملون. إذن، كانت رؤية سيف النار والكروبيم مفيدة إلى حين صار آدم خارجًا.

٧ - تك ٤ : ٢٣: بدا لامكُ انطلاقًا ممّا قاله، وكأنّه قتل رجلَيْن. نفهم بالرجل مَن كان متوسّط العمر أو الشيخ. أمّا الفتى فهو أصغر سنًّا.

٨ - تك ٤ : ٢٦: لا نقرأ في النصّ العبريّ كذلك، بل: «ذاك ترجّى أن يستطيع الدعاء باسم الربّ الإله» أي أن يُسمّى ابن الله والِنًا. فنسل شيت كانوا أبرارًا. لهذا حين أعطى الكتاب خبرًا متابعًا، قال بعد ذلك: «وأبناء الله (أي الأبرار) رأوا بنات الناس». فما كان من مزج بين أبناء شيت وأبناء قايين.

٩ - تك ٥ : ٣: نأخذ بالنصّ التالي: «وعاش آدم ١٣٠ سنة، وولَدَ شيتًا». فالعبريّ والسريانيّ وسيماك يجعلون الأنساب دومًا في جوار المئة سنة. مثلًا، كُتب أنّ آدم وَلَد شيتًا وهو بعمر ٢٣٠ سنة[49]. وقال العبريّ: ١٣٠ سنة. وأضاف السنوات الأخرى إلى باقي حياة آدم. ثمّ نتساءل عن متوشالح...

١٠ - تك ٦ : ٥-٧: لا بدّ أنّه قبل الطوفان وبعده، أن يكون تعلّق بالإنسان شرّ طبيعيّ، سواء أشهوةً كان أم أمرًا آخر: أعطانا الله (تلك الرغبة) لفائدتنا، ولكنّنا حوّلناها إلى شرّ. قال العبريّ بدل «باهتمام»[50]،

---

(٤٧) أي في جوار العاصمة الملكيّة، لا في البعيد البعيد.
(٤٨) هنا ننتقل إلى ص ١٠٢.
(٤٩) هنا ننتقل إلى ص ١٠٣.
(٥٠) في اليونانيّة: Epimetis: باهتمام، بعناية. في العبريّة «ر ق» أي حصرًا.

إنّه كان من «الطبيعيّ» للإنسان أن «يظلّ في الشرّ منذ صباه»[51]. هكذا فُهمت الجملة التالية: «إنّ نموّ قلب الإنسان يميل إلى الشرّ منذ صباه». إذًا، لا يقول «طبيعيّ»، بل «نموّ القلب»، أي إنّ منطق الحرّيّة يتمرّغ في الشرّ، ويجد فيه فرحه منذ صباه. وفي أيّ حال، كوّن ليرغب في الممارسة الجنسيّة، لا من أجل الزنى، بل لينجب الأولاد، كما أنّ المغضب أعطي للحراسة لا للقساوة. وعبارتا «ندم» و«الربّ غضب غضبًا» هما عبارتان بشريّتان (كتبتا) لأجلنا (فكيف يستطيع الذي يرى مسبقًا أن يندم)، فتفهمانا أنّ الذين يتألّمون إنّما يتألّمون بحقّ[52].

١١ - تك ٦: ١٩-٢٠: أمر الله نوحًا بأن يُدخل «من كلّ الحيوانات اثنين، اثنين، ذكرًا وأنثى». وفي وسط (النصّ قال): «من الحيوانات الطاهرة»، لا «اثنين»، بل «سبعة (من الحيوانات الطاهرة) واثنين اثنين (من الحيوانات) النجسة». وفي نهاية الخبر، قال أيضًا: «أدخل نوح اثنين» من كلّ (الحيوانات) ولم يعد يذكر السبعة. ليس هذا من قبيل المصادفة: فقد أخذ «اثنين من كلّ جنس، ذكرًا وأنثى» حفاظًا على الجنس[53]. وما زاد على ذلك (فقد أخذه)، ليستطيع أن يذبح لله حين يخرج (من السفينة). لهذا وُجدت «سبعة» (حيوانات) طاهرة. وبالتالي قدّم (إلى الله) من كلّ نوع، واستعمل هو بعضها في السفينة. فإن لم يكونوا قد أكلوا اللحم[54] قبل الطوفان، فكيف يكون «هابيل راعي خراف»؟ أتراه ذبح ما هو رجس لديه؟

كيف سمّيت (الحيوانات) طاهرة ونجسة؟ لأنّ الله أمر (نوحًا) في البدء بأن يُدخل «اثنين من كلّ» (الحيوانات)، وبعد ذلك «سبعة من

---

(٥١) في العبريّة: ك و ل. هـ. ي و م: أي كلّ أيامه.
(٥٢) لا ظلمًا وجورًا.
(٥٣) هنا نتقل إلى ص ١٠٤.
(٥٤) بحسب تك ١: ٣٠. ما كان الإنسان يأكل لحمًا لأنّه يُجبر عند ذاك على إراقة الدماء. وقد انتظر الإنسان ما بعد الطوفان ليسمح له بأن يذبح الحيوان ويأكل اللحم (تك ٩: ٣). ذاك كان نصّ التقليد الكهنوتيّ. لكنّ أوسابيوس يذكر التقليد اليهوهيّ الذي يتحدّث عن أكل اللحم قبل الطوفان ويستند إلى واقع هابيل الذي يرعى الغنم.

الطاهرة». بعد ذلك، وحين أدخلها نوح كلّها «إلى السفينة»، ما عاد يذكر الكتاب «سبعة»، بل «اثنين» بحسب كلام الربّ الأوّل. لقد تجرّأ برديصان[55] فقال إنّ هناك مَن قال «اثنين»، وآخر «سبعة». بما أنّ الكتاب العبريّ يسمّي الله باسمَيْن، فقد جعل من ذلك إلهَيْن.

١٢ - تك ٨: ١: يجب أن نلاحظ تكرار الطوفان[56]. فالمتتالية تبدو كما يلي: كان المطر «أربعين يومًا». ثمّ «تذكّر الله نوحًا». إنكشفت الينابيع المتفجّرة. ثمّ إنّ المياه العلويّة نقصت حتّى «اليوم المئة وخمسين». بما أنّ المطر علّق، والغمر كشف، فهذا حصل بعد «أربعين يومًا». حصل النقص بعد «مئة وخمسين يومًا، فأرسل الربّ الإله على الأرض ريحًا فانخفضت المياه».

١٣ - تك ٩: ١٣: وطُرح سؤال: هل كان ذلك طبيعيًا أن تُرى قوس قُزح؟ أم هل حصلت (هذه الظاهرة) ساعة قطع الله عهدًا بأن لا يرسل بعد[57] مطرًا على الأرض؟ لقد صُنعت قوسُ قزح حين قال الله ذلك. لكن إن وُجدت قوس قزح قبل الطوفان، كما يُقال، فكيف يمكن أن تسمّى «علامة»؟ فالكتاب يعني بلفظة «علامة» شيئًا غريبًا. نحن نعرف أنّ قوس قزح تتكوّن في فسحات الأمطار العاصفة، وذلك حين ترسل الشمس إشعاعاتها عبر الغيوم التي تحمل المطر. عند ذاك قال الله إنّ هذا «علامة»، بأنّه لن يكون طوفان في كلّ مكان أي «على كلّ الأرض». فلن يأتي مطر عاصف هكذا في كلّ مكان، بحيث لن يعود مكان لأشعّة (الشمس).

١٤ - تك ٩: ٢٣: ونتساءل: هل وُجدت الكرمة قبل الطوفان، أم

---

(٥٥) برديصان (١٥٤-٢٢٢م) ابن الرها وله كتاب في القدر. ألّف أوسابيوس كتابًا يحاربه فيه. لكنّه لم يصل إلينا.

(٥٦) يبدو أنّ أوسابيوس فهم أنّنا أمام خبرَيْن. ولم يحاول أن يوفّق بين خبر وآخر. هذا ما اكتشفه العلم الحديث الذي ميّز بين التقليد اليهوهيّ (يسمّي الله يهوه أي الربّ) الذي يتحدّث عن سبعة حيوانات وطوفان يمتدّ أربعين يومًا. وبين التقليد الكهنوتيّ الذي يذكر حيوانَيْن (ذكرًا وأنثى لكي تتكاثر) لأنّ لا ذبائح قبل موسى، كما يعتبر أنّ الطوفان طال سنة كاملة. وفي تمام السنة بدأت خليقة جديدة.

(٥٧) هنا تنتقل إلى ص ١٠٥.

نوح هو الذي استنبطها؟ هناك مَن يقول إنّ هذه النصبة وُجدت، وإنّه (أي نوح) استنبط الخمرة، لهذا شرب منها وهو يجهل خصائصها فسكر.

١٥ - تك ١١: ٣: قالت السريانيّة والعبريّة: «إستعملوا الطين كالكلس». وهذا معقول لأنّ لا فائدة للزفت من أجل البناء[٥٨].

١٦ - تك ١١: ٣١-١٢: ٥: نتساءل في هذا الموضع حيث قال الله بحسب سفر التكوين، «إلى إبراهيم أن يخرج من حرّان». كيف أكّد إسطفانس أنّ الله قال لإبراهيم، قبل أن يأتي إلى حرّان، أن يخرج من أرض الكلدانيّين؟ ثانيًا، وإن كان قال ذلك من قبل، وأن يكون هو قد خرج، لماذا يقول إنّ «تارح خرج ليعبر في أرض كنعان»، ساعة لم ينطلق من هناك، بل «مات في حرّان»؟ إذا كان قد توخّى أن يشارك إبراهيم وحده، لا ناحور، في وعد الأرض، فلماذا خرج لوط «معه»، ولماذا خرج تارح في النهاية من أرض الكلدانيّين؟

قال سفر التكوين: «جاء بهم من أرض الكلدانيّين لكي يوجّههم إلى أرض كنعان». فكأنّ الله هيّأ الأسس، لا لإبراهيم بعد موت أبيه، بل طرح التصاميم وقام بالبناء. إذن، بدأ إسطفانس مع مخطّط الله. ويبدأ سفر التكوين ساعة دُعي إبراهيم. بدأ الله فطرح التصاميم انطلاقًا من هجرة من أرض الكلدانيّين، لكي يبدّلوا خيارهم ويصبحوا شبيهين بإبراهيم. لكن، حين لم يبدّل الآخرون خيارهم، وُضع مخطّط يقيمون بموجبه في حرّان ساعة يأمر إبراهيم بالانطلاق وحده.

نجد في الكتاب أن لا ناحور ولا بتوئيل ولا لابان انتقلوا، حتّى حين سمعوا عن ازدهار إبراهيم في كنعان، وكيف كان الله يسافر معه. وحتّى حين استقبلوا يعقوب، لم يتبدّلوا أيضًا عندما رأوا لوطًا الذي اقتدى

---

(٥٨) نقرأ في النصّ العبريّ: «ح م ر» الذي قد يعني القار والزفت (أنظر: الخمر في المريّة). وهذا ما يرفضه أوسابيوس، فيتحدّث بالأحرى عن التراب «الأحمر» الذي يُستعمل كاللِّبن في البناء. وقالت السريانيّة: س ي د ا، أي الشِّيد أو ما يُطلى به الحائط من الجصّ ونحوه. هنا نصل إلى ص ١٠٦.

بإبراهيم. لهذا، فكّر لوط وسار معه[٥٩]، وظلّ الآخرون (حيث هم). وكما أنّ الله أرسل زرع التقوى في مواضع تحيط بكنعان، لكي يضرم (قلب) الذين تعرّفوا إلى الله ويعود بالذين تركوه، كذلك حصل ليوسف أيضًا في مصر، ولدانيال والفتية الثلاثة في بابل. إذن، نقل الله إبراهيم من أرض الكلدانيين[٦٠]، وبيّن له أنّه لا يمنع أولئك الذين رجعوا عن الكفر، أن يذهبوا معه، وأنّه اختاره هو بسبب تقواه. فإذا كان إبراهيم قد أُرسلَ بسبب التقوى وما فيها من فائدة، فكيف يذهب ناحور وهو عابد أوثان؟ يشوع يلوم تارح وناحور لأنّهما عبدا الأوثان[٦١].

١٧ – تك ١٢ : ٢ : نحن مباركون حين نشارك في جسد المسيح. فجسده يأتي من إبراهيم.

١٨ – تك ١٢ : ١٧ : يتّضح من كلّ هذا أنّ الله ضرب[٦٢] فرعون قبل أن يلمسها. من الواضح أنّه كان عادلًا حين حفظها نقيّة من كلّ نجاسة. ووافق على خوف إبراهيم ليُري عونه ويجعل البارّ أكثر إيمانًا. ونتساءل: هل ضاجع فرعون سارة فوهب إبراهيمَ المطايا بسبب ذلك؟ وإن كان ما ضاجعها، فَلِمَ لا يشير الكتاب إلى ذلك؟ حين نقرأ خبر أبيمالك[٦٣]، نستطيع أن نرى أنّ الله لم يسمح له. فذاك الذي لم يسمح للآخِر لم يسمح للأوّل. في مواضع عديدة يترك الكتاب جانبًا عدّة أمور، ويستعيدها في مواضع أخرى.

١٩ – تك ١٤ : ١٨ : أمّا ساليم التي كان ملكيصادق ملكها، فالكتاب لا يستبعد أن تكون أورشليم أو شكيم، لأنّه قال إنّ موقعها في وادي شوى، في «سهل الملك».

---

(٥٩) أي مع إبراهيم.
(٦٠) هنا ننتقل إلى ص ١٠٧.
(٦١) يش ٢٤: ٢: «سكن آباؤكم منذ القديم في عبر النهر، تارح أبو إبراهيم وأبو ناحور. وعبدوا آلهة أخرى. فأخذت إبراهيم...». وهكذا جعل الكتاب هذا الكلام في فم الله.
(٦٢) حرفيًّا: صنعه. والضمير المؤنّث يعود إلى سارة.
(٦٣) هنا ننتقل إلى ص ١٠٨. أنظر: تك ٢٠: ٤.

٢٠ - تك ١٥ : ٨: ما كان إيمان إبراهيم ناقصًا. لكنّه بحث عن الطريقة التي بها يرث (الأرض). هل تُرذل الأمم (الوثنيّة) شيئًا فشيئًا، أم يُرْذَلون كلّهم دفعة واحدة؟ وبدأ فصوّر (الله) له بإيجاز فرائضَ الشريعة. مثلًا، «تنّور» النار الذي يحافظ على شكل المذبح. وهو بالنار يتقبّل التقدمات، بواسطة نار يرسلها من فوق إلى تحت. وهو لا يحتاج إلى ذلك، والنار لم تدمّر، بل هو يريد تعليمه.

ولِمَ مع الدخان؟ لأنّ لا دخان لنا بدون حطب. بما أنّه لم يكن هناك حتّى «الشمس»، فهذا ما يدلّ على التقدمة في شكل من الأشكال. ولِمَ «عند المساء»؟ لأنّ الواقع سيحصل بعد بعض الوقت. هذا ما يدلّ أيضًا على المعاملة السيّئة في مصر: فبعد النجاة عرفوا ذاك الذي نجّاهم، وعُرف (الله) في كلّ الأرض بالعلامات التي يصنعها.

٢١ - تك ١٥ : ١٣-١٤: عديدون هم الذين يريدون أن يسيئوا. نجد نمطهم في (الكواسر) التي هجمت على التقادم الموضوعة هنا. فالمصريّون الذين عذّبوا (بني إسرائيل) سيدفعون الثمن، لكن قليلًا.

٢٢ - تك ١٦ : ١-٤: ومن العدل أيضًا أن نعتبر هذا النقص في الغيرة لدى مَن هي في الوقت عينه السيّدة والزوجة والقريبة: صحّحت عقمها بواسطة أمتها التي قدّمتها إلى زوجها سُرِّيَّةً. لكن مع ذلك، فما يُكتشف هو حبّ الزوج حبًّا عظيمًا. بما أنّها اعتبرت نفسها عقيمة ظنّت أنّه ليس من العدل أن تترك زوجها من دون أولاد، ففضّلت[٦٤] الفائدة لهذا البيت على طمأنينتها الخاصّة.

٢٣ - تك ١٦ : ٦: إنّ الكلمة تثبت زواج الأتقياء بسبب أهل الشبق. فهؤلاء يهملون السيّدات المحترمات من أجل سريّات جنّوا بهنّ جنونًا. لهذا قدّم (الكتاب) البارّ على أنّه الزوج الثابت لزوجه، لا سيّما حين تدعوه الظروف لكي يتمتّع مع السريّة، ويقدّم المرأة الشرعيّة كالمرأة

---

(٦٤) هنا ننتقل إلى ص ١٠٩.

الثابتة حين تدخل أخرى إلى جانبها. مع السرية كانت علاقة حميمة على مستوى الجسد من أجل إنجاب الأولاد. مع الزوجة هو اتّحاد النفوس الذي يختمه حبّ سماويّ.

٢٤ - تك ١٧ : ١٤ : هذا ما قال السريانيّ: مَن لا يُختن يُقتل. والعبريّ: مَن لا يختن (ابنه). فهذا حقّ. لأنّه لا يجب أن يُعاقب الرضيع، بل الوالدان.

٢٥ - تك ١٨ : ٢٥ : كلّ واحد يدين الآخرين بحسب أعماله الخاصّة. هذا ما نقوله عن إبراهيم. كان بارًّا فاعتبرهم أبرارًا. وأنت الذي يطلب إلى كلّ إنسان أن يمارس البرّ، قد يلحقك العقاب. وقال آخرون: البرّ يتمّم[٦٥].

٢٦ - تك ١٨ : ٢٧ : أنت ترى أنّ الذي يتّضع يُرفع. بحيث فهم أنّه «تراب ورماد» ما احتاج إلى أن يذكر أعماله البارّة ليجعل نفسه في أمان أمام الربّ. فقد كُرّم إلى حدّ قال له الله نفسه: «لا أخفي...». فلولا القليل لدُعي إلى مجلس (الله).

٢٧ - تك ١٩ : ٤ : أيّ سرّ كبير! حتّى الشيخ ينيم لم يحفظ نفسه. وهذا ما جعل يوسيفوس يقول: «كان للملائكة منظر عجيب».

٢٨ - تك ١٩ : ٢١-٢٢ : وعد الله عبر الملاك أنّ صغور[٦٦] لن تُدمّر من أجل لوط. يسمّيها الكتاب في موضع آخر بالع[٦٧]. أمّا السريانيّ فيسمّيها صُغَر وبالع أي الملتهمة. لهذا ابتُلع الناس الذين فيها، لأنّه وجب أن تنجو المدينة من أجل لوط، وهم يُدمَّرون. لهذا سمّيت الملتهمة. ولأجل هذا أيضًا، نال لوط أيضًا منها طعامه على الجبل. وإليك ما يقول النصّ العبريّ: «حتّى الملتهمة حول صغور»، وكأنّه تحدّث عن مدن عديدة

---

(٦٥) هنا ننتقل إلى ص ١١٠. في ١٥ : ٣-٤ نلاحظ محبّة أوسابيوس للمصريّين، إذ يعتبر أنّ العذاب الذي لحق بهم لم يكن كبيرًا.
(٦٦) أي صوعر، المدينة الصغيرة.
(٦٧) تك ١٤ : ٢.

أقام فيها لوط[٦٨].

٢٩ - تك ١٩ : ٣٠: «لأنّه خاف أن يقيم في صغور»، حتّى حين سمع ذلك، أي لا تُدمّر من أجله. لذلك، هناك مَن يقول إنّ سكّان صغور لم يفنوا بل ابتُلِعوا. لهذا سمّيت «بالع» الذي ترجمته «الملتهمة». وهذا ما يسند العمل الوقح الذي قامت به ابنتا لوط، لأنّه ما بقي رجل في صغور، وإلاّ لما كان لوط هرب من هذا الموضع.

٣٠ - تك ١٩ : ٣٣: إستسلم إلى الخمر، ولم يعلم بمؤامرة ابنتَيه اللتين هدّأتا رَوْعه بالشراب المُسْكِر.

٣١ - تك ٢٠ : ١٦: لماذا (قال): «للذين معك»؟ لكي يدفعهما، هما أيضًا، لتشهدا أمام الجميع على جهله، ولا تقولا العكس لئلّا يُعتبر غير بارّ.

٣٢ - تك ٢١ : ١٢ : لماذا اتّفق الله أيضًا مع سارة؟ كانت هاجر في الماضي شرّيرة، بحسب ما قيل. لهذا فإبراهيم[٦٩] سمع لسارة، فطرد الولد مع أمّه الشرّيرة. هل نقصت الإنسانيّةُ إبراهيمَ هذا البارّ حين لم يعطِ هاجر حمارًا، مع أن كان له بهائم عديدة؟ هناك مَن يقول إنّه عطف عليها كيلا تضطرّ إلى أن تنشغل بالحمار. وقال آخرون: لأنّ الربّ يعتني بالولد. إذن، لِمَ طردها؟ لأنّه أراد السلام مع امرأته. ثمّ إنّه ما كان ليطردها لو لم يقل الله له ذلك[٧٠].

٣٣ - تك ٢١ : ١٧ : نستعمل طوعًا هذا القول المأثور: إنّ الأولاد يصلّون وكأنّهم قد استُجيبوا.

٣٤ - تك ٢٢: ٩: يجب أن نشير إلى أنّ إسحاق قُدّم حيث بُني الهيكل، بل بحقيقة أكبر، حيث صُلب ابن الله. بما أنّ إبراهيم ما وفّر ابنه

---

(٦٨) هنا ننتقل إلى ص ١١١.
(٦٩) هنا ننتقل إلى ص ١١٢.
(٧٠) تك ٢١: ١٢. وهكذا برّر الكاتب الملهم موقف إبراهيم.

الوحيد، كافأه الله خيرًا، وبه الجنس البشريّ. وبسببه «لم يوفّر» ابنه الوحيد[٧١].

٣٥ - تك ٢٢: ١٢: «الآن علمتُ» بدل «الآن» يبّنتَ. كيف هو لا يعلم حين يقول: «لأنّي علمت أنّ إبراهيم سيأمر عبيده بأن يحفظوا وصايا الربّ»؟[٧٢]، ولكن كما أنّ «علمت» يدلّ عليه وكأنّه يريد أن يتعلّم، وفي الواقع يريدنا أن نتعلّم[٧٣] استقامة الله، هكذا يبّين الآن أنّ الله يعرف انطلاقًا من ذلك. وحين يقول «الآن علمت» فهو يريد في الواقع أن تتعلّم معرفة المحبّة تجاه الله، أي مثل «الآن» بيّنها كما قال النصّ العبريّ. فهو لا يُدخل جهل الله بل استقامة الحكم كما في هذا أيضًا: «نزل ليرى هل كلّ شيء تمّ بحسب صراخها»[٧٤].

٣٦ - تك ٢٢: ١٣: قالت السريانيّة والعبرانيّة «معلّق» بدلًا من «معتقل». أمّا «س ب ك» فيعني كبشًا بقرون مستقيمة يصعد على أوراق الشجرة ليدلّ بشكل أكيد على الصليب. فحتّى كلمة «كبش» تدلّ على ذلك بدقّة. فهو لا يقول «حملًا صغيرًا»، بل كبشًا مثل الربّ الكامل. وكما سمّى الصليب المقدّس نبتة «سبك»، أي نبتة الغفران، هكذا سمّى حزقيال في النهاية «ماء الغفران»[٧٥] الذي يرمز إلى العماد المقدّس. إذن، هناك ينبوعان لغفران الخطايا: الألم من أجل المسيح والمعموديّة[٧٦].

٣٧ - تك ٢٣: ٣: وهكذا يبرز اندفاع، لا شهوة، عند إبراهيم. لم يقل إنّه كان في حداد، بل استعدّ لأنّ يحدّ. أن يكون ذاك هو الوضع، فهذه الجملة تبيّنه أيضًا: «وقام إبراهيم من أمام ميته». وما زدت عبارة: «وكان في حداد».

---

(٧١) روم ٨: ٣٢.
(٧٢) تك ١٨: ١٩.
(٧٣) هنا ننتقل إلى ص ١١٣.
(٧٤) تك ١٨: ٢١. المدينة تصرخ بسبب الشرّ الذي فيها فيرتفع صراخها إلى الربّ.
(٧٥) حز ٣٦: ٢٥.
(٧٦) هنا ننتقل إلى ص ١١٤.

٣٨ – تك ٢٤ : ٢ : قدّم النصّ اليونانيّ تفسيرًا أكثر احترامًا، لأنّ العبريّة والسريانيّة تتحدّثان عن العضو التناسليّ لدى الذكر. أمره بأن يضع هناك يده لكي يُقسم بالنظر إلى ختان عهد الله. في ما يخصّ رجلًا بارًّا وعفيفًا ليس من عضو نستحي منه. أمّا في ما يتعلّق بالأبرار فحتّى النفس هي منجّسة. لهذا قال: «أستحلفك» أنت الذي أعطيتني مثل هذا الختم. فإبراهيم قد رأى أنّ الاتّحاد بالوثنيّين يغيظ الله كثيرًا.

٣٩ – تك ٢٤ : ٣ : علم إبراهيم أنّ الله لعن الكنعانيّين وهيّأهم للفناء. وعلم بعد ذلك لأنّه نبيّ، أنّ (الله) سوف يعطي شريعة، لا تأمر بأن لا «يأخذوا زوجة من بنات الكنعانيّين»، وبأن لا يعطوهم، لئلّا تصير (المرأة) حجر عثار فيحتقروا الشريعة متذرّعين بأنّ «إبراهيم اتّخذ امرأة لدى الكنعانيّين» لإسحاق.

٤٠ – تك ٢٥ : ٢٢ : أين تذهب لتسأل الله قولًا يبرها إلاّ عند ملكيصادق؟[٧٧]

٤١ – تك ٢٥ : ٢٦ : ما أنبأها الله به حين ذهبت إلى مليكصادق، قد صار الآن نبوءة ونموذجًا عمليًّا. فيعقوب أمسك عقب أخيه، وهكذا دلّ على أنّه يتسلّط عليه، فيكون له عبدًا وخادمًا. فالعقب هو الشيء الرئيسيّ في العمل وعلامة العبوديّة. هناك مَن يقول: بما أنّه كان على يعقوب أن يمسكه بعقبه (ويقلبه)، وضع موسى[٧٨] جزءًا من الحيلة لعيسو.

٤٢ – تك ٢٦ : ٣٥ : لم يقل النصّ السريانيّ: «اللتان تخاصمتا»، بل «اللتان لم تتراضيا» بدلًا من «اللتان كانتا تصنعان كلّ شيء في غضب وعداوة». ففي العبريّة والسريانيّة نجد «اللتان كانتا تغضبان».

٤٣ – تك ٢٧ : ٢٣ : نحن هنا بلا شكّ أمام ترتيب عناية الله، لأنّ

---

(٧٧) هنا ننتقل إلى ص ١١٥.
(٧٨) موسى هو كاتب الأسفار الخمسة كما قال التقليد اليهوديّ والمسيحيّ الأوّل.

(إسحاق) كان باستطاعته أن «يعرف» يعقوب بالصوت والملمس واختلاف المأكل، (ويميّز) حيوان البرّ من الداجن.

٤٤ - تك ٢٧: ٢٧: أن تكون رائحته «رائحة حقل غنيّ باركه الرب». إنّ البركة تأتي من الربّ.

٤٥ - تك ٢٧: ٣٣: ذاك الذي قال: «يكون مباركًا» لم يرذل يعقوب، بل قبل مجهوده واندهش من ترتيب الله. وحين «بارك» يعقوب، ترك أيضًا بركات لنسله. أمّا عيسو فباركه وحده[٧٩].

٤٦ - تك ٢٧: ٣٧: وكما أنّه لم يكن حينذاك لإسحاق أولاد آخرون، فمن الواضح أنّه يدعو «إخوة» أولئك الذين من نسل عيسو.

٤٧ - تك ٢٧: ٤٠: كما يتميّز العرب أيضًا بالغزوات والحروب. هناك مَن يقول إنّ يعقوب دعا «إخوة» العمونيّين والموآبيّين لأنّهم خدموه.

٤٨ - تك ٢٨: ٢٢: قال: إن عدت سالمًا فهذا الحجر يكون لي بيت الله. حو ما بنى على الموضع بيت الله. بل وعد طوعًا أنّه يعطي عشور أمواله، فعمل بالطبع قبل الشريعة المكتوبة ما تفرضه الشريعة[٨٠].

٤٩ - تك ٣٠: ٣٩: إنّ مسألة العصيّ ليست طبيعيّة لأنّ لابان استخدمها. هذا ليس بطبيعيّ، لأنّ الملاك ظهر ليعقوب وبيّن له أنّ هذا تمّ «بتدخّل» من الله.

٥٠ - تك ٣١: ٧: قالت السريانيّة: «نعم. بدّل أجري عشر مرّات» بدل «مرّات عديدة». وتابع: قال لي: «إذا وُلدت مرقّطة وسوداء تكون لك». ثمّ حين رأى أنّها تتكاثر، قال أيضًا[٨١]: «إن وُلدت بيضاء تكون لك». «فعشر مرّات بدّل أجري». وأشار أكيلا إلى الأعداد.

٥١ - تك ٣٢: ١: ظهرت جيوش الملائكة ليعقوب لكي يتشجّع

---

(٧٩) هنا ننتقل إلى ص ١١٦.
(٨٠) أنظر: تث ١٢: ١٧؛ حا ٤: ٤.
(٨١) هنا ننتقل إلى ص ١١٧.

ولا يخاف من عيسو حين يرى أنّ الله عونه.

٥٢ - تك ٣٢: ٢٤-٢٩: الملاك تقاتل مع يعقوب، لا الله، كما ظنّ يعقوب. لأنّه قال عند موته: «الملاك الذي رعاني منذ صباي»[٨٢]. وهو نفسه عرف أنّ ذاك كان الملاك وأنّ الله فعل بواسطة الملاك. وقال: «أطلقني». وقال: «بالحقيقة لا أطلقك»[٨٣]. وباقي الكلمات. أما كان باستطاعته أن يمضي؟ لكنّه أعطاه مناسبة لكي يتكلّم. فقد أراد بلا شكّ أن يقول هذا، لكنّه تردّد. وحين تشجّع قال: «لا أطلقك».

٥٣ - تك ٣٤: ٣: بدلًا من «أحبّها وتكلّم بحسب قلب العذراء». وبدل كلمات تعزية، كلّمها إلى قلبها.

٥٤ - تك ٣٩: ١٣-١٥: إقتدى أيضًا بجسد المسيح[٨٤]. أمسكت المرأة بيوسف، وأمسك الموت بالمخلّص لفترة من الزمن. لكنّ يوسف تجرّد من ثيابه ورماها إلى تلك التي أرادت أن تتمتّع بها. وفي قيامته، تجرّد المخلّص من ثيابه ورماها في القبر. ألقي يوسف في السجن. والمسيح أيضًا جُعل في القبر. صار يوسف رئيس السجناء، والمسيح ملكًا على الأحياء والأموات.

وتأمّل نصيحة نفسه الشريفة! كان الحُرّ في السجن، في العبوديّة. كان في السجن ذاك الذي اعتُبر بحسب الأحلام أهلًا للملك. ما أحسّ بالشهوة كما يحسّ بها إنسان، وما فكّر مثل شخص لا يؤمن. ما قال: أين هي الأحلام؟ أين هي الصور الكاذبة؟ أين هي إنباءات الله؟ أعطاني ملكًا وأنا أتحمّل العبوديّة. وعدني بملك وأنا لا أتمتّع حتّى بحرّيّة لائقة: من الملك إلى العبوديّة. من الحرّيّة إلى السجن. لم يفكّر في شيء من ذلك، بل انتظر ما سوف يأتي بصبر وما تخدّر إيمانه.

---

(٨٢) تك ٤٨: ١٥-١٦.

(٨٣) نحن في حوار بين الملاك (قال: أطلقني) وبين يعقوب الذي قال: لا أطلقك.

(٨٤) هنا نتنقل إلى ص ١١٨. أنظر: أفراهاط الحكيم الفارسيّ، المقالات. قدّم لها ونقلها إلى العربيّة الخوري بولس الفغالي، دار المشرق، ١٩٩٤، التراث الروحيّ، ص ٣٢٤-٣٢٥.

٥٥ - تك ٤٧ : ٣١: «ركع» أمام رمز الملكيّة. هناك آخرون يقولون إنّ يعقوب احتفظ بالعصا لأنّه شيخ. وحين أقسم يوسف، حنى رأسه وكأنّه يركع. حين ينحني الرأس يجب أن يميل إلى «رأس العصا». فهذا في النهاية هو ما كُتب.

٥٦ - تك ٤٨ : ١٣-١٤: أخذ يوسف بيُمناه إفرائيم، إفرائيم الأصغر، لكي يكون تحت يُسرى أبيه حين يقرّبه. ومنسّى البكر بشماله لكي يكون تحت يمنى جدّه الذي سيباركه. لكنَّ الجدّ بدّل يديه بشكل صليب، فوضع اليمنى على الأصغر وباركه. هناك مَن يقول إنّ هذا كان بسبب سرّ الصليب[٨٥]. لكنّه أجبر على ذلك، وصنع ما صنع، لأنّ إفرائيم كان عن شماله، وكأنّ يعقوب لا يستطيع أن يبدّل طريقة وقوفه[٨٦] ويغيّر يده.

وهكذا جُعل إفرائيم قبل منسّى، لأنّ السلطة الملكيّة على عشر قبائل قد نُصبت له، فنال شكيم التي وعد بها يعقوبُ يوسفَ، كما وجد نفسه محتلًّا يدين يُمنيَين، يد أبيه ويد جدّه.

٥٧ - تك ٤٨ : ٢٢: إذا كان يعقوب لم يُسرّ بعمل لاوي وشمعون، فوبّخهما حين حصل الحادث وحين باركهما، فكيف يقول: «أعطيكم شكيم كما الفاخرة التي أخذتها من يد الأموريّين بسيفي وقوسي». هناك مَن يقول إنّ ما حدث لم يَرُق له. ولكن حين حدث ما حدث، فذاك يعود إليهم لأنّ أبناءه تسلّموا شكيم كما في سجن. وما يخصّ الأبناء يخصّ الأب. لكنّه نسب إلى نفسه إفناء أهل شكيم.

وهناك مَن يقول «بالسيف والقوس» بشكل انتظر فيه، بعد إفناء أهل شكيم، أن يفنيه جيرانُه، كما يقول هو نفسه. لكنّ الله حرّك فيهم الخوف

---

(٨٥) أنظر: أفرام السرياني، تفسير سفر التكوين ٤١ : ٤ حيث نقرأ: «من الواضح أنّه رسم الصليب ليصوّر سرّ مَن به خرج إسرائيل البكر، وتنمو الشعوب على مثال إفرائيم الأصغر R.M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152-153/Syr 71-72) Louvain 1955.

(٨٦) هنا تنتقل إلى ص ١١٩.

والرعدة لئلّا يستبسلوا في ملاحقته. من جهة عمل لاوي وشمعون، كان يعقوب وأولاده معدّين للإفناء. ومن جهة العون الإلهيّ، كانت له النجاة أيضًا. فالسبب الذي خلّصه صار أيضًا السبب الذي جعله يسيطر على شكيم. فلو مات[(٨٧)]، لما كان سيطر عليها[(٨٨)]. إذن، يليق به أن ينسب إفناء بني شكيم إلى عون الله، كما يسمّي هذا الاحتلال قوسه وسيفه.

٥٨ - تك ٤٩ : ٤ : يمكننا أن نلاحظ أيضًا من جهة أخرى أنّ رأوبين نجا. فموسى قال: «ليحيَ رأوبين ولا يمت»[(٨٩)]. قال هذا لأنّ رأوبين لم يقبل باختطاف أخيه يوسف، كما أنّه لم يشارك في قرار الإخوة بأن يبيعوه إلى مصر.

أي، لا تصعد بمياه تغلي، ولا تنتصب، ولا تترفّع. فموسى حين رفع اللعنة، عارض يعقوب، لأنّه يجب عدم البدء بلعنة أولى. لهذا قال كما في صلاة: «ليحيَ رأوبين». وذكر من جهة ثانية أنّ رأوبين سعى أيضًا لكي يحرّر يوسف من يد إخوته.

٥٩ - تك ٤٩ : ٨-١٩ : سمّاه «الشبل» لأنّه يخرج من قبيلة ملكيّة. والمسيح «بحسب الجسد» كان «من نسل داود»[(٩٠)]. فقد عرف أنّ هذه القبيلة كُرِّمت وفُضّلت على القبائل الأخرى، لأنّها اعتُبرت أهلًا للامتيازات، إنْ ساعةَ أعطت الإشارة ببداية الحرب، أو ساعة خرجَتْ وحدها، من دون سائر الشعب، للقتال ضدّ الأعداء. وزيد على حقّ بخصوصها: «يداك على رقبة» أعدائك. وقيل إنّها «شبل» بسبب كرامة الرئيس والملك. وجدّه الذي كان نبيًّا، إذ أراد أن يكرمه، زاد على كرامة القبيلة فقال: «يا ابني، تخرج من برعم». والجملة التي تقول: «حين تجثم

---

(٨٧) هنا ننتقل إلى ص ١٢٠.

(٨٨) أي: شكيم.

(٨٩) تث ٣٣: ٦.

(٩٠) روم ١: ٣. أنظر: أفرام السرياني، تفسير التكوين ٤٢: ٩. P. FEGHALY, «Le Messie de Juda, Gn 49, 8-10 dans Saint Ephrem et les traditions judaïques», in *La Vie de la Parole, Mélanges Pierre Grelot*, Paris, 1987, p. 165-172.

تنام كأسد وكشبل»، تدلّ على أنّه في الوقت عينه كريم وشجاع، وأنّه لا يخاف مهاجميه من الخارج، فيصبح غيابه خوفًا أو احتقارًا لأعدائه. وبما أنّه كذلك في نظرهم، أو بالأحرى بما أنّ القبيلة هي كذلك، قال: «مَن» سوف ينتصب؟

سيكون شخصًا عظيمًا وعجيبًا، شخصًا نادرًا، بحيث يصعب تفحّصه، ذاك الذي سيصعد على العرش ويزيح القبيلة المعيّنة (للحكم) من كرامة الرئاسة. وهكذا لمّح إلى قبيلة ستكون أمامه. فمَن يكون ذلك؟ سيجعلنا نعرفه في ما بعد. وحين أعلنَ أنّ هذا سيكون انتظارَ الشعوب، عمّن تنبّأ بأنّه لن يظهر وسط البشر قبل أن يغيب الأمير ويتبدّل الرئيس وتُبعَد قبيلة يهوذا عن السلطة؟ مَن هو هذا؟ إنّه مخلّصنا وربّنا يسوع المسيح الذي في ولادته (كما أُنبئ) غاب الرؤساء والقوّاد من بين اليهود الذين جُعلوا على رأس الشعب.

ثمّ إنّ قبيلة يهوذا تخدم الآن أيضًا الرومان، بعد أن انحطّت منذ قرن من كرامة القيادة والملك. فالرومان احتلّوا مع آخرين، منذ ذلك الوقت وحتّى الآن، شعب اليهود. بهم، أي بأوغسطس وبقرار مجلس الشيوخ الرومانيّ، فُرض هيرودس ملكًا، وهو أوّل (ملك) يعود إلى أمّة غريبة.

٦٠ - تك ٤٩ : ١١ : يبدو من هذه العبارات أنّ النصّ يلمّح بابن الأتان إلى مجموعة الرسل، وبالكرامة التي بها[٩١] يربط ابن الأتان بالقدرة الإلهيّة والخفيّة. ودائرة الكرامة المعطاة قد تكون تعليم كلمة الله الذي به ربط جحش الحمار. هذا الشعب الجديد الآتي من وسط الأمم صار فرعًا (أنتجه) الرسل.

أنظر إلى نفسك. قد نكون أمام تلميح سرّيّ إلى الآلام الصوفيّة التي فيها غسل ثوبه ورداءه»، فهيّأ لنا اغتسالًا فيه تتنظّف الوساخة القديمة لدى الذين آمنوا به. فبالخمرة التي كانت رمز دمه، غسل الثوب العتيق ورداء الذين تعمّدوا في موته وآمنوا بدمه الذي حرّرهم من الشرور القديمة.

---

(٩١) هنا ننتقل إلى ص ١٢١.

٦١ - تك ٤٩ : ٢٣-٢٤ : ما استطاعوا أن يقولوا «بالأيدي» أو بالأكتاف. لكن حين تكون مواضع واسعة في وسط القوس، تسمّى أذرع. (وهكذا) يقول بحقّ أذرع.

٦٢ - تك ٤٩ : ٢٧ : أنبأ بالجرأة التي بها تجاسروا فأعلنوا الحرب على إخوتهم واختطفوا العذارى. «أُكِلت أكلةُ الصباح»، بدل «يقاتل». كما قال أيضًا لبلعام: «لا يربض إلى أن يأكل فريسته ويشرب دم الجراح، ويقسّم الطعام»[٩٢]، أي بعد أن يسلبوا يقسمون الأسلاب.

ثالثًا: نهج أوسابيوس في تفسير الكتاب

بعد أن قدّمنا ترجمة «أجزاء سفر التكوين» مستلهمة من ترجمة فرنسيّة[٩٣]، ها نحن نتوقّف قدر الإمكان على نهج أوسابيوس في تفسير الكتاب المقدّس. نلاحظ أوّلًا أنّه يهتمّ مرارًا بتثبيت النصّ الكتابيّ فيعود إلى الأصل العبريّ وينتقل إلى الترجمة السريانيّة والترجمة اليونانيّة. ولا يخاف أن يدلّ على السياق الذي فيه ورد النصّ. والأمثلة عديدة في النصّ الذي قدّمناه. وقد نستطيع أن نقدّم فرضيّة تجعل أوسابيوس في خطّ مدرسة أنطاكية، لا في خطّ مدرسة الإسكندريّة التي عُرف فيها التفسير الاستعاريّ.

ما نلاحظه عند أوسابيوس هو بحثه عن المعنى الدينيّ الحقيقيّ في ألفاظ النصّ البيبليّ، فنراه مرارًا يشجب كلّ تفسير رديء في الكتب المقدّسة. قال: «لا أزدري بالألفاظ، بل أبحث عن معناها الصحيح». وهذا البحث يجب أن يتمّ بالجدّيّة، لئلّا يتمّ التفسير قبل الالتحام الحقيقيّ بالنصّ. «إحتفظ بكلّ ما قاله الله عن نفسه قبل أن تبدأ بتفسير السؤال». وهنا نعود إلى إطار مدرسة أنطاكية، فنفهم أنّه لا يحقّ للمفسّر أن يزيد أيّ تفسير على ما يقوله الكتاب المقدّس. قال: «أنا أقرأ ما

(٩٢) هنا تنتقل إلى ص ١٢٢.
(٩٣) عد ٢٣: ٢٤-٢٦.

كُتب». «إقرأ ما كُتب وقدّمه لي. فإذا جدّدتَ حمّلتني جريمتك».

هذا لا يعني أنّ المفسّر يتوقّف على المعنى الحرفيّ ولا يخرج عنه. قال: «ما قيل لا يحمل قوّة في ذاته، بل نحن نجعل له قوّة، نحن الذين لا نريد أن نشعر بما كُتب كما قيل». أمّا الطريق التي اتّخذها أوسابيوس فتبدأ بتوضيح النصّ حرفيًّا، فلا يتبلبل إن وجد تشابهًا في الألفاظ. غير أنّه لا يخاف من الاستعارة(٩٤) إلّا إذا أشار الكاتب نفسه إلى أسلوبه. «إذا كان ما رآه دانيال منظورًا... فهو ما رأى مملكةً بل شعبًا. فلا نبدّل ما قيل، بل لننظر الكتاب. فإن كان دانيال فسّر أو سمع رؤية يفسّرها الملاك، نفهم أنّ ما رآه هو الشعب. وما فسّر هو الملك».

فالرسل أنفسهم استعملوا الاستعارة، فقالوا الأمثال بشكل استعاريّ(٩٥). وهناك عبارات في العهد القديم لا تُفهم إلّا عن طريق الاستعارة. «خرج قضيب من جذر يسّى». فإن لم يفسّر القضيب، فلا معنى لما قيل. لكن يجب أن نمارس التميز: فلا نستطيع أن نأخذ بكلّ استعارة، بل تلك التي نجد شهادة لها(٩٦).

وبعد النصّ الذي يفهمه أوسابيوس بشكل حرفيّ، يعود إلى السياق القريب والبعيد. نقرأ النصّ كلّه. نقرأ ونتحرّر من الأسئلة المسبقة. فإن انتقلتَ من البداية إلى النهاية وأضعتَ الوسط، لن تصل إلى القمّة. إبدأ بالبداية فتصل إلى النهاية. وبعد درس السياق، ندرس المقاطع الموازية، فقد تساعدنا على اكتشاف المعنى. ولا ننسَ تقليد الآباء الذين سبقونا في التفسير. فنحن لسنا الأوّلين، هذا ما قاله أوسابيوس. إلّا أنّنا نتساءل: مَن سبق أوسابيوس من مفسّرين في أنطاكية؟ هو لا يذكر إلّا فيلون الإسكندرانيّ وفلافيوس يوسيفوس وبرديصان الرهاويّ. وفي الجزء الثاني

---

(٩٤) Novotny, p. 44-57.

(٩٥) Allégorie: هي مَثَل يحاول أن يطبّق التفاصيل على الواقع، ليستخرج منها المعنى الروحيّ.

(٩٦) نلاحظ هنا تحفّظًا في ما يخصّ مدرسة الإسكندريّة، ولا سيّما أوريجانس، إذ استفاضت في استعمال الاستعارة فأعطت معنى حتّى للشريط الأحمر الذي وضعته راحاب على باب بيتها ليعبر عنه المهاجمون.

من تفسير سفر التكوين، أشار أوسابيوس إلى أحد اليهود، لكنّه لم يذكر اسمه. قد نكون هنا أمام مفسِّر، كما نكون أمام نسخة عبريّة ما زالت مجهولة في نظرنا. ووردت كلمة «سريانيّ»(٩٧) أو «سوريّ». فقد تعني الكلمة أحد المفسّرين في سورية. وهكذا نتثبّت من من أصل أوسابيوس الذي وُلد في الرها وكان أسقفًا على حمص. إلّا أنّنا فضّلنا أن نترجم: النصّ السريانيّ في مقابلته مع النصّ العبريّ أو اليونانيّ. وفي النهاية، نشير إلى أنّ الكاتب ذكر هوميروس في الأوذية فدلّ على معرفته بالأدب اليونانيّ(٩٨).

خاتمة

هذه محاولة أولى للتعرّف إلى ما تركه لنا أوسابيوس، أو بالأحرى ما تركته لنا الأجيال من تفسير في الأسفار الخمسة، وبشكل خاصّ في سفر التكوين. وقد حاولنا نقله إلى العربيّة. وقد تُتاح لنا فرصة ثانية، فننقل ما تبقّى من تفسير تقدّمه هذا الذي يبدو الأوّل في سلسلة ستحمل إلينا ديودورس الطرسوسيّ وتلاميذه يوحنّا فم الذهب وتيودورس المصّيصيّ وتيودوريتس القورشيّ. وهكذا، قد نستطيع أن نكتشف بعض التفسير الأنطاكيّ لنكتشف جذورنا، ولا يكفي بأن نتغرّب يومًا بعد يوم فنسير مع كلّ ريح من دون أن نتعرّف إلى هويّتنا. وقد تأتي أيّام نُطلق فيها النصوص التفسيريّة التي عرفتها مدرسة أنطاكية في السريانيّة واليونانيّة، فنكون قد وجدنا حلقة في هذه السلسلة التي تربط حضارتنا العربيّة، وما سبقها من عالم يونانيّ وسريانيّ، بالكتاب المقدّس الذي عاش في أرضنا قبل أن ينتشر في العالم قاطبةً.

---

(٩٧) في اليونانيّة: Syros

(٩٨) أفدنا في القسم الثالث هذا من مقالنا من Novotny, p. 30-34، لا سيّما من مراجع أرمنيّة لخّصت في اللغة الروسيّة. هذا يعني أنّ الإحاطة بما تركه أوسابيوس من آثار، تفرض علينا معرفة اللغة الأرمنيّة أو أقلّه ترجمة هذه الآثار الأرمنيّة مثل تفسير أوسابيوس للتكوين الذي نشر في البندقيّة سنة ١٩٣٥ بهمّة HOVHANNESSIAN.

نَقْل بعض فقرات العهد الجديد إلى العربيّة

الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ(*)

سُئلنا أحيانًا لماذا أقدمت الرهبانيّة اليسوعيّة على إعادة النظر في ترجمة الكتاب المقدّس إلى العربيّة، فأجبنا أنّ هذه النصوص التي وُضع بعضها في العبريّة وبعضها الآخر في اليونانيّة، يرقى عهدها، كما هو معلوم، إلى نحو ألفَي سنة. فهي تحتاج بفضل مقارنتها بنصوص الأدب القديم، إلى بحث دائم يستفيد ممّا وصل إليه العلم. فهناك ألفاظ وعبارات وفقرات أصبحنا نفهمها اليوم على وجه أفضل. وهذا ما أردنا أن نُثبته بتقديم الأمثال التالية:

صلاة الأبانا في حُلّة عربيّة(1)

يا أبانا السّماويّ(2)

(*) أحد العاملين في ترجمة الكتاب المقدّس «اليسوعيّة» المجدّدة.

(1) ليست هذه الصيغة، في جميع عباراتها، للاستعمال، لأنّ ما تعوّده المؤمنون لا يمكن تبديله جذريًّا، بل بأقلّ قدرٍ ممكن، كما سبقَنا إليه المسيحيّون في بعض البلدان الأجنبيّة. ومن جهة أخرى، لا يخفى علينا أنّ صيغة الأبانا باللغة العربيّة ليست واحدة، ولا سيّما في نصفها الثاني. فإن أردنا أن نصل إلى صيغة موحَّدة تتبنّاها جميع الكنائس، وجب علينا ألاّ نكتفي بتغييرات طفيفة، بل أن نعود إلى النصّ اليونانيّ.

(2) يستعمل متّى في إنجيله، تارة «الآب الذي في السموات»، وتارة «الآب السماويّ». وبما أنّ عبارة «الذي في السّموات»، التي هي أقرب إلى اللغة العبريّة، «توحي بأنّ الله يُقيم في مكان نسمّيه «السماء» أو «السّموات»، يبدو لنا من الأفضل أن نتجنّب=

المجدُ لِإسمِكَ[٣]

والملكُ لَكَ[٤]

ليكن ما تشاء

في الأرض كما في السماء

أُرزقنا اليوم خبزَ يومِنا

واعفنا ممَّا علينا

فقد أعفينا نحن أيضًا مَن لنا عليه[٥]

=هذه الصيغة التي لا تخلو من الالتباس وأن نفضّل عليها صفة «السّماويّ» التي هي أقرب إلى عقليّتنا.

(٣) إعتدنا أن نقول: «لِيَتقدَّس اسمك» أو «لِيتقدَّس اسمك». لا شكّ في أنّ هذه الصيغة ليست عربيّة. والأفضل أن نستعمل صيغة الماضي، فنقول: «تقدَّسَ اسمك»، كما نقول «رَحِمَه الله!». ولكنّ «تقديس الاسم» يعني هنا «تمجيده». وهذا ما ورد في يوحنّا ١٢/٢٨: «يا أبتِ، مجِّد اسمك. فانطلق صوت من السماء يقول: «قد مجَّدته وسأمجّده أيضًا». وبما أنّ عبارة «المجد لاسمك» شائعة في العربيّة حتّى عند عامّة الشعب، فنرى من الأفضل أن نستعملها هنا.

(٤) نقول عادةً: «ليأتِ ملكوتك». هنا أيضًا نُظهر أنّنا ننقل حرفيًّا من لغة إلى لغة. أفليس من الأفضل أن نقول: «والملكُ لك»؟ وهي عبارة أقرب إلى الأسلوب العربيّ، مع أنّنا نفضّل أن نُدخل شيئًا من التأويل ونقول: «والنصرُ لِمُلكِك». وفي الواقع، ماذا نعني بـ«ليأتِ ملكوتك»؟ أهل يكون مجيء الملكوت بغير انتصارِ «مُلك الله» على الشرّ؟ في سفر الرؤيا نجد بعض الهتافات التي توحي بهذا المعنى الذي نقترحه وهي كصدًى لهذا الدعاء: «فتعالت أصوات في السماء» تقول: «صار مُلك العالمين لربّنا ولمسيحه أبدَ الدهور» (رؤ ١١/١٥)، «وثمّ سَمِعتُ صوتًا جهيرًا في السماء يقول: «الآن حصل خلاص إلهنا وقدرته وملكه وسلطان مسيحه» (رؤ ١٢/ ١٠)، و«سمعتُ مثلَ صوت جمع كثير ومثلَ خرير مياه غزيرة ومثلَ رعود شديدة يقول: «هلّلويا! لأنّ الربَّ إلهنا القدير قد مَلك» (رؤ ١٩/٦).

(٥) من المعلوم أنّ صلاة الأبانا في إنجيل متّى لا تتحدّث من «خطايا» أو «ذنوب»، بل عن «ديون»: ما علينا وما لنا على الآخرين، وهي الصيغة المستعملة في بعض الكنائس. ومن جهة أخرى، هناك صيغة دارجة على الشكل التالي: «واغفِرْ لنا... كما نحن نغفر لمَن...»، وكأنّنا نجعل من أنفسنا مثالًا يقتدي الله به!

ولا تتركنا نتعرّض للتجربة[٦]

بل[٧] نجّنا من الشرّير (متّى ٦/ ٩-١٣)

وجود القبر فارغًا (يو ٢٠/ ٣-٨)

ورد عادة، في الطبعات العربيّة والأجنبيّة، النصّ التالي أو ما يشبهه: «فخرج بطرس والتلميذ الآخر إلى القبر، يُسرعانِ السير معًا، ولكنَّ التلميذ الآخَر سبق بطرس، فوصل قبله إلى القبر. وانحنى من دون أن يدخل، فرأى الأكفان على الأرض. ولحقه سمعان بطرس، فدخل القبر. ورأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقى مع الأكفان. ودخل التلميذ الآخَر الذي سبق بطرس إلى القبر، فرأى وآمن».

السؤال الذي نطرحه هو: «ما الذي رآه يوحنّا فدفعه إلى الإيمان؟ أَلِأنَّه لم يَرَ جثمان يسوع، بل «رأى الأكفان على الأرض، والمنديل الذي كان على رأس يسوع ملفوفًا في مكان على حدة، لا ملقًى على الأكفان»؟ لا نظنّ أنّ هذا المشهد كان كافيًا ليحمل يوحنّا على الإيمان، فلربّما دخل أحد وسرق الجثمان وطرح الأكفان على الأرض ولفَّ المنديل. فلا شكّ أنّ يوحنّا رأى غير ذلك. فمن الراجب أن يُعاد النظر في هذه الترجمة الشائعة. وهذا ما قمنا به، ولقد عثرنا، بعد صدور ترجمتنا العربيّة، على مقالة نُشرت في مجلّة علميّة، تؤيّد ترجمتنا[٨]. وإليك خلاصتها.

كيف كان اليهود يكفّنون موتاهم؟ كانوا يبسطون الكفن على الأرض ويضعونَ الجثمانَ على نصف الكفن، فيكون الرأس عند أحد الطرفَين، ثمّ

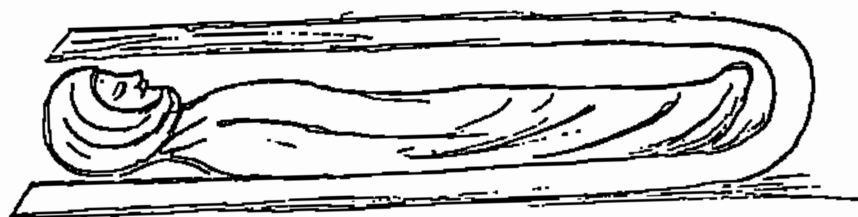
---

(٦) تقول عادة: «لا تُدخلنا في التجربة». فهل يقال «دخل في التجربة» أم «وقع فيها أو تعرّض لها؟». وهل يجوز أن يقال «إنّ الله يُدخلنا هو في التجربة»؟ يرى بعض المفسّرين أنّنا أمام عبارة عبريّة مفادها أنّنا نطلب إلى الله ألاّ يسمح (أو لا يترك) بأن نتعرّض للتجربة.

(٧) بعد النفي، يقال بالأحرى «بل»، وهي مفضّلة على «لكن».

(٨) Robert BABINET, «Le sindon et la découverte du tombeau vide en Jean, 20, 3-10», *Esprit et vie*, 2/6/88, pp. 330-336.

يطوون النصف الثاني من الكفن على طول الجثمان حتّى الرأس. أمّا الرأس فكانوا يلفّونه بمنديل من الرقبة حتّى أعلى الرأس.



فماذا رأى يوحنّا؟ رأى أنّ الكفن بقي على حاله، بعد أن انسحب منه الجثمان، كما تنسحب الشعرة من العجين، وفي غياب الجثمان، تلامس نصفا الكفن الفوقانيّ والتحتانيّ. أمّا المنديل الذي ربط الرقبة بالرأس، فقد بقي هو أيضًا على حاله بعد انسحاب الجثمان، أي على شكل طوق. إنّ هذا المشهد هو الذي دفع يوحنّا إلى الإيمان بالقيامة.

وإليك الآن نصّ ترجمتنا العربيّة: «فخرج بطرس... فانجنى يوحنّا فأبصر اللفائف (وهي عبارة عن الكفن) ممدودة، والمنديل الذي كان حول رأسه غير ممدود مع اللفائف، بل على شكل طوق خلافًا لها، وكان كلّ ذلك في مكانه...».

يسوع يجعل بطرس راعي الخراف (يو ٢١/ ١٥-١٧)

ورد عادة، في الطبعات العربيّة وأكثر الطبعات الأجنبيّة، النصّ التالي أو ما يشبهه: «وبعدما أكلوا، قال يسوع لسمعان بطرس: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني أكثر ممّا يحبّني هؤلاء؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنّي أحبّك». فقال له: «إرعَ خرافي». وسأله مرّة ثانية: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني؟» فأجابه: «نعم، يا ربّ، أنت تعرف أنّي أحبّك». فقال له: «إرع خرافي». وسأله مرّة ثالثة: «يا سمعان بن يوحنّا، أتحبّني؟» فحزن بطرس لأنّ يسوع سأله مرّة ثالثة: أتحبّني؟ فقال: «يا ربّ، أنت تعرف كلّ شيء، وتعرف أنّي أحبّك». قال له يسوع: «إرع خرافي». ويضيف

المفسّرون عادة أنّ الأسئلة الثلاثة تلمّح إلى إنكار بطرس ثلاث مرّات.

. في النصّ اليونانيّ فِعلان (φιλεῖν,ἀγαπᾶν) للدلالة على الحبّ. ويبدو أنّ فعل φιλεῖν أقوى من الآخر، وقد عبّرت عنه إحدى الترجمات الفرنسيّة بعبارة aimer tendrement وقد ترجمناه بـ«أحبّ حبًّا شديدًا»، في حين عبّرت عن فعل ἀγαπᾶν بـ aimer فقط، أي «أحبّ».

نلاحظ أنّ يسوع يستعمل في المرّتين الأولين فعل ἀγαπᾶν، فيجيب بطرس بفعل φιλεῖν. أمّا في المرّة الثالثة، فيستعمل يسوع فعل φιλεῖν، فيجيب بطرس بالفعل نفسه كما فعل في المرّتين الأوليين.

السؤال المطروح هو: لماذا حزن بطرس؟ هل حزن لأنّه رأى في التكرار ثلاث مرّات تلميحًا إلى إنكاره ثلاث مرّات؟ قد يكون، ولكن هناك سببًا نفضّله، وهو أنّ يسوع يردّد في المرّة الثالثة ذلك الفعل القويّ الذي استعمله بطرس ثلاث مرّات. فكأنّنا بيسوع يقول له: «أتقول إنّك تحبّني حبًّا شديدًا؟» (لا حبًّا فقط). ربّما عبّر يسوع عن شيء من الشكّ في استعمال بطرس فعل «أحبّ حبًّا شديدًا». وفي هذه الحال، لا نستغرب حُزن بطرس. أمّا عبارة τὸ τρίτον التي تُترجَم عادة بـ«مرّة ثالثة» في هذا النصّ، فالأفضل أن تُترجم هنا بـ«في المرّة الثالثة».

حياة الرسل والمسيحيّين (رسل ٥/ ١٢-١٥)

ورد عادةً، في الترجمات العربيّة والأجنبيّة التي نعرفها، النصّ التالي أو ما يشبهه: «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من العجائب والآيات، وكانوا يجتمعون بقلب واحد في رواق سليمان. وما تجاسر أحد أن يخالطهم، بل كان الشعب يعظّمهم. وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء، حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع ويضعونهم على الأسرّة والفُرش، حتّى إذا مرّ بطرس يقع ولو ظِلّه على أحد منهم.

في هذه الترجمة، تبدو لنا جملة «وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء، حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم. . .» غير منطقيّة. فما

عسى أن تكون الصلة بين تكاثر عدد المؤمنين... وحَمل المرضى إلى الشوارع...؟

تفسيرنا أنّ هناك صلة بين «وجرى على أيدي الرسل بين الشعب كثير من العجائب والآيات» و«حتّى إنّهم كانوا يحملون مرضاهم إلى الشوارع...». وتكون الفقرة «وكانوا يجتمعون بقلب واحد... وتكاثر عدد المؤمنين بالربّ من الرجال والنساء» جملة معترضة توضع بين هلالين، كما فعلنا في ترجمتنا.

يسوع يمنح بطرس سلطانًا خاصًا (١٦/١٨)

كثيرًا ما يُترجمون هذه الآية بـ«وأنا أقول لك، أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها».

لماذا تُستعمل كلمة الصفاة أو كيفا، علمًا بأنّ كلمة «صخر»، بصفتها اسم عَلَم معروفًا في الحضارة العربيّة (أخو الخنساء مثلًا)، تؤدّي المعنى، إذ إنّ فيها جناسًا مع كلمة الصخر أو الصخرة، كما نرى مثل هذا الجناس في اللغة الفرنسيّة مثلًا (Pierre و pierre)؟

أمّا «أبواب الجحيم» فهي عبارة عبريّة لا يفهمها القارئ في أيّامنا، فالأفضل أن نترجمها بمعناها المفهوم، وهو سلطان الموت.

والكلمة صار بَشَرًا

كثيرًا ما ورد في الترجمات العربيّة «والكلمة صار جسدًا» أو «لحمًا». الكلمة الأصليّة في النصّ اليونانيّ هي «σάρξ» التي تترجم كلمة «بَشَر» العبريّة، والتي يعبَّر عنها في العربيّة بعدّة كلمات، منها «الجسد» و«اللحم»، وتشير أيضًا في إنجيل يوحنّا إلى الإنسان المفطور على الضعف الذي يؤدّي إلى الموت، كما في العبارة المذكورة. ففي العربيّة، نعرف أنّ كلمة «بَشَر» المستعملة صفةً تؤدّي هنا هذا المعنى[٩].

---

(٩) راجع Jad HATEM, «Ho Logos sarx egeneto, dans les traductions arabes», *Proche-Orient Chrétien*, T. XXXIX (1989), pp. 237-250.

خواطر في الاستنساخ*

١) لمحة تاريخيّة

منذ فترة غير بعيدة، أدّى توسّع معرفتنا في مجال بيولوجيا الخليّة وعلم الوراثة والتلقيح الاصطناعيّ، وتطوُّر التقنيّات التابعة لها، إلى إجراء التجارب والوصول إلى الاستنساخ عند النباتات والحيوانات.

ومنذ الثلاثينيّات، جرت محاولات في العالم الحيوانيّ للحصول على أفراد متطابقة، بفضل الانشطار التوأميّ الاصطناعيّ، وهي طريقة يمكن تسميتها خطأً استنساخًا.

لقد انتشر تطبيق الانشطار التوأميّ كتقنيّة يمكن استعمالها عند الحيوانات في المختبرات، وذلك لتشجيع إنتاج العديد من نُسخ تمّ اختيارها.

ففي العام ١٩٩٣، نشر رُوبرت ستِلمان (Robert Stilman) وجِيرِي هُول (Jerry Hall)، من جامعة جورج واشنطن، معلومات تتعلّق بتجارب عن انشطارات توأميّة (splitting) لأجنّة بشريّة تحتوي على خليّتين، وعلى أربع وعلى ثماني خلايا جنينيّة، قاما بإجرائها بأنفسهما. جرت هذه التجارب من دون موافقة اللجنة الأخلاقيّة المختصّة، ونُشرت، بحسب قول الباحثَين، «لتنشيط» النقاش حول الموضوع من الناحية الأخلاقيّة.

ولقد اهتزّ الرأي العامّ العالميّ بشكل فريد من الأخبار التي نُشرت في مجلّة *Nature* الصادرة في ٢٧ شباط (فبراير) ١٩٩٧، حول ولادة العنزة دوللي، عن يد العالِمَين الإسكتلنديّين ك.هـ.س. كامبل (.K.H.S

(*) نصّ أرسلته الأكاديميّة البابويّة لأجل الحياة إلى أعضائها في ١٩٩٧/٧/١٧، وقد نقله من الفرنسيّة إلى العربيّة الدكتور باسيل أيّوب (حلب)، الطبيب النسائيّ والعضو المراسل في هذه الأكاديميّة.

Campbell) ويان ڤِلمُت (Jan Vilmut) ومعاونيهما من معهد رُوسْلِن (Roslin Institute) في أدنبورغ، ممّا أدّى إلى اتّخاذ مواقف حازمة من قِبَل سلطات مسؤولة ولجان وطنيّة وعالميّة: ذلك بأنّ الحدث كان جديدًا واعتُبر أنّه يقلب الأمور رأسًا على عقب.

وكان لهذا الحدث ظاهرتان جديدتان: الأولى هي أنّه ليس انشطارًا توأميًا، بل هو أمر جديد جذريًا يُدعى استنساخًا، أي تكاثرًا لاجنسيًّا (asexuel) وبدون أمشاج (asexué)، يهدف إلى خلق أفراد تساوي، من الناحية البيرلوجيّة، الفرد البالغ الذي أعطاها الميراث الجيني الذي انطلقت منه. والظاهرة الثانية هي أنّ هذا النوع من الاستنساخ بالمعنى الحصريّ كان يُعتبَر إلى يومنا أمرًا مستحيلًا، من جرّاء الاعتقاد بأنّ الـ ADN المحتوى داخل الخلايا البدنيّة عند الأصناف الحيوانيّة المتطوّرة قد تجاوز مرحلة التشكُّل (différenciation) ولم يعد بإمكانه أن يعود، كما في مراحل التكاثر البدائيّة، إلى حالة الفاعليّات المتعدّدة (totipotente)، وبالتالي أن تكون له إمكانيّة ترجيه نموّ فردٍ جديد.

وبعد تجاوز هذه العقبة المفترَضة، أصبح طريق الاستنساخ البشريّ مفتوحًا، مع العلم بأنّه اعتُبر وسيلة لخلق فرد أو عدّة أفراد تُطابق بدنيًّا الجذم الذي أوجدها.

ولقد سبَّب هذا الحدث، وهو أمر معقول، ردّات فعل قلقة ومنذرة بالخطر. ولكنّه، بعد هذه المرحلة من المعارضة الإجماعيّة، ارتفعت بعض الأصوات توجّه الانتباه إلى ضرورة تأمين حرّيّة الأبحاث العلميّة وعدم إدانة التقدّم العلميّ، حتّى إنّه قيل إنّ الاستنساخ سيكون مقبولًا في المستقبل داخلَ الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها.

لذلك، أصبح من المفيد، مع مرور الزمن، أن يُجرى بحث مستفيض لهذا الأمر الذي يُشعر بأنّه حدث يقلب الأمور رأسًا على عقب.

٢) الحدث البيولوجيّ

إذا نظرنا إلى الاستنساخ من الناحية البيولوجيّة، بصفته تكاثرًا اصطناعيًّا، فإنّه يتمّ بدون الخليّتَين التناسليّتَين (أمشاج)، فهو تكاثر

لاجنسيّ (asexuel) وبدون أمشاج (asexué).

وعوضًا من عمليّة التلقيح بالمعنى الحصريّ، هناك «ذوبان» (fusion) لنواة خليّة بدنيّة، أُخذت من الفرد الذي يراد استنساخه، أو للخليّة البدنيّة نفسها مع خليّة البيضة (ovocyte) التي انتُزعت من نواتها، أي التي حُرمت من المخزون الوراثيّ (génome) الذي ترثه من أمّها، وبما أنّ نواة الخليّة البدنيّة تحمل كامل الصفات الوراثيّة (patrimoine génétique)، فإنّ الفرد المستنسَخ يحمل الهويّة الإرثيّة التي يحصل عليها من صاحب النواة البدنيّة، إن لم يكن هناك تشويه ما. إنّ هذا التطابق الوراثيّ الجوهريّ مع الفرد المعطي هو ما يكوّن عند الفرد المستنسَخ الصورة البدنيّة التامّة، إذ إنّه يصبح صورة طبق الأصل له.

إنّ تجربة إدمبورغ لم تنجح إلاّ بعد ٢٧٧ ذوبانًا لنواة خليّة معطي - خليّة البيضة، ولم تنجح سوى ٨ منها، بمعنى أنّ ٨ فقط من أصل ٢٧٧ محاولة تمكّنت من إعطاء جنين قابل للحياة، وواحد من هذه الأجنّة الثمانية وصل إلى الولادة فأعطى النعجة التي دُعيت باسم دوللي.

هناك تساؤلات عديدة وتردّدات كثيرة لا تزال قائمة في شأن مختلف وجوه التجربة. فعلى سبيل المثال، قد نجد، ضمن الـ ٢٧٧ خليّة مُعطية التي استُعملت، بعض الخلايا «السّداتيّة»، أي التي تحتوي على مخزون وراثيّ غير متشكّل تمامًا، وقد يجب علينا أن نحسب حسابًا للدور الذي يقوم به الـ ADN المحتوى داخل الميتوكوندريا والذي يبقى أحيانًا داخل خليّة البيضة المأخوذة من الأمّ، إلى جانب الأسئلة الأخرى الكثيرة التي لم يحاول الباحثون، مع الأسف، حتّى أن يثيروها. ومهما يكن من أمر، يبقى ذلك حدثًا يتجاوز مختلف صيغ التلقيح الاصطناعيّة المعروفة حتّى يومنا هذا، والتي تتمّ دائمًا باستعمال مشيجتين.

يجب لفت النظر أيضًا إلى أنّ تكاثر الأفراد الذي يُحصل عليه بالاستنساخ، بغضّ النظر عن الطفرات التي قد تحدث نتيجة هذا التدخّل - وقد تكون عديدة - يُفترض أن تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى بنية جسميّة، عند الفرد المُستنسَخ، شبيهة جدًّا بالبنية التي أعطاها الـ ADN.

وتلك هي النتيجة الأكثر إزعاجًا، لا سيّما إن افترضنا انتشار هذه التجربة بين أفراد الجنس البشريّ.

وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أنّه، في حال انتشار عمليّة الاستنساخ بين أفراد الجنس البشريّ، لا يعني هذا الاستنساخ للبنية الجسديّة، بطبيعة الحال، تطابقًا كلّيًا على المستوى التكوينيّ (ontologique) والسيكولوجيّ. فالنفس الروحيّة، وهي العنصر الأساسيّ لكلّ فرد من أفراد البشر، وقد خلقها الله مباشرةً، لا يمكن الأبوَين أن يخلقاها، أو أن تُخلق بواسطة التلقيح الاصطناعيّ، أو بطريقة الاستنساخ. أضف إلى ذلك أنّ النموّ السيكولوجيّ والتربية التي ينشأ عليها الإنسان والمحيط الذي يولد فيه هي أمور تجعل منه دائمًا شخصًا مختلفًا عن أقرانه. والأمر واضح أيضًا بين التوائم التي لا يعني وجود الشبه بينها أنّ هناك تطابقًا. فلا بدّ للخيال الشعبيّ ولهالة القدرة اللامحدودة التي أُحيطت بالاستنساخ أن يوضعا ضمن حدودهما المعقولة.

وبالرغم من عدم إمكانيّة توريط العقل البشريّ الذي هو مصدر الشخصيّة، فقد أوحت آفاق استنساخ الإنسان المستقبليّة بنظريّات افتراضيّة أوجدها حبّ السيطرة اللامحدودة عنده، كخلق أفراد يكونون صورة طبق الأصل لعباقرة أو لأشخاص هم في غاية الجمال، أو «لفقيد عزيز»، أو كاختيار أفراد أصحّاء وخالين من العاهات الوراثيّة، أو كإمكانيّة اختيار جنس الجنين، أو كإنتاج أجنّة تمّ اختيارُها مسبقًا وحِفظُها بواسطة التبريد وزرعُها داخل الرحم في ما بعد، لتكون مخزونًا للأعضاء في حال الحاجة إليها.

وإن اعتُبرت هذه النظريّات الافتراضيّة نوعًا من الخيال العلميّ، أمكن في زمن لن يكون بعيدًا أن يُقدَّم باقتراحات استنساخيّة .تكون «معقولة» أو «رحيمة»، كإنجاب ابنٍ في عائلة يشكو الأب فيها من لانطفيّة، أو إيجاد البديل لأرملة شارف ابنها على موت أكيد. وعندها يمكن الجزم بأنّ هذه الحالات لا علاقة لها بتصوّرات الخيال العلميّ.

ولكنّ السؤال الذي يبقى مطروحًا هو: ما معنى هذه العمليّة

الأنتروبولوجيّة في حال تطبيقها على الإنسان، وهي حال غير مرغوبة؟

٣) المشكلات الأخلاقيّة المرتبطة بالاستنساخ البشريّ

إنّ الاستنساخ البشريّ يدخل في إطار الممارسات الهادفة إلى تحسين النسل (eugénisme)، فهو معرّض لكافّة الاعتراضات التي حرّمته بشدّة، سواء أكانت أخلاقيّة أم قضائيّة. وقد كتب هانس جُوناس (Hans Jonas) أنّ الاستنساخ هو «بطريقته أشدّ صيغ التلاعب الوراثيّ تعسُّفًا، وبغايته أشدّها استعبادًا. فإنّه لا يهدف إلى تبديل اعتباطيّ للجوهر الوراثيّ، بل إلى «تثبيته» وهو ليس أقلّ اعتباطيّة، ويخالف النظام السائد في الطبيعة»(١).

إنّنا حيال تلاعب جذريّ في العلاقة وفي التكامل التكوينيّ اللذين هما أساس الإنجاب البشريّ من الزاوية البيولوجيّة أو، بالمعنى الحصريّ، من وجهة نظر الشخصيّات. فإنّ هذا التلاعب يتزع إلى جعل وجود الذكر والأنثى عنصرًا وظيفيًّا محض، مرتبطًا بالحاجة إلى استخدام بيضة استؤصلت «نواتها للحصول» على الجنين النسخة. وإلى يومنا هذا، فالأمر يفترض وجود رحم أنثويّ لإكمال نموّ الجنين. وبهذه الطريقة، فإنّ جميع التقنيّات التي تمّ اللجوء إليها في المجال التجريبيّ عن الحيوان تُوضع قيد الاستخدام، مِمَّا يؤدّي إلى تضاؤل المعنى الخاصّ المرتبط بالتكاثر البشريّ.

وفي الإطار نفسه، يدور الكلام على الدفاع المنطقيّ في الإنتاج الصناعيّ، حيث تقضي الضرورة بالبحث عن متطلّبات السوق والسير قدمًا فيها، إلى جانب تحسين التجارب والوصول إلى نماذج حديثة أكثر تطوّرًا.

يؤدّي هذا الأمر إلى استثمار جذريّ للمرأة التي لا يعود الاهتمام بها إلاّ للاستفادة من وظائفها البيولوجيّة (من استعارة البيضات والأرحام). وهناك محاولات تجريبيّة هدفها الوصول إلى إمكانيّة ابتكار أرحام اصطناعيّة، وهي المرحلة الأخيرة في إنشاء «مختبر» لصنع البشر.

---

(١) Hans Jonas, *Clonons un homme: de l'eugénetique à l'ingénierie génétique*, in *Tecnica, medecina e etica*, Enaudi, Turin, 1997, pp. 122-154, p. 136.

إنّ علاقات الشخص البشريّ الأساسيّة باتت مغلوطة في عمليّة الاستنساخ: كالبنوّة، وقرابة الدم، والقربى، والإنجاب. فبإمكان امرأة أن تصبح توأمًا لأمّها، من دون أن يكون لها أب بالمعنى البيولوجيّ، وفي الوقت نفسه أن تبقى حفيدة جدّها. وإذا كان الإلقاح في الأنبوبة (fivette) قد سبَّب بلبلة في الروابط بين الأقرباء، فإنّ الاستنساخ جاء ليحطّم هذه الروابط على نحو جذريّ.

وكما يحدث في كلّ تدخّل اصطناعيّ، فإنّنا «نقلّد» و«نتشبّه» بما نجده في الطبيعة، ولكن ذلك لا يتمّ إلاّ على حساب تجاهلنا أنّ الإنسان يتجاوز طبيعته البيولوجيّة، وهي لا تتخطّى أيضًا كيفيّة التكاثر الذي هو خاصّة الأجسام الأكثر بساطة والأقلّ تطوّرًا من الناحية البيولوجيّة.

يروَّج الآن أنّ بعض الناس يستطيعون أن يمارسوا سيطرة تامّة على حياة الآخرين، بحيث إنّه بإمكانهم أن يبرمجوا هويّتهم البيولوجيّة – بعد أن تمّ اختيارها بحكم مقاييس اعتباطيّة أو مجرّد آليّة. إنّ هذه الهويّة البيولوجيّة، مع أنّها لا تستنفد هويّة الإنسان الشخصيّة التي تتّصف بالعقل، هي جزء لا يتجزّأ منها. وعلى صعيد آخر، فإنّ مفهوم الإنسان المختار سوف تكون له نتائج ثقافيّة خطيرة، حتّى وإن استثنينا ممارسة الاستنساخ التي لا تزال محدودة، لأنّ هذا المفهوم سيُنمّي الاقتناع بأنّ قيمة الرجل والمرأة لا تنبع من هويّتهما الشخصيّة، بل من صفاتهما البيولوجيّة فقط، التي يمكن تقييمها، وبالتالي اختيارها.

وعلى نطاق كرامة الشخص المستنسخ، لا بدّ لنا أن ننظر إلى الاستنساخ البشريّ نظرة سلبيّة أيضًا، فإنّه سيدخل إلى العالم بحكم أنّه «نسخة» لكائن آخر (ولو لم تكن سوى نسخة بيولوجيّة): فإنّ هذه الممارسة تولّد أوضاع ألم عميق عند الشخص المستنسخ، إذ إنّه يُخشى أن تتعرّض هويّته النفسيّة للخطر، من جرّاء حضور «صِنْوه» الظاهر أو الممكن.

وكما لمّح Jonas، لا يمكننا أن نُدلي بالافتراض الذي يدّعي إمكانيّة نجاح السكوت المقرون بالقبول، فإنّه يكون منافيًا للأخلاق بقدر ما يكون مستحيلًا. وبما أنّ «المستنسخ» أُنجب بحكم كونه شبيهًا بأحد كان جديرًا

بأن يُستَنسَخ، فلن يكون بقدر أقلّ محطّ أنظار وموضع اهتمام مشؤوم قد يشكّل نيلًا واضحًا من ذاتيّته الشخصيّة.

وإذا كان مشروع الاستنساخ البشريّ يكتفي بالتوقّف «قبل» الزرع في الرحم، محاولًا بذلك أن يتهرّب على الأقلّ من بعض النتائج التي أشرنا إليها حتّى الآن، يبقى، في كافّة الأحوال، مشروعًا مجحفًا من الناحية الأخلاقيّة.

ذلك بأنّ تحريم الاستنساخ بحجّة الحيلولة فقط دون ولادة طفل مُستنسَخ سيسمح، مهما يكن من أمر، باستنساخ الجنين الحميل، ويحثّ على إجراء التجارب على الأجنّة والحملاء، ويوجب القضاء عليها قبل ولادتها، بإجراء تلاعبات همجيّة على الكائن البشريّ.

إنّ تجربة كهذه هي، في جميع الحالات، منافية للأخلاق، لأنّها تبدّل، بوجه اعتباطيّ، غائيّة الجسم البشريّ (الذي يُعتبَر نهائيًّا بعد الآن آلة مكوّنة من قطع مجزّأة)، فيصبح مجرّد موضع بحث. إنّ جسم الإنسان هو عنصر أساسيّ من عناصر الكرامة والهويّة لكلّ واحد منّا، ولا يجوز استعمال المرأة لتأمين البيضات التي سوف تتمّ تجارب الاستنساخ عليها.

هذا منافٍ للأخلاق أيضًا لأنّنا، عندما نقوم باستنساخ كائن بشريّ، نكون حيال «إنسان»، وإن لم يزل في حالة جنين.

وبإمكاننا أيضًا، للوقوف أمام الاستنساخ البشريّ، أن نُعيد إلى الأذهان جميع الأسباب الأخلاقيّة التي أدّت إلى شجب التلقيح «في الأنبوبة» بصفته هذه، وأدّت كذلك إلى الاستنكار الجذريّ للتلقيح «في الأنبوبة» عندما يهدف إلى إجراء التجارب فقط.

إنّ مشروع «الاستنساخ البشريّ» هو شلل هائل يُدفع إليه علم أضاع قيمه، فهو يدلّ على قلق شديد يعيشه مجتمعنا، حين يبحث في العلم وفي التقنية «وفي نوعيّة الحياة» عمّا يعوّضه عن معنى الحياة وخلاص الوجود.

أمّا التصريح بـ «موت الله»، وإبداله بأمل باطل في «الإنسان الجبّار»، فسيؤدّيان حتمًا إلى «موت الإنسان». نحن لا نستطيع أن نتجاهل أنّ رفض الكائن البشريّ بصفته خليقةً، هيهات أن يرفع شأن الحرّيّة عند الإنسان، فإنّه يجلب حالات جديدة من العبوديّة وأنواعًا جديدة من التميز

بين الأفراد وآلامًا جديدة وعميقة. ويُخشى أن يكون الاستنساخ تقليدًا ماسويًّا لقدرة الله. فلا ينبغي للإنسان، الذي ائتمنه الله على الخليقة، حين منحه الحرّيّة والذكاء، ألاّ تكون حدود الأعمال التي يقوم بها الرادع الوحيد له. فعليه أن يرسم لنفسه حدودها، بالتميز بين الخير والشرّ. نكرّر مرّة أخرى أنّ ما يُطلب من الإنسان هو أن يختار، فيقرّر هو بنفسه هل يجب عليه أن يحوّل التكنولوجيا إلى وسيلة للتحرير أم أن يُمسي هو نفسه عبدًا لها بابتكاره أشكالًا جديدة من العنف والآلام.

ولا بدّ مرّة أخرى من تحديد الفارق الموجود بين مفهوم الحياة كهبة حُبّ ومفهوم الكائن البشريّ باعتباره سلعة صناعيّة.

إنَّ وَضْع حدّ لمشروع الاستنساخ البشريّ هو التزام أخلاقيّ لا بدّ من ترجمته بألفاظ ثقافيّة واجتماعيّة وتشريعيّة. فإنّ تقدّم البحث العلميّ يختلف كلّ الاختلاف عن بروز استبداديّة علميّة تريد اليوم، على ما يبدو، أن تحلّ محلّ نظريّات الماضي. وفي الأنظمة الديمقراطيّة التي ترتكز على التعدّديّة الحزبيّة، نرى أنّ الضمانة الأولى لحرّيّة كلّ فرد تتجسّد في الاحترام غير المشروط للكرامة الإنسانيّة في كافّة مراحل حياته، بغضّ النظر عن المواهب العقليّة أو الجسديّة التي يتمتّع بها أو التي حُرم منها. وباختيارنا الاستنساخ البشريّ، نقضي على الشرط الأساسيّ للعيش المشترك، وهو معاملة الإنسان دائمًا وفي كافّة الأحوال على أنّه هدف وقيمة، ولا أبدًا على أنّه ليس إلاّ مجرّد وسيلة وشيء.

٤) وماذا عن حقوق الإنسان وحرّيّة إجراء البحوث؟

وعلى صعيد حقوق الإنسان، يكون احتمال الاستنساخ البشريّ مخالفة للمبدأين الأساسيَّين اللذَين هما ركيزة حقوق الإنسان كلّها، وهما مبدأ التكافؤ بين الكائنات البشريّة ومبدأ عدم التميز.

وخلافًا لما قد يبدو للوهلة الأولى، فإنّ مبدأ التكافؤ والمساواة بين الكائنات البشريّة يُداس بالأرجل حين نلجأ إلى هذه الطريقة في محاولة سيطرة الإنسان على الإنسان. ويأتي التميز نتيجةً لعمليّة الاختيار وتحسين النسل، التي تندرج في منطق الاستنساخ. وقد أكّدت مقرّرات البرلمان

الأوروبيّ الصادرة في ١٢ آذار (مارس) ١٩٩٧، على نحو لا موارية فيه، مخالفةَ هذين المبدأين في الاستنساخ البشريّ، وطالبت بإلحاح بمنعه، وذكَّرت بقيمة كرامة الشخص البشريّ. والبرلمان الأوروبّيّ منذ العام ١٩٨٣، وإلى جانبه كافّة التشريعات التي اتُّخذت، وحتّى الأشدّ تساهلًا، لإضفاء صفة الشرعيّة على الإنجاب الاصطناعيّ، شجبت الاستنساخ دائمًا. ولا بدّ من التذكير هنا بأنّ سلطة الكنيسة التعليميّة شجبت احتمال الاستنساخ البشريّ والانشطار التوأميّ والتوالد العذريّ في المنشور «عطيّة الحياة» (*Donum vitae*) الصادر في العام ١٩٨٧. والأسباب التي، في حال تطبيق الاستنساخ على الإنسان، تؤكّد صفة هذه العمليّة اللاإنسانيّة، لا تأتي من أنّه أقصى صيغ الإنجاب الاصطناعيّ، بالنسبة إلى صيغ أخرى أقرّها الشرع، كالأنبوبة (fivette) أو غيرها. فإنّ سبب الرفض نجده، كما لمّحنا، في إنكار كرامة الشخص المعنيّ بالاستنساخ، وحتّى في إنكار كرامة الإنجاب البشريّ.

فمن أهمّ الأولويّات، في يومنا الحاضر، أن نُعيد الانسجام بين متطلّبات البحث العلميّ والقِيَم الإنسانيّة التي لا تُبطَل. وعلى الباحث العلميّ ألاّ يعتبر رفض الاستنساخ البشريّ من الناحية الأخلاقيّة إهانة شخصيّة له، بل على العكس، فإنّ هذا النهي يقضي على ما في البحث من انحراف قد يحمل الباحث على التشبّه بالخالق، ويعيد له كرامته، علمًا بأنّ كرامة البحث العلميّ تكمن في أنّه من أكمل الوسائل التي وُضعت في خدمة البشريّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ الأبحاث العلميّة في مجال الاستنساخ لها أيضًا تطبيق مشروع في عالم النبات أو الحيوان، عندما يشكّل هذا الاستنساخ ضرورة أو فائدة وجيهة للإنسان أو لسائر الكائنات الحيّة، شرط أن تُراعى قوانين حماية الحيوان والالتزام بالمحافظة على الاختلاف البيولوجيّ الخاصّ بكلّ كائن.

إنّ الأبحاث العلميّة التي تُجرى لفائدة الإنسان، والتي تهدف إلى إيجاد علاج للأمراض، وإلى تخفيف الآلام وحلّ مشاكل النقص الغذائيّ

واستخدام أفضل لموارد الأرض، هي بادرة أمل للإنسانيّة التي اؤتُمنت عبقريّة العلماء وأبحاثهم عليها.

ولكي تبقى العلوم الطبّيّة الحياتيّة على صلة وثيقة بمصالح الإنسان والمجتمع وتدعمها، فمن الضروريّ، كما لمّح قداسة البابا بولس الثاني في رسالته العامّة «إنجيل الحياة»، أن نلقي تباعًا وباستمرار «نظرة تأمّليّة إلى الإنسان نفسه وإلى العالم، معتبرين أن ما هو موجود هو مخلوق، ومهتمّين بالانسجام بين العلم ومصلحة الإنسان والمجتمع.

«هي نظرة مَن يرى الحياة في عمقها، ويدرك ما هي عليه من مجّانيّة وروعة ودعوة إلى الحرّيّة والمسؤوليّة، هي نظرة مَن لا يدّعي السيادة على حقيقة الأمور، بل يتقبّلها عطيّة، ويتوسّم في كلّ شيء شعاع الخالق وفي كلّ إنسان صورته الحيّة» (إنجيل الحياة، رقم ٨٣).

الاتّصال بالإله في الديانات القديمة

الأب جوزيف بو حجر اليسوعيّ*

ملاحظات أوّليّة

إنّ دراسةَ الديانات، التي عرفتها بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، انطلاقًا من الوثائق التي وصلت إلينا، مسألة بالغة الصعوبة. ولا تكمن المعضلة هنا في ندرة الموادّ التوثيقيّة - فهي كثيرة وغنيّة - بل تتمركز في كيفيّة تفسير تلك الوثائق وتأطير محتوياتها. فإلى أيّ حدّ يجوز لنا التأويل؟ أليس من المخاطرة أن نفترض في تلك النصوص ما قد لا تقوله هي في واقع الأمر؟ سندًا إلى هذه الخشية، سأتّبع منهجًا يجعل النصوص تتكلّم بذاتها، وعندئذٍ لا مناص من بقاء مساحات من الظلال والصمت.

خلاصة طرحي أنّه إنّما يُتاح للإنسان أن يتّصل بالألوهة، فقط، حينما يعي فرديّته. وبتعبير آخر، إنّ الإنسان، ما دام لم يعِ إمكان وجوده خارج إطار الجماعة (القبيلة، العشيرة، العائلة، المدينة...) التي ينتمي إليها، فلا يستطيع إلاّ المشاركة في شعائر تلك الجماعة العباديّة والاجتماعيّة. لذا لا يمكن علاقةً شخصيّة مع الألوهة أن تقوم إلاّ انطلاقًا من شعور الشخص بفرديّته. وفي هذا السياق نفهم نصّ التوراة في سفر التكوين (١٢/١) حينما يقول الربّ لأبْرام: «إنطلقْ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أُريك». فلا تقوم علاقة شخصيّة بين الله

(*) باحث في علم لاهوت الآباء، أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

وإبراهيم، إلاّ حينما ينقطع إبراهيم عن عائلته ومجموعته الاجتماعيّة. أي حينما يُوجَد إبراهيم بحدّ ذاته، ولا بفضل عشيرته.

١ - بلاد ما بين النهرين

أثارت النصوص الدينيّة الكبرى العائدة إلى بلاد ما بين النهرين القديمة، اهتمامًا شديدًا لدى العلماء، منذ القرن التاسع عشر. وقد رأى فيها بعضهم المصدر المباشر لبعض النصوص التوراتيّة (سفر التكوين). ومن الأكيد أنّ تلك النصوص تبيّن تفكيرًا عميقًا ومتينًا لدى الإنسان في ما يخصّ أصله وبيئته، والمشكلات التي كان يواجهها. ذاك أنّ انتظام البشر في بناء اجتماعيّ معيّن لا بدّ له من أن يؤدّي إلى ظهور دين ما، أو بالأحرى نشوء عبادة مكوّنة من مجموعة من الطقوس، تُقام في معبد. وغالبًا ما يؤمّ رأسُ الجماعة - أي الملك - شعائرَ العبادة تلك. وفي هذه الأماكن تتمّ ولادة النصوص الأسطوريّة، التي تحاول تبيان مكانة الإنسان من بيئته. مَن هو الملك؟ مَن هم الآلهة؟ وما هي العلاقة بين مقوّمات المجتمع الثلاث: الآلهة والملك والشعب؟ وطبعًا تظلّ المسألة الكبرى: الموت والبقاء.

تحتوي ملحمة جلجامش في طيّاتها على كلّ هذه التساؤلات. فقد كان جلجامش ملكًا حكيمًا وجبّارًا، لكنّ حكمه كان قاسيًا. ولذلك شكته رعاياه إلى الآلهة قائلةً: «إنّه لا يترك البنين لآبائهم. وهو ليلًا نهارًا يجلب العنف». فأتته إحدى الإلهات بمَن ينافسه ويتصدّى له، هو إنكيدو. وكان رجلًا كثّ الشعر، أزْغَب كالحيوان، متوحّشًا قويًّا، يعيش مع الحيوانات البرّيّة. هل هذا تذكير بحال الإنسان الأولى قبل أن يتعرّف على فضائل الحضارة؟ لقد عرف إنكيدو التحضّر من خلال المرأة. فقد تقدّمت منه بغيّةٌ متدّسة، وبعد أن جذبته بسحرها، أعطته شكلًا إنسانيًّا، بحيث إنّ الحيوانات البرّيّة التي كانت هي رفقته الأولى، أنكرته، وجعلت تهرب منه: فهو لم يعد ينتمي إلى سِرْبها. إذ ذاك قادته البغيّة المقدّسة إلى جلجامش. فتقاتل إنكيدو وجلجامش، ثمّ تصالحا وامتدّت بينهما أواصر الصداقة.

ترك جلجامش وإنكيدو المدينة للقيام بمغامرة. فقرّرا مجابهةَ العملاق الذي يحرس غابة الأرز. وبعد قتال عنيف، قَتل جلجامش وإنكيدو حارس الغابة. وبنتيجة هذا المجد وقعت الإلهة إنانا (عشتار) في حبّ جلجامش. لكنّه رفض أن يبادلها الحبّ، لاطّلاعه على ألاعيبها ومَكرها بالبشر. إزاء تلك الإهانة بعثت الإلهة الثور السماويّ كي يُهلك جلجامش ومدينته. لكنّ جلجامش وإنكيدو تمكّنا من قتل الثور، ووضعا قلب هذا الثور على مذبح الإله شمش.

وقد تمادى إنكيدو بإهانة الإلهة إنانا، فأخذ كتف الثور، ورمى وجهها به. وبذلك تخطّى الرجلان كلّ الحدود في تحدّي الآلهة، محاولَين التعالي على وضعهما البشريّ. لذلك تقرّر أن يموت إنكيدو. ذهل جلجامش لمصرع صديقه، وارتعب من الموت، فقرّر أن يتجنّب مصير صديقه، فوضع لنفسه هدفًا جديدًا هو الخلود، وهذا امتياز آخر من امتيازات الآلهة. فقام برحلة لالتقاء الإنسان الوحيد الذي نجا من الطوفان بعد أن قام ببناء فُلْك [سفينة]. وفي نهاية المَطاف، وبعد رحلة طويلة وعسيرة، وصل جلجامش إلى حيث أورتاناپاشتم الخالد، فقصّ على جلجامش حكاية الطوفان. وقدّم له نبتة بحريّة فيها قوّة تعيد الصِّبا إلى مَن يأكلها. وعلى طريق العودة، توقّف جلجامش هنيهة ليشرب، فوضع النبتة على الأرض. وفجأة خرجت حيّة من الأرض، كانت قد شمّت رائحة النبتة، فأكلتها، فتبدّل جِلدها، وعاد جلجامش إلى بلاده، وإلى ملكه.

هذا النصّ ذو الجمال النادر، يحمل الكثير من المعلومات المتعلّقة بمختلف النواحي من معتقدات السومريّين والأكّاديّين القدماء، حيث تتداخل الفلسفة والدين. وأوّل ما يلاحظه القارئ أنّ الآلهة، في الواقع، يكونون على صورة البشر. ففيهم كلّ الأهواء والمشاعر البشريّة، من الحيلة والمكيدة، إلى الغَيرة والغدر والتحيُّز، والمنازعات، وما إلى ذلك من أخلاق الآدميّين.

وما يشدّ الانتباه أكثر، الرأي الذي يكوّنه الناس عن الآلهة. وجلجامش وإنكيدو يعبّران عن هذا الرأي بوضوح كلّيّ، ومفاده أنّ

الإنسان لعبة بين يدي الآلهة. وقد يعمل بعض البشر على التفلّت من قبضتهم، لكنّ حظّهم من النجاح في ذلك التحدّي ضئيل. والأشدّ مرارة أنّ الإنسان محكوم بالموت، ولا حيلة له في ذلك. وإذا أكلت الحيّة نبتة تجديد الصبا فتبدّل جلدها، ففي ذلك إشارة إلى التجدّد الدائم في الطبيعة وتعاقُب الفصول. وهنا لا بدّ لنا من طرح السؤال التالي: عندما يكون الإنسان أمام مجموعة من الآلهة الذين يتخاصمون ويتدافعون، فأنّى له أن ينشئ مع أيّ منهم علاقةً شخصيّة؟ وكيف يختار أحدهم من غير أن يُثير حفيظة الآخرين وحسدهم؟

لعلّ الديانة المصريّة القديمة تكون أقلّ تشاؤمًا من هذا الجوّ العابس!

٢ - مصر القديمة

النصوص العباديّة المصريّة وفيرة. وهي تمتدّ على عدّة عشرات من الأجيال والقرون. وفضلًا عن ذلك، تنتسب هذه النصوص إلى منابع شتّى، بمعنى أنّها صادرة عن «مراكز» دينيّة مختلفة ومتباينة. فنراها تحمل تصوّرات متفاوتة عن الكون والوجود، يعوزها التطابق ولا تتماثل بالضرورة في ما بينها. لذا يتعذّر علينا إيرادها هنا. وقد اقتبس الإغريق الكثير من معتقدات الأقدمين، وأساطيرهم، وكتاباتهم. ولا يفوتنا أنّ قدامى المصريّين تجاوزوا قدامى بلاد الرافدين في الاتّصال بالإله، متمثّلًا بشخص الفرعون. فالفرعون ابن الإله رعْ، فكان من حقّه التكلّم معه. وهو أولى الناس بالكِهانة، وعلى يديه تُستحضَر كلّ الخيرات التي يَهبُها الإله للشعب.

لهذه الأسباب تبدو نادرةً النصوصُ التي تصف التقوى وهذا الانسحاق الذي يلفّ المؤمن إذ يكون في حضرة الإله. أمّا الأحلام التي تظهر فيها الآلهة، فموقوفة على الفرعون وكبار القوم في المملكة. وأمّا الشخصُ العاديُّ، فأكثر ما يراه في نومه هو شبح بعض الموتى وقد جاؤوا يطالبون بترميم قبورهم. ومن اللافت أنّ الاتّصال بالآلهة كان لا يتجاوز

الأوساط المقرّبة من الفرعون. وكلّ توسّل إلى السماء يمرّ برضى الفرعون والدوران في فلكه.

نودّ هنا أن نتوقّف على الظاهرة المهمّة التي تمثّلت في الفرعون آمينوفيس الرابع، المشهور بأخناتون. فقد نظّم هذا الفرعون، لمجد آتون، الإله الشمس، تراتيلَ وصلوات شخصيّةً ودافئة، جاءت في منتهى الروعة. فهو لم يتورّع عن القول لمعبوده: «أنت ساكن في قلبي». ولكنّه يسارع إلى القول: «ليس لأحد أن يعرفك سوى ولدك أخناتون». والسبب في هذه الحصريّة يوضحه أخناتون نفسه، إذ يضيف: «إنّ أخناتون منشعب من صلبك». وهذا ما يؤيّد اعتقادهم بأنّ الملك من جِبِلّة إلهيّة، وأنّ الإله هو أبوه حقًّا. ولا يفوتنا هنا أن ننوّه بما ينسب إلى أخناتون من ثورة توحيديّة في الدين. وعلى نحو ما سنفصّله لاحقًا، لا سبيل لاتّحاد «صوفي» بالإله، خارج إطار التوحيد الدينيّ، أو ما يقرب من التوحيد.

على صعيد المعتقدات الجنائزيّة يقتضي التفريق بين ما يعود منها للملك وما يعود للشعب. فالملك، إذ يموت، يتّخذ مكانًا له إلى جوار الآلهة، فوق الزورق الشمسيّ. إنّه الأوزيريس.

ولكن، سواءٌ أتعلّق الأمر بالملك أم بالشعب، لا تستمرّ الحياة بعد الموت ما لم يُحفظ الجسد، كشرط أوّليّ. وفي هذا الشرط تعليل العناية البالغة والاحتياطات الكثيرة التي ترمي إلى هذا الغرض، من أهرام وتحنيط، ولعنات تُصبّ على نابشي القبور وناهبيها، وما إلى ذلك. ولا يفوتنا أن نشير إلى الرحلة الجوفيّة التي تتمّ تحت الأرض، وسط عالم مليء بالأفاعي الرهيبة، التي تحرس الأبواب، ويقتضي استرضاؤها. كلّ ذلك يفسّر هذا الكمّ الهائل من الأدعية والتعاويذ التي كانت تصحب الميت.

ماذا عن بقاء أفراد الشعب العاديّين أحياءً بعد الموت؟ لقد سارع الناس إلى الإفادة من مثال أوزيريس في موته. فهو إله التجدّد للأرض وما عليها من نبات. وكان ملكًا أسطوريًّا على مصر، قتله أخوه سيث (Seth)،

ومزّق جسده إربًا نثرها في مصر كلّها. فتولّت إيزيس، زوجة أوزيريس، لملمة الأجزاء المتناثرة من جسد زوجها، وأغدقت عليها الطيوب وأقامت طقوسًا عديدة، حتّى استعاد الحياة وحملت منه، فوضعت ولدًا أسمياه هورس [حور]. فلمّا شبَّ، انقضّ على سيث وقتله. وخلاصة هذه الحكاية أنّ أوزيريس كان ملك بلاد الموتى، ومبدأ تجدّد الحياة، في آن. وكانوا يصوّرونه ملفوفًا بكفن يذكّر بالموت، ويجعلون صفحة وجهه سوداء، في إشارة إلى الحياة الناشطة في أرض وادي النيل، الخصبة والغنيّة بأسباب العيش.

وكان المصريّون من أبناء الشعب يستعيدون الطقوس التي قامت بها إيزيس لإعادة أوزيريس إلى الحياة، ويحيطون جسد ميتهم بتلك الطقوس، على مثال أوزيريس الذي يرادفون بينه وبين الحياة، فيصير هذا الميت نسخة مجدّدة عن أوزيريس، مهيّأة لاستئناف الحياة مثل أوزيريس تمامًا.

وفي زمن متأخّر، انتشرت روايةٌ أخرى تؤكّد أنّ سيثًا كان قد لَفّ أخيه أوزيريس الميت بجلد بقرة، وألقى به في النيل، فغرق. وعلى هذا يتحوّل الغرقى إلى نسخ عن أوزيريس مؤهّلين للبقاء مثله.

وعلينا أن نُشير منذ الآن إلى أنّ علاقة الغريق، أو الميت عمومًا، بأوزيريس، ليست من قبيل التماهي معه. فالتماهي مع البطل الميت ورجاءُ القيامة على مثاله، كانا وقفًا على المذاهب الأسراريّة، كما سنراه في مرحلة لاحقة. أمّا الموت هنا فواقعيّ وليس رمزيًّا كما في ديانات الأسرار، كما أنّه ليس إطارًا لطقوس وتجارب مساريّة [مسارّة = مشاركة في الأسرار]. فالطقوس المصريّة هي جنائزيّة سحريّة.

٣ - الإغريق

يتعذّر علينا، في إطار هذه العُجالة، الغوصُ في أعماق الديانة الإغريقيّة، حتّى بمعنى الكلمة العامّ. فالمادّة الدينيّة، المتراكمة خلال الأزمنة، مادّة بالغةُ الكثرة. وينبغي أن نراعي، لدى درس تلك المادّة،

الأحداث والتطوّرات التاريخيّة المتعاقبة التي أثّرت فيها، وتبدُّل العقليّة الدينيّة والفلسفيّة، الأمر الذي يضيف إلى المسألة تعقيدًا لا ريب فيه. فالتغييرات في التصوّرات الدينيّة تزيدها ثراءً ينعكس بالضرورة تعقيدًا فيها، الأمر الذي يحملنا على الاكتفاء، من بين تلك الخرافات، بعرض شخصيّتين اثنتين سنعود إلى سيرتهما غير مرّة في تضاعيف دراستنا هذه.

أ – ديونيزوس

جاء هذا الإله من الشمال، من تراقية، لكنّه سرعان ما ثبّت جذوره في بلاد الإغريق. وقد أنجبته الإلهة صِميلي من زوجها الإله زوش، ملك الآلهة. وسنروي حكايتَه كما استخلصها علماء اللغة من النصوص، وبخاصّة من الألقاب التي أُطلقتْ عليه. إنّ اسم صميلي يعني الأرض في اللغات الصقليّة [السلافيّة]. وقد حمل ديونيزوس مدّة طويلة لقب پيريبيوروس، وپيريجيناس، ومعناه المولود من النار. وكانت الصاعقة طوع بنان أبيه زوش، ملك السموات، يمارس بواسطتها قوّته. ولنا أن نتصوّر أنّ الأرض والسماء تداخلتا في شخص ديونيزوس، من خلال الصاعقة السماويّة التي تمنح الأرض مطرًا يخصبها، فينبت الخير من التربة، بفضل هذا الاتّحاد، حاملًا الحياة إلى الدنيا، متجسّدة في شخص ديونيزوس. فلا عجب أن ينسب الإغريق في ما بعد، إلى ديونيزوس، تمدينَه الناس بتعليمهم أعمال الزراعة. بيد أنّ هذا التصوّر البدائيّ كاد يضحي غير ظاهر في التصوّرات اللاحقة التي كيّفتها الحضارة تباعًا.

وإليك رواية أخرى لحكاية ديونيزوس، تزعم أنّ أمّه صميلي كانت بنت قدموس ملك طيبة، لكنّها حملت من زوش. وقد ضربت الصاعقة غرفتها فماتت، فجاءت ولادة ديونيزوس قبل الأوان. لذا أخذه أبوه زوش، وأدخله في فخذه كي يكمل فترة حضانته، وتكون ولادتُه غير منقوصة. وهذه الرواية تضفي على ديونيزوس سمة إلهيّة صريحة، خلافًا لأنصاف الآلهة سواه الذين وُلدوا من إلاهات وبشر، أو من آلهة ونساء أرضيّات. وتضيف الحكاية أنّ هِيرا، زوجة زوش، أصابتها الغيرة من

ديونيزوس، المولود بنتيجة مغامرة زوجها الغراميّة. فقرّرت أن تنتقم لشرفها، فغافلت حرّاسه اليقظين، واجتذبت الصغير إلى خارج القصر مستخدمةً الألعاب، من رُتبة وبلبل وعُظيمات ومرآة، فقبض عليه التيتان أبناء الأرض، وكانوا أعداء النظام الأولمبيّ الذي يمثّله زوش، فمزّقوا الطفل إربًا، ووضعوا القلب جانبًا، وجعلوا الباقي في حلّة، وطبخوه. وتذهب بعض الروايات إلى أنّ التيتان عادوا وأكلوه، فأنزل زوش القصاص بالتيتان فضربهم بالصاعقة، وتمّ تكفين ديونيزوس وجرى دفنُه في معبد آبولّون بدلفوس. لكنّ ديونيزوس بُعث حيًا بفضل تدخّل الآلهة، أمثال ديميتر وآتينا.

تتحدّث روايات أخرى عن عقوبات أنزلها ديونيزوس بپانثي ملك طيبة، وكان ابن خالته آچافي، أخت أمّه صميلي. وتفصيل ذلك أنّ الأخوات صميلي وإينو وآچافي وأوطونوي تأثّرن بنشوة الجنون (مانيا) التي أطلقها ديونيزوس، فمضين في نزهة مجنونة فوق الجبال، والتقين الملك پانثي، فتوهّمن أنّه أسد، فقبضن عليه ومزّقن جسده. وقد يضيف الإغريق إلى هذا السيناريو أمورًا تتّصل بأكل لحوم البشر، على نحو ما فصّلناه آنفًا من أمر التيتان مع الطفل ديونيزوس. وربّما جاءت هذه الخرافات استذكارًا لطقوس بائدة، كانت تشتمل على تقديم ضحايا بشريّة، كانت من الأطفال على أرجح التقديرات.

ب – أورفيوس

ظهرت الحركة الأورفيّة حوالى القرن السادس ق.م. وهي تنتسب إلى ساحر مميَّز، هو الشاعر المغنّي الجوّال أورفيوس. فقد كان دأبه أن يسحر وحوش الغابة بموسيقاه. ونزل إلى الجحيم، ثمّ عاد منه. وقد تداول الناس أخبار أتباعه المعروفين بالأورفيّين (orphéotélestes) منذ حوالى القرن السادس ق.م. وجاء ذكرهم في ازدراء على لسان أفلاطون، في زعمه أنّهم كانوا يطوفون المدن، مدّعين القدرة على استنزال الغفران وتحقيق التطهّر من الذنوب التي يقترفها بنو البشر.

وقد نشأ مسلك عُرِف بالأورفيّة، كان يشتمل على بعض المحرّمات، ومن بينها تحريم أكل اللحم. ذاك أنّ أورفيوس حظّر القتل، واستطرادًا بات محرَّمًا سفك دم أيّ كائن حيّ. وهذا التحريم يتعارض مع الأضاحي الدامية التي كانت شائعة في بلاد الإغريق، حيث كان الناس يأكلون لحم الضحيّة، وتكتفي الآلهة بشمّ الرائحة المتصاعدة من الدهن المحترق. وعلى هذا، تُشكّل الأورفيّة احتجاجًا على عبادات كانت تقليديّة. وامتدّ احتجاج الأورفيّين إلى اللاهوت الهيزيوديّ، الذي يقول إنّ أصل الكون هو الفوضى، فيما قالت الأورفيّة بنشوء الحياة من البيضة. ففي البيضة ملاءة الكينونة وسمتها الكلية، ولكنّها تنحطّ فتتحوّل إلى حيوات فرديّة. بكلام آخر، تتفرّع الكيانات الفرديّة من انحطاط الكيان الأصليّ السامي والموحَّد. وهنا تدخل أسطورة ديونيزوس. ذاك أنّه عندما مزّق التيتانُ جثّة الطفل ديونيزوس، تجاوزوا مرتبة الأضحية الدامية بمجرّد أن جمعوا أجزاء الجسد المقطّعة فسلقوها وطهوها، قبل أن يأكلوها، مدخلين على هذا النحو أسلوب الأضحية غير الدامية. غير أنّ زوش عاجلهم بالصاعقة، فتولّد البشر من رمادهم.

وبذلك يكون البشر أبناء التيتان وديونيزوس في آن، أي أنّ للبشر جذرين: فجذر أرضيّ ناشئ من هؤلاء التيتان، وجذر إلهيّ سببه أنّ بقايا جسد الإله ديونيزوس كانت ما تزال في معدة التيتان عندما انقضّت عليهم الصاعقة فأهلكتهم. وهذه الثنائيّة في أصل البشر تفسّر في رأي الأورفيّين الصراع الناشب بين الخير والشرّ. لذا كان التطهُّر هو السبيل إلى إطلاق الألوهة الحبيسة في الإنسان، عن طريق تنقية الجسد. فالجسد هو السجن الذي تحبس فيه النفس بسبب ما تقترفه من ذنوب.

٤ – الإسكندر الكبير وخلفاؤه

أ – أحوال الحواضر الجديدة

لقد غيّرت فتوحات الإسكندر بصفة نهائيّة وجه العالم المعروف في ذلك الزمان. وجرى هذا التغيير في منحيَين اثنين. ذاك أنّ مجموعتين من

الشعوب تداخلتا وتمازجتا شيئًا فشيئًا، وهما مجموعة الشعوب المنتشرة في ما كان يعرف بالغرب، ويتكوّن من السواحل الشرقيّة للبحر المتوسّط، وما كان يعرف بالشرق ويتكوّن من الشعوب المنتشرة من الشرق حتّى ما وراء نهر دجلة، وهذا التمازج أنتج بالضرورة تبديلًا في الحياة الاجتماعيّة. ما أدّى إلى تغييرات في الحياة الدينيّة والعبادات. وقد كانت الحالة الاجتماعيّة في الحواضر الإغريقيّة عشيّة فتوحات الإسكندر، كما استخلصها هـ. جانمير (H. Jeanmaire)، «مرتبطة بالاتّحاد القائم بين الأعياد والشبكة المعقّدة من التنظيمات الأسريّة والمجتمعيّة، يشخّصها ويحقّق لحمتها إحساس مطمئن وملحاح بالفروض المنبثقة من ذاك الاتّحاد الذي يبدو في الوقت نفسه طاعةً»[1]. لكن ذلك كلّه قد زال لاحقًا. فسكّان المدن التي أسّسها الإغريق في هذا الشرق كانوا ينتمون إلى أصول متنوّعة، وينضمّ إليهم آخرون اقتلعوا من ديارهم، بمَن فيهم الإغريق أنفسهم.

إنّ مجتمع هذه الحواضر الهلّينيّة كان يفتقر إلى التماسك الاجتماعيّ الذي عرفته الحواضر القديمة. فقد تبدّدت كلّ العناصر التي تتيح لسكّان هذه الحواضر أن يحدّدوا هويّتهم، وزالت الركائز المجتمعيّة والدينيّة، الأمر الذي أفسح المجال لظهور حاجات جديدة، على الصعيدين الدينيّ والمجتمعيّ. وغالبًا ما تترجَم هذه الحاجات في «قيام جمعيّة لعبادة إله ما، وقد يكون هذا الإله معبودًا قوميًّا حملته جماعات الوافدين معها من موطنها الأصليّ، أو يكون إلهًا محلّيًّا يتعبّد له السكّان الأصليّون»[2]. وفي سياق هذه الجمعيّات العباديّة تنشأ لحمة جديدة للنسيج الاجتماعيّ الناشئ. وكانت هذه اللحمة تتوثّق من خلال الولائم، التي تقام في أوقات محدّدة ودوريّة مرتبطة بالمناسبات الدينيّة، فتساعد على تكوين هويّة معيّنة.

وهنا نسجّل أمرين مهمّين جدًّا:

– الأوّل أنّ أفراد هذه الجمعيّات لا تربط بينهم وحدةُ الدم والرحم.

---

(١) H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 420.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢١.

فهم ليسوا مولودين في إطارها، وإنّما انتموا إليها بالاختيار لا بالتاريخ: إنتمَوا كأفراد يريدون الانضمام إلى الجمعيّة الناشئة، خلافًا للماضي، عندما كان المرء يرث انتماءه عن القبيلة، بفضل وجوده فيها بالولادة. والتجمّع الذي يتكوّن منه الجسم الاجتماعيّ الجديد ليس اتّحاد عائلات أو عشائر يدخل أبناؤها دخولًا آليًا فيه، وإنّما هم اختاروا بأنفسهم هذا الدخول، فيقبلهم الأعضاء الآخرون في الجمعيّة.

- والأمر الثاني يَدخل في باب العلاقة بالإله. ففي الحواضر القديمة كان الناس لا ينتقون آلهتهم، بل يرتضون آلهة الأسرة أو العشيرة والحاضرة، حتّى إذا ما ارتحلوا وأقاموا في بلد آخر، حملوا معهم آلهة الوطن الأصليّ. وفي الحال الجديد تبدّلت الصورة، فالمرء ينتقي الإله الذي يودّ التعبّد له، بحيث تقوم بين العابد والمعبود روابط خصوصيّة. وكان يرتبط القبول في الجماعة بإقامة مسارّة [مشاركة في (أو دخول إلى حيّز) الأسرار] كانت تمثّل ولادة جديدة في عائلة العابد الجديدة وكذلك في مدينته الجديدة. ولهذا الواقع أهمّيّة قصوى. فالفرد لا ينفي وجود آلهة أخرى مغايرة للمعبود الذي اختاره، لكنّه يكون معنيًا بمعبوده المختار وحدَه.

إنّ المصاعب التي كان المرء يواجهها في الماضي عندما يغترب، إذ يواجه عبادات غير عبادة عشيرته التقليديّة، قد زالت بعد فتوح الإسكندر، التي أفسحت للتجارة الواسعة وما يترتّب على التجارة من علائق مجتمعيّة، وتجمّعات عباديّة أتاحتها الإمبراطوريّة الهلّينيّة، الأمر الذي جاء مؤاتيًا للتحرّك الأفقيّ والتنقّل بين أجزاء الإمبراطوريّة التي قامت في أعقاب الفتح الإسكندريّ. فلمّا ورث الرومان تركة الإسكندر المقدونيّ وخلفائه، وبدأ العصر المسيحيّ وحقّقت الحواضر القديمة والجديدة نموًّا متزايدًا، تَزايَدَ التنقّل في الإمبراطوريّة، واقتلاعُ الناس من بيئتهم وعشيرتهم، وتكاثُرَ العبيد تأتي بهم الحروب وتلقي بهم في الأسواق والحواضر المتنامية. وإلى طبقة العبيد تكوّنت طبقة البروليتاريا من الحرفيّين والفلاّحين الذين قطعت أرزاقَهم منافسة العبيد لهم، إذ هم أقلّ

تكلفة. ومع البروليتاريا تكوّنت طبقة برجوازيّة، وانتفع المتموّلون الكبار من هذا التوسّع العظيم الذي أتاحته الإمبراطوريّة للتجّار.

ب - تطوّر الذهنيّة الدينيّة

ساعد الوضع الجديد في تطوّر الذهنيّة الجماعيّة نحو نوع من التوحيد الدينيّ. فكما ذكرنا آنفًا، ساهم هذا الوضع في توجيه العلاقة بين العابد ومعبوده نحو مزيد من الشخصانيّة. ثمّ إنّه، رغم التحسّن الظاهر في الأحوال الاقتصاديّة، تسبّب شظف العيش والمصاعب الكثيرة التي تعاني منها الطبقات المعدمة، في نشوء حاجة إلى الحماية والتعاطف. ومع تزايد القلاقل الداخليّة بدءًا من القرنين الميلاديَّين الثاني والثالث، استشرى انعدام الاستقرار، الأمر الذي فجّر المساءلات الكبرى حول أصل الإنسان وما ينتهي إليه، وحول هويّته الصحيحة، وهل لحياته من معنى؟ ولماذا الشرّ؟ وهل الإنسان حرٌّ أم هو ألعوبة القدر؟ وماذا بعد الموت؟ وهل من خلاص للفرد؟ وهكذا تنامى وعي الذات، والتدرّج إلى اكتشاف قيمة المصير الشخصيّ والفرديّ. وقد ذهب بعض المؤرّخين إلى وصف هذه الحقبة بـ«عصر القلَق».

وظلّت العبادة الرسميّة والتقليديّة ظلّت قائمة باحتفالاتها الباذخة، لكنّها فرغت من معناها العميق شيئًا فشيئًا. وبصفة خاصّة، خلَت من فعّاليّتها للبشر. وهنا نتساءل: ما هو الأمر الذي يؤثّر حقًّا في الناس؟ إنّه العبادة والأسرار المحيطة بآلهة يستطيعون التعامل معها: آلهة على قياس البشر! لقد كانوا يحتاجون إلى «قدماء إنسانيّين»، في وسعهم أن يتفهّموا وضع الناس الذين يجابهون القلق المتّصل باستحقاقات الحياة، وأن يحتضنوهم بصفة كونهم آلهة، ويقدّموا إليهم الحماية المطلوبة، والإجابة عن مساءلاتهم، وهي مساءلات تتطلّب أجوبة سريعة وأكيدة. وقد باتت التعاليم والفلسفات السائدة في المعاهد العليا (الأفلاطونيّة)، بل في المعاهد الوسطى (الأرسطاليّة) أيضًا، لا تلبّي احتياجات الناس في القرنين الثاني والثالث الميلاديّين، إذ أصيبت العقلانيّة والروح العلميّ

بالانحطاط، على حدّ قول الأب فستوجيار(٣). لذا بات الجواب الصحيح والأكيد يرجى من وحي يصدر عن الإله.

عثر المنقّبون، في منطقة الفيّوم بمصر، على لوائح من الأمثلة تعود إلى القرن الثاني الميلاديّ، كانت تلقى على عرّاف الإله. ومنها نستشفّ ما كان يشغل عقول الناس في ذلك الزمان ونستنتج أنّ العبادات الأسراريّة كانت منتشرة في مختلف أنحاء الإمبراطوريّة الرومانيّة. أمّا الشخصيّات البطوليّة التي كانت تقدَّم إليها العبادات، فكانت كثيرة، نخصّ منها بالذكر إيزيس وآطيس، وديونيزوس، فقد كانت الأوسع شعبيّةً.

لكنّ البحث الغيبيّ لم يكن مقتصرًا على تلك الشعائر المرتبطة بالشخصيّات البطوليّة. فثمّة أشخاص آخرون واسعو الثقافة، كانوا يبحثون عن الإجابة عن مساءلات الحياة في مواضع أخرى خارج نطاق ديانات الأسرار التي كانت تحتفظ بهالة من السحر تصحب احتفالات الممارّة. وبالتالي فقد بحثوا عنها في الأفلاطونيّة، وخصوصًا الأفلاطونيّة الجديدة. وكنّا قد ذكرنا آنفًا أنّ الأورفيّة ترى للإنسان أصلًا مزدوجًا، سماويًّا وأرضيًّا معًا. وتذهب الأفلاطونيّة إلى القول بوجود مسبق للنفوس، وبأنّها سقطت في المادّة التي منها نشأ الجسد، فباتت النفس سجينة في هذا الجسد. وقد أيّد أفلوطين، فيلسوف الأفلاطونيّة الجديدة، هذا القول، إذ رأى «أنّ النفس لا تستنفدها الأمور الحسّيّة، وأنّ فيها جذوة تشدّها إلى العالم الروحيّ»(٤). والعالم الروحيّ هذا هو عالَم الألوهة. وإنّما نشأت وتشعّبت مذاهب الهرمسيّة والعرفانيّة الغنوصيّة، في القرون الأولى من العصر المسيحيّ، انطلاقًا من هذه النظرة إلى التركيب البشريّ، بما هو نفس وجسد في آن.

---

(٣) A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Gabalda, Paris, 1944, pp 4 et ss.

(٤) Cité par P. Hadot, *La fin du paganisme*, HISTOIRE DES RELIGIONS, II, Pléiade, N.R.F., Paris, 1972, p 87.

٥ - ديانات الأسرار

إذا استعرضنا الديانات ذات الأسرار، تبيّنت لنا خصائص مشتركة بينها، سنحاول استخلاصها. أولى هذه الخصائص أنّ كلًّا من تلك الديانات تركّز عباداتها على بطل، أي على امرئ (أو امرأة) كان له مصير خارق للعادة، ما يرفعه إلى مرتبة الألوهة، أو ما يدانيها. وتؤسّس أسطورة البطولة هذه على حكاية خلاصيّة، تفترض حصول موت، ويكون في الغالب موتًا عنيفًا، تعقبُه استعادة الحياة. وتروي تلك الحكاية حياة البطل وما فيها من تقلّبات، وأكثرها يدور حول مآثره والخير الذي صنعه. ثمّ تبرز قصّة موته العنيف. فمثلًا نرى أوزيريس أو ديونيزوس وقد مزّقا إربًا. وتلي ذلك قيامة البطل، تروى في سياق عجائبيّ. وهذا ما يسمّى بالقصص الأسطوريّ. وفي الواقع، تستعيد هذه الحكايات عبادات سالفة، ارتبطت بمواضع محدّدة منذ قديم الزمن. إلاّ أنّ العبادة المندرجة في سياق هذه الديانات الأسراريّة تتّخذ هنا منحًى آخر، أكثر فردانيّة.

والأمر الثاني يتعلّق بتأويل الأسطورة تأويلًا تتكوّن منه العقيدة في العبادة الأسراريّة. فالرواية الأسطوريّة تستوجب التأويل لكي تندرج في حيّز الأسرار، لأنّها في شكلها الأوّليّ لا تعدو أن تكون عرضًا لتقليد مرتبط بموقع للعبادة أو بإحدى العادات. أمّا وقد تبدّل السياق العباديّ الذي ترتبط به الأسطورة، فينبغي لها أن تستجيب لوظيفتها الجديدة. وما عاد المطلوب أن يعلم الناس كيف نشأت وترسّخت هذه العبادة أو تلك، بل المطلوب أن يَفهم المريدُ السالك في المسلك الأسراريّ أنّ الشجون والأقدار التي يمرّ فيها البطل الأسطوريّ إنّما هي نماذج ثابتة ترتكز وتتأسّس عليها مستقبلًا حياة السالك. وما كان سلسلةً من الأحداث العجيبة يضحي هنا مشروعًا لحياة المُسَرّ إليه الجديدة. ومصير البطل مدعوّ لأن يصبح بطريقة صوفيّة هو مصير المؤمن. وبالتالي فإنّ انتقال البطل، بوساطة الموت، من الحياة الأرضيّة إلى حياة لا نهاية لها، يصير منطبقًا على صيرورة المؤمن. ولمّا كانت الأحداث التي ترويها الأسطورة لا يمكنها أن تنطبق بحرفيّتها على حياة السالك المُسَرّ إليه، أو على مجموعة

العبّاد، كان لا مفرَّ أمام المرشد المُيرّ من أن يؤوّلها، تأويلًا رمزيًا، فتصير قابلة للتطبيق على الجميع، وفي طليعتهم السالك نفسه.

يجب أن لا يغيب عن بالنا أنّ هذا التعليم يتوجّه إلى سائر المؤمنين المجموعين في «التليستريون» (مكان المسارّة). لذا هو تعليم جماعيّ. وحتّى لو كانت أسطورة البطل ومغامراته معروفة عند كلّ الناس، أو من الممكن أن تكون معروفةً، فالتفسير الرمزيّ يبقى سرّيًا، ومقتصرًا على المسَرّ إليهم، لأنّه يجب أن يكون الإنسان قادرًا على استيعاب المعنى الحقيقيّ. بالفعل، إنّ بعض تفاصيل الأسطورة تكون غالبًا وعرة أو ماجنة. وكلّ تعليم المسرّ يركّز على إيجاد المعنى الرمزيّ المحترم والذي ينبغي تطبيقه على المسرّ إليهم. إنّه إذن ممنوع بتاتًا على المؤمنين أن يبوحوا بهذا المعنى السرّيّ والخفيّ إلى الجهّال. فهذه هي العقيدة الأسراريّة التي تمتلك مفتاح المعنى، وبالتالي مفتاح الحياة.

رأينا في ما سبق وجود أسطورة تُستخدم بمثابة قاعدة للعقيدة التي كانت تعلَّم بطريقة باطنيّة [إيزوتريّة] في أثناء جلسات مجموعة العبّاد. ولكنّ هذه الاجتماعات كانت تتضمّن جزءًا مكرّسًا لليتورجية الأساسيّة، التي كانت تحتفل بسائر مراحل الأسطورة، فتجعلها هكذا حاضرة وواقعيّة للمؤمنين. فقد «كفَّ تاريخ البطل الإلهيّ عن أن يكون حكاية من الماضي، وأضحى واقعًا راهنًا، مباشرًا بحيث يمكن الفردَ أن يشارك فيه»[٥].

ما هو قوام هذه الطقوس؟ هو الاحتفال بأسرار البطل، أي بالأحداث المهمّة من حياته: لهذا السبب، على المسَرّ إليه في أثناء مسارّته أن يعيش مجدّدًا أسطورة البطل، وذلك بفضل «الإيبوبسيا» [مسرحيّة ملحميّة] وهي كناية عن مسرحيّة يقوم فيها المريد، مع آخرين، باستعادة مآثر البطل الأساسيّة [من خلال التمثيل]. هذه الإيبوبسيا يمكن أن تتضمّن تطهيرات واغتسالات، وتقديم بعض الآلات الرمزيّة إلى

---

(٥) A. Benoit, *Mystères païens et christianisme*, in MYSTERES ET SYNCRETISMES, Geuthner, Paris, 1975, p 76.

المريد. وهكذا في أسرار ديونيزوس يقدّم إلى المسرّ إليه الألعاب التي استخدمها التيتان لجذب الطفل، كالمرآة والعُظيمات، والرنب والبلبل. ونجد أيضًا طقوس تكفير وطقسًا مركزيًّا بالغ الأهمّيّة: الموت الرمزيّ تقليدًا لموت البطل.

هذه المجموعة من الطقوس لا تصلح في نهاية الأمر سوى لإنشاء اتّحاد بين البطل والمؤمن، في سبيل التماثل التامّ [التماهي] بينهما. ولقد رأينا أعلاه أنّ حدث الموت، في مصر [الفراعنة]، كان يجعل من المصريّ مماثلًا لأوزيريس. أمّا في إطار ديانات الأسرار فإنّ هذا التماهي يحدث عند المؤمن وهو لا يزال حيًّا، وذلك عن طريق مجموعة من الطقوس تتمّ بملء الاختيار. وبهذا التماثل يشارك المؤمن في مصير البطل، أو بالأحرى يضحي هو البطل نفسه. فيضحي مصيرُ البطل مصيرَه هو بالذات. إنّ هذا التماثل مع البطل لهو ضمانة لبقاء المؤمن المسَرّ إليه [حيًّا][٦].

٦ - مَثل عن ديانات الأسرار: الميثريّة[٧]

لقد وصلتنا الميثريّة متأخّرة على مسرح الديانات الأسراريّة. وعبادة ميثرا كانت منتشرة بين قرصان كيليكية الذائعي الصيت، الذين كانوا إبّان القرن الأوّل ق.م. يغيرون على التجارة في الحوض الشرقيّ من البحر المتوسّط، وقد أوكل مجلس الشيوخ الرومانيّ إلى القائد الكبير بمبيوس أمر تحجيمهم والقضاء عليهم. وفي أثناء هذه الحملة تعرّف جنود الجمهوريّة الرومانيّة على الميثريّة، ما أتاح لهذه العبادة أن تنتشر في الإمبراطوريّة. حتّى إنّ الميثريّة أصبحت فعلًا عبادة عسكريّة. وفي الحصون الحدوديّة تمّ اكتشاف معظم أماكن العبادة الميثريّة. ولم يتورّع

---

(٦) في ما يتعلّق بهذا القسم يمكن مراجعة كتاب A. Benoit المذكور في أعلاه، ص ٧٥-٧٧.

(٧) إستعنت، في هذا القسم، بكتاب Robert-Alain Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, Coll. *Que sais-je?*, 1929, P.U.F., Paris, 1981.

بعض الأباطرة عن الانخراط في مسالك العبادة الميثريّة إبّان القرن الثالث الميلاديّ.

إنّ أصل الإله ميثرا هنديّ-إيرانيّ. وكان عليه ان يؤمّن نظام العالم، فيحقّق «حسن النيّة» في العلاقات بين الآلهة والبشر. وفي كتاب الڤيدا، يبدو الإله ميثرا عطوفًا، قريبًا من الناس وهو أيضًا يحمي مربّي المواشي والمزارعين، ومن موقعه الحربيّ يكون المدافع عن الإنسان. ومع سلالة الملوك الإيرانيّين الحاكمين في أرمينيا وفي مملكتَي البنطس والكوماجينا، بدأت «تتفشّى» بعض عناصر يونانيّة وإيرانيّة من أسطورة ميثرا، وقد ظهر في تلك المناطق ملوك باسم ميثريدات. وهكذا فإنّ فصولًا عديدة من حياة ميثرا كما نقلتها الميثولوجيا الإيرانيّة وجدت نظائرها في إطار الميثولوجيا اليونانيّة، بحيث تولّدت عن ذلك أسطورة ميثرا في الأسرار الإغريقيّة الرومانيّة.

نعلم أنّ زوش، بعد أن خلف أباه كرونوس، أهلك العمالقة التيتان بالصاعقة. وكانوا يمثّلون الشرّ والموت، وأرادوا مهاجمة السماء. غير أنّ انتصار زوش عليهم لم يكن نهائيًا، فكان لا بدّ من تأمين حام. فجاءت أسطورة ميثرا الأصليّة تؤهّله لأن يكون هذا الحامي. وقد كان يلقّب بـ«البتروجين» أي «المولود من الحجر»، فمثّلوه منبثقًا من الصخرة، واضعًا على رأسه الطاقيّة الفريجيّة (إشارة إلى أصله الآسيويّ)، وحاملًا مشعلًا وسكّينًا، فيما الرعاة يشهدون ولادته، وهو يصوّب سهمًا إلى صخرة فيتفجّر الماء وينتشر الخصب، وينجو البشر والحيوان من الهلاك جوعًا وعطشًا. وقد طارد الثورَ ذا القرنين اللذين يذكّران بالقمر [الهلال]، وفيه بذار الثور. وهذا البذار يشكّل ينبوع الحياة، ومصدر الكائنات الحيّة. ولمّا كان من الضروريّ حماية البذار من الأذى، كان لا مفرّ من القبض على الثور. فكانت مطاردة قاسية. وقام الرعاة الذين شهدوا ولادة ميثرا بمساعدته، فقبض على الثور وأتى به إلى مغارةٍ كان يأوي إليها رسول الشمس، وهو غراب. فطلب إليه الغراب أن يقتل الثور، ففعل – من هنا تسمية توروكتون» أي «قاتل الثور» التي أطلقت على ميثرا. ثمّ أتى كلب

وحيّة، فشربا دم الثور. ودنا عقرب من خصية الثور ليأخذ منها المنيّ.

إنّ التضحية بالثور، وتاليًا الحفاظ على الكائنات الحيّة، جعلا من ميثرا المنتصر الأكبر. فانحنت الشمس أمامه، وفقدت رتبتها الملوكيّة. وكما تشهد على ذلك آثار كثيرة، اعتُبر ميثرا هو الشمس الحقيقيّة، «الشمس التي لا تقهر»، وصعِد على عربة الشمس.

وفي ما يتعلّق بالمسارّة، توفّرت للباحثين معلومات كثيرة نقلها مؤلّفون مسيحيّون، واسعو الإلمام بعبادة ميثرا، مثل طرطليانس (Tertullien)، الذي كان ابن قائد مئةٍ رومانيّ. وربّما كان هذا المؤلّف قد سلك في المسالك الميثريّة قبل اهتدائه إلى المسيحيّة، وقد روى عناصر العبادة الميثريّة والاحتفالات المتّصلة بها.

ولا بدّ من كلمة حول أمكنة الميثريّة، التي كانت أقبية أو كهوفًا، متذكّرين أنّ تضحية الثور أجريت في مغارة. فالمبنى له ممرّ مركزيّ في وسطه، وعلى جانبيه نوع من المقعد المرتفع، يجلس عليه المؤمنون صفوفًا، كما في وليمة، وفي قعر الغرفة كوّة في الحائط تتّجه إليها أنظار المؤمنين، وقد نقش عليها رسم يمثّل الإله ميثرا وهو يقتل الثور. وللوصول إلى هذا المكان يجب نزول بضع درجات. وكان تحت الكوّة مبسّطٌ يقوم عليه مذبح. وكان السقف منحنيًا ليمثّل قبّة السماء، وهو في الغالب مزيّن بالنجوم والكواكب. وكان للماء دور مهمّ في العبادة، لذا تُشاد دور العبادة قرب مجرى مائيّ، أو يحفر بئر يؤمّن الماء المطلوب. ولهذا نرى في المعابد أحواضًا للاغتسال. وكانت تضاف ملحقات إلى المبنى الأصليّ، المعروف بالمغارة.

قبل البحث في المسارّة، لا بدّ من كلمة عن التراتبيّة عند أتباع ميثرا، وتشتمل على سبع مرتبات. ففي أسفل السلسلة «الغراب»، ويليه صعودًا «الخاطب» [المخطوب] و«الجنديّ» فـ«الأسد»، فـ«الفارسيّ»، فـ«رسول الشمس»، فـ«الأب». وكانت الدرجات السبع هذه موضوعة تحت حماية الكواكب السبعة. فعطارد يحمي الغراب والزهرة تحمي

الخاطب، والمرّيخ يحمي الجنديّ، والمشتري يحمي الأسد، والقمر يحمي الفارسيّ، والشمس تحمي رسولها، وزحَل يحمي الأب. والرتب موازية لحيوانات ترتدي قناعًا يمثّل الحيوان المعنيّ، والجميع يرتدون اللباس المتناسب مع رتبتهم، ويحملون مشاعل. ويعود تاريخ هذه المقامات إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلاديّ. وكانت المسؤوليّة العليا، بالطبع، منوطة بالرتبة العليا، أي بالأب. وتتّسم هذه التراتبيّة بسمة أشبه ما تكون بالكهنوتيّة. وكانت الميثريّة تضمّ مؤمنين عاديّين، لكنّ مشاركتهم الفعليّة في العبادة كانت مشروطة بعبورهم المسلكيّة الأسراريّة.

كان المريد يخضع لمجموعة من الاستجوابات والاختبارات. ثمّ كان يدخل في تجارب المُسارّة. وقد وصلتنا شواهد عن تلك الطقوس من خلال رسوم تمثيليّة لها على جدران معبد لميثرا في بلدة كابو بايطاليا.

في أوّل هذي الرسوم نرى المريد وقد عرّي من ثيابه وعصبت عيناه، ويرافقه في رحلة الأسرار مرشد هو «الميستاچوچ» [المُسِرّ] الذي يمشي خلفه ويحمله على تلمّس طريقه عشوائيًّا. ويلي ذلك امتحان النار، إذ يصوّب إلى وجهه أحدُ ذوي الرتب، مشعلًا مضاءً. وبعد ذلك توثق يداه خلف ظهره، ويركع قرب سيف منصوب، ويتقدّم منه شخص يعرض عليه تاجًا، ومن واجبه أن يرفضه، وفقًا لأقوال طرطليانس، الذي يضيف، في كتابه حول التاج قوله: «عندما ينتهي تكريس السالك في الأسرار، في الكهف، وهو «مخيّم الظلمات»، يقدّمون إليه تاجًا مشكوكًا بسيف، مثابة إشارة رمزيّة إلى الاستشهاد، ونضمون التاج على رأسه، فيزيحه بيده، قائلًا «إنّ ميثرا هو تاج رأسي»[٨]. ثمّ ينبطح على بطنه، كالميت. ويبدو لنا أنّ هذا الموت الرمزيّ يشكّل قمّة المسلك الأسراريّ. وفي المرحلة الأخيرة من المسارّة، يركع السالك مكتوف اليدين، بالقرب من شيء يمكن أن يكون خبزًا يدلّه عليه شخص. وهو الآن مؤهّل للمشاركة في الوليمة المقدّسة، بعد أن يصافح الأب والآخرين، وهو ما يعرف

---

(٨) Tertullien, *De corona*, XV, 3.

بـ«الاتّحاد بوساطة اليد اليمنى»، ويشكّل ذلك عهدًا والتزامًا من قبل المسَرّ إليه. فهل هذا هو القَسَم الذي كان يلتزم من خلاله المريد بالتكتّم وإخفاء السرّ (أركان arcane) في كلّ ما يتعلّق بالمُسارّة؟

وخارج احتفالات المسارّة، كان أعضاء الجماعة الميثريّة يجتمعون بانتظام في كهف معبدهم. فيبدأون بنوع من التعليم يقدّمه الأب، رئيس الجماعة، فيشرح فيه بعض الكتابات الميثريّة، ويعقب ذلك تقديم الأضحية إلى الشمس وميثرا، تكون إمّا ثورًا أو بعض الطيور أو الماعز والخنازير، ونحو ذلك. وترينا بعض التصاوير وتّاح الذبيحة. ثمّ يجلس الجميع بحسب رتبتهم، ليأكلوا الذبيحة. ويقول يُوستينُس، وهو كاتب مسيحيّ من القرن الميلاديّ الثاني، إنّ التقدمة الميثريّة كانت تتألّف من الخبز والماء المقدَّسين. إنّها إذن وليمة يشترك فيها المؤمنون والإله، فتكرّس الاتّحاد بين الطرفَين.

٧ - الهرمسيّة

مع الهرمسيّة نتعرّف إلى نوع آخر من التديّن عاصَرَ ديانات الأسرار والخلاص. وتختلف الهرمسيّة بأنّها لا تطلب التماهي مع الإله الميت العائد إلى الحياة. فالمطلوب هنا هو معرفة مَن نحن، وما موقعنا من هذا الكون الذي كثيرًا ما يبدو لنا مفزعًا. فإن كان لا بدّ من الكلام على مسارّةٍ ما [في الإطار الهرمسيّ] فإنّها مسارّة لا تهدف إلى اكتناه أسرار خفيّة وتآويل غامضة، بل إنّها تنشد المعرفة [العرفان]: معرفة الإنسان ذاته ومعرفة الإنسان للكون. وسنبحث هنا في ما سمّاه بعضهم «الهرمسيّة العالِمة»، ولن نتطرّق إلى الكيمياء، وهي مذهب ارتبط باكرًا بالوحي الهرمسيّ، إلّا أنّه يخالطه شيء من السحر.

يضمّ «ديوان» الكتابات الهرمسيّة (*Corpus Hermeticum*) مجموعة نصوص تعود للقرنَين الثاني والثالث الميلاديّين، وتنسب إلى هرمس المثلَّث المظمة (Hermès Trismégiste)، المرشد الأعلى في كلّ عرفان

[غنوص (gnose)][9]. وأهمّ تلك الكتابات: «بويماندرس» (Poïmandrès)، والسبعة عشر مبحثًا التي يتضمّنها، و«أسكليبيوس» (Asclépios) و«مقاطع من ستوبي» (Fragments de Stobée). ويبدو لنا أنّ هرمس هذا يتكوّن من مزيج يجمع شخصيّة الهرمس الإغريقيّ - عطارد اللاتينيّ - إلى شخصيّة الإله المصريّ طوط. وكان طوط كاتب الآلهة المصريّين، ومبتكر فنّ الكتابة والكلام، الأمر الذي جعله ربّ المعرفة. ومن جهة أخرى نرى هوميروس ينسب إلى هرمس الحيلة (والمكر حتّى اللصوصيّة). والمتأخّرون نسبوا إليه التحكّم بالتقلّبات والتحوّلات والعبورات. فهو رسول الآلهة إلى الناس، ومرشد النفوس (psychopompe) في ترحالها بين السموات المختلفة. فأين تحقّق هذا الامتزاج؟ من المرجّح أنّه حصل في الإسكندريّة، ونتج منه ما سمّاه بعض القدامى «الهرمس المصريّ»، وكان لا بدّ من أن ينزل الوحي الهرمسيّ في مصر، لأنّها، في زعمهم، صورة السماء، ومركز الكون، ونيلها يشبه المجرّة اللبنيّة [درب التبّانة].

إذا قارنّا الهرمسيّة بديانات الأسرار، رأينا أنّه ليس في الهرمسيّة أسطورة تروي قصّة بطل، في حياته وموته. فهي مَعنيّة بنشأة الكون (cosmogonie) والإنسان (anthropogonie)، وبمصير «الإنسان» (أنثروبوس) والناس. وكما في ديانات الأسرار، إنّ موضوع المعرفة هو المصير، إلاّ أنّه ليس مصير بطل يتماهى الناس معه بالمسارّة، بل إنّ المهمّ هو معرفة أصل كلّ إنسان يعيش على سطح الأرض، ومعرفة مصيره. لكنّ الهرمسيّة تعتمد على نظام سرّيّ مماثل بصرامته لما هو قائم في ديانات الأسرار، هدفه إخفاء المعرفة الغيبيّة (arcane). ففي نصّ هرمسيّ تحت عنوان «بنت العالم» (Koré Kosmou) تقول إيزيس لابنها هوروس [حور]: «إنّ هرمس (الذي عرف كلّ شيء) رأى مجمل الأشياء. لذا أدرك الأمور. وبإدراكه هذا، بات قادرًا على الإعلان والإظهار. فالأمور التي رآها، حفرها في حافظته. فلمّا رسخت لديه، خبّأها، مفضّلًا

(9) François Bonardel, *L'Hermétisme*, Coll. *Que sais-je?*, 2247, P.U.F., Paris, 1985.

إلقاء ظلّ من الصمت على معظمها، على التكلّم في شأنها، لكي تبحث عنها الأجيال الآتية التي ستولَد في هذا العالم»[١٠]. وبحسب القدّيس كيرلُس، بطريرك الإسكندريّة، نقلًا عن الخطاب الثالث إلى أسكليبيوس، يقول هرمس: «لا يصحّ أن تعرض أسرار أو طقوس كهذه أمام الجهّال»[١١]. ونلاحظ أنّه، على غرار ديانات الأسرار، ثمّة مسارّة. إلاّ أنّها مسارّة مغايرة للطقوس الأسراريّة، مسارّة روحانيّة خالصة بعيدة عن الطقوس الماديّة، بل إنّ قوامها معرفة سرّ الكون.

أ - نشوء الكون ونشوء الإنسان في منظور الهرمسيّة

في كتاب پويماندرس، ذِكْرُ الوحي الذي ينزله پويماندرس - وهو الإله «نوس» - على هرمس، فيبوح له بسرّ خلق الكون والإنسان والبشر. ويبدأ الوحي إذ يكون هرمس في ما يشبه الغيبوبة، لكأنّ حواسّه مربوطة: ذاك هو الصمت الإلهيّ، الذي فصّله في مبحث آخر. يتاح في هذا الصمت لهرمس أن يبصر نورًا «يظهر خارج الظلمة» و«كلمةً-لوغس» تنبثق من ذلك النور. وفي هذه الرؤيا يبصر هرمس الهيئة الأصليّة المثاليّة (أركيتيپ archétype) لخلق الكون (كوسموس)، وهو في الوقت نفسه يبصرها في داخل ذاته. ثمّ إنّ پويماندرس يفسّر الرؤيا لهرمس فيقول له إنّ ما رآه وسمعه كان «الكلمة-اللوغس» المنبثق من «نوس»، وأنّ نوس (ذهن) هرمس الخاصّ إنّما هو الإله «نوس» ذاته.

ويلد الإله «نوس» نوسًا - دميورجًا يتولّى صنع الكون ودوائره الفلكيّة التي «تغلّف العالم المحسوس». ثمّ يقوم مع «كلمة-لوغس الله» بتحريك تلك الدوائر الفلكيّة [الكواكب]، فتولّد الحياة في العالم المحسوس. هكذا تنشأ الحيوانات - التي هي كائنات لا عقلانيّة - في الجوّ وعلى الأرض والبحار. لكنّ «الكلمة» يترك بعد ذلك العالم

(١٠) *Fragments de Stobée* (XXIII, 5) in HERMES TRISMEGISTE, I, Texte A.D. Nock; Trad. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1954, p 2.
(١١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

المحسوس، فهو «اللوغس» [بمعنى المنزّه]. ولا يفوتنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أنّ توافق «النوس-الديميورج» مع «الكلمة-اللوغس» هو الذي حقّق تحريك الحياة، لأنّ الحياة، كما يقول پويماندرس، هي اتّحاد الإله نوس بالكلمة.

نستعرض الآن مسألة خلق «الإنسان»، أو بالأحرى ولادته الأولى، ذلك الإنسان النموذج المدعوّ أنثروپوس تمييزًا له عن الإنسان العاديّ. فإنّه يولد من الإله نوس، الآب، بما أنّه ذكر-أنثى [أي أنّه تجتمع فيه الذكورة والأنوثة معًا]. فإنّنا نقرأ في الخطاب إلى أسكليپيوس، ٢٠: «فإنّ الله الذي هو وحده الكائنات جميعًا، وهو مشبع بلا حدود من خصوبة الجنسين، وممتلئ بمشيئته، فيلد دائمًا كلّ ما يريد ولادته». قام الإله نوس إذن بإنجاب الإنسان النموذج «أنثروپوس»، فجاء شبيهًا به، أي أنّه ذكر-أنثى مثله. ومن هنا نشأة أسطورة الأندروجين [ذكر = andros أنثى = gyne]. وأراد الأنثروپوس أن يكون خالقًا بدوره، فأذن له بذلك الآب. فاجتاز الدوائر الفلكيّة وشارك حكّام تلك الدوائر [أركونت Archontes] في سلطتها فصار له سلطة على الطبيعة المحسوسة المخلوقة. فلمّا أطلّ من تلك الأفلاك، شاهد العالم المحسوس. وحين رأته الطبيعة وقعت في حبّه. أمّا هو فلمّا رأى صورته معكوسة على صفحة المياه، وقع في حبّها. وهكذا اتّحد الأنثروپوس - ذو الطبيعة الروحيّة والعقليّة - بالطبيعة المحسوسة والمادّيّة. فوضعت الطبيعة سبعة أطفال كان لهم شكل الأنثروپوس، أي أنّهم ذكور-إناث. أمّا الأنثروپوس، «فقد تحوّل من حياة ونور، كما كان في الأصل، إلى نفس وعقل، إذ صارت الحياة نفسًا وصار النور عقلًا»[١٢].

في ختام هذه الحقبة بدأ عهد جديد، نعرفه، ففرّق الله الكائنات الحيّة (الإنسان والحيوان) إلى جنسين، بعد أن كانت كلّها تجتمع فيها

---

(١٢) *Poimandrès*, 17, in HERMES..., I, Texte A.D. Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, p 12.

الذكورة والأنوثة معًا. ثمّ قال الله: «مَن كان له العقل، فهو خالد، وليدخل في علمه أنّ علّة الموت هي الحبّ»[١٣]. وبالفعل سقط الأنثروبوس من طبيعته الإلهيّة، الخالية من كلّ اختلاط، بسبب انغرامه بصورته المنعكسة على صفحة الطبيعة. لهذا السبب، قال بويماندرس لهرمس: «إذا ما تعلّمت أن تدرك أنّك من حياة ونور (وهما من صفات الله)، وأنّ هذان هما عُنصرا تكوينك، أمكنك أن تستعيد الحياة»[١٤]. وفي الواقع، يشكّل الحبّ لبّ الطبيعة المحسوسة، بسبب تجاذب الجنسَين. ثمّ إنّ الإنسان مركّب من طبيعتَين، واحدة إلهيّة وأخرى مادّيّة، أو حسّيّة، أي معرّضة للفساد. ولكنّ كلّ مركّب يكون غير مستقرّ، أي متبدّلًا، فينتهي إلى الانحلال. وحدها الطبيعة البسيطة، من مثل طبيعة الله، تكون خالدة. فإدراك المرء أنّه عقل، أي أنّه من طبيعة النور، يعادل إدراكه أنّه خالد. وهذا يفترض أنّ الإنسان يعي في أعماق نفسه أنّ الطبيعة الحسّيّة غريبة عن ذاته. وهذا الوعي هو العرفان [الغنوص] الذي يرشد إليه المذهب الهرمسيّ، والذي يتيح للإنسان أن يتحرّر من كلّ ما يأتيه من طبيعة الكون. وهو ما أوجزه بويماندرس في الجملة الآتية: «فإنّ الغاية السعيدة لمَن يمتلك العرفان أنّه يصير هو الله»[١٥].

ب – المُسارّة الهرمسيّة

يتكوّن المبحث الثالث عشر من خطاب وجّهه هرمس المثلّث العظمة إلى ولده «تات»، وهو الإله المصريّ «طوط». وكان ذلك فوق أحد الجبال. والجبل مكان مميّز لتنزيل الوحي. وقد دار هذا الوحي حول «البالنجنيز» (palingenèse)، أي الولادة الثانية أو التجدّد. وكان تات يرغب في أن يعرف ممّن أتى الأنثروبوس، الإنسان الأصل. ولم يكن سؤال تات متجرّدًا، إذ كان مرتبطًا بمسألة ولادته الثانية. فقال له هرمس،

(١٣) *Poimandrès*, 18, *id.*, p 13.

(١٤) *Poimandrès*, 21, *id.*, p 14.

(١٥) *Poimandrès*, 26, *id.*, p 16.

في مرحلة أولى، إنّه يستحيل عليه أن يشرح ذلك الأمر، إلاّ متى أضحى تات «جاهزًا لأن يجعل نفسه غريبًا عن هذا العالم». إنّها جملة مثقلة بالمعاني، ومفادها أنّه على تات أن يكون مستعدًّا للتخلّي عن كلّ ما هو ماديّ ومحسوس، بما في ذلك جسده هو. وكان ردّ تات الفوريّ: «ها إنّي جاهز، وقد حصّنت روحي ضدّ وهم الدنيا»[١٦].

فأجابه هرمس أنّ الإنسان المجدَّد يصير «إلهًا، ابن الله»، فيضحي إذن على صورة الأنثروبوس الذي ولدَه الإله نوس. والدليل على ذلك أنّ هرمس أخذ يتحدّث عن «إحياء الذاكرة» الذي يتحقّق بإذن من الله. وبتعبير آخر، إنّه حالما تتجدّد ولادة تات (من خلال المُسارّة) يتذكّر هو أصله، أي الأنثروبوس، والده الحقيقيّ. ومن البديهيّ أنّه يصعب على تات أن يفهم هذه الشروح قبل أن يتجدّد، وإنّ هذا التجدّد يتطلّب من المريد أن يموت بالنسبة إلى أناه القديمة، على نحو ما ذكر هرمس إذ قال: «لقد أبصرت في أعماق نفسي رؤيا غير ماديّة، من لَدُن رحمة الله، فخرجت من ذاتي ودخلت في جسد لا يموت، وبذلك صرت غير ما كنت»[١٧]. وكان تعليق تات أنّه إذا ما ظلّ المتجدِّد - أي المسارّ إليه - مرئيًّا بعينَي البدن، فإنّ ماهيّته الحقيقيّة تبقى مخفيّة للذين لم يتجدّدوا. فالمسارّ إليه يظلّ هو نفسه وهو مختلف جذريًّا عن نفسه في آن. فهو يمتلك شخصيّتَين: أناه الظاهرة، المتحوّلة والكاذبة كما كلّ ما يفنى، وأناه الحقّ. وبالتالي فإنّه لا يميّز المجدَّدَ إلاّ مَن كان هو مجدَّدًا مثله. لذا ينصح هرمس ولدَه تات أن «يوقف نشاط حواسّ البدن وأن يقّي نفسه من العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة»[١٨]؛ أي بتعبير آخر، أن يسلك الإنسان في المسارّة، فيتلقّى الوحي على نحو ما حصل لهرمس نفسه بحسب كتاب البويماندرس[١٩] من

---

(١٦) *Traité XIII* 1, in HERMES..., II, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1992, p 200.

(١٧) *Traité XIII*, 3, *id.*, p 201.

(١٨) *Traité XIII*, 7, *id.*, p 203.

(١٩) أطلب ما ورد في أعلاه.

ناحية، ومن ناحية أخرى أن يتحرّر من المادّة ومن العيوب التي تنطوي عليها.

لقد بات تات الآن مهيّأً للمسارّة، وللولادة الجديدة. وليس في الهرمسيّة من طقوس إسراريّة متكاملة، كما في ديانات الأسرار. وأظنّ أنّ السبب في ذلك هو أنّ التجدّد نعمةٌ من الله. لا شكّ أنّ المبحث الثالث عشر يشير إلى فترة من الصمت[٢٠]، وكأنّها إشارة إلى تحقّق الفعل الإسراريّ. فممّا كانت هذه المحطّة تتكوّن؟ إنّنا نجهل ذلك، لكنّ نتيجتها «استذكار» الأصل. ويبقى أن يعرّى الإنسان القديم - أي «الخيمة» على حدّ قول هرمس - وأن يقامَ مكانَه الإنسانُ الجديد - أي العمارة - وذلك بالتخلّص من أوهام المادّة من خلال «الولادة الجوهريّة».

والولادة الجديدة تحمل في طيّاتها نظرة جديدة إلى الذات وإلى العالَم. وللحصول على هذه النظرة الجديدة المشار إليها، يقتضي تبديلُ بنية الأنا عند المسارّ إليه، فهو قد تجدّد في ولادة جوهريّة، غير مرشّحة للانحلال، بخلاف الولادة البدنيّة المرشّحة للانحلال. وإنّ المشاريّة، أي القوّات الإلهيّة العشر، هي المسؤولة عن تكوين بنية الأنا الجديد. أمّا الولادة الترابيّة - الولادة البدنيّة - فتؤدّي إلى «الخيمة» المكوّنة من «دائرة الأبراج»، ذات الاثنَي عشر برجًا، المعروفة بالاثنَيعشريّة. وبحسب رؤى تلك الأزمنة - وكانوا يفرزون الفضائل والرذائل في جداول - فالمشاريّة تمثّل الفضائل العشر، والاثنا عشريّة الرذائل الاثنَي عشرةَ، التي كان هرمس يسمّيها العقابات اللامعقولة المتأتّية من المادّة.

وآخر سرّ كشفه هرمس لتات كان نشيد المجدّدين السرّيّ. وقد أمسى تات مؤهّلًا لسماعه، وإنشاده في وضعيّة طقسيّة: منتصبًا، في الهواء الطلق، وفي مواجهة ريح الجنوب عند غروب الشمس. أمّا وصيّة هرمس الأخيرة، فكانت قاعدة السكوت (أركان (arcane)): «أسكت إذن يا ولد!»[٢١].

---

(٢٠) *Traité XIII*, 8, *id.*, p 203.

(٢١) *Traité XIII*, 16, *id.*, p 207.

ج - إستخلاص

إنّ خلاصة الهرمسيّة - وكذلك مذهب العرفان الغنوصيّ - وحيٌ يضمن الخلاص بفضل معرفة موحًى بها. وغالبًا ما تعبّر هذه المعرفة عن نفسها في تغيير رؤيويّ، أي في تحوُّل في النظر، بالإضافة إلى الاستذكار. ويصعب التعريف بالهرمسيّة كما بالغنوصيّة، فإنّ مجموعة النصوص الهرمسيّة لا تكوّن كلًّا منسجمًا، بل تنطوي على شيء من التناقضات، بحيث إنّ بعضًا منها ينقض ما يذهب إليه بعضها الآخر. فنجد تردّدًا بين الخلود الفرديّ والانصهار الجماعيّ في كلٍّ إلٰهيّ. ونلاحظ في الهرمسيّة ميلًا إلى اجتناب ثنائيّة الخير والشرّ، التي تظهر كثيرًا في الغنوصيّة المعاصرة لها. إنّ تفاؤل الهرمسيّة في ما يخصّ الخلق يسهّل مثل ذلك الاجتناب، لكنّ رؤية الجسد كسجن للنفس - تلك العقيدة الموروثة عن الأفلاطونيّة - تطرح مشكلة. وهذا الاعتقاد ينعكس على النظر إلى وظيفة «الديميورج»، خالق الكون السفليّ، فمن السهل وضعه في تعارض مع الإله الأعلى، «الإله نوس». وهو موقف مماثل لما سنراه قائمًا في الغنوصيّة. لكنّ المبحث ١١ يعارض هذه الفكرة ويؤكّد أنّه لا تعارض بين المرتبتَين الإلهيّتين لأنّ الله واحد أحد. وفي الإصحاح ١٢ يقول «نوس» لهرمس: «إنّ الله وحدَه خالق كلّ شيء. وأين العجَب في أن يخلقَ الله في آنٍ الحياةَ والنفس والخلود والتبدّل؟ ألست تفعل أنت أيضًا أشياء مختلفة؟»[٢٢] ورغم كلّ شيء، فالشرّ موجود في هذا العالم. وهكذا نرى أنّ مهمّة الذين كتبوا هذي النصوص كانت عسيرة. وقد استطاعوا قدر الإمكان أن يؤلّفوا مذهبًا فكريًّا جاء الباحثين ببعض الإجابات عن معنى وجودهم. وكان لا بدّ أن يبقى قائمًا عدد من علامات الاستفهام. وفي نظري كان أمران واضحَين لهم: الأوّل مسألة أحديّة الله، والثاني نظرة متفائلة إلى العالم، رغمًا عن كلّ شيء. غير أنّ الهرمسيّة تظلّ وثنيّة في أعماقها. ويبقى لها فضل في الارتقاء بالوثنيّة إلى قمم من الفكر الدينيّ،

---

(٢٢) *Traité XI*, 12, HERMES..., I, Texte Nock, Trad. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1991, pp 151-152.

وذلك في مجتمع غارق في العبادات والأنظومات الدينيّة المتنوّعة جدًّا.

٨ - الغنوصيّة

ما هي الغنوصيّة [مذهب العرفان الغنوصيّ]؟ وما هو الغنوص [العرفان]؟ ليس من السهل بتاتًا الإجابة عن مثل هذين السؤالين. فمنذ الستّينيّات من هذا القرن، يحاول علماء كثر أن يأتوا بجواب مقنع، يأخذ بالحسبان مختلف المظاهر المحيطة بهذه الظاهرة. وحتّى الآن لم يحالف التوفيق أيًّا منهم. ولعلّ السبب يكمن في أنّ غنوصيّة القرون الأولى من العصر المسيحيّ كانت ظاهرة متحرّكة، فليس لها حدود واضحة تمام الوضوح. فكانت تختلط بالمسيحيّة في بعض مظاهرها، وبالوثنيّة في بعضٍ آخر. ونستشهد على هذا الاختلاط بشكوى جاءت على لسان إيريناوس - أسقف مدينة ليون الفرنسيّة - حوالَي العام ١٨٠، من أنّ مسيحيّين كثيرين من سكّان وادي الرون التابع لأبشريّته، كانوا يكتشفون أنفسهم وقد تحوّلوا إلى الغنوصيّة، كونهم درسوها على أيدي الغنوصيّين، في حين أنّهم ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسيحيّين.

أ - بعض محاولات التعريف

نبدأ بمساءلة أساتذة الغنوصيّة عن تعريفهم مفهومَ «الغنوص» [العرفان]. ونبدأ بهرقليون (Hérakléon)، وهو تلميذ فالنتان (Valentin)، معلّم الغنوصيّة الكبير في القرن الميلاديّ الثاني. فقد انقسمت مدرسة فالنتان إلى شعبتين: المدرسة الإيطاليّة (أي الغربيّة) والمدرسة الإسكندرانيّة (أي الشرقيّة). وكان هرقليون ينتمي إلى الغربيّة. وكان يقول: «ليست المعموديّة وحدها محرِّرة، بل إنّ التحرّر يتمّ أيضًا عن طريق العرفان [الغنوص (gnose)]: فبه نعرف مَن كنّا وما صرنا؟ وأين كنّا وأين ألقي بنا؟ وما الهدف الذي نتعجّل السير إليه؟ ومن أين افتُدينا؟ وكيف تمّت ولادتنا الأولى (= السقوط إلى هذا الدرك)، وكيف تتمّ ولادتنا الثانية (العودة إلى الأصل)؟» ونحو ذلك من المساءلات التي كانت تشغل أذهان الناس، من وثنيّين ومسيحيّين ويهود، في تلك الحقبة من الزمن.

ولنلجأ الآن إلى ممثّل للمدرسة الڤالانتينيّة الشرقيّة، هو ثيودوت (Théodote) الذي وصلتنا مقتطفات من مؤلّفاته، على هيئة استشهادات ذكرها إقليمنضُس الإسكندريّ، أحد آباء الكنيسة، وقد عاش في النصف الثاني من القرن الميلاديّ الثاني. ومنها قول ثيودوت «إنّ العرفان [الغنوص] هو معرفة مَن نحن، وما صرنا، والموضع الذي جئنا منه وذاك الذي سقطنا فيه، والهدف الذي نسير نحوه مسرعين، وما الذي منه افتُدينا، وطبيعة ولادتنا الأولى وولادتنا الثانية»[٢٣]. ومن السهل أن تكتشف أن النصّين لا يفترقان كثيرًا. وواضح أيضًا أنّنا لسنا أمام تحديد للغنوص، بل إنّنا أمام مساءلات يفترض في العرفان الغنوصيّ أن يجد لها جوابًا شافيًا.

ولننتقل الآن إلى كاتب حديث، هو هنري شارل پُويش: فنجد أنّه يقدّم عن الغنوص تحديدًا صيغ بكلام إثباتيّ، فيما جاءت تحديدات تلاميذ ڤالنتان بصورة المساءلة. يقول پويش: «إنّ الغنوص [العرفان] معرفة تحمل معها وبها الخلاص، فهي علم محرِّر ومخلِّص، علم هو بحدّ ذاته وعن طريق ذاته الخلاص. وبوسعنا إطلاق تسمية غنوصيّة – وتسمية غنوص – على كلّ عقيدة وعلى كلّ مذهب دينيّ يتأسّس على نظريّة أو على اختبار الحصول على الخلاص عن طريق المعرفة»[٢٤].

ماذا يمكننا أن نستخرج من هذه «التحديدات»؟ إذا تفحّصنا الأسئلة التي طرحها هرقليون وثيودوت منذ ١٨ قرنًا، رأينا أنّ لبّ هذه الأسئلة ما زال مطروحًا في أيّامنا. وعلى هذا يمكننا الكلام على «عرفان سرمديّ»، لأنّ الناس سوف يتطارحون هذه الأسئلة في المستقبل أيضًا. ففي أعماق الكيان البشريّ نزوعٌ إلى معرفة الجواب عن هذه المساءلات. وإذا ما تغيّرت صيغة الأسئلة فجوهرها يبقى واحدًا. وقد شهدت السبعينيّات من

---

(٢٣) Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Texte et trad. de F. Sagnard, Sources Chrétiennes, 23, Cerf, Paris, 1948.

(٢٤) H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, Tome I: *La Gnose et le temps*, Gallimard, Paris, 1978, p 185.

القرن الحاليّ عودة لافتة إلى الغنوصيّة [في الغرب]. ورأينا المخطوطات الغنوصيّة، التي اكتشفت في صعيد مصر عام ١٩٤٧، تشكّل «نصوصًا مقدّسة» لجهات عديدة، ولم تبقَ دراستها وقفًا على بعض أهل الاختصاص.

ب - الأدبيّات الغنوصيّة

ستظلّ السنة ١٩٤٧ محطّة مهمّة في درس الغنوصيّة. فاكتشاف المكتبة الغنوصيّة في نَجَع حَمادي في الصعيد المصريّ أتاحت التثبّت من صحّة المعلومات القديمة المتداولة حول الغنوصيّة، وأضافت إليها أخرى. لقد عثروا بالمصادفة، مثلما حصل في قُمران عند البحر الميت، على مجموعة من الكتابات الغنوصيّة باللغة القبطيّة، كانت بدورها ترجمات نصوص أصليّة باليونانيّة. ويحتفظ المتحف القبطيّ في القاهرة حاليًّا بالدواوين الثلاثةَ عشرَ المكتشفة، وفيها ٤٤ مصنَّفًا، كانت غالبيّتها معروفة فقط عناوينَ أو مقتطفات باللغة اليونانيّة.

وقبل العام ١٩٤٧ كان معروفًا ثلاثة مخطوطات فقط. أوّلها مخطوط لندن، اشتراه المتحف البريطانيّ من مالكيه المصريّين في القرن الثامن عشر، ويتكوّن من مصنَّف واحد يعود إلى القرن الميلاديّ الرابع، مترجم من اليونانيّة إلى القبطيّة، وهو معروف تحت تسمية «بيستيس صوفيا» (Pistis Sophia). والثاني في جامعة أكسفورد، ويعود أيضًا إلى القرن الميلاديّ الرابع، وقد اشتراه من مصر، في القرن الثامن عشر، الرحّالة بروس (Bruce). ومن هنا تأتي تسمية «الديوان البروسيّ» (Codex Brucianus) التي أطلقت على هذا المخطوط. وهو ينطوي على مصنَّفين هما الكتاب المسارّيّ الكبير وتخطيط [طوبوچرافيا] السماء، وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، مثل مخطوط لندن. وثمّة أخيرًا ديوان برلين، وقد اشتري من صعيد مصر في القرن التاسع عشر. وهو مترجم إلى القبطيّة عن أصل يونانيّ، ويعود إلى القرن الرابع، أو بداية القرن الخامس. ويضمّ أربعة مصنّفات، هي: الإنجيل بحسب مريم (مريم المجدليّة)، وكتاب الأسرار ليوحنّا، وحكمة يسوع، وأعمال بطرس.

ويمكننا العودة أيضًا إلى كتابات العديدين من آباء الكنيسة، كمصادر شديدة الأهمّيّة لمعرفة الغنوصيّة ونصوصها، وبخاصّة كتابات إيريناوس أسقف ليون، الذي عرف الغنوصيّة عن كثب. ففي مصنّف له من خمسة أجزاء تحت عنوان ضدّ البِدَع [الهرطقات] ناقض الغنوصيّة، وذكر في الجزئين الأوّلين الكثير من المعلومات عنها، بعد أن قرأ الكثير من كتب أصحابها، وتحاور مع بعض منهم، ومع بعض الذين انتقلوا منها إلى المسيحيّة. وقد أيّدت الاكتشافات الحديثة أقواله.

وهناك آباء آخرون كتبوا في الغنوصيّة، مثل هيبوليت (Hippolyte) (روما) الذي صنّف كتابًا ضدّ البدع ومن بينها الغنوصيّة. واقليمنضس الإسكندريّ (Clément d'Alexandrie)، الذي نقل بعض أقوال فالنتان وثيودوت. وأووريجينيس (Origène)، وهو أيضًا من الإسكندريّة، عاش في القرن الثالث، ونقل بعض أقوال الغنوصيّ هرقليون. وطرطليانس القرطاجيّ (Tertullien) الذي وضع كتابًا عارض فيه فالنتان. وإبيفانيوس (Epiphanius)، من فلسطين، وكان أسقفًا على قبرص في القرن الرابع، وقد وضع كتابًا مطوّلًا ضدّ البدع، ضمّنه فصلًا طويلًا عن الغنوصيّة، فنقل نصّ الرسالة إلى فلورا، التي كتبها بطليمُس (Ptolémée)، وكان من أبرز تلاميذ فالنتان. ونذكر أخيرًا أنّ مفكّرين وثنيّين من أمثال أفلوطين(Plotin)، وهو ينتمي إلى مذهب الأفلاطونيّة الجديدة، قد كتبوا أيضًا ضدّ الغنوصيّة.

ج - العوالم الثلاثة وساكِنوها، بحسب مدرسة فالنتان (بطليموس)

كما في الهرمسيّة، تشكّل معرفة أصل الكون وأصل الإنسان عناصر مهمّة في المذهب الغنوصيّ، لكونها تحكم نظرة الغنوصيّ إلى عالم المادّة. ونقدّم في ما يلي نظريّة بطليموس في أصل الكون، وهو ينتسب إلى المدرسة الفالنتينيّة - وكانت تتعايش في القرنين الثاني والثالث عدّة مدارس غنوصيّة -، وقد نقل أقواله القدّيس إيريناوس في مطلع كتابه. ومن العلامات الفارقة في هذه النظريّة، وفي سائر النظريّات الغنوصيّة، أنّها تشكّل دراما، بل دراما مأساويّة حدثت منذ البداية. والعلامة الثانية

أنّها ذات سمة تلفيقيّة، بحيث تعمل على التوفيق بين ما استمدّته من عدّة مذاهب فلسفيّة قديمة، كالفيثاغوريّة.

يرى بطليموس أنّ المسألة هي مسألة «إيونات» (Eons) وما ينبثق منها. وما هو «الإيون»؟ أصل الكلمة لفظة يونانيّة تعني زمنًا، بل مدّةً زمنيّة طويلة، وهي ترادف كلمة «دهر» في اللغة العربيّة. وفي الإطار الغنوصيّ، يعني «إيون» كيانًا إلهيًّا له دوره الفاعل في إطار ثنائيّات زوجيّة. ولكلّ إيون جنسه الخاصّ (مذكّر أو مؤنّث) المرتبط بصيغته التذكيريّة أو التأنيثيّة في اللغة اليونانيّة، وذلك رغمًا عن انتماء الإيونات إلى نطاق الألوهة. فمثلًا «بيثوس» (Bythos) (هوّة Abîme) مذكّر، وهو متشارك مع «سيجي» (sigé) (صمت Silence) المؤنّثة. ثمّ إنّ أي ثنائيّ من الإيونات يتأتّى من ثنائيّ آخر من الإيونات. فالثنائيّ «هوّة» و«صمت»، بما أنّهما الثنائيّ الإيونيّ الأصل، ينبثق منهما الثنائيّ «عقل» (Intellect) و«حقيقة» (Vérité). وهكذا تتكوّن «الرباعيّة» (Tétrade) من هذه الإيونات الأربعة، فتؤلّف نواة العالم الإلهيّ. وينبثق من إيونَي «عقل» و«حقيقة» إيونا «لوغوس» [كلمة] و«حياة»، ومنهما ينبثق «إنسان» و«كنيسة». ومنها جميعًا تتكوّن الثمانيّة (Ogdoade)، المؤلّفة من ثماني إيونات. وتنبثق عن «إنسان» و«كنيسة» مجموعتان. وتتكوّن المجموعة الأولى من خمس ثنائيّات تكوّن «العشاريّة» (Décade)، في حين تتألّف المجموعة الثانية من ستّ ثنائيّات تكوّن «الاثنيعشريّة» (Dodécade). وإنّ مجموعة الإيونات تؤلّف معًا ما كان الغنوصيّون يسمّونه «البليروم» [أو «الملاءة»] (Plérôme)، أي ملاءة العالم الإلهيّ.

وهنا بالضبط تبدأ المأساة. ذاك أنّ الثنائيّ الأخير من «الاثنيعشريّة»، المؤلّف من «مراد» (Thélétos) و«حكمة» (Sophia)، يتعرّض لمحنة، إذ تقع «حكمة» في عشق «هوّة»، وهو أمر غير جائز، لأنّ جميع الاتّصالات بالإيون الأصل تتمّ بالضرورة من خلال «عقل» (المعروف أيضًا بـ«ابن» أو «المولود الأحد» (Monogène). ثمّ إنّ «حكمة» كانت تخاطر بأن تختفي تمامًا في «هوّة» السحيق والجامح والعصيّ على

الفهم. ولقد نجم من هذا العشق أنّ «حكمة» حبلت بولد غير مكتمل ومشوّه، لانبثاقه من خارج رفيقها الذكَر، «مراد». وهنا أطلق «هوّة» - من خلال «عقل» -كيانًا سمِّيَ «حدًّا» أو «صليبًا»، وأوكِل إليه أن يطوّق الإيونات جميعًا بسياج، باستثناء الإيون الأصل. وهكذا، استبعِد من «البليروم» - أي العالم الألوهيّ - الولد الذي حبلت به الحكمة سفاحًا، والذي أسمَوه «أنثيمازيس» (Enthymesis) أو «أشاموث» (Achamoth) أو «حكمة الدنيا». ثمّ أُلقي به في عالم أدنَى، يعرّف بـ«الوسيط». لكنّ المعاناة لا تنتهي هنا، لأنّ «حكمة الدنيا» المولودة سفاحًا إثر أهواء والدته العشقيّة، جمعت في شخصها بذرة الألوهة الآتية من ألوهة أمّه، إلى أهواء عديدة، في مقدّمتها أهواء أمّه نفسها. وبالفعل ندمت «حكمة العلاء» على سقطتها تلك، فأورثت «حكمة الدنيا» شيئًا من ندامتها. فمن الهوى اللاشرعيّ الذي عصف بـ«حكمة»، انبثق العنصر «الهيليّ» (hylique) أي الأرضيّ. ومن عودة الحكمة إلى الهدى، انبثق العنصر «النفسانيّ» (psychique)، فيما انبثق العنصر الروحانيّ (pneumatique) من التأمّل والفناء في «هوّة». وهي عناصر حاضرة في عالمنا السفليّ.

لكنّ الأمور استمرّت دون حلّ في العالم الوسيط. فـ«حكمة الدنيا» ما زالت من دون شكل، ولا بدّ من تشكيلها. لهذه الغاية أطلق «هوّة»، من خلال «عقل» وفي إطار «البليروم»، ثنائيًا جديدًا يتكوّن من «مسيح» - إيون ذكر - ومن «روح قدس» - إيون أنثى (والروح مؤنّثة في العبريّة). وانبثق من هذا الثنائيّ ومن «لوغوس» ما هو «ثمرة البليروم» وهو الـ«مخلّص»، المسمّى أيضًا «يسوع» و«الكلّ»[٢٥]، وتصحبه الملائكة. وأعطى «المسيح» شكلًا لمادّة «حكمة الدنيا» الخام، كما أنشأها «المخلّص» بحسب العرفان الغنوصيّ. فلم تبقَ «حكمة الدنيا» كائنًا من دون شكل، بل أضحَت كيانًا نصفَ إلهيّ، من جرّاء ما ورثت من أهواء أمّها ومن ألوهتها في آن واحد.

---

(٢٥) لأنّه ثمرة «كلّ» «البليروم».

ومن «حكمة الدنيا»، انبثق الـ«دميورج» (Démiurge)، خالق هذا «العالم السفليّ»، الموافق صورة الله التوراتيّ [يهوه]، المسمّى أيضًا «أبًا» و«ملكًا». بيد أنّه ما كان يدري الـ«دميورج» أنّه كائن مولود، فتوهّم أنّه أصل كلّ شيء، وأنّه الله الأعلى. وخلق الـ«دميورج» الكون والبشر. وقد خلق السموات السبع، وولّى عليها «الأركونت» (Archontes) أي الأولياء أو الملائكة الحاكمين(٢٦). وأعقب ذلك خلق الإنسان. خلَق «الدميورج» الإنسانَ «الترابيّ» (choïque) (= المصنوع من وحل أو طين)، وهو في الواقع مصنوع من «الجوهر الخفيّ الذي يكوّن السيولة والهشاشة في المادّة»(٢٧). فنفخ فيه الحياةَ، وهي «الحياة النفسانيّة». هكذا إذن خُلِق الإنسان «على صورة [الله] ومثاله» (سفر التكوين ١-٢٦). و«الصورة» هنا تُشير إلى الإنسان المادّيّ، ويشير «المثالُ» إلى الإنسان النفسانيّ أو الحيّ. وفي نهاية هذه المرحلة التكوينيّة الأولى التي يشارك فيها جميع البشر، كسا الـ«دميورجُ» الخالقُ الإنسانَ «حلّةً من الجلد» (تك ٣-٢١)، أي جسدًا لحميًا يدرَك بالحواسّ.

وفي مرحلة تالية – وهي أكثر خطورة من الأولى – إذ كانت «حكمة الدنيا» تتأمّل ملائكة المخلّص، ولَدت عنصرًا روحانيًا، أي إلهيًا. وقد أُودع هذا العنصر في الـ«دميورج» الخالق، بغير علم منه. فعندما ينفُخ في الإنسان الحياةَ، ينفخ فيه أيضًا ومن حيث لا يدري، ذلك العنصرَ الروحانيّ. فالذين يتلقّون ذلك العنصر يكونون العرفانيّين [الغنوصيّين] المُقْبِلين، ويكونون مؤهّلين لتلقّي لوغوس الوحي.

د – علم الخلاص وعلم الآخرة بحسب بطليموس

نجد في الدنيا ثلاثة أجناس بل ثلاثة أنواع من البشر. النوع الأوّل، وهو الأدنى مرتبةً، يتألّف من «الناس الهيليّين» أي الأرضيّين. ولا سبيل

---

(٢٦) راجع في أعلاه ما قيل في الكون بحسب الهرمسيّة.

(٢٧) راجع إيريناوس أسقف ليون Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre I, 5, 5, trad. fr. A. Rousseau, Cerf, Paris, 1984, p 46.

لهم إلى أيّ مستوًى من الحياة الروحانيّة. فعندما يحصل «الانفجار الكونيّ العامّ» [تقوم القيامة]، في نهاية العالم، سوف يهلكون حتمًا ومعهم سائر المادّة[٢٨]. والنوع الثاني يتألّف من فئة «الناس النفسانيّين»، ويكونون في مرتبة وسيطة بين الأرضيّين والروحانيّين. وهذا الموقع الوسط يجيز لهم أن يتّجهوا: إمّا صوب النار حيث الهلاك مع الكائنات الأرضيّة، وإمّا صوبَ خلاص يتقرّر لكلّ منهم سندًا إلى حياته الصالحة أو الطالحة. ويحوز هؤلاء النفسانيّون على الخَيار الحرّ. أمّا النوع الثالث، وهو النوع الرفيع، فيتألّف من «الناس الروحانيّين»، الحائزين وحدَهم دون سواهم على العرفان [الغنوص] الكامل. ففيهم تكمن جزئيّات الألوهة الصادرة عن «حكمة الدنيا» والتي نفخَها فيهم الـ«دميورج». وينتهي العالم عندما تكتمل تنشئة كلّ «الروحانيّين» تنشئة في العرفان [الغنوص] الكامل. فكيف تتمّ هذه التنشئة؟

هنا تبدأ رسالة «المخلّص»، الذي أشرنا إليه آنفًا. وهو الذي كان قد أنجز تنشئة «حكمة الدنيا» تنشئة عرفانيّة. وتلك الرسالة تتلخّص بتنشئة النفسانيّين والروحانيّين معًا. وبعد أن أخَذ من الـ«دميورج» الخالق جسدًا نفسانيًّا، يدخل الدنيا في صورة «المسيح النفسانيّ»، بهدف تخليص مَن ينبغي تخليصه. وقد جاء جسده النفسانيّ في هيئة تسمح «برؤيته ولمسه ومعاناته»[٢٩]. ذاك هو «مسيح الأناجيل»، وقد بات مهيّأً للاتّصال بالناس وتعليمهم، فيعطي النفسانيّين تعليمًا نفسانيًّا. ومع أنّ النفسانيّين لا يمتلكون العرفان [الغنوص] الكامل، فإنّه يمكنهم بلوغُ درجة غير مكتملة من الخلاص بفضل «أعمالهم وإيمانهم العاري». ومنهم يتشكّل «مسيحيّو الكنيسة»، المطالَبون بسيرة حسنة تشفَع لهم. أمّا الروحانيّون، فيكشف لهم المسيح أصلَهم، من خلال تعليم عرفانيّ [غنوصيّ]. وهم خالصون بحكم طبيعتهم الروحانيّة، أيًّا كانت سيرتُهم: صالحة أم طالحة. حتّى إذا

(٢٨) وهذه العقيدة استعارتها الغنوصيّة من الرواقيّة.
(٢٩) Irénée, *Contre les hérésies*, *op. cit.*, p 48.

ما تفلّتوا من أجسادهم، عادوا إلى «البليروم» [عالم الألوهة]، حيث مكانهم الشرعيّ. وخلافًا للنفسانيّين، ليس عليهم أن تكون سيرتهم الأخلاقيّة سيرة مستقيمة، فهم خالصون كيفما تصرّفوا، بفضل طبيعتهم الروحانيّة.

كيف ستكون نهاية العالَم؟ ستغادر «حكمة الدنيا» العالم الوسيط وتدخل في «البليروم»، حيث ستؤلّف ثنائيًّا مع «المخلّص» الذي هو أصلًا «ثمرة كلّ «البليروم». ذانك هما «العريس والعروس» اللذان يُشير إليهما يوحنّا في إنجيله (٣،٢٩). ويدخل في عالم الألوهة أيضًا «الروحانيّون» [العرفانيّون]، فيصيرون «زوجات» الملائكة الذين هم مع «المخلّص». وأمّا الـ«ديميورج» الخالق فيحلّ محلَّ والدته «حكمة الدنيا» في العالم الوسيط. ويدخل أيضًا في هذا العالم الوسيط «النفسانيّون» الصالحون (= المسيحيّون) الذين عاشوا حياة صالحة. ويفنَى العالم المادّيّ الأرضيّ في «الانفجار الكونيّ العامّ» [القيامة العامّة]، ويفنى معه الناس «الهيليّون» [الأرضيّون] و«النفسانيّون» الطالحون.

هـ - التفسير العرفانيّ [الغنوصيّ] والمعطيات البيبليّة

في ما نقله إلينا القدّيس إيريناوس من تعاليم بطليمُس، يظهَر النسق التلفيقيّ - التوفيقيّ ظهورًا تامًّا. فالإيونات تجتمع في الرباعيّ والثمانيّ والعشاريّ والاثنيعشريّ. وكلّ هذه الحسابات متأتّية من الفيثاغوريّة. أمّا أسماء الإيونات فمصدرها خليط بين المصطلَحات الفلسفيّة والمسيحيّة، في خطوة تهدف إلى تسهيل توسّع الغنوصيّين في تفسير الأسفار المقدّسة. ثمّ إنّ تحديدَهم الإيونات بثلاثين إيونًا يطابق عدد السنوات التي عاشها يسوع «في الخفاء» [بعيدًا عن الأنظار]، وهو، بنظرهم ما ينبئ بعالم الإيونات. واختيارُ المسيح اثنَي عشر تلميذًا يوحي إلى العارف بـ«الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ومثل ذلك مناقشة المسيح في الهيكل لعلماء الشريعة، إذ كان في الثانيةَ عشرةَ من عمره. أضف إلى ذلك أنّ المعادل الحسابيّ للحرفَين الأوّلَين من اسم يسوع هو ١٨ (الحرف إيوتا = ١٠،

والحرف إيتا = ٨)، وهو عدد الإيونات المتبقّية («العشريّة» و«الثمانيّة»). وفي هذا قول المسيح (متّى ٥، ١٨) بأنّه «لن يزول يوتا واحد [حرف واحد] أو نقطة واحدة حتّى يتمّ كلّ شيء». وإليك مثلًا أخيرًا: الغرام اللاشرعيّ الذي وقعت فيه «حكمة العلاء»، وهي الإيون الثاني عشر في «الاثنيعشريّة» الإيونيّة، ألا يتنبّأ به الإنجيل في شخص الرسول يهوذا، الثاني عشر بين الرسل الذي خان سيّده مقابل ثلاثين من الفضّة؟ ثمّ إنّ يسوع احتمل آلامه في الشهر الثاني عشر من اعتماده على يد يوحنّا.

من أين جيء بكلام الوحي المذكور في العهد القديم؟ وما مصدرهُ؟ أهو «دميورج» الخالق، إله العهد القديم يَهْوَه؟ لكنّه لا يعلم أنّ «البليروم» [عالم الألوهة] موجود فوق رأسه، وأنّه مولود من «حكمة الدنيا»، التي يُشار إليها هنا بلفظ «الأمّ». ويروي إيريناوس أنّ بطليمُس كان ينسب مصدر ذلك الكلام تارة إلى «الأمّ»، وطورًا إلى الـ«دميورج» الخالق، وأحيانًا إلى الجزيئات الإلهيّة. ويؤكّد بطليمُس ذلك في رسالته إلى «فلورا»، وهي على الأرجح امرأة مسيحيّة كان يعمل على اجتذابها إلى الغنوصيّة، فيقول: «نعلمُ من كلام المخلّص أنّ الناموس [اليهوديّ] ثلاثة أقسام. فالقسم الأوّل يُنسب إلى الله بحدّ ذاته وإلى عمله التشريعيّ. وينسب القسم الثاني إلى موسى باستقلاليّة عن الوحي الإلهيّ الذي نزل عليه، بل انطلاقًا من اعتبارات موسى الشخصيّة التي جعلته يضيف بعض الوصايا إلى الناموس. أمّا القسم الثالث، فقد أضافه مشايخ الشعب الذين استحسنوا، منذ البداية، تطعيمَ الناموس ببعض الوصايا»(٣٠).

إنّ تصنيف منابع الكلام الموحَى به هذا، أتاح للعرفانيّين أن ينتقوا على هَواهم، من بين نصوص الكتاب المقدّس، ما يأخذون به، وما يتنصّلون من أحكامه، وذلك بحسب اعتبارهم الكلام آتيًا من مصدر إلهيّ أو من مصدر آخر. وهو نموذج عن تكيف نصوص الكتاب المقدّس على

(٣٠) Ptolémée, *Lettre à Flora*, 4. 1-2, trad G. Quispel, Coll. Sources Chrétiennes, 24, Cerf, Paris, 1949, pp 51-53.

قياس العقيدة الغنوصيّة. ومن سمات موقفهم الانتقائيّ في قراءتهم النصوص المقدّسة، التفريق بين إله العهد القديم وإله العهد الجديد. ويتباهى بذلك بطليمُس إذ يقول: «نحن الذين أُنعم علينا أن نعرف ذَينك الإلَهَين»[٣١]. فهم يعتبرون أنّ الـ«دميورج» الخالق هو إله العهد القديم، وهو إله الناموس المادّيّ المشتمل على نواقص عديدة، وليس الناموس الروحانيّ. فليست طبيعة الـ«دميورج» الخالق طبيعة روحانيّة، وقد فاتته أمور كثيرة. وهو القائل، في حمأة جهله: «أنا هو الربّ إلهك. فلا يكن لك إله سواي» (خر٢/ ٢-٣). وقد فاته وجود إله آخر مؤكّد، هو - في نظر الغنوصيّين - الإله الوحيد الحقيقيّ. إنّه الـ«هوّة»، «إله المخلِّص». أي أنّه الله الذي بشّر به - بل كشف عن وجوده - المسيح في العهد الجديد.

تلك كانت المبادئ التي في ضوئها يخرّجون الكتابَ ويؤوّلونه، وبخاصّة منه الإنجيل.

و - مَن هو العارف؟

نرى في نظريّات بطليمُس حول نشأة الكون والإنسان، إجابةً عن الكثير من تساءلات هرَقليون وثيودوت. بيدَ أنّ العارف الغنوصيّ يبقى إنسانًا في مواجهة مسألة الشرّ، بل في مواجهة الشرّ بحدّ ذاته. وقد سبق أن رأينا كيف كانت هذه المسألة تشغل ساكن الإمبراطوريّة الرومانيّة، الذي حاول الوصول إلى جواب مقنع في ثنايا الديانات الخلاصيّة أو الأسراريّة، أو من خلال الهرمسيّة وسواها من «العبادات». إنّما يختلف العارف في الغنوصيّة عن المُسارّ إليه في الهرمسيّة، بخاصّة في كون الغنوصيّ يعي محنة فقدان الكمال بسبب تلك الفجيعة التي وقعت في «البليروم» - بحسب النظرة الغنوصيّة - فكانت السبب في وجود الشرّ، وفي سقوط العناصر الروحانيّة، وتشتيتها. وعلى نحو ما طهّر الـ«حدُّ» الـ«حكمةَ» من هواها المتسبّب بالشرّ، وقذف به خارجَ «البليروم»، يكون على العارف أن يتخلّص من الشرّ بوساطة العرفان. وإنّ كونَ العارف يتألّم

---

(٣١) المرجع السابق، ص ٥١.

من وجود الشرّ، يشكّل بحدّ نفسه دليلًا على غربته في هذا العالم السفليّ، وعلى أنّ انتماءه الوحيد هو العالم الروحيّ. فالشعور بالغربة في العالم ملازم للعرفان الغنوصيّ، لكأنّه إحساس باللاانتماء.

ممّا يتكوّن هذا العالم السفليّ؟ إنّه عالم منقسم على نفسه ومتغيّر. والناس فيه منقسمون مرّتين. فثمّةَ أوّلًا القسمة بين الذكر والأنثى، الناشئة عن مادّيّة كلّ ما هو بدنيّ. وثمّةَ ثانيًا توَزُّعُ الناس بين أنواع بشريّة ثلاثة. حتّى إذا استوعى العرفانيّ أنّه ابن النوع الروحانيّ، صنف المختارين، سار على طريق البحث عن تلك الوحدة المفقودة، متذكّرًا أنّه كان ذلك «الأنثروبوس»، وأنّ كلّ شيء فيه كان توحيدًا - فليس من رجل وامرأة - واستقرارًا لا تبدّل فيه. ويعتبر العارفون هذا الوعي تذكّرًا، كما يعتبره بعضهم تيقّظًا. فالنفس الروحانيّة المحبوسة في جسد أرضيّ، تبدو كأنّ البدن قد خدّرها. لذا نراها تستغرق في النوم، وتنسى وطنها الحقيقيّ وأصلها الإلٰهيّ. ويصف نشيد الدرّة[٣٢] هذه الوضعيّة. فقد أُرسل ابنٌ لله إلى الأرض ليبحث عن درّة ثمينة، فلبس جسدًا مادّيًّا، فعرفه «أبناء» الأرض، وأطعموه طعامَهم الأرضيّ. فتخدّر بسبب تلك الأطعمة، ونام، ونَسِيَ المهمّة الموكلة إليه، حتّى نَسِيَ أصلَه. فبُعث إليه برسالة تحمل اسم الملك الكبير ومساعديه، بهدف إيقاظه وتذكيره بأصله الإلٰهيّ. وقد ورد في الرسالة: «إنهض وقم من نومك واسمع كلام رسالتنا. تذكّر أنّك ابن الملوك، وانظر إلى العبوديّة التي أنت فيها...»[٣٣]. وقد نطقت هذه الرسالة بمجرّد وصولها قرب الولد: «ما إن سمعتُ صوتها وصوت صرختها حتّى استيقظت من سباتي، ونهضت»[٣٤]. واستأنف حينئذٍ ابن الملوك البحثَ عن الدرّة، ومن ثمّ سار في «طريق المودة». والوحي العرفانيّ هو هذه اليقظة، التي تحمل العارف، وهو على سطح الأرض،

---

(٣٢) J. E. Ménard, «Le Chant de la Perle», in *Revue de Sciences Religieuses*, 158, (1968), PP 289-325.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

إلى أن يعيش خارج قيود الأرض، بمجرّد أن يعرف ذاته ويطّلع على خفايا الكون وعلى المصير الذي ينتظره.

إذا تركنا الأسلوب الشعريّ جانبًا، أمكننا القول بأنّ العرفان الغنوصيّ هو عمومًا معرفة خَفيّة، تكشَف لبعض المميّزين، فتتيح لهم الاطّلاع على خفايا العالم السماويّ، في طوبوغرافيّته وتاريخه.

أمّا الغنوصيّة «المسيحيّة»، فتزعم أنّها تستقي من التقاليد الباطنيّة التي أسرَّ بها المسيح إلى بولس، وإلى بعض رسله وتلاميذه، فنقلت إلى تابعيهم، إلى أن تبلغ العارف. وهي تقاليد تفسيريّة، من شأنها أوّلًا فهم روايات التكوين. وهو ما يفسِّر دخولَ بعض التقاليد التفسيريّة الربّينيّة اليهوديّة. وكما تقدّم القول، تتضايف هذه التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة، وتتداخل مع التقاليد الفلسفيّة، ومن بينها الأفلاطونيّة. وهكذا، وفي إطار تعارض المعقول والمحسوس، ينتج المحسوس عن المعقول من خلال انحطاطٍ ما (سقوط «حكمة»)، فيختلط المعقول (الإلهيّ) بالمحسوس، وتتولّد النفوس. ونلاحظ أيضًا، في إطار هذا التعارض بين المعقول والمحسوس، أنّه ثمّة إله خالق سفليّ - «الدميورج» - يظهر مُعفيًا الله المتعالي، ومبدأ العالم المعقول، من التورّط في الاتّصال بالمادّة المدنّسة[٣٥].

ز - خاتمة: الملامات الفارقة في الغنوصيّة

+ تعليم إيزوتيريّ - باطنيّ. العارف شخصٌ مختار، يتميّز لا بفضل إنجازٍ حقّقه، بل بفضل طبيعته. وهو بحكم الطبع قادر على تحقيق العرفان. فعندهم أنّ «المخلّص» يؤهّل النفسانيّين والروحانيّين على حدّ سواء بقرارٍ منه. إنّما يرتكز تأهيل الروحانيّين على تعليم مختلف عن سائر التعاليم، أي أنّه تعليم سرّيّ. وكذلك فإنّ أناجيل المسيحيّين يقتصر نفعها عليهم، أي على النفسانيّين. أمّا الإنجيل الحقيقيّ ومعناه، فلا يكشفان إلاّ

(٣٥) راجع التفسير الذي يقدّمه أفلاطون بهذا الصدد في كتاب التيمي *Le Timée*.

للروحانيّين، لأنّهم وحدهم القادرون أن يفهموهما. ويراد من هذا الكلام أنّ المسيح، ومن بعده رسله وتلاميذه، إنّما استخدموا لغةً ازدواجيّة، والدليل في قول متّى (١١/٢٧): «لا أحد يعرف الآب إلاّ الابن ومَن أراد الابن أن يُعلِن له». ونعرف بحسب التعليم الغنوصيّ أنّ الآب هو أيضًا «الهوّة»، وأنّ الابن هو «العقل» الذي انبثق منه «المخلّص».

+ مضادّة الكون. لقد رأينا كيف أتى هذا العالم إلى الوجود، إذ كان ثمرة سقوط وخلل في عالم الألوهة. فالمادّة نشأت من الأهواء المتعدّدة في الـ«حكمة العلويّة»، وكان لا بدّ من إبعادها عن «الپليروم»، حفاظًا على نقاوته. والمادّة، كلُّ مادّة، خالية من النقاوة. والعالم السفليّ الذي نحن فيه، هو مَقرّ الشرّ والألم والمرض، وهي أمور يتعذّر تعايشها مع الروحانيّ والمعقول. وكان العارف، كيفما اتّجه نظره، لا يرى سوى الشرّ، سواء في حياته الشخصيّة إنسانًا، أو من حوله. ولكي يتخلّص من هذا الشرّ، يكفيه أن يقول: «أنا أتألّم من الشرّ، إذن أنا أنتمي إلى الخير»[٣٦]. وفي هذا تكمن الأهمّيّة التي توليها الغنوصيّة لمعرفة نشأة الكون، والتي تفسّر لهم سبب الشرّ وطريقَ الخلاص.

+ مضادّة الجسد. وهو يتفرّع عن موقف معاداة الكون. فالجسد متكوّن من مادّيّة هذا العالم، ومن هذا الجسد يتكوّن البدن الآلاميّ عند العارف. ويجد الروحانيّ أنّه سجين في هذا الجسد العاجز عن بلوغ الخلاص. وهذا ما يستتبع ضرورةَ التخلّص منه في أسرع وقت. ومن البديهيّ أنّ احتقار البدن يفقد حياة الجسد كلّ قيمتها، ما يجعل «المسلكيّة الإنسانيّة» غير ذات أهمّيّة لدى الغنوصيّ. ولا معنى، في هذا السياق، لمفهوم الأخلاق ولمفهوم انعدام الأخلاق.

+ مضادّة الزمن. بانعدام الجسد ينعدم الزمن. فالزمنيّة مرتبطة بوضعنا الكيانيّ البدنيّ. ولا يدخل الجسد في الحسبان، وكذلك الزمن،

---

(٣٦) Jean Doresse, *La Gnose*, in HISTOIRE DES RELIGIONS, II, NRF, Paris, 1972, p 380.

في نظر العارف الغنوصيّ. فغياب الزمن يلغي التاريخ، لذا كان العرفان معاديًا للتاريخ. فكيف لكائن ألوهيّ وخالدٍ أن ينصاع للتاريخ وأن يحيا في سياقه؟ والكلّ يعرف أن لا مكان للزمن وللتاريخ في «البليروم».

+ ثنائيّة. يعيش العارف في هذا العالم وضعًا يسوده الشرّ. فكيف يخرج من الشرّ إن لم يوجَد حلّ آخر هو الخير؟ فالخير هو النقيض للشرّ والعلاج منه. فلا يكون قَدَرًا محتومًا. ومن نحو آخر، نرى الشرّ ملتصقًا بالزمن، لأصله المادّيّ، لذا كان لا مفرّ من زواله مع زوال المادّة خلال الانفجار الكونيّ، يوم تقوم القيامة في نهاية هذا العالم السفليّ. وفي هذا يردُّ العرفانيّون على مقولة الجبريّة التي لم يرَ الأقدمون منها مخرجًا. ومن هذه الزاوية يكون الغنوصيّون قد عثروا على حلّ يرتضونه لمسألة استعادة الحرّيّة في مواجهة الجبريّة، تلك المسألة التي حلّها المسيحيّون بوساطة المعموديّة، تنقلهم من ناموس الجبريّة إلى ناموس المسيح، ناموس الحرّيّة. وهكذا كانت الثنائيّة الطريقة لجعل الغنوصيّة مذهب خلاص للمنتمين إليها.

+ «نموذجيّة معكوسة»[٣٧]. فعندهم أنّ كلّ شيء حصل في «البليروم» نفسه، قبل أن يطرح على نطاق الأرض. فالعالم السفليّ لا يعدو أن يكون نسخة ناقصة، شوهاء وعابرة، عن العالم العلويّ. وقد تمكّن هذا المنهج من تعزية أولئك الذين كان يحزنهم وجود الشرّ في الدنيا، لأنّه اعتبر الشرّ أمرًا موقوتًا، في حين أنّ الأمر الحقيقيّ الواقعيّ الوحيد – وهو عالم الألوهة – يتمتّع بالكمال. لكنّ نظرة الغنوصيّة إلى صيرورة الكون تبدو وكأنّها صورة عن وضع الإنسان في العالم الأرضيّ. فهكذا نستطيع ردّ النظرة إلى سقوط «الحكمة» في «البليروم» (ومنه) وخلاصها، إلى رؤية إنسانيّة تردّ الشرّ – من خلال نظرة أسطوريّة تتّسم بنفحة فلسفيّة – إلى سقوط الإنسان وتخطّاه في توقها إلى الخلاص. وبما

(٣٧) العبارة هي من صنع الأب ساينار: F.M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée*, Vrin, Paris, 1947, pp 244 et ss.

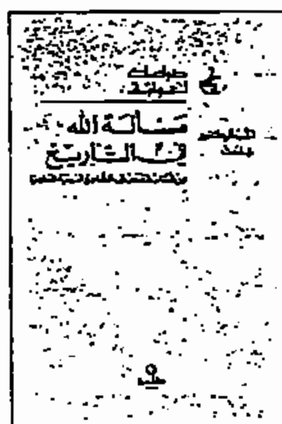
أنّ كلا السقوط والخلاص قد تحقّقا في العالم العلويّ، بحسب النظرة الغنوصيّة، فلا بدّ من تحقّقهما في الإطار الدنيويّ، فيضمن بذلك العارف خلاصه. وهذا ما ينطبق أيضًا على النظرة الغنوصيّة إلى أصل الإنسان العارف التي تردّه إلى «أنثروپوس» [الإنسان الكامل]، وهو زوج «الكنيسة» (كنيسة المختارين). وبما أنّ كلّ «الإيونات» متعادلة وقابلة للتبادل في ما بينها[٣٨]. فيمكننا ردّ سقوط «حكمة» إلى «أنثروپوس»، وكذلك خلاصها. وبالتالي فإنّ صيرورة «أنثروپوس» تضحي مثالًا لصيرورة العارف المُقيم على الأرض. وكذلك تقول الغنوصيّة بأنّ أصل السرد الإنجيليّ موجود مثالًا في «البليروم»، وإنّ هذا السرد لا يعدو كونه يكشف لأنظارنا الأرضيّة ما كان قد حصل في الأزل في «البليروم». وبذلك فيحقّ لنا أن نتكلّم عن «نموذجيّة معكوسة»، إذ إنّ الغنوصيّ «يعكس» على «السماوات» ما يراه حاصلًا على الأرض، في حين أنّه يقول إنّه يفعل العكس. وفي الواقع، ليست أحداث السماوات المأساويّة مع «نهايتها الفرحة» هي التي تنتقل إلى الأرض، بل إنّ الرؤية الخلاصيّة الأرضانيّة هي التي يتمّ تطبيقها على السماوات.

(نقله إلى العربيّة د. نداء أبو مراد)

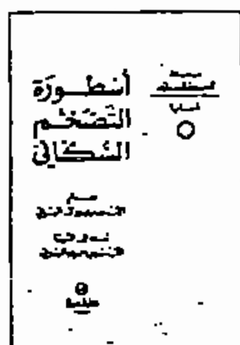
(٣٨) بحسب بطليموس، جَعَل «الروح القدس» المساواة قائمة بين الإيونات جميعها بعد سقوط «حكمة» وبعد طرد هواها من «البليروم». ومن مبادئ الغنوصيّة الثالثيّة أنّ الإيونات كانت تتواصل في ما بينها وأنّها كانت تبادل الوظائف.

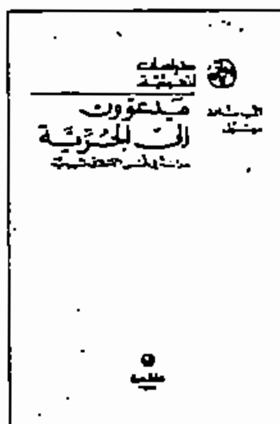
صدر حديثًا عن دار المشرق

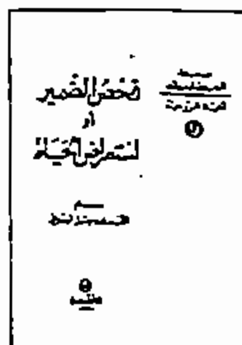












جبران خليل جبران
كتب ومقالات تناولته بالبحث
١٩١٢-١٩٩٨

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ[٥]

لا تخال أنّ أحدًا من المؤلّفين أو المفكّرين تناولته الأبحاث في البلدان العربيّة، أو حتّى في سائر الأقطار، على نحو ما تناولت جبران خليل جبران بالدرس والتقويم والتحليل. فإنّه لا يكاد يمرّ شهر أو بعض من الشهر حتّى يصدر هنا أو هناك كتاب أو مقال أو أطروحة تعالج ناحية من شخصيّة المفكّر المهجريّ الكبير أو أدبه أو فنّه، وقد أُفرد لجمع تلك الدراسات أقلّه مصنّفان كاملان، أحدهما من إعداد الدكتور سهيل بشروئيّ وبعنوان جبران خليل جبران، مختارات ودراسات[١]، والآخر من تصنيف الأستاذ يوسف عبد الأحد أسماه جبران في آثار الدارسين[٢]. ولئن خَصَّ المؤلِّفُ الأوّل البيليوغرافيا الجبرانيّةَ بنحوَ ثلاثين صفحة (١٢٧ إلى ١٥٩)، فقد استرسل المؤلّف الثاني في هذا المجال، مستفيدًا من عشرات الدراسات التي ظهرت بعد صدور كتاب بشروئيّ. ثمّ تابع يوسف عبد الأحد تحرّياته وجمع عددًا كبيرًا من العناوين نشرها في مقالات له، نذكر

(٥) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ١٥٥ صفحة بالعربيّة و١٦٦ بالإنكليزيّة.

(٢) دمشق، ١٩٨١، ٢٠٠ صفحة.

منها خاصّة: «محطّات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الستّين لوفاته»[٣]، و«جبران في الذكرى الستّين لوفاته»[٤].

وعلى الرغم من هذا الكمّ الكبير من الدراسات، فقد أُتيح لنا أن نجمع بدورنا ما يربو على ثلثمائة وعشرين عنوانًا لكتاب أو مقال حول جبران، ممّا لم يُؤتَ على ذكره في كتابات بشروئيّ أو عبد الأحد، فأحببنا أن ندفعها إلى النشر خدمةً للباحثين وبغية تيسير عمل هؤلاء. ولئلّا يعودوا في تنقياتهم إلى استقصاء جميع ما دقّقنا فيه من الصحف والدوريّات، فإنّنا نبيّن في ما يلي الأسلوبَ الذي اتّبعناه وما كانت مصادرنا ومراجعنا:

أوّلًا - منهجيّة جمع الموادّ[٥]

أ. مسحنا، على نحو شامل، الدوريّات والجرائد التالية: **الأزمنة**، بيروت، ١٩٨٦-١٩٨٩؛ **البشير**، بيروت، ١٨٧١-١٩٤٧؛ **الحكمة**، بيروت (مدرسة الحكمة)، ١٩٥١-١٩٦٥؛ **الدفاتر اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٥٧-١٩٧٠؛ **العرفان**، صيدا، ١٩٠٩-١٩٩٦؛ **الفصول اللبنانيّة**، بيروت، ١٩٧٩-١٩٩٥؛ **لبنان الحال**، بيروت، ١٨٧٧-١٩٧٥؛ **المجلّة البطريركيّة** (للسريان الأرثوذكس)، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ **مجلّة المجمع العلميّ العربيّ**، دمشق، ١٩٢١-١٩٦٤؛ **مجلّة مجمع اللغة العربيّة**، دمشق، ١٩٦٥-١٩٩٦؛ **المسرّة**، حريصا، ١٩١٠-١٩٩٧؛ **المشرق**، بيروت، ١٨٩٨-١٩٩٧؛ **المعرفة**، دمشق، ١٩٦٢-١٩٩٧؛ **المقتطف**، بيروت ثمّ القاهرة، ١٨٧٦-١٩٥٢؛ **المكشوف**، بيروت، ١٩٣٥-١٩٥٠؛ **المنارة**، جونيه، ١٩٣٠-١٩٩٧؛ **الورود**، بيروت، ١٩٤٧-١٩٨٥.

ب. مسحنا مسحًا محدودًا ما يلي من الصحف والدوريّات، وقد

---

(٣) في أسبوعيّة حمص، حمص ١٩٩٢/٦/١٩، ص ٣ و٦؛ ١٩٩٢/٦/٢٦، ص ٣، ٦-٧؛ ١٩٩٢/٧/٣، ص ٣ ؛ ١٩٩٢/٧/١٠، ص ٣ و٧.
(٤) في الثقافة الشهريّة، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.
(٥) أطلب، في مثل هذا السياق، مقالنا حول ما كتب في «الياس أبو شبكة»، المشرق ٧١ (١٩٩٧)، ص ٤٥٦-٤٥٨.

أشرنا لدى ذكرها إلى المجلّدات التي راجعناها كاملةً بغضّ النظر عمّا طالعناه من أعدادها المتفرّقة: الآداب، بيروت، ١٩٥٣-١٩٦٦؛ الأديب، بيروت، ١٩٤٢-١٩٤٤، ١٩٤٦-١٩٥٣، ١٩٦٣، ١٩٦٥، ١٩٦٩-١٩٨٣؛ الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ١٩٨٨-١٩٩٧؛ أهل النفط، بيروت، ١٩٥١-١٩٥٨؛ الرسالة المخلّصيّة، صيدا (لبنان)، ١٩٣٤-١٩٦٦ (باستثناء المجلّدات ١، ٢، ٢٦)؛ الزهرة، حيفا، ١٩٢١-١٩٢٦؛ الشعلة، بيروت، ١٩٥٦؛ الضاد، حلب، ١٩٦٩-١٩٩٧؛ الطريق، بيروت، ١٩٤٤-١٩٤٦، ١٩٥٠، ١٩٧٣-١٩٧٤، ١٩٧٨-١٩٨٠؛ النهار (وسائر ملحقاتها)، بيروت، ١٩٨٣-١٩٩٨ (حتّى تاريخ صدور هذا المقال)؛ الهلال، القاهرة، ١٨٩٢-١٩٧٧ (باستثناء أعداد قليلة جدًّا لم نهتدِ إليها).

ج. تجدر الإشارة إلى أنّنا طالعنا عددًا كبيرًا من المجلّات والصحف الأُخرى التي لم نحظَ فيها على ذكر جبران، فأهملنا الإشارة إليها خشيةَ الإطالة. وثمّة طبعًا مؤلّفات غير الصحف ممّا أُفرِد لكاتبنا أو شمله مع سواه.

د. عدلنا عن ذكر المراجع التي أوردتها المجاميع البيليوغرافيّة المعروفة، كمصنّفات خير الدين الزركليّ: الأعلام، ويوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبيّة، وعمر رضا كحّالة: معجم المؤلّفين، وذلك لعدم التكرار[٦].

هـ. لم نتوانَ عن ذكر نبذ صغيرة تناولت جبران وإن بسطرَيْن يتيمَيْن، لأنّنا وجدنا في تلك «المراجع» أحكامًا تعبّر عن آراءٍ لا تخلو من الفائدة.

---

(٦) لم نذكر من المراجع التي أُدرجت في تلك المصنّفات وفي مجاميع بشروئي وعبد الأحد، إلّا ما ورد ناقصًا فكمّلناه أو صحّحناه عند الاقتضاء. - ونشير في هذا السياق إلى مرجع ضاف صدر مؤخّرًا هو موسوعة جبران خليل جبران، من إعداد الأديب جوزيف الخوري طوق، دار نوبليس، بيروت، ١٩٩٧، ٣٠ مجلّدًا، فلم نكرّر ما أورده من المراجع، سوى ما كانت إحداثيّاته ناقصة.

ثانيًا - كيفيّة ترتيب العناوين

آثرنا الترتيب الزمنيّ على الألفبائيّ لأنّ الأوّل يبرز إلى حدٍّ ما التطوّر الذي قد يطرأ على الدراسات. وحافظنا، في عرض المراجع التي ظهرت في السنة الواحدة، على الترتيب الألفبائيّ. وعند ذكر المجلّات والجرائد التي لم يأتِ الكلام عليها في مقدّمتنا هذه، أشرنا إلى المدينة التي صدرت فيها.

ولمزيد من الوضوح ميّزنا بين الكتب والمقالات، فأسبقنا الأولى بنجم (☆) والثانية بدائرة سوداء (о)[7].

ثالثًا - ثبت المراجع

١ о يكن (وليّ الدين): «الأجنحة المتكسّرة»، في المقتطف، ١٩١٢، (المجلّد ٤٠)، ص ٢٩٧-٢٩٨.

٢ о مسّرح (جبران): «الأجنحة المتكسّرة»، في الإخاء، حماه، السنة ٤ (١٩١٣)، الجزء ٧، ص ٤٥٠-٤٥٥.

٣ о زيادة (ماري) = ميّ: «المواكب»، في الهلال، تمّوز (يوليو) ١٩١٩، ص ٨٧٤-٨٨١.

٤ о «المواكب»[8]، في المقتطف، ١٩١٩ (المجلّد ٥٥)، ص ٢٥١-٢٥٣.

٥ о أ. (أ.): «البدائع والطرائف لجبران خليل جبران»، في المسرّة، جونيه، ٩ (١٩٢٣)، ص ٣٦٦.

---

(٧) نسجّل هنا شكرنا للأستاذ يوسف عبد الأحد الذي زوّدنا بنحو عشرين مرجعًا كنّا نجهلها.

(٨) المثال غفل من الإمضاء.

٦ ◦ أبي راشد (حنّا): «جبران خليل جبران»، في القاموس العامّ، صيدا، المجلّد الأوّل، ١٩٢٣، ص ١٢-١٣.

٧ ◦ أ. (ب.): «المجنون، أمثاله وأشعاره»، في المسرّة، جونيه، ١٠ (١٩٢٤)، ص ٤٤٧.
٨ ◦ أ. (أ.): «المواكب» (لجبران خليل جبران)، في المسرّة، جونيه، ١٠ (١٩٢٤)، ص ١٠٩.

٩ ◦ «النبيّ»، في المسرّة، جونيه، ١٢ (١٩٢٦)، ص ٥٠٩.

١٠ ◦ أبو ماضي (إيليّا): «صور قلميّة: جبران خليل جبران»، في السمير، نيويورك، ١/١٢/١٩٢٩، ص ٧٢٣-٧٢٨.
١١ ◦ زيادة (ماري) = ميّ: «جبران خليل جبران لمناسبة صدور كتابه الإنكليزيّ يسوع ابن الإنسان»، في رسالة السلام، بيروت، آذار ١٩٢٩، ص ١٠٦-١١١.

١٢ ◦ أبو شقرا (نسيب داود): «مات العبقريّ»، في لسان الحال، بيروت، ٥/٥/١٩٣١، ص ١.
١٣ ◦ «جبران خليل جبران في طريقه إلى المقرّ الأخير تحت ظلال الأرز...»، في لسان الحال، بيروت، ٢٥/٨/١٩٣١، ص ١-٢.
١٤ ◦ خلف (سمعان): «يا غرب هل أنصفت جبرانا» (قصيدة)، في لسان الحال، بيروت، ٢٩/٨/١٩٣١، ص ٥.
١٥ ◦ عسّاف (جورج): «جبران روحيًّا»، في السلام، بونس آيرس، ٩/٧/١٩٣١، ص ١ و٤؛ ١١/٧/١٩٣١، ص ١ و٥.
١٦ ◦ فارس (فيلكس): «جبران الكلمة الحيّة المجنّحة»، في السلام، بونس آيرس، ١٨/٦/١٩٣١، ص ١؛ ٢٠/٦/١٩٣١، ص ١ و٥؛ ٢٣/٦/١٩٣١، ص ١؛ ٢٥/٦/١٩٣١، ص ١ و٥.

١٧ ○ «مات جبران»، في لسان الحال، بيروت، ٢٨/ ٤/ ١٩٣١، ص ١.

١٨ ○ صالح (عبدالله): «عبقرية جبران»، في الناشئة، بيروت، ٢ (١٩٣٢)، ص ٣٥٨-٣٦٢.

١٩ ○ «ذكرى جبران السابعة»[٩]، في البشير، عدد ٢٧/٨/١٩٣٨، ص ٣.

٢٠ ○ الزغبي (الياس): جبران خليل جبران، حريصا، ١٩٣٩.

٢١ ○ شبلي (بديع): «جبران بين المادّة والأدب»، في الورود، بيروت، تشرين الثاني ١٩٤٨، ص ١٦.

٢٢ ○ كرم (كرم ملحم): «جبابرة البيان العربيّ في القرن العشرين»، في الكلمة، حلب، ٢٣ (١٩٤٨)، ص ٣١٠-٣١١.

٢٣ ○ معلوف (رشدي): «جبران خليل جبران»، في محاضرات الندوة اللبنانية، السنة ٢، العدد ١٠-١١ (٨ تشرين الثاني ١٩٤٨)، ص ٣٠٣-٣١٣.

٢٤ ○ كاتسفليس (وليم): «من حصاد الذكريات»، في الأديب، يناير ١٩٤٩، ص ١٣-١٥.

٢٥ ○ الذهبيّ (عدنان): «الرمزيّة في أدب جبران خليل جبران»، في الأديب، مارس ١٩٥١، ص ١٦-١٩.

٢٦ ○ عازر (سامي): «جبران في آلهة أرضه»، في السلام، بونس آيرس، ٣/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ١٤/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ٢١/٧/١٩٥١، ص ١-٢؛ ٧/٨/١٩٥١، ص ١-٢؛ ١٨/٩/١٩٥١، ص

(٩) خبر ومعه مقتطفات من كلمتَي عمر فاخوري وخليل تقيّ الدين.

١؛ ١٩٥١/٩/٢٩، ص ١-٢.

٢٧ ○ الناعوريّ (عيسى): «عند قبر جبران» في الأديب، يوليو ١٩٥١، ص ٥٥-٥٦.

٢٨ ○ وهَيبه الخازن (منير): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الزجل: تاريخه، أدبه، أعلامه قديمًا وحديثًا، حريصا (لبنان)، ١٩٥٢، ص ١٠٧-١٠٩.

٢٩ ○ جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٥٣، ص ٧-٨.

٣٠ ○ سماده (داود): «جبران ومعلّمه في مدرسة الحكمة. كان للخوري يوسف الحدّاد يد خيّرة على أدب جبران»، في الحكمة، تشرين الثاني ١٩٥٣، ص ٢٨-٢٩.

٣١ ○ فرحات (الياس): «مع بربارة يونغ، من فرحات إلى الناعوريّ»، في الأديب، آذار/ مارس ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٢ ○ الملاّ شهاب (مصطفى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، نيسان/ أبريل ١٩٥٣، ص ٦٩.

٣٣ ○ الناعوريّ (عيسى): «حول نعيمة وجبران»، في الأديب، شباط/ فبراير ١٩٥٣، ص ٦٥.

٣٤ ○ جبر (جميل): «جبران، شاعرًا في نثره»، في الحكمة، آب ١٩٥٤، ص ١١-١٥.

٣٥ ○ عبد النور (جبّور): «جبران واللغة العربيّة»، في الحكمة، حزيران ١٩٥٤، ص ١١-١٣.

٣٦ ○ البعيني (يوسف): «جبران كما يراه رفيقه عبد المسيح حدّاد»، في الشعلة، بيروت، ١ (١٩٥٦)، العدد ١٦ (١ نيسان)، ص ٣ و١١؛

العدد ١٧، ص ٥ و١١؛ العدد ١٨، ص ٥.

٣٧ o جبر (جميل): «جبران في أسلوبه الجديد»، في الشراع، بيروت، ١٩٥٦/١٢/٢٣، ص ٢١ و٢٩.

٣٨ o جبر (جميل): «جبران في معهد الحكمة»، في الحكمة، شباط ١٩٥٦، ص ٥٣-٥٤.

٣٩ o عون (ميخائيل): «جبران بين الواقع والخيال»، في الحكمة، كانون الثاني ١٩٥٦، ص ٦٠-٦١.

٤٠ o «إجتماعيّات جبران»، في الينبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ كانون الأوّل ١٩٥٧، ص ٩-١٢.

٤١ o الناعوريّ (عيسى): «بين جبران ونعيمة»، في الحكمة، شباط ١٩٥٧، ص ٣٣-٣٤.

٤٢ o Lecerf (Jean), «Djabran Khalil Djabran et les origines de la prose poétique moderne» dans *Orient*, n°3 (1957), pp. 7-14.

٤٣ o منصور (يعقوب فرام): «جبران كما كتب عنه لبنانيّون وأميركيّة»، في الورود، تمّوز وآب ١٩٥٨، ص ١٢-١٥؛ أيلول ١٩٥٨، ص ٢٤-٢٨.

٤٤ o «جبران الرسّام»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢١-٢٢.

٤٥ o حدّاد (فؤاد): «جبران الفنّان»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢٤.

٤٦ o الحويّك (يوسف): «مع جبران في باريس»، في الحكمة، أيلول وتشرين الأوّل ١٩٥٩، ص ٢٢-٢٣.

٤٧ o خوري (ألفرِد): «جبران والمواكب»، في الحكمة، أيّار ١٩٦٠، ص ٣٥-٣٩.

٤٨ ٥ مشاطي (أنطوان رزق الله): «جبران بين الأشواك والورود»، في الحكمة، كانون الأوّل ١٩٦٠، ص ٣٠-٤٠.
٤٩ ٥ هنود (أنطون): «إجتماعيّات جبران خليل جبران»، في الينبوع، الخنشارة (لبنان)، ٢٥ أيّار ١٩٦٠، ص ٢٧-٣٤.

٥٠ ٥ أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في الحكمة، شباط ١٩٦١، ص ٥٧-٥٨.

٥١ ٥ أبو شبكة (الياس): «جبران الشاعر»، في المقل، بيروت، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٤ و٧[10].
٥٢ ٥ «إدمون وهبه يعرض جبران الرسّام»، في لسان الحال، ١٣/٩/١٩٦٣، ص ٢.
٥٣ ٥ ج. (ج.)[11]: «بين جبران و(عبد المسيح) الحدّاد»، في المقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٥.
٥٤ ٥ الجرّ (شكرالله): «جبران، يا حبيب القلوب الشاعرة...»، في المقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١٢.
٥٥ ٥ الجسر (باسم): «ذكرى جبران»، في المقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١٠.
٥٦ ٥ حدّاد (كابي): «طعمَيت قلبي لزنبقة» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.
٥٧ ٥ الحسينيّ (ناصيف): «النبوغ اللبنانيّ» (قصيدة في جبران)، في المقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١ و١١.
٥٨ ٥ الزين (سميح): «جبران الخياليّ أخلصَ للفنّ بقسمَيه الكتابيّ والتصويريّ»، في المقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٤.
٥٩ ٥ سابا (أسعد): «بشرّي فكر سهران...» (قصيدة في جبران)، في

(١٠) راجع الرقم السابق= ٥١.
(١١) لعلّه جميل جبر.

العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.

٦٠ ه سريّ الدين (رجا حسن): «الأجنحة المتكسّرة»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.

٦١ ه شرارة (عبد اللطيف): «جبران بين سيرته وأدبه»، في الرسالة المخلّصية، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٦١٥-٦٢٠.

٦٢ ه طوق (مالك): «بدير مار سركيس...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.

٦٣ ه عقل (فاضل سعيد): «جبران الرائد الفدائيّ»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٣.

٦٤ ه عقل (فاضل سعيد): «النبيّ تخطيط لمنهج فلسفيّ جديد. المواكب والأجنحة المتكسّرة دعوتان صريحتان للحرّيّة»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٦.

٦٥ ه غانم (جورج): «أنا وطن جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.

٦٦ ه غانم (روبير): «جبران والمصير»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ١٢.

٦٧ ه قرداحيّ (خليل): «يا نجوم، يلّا...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨-٩.

٦٨ ه القشّ (فوزي): «الكشف عن بعض الرموز في كتاب النبيّ»، في لسان الحال، ١٠/٥/١٩٦٣، ص ٢.

٦٩ ه كرم (أنطوان غطّاس): «آلهة الأرض»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٥.

٧٠ ه ملكون (إميل): «كلّ ما يبطلّ عالعالم قمر...» (قصيدة في جبران)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٩.

٧١ ه الموسويّ (عبدالله): «جبران» (قصيدة)، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص ٨.

٧٢ ه نعمة (جوزف): «جبران، كيف عرفته»، في الرسالة المخلّصية، ٣٠ (١٩٦٣)، ص ٥٦٦-٥٦٩.

٧٣ ه نعيمه (ميخائيل): «عطاء جبران»، في العقل، ٧ أيلول ١٩٦٣، ص

١ و١١.

٧٤ ٥ جبر (جميل): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب لبنان في روائع أقلامه، بيروت، ١٩٦٤، ص ١١.

٧٥ ٥ «النصّ الكامل لمقال مجلّة تايم عن جبران: هناك مَن يعبدون جبران، لكنّي لم أشاهد إيمانهم...»، في لسان الحال، ١٥/٨/ ١٩٦٥، ص ٦.

٧٦ ٥ الناعوريّ (عيسى): «جبران ونيتشه في لقاء عبر الأفكار»، في رسالة المعلّم، عمّان، شباط - نيسان ١٩٦٦، ص ١٢٨-١٣٢.

٧٧ ٥ الناعوريّ (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران ونيتشه»، ضمن كتاب أدباء من الشرق والغرب من الأدب المقارن، بيروت، ١٩٦٦، ص ٧٦-٨٤.

٧٨ ٥ قربان (نقولا): «ولادة جبران»، في المعرفة، العدد ٤٧ (كانون الثاني ١٩٦٦)، ص ٦٨-٧٤.

٧٩ ٥ الراوي (حارث طه): «جبران حيًّا وميتًا، تأليف حبيب مسعود (عرض)»، في المعرفة، العدد ٧٤ (نيسان ١٩٦٨)، ص ١٤٧-١٥٦.

٨٠ ٥ Hanna (Suhail S.), «Khalil Gibran et Walt Whitman: étude de littérature comparée». Traduit de l'américain et présenté par Jean Lecerf dans *Orient*, 1968 (47/48), pp. 99-127.

٨١ ٥ حلّال (محمّد): «جبران كما فهمته»، في الجندي اللبنانيّ، بيروت، كانون الثاني ١٩٦٩، ص ٣١.

٨٢ ٥ سليمان (موسى): «خصائص الأدب اللبنانيّ في أدب جبران»، ضمن كتاب خواطر في الأدب، بيروت، ١٩٦٩، ص ٦١-٦٦.

٨٣ ○ Wild (S.), «Friedrich Nietzsche and Gibran Khalil Gibran», in *Al-Abhath*, Beirut, 22, III-IV (1969), pp. 47-57.

٨٤ ☆ بشروئي (سهيل بديع): جبران خليل جبران. مختارات ودراسات، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، قسم عربيّ وقسم إنكليزيّ بعنوان: Suheil Bushrui, *An Introduction to Khalil Gibran*.

٨٥ ○ «جبران ملحد أم مؤمن؟ متديّن أم كافر؟» (مقابلة مع ميخائيل نعيمه)، في الرعيّة، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٠-١٤.

٨٦ ☆ خليل (خليل أحمد): المحتوى السياسيّ لفكر جبران، بيروت، ١٩٧٠.

٨٧ ○ رحمه (حنّا (جبرائيل): «زعموه نبيًّا... زعموه كافرًا. فماذا كان؟»، في الرعيّة، بيروت، حزيران ١٩٧٠، ص ١٥-١٦.

٨٨ ☆ سكيك (عدنان يوسف): النزعة الإنسانيّة عند جبران، بيروت، ١٩٧٠.

٨٩ ○ غريّب (روز): «جبران المبدع في أسلوبه وتفكيره»، في الرعيّة، بيروت، تمّوز ١٩٧٠، ص ٣٠-٣٢.

٩٠ ○ Donohue (J. J.), «Le festival Gibrân», dans *Travaux et Jours*, Beyrouth, 35 (1970), pp. 101-102.

٩١ ☆ *Gibran Khalil Gibran Poet, Philosopher and Painter*, publié par le Comité Gibran, Beyrouth, 1970.

٩٢ ☆ الرحيل (محمّد سعيد سعيد): رحلة جبران من خلال مشاكل عصره، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٠-١٩٧١.

(للمقال صلة)

Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc
par Youssef Courbage et Philippe Fargues
Editions Payot et Rivages, Paris, 1997, 346 pages

المسيحيّون واليهود في الإسلام العربيّ والتركيّ
تأليف يوسف كرباج وفيليبّ فارغ

يتطرّق هذا الكتاب المجدِّد إلى وضع اليهود والمسيحيّين في دار الإسلام، لا على الصعيد القانونيّ أو الدينيّ أو السياسيّ أو الثقافيّ، بل على الصعيد الديمغرافيّ، وذلك منذ ظهور النبيّ العربيّ حتّى قرننا الذي كان قرن «التطهيرات الإثنيّة» و«الحلول النهائيّة». إنّ هذا المؤلَّف، الذي يراعي عامِلَي الزمان والمكان، ينطلق من الفتح العربيّ في الشرق الأدنى حيث كان السكّان جميعًا مسيحيّين تُضاف إليهم أقلّيّة يهوديّة ضئيلة. وفي مصر تفيدنا السجلّات الماليّة، وكانت مضبوطة بدقّة فائقة، عن مبلغ «الجزية» الإجماليّ السنويّ، وهي ضريبة الأعناق التي كانت تُجبى من غير المسلمين، وهكذا يمكننا تقدير عدد سكّان مصر في العام ٦٤١ بمليونَين ونصف، كلّهم غير مسلمين، في حين كان عدد السكّان قد قُدّر بأربعة ملايين ونصف في مطلع العصر المسيحيّ. أمّا المشرق (إسرائيل والأردنّ وسورية ولبنان حاليًا)، فلم تتوفّر عنه بيانات دقيقة. ولكن وبفضل استنتاجات حاذقة، قُدّر عدد جميع سكّان ذلك المنطقة بأربعة ملايين. وهناك حساب مماثل ينسب إلى منطقة ما بين النهرين تسعة ملايين ومئة ألف ساكن، وإلى مجمل المشرق الحاليّ أكثر من خمسة عشر مليونًا من المسيحيّين، وأقلّ من مئتَي ألف يهوديّ.

تقدَّم الفتح العسكريّ الإسلاميّ بالسرعة المعروفة، لكنّ الفتح الدينيّ لم يوازِ في كلّ مكان ذلك الزحف الجامح. وفي المشرق، وجب على الجماعات أن تتدرَّب على التعايش. ومن هذا القبيل، يذكُر الكاتبان بأنّ كنيسة القدّيس يوحنّا (التي أصبحت الجامع الأمويّ) قُسمت إلى قسمَين، عند الاستيلاء على دمشق: إلى مصلًى للمسيحيّين ومصلًى آخر للمسلمين. وبعد مرور مئة سنة على الفتح، لم يتجاوز عدد العرب المسلمين مئتَي ألف، يضاف إليهم نحو خمسين ألف مهتدٍ (مُوالٍ) من أصل أربعة ملايين من السكّان. ولم يصبح الفتح السياسيّ دينيًا أيضًا إلاّ على عهد العبّاسيّين: الذين أخذوا أوّلًا يدعون القبائل العربيّة إلى اعتناق الإسلام. وفي وقت لاحق، انتقلت المدن إلى الإسلام، لكنّ القرى بقيت مدّة طويلة بعيدة عن هذه الحركة، ولا سيّما في الجبال. ومن الأرجح أنّ سورية إجمالًا كانت تحفظ أكثريّة مسيحيّة في نهاية القرن الثاني الهجريّ. ويشير الكاتبان إلى حيويّة ديمغرافيّة أكيدة عند المسيحيّين، سبق للجاحظ (٧٧٦-٨٦٨) أن لفت الانتباه إليها. وفي حوالى السنة ٩٠٠، بلغ عدد المسيحيّين في سورية نحو مليونَين، وكذلك عدد المسلمين. وفي وقت لاحق، قُبيل قيام الحملات الصليبيّة، نشهد هبوطًا ديمغرافيًّا شديدًا:

فلم يبقَ في تلك المنطقة إلاّ مليونان وسبعمائة ألف ساكن، حين اجتاحها الإفرنج، ومليون واحد ومئتا ألف في ١٣٤٣. وقبل نهاية القرن الخامس عشر، انخفض عدد سكّان بلدان المشرق إلى مليون واحد على أكثر تقدير، منهم مئة ألف مسيحيّ وعشرة آلاف يهوديّ. وفي هذا الزمن، قارب المسيحيّون في الشرق الأدنى أن يزولوا عن الوجود.

لم ينجح الصليبيّون في الثبات طويلًا في الأراضي المقدّسة. فالإعمار الإفرنجيّ لم يذلّل قطّ العقبتين اللتين تغلّبتا عليه في النهاية: فقد استمال قليلًا من الأوروبّيّين، ولم يتمكّن من التأصّل. هذا وإنّ عدد المهاجرين القليل وعدم تحمّسهم للتقرّب من المسيحيّين الشرقيّين حكما عليهم بالتقلّص، لا سيّما وأنّهم حرموا أنفسهم ممّا كان في إمكان المسلمين أن يفيدوهم به عن طريق اهتدائهم. وهذا الموقف كان يختلف في الأساس عن الأسلوب العمليّ المتّبع في الإسلام، الذي جعل من الاهتداء أداة ترقية اجتماعيّة وانتشار. ففي السنة ١١١٠، لم يزد عدد الإفرنج على عشرة آلاف. وبعد ذلك بثلاثة أجيال أو أربعة، ازداد عشر مرّات وبلغ مئة وعشرين ألفًا، ولكنّه لم يعد يزداد بعد ذلك بسبب هجرة ضئيلة، ونسبة وفيات مرتفعة، ومدّة حياة قصيرة. هذا وإنّ عدم ثبات ديمغرافيّتهم، التي حُرمت كلّ دم جديد يأتيها من الشرق أو من الغرب، جعلهم في أوضاع عسكريّة لا تطاق. وعلى أثر سقوط أنطاكية (١٢٦٨) وطرابلس (١٢٨٩) وعكّا (١٢٩١)، توارى السكّان الإفرنج جميعًا، لأنهم هربوا أو أسروا أو قُتلوا، ولم يبقَ منهم إلاّ بعض أولاد من تزاوجات مختلطة أو بعض عائلات استقبلها البطريرك المارونيّ.

إنّ أيّام الاحتلال الإفرنجيّ الأخيرة تزامنت وبدايات الاجتياح المغوليّ، فعانى المسيحيّون تجاوزات المماليك وتصلّبًا عامًّا من قبل الإسلام، إذ دُمّرت الكنائس والأديرة، وصودرت الأملاك، وارتكبت المجازر وجميع أنواع المذلاّت. وعلى العكس، فإنّ العثمانيّين، وخلافًا للاتّجاه المتّبع منذ نحو ألف سنة، مكّنوا السكّان غير المسلمين من القيام بنهضة تكاد لا تصدّق: ففي الهلال الخصيب الذي ورثوه، كان عدد المسلمين في ١٥٨٠ يمثّل ٩٢٪، وعدد المسيحيّين ٧٪ وعدد اليهود ١٪، وفي الذي ردّوه بعد ذلك بأربعة قرون، عند نهاية الحرب العالميّة الأولى، بلغ عدد المسيحيّين ٢٠٪ وعدد اليهود ٢٪. ذلك بأنّ المسيحيّين قد ازداد عددهم بهمّتهم وحدها، إذ إنّهم، للمرّة الأولى في تاريخ دار الإسلام، رفعوا أهمّيّتهم النسبيّة بفعل مواردهم الخاصّة (نسبة المواليد والوفيّات)، لا بفضل إسهام غريب. والكاتبان يحلّلان انطلاقة الموازنة الديمغرافيّة، التي حملتهم على الهجرة إلى الجنوب وكان لها انعكاسات سياسيّة. فإنّ الشهابيّين، أمراء الدروز، والمنتمين إلى السنّة، بدأوا يتحوّلون إلى الطائفة المارونيّة في السنة ١٧٥٦. ومنذ السنة ١٧٧٠، وللمرّة الأولى بعد ظهور الإسلام، نرى على رأس لبنان مسيحيًّا، الأمير يوسف شهاب، فكان هذا الأمر فريدًا في الشرق العربيّ. ومنذ ذلك الحين، ما زال هذا النظام قائمًا، باستثناء حُكم عمر باشا في ١٨٤٢ وإسماعيل حقّي بك في ١٩١٧. والإنعامات التي أغدقها الأمراء على المسيحيّين جعلت من لبنان ملجأً علّة طوائف تعاني الصعوبات. فنرى في بيروت أفضل شهادة على هذا التطوّر، فإنّها كانت قرية صغيرة حين نزل العثمانيّون على

شاطئها، يكاد لا يبلغ عدد سكّانها ٤٢٠٠، ومنهم ١٠٪ من المسيحيّين. لكنّ هؤلاء المسيحيّين، في منتصف القرن التاسع عشر أو ربّما قبل ذلك بقليل، تساووا عددًا مع المسلمين، ثمّ صاروا ٦٦٪ وحافظوا على هذه النسبة حتّى قيام الانتداب الفرنسيّ.

وفي المشرق، سنة ١٩١٤، بلغ عدد المسيحيّين أعلى نسبة عرفوها منذ أيّام الحملات الصليبيّة، أي ٢٤,٦٪، فإنّ نشأة المدن، وانتشار النشاط في قطاع الخدمات، والتردّد إلى المدارس (بما فيه اشتراك النساء) قد أثّرت في المسيحيّين أكثر ممّا أثّرت في المسلمين. ومع ذلك، فإنّ الأسباب نفسها أعطت نتائج معاكسة: ففي أيّام العثمانيّين، نشهد تسارعًا ديمغرافيًّا، في حين عرفَ القرن العشرون تباطؤًا. لكنّ تلك الظواهر الاجتماعيّة لم تعد في أيّامنا وقفًا على المسيحيّين، بحكم تأثير نزوح أهل القرى إلى المدينة والنمط العائليّ المدنيّ الذي اتُّبع في جميع الطوائف اللبنانيّة من دون استثناء. فإنّ تحقيقًا من «معهد الدراسات الديمغرافيّة القوميّ»[1] دلّ على هبوط مدهش للخصب في الشرق الأدنى، فإنّه شهد انخفاض ٢٠٪ في مدّة عشرين سنة. قد تأسف على أنّ هذا التحقيق لم يتضمّن، لا انعكاسات نهاية الحرب اللبنانيّة على الهجرة، ولا دراسات تيودور هانْف (Theodor Hanf) وفريقه[2]. فإنّ هانْف يرى، «خلافًا للأفكار الرائجة، أنّ عدد السكّان المسيحيّين والمسلمين في لبنان يتعادل على وجه التقريب. ومن جهة أخرى، لا تسهل معرفة عدد كلّ من الطوائف الكبرى الثلاث: المارونيّة والسنّيّة والشيعيّة. فبالرغم من الانطلاقة الديمغرافيّة الأكيدة التي عرفتها الطائفة الشيعيّة، فقد أُفرط عادة في عدد أعضائها، إذ إنّه كثيرًا ما عُدَّ الشيعيّون مرّتين: في جنوب لبنان وفي ضاحية بيروت الجنوبيّة»[3]. إنّ هذا التعادل بين المسيحيّين والمسلمين وبين السنّيّين والشيعيّين، بعد أن اتّخذ، بفضل اتّفاق الطائف، طابعًا رسميًّا، تُثبته، في غياب كلّ إحصاء، أرقام المنتخِبين التي نشرتها وزارة الداخليّة. وفي عشيّة انتخابات ١٩٩٦، ضمّت اللوائح الانتخابيّة ٢٤٩٦٩٩٨ منتخِبًا (بما فيهم المتجنّسون حديثًا)، منهم ٥٢٪ مسلمون و٤٨٪ مسيحيّون[4].

حين نُغلق هذا المؤلَّف، لا يسعنا إلاّ أن نحلم بالعصر الذهبيّ العثمانيّ الذي سبق جميع

---

(١) Institut National d'Etudes Démographiques (I.N.E.D). نُشر هذا التحقيق في تشرين الأوّل ١٩٩٧ (أطلب صحيفة *L'Orient-Le Jour* البيروتيّة بتاريخ ٩/١٠/١٩٩٧)، وممّا جاء فيه أنّه «لم يعد من مجال للقول بأنّ في الشرق الأدنى انفجارًا ديموغرافيًّا». فبين ١٩٧٥ و١٩٩٥، انتقل العراق من ٧,١ ولد لكلّ امرأة إلى ٤,٤، والعربيّة السعوديّة من ٧,٢ إلى ٥,٤ وسورية من ٧,٧ إلى ٤,١ ولبنان من ٤,٦ إلى ٢,٣ والأردنّ من ٧,٨ إلى ٤,٢.

(٢) Theodor Hanf, *Libanon - Koexistenz im Krieg, vom Staatszerfall zur Entstehung einer Nation*, Paris, 1993.

(٣) Th. Hanf, *Quel avenir pour le Liban après Taef?* Conférence prononcée à l'A.U.P., Strasbourg, fév. 1992.

(٤) السفير، ٣/٤/١٩٩٦.

الاضطرابات الإثنية القومية، من إسطنبول إلى أورشليم، ومن سارايفو إلى بيروت. يرجع الفضل إلى الكاتبَين في أنّهما أتيا بدقّة وبراعة بعض عِبَر التاريخ ولا سيّما أنّ الانحطاط قد يخلفه ارتداد. فالتقلّص الذي تشهده المجتمعات المسيحيّة، منذ أن قُسم المشرق إلى أمم، قد لا يكون سوى كسوف.

الدكتور رولان طنب

١ - أزمة الفكر اللبنانيّ
في كتابة تاريخ لبنان وفي توثيقه
تأليف عادل إسماعيل
دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٤ صفحة

٢ - عادل إسماعيل: المؤرّخ، الباحث، الدبلوماسيّ
مداولات حفلة التكريم والندوة العلميّة التي أقيمت له في ٢٨ و٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٦
دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٧، ٣١٢ صفحة

تبوّأ الدكتور عادل إسماعيل مناصب مهمّة في الحقلَين الدبلوماسيّ والجامعيّ، ولكنّ شهرته تعود خاصّة إلى أبحاثه التاريخيّة، ولا سيّما إلى ما قام به من نشر الوثائق الدبلوماسيّة والقنصليّة لتاريخ لبنان والشرق الأدنى من القرن السابع عشر حتّى اليوم (١٩٧٥)، وقد صدر عمله هذا في ٤٥ مجلّدًا بالفرنسيّة. والجدير بالذكر أنّ الدكتور عادل إسماعيل هو أوّل مسلم كرّس حياته العلميّة بجملتها لدرس «تاريخ لبنان» الذي كان قبله وقفًا على المسيحيّين والموارنة منهم خاصّة. إلاّ أنّ العمل الموسوعيّ الجبّار الذي قام به قُوبل بحملة عنيفة شنّها عليه بعض المؤرّخين الموارنة متّهمينه بأنّه تفرّد في نشر تلك الوثائق وكان الأجدر به أن يشرك في عمله مَن ليسوا من طائفته، كما أنّهم أخذوا عليه، في نشره وثائق أحداث ١٨٦٠، التحيّز للدروز وإهماله الوثائق التي هي لصالح الموارنة. لذا أصدر المؤرّخ كتابه أزمة الفكر اللبنانيّ ليردّ على منتقديه. وهذا المؤلَّف هو في معظمه مقتبس من مذكّراته التي ما زالت مخطوطة، وقد قدّم له، مؤيّدًا، السفير المارونيّ نصري سلهب، وأنشأ خاتمته، مثنيًا، أخوه والمؤرّخ مثله الدكتور منير. وتقدّم مرافعة إسماعيل على أنّه نال في مبادرته تأييد عدد من رؤساء الجمهوريّة اللبنانيّة وكبار السياسيّين والإداريّين المسيحيّين فيها. ولئن هو لم ينشر جميع الوثائق فلأنّ عددها يقارب نصف المليون ويتطلّب نشرها بضع مئات من المجلّدات ومثلها من السنين! وإن هو لم ينشر كلّ شيء عن الموارنة فاحترامًا منه لخصوصيّات الناس ولئلّا تعلن على الملأ شؤون معيبة لا تقدّم ولا تؤخّر.

وقد جاء الكتاب الثاني عادل إسماعيل المؤرّخ، الباحث، الدبلوماسيّ، بتزامنه والأوّل، دعمًا له (أطلب أزمة الفكر اللبنانيّ، ص ١١٨)، علمًا أنّ الهدف منه لم يكن أصلًا سوى تكريم الرجل. وتكمن قيمة هذا المصنَّف في أنّه جمع، إلى الكلمات التي

قيلت في المحتفى به، مداخلات قيّمة لعدد من الشخصيّات الثقافيّة العالميّة والمختصّين اللبنانيّين بتاريخ بلادهم، وجميع هذه وتلك تثني على طول باع صاحب العلاقة ونزاهته العلميّة وموضوعيّته.

والكتابان مزوّدان بفهارس مفيدة للأعلام والأماكن والمحتويات.

أ. كميل حشيمه

La Syrie
par Jean Chaudouet
Editions Karthala, Paris, 1997, 368 pages

سورية
تأليف جان شُودُويه

ليس من السهل أن تكتب عن بلد بدقّة وموضوعيّة. فالدقّة لا تعني فقط صحّة المعلومات، بل تعدّاها إلى الدخول في مطاوي الأحداث واستجلاء مسبّباتها ونتائجها. والموضوعيّة لا تكتفي بسرد الأمور سردًا جافًّا، بل تكتمل إذا ما رافقها تحليل متّزن متوازن لا يخلو من النظرة الإنسانيّة إلى القضايا. وقليلة هي المؤلّفات التي استطاع أصحابها أن يسلكوا فيها ذلك المسلك، خاصّة عندما نستعرض ما ينشره بعض المحقّقين المتسرّعين أو المؤرّخين المنحازين، فتأتي كتاباتهم إمّا مجتزأة أو مغلوطة في مضامينها، وإمّا غير منزّهة عن الأهواء فتميل إلى النقد الهدّام أو، على العكس، إلى الإطراء الأعمى.

كتاب جان شُودُويه من المحاولات الرصينة، والرصينة جدًّا، فهي تتمتّع بجميع الصفات التي ذكرناها وهي، على الرغم من جدّيتها، تقرأ بلذّة وارتياح، لحسن تأليفها أوّلًا، ولأنّها عالجت موضوعها بروح الاحترام لا بل الصداقة. والصداقة الحقّ، كما هو معروف، تفترض الصدق والتزام الحقيقة أوّلًا وآخرًا سواء في إظهار الإيجابيّات أو السلبيّات.

في ما يتعلّق بالمعلومات، يلفتك وفرتها وشمولها وكثرة مصادرها، ولا عجب إذ إنّ المؤلّف خرّيج معهد الدراسات السياسيّة الفرنسيّ وكان عضوًا في عدد من وفود بلاده لدى الأمم المتّحدة، وله معرفة مباشرة بسورية نتيجةَ غيرِ سفر قام به إلى هذا البلد والبلدان المجاورة. ويلفتك من جهة التحاليل أنّ المؤلّف أجاد قراءة الحاضر في ضوء تطوّر التاريخ ومن خلال تلمّسه نفسيّة الشعب السوريّ بالذات. فوراء كلّ حدث يرويه، بدءًا من ماجريات أقدم الحقبات، ومن خلال مراجعة جميع نواحي الحياة في سورية، السياسيّة منها والاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة والفكريّة، تراه يرسم صورةً للشخصيّة السوريّة الحيّة في واقعها ومرتجاها.

أ. ك. حشيمه

يوسف السودا رمز العنفوان الوطنيّ
تأليف الدكتور جميل جبر
مطابع جوزيف د. الرعيدي، بيروت، ١٩٩٨(؟)، ٢٠٠ صفحة

يجيد الدكتور جميل جبر معالجة أهمّ الموضوعات بعمق واقتضاب معًا، وفي قالب من رشاقة الأسلوب والسرد، فنقرأ ما يكتبه بلذّة وتقرن المتعة بجليل الفائدة.

وكتاب الدكتور جبر في يوسف السودا يسترعي الانتباه لا لما يتّصف به من مزايا علميّة فقط، بل لأنّه يعالج سيرة رجل فذّ ويروي أعمال إنسانٍ وطنيّ كان واحدًا من مهندسي استقلال لبنان الذين خدموا القضيّة بعيدًا عن مواقع النجوميّة ولكن بفعّاليّة ومثابرة وإيمان يشهد لها التاريخ. وإنّه ليجدر بالأجيال الصاعدة أن تتعرّف أمثال السودا، فتتعلّم منهم كيف يتمّ بناء الأوطان بالإخلاص والصدق وبعد النظر.

مهّد المؤلّف لدراسته بنظرة إلى عصر السودا وواقعه السياسيّ العامّ، ثمّ إلى مسقط رأسه، بلدة بكفيّا، وما نهل فيها من تربية ومبادئ العلوم في مدرسة اليسوعيّين ومنها إلى مدرستهم الكبرى في بيروت، ثمّ توسّع في ما قام به السودا منذ أن نزل مصر وباشر هناك نضاله في سبيل استقلال لبنان، وبعد ذلك عاد إلى الوطن. وفي جميع تلك المراحل تجلّى نشاط الرجل متعدّدَ الوجوه، إذ عمل في المحاماة والأدب والصحافة وتنشئة الشباب ضمن المنظّمات الوطنيّة، ثمّ في النيابة والوزارة والديلوماسيّة.

شخصيّة يوسف السودا تأسرك لأنّها تعكس صورة مشرّقة للبنان الحضاريّ، الساعي لبناء الإنسان الكامل، في عمق تركيز وانفتاح على المحيط القريب والعالم الواسع البعيد. ويا ليت الدكتور جبر يزيد على ما حقّقه مشكورًا، فينشر الرسائل التي تبادلها السودا وسائر الشخصيّات السياسيّة والفكريّة التي عرفها، ففي مثل تلك الوثائق شهادات حيّة تغني كثيرًا.

أ. كميل حشيمه

المجمع المسكونيّ الأوّل - نيقيا الأوّل (٣٢٥)
تأليف الأب ميشال أبرص والأب أنطوان عرب
سلسلة «تاريخ المجامع المسكونيّة والكبرى»،
رقم ٢، توزيع المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٩٧، ٤٥٠ صفحة

حين نرى، في نظرة أولى خاطفة، أنّ فهرس الكتاب يتضمّن ١٦٢ عنوانًا، وأنّ عدد المراجع والمصادر يبلغ ١٩٦، فضلًا عن وجود حواشٍ كثيرة وطويلة، وأنّ وثائق المجمع تتقدّمها لائحة أسماء الآباء الـ ٢٣٩ الذين شاركوا فيه مع أسماء المناطق الأربعين التي أتوا منها، لا نستغرب ما ورد في «التقديم»: «إنّ الثغر الذي خضنا غماره، داخل تجاويف التاريخ الكنسيّ والمجمع النيقاويّ الأوّل، لم يكن سوى صورة طبق الأصل للعديد من «المشاوير» التي يجتازها الإنسان يوميًّا في الحياة... كانت طرق سفرنا في أعماق تاريخ هذا المجمع مليئة بالتعرّجات، ملتوية، صاعدة، نازلة... وكانت رحلتنا أحيانًا شاقّة،

ولكنّها شيّقة، وأحيانًا مضنية، ولكنّها مليئة بالتعزيات... فهي ظلّت دومًا، بالنسبة إلينا، رحلة سياحيّة، أو رحلة استكشاف تمرّ في جوف التاريخ الممزوج باللاهوت. فكلّما اكتشفنا واقعة أو مشهدًا أو مكانًا أو شخصيّة، كنّا نراقبها ونرصدها ونصوّرها، ونأخذ المعلومات الكاملة عنها. وبعد أن نكون قد محّصناها وتفحّصناها بدقّة، ننتقل إلى مرحلة أخرى، وهكذا دواليك...

«أخيرًا، وبعد أن غصنا وغطسنا في أعماق التاريخ، استطعنا أن نخرج إلى الهواء الطلق، وأن نحصد ونقطف ثمار ما كنّا قد زرعنا، بعدما قمنا تقريبًا بكلّ ما يلزم، ملتزمين في المطلق متطلّبات البحث الدقيق، لنقدّم هذا الكتاب الذي يرسم صورة كافية وافية عن الجوّ العامّ، أي الإطار السياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ، لما قبل المجمع وبعده، وعرض أحداث جلساته وجدول أعماله، وكلّ ما جرى بين الآباء، والقرارات والنتائج التي صدرت عن هذا المجمع المسكونيّ الأوّل، الهامّ جدًّا في تاريخ الكنيسة، وفي تاريخ المجامع ككلّ. وكلّ ذلك كي يتسنّى للقارئ أن يغوص في هذه الأجواء الملبّدة، ويفهم، ولو فكريًّا، المناخ الذي أحاط بالمجمع وهيمن على عقليّة الأشخاص الذين عاصروه، والذين سيّروا دفّة القيادة فيه، وأولئك الذين عايشوا نتائجه».

من الأمثلة على الاهتمام الشديد بتقصّي الأمور وعدم إهمال أيّ عنصر من العناصر التي تنشر الأسباب التي دعت إلى عقد المجمع النيقاويّ وتشرح ردود الفعل التي أحدثه مدّة سنين طويلة، كثرةُ المواضيع التي خاضها المؤلّفان قبل الكلام على المجمع (الأبيونيّة ومركيون وفيلون الإسكندريّ وأفلوطين والأفلاطونيّة الحديثة والغنوصيّة والمظهرانيّة والمونارخيّة والبنويّة وصابيلوس والشكلانيّة... وأوجه التباين بين آريوس والكسندروس ومجمع الإسكندريّة ومجمع نيقوميديا...)، وبعد انعقاده (مجمع أنطاكية وملاحقة أثناسيوس وعودة آريوس ومجمع صور ومجمع القسطنطينيّة ومجمع أورشليم... والصراعات حول نيقيا وعودة أثناسيوس من المنفى ومجمع الإسكندريّة... والهدنة بين النيقاويّين وغير النيقاويّين... والتيّارات والشخصيّات المتنازعة إلخ).

لنا ملاحظة واحدة، فقد بدا لنا أنّ كتابة بعض الأسماء بالعربيّة (من أسماء شخصيّات وأماكن ومذاهب فكريّة) ليست موفّقة. فلماذا، على سبيل المثال، يُكتب لوكيانوس، باستعمال الكاف (بدلًا من القاف كما في لوقا) وإضافة الواو (مع أنّنا نكتب: بولس وبطرس وكيرلّس إلخ)؟

نختم هذا التعريف الوجيز بالتمنّي أن يلقى هذا الكتاب كامل النجاح الذي تستحقّه تلك الجهود الجبّارة التي بُذلت مدّة سنوات طويلة في خدمة العلم والتفكير اللاهوتيّ.

أ. صبحي حمويّ

Antioche entre Rome, Byzance et la Mecque
par Joseph Hajjar
3 tomes, Editions Dar al-Mourad, Beyrouth, 1998

أنطاكية بين روما وبيزنطية ومكّة
تأليف جوزف حجّار

حسنًا فعلت دار المراد الناشئة، لكن الواعدة، إذ جمعت العشرات من مقالات الأب جوزف حجّار التاريخيّة ونشرتها في ثلاثة أجزاء، بحيث أن يكون كلّ جزء من هذه الأجزاء الثلاثة مخصّصًا بموضوع معيّن من المواضيع الكثيرة التي خاضها المؤرّخ حجّار في مختلف المجلّات والمنشورات العلميّة وغيرها. وهذه المجلّات غالبًا ما يكون عدد قرّائها محدودًا وغالبًا أيضًا ما تكون صعبة المنال. أمّا مراجعتنا هذه المجلّدات في تاريخ المسيحيّة وقضاياها في منظور جوزف حجّار، فنوجزها في الملاحظات التالية:

أوّلًا: يقول المؤلّف في تصديره هذه الكتابات القصيرة Opera minora إنّ الدوافع لنشرها ترتبط بنهاية هذا القرن الذي اتّسم بالدعوة إلى المسكونيّة وقد كرّستها الكنيسة الرومانيّة والكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة في أثناء المجمع الفاتيكانيّ الثاني وبعده. ثاني هذه الدوافع هو وضعيّة أنطاكية المسيحيّة التي ما تزال المحور والمركز بالنسبة إلى الكثير من الكنائس وثقافاتها اللاهوتيّة والليتورجيّة. وثالث الدوافع أنّ المادّة التاريخيّة كُرِّت بعد أربعين سنة من حياة كرّسها الأب حجّار للالتزام العلميّ البحثيّ والمنهجيّ، ولا شكّ أنّ لائحة أعماله طويلة، وكلّها تصبّ في خانة الكشف عن أصالة المسيحيّة الشرقيّة الأنطاكيّة في ارتباطها بقضايا شعوبها وكنائسها.

ثانيًا: إنّ الجزء الأوّل من المجموعة يتناول موضوع العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة من بابها الواسع عبر أكثر من عشر مقالات في الكتاب المقدّس، والشهادة المسيحيّة في أرض الإسلام، وفي موقف المسيحيّين من الوظيفة الرسميّة في قرون الفتح الإسلاميّ الأولى، وكذلك في تأثير المجتمع الإسلاميّ في الحقّ القانونيّ الكنسيّ بالشرق العربيّ. وهذه المواضيع وغيرها، في إطار العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، لا تعطي فكرةً واضحة عن موقف حجّار من القضايا التي تطرحها هذه العلاقات إلاّ بوجه عابر.

وإلى جانب عددٍ من شؤون تاريخ الكنيسة البيزنطيّة، فإنّ بعض مقالات هذا الجزء تتناول موضوع وجود المرسلين اللاتين في الشرق، وهذا الوجود يقود إلى الحديث عن دورهم الذي يلخّصه حجّار باللّيتنة، وخصوصًا أنّ إرشادات الكرسيّ الرومانيّ شدّدت في القرن التاسع عشر على استعادة الوحدة المفقودة والحفاظ على التراث الحضاريّ الثقافيّ اللاهوتيّ والروحيّ الخاصّ بكنائس الشرق.

ثالثًا: الجزء الثاني (٣٩٠ صفحة) يتناول موضوع أبعاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني على المستوى الكاثوليكيّ الشرقيّ والمسيحيّ عامّة، وتأثير الفكر المجمعيّ في العلاقات بين الكنائس وفي وضعيّة الإيمان المسيحيّ بوجه عامّ أمام تحدّيات النصف الثاني من القرن

العشرين. ومن المقالات المنشورة في هذا الجزء: الكنائس الاتّحاديّة في الشرق الأوسط أمام المجمع، الكنيسة والكنائس في الشرق الأوسط (١٨٤٦-١٩٦٥)، المجمعيّة الأسقفيّة في التقليد الشرقيّ، أزمة إيمان أم أزمة كنيسة؟ إستقالة المطران غريغوار حدّاد متروبوليت الروم الكاثوليك في بيروت، كنائس الشرق الأدنى في المجمع الفاتيكانيّ الثاني: نظرة تاريخيّة (١٩٥٨-١٩٧٨). أمّا الجزء الثالث من هذه المجموعة فهو يتناول الكثير من الوجوه الكنسيّة التاريخيّة. وهذه المقالات منشورة في معجم التاريخ والجغرافيا الكنسيّ بطلب من الأب أوبير. وهذه الوجوه لها قيمتها بقدر ما أعطت الكنيسة وكانت عنصرًا مهمًّا من تاريخها، انطلاقًا من البطريرك إغناطيوس الثاني الملكيّ حتّى جرمانس معقد، مؤسّس المرسلين البولسيّين، وغيرهما من رجالات الكنيسة.

رابعًا: مع إصدار هذه المجموعة من المقالات التي يوحّدها الاهتمام بتاريخ الكنيسة الشرقيّة والتشديد على أصالتها ومعاناتها في محيطها، تكون المكتبة التاريخيّة العربيّة قد اغتنت بمرجع أساسيّ حتّى لو كان باللغة الفرنسيّة. أمّا ما كنّا نتمنّاه ولم نجده فهو فهرس بالأعلام، وهو ضروريّ لهذه الموسوعة، وكذلك فهرس بالأماكن والمواضيع والمعاني الأساسيّة، بالإضافة إلى مسرد عامّ لعناوين الكتب والموسوعات إلخ...

وما كنّا نتمنّاه أيضًا هو أن تكون صفحات هذه المجموعة الثمينة خالية من الأغلاط. إلاّ أنّ العكس هو ما حصل، إذ إنّ أخطاء كثيرة قد وقعت على مستوى الأعلام وكذلك في التعابير والتراكيب الفرنسيّة... وهنا بعض الأمثلة في المجلّد الأوّل، ص ٢٨٦: Melchior de Vogué والصحيح Vogüé؛ ص ٢٤٩: St Leon، والصحيح Léon؛ ص ٢٠٠: Theophane والصحيح Théophane؛ وفي الصفحة ٢٢٥: S. Vailhe والصحيح Vailhé؛ وفي الصفحة ٣١٠: référances والصحيح références؛ وفي الصفحة ٣١٥: Le rit liturgique والأفضل Le rite liturgique؛ وفي ١٩٥: ecclesiastique والأفضل ecclésiastique. وفي المجلّد الثاني ص ١٠١: Flèche et Martin والصحيح Fliche؛ وص ٧: Meyendorg والصحيح Meyendorf؛ وكذلك في الصفحة ٢٦٤: Ch. de Foucault والصحيح Foucauld.

ومع ذلك وإنّنا نرحّب كلّ الترحيب بهذه الدراسات والأبحاث التي لها مكانها ومكانتها في إطار المكتبة التاريخيّة الكنسيّة. ألم توضع تحت عنوان أنطاكية، وهي المدينة الرمز والوجهة؟

أ. سليم دكّاش

الذكرى المئويّة الثالثة لتكريس كنيسة دير مار أنطونيوس قزحيّا
على يد رجل الله البطريرك العلاّمة إسطفان الدويهيّ (١٦٩٧-١٩٩٧)

مؤسّسة جوزيف د. الرعيدي للطباعة، بيروت، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة

لا ذكر لمعدّ هذا الكتيّب، ولعلّه صادر عن لجنة متابعة دعوى تطويب البطريرك

الدويهيّ. والكرّاس هذا هو بقياس كبير، طُبع على ورق صقيل جميل ومزدان بالصور الفوتوغرافيّة الملوّنة الرائعة. والنصّ يُبرز باختصار مكثّف سيرة البطريرك القدّيس (١٦٣٠-١٧٠٤) ونشاطه الرعويّ مع ذكر الكنائس التي بناها أو كرّسها، كما يقدّم لائحة بمؤلّفات الدويهيّ العلاّمة، وهي كثيرة توزّعت بين تاريخيّة ودفاعيّة وطقسيّة، إلى بعض المواعظ وسير القدّيسين وكتب فلسفيّة ولاهوتيّة مختلفة. وفي الكرّاس صفحات خصّصت بدير قزحيّا وبعلاقة الدويهيّ بتأسيس الرهبانيّة المارونيّة. وفي قسم أخير رَسَم الأب يوحنّا الخوند، الراهب اللبنانيّ، حياة البطريرك في ثلاث لوحات بالشعر العاميّ تُنشَر على الألحان السريانيّة الطقسيّة، ولعلّ هذا الجزء من الكتاب لا يروق الكثيرين الذين يرون أنّ اللغة الفصحى هي الأنسب للإنشاد الطقسيّ لا سيّما أنّ قراءة العاميّة غير سهلة وفهمها عسير على مَن لا ينطق باللهجة اللبنانيّة.

مهما يكن، فالكتيّب، على صغر حجمه، يرسم للدويهيّ صورة رائعة ويدعو إلى الاقتداء بعمله وفضائله، والأمل معقود على أن يمجّد الله خادمَه البطريرك الأمين فترفعه الكنيسة قريبًا إلى مصافّ القدّيسين.

أ. ك. ح.

ما هو العِلم؟
تأليف الان ف. شالمرز
نقله إلى العربيّة لطيفة ديب عرنوق
سلسلة «دراسات فكريّة»، ٣٤، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧، ٢٣٢ ص

كلمة «عِلم» لها في أيامنا وقع سحريّ، وإذا ما قيل عن أمر إنّه علميّ بات وكأنّه حقيقة منزّلة، لأنّ ما هو علميّ يعتبَر مثبّتًا لا يقبل النقاش ولا يرقى إليه الشكّ. ولكن، هل هذا صحيح فعلًا؟ فالتطوّرات الحديثة في فلسفة العلوم أظهرت الصعوبات البالغة التي تدفع عددًا كبيرًا من المفكّرين إلى القول بأنّه لا يمكن الجزم بوجود استدلالات تتيح لنا استخلاص النظريّات العلميّة بكلّ طمأنينة وثقة.

إنطلاقًا من هذه الملاحظة يستعرض المؤلّف أجوبة أربعة من فلاسفة العلم المعاصرين عن تلك المشكلة، هم پُوپّر (Popper) وكُوهْن (Kuhn) ولاكاتُوس (Lakatos) وفِيرابند (Feyerabend)، ويقابل بعضها ببعض، ويناقشها ويُظهر حدود كلّ منها، وينتهي إلى الاعتراف بأنّنا، أمام هذه المسألة، «ننطلق من درجة معيّنة من الغموض لنبلغ درجة أخرى من الغموض أرفع مستوى» (ص ٩)! إلاّ أنّ المحاولة التي يقوم بها الكتاب ليست بدون جدوى، فالمناقشة التي يُطلقها تساهم في تكوين الذهنيّة النقديّة لدى القارئ، وما أحوج طلاّب العلم إلى مثل تلك الملكة!

ما زالت وزارة الثقافة السوريّة توفّر لقرّاء الضاد، عن طريق الترجمة، خيرة المؤلّفات الفكريّة، وهي في ذلك تُشكَر، كما تُشكَر السيّدة الناقلة لما بذلته من جهود أثمرت، لا

سيّما أنّ لها في مجال ترجمة الكتب القيّمة أكثر من محاولة. إلاّ أنّنا نأسف لكثرة ما ورد في العمل الأخير هذا من اضطراب في نقل الأعلام والمفردات الأجنبيّة. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، نُقل اسم فرنسيس باكون مرّتين على الوجه التالي: فرانسي باكون، وبالأجنبيّة F. bacon (ص ٨ و١١) من دون استعمال الحرف المكبَّر (majuscule) في بداية اسم العلم. وحصل مثل ذلك في كتابة اسم Joseph black (ص ٤٨) وTycho brahé (ص ١٠٨). وكُتب Michael على نحو مغلوط: Micheal (ص ١٣٢). أمّا في ما يتعلّق باسم المفكّر Feyerabend فحدّث ولا حرج، إذ كتب بالأجنبيّة بعدّة صِيَغ: Feyerabend (وهو الصحيح)، وFeyeraben وFerabend وFeyrabend، وبالعربيّة فيرابند وفيرباند.

ولا ندري لماذا لم توحَّد طريقة نقل أسماء الأجرام السماويّة. فقد ذُكر، إلى جانب «عطارد» و«المرّيخ»، الكوكب «فينوس» (ص ١٠٣) علمًا أنّ اسم هذا الجِرم بالعربيّة هو «الزهرة».

مهما يكن، وعلى الرغم من هذه الشوائب التي قد تكون في معظمها طباعيّة، يبقى نقل كتاب شالمرز إلى العربيّة عمليّةً موفّقة جليلة الفائدة.

ك. ح.

مؤلّفات أنطون قازان

المجموعة الكاملة

دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٦ مجلّدات، ١٢٣٦ صفحة

ما زالت دار المراد تتحفنا، حينًا بعد حين، بمجموعات تضمّ مؤلّفات كبار الكتّاب الكاملة. ففي العام الماضي قدّمت لقرّائها مجموعة ما كتبه يوسف غصوب مصحوبة بمقدّمات دبّجها مشاهير الأدباء، وقد قالت المشرق في ذلك العمل كلمتها (المجلّد الأوّل من السنة الجارية ١٩٩٨، ص ٢٧٢-٢٧٤). واليوم وضعت بين أيدي المثقّفين مؤلّفات أنطون قازان مكتملة، سعى في جمعها وترتيبها مشكورًا ابن أخيه المحامي شوقي رزق الله قازان، وقد جاءت في حلّة بهيّة تليق بصاحبها، مبوَّبة تبويبًا يراعي الموضوعات. فالمجلّدات الثلاثة الأولى خصّصت بالأدب والأدباء، والرابع أفرد للشعر، والخامس للأبحاث التاريخيّة، في حين احتوى الجزء السادس والأخير على ما قيل في الرجل. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلًّا من المجلّدات الستّة صُدِّر بمقدّمة أو أكثر صاغتها أقلام مشاهير من عظماء الدين والدنيا والأدب، أجمعت بدون استثناء على الإشادة بما لقازان من أفضال. فكانت مداخلات لرئيس الجمهوريّة الأسبق شارل حلو، وللخوري يوسف عون، والوزير فؤاد بطرس، والأدباء جورج غريّب، وسعيد عقل، واميل كبا، وفؤاد زُرقي، وشوقي قازان، وكلّ منها كان بدوره تحفة من تحف الأدب أسلوبًا ومضمونًا.

بعد ربع قرن على غياب أنطون قازان (في آذار ١٩٧٣)، جاءت مجموعة كتاباته تسلّط عليه نورًا يستحقّه، فلطالما كان هو نورًا تألّق، وكم يجدر أن يهتدي به اليوم كثيرون، لا

سيّما بين أدبائنا الناشئين. فقد توفّرت عند قازان صفات قلّما وُجدت مجتمعةً عند سواه، إذ كان أديبًا لبقًا يغوص في أعماق النفس يحلّل، وفي مطاوي المؤلّفات ينقد ويدرس، وخطيبًا مفوّهًا قويّ الحجّة، وشاعرًا مجنّحًا رقيقًا، وقانونيًّا عالمًا جهبذًا دأبه الحقّ والإنسان. لكأنّه الجنّ في مهاراته، كيفما باشرته يرنّ. في نتاج أنطون قازان كما في شخصه، تّعانقَ العلم والأدب والفضيلة بنت الإيمان، ثالوث مقدّس به تُبنى الأوطان.

أ. كميل حشيمه

السعادة امرأة!
تأليف يوحنّا قمير
دار نوفل، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٠ صفحة

وما السعادةُ في الدنيا سوى شبحٍ يُرجى، فإن صار جسمًا ملّه البشرُ...
(المواكب - جبران خليل جبران)

إنْ أنتَ قرأتَ كتاب يوحنّا قمير - مع حفظ الألقاب - استوقفتكَ عبارتان: الأولى السعادة امرأة! البارزة على غلاف المؤلَّف، والثانية في الصفحة الأخيرة منه (٢١٥)، لا: ليست السعادة امرأة! وبين الأولى والأخيرة مئتان وعشر صفحات (٢١٠) من القطع الوسط، عَرَض فيها يوحنّا قمير الأفكارَ فأوجز ولخّص، ومن ثمّ ناقش وحلّل فإذا به أيضًا يستخلص ويستنتج. ولَعَمْري، فهو، في هذا وذاك، أجادَ وأدْهَش.

إنّ الكتاب خلاصة آراء باحثين تصدّوا لموضوع السعادة والشقاء. بعضهم شرقيّون آسيويّون: الهندوسيّون، بوذا، زينون الصوريّ، المعرّي، الخيّام، وابن سينا. وبعضهم الآخر أوروبّيّ غربيّ: أرسطو، أبيقورس، ليبتز، شوبنهور، نيتشه، آلان، وكامو. لقد راعى الكاتب بعرضه اختلافَ الأزمنة التي عاش فيها الفلاسفة والمفكّرون، فابتدأ بأعلام الحضارات القديمة - ما قبل الميلاد - (الهنديّة واليونانيّة والرومانيّة)، متنقّلًا إلى أعلام الحضارة العربيّة، وصولًا إلى مفكّري عصر النهضة والحداثة. فكان بذلك ينحو منحًى علميًّا تاريخيًّا في تسليط الضوء على مذاهب الفلاسفة والباحثين، وآرائهم في السعادة والشقاء عبر مختلف العصور.

ولئن تباينت، وتباعدت أحيانًا، آراء الفلاسفة في السعادة (لقاء الله - دور الإنسان في سعادته الذاتيّة - الصبر والجمال والحظّ والصحّة... - اللذّة والدنيويّات - دور طبيعة العالم والطبيعة الشخصيّة - الزهد والعزلة - امرأة وخمرة وموسيقى - الإيمان بالله الخالق - غياب الألم والضجر - التفوّق والسيادة - العمل الحرّ الصعب - التمرّد والتمتّع بالمعاودة)، فإنّ ثمّة أربعًا يعتبرها يوحنّا قمير أخطر ما تقدّم، وعليها يُجري بحثه الخاصّ:

١ - دور الله في سعادة دنيانا وشقائها؛ ٢ - دور المرأة فيهما؛ ٣ - دور المال؛ ٤ - دور رغباتنا.

وإذا كان لأعلام الكتاب رأيهم في الموضوع، فإنَّ للمؤلِّف رأيه الخاصّ أيضًا من خلال المحاور الأربعة هذه. لقد أعمل المؤلِّف الفكرَ في شرح دور كلّ محور على حدة، عند الباحثين والفلاسفة كافَّة، فعرض وناقش وحلَّل ولم يتورّع في استخلاص العِبَر واستنباط النتائج. فكأنّي به يعرض لأعلام كتابه في مئة وثمانين صفحة، ويعرض لفكره في الخمس والثلاثين صفحة الأخيرة المتبقِّية، وذلك من خلال آراء مَن تقدَّم.

وعلى طريقة البحث في المسائل العلميّة، ختم يوحنّا قمير مؤلَّفه بفصل مستقلّ عنوَنَه مقدّمات ونتائج. عرض فيه النقاط الثابتة التي يقرّها العقل والمنطق ويعرفها الواقع، أيّ واقع إنسانيّ، فاعتبرها مقدّمات أساسيّة ومعطيات بديهيّة، لا مفرّ منها لفهم موضوع السعادة والشقاء. ثمّ ألحق بها عدّة أمور، كوّنت عنده نتائج البحث، وبيت القصيد. وقد لا نغالي إن قلنا إنَّ نتائجه هي زبدة الكتاب ودرّته الثمينة. فهي إرشادات قمير في الموضوع، ووصاياه لطالبيها.

ولا بدّ لنا في هذه العجالة من أن نسوق ملاحظةً ذا شقّين، تتعرّض لشكل البحث لا لمضمونه:

أوّلًا: كان من الأنسب ذكر (ق.م.)، إلى جانب تواريخ ولادة الفلاسفة والمفكّرين ووفاتهم، الذين عاشوا في فترة ما قبل الميلاد. سيّما وأنَّ المؤلِّف عرض أعلامًا من الحقبتَيْن الميلاديّة، وما قبلها.

ثانيًا: كم كان كاملًا - والكمال لله وحدَه - لو ضبط ناشر الكتاب أو مصحّحه لغة البحث ضبطًا علميًّا تامًّا، فراعى وضع همزات القطع والوصل دائمًا، لا أحيانًا، وكذلك الشدّات فوق الحروف، والحركات التي تزيل اللَّبس، ولا سيّما في الشعر (والأمثلة على ذلك وفيرة) . فهي، لَعَمري، عمليّة تليق بكتاب جَلل، بَرع صاحبه في اللغة براعته في الفلسفة والفكر، فألَّف في علومها وأصاب.

بأسلوبٍ لغويّ رشيق، وبجملةٍ عربيّة منتقية مشذَّبة، يصل يوحنّا قمير إلى فكرك بلا مشقّة أو عناء. واضحٌ، مختَصِرٌ، فنّان، معبّرٌ ومُفْهِم. تستلذّ القراءة معه، وإنْ لم تكن من عشّاقها. وكيف بك، إن أنت في حضرة السعادة وأسبابها، والشقاء ونواهيه!

كتاب بديعٌ طريفٌ، ذو معانٍ وعِبَر، لن يعرفَ أهمّيّته إلّا مَن يغوصُ على معانيه.

ريمون حرفوش

ليالي المهجر وقصيدة العودة

تأليف أنطوان عون

الناموس (لبنان)، ١٩٩٥، ١٤٤ صفحة

هذا ديوان تقول وأنت تطالعه بارتياح: الشعر الأصيل لم يمُت، والحمدلله! ففي زمننا «الرديء» حيث كثر المتطفّلون على الشعر، والشعر منهم ومن إنتاجهم وادّعاءاتهم براء،

يعيدنا أنطوان عون بقصائده من مجرة دَمس ليلها إلى ضوء نهار يسطع فيه الشعر كما عوّدنا عليه الكبار من أمثال سعيد عقل والأخطل الصغير وشوقي ومطران. تُنشِد لهذا الشاعر فتطرب لإيقاع مرصوص، ولفظ مسبوك منحوت، وقوافٍ أنيقة منتقاة، وخيال مجنّح، وعواطف مرهفة تهزّك فتهتز لتعابيرها وتأخذك شجون وتميلك شؤون، وتتنقل بين ألم يصحبه تمزّق، وفرح يرافقه رجاء. وتستمع إلى أنّات الحنين وتطمئنّ إلى الإخلاص للوطن، حجرًا وبشرًا، والرثاء لمسقط الرأس، الدامور الشهيدة، مع استرخاء في حضن الطبيعة الوسيع الوديع. ولئن طلبتَ الجرْسَ والموسيقى وألحانها، توفّرت جميعُها على مسمعيك بعذوبة تنساب مع فكر نيّر واضح وعبارات سهلة المنال في جمال. لقد صدق صاحب بنت يفتاح لمّا قال في أنطوان عون: «أقرأه فيما أنا أقرأ غرتيه نفسه، ولا أتحرّم. أمام كليهما (...) أتوقّف التوقّف الواحد لأوخذ بإرادتيهما تنزيل الحُسن في الهنيهة وكأنّه الذهب في غرار السيف» (ص ١٣٣). ولو سئلتُ أنا «ما هي القصائد التي أعجبتك في ديوان ليالي المهجر» لقلت بلا تردّد: جميعها. والتجربة هي لمَن يشكّ خير برهان، ويلفت الانتباه كثرة ما لحّنهُ من تلك القصائد كبارُ الملحّنين وأنشده نخبة المغنّين. فمن هؤلاء وأولئك: وديع الصافي وخالد أبو النصر وحسن غندور وإحسان صادق وتوفيق الباشا وحليم الرومي وأنطوان زابيطه ورفيق حبيقة وهيام يونس وسماد محمّد ونلدى صيد. فلأنطوان عون، ابن الدامور منبت الأدباء والصحافيّين والشعراء، شكرنا لأنّه أثبت لنا أنّ الشعر الصحيح العريق ما زال حيًّا في ديارنا.

أ. كميل حشيمه

وأنتَ يا عزيزي...؟

قصص قصيرة من كورنيش المدينة

تأليف سامي منير حلّاق

الرسوم الداخلية: الياس النمنم ولينا بوغوصيان

دار التوحيدي، حمص، ١٩٩٨، ١٣٢ صفحة

في أوائل التسعينات، أصدر الأب سامي حلّاق اليسوعيّ مجموعة قصصيّة عنونها «قال الراوي...». ولقد لاقت نجاحًا شجّعه على تكرار المحاولة وإصدار مجموعة ثانية من القصص القصيرة الحكميّة.

ولمّا أُخذ على كتابه الأوّل صعوبة فهم بعض قصصه وغموض مغزاها، مع أنّ الإنسان «يفهم القصّة من خبرته الشخصيّة»، فقد رضي أن يعمل بنصيحة القارئ ويدوّن التساؤلات التي رآها مناسبة، شرط أن يبقى هذا القارئ حرًّا ويفهم القصّة كما يحلو له.

يضيف حلّاق: «لم تكتب هذه القصص تباعًا بهدف تأليف كتاب، بل تمّت صياغتها في ظروف مختلفة. لذلك تباينت أساليب سردها: فمنها مرويّ بضمير الغائب، ومنها في صيغة المخاطب، ومنها بلسان المتكلّم، بعضها يروي حكاية، وبعضها الآخر يشبه الموعظة. أمّا

الحكايات، فتترجّح بين الواقعيّة والرمزيّة».

يعيش الأب سامي حلّاق حاليًّا في مدينة حمص، في حيّ العدويّة التابع لمنطقة النزهة، الذي يقطنه أناس من مختلف الأصول المدنيّة والمذاهب الدينيّة، وهو أكثر أحياء المنطقة اكتظاظًا بالمارّة، فكان له هذا الحيّ مصدر إلهام، إذ إنّ أذنيه الصاغيتين سمعتا «همسات تروي قصصًا كثيرة». فإنّ كلّ شيء يتكلّم: العيون والوجوه والثياب والأيدي والنظرات.

وإن أضفنا أنّ كاتبنا يمتاز بقلمه الكثير الألوان وإنشائه الرشيق، نكون قد أقنعنا القارئ بمطالعة هذه المجموعة القصصيّة، شرط أن يعمل بنصيحة الكاتب، فلا يقرأها دفعة واحدة، بل واحدة واحدة، ويتأمّلها، «لتنفتح له بابًا من أبوابها، وتكشف له عن سرّ من أسرارها».

أ. صبحي حمويّ

من منشورات دار ماردين، حلب
في العامين ١٩٩٧ و١٩٩٨

إنطلقت دار ماردين منذ نحو خمس عشرة سنة وسرعان ما احتلّت مكانةً مميّزة بين الدور الفاعلة، يُذكي شعلتها سيادة المتروبوليت غريغوريوس يوحنّا إبراهيم مطران حلب على السريان الأرثوذكس، وقد اختصّت بنشر ما يمتّ بصلة إلى التراث السريانيّ العريق والمسائل الرديفة. ومن صادرات العامين المنصرمين التي بين يدينا الآن، ما يقارب عشر كتب هي الآتية:

في سلسلة «دراسات سريانيّة»، الأعداد ٢ و٣ و٤:

– (عدد ٢) – طاقات سريانيّة، لغويًّا، فكريًّا، تقولًا، تأليف المطران سويريوس إسحق ساكا، ١٩٩٧، ١٧٢ ص. وهو مرجع جليل الفائدة، على اختصاره، لمَن يبغي البحث في التراث السريانيّ.

– (عدد ٣) – المراكز الثقافيّة السريانيّة، بقلم المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ١٩٩٧، ١٦٠ ص بالعربيّة و٧٣ بالإيطاليّة. جُمّع فيه المؤلّف بعض محاضراته ومقالاته ممّا نُشر سابقًا في المجلّة البطريركيّة (دمشق) أو لم ينشر. أمّا الصفحات بالإيطاليّة فقد ظهرت قبلًا في مجلّة *Orientalia Christiana Periodica* الصادرة في روما عن الجامعة الغريغوريّة.

– (عدد ٤) – السريان أصالة وجذور، أو نهج وسيم في تاريخ الأمّة السريانيّة القويم، تأليف المطران غريغوريوس جرجس شاهين، إعداد وتقديم المطران غ. ي. إبراهيم، ١٩٩٧، ٢٥٠ ص. يلفت النظر في هذا الكتاب مقدّمة الناشر، بها يأسف على ما صدر عن بعض الهيئات المسيحيّة ممّا يعكّر صفو العلاقات المسكونيّة، ولئلّا يجابه المواقف المغلوطة بمثلها، ومعروف عن سيادته أنّه يتمتّع بروح مسكونيّة عالية، يرى من المفيد إعادة نشر كتاب المطران شاهين، رئيس أساقفة حمص وحماه وتدمر على السريان الكاثوليك،

وقد صدر قبلًا في العام ١٩١١ وفيه «حقائق تاريخيّة يمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها» (ص ٢) «ولهذا السبب»، يقول الناشر، «أردنا أن نطلق على الكتاب اسمًا جديدًا وهو السريان أصالة وجذور» (ص ٢-٣). نقول تعليقًا: هل يجوز لمؤلّف أن يطلق عنوانًا جديدًا على كتاب أصدره سواه منذ نحو ٧٥ سنة؟ علمًا أنّ العنوان الأصليّ: نهج وسيم في تاريخ الأمّة السريانيّة القويم يحكي بما فيه الكفاية أصالة السريان وجذورهم. سؤال نطرحه على نفسنا وعلى سيادة الناشر الجليل.

إصدارات متفرّقة:

- مؤلّفات توما الخوري الكاملة: ما لله وما لقيصر، الكتاب الأوّل، ١٩٩٧، ٣٧٠ ص. اشتهر صاحب هذه المؤلّفات أكثر ما اشتهر بكتاباته المسرحيّة والقصصيّة، ولكنّه تناول أيضًا مختلف مجالات الثقافة فكتب في اللغة والنقد والدين وله خطب ومحاضرات في غير باب. والكتاب الأوّل هذا من مجموعة مؤلّفاته يحوي عددًا من المقالات والمحاضرات والخطب التي تنمّ على طول باع صاحبها في كثير من الأمور. إلاّ أنّنا أسفنا ضعف إخراج هذه الكتابات من عدّة نواح. فلقد رُتّبت النصوص ترتيبًا غير منطقيّ في أغلب الأحيان، إذ تداخل المقالات التي تعالج موضوعات مختلفة ويا ليتها جمعت إلى مثيلاتها في أبواب واحدة. وبعض هذه الكتابات لم يكن مؤرّخًا ويا ليت الناشر حدّد زمن صدورها الأوّل لمزيد من الإحاطة بسياق الموضوع وملابساته. كما أنّ الاستشهادات باللغات الأجنبيّة مليئة بعشرات الأغلاط الطباعيّة، وهذا أمر يمكن معالجته ولا بدّ من معالجته في منشوراتنا العربيّة. وإهمال هذه الناحية لا يضرّ بمستوى كتاباتنا العلميّ وحسب، بل كثيرًا ما يشوّه المعنى فيصعب على القارئ فهم المراد. من ذلك غلطتان قبيحتان وردتا في الصفحة ٥١ ضمن الاستشهاد ببيتين من شكسبير:

Robs me of that which not *euriches* him
And makes me poor *iudeed*.

والكلمتان المبرزتان هنا حُوّرتا ولا معنى لهما وصحيحهما: enriches (أي: يُغني) وindeed (أي: حقيقةً). وسائر الكتب التي استعرضناها في هذه النبذة والتي سنستعرضها تشكو العلّة نفسها، وأملنا كبير أنّ سيادة الناشر سيولي الأمر ما يستوجبه من عناية.

- الحوار اللاهوتي، ترجمة مارسيل خوري طراقجي، ١٩٩٧، ٣٩٦ ص. وهو كتاب قيّم جدّ مفيد يضمّ «بحوث ووقائع» المداولة المسكونيّة غير الرسميّة بين لاهوتيّين من الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة والكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة التي جرت في فيينّا بتاريخ ٧-١٢ أيلول ١٩٧١. والنصوص منقولة عن الطبعة الإنكليزيّة التي أصدرتها مجلّة *Wort und Wahrheit* (في العام؟)، وهي مرجع أصيل للباحثين في شؤون الحركة المسكونيّة عامّة ودارسي علم لاهوت المسيح خاصّة.

- المداولات الخمس لمؤسّسة پرو أوريِنتي مع الكنائس الأرثوذكسيّة الشرقيّة، الكتاب الثالث: مؤتمر الشرق الأوسط، في دير الأنبا بيشوي، ١٩٩٧، ٢٢٨ ص. قام بالترجمة

أوديت تاصيف. أمّا المؤتمر المذكور فحصل في أكتوبر ١٩٩١، ومن الذين شاركوا في المداخلات وإلقاء المحاضرات، البابا شنوده الثالث، البطريرك إسطفانوس الثاني، الكاردينال فرانتس كونيك، الأسقف ميسروب ك. كريكوريان، المطران كيرلّس بسترس، المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، الأرشمندريت نيقولا أنتيبا... نصوص باتت مراجع أساسيّة في الحوار المسكونيّ.

– نحو مشاركة للإيمان الواحد، وهو «دليل دراسيّ للمناقشة في المجموعات»، صدر عن لجنة الإيمان والنظام في مجلس الكنائس العالميّ بجنيف العامّ ١٩٩٦، ونشرته دار ماردين العام ١٩٩٨ بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط (٥٨ ص). وقام بالترجمة الأديب رازق سريانيّ.

– وبالتعاون بين المؤسّستين المذكورتين نُشر أيضًا كتيّب إلى الله توجّهوا، وبالرجاء ابتهجوا (١٩٩٨، ٤٢ ص)، وهو مدخل إلى موضوع جمعيّة مجلس الكنائس العالميّ الثامنة التي التأمت في هراري – زيمبابوي – في العام الحاضر. وواضع الكتيّب هو توماس ف. بست، والناقلة إلى العربيّة الأديبة الهمّامة مارسيل خوري طراقجي.

– المربّي المَلْفُونُو شكري طراقجي. حياته، مقالاته، إعداد وتقديم المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ١٩٩٨، ١٠٦ ص. كتيّب مفيد على صغر حجمه، إذ يروي سيرة إنسان فاضل غيور من أركان الكنيسة السريانيّة في حلب، عمل خاصّة في التربية إلى جانب اضطلاعه بمسؤوليّات رفيعة في حقل الوظيفة العامّة، وساهمته الفعّالة على الصعيد المسكونيّ. وقد جمع المطران إبراهيم مقالات المرحوم الأستاذ طراقجي التي أصدرها في النشرة السريانيّة في أواسط القرن الحاليّ، ولمّا كانت موضوعاتها تتمحور حول التربية، أطلق سيادته على الكتيّب عنوان المربّي. وإنّنا لنثني على المبادرة هذه، راجين أن يتحفنا الباحثون والكتّاب بمزيد من مثل تلك النبذ التي تلقي الضوء على جوانب مغمورة من تاريخ شرقنا، وهي جديرة بأن تُعرَف.

أ. ك. حشيمه

القواعد السريانيّة الأساسيّة
من خلال نصوص القدّاس المارونيّ

تأليف الأب يوحنّا يشوع الخوري

مجموعة «دراسات سريانيّة»، رقم ٣، منشورات الرسل، جونية، ١٩٩٥، ١٤٠ صفحة

معروف عن الأب يوحنّا الخوري أنّه يدرّس السريانيّة وغيرها من اللغات الساميّة في عدد من الجامعات والمعاهد، وله في هذا المجال خبرة واسعة وطول باع، وقد كان من تمرّسه في اختصاصه هذا أن أتيح له ابتكار أساليب سهلة المنال مستحبّة، تجمع بين الدقّة العلميّة والتطبيق العمليّ. ومن مؤلّفاته المعروفة: مدخل إلى اللغة السريانيّة، جونية،

١٩٨٧، وقواعد اللغة السريانيّة - الصرف، جونية، ١٩٩٤. ويأتي مصنَّفه في القواعد السريانيّة الأساسيّة ممتعًا واضحًا، يفيد منه أوّلًا من سُلّمت إليهم وديعة اللغة السريانيّة في الدرجة الأولى، رجالُ الدين ين سريان وموارنة خاصّةً، إضافةً إلى طلّاب العلم والثقافة على وجه العموم. والكتاب مطبوع بإخراج متقن وأناقة.

أ. ك. حشيمه

مدخل إلى اللغة العبريّة من خلال نصوص العهد القديم
المدخل الأوّل: دروس تمهيديّة وأيّام الخلق مع الإنسان الأوّل

الأب يوحنّا يشوع الخوري

منشورات الرسل، جونية، طبعة ثالثة منقّحة وموسّعة، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

سبق لحضرة المؤلّف أن وضع غير كتاب لتعليم اللغة العبريّة، منها: نصوص عبريّة من العهد القديم، بيروت، ١٩٧٩، ثمّ جونية، ١٩٨٧؛ معجم عبريّ عربيّ، بيروت، ١٩٨٠، ثمّ جونية، ١٩٨٧؛ موجز في قواعد اللغة العبريّة، جونية، ١٩٨٧. وقد جمع بعد ذلك قواعد العبريّة في كتاب واحد شامل أسماه مداخل إلى اللغة العبريّة من خلال نصوص العهد القديم، ويأتي الجزء الذي نحن الآن بصدده مدخلًا أوّلًا وفيه أربعة أقسام. أوّلها يدرس الحروف والحركات بأسلوب تدريجيّ مهل. وثانيها يقدّم بالعبريّة أسماء الأسفار المقدّسة التي ستؤخذ منها النصوص العبريّة مع تعريف موجز بالعربيّة لمضامين هذه المؤلّفات، فيتوصّل الطالب إلى قراءة هذه الأسفار وهؤلاء الأشخاص بالحروف العبريّة مع الحركات. وفي القسم الثالث يتقدّم الطالب في سُبُل القواعد العبريّة مع بعض الأمثلة عن الأفعال والأسماء والأدوات: كأداة التعريف وواو العطف وواو القلب وأحرف الجرّ وما شاكلها. ويختصّ القسم الرابع، وهو الأهمّ، بتقديم نصوص عبريّة في سبعة دروس، على عدد أيّام الخلق، مع ترجمتها العربيّة الدقيقة وتفسير ما يطرأ من قواعد. ويُختم الكتاب بمعجم عبريّ عربيّ يوضح جميع المفردات التي وردت في الدروس.

هذا الكتاب مرجع مليء بالفوائد، سهل الاستيعاب، واضح كلّ الوضوح، جميل الإخراج.

أ. ك. حشيمه

كتابات قمران

الجزء الأوّل:
نظام الجماعة، ملحق نظام الجماعة، المباركات، نظام الحرب، المدائح

الجزء الثاني:

درج الهيكل، وثيقة صادوق، مزامير داودية، تفاسير بيلية، منحول التكوين، مقاطع مختلفة

قدّم لها وعرّبها الخوري بولس الفغالي

منشورات الرابطة الكتابية، بيروت، ١٩٩٨، ٢١٠ + ٢٩٠ صفحة

الحديث عن جماعة قمران وكتبها ليس بالجديد، إذ إنّ أدبًا كثيرًا باللغات الأوروبيّة قد نُشِر منذ سنوات حول الموضوع في أعقاب اكتشاف «خربة قمران» ومحتوياتها في العام ١٩٤٧ بواسطة بدويّ من قبيلة تعميرة. والمخطوطات التي وُجِدت في المغاور تحتوي على ثلاثة أنواع من الكتب: نصوص من الكتاب المقدّس بعهده القديم، نصوص منحولة، وأخيرًا نصوص قمرانيّة تتحدّث عن نظام الجماعة وحياتها.

والخوري بولس الفغالي، في سياق دراساته المتنوّعة حول الكتاب المقدّس، نقل إلى العربيّة مجموعة من الكتب القمرانيّة التي لا بدّ من أن يعرفها القارئ بالعربيّة، إذ إنّ صلة الوصل بين محيط الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد والمحيط القمرانيّ هي قويّة، وهذا ما نجده في الكثير من التعابير والأحوال.

في نهاية الجزء الثاني سرد بالمراجع والمصادر التي عاد إليها صاحب الكتاب، وجلّها بالفرنسيّة والإنكليزيّة. أمّا الترجمة فهي سهلة المنال وتُقرأ بدون صعوبة. يضاف إليها الكثير من الحواشي والتعليقات المختلفة التي توضّح بعض الغوامض. وكلّ نصّ يسبقه مقدّمة عامّة تلخّص الإطار والمضمون.

أ. س. دكّاش

مريم بحسب الأناجيل

تأليف جان بول ميشو

وترجمة الأب صبحي حموي اليسوعيّ

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، دار المشرق، ١٩٩٨، ٩٤ صفحة

إنّ الأب جان بول ميشو، مؤلّف هذا الكتاب، يدرّس العهد الجديد في جامعة القدّيس بولس في أوتاوا (كندا). عُرف بكفايته في تدريس المريميّات وبقدرته على الإصغاء إلى النصوص وعلى استخلاص مضمونها الخاصّ.

لا شكّ في أنّ ما نعرفه عن مريم نُقل إلينا بواسطة التراث الإنجيليّ، ولا ننسى أنّ هذا التراث هو تراث إيمان، لم يدوَّن في وجهة نظر قصصيّة، بل ليكشف لنا عن الحقيقة التي تعبّر عن كلمة «عمّانوئيل»، الله معنا، ولتمكّننا أن نحيا بها. ومن جهة أخرى، فإنّ المسيح وسرّه هما مصدر شخصيّة مريم الوحيد.

إنّ فقرات العهد الجديد، التي يرد فيها ذكر مريم هي قليلة، وفي رسائل القدّيس بولس كلّها ليس لها أيّ ذكر. والإنجيليّ مرقس هو أوّل مَن سمّى مريم باسمها. أمّا متّى ولوقا

فإنّهما أسبقا إنجيليهما بـ«روايات الطفولة». وهذه النصوص اشتهرت فأثّرت في الحقل الخيالي المسيحيّ، وخلّفت محبّة الشعب لمريم. «وفي حين أنّ هذه النصوص كانت تُمدّ إلى عهد قريب روايات عرضيّة يسهل فصلها عن بقيّة الإنجيل، يشدّد التفسير الكتابيّ الحاليّ، خلافًا لذلك، على أنّ عدّة خيوط من التي تحوك نصوص متّى ولوقا تتعلّق بتلك الروايات الافتتاحيّة». ومن الجدير بالذكر أخيرًا أنّ كاتب الإنجيل الرابع، وهو الإنجيل اللاهوتيّ المثاليّ، يفتتح ويختتم تحرير كتابه بمشهدَين خاصّين به، في قانا وعند قدم الصليب، يسلّطان الأضواء على «أمّ يسوع».

التزم الأب جان بول ميشر وصيّة المجمع الفاتيكانيّ الثاني (دستور في الكنيسة، ٦/ ٦٧)، فامتنع، «في آن واحد، عن كلّ مبالغة كاذبة وعن ضيق عقل مفرط». فمن المفترَض أن يُسهم كتابه هذا، المبنيّ على التفسير المتين، في تعزيز الحوار المسكونيّ حول مريم التي تُثني عليها جميع الأجيال بصفتها مثال الإيمان.

أ. صبحي حمويّ

القصص الدينيّ

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ١٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت ١٩٩٧، ٤٧٥ صفحة

نشيد الأناشيد أو نشيد حبّ الله لشعبه

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ١٥، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ٣٢٥ صفحة

يتضمّن الكتاب الأوّل، بحسب قول المؤلّف، «سفر راعوت أو المرأة التي دخلت في نسل الربّ، ومراثي إرميا أو كيف، كيف، كيف؟، وسفر أستير أو الملكة التي خلّصت من الموت شعبها المضطهَد، وسفر دانيال أو نداء القيامة وسط المحن والاضطهادات، وسفر يهوديت أو المرأة التي أنقذت شعبها، وسفر طوبيّا أو قصّة عائلة مباركة، وسفر باروك أو نداء الأزليّ إلى شعبه الخاطئ، ورسالة إرميا أو خطر عبادة الآلهة الكاذبة» (ص ٥).

يبدأ المؤلّف في كل كتاب «بمدخل عامّ، ثمّ يعود إلى النصوص يشرحها، قبل أن يقدّم خاتمة تجمّع الأفكار الرئيسة التي وجدها في كلّ سفر من الأسفار» (ص ٥).

«القصص الدينيّ يقدّم لنا رواية واقع من الوقائع أو حدثًا من الأحداث. وكاتب القصّة يختلف عن المؤرّخ. فهذا يحاول أن يكون أمينًا للحقيقة التاريخيّة، أن يعرض الأحداث كما هي، وذلك بقدر المستطاع. أمّا الراوي فينطلق من بعض العناصر التي قد تكون تاريخيّة أو لا، لكي يقدّم لنا فكرة أو تعليمًا أو إرشادًا... وهكذا نكون، في هذا الكتاب، في ما يسمّى المدراش، الذي هو درس وتأمّل في النصوص الكتابيّة، درس وتأمّل في الأحداث السابقة، بغية استخلاص قاعدة حياة من أجل الحاضر الذي يبدو مظلمًا قاتمًا.

نجد في هذا الفنّ الأدبيّ الخبر الخياليّ الذي يخرج من الواقع اليوميّ ليؤثّر فينا، كما نجد العبرة التقويّة من خلال عظة أو إرشاد يتوجّه إلى المؤمنين... فلا نبحث عمّا حصل فعلًا، بل عمّا يريد الكاتب أن يوصله إلينا من تعليم دينيّ... فلا يبقى لنا إلاّ أن نترك نفوسنا تسبح في بحر هذه النصوص فنكتشف لآلئ تقدّمها لنا التوراة من خلال الخبر والقصّة، من خلال الرواية والموعظة».

أمّا الكتاب الثاني «نشيد الأناشيد»، فهو «تفسير أجمل نشيد، نشيد حبّ الله لشعبه وحبّ الشعب لربّه... مَن يتجاسر على تفسير هذا الكتاب الذي يُدخلنا في سرّ الله الذي هو محبّة؟... لم يتجاسر أن يفسّره إلاّ النفوس المُشبعة بالحبّ الإلهيّ... نحن تتبّعنا تلك النفوس. لم نأتِ بشيء جديد، بل أخذنا غناها وقدّمناه إلى القارئ العربيّ...

«نشيد الأناشيد هو كتيّب صغير في التوراة. وقد أردنا له تفسيرًا كبيرًا. فهو مهمّ جدًّا لأنّه يربط العهد القديم بالعهد الجديد، ويربط الإله الخالق بالإله المحبّ، ويربط شعب التوراة بكنيسة المسيح، ويجعل كلّ النفوس المؤمنة على مستوى الروح الذي يُدخلنا في تيّار الحبّ، حبّ الآب، والابن، حبّ الله والعالم، حبّ المسيح ونفوس المؤمنين. لهذا، نقرأ هذا الكتاب ونحاول أن نلج إلى قلب الله الذي هو حبّ وعطف وحنان، الذي يريد أن يأتي إلينا ويجعل منّا مسكنًا له».

أملنا كبير بأنّ القارئ الذي يطالع هذه الأسطر التي اقتبسناها من مقدّمة كلّ من الكتابَين سيشعر برغبة كبيرة في اقتنائها والاستفادة من الجهود التي بذلها المؤلّف ليسهّل للمؤمنين قراءة كُتُبٍ قد تبدو أحيانًا بعيدة عن حياتهم.

سبق لنا، في بعض أعداد هذه المجلّة، أن أشرنا إلى العمل الجبّار الذي يقوم به الخوري بولس الفغالي في تفسير أسفار الكتاب المقدّس تفسيرًا يوجّهه إلى عامّة المؤمنين، فيُغني مكتبتنا العربيّة بكتب نحن في أمسّ الحاجة إليها. فيطيب لنا أن نختم هذا التعريف الوجيز بدعوته إلى متابعة عمله لمجد الله وخدمة الكنيسة.

أ. صبحي حمويّ

إنجيل متّى

الجزء الثاني: سرّ الملكوت

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، الرقم ١٦، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٥٩٢ صفحة

هذا الكتاب هو السادس عشر في سلسلة «دراسات بيبليّة» التي ألّف جميع أسفارها حضرة الأب بولس الفغالي، وإنّه يكمّل الجزء الأوّل المعنون: إنجيل متّى: بدايات الملكوت، الذي صدر العامّ ١٩٩٦ وكان التركيز فيه على سرّ يسوع من العهد القديم إلى العهد الجديد، فعلى عظة الجبل، فعلى معجزات عشر. أمّا الجزء الثاني موضوع هذا

العرض، فيركّز على: سلطة الملكوت، السؤال حول الملكوت، نموّ الملكوت، مسيرة الملكوت. وفي ما يتعلّق بأسلوب العمل في الكتاب فهو الآتي: تُقدّم في بداية كلّ مرحلة من المراحل الأربع المذكورة نظرة عامّة إلى المرحلة بمجملها، مع التشديد على البنية والتركيب. ثمّ يتمّ التوقّف على كلّ مقطوعة على حدة تُدرس في إطارها التاريخيّ والنقديّ، في بيئتها ومراجعها وطرق تفسيرها، وهكذا ينجلي المعنى اللاهوتيّ تدريجًا.

إنّ هذا الكتاب يوفّر، شأنه شأن ما سبقه في السلسلة، تفسيرًا ضافيًا وافيًا لنصّ الإنجيل، جزيل الفائدة للدارسين والمؤمنين.

أ. ك. ح.

أَلْهَجُ بكلامك نهارًا وليلًا. المزامير ١–٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، الرابطة الكتابيّة، الرقم ٩، بيروت، ١٩٩٨، ٢٤٤ صفحة

من حسنات سلسلة «القراءة الربيّة» التي يحرّرها حضرة الأب بولس الفغالي، أنها تبتغي ربط الدراسات في الكتاب المقدّس بواقع الحياة، فتنطلق بالقارئ من الغوص العلميّ في النصوص إلى تطبيق عمليّ ينعكس على مسيرته الروحيّة بمعيّة كتاب الله. ولبلوغ المرام في موضوع المزامير الذي هو مادّة هذا الكتاب، تقوم خطّة المؤلّف على استعراض كلّ مزمور من خلال مراحل أربع: تحديد نثه الأدبيّ، شرح عنوانه وتصميمه، شرح معانيه الكتابيّة، إدراك أبعاده في ضوء حياة المسيح والكنيسة. وكثيرًا ما أيّد المؤلّف المرحلة الأخيرة هذه باستشهادات من أقوال آباء الكنيسة كيوحنّا الذهبيّ الفم وأوغسطينس وأمبروسيوس وسواهم. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب سيكون خير معين لجميع مَن يرومون دخول محراب المزامير، وبمساعدته يستطيع لسانُ حال كلّ مَن تَرَدّد أفكاره أن يقول: «ألهج بأفكارك نهارًا وليلًا».

أ. ك. ح.

البدايات أو مسيرة الإنسان إلى الله

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، الرقم ١١، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٢٧٢ صفحة

يحاول هذا الكتاب أن يبيِّن، من خلال التركيز على أسفار الشريعة الخمسة خاصّة، كيف خطّط الله منذ البدايات ليكون الإنسان، في عمليّة خلق مستمرّة، على صورته تعالى ومثاله. وإذ يكتشف المرء، من ملاحظة واقعه، أنّه منغمس في الخطيئة، يحاول، بمساعدة الله مخلّصه، أن يعود إليه تائبًا متطلّعًا إلى حياة معه أفضل. المؤلّف كلّه قراءة روحيّة للنصوص المقدّسة تُدْخل المؤمن إلى عمق معاني كتاب الله.

أ. ك. ح.

الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس

تنسيق وتقديم الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، الرقم ١٢، الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٦ صفحة

الكتاب حصيلة أعمال «الأيّام البيبليّة الأولى» التي تمّت في دير مار روكس – الدكوانه، قرب بيروت، في ٢٨-٣٠ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٧، نسّقها وقدّم لها الخوري بولس الفغالي. والموضوع الذي عالجته المداخلات في ذلك اللقاء هو من الأهمّيّة بمكان، إذ ينظر إلى الأعمال الخارقة التي ينجزها الله في سبيل الإنسان، وكيف تصبح في مرحلة ثانية «آية»، أي علامة تقود غير المؤمن إلى الإيمان وتثبّت المؤمن في إيمانه. القسم الأوّل من المداخلات يقدّم نظرة لاهوتيّة إلى الموضوع، والقسمان الثاني والثالث يدرسان المعجزات في العهد القديم وفي الأناجيل وأعمال الرسل. أمّا القسم الرابع فقوامه دراسة آيات ذُكرت في نصوص معيّنة، كطرد الشياطين، وإحياء الموتى، وشفاء صاحب اليد اليابسة، وتكثير الخبز، وتحويل الماء إلى خمر في عرس قانا الجليل.

لا بدّ من أن نثني على مثل تلك «الأيّام» التي تتيح لعلماء وباحثين من ذوي الهمّة والكفاية التلاقي والتداول ومن ثمّ إصدار الدراسات القيّمة التي تدفع إلى الأمام عجلة الإنتاج اللاهوتيّ والكتابيّ باللغة العربيّة، وما أحوجنا إليها! إلّا أنّنا، في معرض كلامنا هذا على تأمين الدراسات الدينيّة الموضوعة بالعربيّة لا المنقولة، نأمل أن يُعنى بعض المؤلّفين، أو مَن ينشر مداخلاتهم، بأسلوبهم، لتأتي لغتهم في مستوى مضمون ما يقدّمون، بعيدةً عن الركاكة المتربّصة بمَن هم في عجلة من أمرهم، فيزدان الجوهر بحسن المظهر، ويتمّ الانتقاف على أكمل وجه.

أ. ك. حشيمه

Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem

par le Père Paul Féghali

Collection «Antioche Chrétienne», Cariscript, Paris, 1997, 312 pages

بدايات العالم والإنسان في مؤلّفات أفرام السريانيّ

يبحث هذا الكتاب، وهو بقلم الخوري بولس الفغالي، في مسألة خلق العالم والإنسان، وزلّته، كما تجلّى في مؤلّفات القدّيس السريانيّ الكبير. وهذا الموضوع كثيرًا ما بحث فيه آباء الكنيسة، ويمكننا أن نذكر هنا، من بين الذين عاصروا أفرام، الأخوين القبّدوقيّين باسيلوس القيصريّ وغريغوريوس النيصيّ.

كرّس الكاتب ما يزيد على ثلاثين صفحة ليعرّفنا بأفرام ومؤلّفاته وخصومه، راسمًا صورة خاطفة، ولكن دقيقة، لأوضاع المشرق في القرن الرابع، أي الحدود الإمبراطوريّة الرومانيّة في الشرق، وقد عانت العديد من الانقلابات. وهذه المقدّمة ستفيد كثيرًا كلّ قارئ غير

مطّلع وتمكّنه من تعيين مكان الموضوعات المعالجة في سياق الكتاب.

ومن بين الفصول الستّة، يبحث الأوّل في أولى كلمات سفر التكوين: «في البدء خلق الله السماء والأرض». نجد في هذه الفقرة، بين ما نجده، موضوع خلق العالم بكلمة الله، ابنه. ونلفت النظر إلى أنّ ما يتعلّق بالظلام والنور والفصل بينهما يستحقّ أن نتوقّف عنده. ذلك بأنّ أفرام لم يكن في وسعه أن يُهمل هذا الوجه الهامّ جدًّا من وجوه الثنائيّة المانويّة.

وفي الفصل الثاني، يستعرض الكاتب نصوص أفرام المختصّة بالكَون، بذلك العالم المنظّم، ثمّ ينتقل إلى الإنسان الذي هو الكون الصغير. ويحمل جمالُ الخليقة وجودتها أفرام إلى التهجّم على التشاؤم المانويّ، في حين يدفعه عالَم الكواكب والسيّارات إلى الاصطدام بحتميّة المنجّمين الكلدانيّين. وفي هذا الفصل، نجد موضوعًا قديمًا جدًّا عند آباء الكنيسة، وهو العالم المصنوع من أجل الإنسان.

وفي الفصل الثالث، يتطرّق أفرام إلى موضوع الفردوس. وفي ما يختصّ بحقيقة الفردوس الروحيّة، نجد في «أناشيد الفردوس» (١/١١) أن «ليس للموت مكان فيه» وبالتالي «للمرض والشيخوخة». إنّ هذا النصّ مفيد جدًّا اعتبارًا للمناظرة الكبيرة التي شبّت بين أسقفين مونوفيزيّين، بعد موت أفرام بنحو خمسين سنة، أعني المناظرة التي قامت بين ساويرس الأنطاكيّ ويوليانس الهليكَرنَسي، المنفيّين إلى مصر. كان يوليانس يقول بأنّ المرض والتعب والشيخوخة وسائر نواحي الضعف في الجسد لم تكن من خصائص طبيعة هذا الجسد، بل «أضيفت» في إثر زلّة آدم. فكان يوليانس يستنتج أنّ جسد المسيح، الذي كان كاملًا، كان منزّهًا عنها. لكنّ ساويرس كان يرفض ذلك، لأنّ مثل هذا الجسد، لو كان منزّهًا عنها، لما كان جسد كلّ إنسان.

والفصل الرابع يبحث في خلق الإنسان على صورة الله. لعلّ هذا الفصل هو الأكثر فائدة. نلفت الانتباه إلى القسم المخصّص بمفردات «صورة الله» ولا سيّما ما يتعلّق بـ«الإنسان المفطور على النُطق والإرادة». أمّا الفصلان الخامس والسادس، فإنّهما يتطرّقان إلى خطيئة الإنسان ونتائجها، الموت بوجه خاصّ.

وفي الختام يبدو واضحًا للعيان أنّ المؤلّف ملمّ بموضوعه وقد أولى عمليّة نشر كتابه اهتمامًا آكيدًا: فهناك الفهارس (أسماء العلم، الإحالات إلى مؤلّفات أفرام، والمواضيع)، والمراجع ولائحة مختصرات المؤلّفات المستشهَد بها. لكنّ كثرة الألفاظ السريانيّة المكتوبة بأحرف لاتينيّة قد تضايق القارئ غير المطّلع. والأمر الوحيد الذي يمكن أخذه على هذا الكتاب هو أنّنا لا نستطيع أن نعرف هل هو موجّه إلى أهل الاختصاص في الأدب السريانيّ أم إلى الجمهور المثقّف.

الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ

مسألة الله في التاريخ

من الكتاب المقدّس إلى الظاهرة الدينيّة المعاصرة

تأليف الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت ١٩٩٨، ١٣٦ صفحة

أهمّ ما يمتاز به هذا الكتاب هو أنّه يعالج «مسألة الله» من نشأتها حتّى أيّامنا. وهذه ميزة قلّما نجدها في مؤلّفات مكتبتنا العربيّة. فنحن مدينون للأب ڤيكتور شلحت بأنّه استطاع أن يعالج، ببراعة وإنشاء سلس وفي صفحات قليلة، مسألة متشعّبة ومتعقّدة تتطلّب، في حدّ ذاتها، عدّة مجلّدات، فأثبت أنّ الشعور الدينيّ هو أحد مقوّمات الإنسان الأساسيّة، ولا يمكن قمعه أو اقتلاعه أو تجاهله.

قسّمَ الكاتبُ التاريخ إلى خمس مراحل: من خروج العبرانيّين من مصر إلى بدء عصر الآباء اللاهوتيّين (وهي مرحلة الله مع شعبه ومع الإنسان في الكتاب المقدّس) - عصر الآباء اللاهوتيّين إلى نهاية القرن السادس عشر (وهي مرحلة انتقال المسألة من صعيد الوجود إلى صعيد المفهوميّة اللاهوتيّة في معرفة علاقة الابن بالآب ومعرفة الله وأسمائه) - القرنان السابع عشر والثامن عشر وبدء القرن التاسع عشر (وهي مرحلة ظهور النزعة العلميّة وانتشارها، وتميّز بعزل الله عن الحياة الفكريّة والعلميّة وعن الحياة العامّة) - القرنان التاسع عشر والعشرون (وهي مرحلة الإنسان المعادي لله في عصر الحداثة والتعلمن) - نهاية القرن العشرين (وهي مرحلة ظهور الشعور الدينيّ ظهورًا علنيًّا).

وأضاف الكاتب ملحقًا حول العلم والإيمان، وشدّد فيه على أنّهما لا يتعارضان، بل يتكاملان. وتكلّم فيه على تحدّيات العلم والتقنية وعلى حذر المؤمن منهما، وقال إنّهما في خدمة المؤمن. وختم هذا الملحق بالفقرة التالية: «يستطيع الإنسان أن يكون عالمًا ومؤمنًا في آن واحد... فالمعرفة التي يكوّنها العالِم المؤمن هي إذًا أوسع أفقًا من معرفة غير المؤمن، لأنّ المؤمن يربط بين المادّة والروح، وبين الزمن والأبديّة، وهذا ما يعجز عنه غير المؤمن. فالمسيحيّ مدعوّ إذًا إلى أن ينظر إلى المصير البشريّ نظرة شاملة بُعدُها الكون والأبديّة، وهو يستطيع في إيمانه أن يتخطّى التحقّق العلميّ المنهجيّ نحو حقيقة الله الذي لم يَرَه أحد قطّ، والذي أخبر عنه الابن الوحيد القائم في حضن الآب» (يوحنّا ١/ ١٨).

أ. صبحي حمويّ

- الله، مَن هو وهل نؤمن به؟

جرتيه ١٩٩٧، ١١٨ ص

- وادي قنّوبين، مدرسة حياة

١٩٩٧، ١٤٦ ص

تأليف الأب ميشال العويط

تذكّر القارئ أوّلًا بأنّ الأب ميشال العويط وضع عددًا من الكتب غير قليل في مواضيع

مختلفة: خُبز وخَمر، ملح الأرض، اتبَعني، سأبقى معكم، أنت المسيح، الموارنة ضمير الكنيسة، الموارنة، مَن هم وماذا يريدون؟، الله ومواعده، ابن الله، البطريركيّة المارونيّة تاريخ ورسالة. ونتوقّف اليوم عند كتابَين صدرا في ١٠ أيّار ١٩٩٧، في مناسبة زيارة البابا يوحنّا بولس الثاني للبنان: الله، مَن هو وهل تؤمن به؟ ووادي قنّوبين، مدرسة حياة. في الأوّل خواطر فلسفيّة ودينيّة وتاريخيّة واجتماعيّة، وفي الثاني وصف للإيمان الذي عاشه الموارنة الأوّلون في جوار وادي قنّوبين، وما صار إليه هذا الإيمان على مرّ السنين حتّى أيّامنا.

يمتاز المؤلّف بأسلوبه الجذّاب، فإنّه كثيرًا ما ينطلق من الأفكار والأمور والأحداث البسيطة التي هي في متناول جميع الناس، ويرتقي بهم إلى التأمّلات والاعتبارات الدينيّة التي يريد أن ينقلهم إليها ويشرحها لهم، من دون أن يتخلّى عن البساطة والوضوح. وهذا ما أشار إليه سيادة المطران جورج أبو صابر، الذي قدّم للكتاب بقوله: «كم أنّ أسلوبه شيّق وكم توخّى البساطة والسهولة ووضوح التعبير، بحيث يشعر المطالع بنكهة أدبيّة، حلوة في قراءة الكتاب، تستهويه هذه العفويّة والرشاقة في رصف الأدلّة بشكل منطقيّ لا تترك في ذهن المطالع أيّ ارتباك حول القضيّة التي يحاول المؤلّف تبيانها وتقريب منالها واستيعاب مضمونها».

نسمح لنفسنا، في الختام، أن نعلّق بسرعة على ما ورد في الصفحات الأخيرة من كتاب «وادي قنّوبين»، حيث يُشار إلى تقلّص دور الرعيّة، لصالح دور الحركات الرسوليّة والمدارس الأجنبيّة. فقد تعود هذه الظاهرة إلى أنّ الرعية لا تضمّ إلاّ طائفة واحدة، في حين تنتمي الحركات الرسوليّة والمدارس الأجنبيّة إلى جميع الطوائف، وهي فائدة لا تُنكَر. لكنّ هذا الواقع لا يجوز أن يحول دون التعاون بين الطرفَين، وإن بصعوبة لا يسهل تذليلها. وهذا ما نظنّ أنّه يلتقي تفكير المؤلّف.

أ. صبحي حمويّ

الأخلاق والطبّ

بحث في وسائل

منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعيّ والقتل الرحيم

تأليف جوزف معلوف

سلسلة «دراسات أخلاقيّة»، المكتبة البولسيّة، جونيه، لبنان، ١٩٩٧، ١٩٨ صفحة

يتناول المؤلّف بالبحث أسئلة حياتيّة تطرحها الإمكانات الطبّيّة الحديثة في مجالات منع الحمل والإجهاض والتلقيح الاصطناعيّ والقتل الرحيم والمعالجة المفيدة. وفي سبيل ذلك يبدأ بتوضيح هذه القضايا من الناحية الطبّيّة، ثمّ يدرس طروحات العلوم الإنسانيّة والفلسفة الأخلاقيّة، ثمّ يعرض الفكر الإسلاميّ والكاثوليكيّ في هذه القضايا قبل أن يقدّم في النهاية بعض التطبيقات الأخلاقيّة التي تختصّ بها.

ونكتشف من منهج الكتاب أنّه أراد توسيع دائرة البحث والتعرّف إلى أبعاد هذه القضايا وتعقيداتها والأسئلة الأساسيّة التي تطرحها على إنسان اليوم وعلى المجتمعات كافّة، غربيّة كانت أم شرقيّة، وكذلك التعرّف إلى المناهج المختلفة المتّبعة في دراسة هذه الموضوعات ومعطيات العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة ورؤية الأديان في ما يختصّ بهذه الأمور. وإذ يُعتبر الفصل السادس والأخير (تطبيقات أخلاقيّة في قضايا الطبّ) غايةَ الكتاب وأهمّ أجزائه، إلاّ أنّ الفصول السابقة لا تقلّ أهمّيّة عنه وتمهّد له من خلال آراء ومواقف قد تبدو مبعثرة للوهلة الأولى.

ومن إيجابيّات هذا الكتاب عرضُ الجانب الطبّيّ من القضايا المطروحة عرضًا جيّدًا وسهلَ المنال في الوقت نفسه، وتوسيعُ دائرة البحث بعرض الجوانب الفلسفيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة في هذه القضايا. وفي ما يختصّ بتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة، فقد قام بتوضيح أبعاد هذا التعليم وأسسه وأهدافه، وطَرَح المؤلّف بنوع من اللطف والحذر أسئلة مهمّة حول موقف الكنيسة الرسميّ وذكّر بأبعاد غائبة عنه، وأورد بعض الأمثلة الحياتيّة الواقعيّة التي قد لا تنسجم مع هذا التعليم في ما يختصّ بتنظيم الأسرة والتلقيح الاصطناعيّ بين الزوجين وحتّى الإجهاض. وإذ تركّز الفصل المعنيّ بالعلوم الإنسانيّة ونظرتها إلى الحياة على دحض مواقفها النسبويّة بالأخصّ، امتاز الفصل الفلسفيّ بعرض جيّد لفكر كانْط الأخلاقيّ ولمواقف سارتر من الحرّيّة والحياة، علمًا أنّ المؤلّف لم يوضّح تمامًا موقفه من مسائل كطبيعة الضمير ومكانته، ولذا يشعر القارئ أحيانًا بنوع من التردّد في الموقف والتأرجح في الرأي يظهران هنا وهناك عبر الصفحات.

إنّ هذا الكتاب يساعد القارئ العربيّ على فهم قضايا حيويّة ويوميّة يطرحها عليه الطبّ والعلوم البيولوجيّة، وهو يعتمد كثيرًا على ذكاء القارئ وفطنته للوصول إلى رأي أخلاقيّ شخصيّ في الموضوعات المطروحة من خلال مجمل العرض وشكل التلميحات وطريقة طرح الأسئلة. وقد تميّزت مواقف المؤلّف عامّةً بالأمانة البصيرة لتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّ، وبالرغبة الجدّيّة الصادقة في تفهّم أبعاد الموضوعات المطروحة، وبتقدير ظروف الناس المعقّدة في مواجهتهم شؤون حياتهم وشجونها.

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ

ومن الكلمات بعضها...

تأليف الأب الياس زحلاويّ

منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩٧، ٥٤٦ صفحة

لا شكّ في أنّ هذه «الكلمات»، وهي بعضٌ من كلٍّ غزير ومتنوّع، تعكس وتُوجز في كتابٍ ما أعلنه الأب زحلاويّ في كتبه العديدة: إيمانه بالله إيمانًا راسخًا يلتزم قضايا الإنسان عامّةً والإنسان العربيّ خاصّة.

لقد سبق أن طالعنا بعضًا من هذه «الكلمات» في كتاب مجد الله هو الإنسان الحيّ الذي

أصدره المؤلّف منذ عشرين سنة وثيّف بالتعاون مع أسرة «الرعيّة الجامعيّة» في دمشق، كما قرأنا له بعضًا آخر صدر في مجلّة المسرّة، وكنّا دومًا نثمّن في الكاتب أسلوبه المتين الرشيق النافذ إلى العمق، ونشاطره نضاله في سبيل تحرير الإنسان المؤمن من خوفه أو تخاذله أو حتّى أصنامه التي تشوّه صفاء إيمانه. واليوم، بمطالعة تلك «الكلمات» التي استجمعها صاحبها من بعض ما كتب، نُسَرُّ ونشكر. نسرُّ لأنّ الكتاب بمجمله نابع من روح الإنجيل التي لا تعرف المماحقة، فيحمل بُشراه السارّة وإن قَسَت لهجتها أحيانًا للمتقاعسين. ونشكر للأب المؤلّف كتابه الأخير هذا لأنّه ساعدنا، من خلال صفحاته المنعشة، أن «نسير وإيّاه على دروب الربّ (...) بحثًا عن يسوع وعن الآخرين وعن ذواتنا» (ص ٣٤٩).

وفي الختام ملاحظة شكليّة لتصحيح معلومتَين: ورد في الصفحة ٣٤٢ أنّ ألبير شوايتزر (والأفضل أن يُكتَب شفايتسر) هو ألمانيّ، في حين هو فرنسيّ على الرغم ممّا يوحي به اسمه. كما ورد أنّ الأب دميان وسول البُرص هو هولّنديّ، في حين هو بلجيكيّ. والكمال لله.

أ. ك. حشيمه

Les trois prières d'Abraham

Editions du CERF, Paris, 1998, 200 pages

لويس ماسينيون

صلوات إبرهيم الثلاث

منشورات لوسيرف، باريس، ١٩٩٨، ٢٠٠ صفحة

إنه كتاب فريد من نوعه لباحث ومستشرق عُرِف شرقًا وغربًا بمؤلّفاته القيّمة العميقة في التصوّف الإسلاميّ وفي الحلّاج كبير المتصوّفين. هذا الكتاب هو إصدار لبحث كتبه لويس ماسينيون في العام ١٩٠٨، إثر عودته من عالم اللاإيمان إلى ذاتيّة الإيمان الحارّ، إلى المسيحيّة. كتبه مؤلّفه في ذلك الوقت وأعاد كتابه مرارًا، إلّا أنّه رفض دومًا أن يتمّ نشره خارج حلقة مقفلة من الأصدقاء والعارفين والباحثين في بواطن الأمور. كان ماسينيون، في كلّ مرّة، يحسّن ويطوّر نصّه حتّى العام ١٩٦٢، أي تاريخ وفاته، وكان يوزّعه على نفر معدود من المهتمّين بحاليّة ومعاصريّة الوحيّ الإبرهيميّ.

صلوات إبرهيم الثلاث هي تأمّل طويل، كتبه علمانيّ، يريد أن يفهم بعمق مسألة الإيمان الذي يجمع في العمق الديانات التوحيديّة الثلاث. التأمّل هو عودة إلى صلوات إبرهيم في سفر التكوين: الأولى أمام سَدُوم الملحِدة، والثانية في بئر سبع من أجل إسمعيل، والثالثة عند ذبيحة إسحق في أعلى الجبل حيث تتجلّى أبوّة لا حدود لمحبّتها. في الصلوات الثلاث هذه، يقول لنا ماسينيون، تتحقّق من إيمان إبرهيم إيمانًا مطلقًا بكلمة الله عدالة ومحبّة وحرّيّة، وتتحقّق من أن لا مصير للبشريّة خارج الوحدة والعلاقة، هذه الوحدة التي مصدرها اختيار إبرهيم حضورَ الله حضورًا وجوديًّا ملتزمًا قضيّة الإنسان.

يجمع ماسينيون في كتابه ذروة العلم بالديانات الثلاث التوحيديّة ومعرفة عميقة بنفسيّة الكائن البشريّ، وقلقه وعطشه إلى الحقيقة. فحبّذا لو يُنقل مؤلّفه هذا إلى اللسان العربيّ.

أ. س. د.

رسول الرحمة: القدّيس مرتينُوس

تأليف الأب إميل الحاجّ البولسيّ

سلسلة «الشهود»، الرقم ٥٧، منشورات المكتبة البولسيّة،

بيروت - جونيه، ١٩٩٧، ٢٩٧ صفحة

يتابع الأب إميل الحاجّ إصداراته في سلسلة «الشهود» التي تكاد تكون بمجملها من تلمه السيّال، فيروي بإيجاز مكثّف وبيان مشرّق سيرة قدّيس ذائع الشهرة في الغرب، عاش إبّان القرن الرابع الميلاديّ، فانتقل من الوثنيّة إلى المسيحيّة بعد أن جذبته رحمة المسيح بالبشر، وتدرّج من الجنديّة إلى الكهنوت، فإلى الأسقفيّة مطراناً على مدينة تُور بفرنسا.

وإنّنا، مع إعجابنا بتضلّع حضرة المؤلّف من لغة الضاد، نودّ أن نلفت نظره ونظر سواه إلى أنّ خير كتابة لاسم القدّيس Martinus بالعربيّة هي «مَرْتِينُس» لا «مرتينُوس»، إذ إنّ التشديد في الأصل هو على الصوت ما قبلَ الأخير لا الأخير، لذا يُجعل حرف العلّة لا أخيرًا بل في المقطع قبلَ الأخير. وعلى هذا النحو يجب تصحيح جميع ما درج عليه أدباؤنا من كتابة أسماء القدّيسين اللاتينيّة كتابةً عشوائيّة، فيوردون، مثلًا، اسم القدّيس Augustinus بصُوَر مغلوطة: أغسطينُس، أغسطينُوس، أغوسطينوس، وما إلى ذلك، والصحيح: أوغسطينُس، مراعاةً لحرفَي المدّ في الأصل الأجنبيّ، وهما الأوّل وما قبل الأخير. ولا يُترَك حرف العلّة في المقطع قبلَ الأخير إلّا إذا سبقه حرف علّة آخر، نحو: ليارِيُوس، منعًا للالتباس وخشيةَ أن يُقرأ، إذا لم يشكّل: ليارِيس.

أ. ك. ح.

تصحيح غلط

ورد في الصفحة ١١٨ من مجلّد السنة الجارية (١٩٩٨)، السطر ١٦-١٧، ما يلي: «وقد بدا الانشقاق واضحًا عبر العصور». والصحيح، بعد زيادة كلمةٍ سقطت: «وقد بدا خرقُ الانشقاق واضحًا عبر العصور».

التزوير... أيضًا وأيضًا

نكتب هذه الأسطر في حين يلتئم على قاب قوسين من دارنا «المؤتمر الدوليّ لحماية حقوق الملكيّة الفكريّة» (٢٢ نيسان/أبريل ١٩٩٨) لنقول إنّنا بتنا نيأس من جميع الاجتماعات والمؤتمرات والندوات والحلقات التي تغدق علينا الوعود تلو الوعود مدّعيةً حماية المؤلّفين، فلا نرى حتّى الساعة أيّ نتيجة. وقد أشرنا غير مرّة في المشرق إلى عدد كبير من السرقات الأدبيّة التي مُنيت بها دارنا (راجع المجلّد ٦٦ - ١٩٩٢ - ص ٦٧-٧٤، والمجلّد ٧٠- ١٩٩٦ - ص ٢٤١-٢٤٧). ومنذ أيّام وقعنا على نسخة مصوّرة من كتاب أخينا المرحوم الأب لويس شيخو اليسوعيّ: السرّ المصون في شيعة الفرمسون، صادرة عن «دار الرائد اللبنانيّ» البيروتيّة بدون أيّ إذنٍ من مطبعتنا «الكاثوليكيّة» أو من دار المشرق وريثها الشرعيّة. فلئن كان مؤلَّف شيخو دخل في عالم التراث، إذ مرّ على وفاة صاحبه أكثر من ٥٠ سنة، إلاّ أنّ نصّه المنضّد في مطبعتنا، وهو لا يزال ملكها وملكنا، صُوِّر بحذافيره حاملًا اسم المطبعة بدون موافقتنا.

وما زاد في الطين بلّة أنّنا وقعنا منذ أيّام قليلة على استيلاء آخر من النوع نفسه، إذ سرقت لنا إحدى المكتبات الكبيرات في شبرا بالقاهرة، نصَّ طبعةِ كتاب الاقتداء بالمسيح الصادر عن دارنا. فيا لشناعة المتاجرة الخسيسة بالمقدّسات!

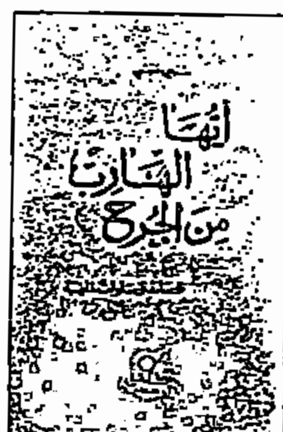
صدر عن دار المشرق









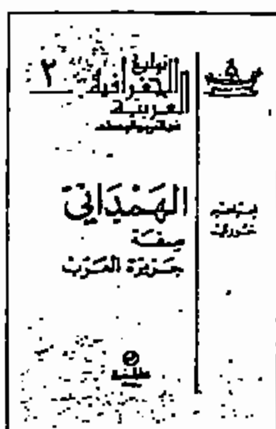


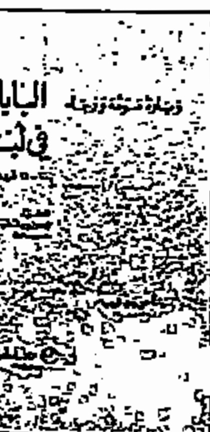
صدر حديثًا عن دار المشرق

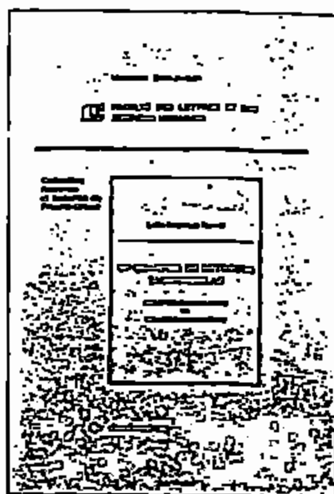












فهارس «المشرق»
للسنة الثانية والسبعين ١٩٩٨

فهرس أوّل
مقالات السنة

٣٤٢) = الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في مئويّتها الأولى. الهويّة والرسالة، بقلم الأب موريس پيار مارتان اليسوعيّ (٣٤٣-٣٥٦) = الأصوام في التقليد القبطيّ وجذورها التاريخيّة، بقلم الأب جاك ماسّون اليسوعيّ (٣٥٧-٣٩٤) = الإيمان والعقل: مصير ابن رشد. وجهات نظر تاريخيّة وفلسفيّة، بقلم البروفسور جاك لانغاد (٣٩٥-٤٠٨) = هل العبد خالق أفعاله؟ مفهوم الكسب وعدالة التكليف عند المسلمين الأشاعرة الأوائل، بقلم الدكتور محمّد عبدالله الزبيديّ (٤٠٩-٤٤٠) = تفسير سفر التكوين لأوسابيوس الحمصيّ، بقلم الأب برلس الفغالي (٤٤١-٤٦٨) = نقل بعض فقرات العهد الجديد إلى العربيّة، بقلم الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ (٤٦٩-٤٧٤) = خواطر في الاستنساخ، بقلم الأكاديميّة البابويّة من أجل الحياة (٤٧٥-٤٨٤) = الاتّصال بالإله في الديانات القديمة، بقلم الأب جوزف يرحجر اليسوعيّ (٤٨٥-٥٢٧) = جبران خليل جبران. كتب ومقالات تناولته بالدرس (١٩١٢-١٩٩٨)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٥٢٩-٥٤٠) = مراجعة الكتب: وصف ٣٥ كتابًا بالعربيّة و٥ بالفرنسيّة (٥٤١-٥٦٩).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

la Vie, traduit du français par le Dr Basile Ayoub.

Ce texte a été adressé par l'Académie Pontificale pour la Vie à ses membres en date du 17.7.1997. Il explique ce qu'est le clonage et dit qu'il est immoral, parce qu'il détourne arbitrairement la finalité du corps humain entendu comme un pur objet de recherche. Et, sur le plan des droits de l'homme, il représente une violation des deux principes essentiels qui fondent tous les droits: le principe de parité entre les êtres humains et celui de non-discrimination .... 475.

La communication avec la divinité dans les religions anciennes, par le P. Joseph Buhagiar, S.J.

Les conquêtes d'Alexandre le Grand ont bouleversé la société antique. Des hommes et des femmes d'origines ethniques et religieuses les plus diverses vont vivre ensemble coupés de leurs anciennes racines. Avec la perte de beaucoup de leurs repères identitaires, ils prennent conscience de leur existence en tant qu'individus. Ils deviennent donc capables d'une certaine relation avec la divinité. De cette situation vont surgir des questions d'une importance vitale: «Qui suis-je? Quelle est mon origine? Quel est mon destin? Pourquoi le mal?» Après un bref survol des rapports de l'homme avec la divinité depuis les temps anciens, cet article donne un rapide aperçu des diverses réponses apportées à ces questions au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne: resurgissement des anciens cultes agraires, naissance des religions à mystères, de l'hermétisme et du gnosticisme.. 485.

Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān. Bibliographie (1912-1998), par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Peu d'auteurs ont été étudiés comme l'a été Ǧ. Ḫ. Ǧibrān. Des centaines de livres et d'articles lui ont été consacrés, et même deux ouvrages bibliographiques, dûs à la plume de S. Bushrui (1970) et à l'érudition de Y. 'Abd el-Aḥad (1982), ont répertorié les travaux qui l'ont étudié. Cet article complète les compilations précédentes, remontant jusqu'à 1912, quand Ǧ. Ḫ. Ǧ. n'avait encore que 29 ans. Plus de 320 titres ont été rassemblés, dont une centaine sont présentés dans cette première partie .... 529.

Recensions de livres

Y. Courbage et P. Fargues: *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc* (R. Tomb); 'A. Ismā'īl: *Azmat al-fikr al-lubnānī fī kitābat tārīḫ Lubnān wa fī tawṯīqihi* (C. Hechaïmé); *ʿĀdil Ismāʿīl: al-*

L'homme est-il créateur de ses actes? La notion de «Kasb» et la justice de l'imposition des obligations chez les premiers as'arites, par Mohammad Abdallah az-Zubaydi.

L'acte humain volontaire a été au cœur d'un débat qui a mobilisé les différentes écoles musulmanes de pensée jusqu'à nos jours. Contre les mu'tazilites, qui prétendaient que l'homme est créateur de ses actes en vertu du libre choix, condition de la prise en charge des obligations imposées par Dieu, l'école fondée par Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī a élaboré la théorie dite de l'acquisition de l'acte, qui suppose que l'homme agit toujours par une capacité créée et qui ne dépend pas de lui. Cet article expose les différentes nuances de la position aš'arite .... 409.

«L'Explication du livre de la Genèse» d'Eusèbe d'Emèse, Introduction, traduction, étude critique,par le P. Paul Féghali.

Eusèbe d'Emèse vécut dans la première moitié du 4ème siècle et fut disciple d'Eusèbe de Césarée. Plus ou moins teinté de sabellianisme et de semi-arianisme, il a beaucoup produit dans les domaines de l'histoire et de l'exégèse. L'A., après une brève introduction sur la vie et l'œuvre d'Eusèbe, présente, de l'explication de la Genèse composée par Eusèbe, une traduction arabe faite sur le texte français édité par E.M. Buytaert en 1949. Soixante-deux fragments sont ainsi présentés, dont l'étude permet de discerner la méthode suivie par Eusèbe: celui-ci s'applique presque toujours à bien préciser le texte biblique, recourant à l'original hébreu et se référant aux traductions grecque et syriaque. Il s'apparente plus à l'école d'Antioche qu'à celle d'Alexandrie, préférant le sens réel au sens allégorique. Il prête attention au contexte, étudie les passages parallèles, s'appuie sur la tradition des Pères qui l'ont précédé .... 441.

Traduction de quelques passages du Nouveau Testament en arabe,par le P. Soubhi Hamoui, S.J.

L'auteur, qui a collaboré à la nouvelle traduction de la Bible en arabe faite par les Jésuites, signale ici quelques passages, notamment le texte du *Pater*, parmi ceux dont la traduction arabe est originale, en ce sens qu'elle diffère de celles qu'on trouve, non seulement en arabe, mais aussi dans des langues étrangères. Les nouvelles traductions sont évidemment suivies de leurs justifications .... 469.

Réflexions sur le clonage, Texte de l'Académie Pontificale pour

suivre les étapes du développement de cette communauté. Ainsi s'expliquent certains de ses caractères propres: bien desservie par une scolarisation privilégiée, elle est également fortement urbanisée. Sa participation à l'évolution moderne du catholicisme mondial, si elle ne favorise guère ses rapports avec l'orthodoxie nationale, lui permet cependant d'assumer aujourd'hui un rôle religieux et social spécifique dans le contexte égyptien .... 343.

A la naissance des jeûnes dans la Tradition copte,par le P. Jacques Masson, S.J.

De toutes les Eglises, l'Eglise copte a la plus riche tradition vivante ascétique. Son année liturgique compte entre 230 et 250 jours de jeûne. Comment, quand, sous quelles influences s'est développée cette tradition? Si durant les quatre premiers siècles l'Église copte adopte les jeûnes communs aux autres Églises, le jeûne monastique, lui, dès ses origines manifeste une rigueur ascétique très forte. C'est sous l'influence de la vie monastique, qu'entre le 7è ou 8è et le 13è siècles - alors qu'elle devient minoritaire dans son propre pays - que l'Église copte va développer les jeûnes qui lui sont propres.

Qu'en est-il de la pratique du jeûne aujourd'hui parmi les fidèles? Matta el-Miskin affirme résolument l'obligation de l'abstinence totale de toute nourriture en temps de jeûne outre le régime alimentaire propre aux différents jeûnes. Cette abstinence est en fait peu pratiquée parmi les fidèles. Le jeûne demeure, au premier chef, une ascèse d'abord monastique..... 357.

Foi et raison: le destin d'Averroès. Aspects historiques et philosophiques,par Jacques Langhade.

Brossant le tableau des contextes historique, religieux et familial dans lesquels vécut Averroès, l'A. étudie ensuite à partir surtout d'une des œuvres du grand penseur, le *Faṣl al-maqāl*, comment se posait pour lui la question des rapports de la raison et de la foi. Pour Averroès, philosophie et religion sont «compagnes» et «sœurs de lait», elles ne peuvent se contredire: la vérité ne peut contredire la vérité. En ce 800ème anniversaire de la mort d'Ibn Rušd, alors que s'élèvent des voix intolérantes, il est heureux de rappeler qu'Averroès revendique l'exercice des facultés de la raison sans contrainte, si ce n'est celle de la prudence. Il s'oppose aux extrêmismes qui veulent imposer à tous une seule et unique façon de voir et de comprendre.. 395.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante douzième année
1998



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

***

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 US$ 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.


المشرق

المشرق

مجلة ثقافية جامعة
تصدر مرتين في السنة
عن «دار المشرق» - بيروت

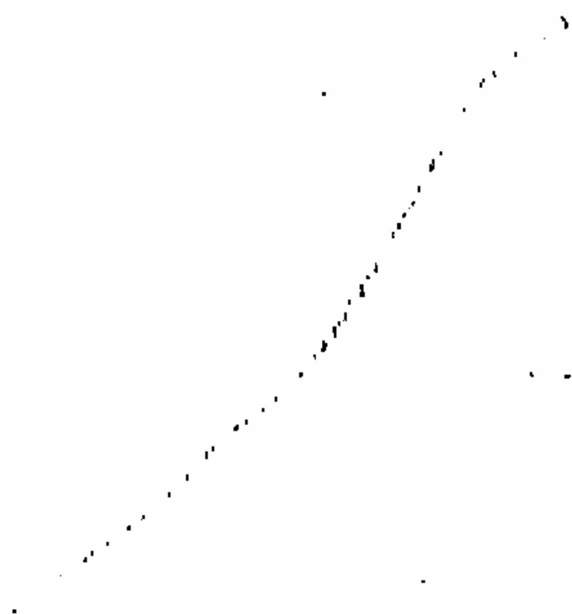
المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ
رئيس التحرير : الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

الإدارة والتحرير
دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
بيروت، لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤
البريد الإلكتروني:

Direction et Rédaction
Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Beyrouth, LIBAN
Téléph: 202423, 202424
E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb

محتويات العدد



«الإيمان والعقل» في رسالة بابويّة جديدة. الفكر الفلسفيّ مع الإيمان بالإنسان

بين النصوص المهمّة التي صدرت أخيرًا في مجال الفكر الإنسانيّ واللاهوتيّ، رسالة للبابا يوحنّا بولس الثاني في موضوع علاقة الإيمان بالعقل، ظهرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. النصّ موجّه إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، إلاّ أنّ له وقعًا خاصًّا في إطارنا الفكريّ المشرقيّ.

الأمثولة الأولى في رسالة البابا: لا تضعوا الفكر الفلسفيّ جانبًا، بل حكّموا العقل وقواعده. فللعقل أساليب ومدارك، وله قدرة منطقيّة لا يستهان بها، وهو قادرٌ على أن يضبط نفسه بعد تجاربه المريرة في تطوّرات الحداثة على الصُعُد السياسيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة. حكّموا العقل الفلسفيّ عندما يكون الأمر متعلّقًا بالإيمان وإدراكه الحقائق الإلهيّة، حال العقل الفلسفيّ حال المرآة التي تنعكس عليها ثقافة الشعوب، وهو غالبًا ما يكون أرضيّة التفاهم والحوار مع الذين لا يقاسمون المؤمنين إيمانهم. حكّموا العقل لأنّ قدرته النظريّة – والنظر له قيمته في الثقافة العربيّة مهما قيل فيه – تؤدّي إلى صياغة شكل، من أشكال الفكر المتين، وإلى بناء معرفة نظاميّة تستند إلى الترابط المنطقيّ، وإلى الطابع التركيبيّ الذي هو من عناصر الفكر نفسه. حكّموا العقل لأنّ نصّ الكتاب المقدّس نفسه يؤكّد «وجود وحدة عضويّة بين المعرفة التي تأتي من العقل وتلك التي تأتي من الإيمان» (١٦). ولا تتورّع الرسالة من أن تقول «إنّه لا يمكن الفصل بين العقل والإيمان من دون أن يفقد الإنسان إمكانيّة معرفة نفسه ومعرفة العالم والله بوجه متناسق» (١٦).

الأمثولة الثانية: عندما يسعى الإنسان إلى معرفة حقيقة وجوده معرفة تستند إلى الفكر الفلسفيّ، وإلى إدراك المعارف الكونيّة التي تتيح له معرفة نفسه، فإنّه يصطدم بحقيقة جوهريّة تكمن في أنّ سعيه العقليّ يتوقّف على سرّ الوجود الذي يسلّط الوحيُ الإلٰهيّ وحدَه عليه الضوء الأخير في الكلمة التي يلتقي ضمنها العقل العاقل والعقل المعقول. هذه الكلمة هي كلمة الرحمة والكرامة والطريق إلى القداسة والقدّوس. ولأنّ الحرّيّة جذريّة ومطلقة، فالإنسان مدعوّ، على مستوى وجوده وطاقاته وتعابيره الخاصّة، إلى أن يسعى سيرًا على هذه الطريق. إنّ النسبيّة واللاإيمانيّة والإلحاد في الفلسفة هي عوائق. والأصوليّة وتأليه الحرف والتماميّة هي إسقاط ما هو في نفسيّات البشر على الإلهيّ بغيةَ منع الإنسان من بلوغ الكمال الذي دُعِي إليه.

في هذا السياق، إنّ الملفّ الذي تنشره المشرق عن التقليد والحداثة، يأخذ أبعاده الحقيقيّة عندما يكون العقل الفلسفيّ والإيمان متّحدان يفكّران في ما هو ثابت ومتحرّك، وفي ما هو ضرورة بشريّة لتخطّي النظرة إلى التقليد كأنّه القيمة المطلقة، ولتخطّي الحداثة في مظاهرها الثقافيّة الغربيّة (والشرقيّة اليوم) التي تضع الإنسان في غرابة عن نفسه. أليست قدرة الحداثة هي في تفعيل التقليد ليكون حيًّا وطريقًا إلى نموّ الشخص الشرعيّ في إطاره الوجوديّ العصريّ؟ أليس في التقليد علاقات جوهريّة تدعو إلى التغيير، وإلى تحرير الإنسان من كلّ ما يمنعه من التقدّم نحو الأسمى والكرامة وحقوق الإنسان؟

وإلى جانب هذا الملفّ الأساسيّ، فإنّ المشرق تقدّم باقةً من المقالات التاريخيّة والاجتماعيّة والفنّيّة والأدبيّة، إلى مقال يقرأ الإرشاد الرسوليّ الذي وجّهه البابا يوحنّا بولس الثاني إلى اللبنانيّين في ضوء ضرورة السعي إلى الخير العامّ وبنيان المجتمع. عسى أن نستلهمَ من هذه الإسهامات الطريقَ إلى مواجهة الواقع وتجاوز الأزمات والقضايا الجوهريّة.

«التقليد والحداثة»

تقديم الملفّ

عقد يسوعيّو إقليم الشرق الأدنى ندوةً من ٢٧ إلى ٢٩ آب/ أغسطس ١٩٩٨ في المريوط، مصر، حول موضوع التقليد والحداثة. وهو يندرج في سياق بحث في ملامح علم اللاهوت الشرقيّ المُعاصر، أو، بحسب التعبير المُتداول الآن، «علم اللاهوت المُحيطيّ» (Théologie contextuelle)، بمعنى علم لاهوت يُعبِّر عن المُحيط الشرقيّ العربيّ المُعاصر، المُرتبط بما سبقه من علم لاهوت مسيحيّ شرقيّ وغربيّ تقليديّ، وبما ينشأ حوله من لاهوت حديث ومُعاصر(٥).

ولقد انقسمت أعمال الندوة، من مُحاضرات ومُداخلات، ومجموعات عمل ومُناقشات، إلى أربعة محاور أساسيّة:

١ – تعريف مفاهيم القضيّة وتحديد إشكاليّتها المُعاصرة، غربًا وشرقًا.

٢ – قراءة شرقيّة في أصولنا، ولا سيّما آباء الكنيسة.

٣ – قراءة شرقيّة في حداثتنا كما تبدو في مُختلف المجالات الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، والدينيّة والكنسيّة والإسلاميّة، والأخلاقيّة والنفسيّة والروحيّة...

٤ – إستخلاص بعض ملامح لاهوت مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر.

وينشر هذا الملفّ مجموعة من تلك المُحاضرات والمُداخلات رأينا أنّها مُفيدة للقارئ العربيّ، إذ قد تساهم في التأسيس لعلم لاهوت مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر من زاوية التقليد/الحداثة. يضاف إلى ذلك أنّ القضيّة ليست وقفًا على الفكر الدينيّ عامّة أو اللاهوت المسيحيّ خاصّة، بل تهمّ الفكر السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، والنفسيّ والتربويّ والفلسفيّ أيضًا. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار هذا الملفّ «نموذجيًّا»، بمعنى أنّه يعرض نموذجًا، إلى جانب نماذج أُخرى، لطرح قضيّة الحداثة والتقليد ومعالجتها.

(٥) لقد سبق أن نشرت مجلّة المشرق، في عددها ١٩٩٦/٢، ص ٢٧٩–٣٦٨، ملفّ ندوة أولى حول موضوع «خلاص غير المسيحيّين». وقد انعقدت ندوة ثانية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٦ بيكفيا (لبنان) حول موضوع «الدين والثقافة».

«التقليد والحداثة»
تصميم الملفّ(*)

التقديم

أوّلا: المفاهيم والإشكاليّة
١ - التقليد والحداثة: العناصر المميّزة والآفاق والحدود.
٢ - التقليد والحداثة في المشرق العربيّ.

ثانيًا: قراءة في أصولنا

تقليد آباء الكنيسة. هل هو ميراث أم موعد؟

ثالثًا: قراءة في حداثتنا
١ - الأقباط بين التقليد والحداثة.
٢ - الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أيّامنا.
٣ - التيّارات السياسيّة في جمهوريّة مصر العربيّة بين الحداثة والتراث.
٤ - الحداثة المتواصلة في الوطن العربيّ.
٥ - التقليد المسيحيّ وسلوكيّات طبّ الحياة.
٦ - المناهج التربويّة اللبنانيّة الجديدة: أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

رابعًا: بعض ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر

(*) إنّ الموضوعات المشار إليها في هذا التصميم ليست إلاّ القسم الأكبر ممّا عُولج في الندوة، وسيُصار إلى نشر بعض ما تبقّى في أعداد لاحقة من المشرق أو خارجها إن شاء الله.

التقليد والحداثة في العالم المعاصر
المعالم والتساؤلات والإشكاليّة

الأب فرنسوا كزافييه دُومُورتييه اليسوعيّ(*)

ملاحظات تمهيديّة

إنّ التقليد والحداثة هما حقيقتان متعارضتان ومتّصلتان في آن معًا، إذ تتحكّمان بنفيم هويّتنا الشخصيّة والجماعيّة وبقدرتنا على عيش الحاضر عبر ذلك التوتّر الذي يقطنه ويكوّنه، وهو توتّرٌ بين حصيلةٍ أخلاقيّة ثقافيّة جوهريّة، ومستقبلٍ نفهمُ أنّه مهمّة الحاضر. والكائن البشريّ، من دون ذاكرة تأصّلِه، يوشك أن يكون شبيه قارب من دون مرساة ومن دون ميناء يقصُده. والكائن البشريّ نفسه، من دون إدراك ما تنطوي عليه الحداثة وتتطلّبه، يوشك أن تفوته الرهانات الأخلاقيّة والسياسيّة الخاصّة بزمننا. ومع ذلك، فإنّ الذاكرة، أشخصيّةً كانت أم جماعيّة، تدين لماضٍ أعيد بناؤه تقريبًا. والحداثة تبقى فريسة اليأس وفارغة من كلّ معنى إذا أمسك بها أفراد، يعتقدون أنّهم أصل كلّ شيء، يريدون أن يخضعوا للأمر التقنيّ الاقتصاديّ: «كُنْ حديثًا»، من دون أيّ حكم نقديّ، كما لو أنّ القضيّة هي قضيّة تطبيق نوع من الضرورة التاريخيّة.

(*) François-Xavier Dumortier رئيس كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة في باريس (مركز سيفر Centre Sèvres).

ونبدأ بالإشارة بصيغة المفرد إلى التقليد والحداثة. مع ذلك، نتساءل: هل من الواجب أن نفرض صيغة الجمع على العبارتين بلا مجال للمنازعة؟ فكيف يمكننا استعمال عبارتي «تقليد» و«حداثة»، مقولتين من مقولات الفكر، من دون ربطهما بمواقف تاريخيّة؟ وفي الواقع، يبدو بالفعل ثمّة تقاليد تترابط وتتخالط، ويبدو أيضًا ثمّة حداثات، أعني وجود طرق متنوّعة لاستيعاب ماهية العالم (على الصُعُد الاقتصاديّة والتكنولوجيّة والسياسيّة...)، واستيعاب ما هو مُفترض نتيجة ذلك من تصوّرات فكريّة. إذّاك، أليس من الواجب أن نصوّب نظرنا نحو التاريخ لكي يقوم بالتحكيم والفصل بين تعارض ذاكرة وأخرى، في ادّعاء كلّ واحدة بأنّها مصدر الشرعيّة الوحيد؟ أليس من الواجب أن نجعل كلّ «نموذج» يدّعي أنّه يجسّد الحداثة نموذجًا نسبيًّا، بحيث نتذكّر أنّ الحرّيّة التي نحدّدها في القدرة على الانطلاق بشيء جديد، هي، على وجه الخصوص، الدافع إلى ذلك الاختراع غير المحدّد الذي هو الحداثة؟

وإذا كان التقليد والحداثة، بوصفهما اسمي جنس، يشتملان على حقائق ومعانٍ متعدّدة، مقسّمة ومجزّأة، ألا «يعملان» كما يعمل قطبا حقل من القوى، وهما قطبان لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر، وضروريّان بعضهما لبعض في آنٍ معًا؟ فالتوتّر بين «التقليد» (أو التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) ليس خاصّة لهذا أو ذاك من المجتمعات، كما لو أنّ بعضها مجنّبٌ من ذلك التوتّر، في حين أنّ بعضها الآخر هو ضحيّته: فذلك التوتّر يظهر في المجتمعات الموصوفة بالـ«متقدّمة» - وهذا التقدّم يتطابق مع عبارة «حديث» في الغالب - كما تؤكّد ذلك بعض التيّارات ذات الصفة الجماعيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة وأوروبّا، وهو يظهر كذلك في المجتمعات الموصوفة بالـ«تقليديّة» التي قد تقوّض نظامها الهجمة العنيفة للحداثة بمختلف وجوهها: التكنولوجيا والمنتوجات الاستهلاكيّة وطريقة الحياة... ألا نرى في هذا كلّه، بوجه مستديم وبطريقة جديدة، النزاع القديم بين القدامى وأهل الحداثة؟ إنّ التقليد الفلسفيّ والسياسيّ هو شاهد على معاودة المعارضة وثباتها بين أولئك الذين يميّزون التعلّق بالماضي

وبما يكرّسه إلى حدّ أنّهم يتصوّرون المستقبل كما لو كان امتدادًا للماضي لا بل استعادة له، وأولئك الذين يميّزون العمل التاريخيّ للحرّيّة الإنسانيّة التي تتخلّص دومًا من كلّ ما يوشك أن يقيّدها ويخنقها، فتتطلّع إلى مستقبل عليها أن تُحدِثه. ومع ذلك فإنّ التقليد والحداثة لا يستطيعان السير الواحد من دون الآخر: فالحداثة لا تلغي التقاليد - أوَقد تثير الحاجة إليها والاستعانة بها؟ - والتقاليد لا تحرم نفسها الاستعارة من الحداثة كلّ ما يبدو موافقًا لها ونافعًا. لكن، ألا يتعلّق ما هو مستعار بمنطق يتعرّض بالقوّة تلك التقاليد؟

إنّ حرف العطف «و» الذي يفصل ما تمّ تمييزه على هذا النحو، حتّى الفصل والاستبعاد المتبادلين، هو الذي يربط أيضًا التقليد بالحداثة: فالتوتّرات بين «التقليد» (التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) هي العلامة لاغتراب غير ممكن بين حقيقتَيْن قديمتَيْن، تدّعي كلّ واحدة منهما الشموليّة وتحملان تصوّراتٍ للحياة، وتمثّلات للعالم والمجتمع، وقِيَمًا ثقافيّة وأخلاقيّة. ونختار مثلًا من تاريخ القانون الأوروبّيّ، من شأنه أن يوضح «العمل» الذي يحصل في إطار المواجهة الصعبة دومًا، والعنيفة في الغالب، التي تَخْطُرُ في أفهام الذين يختبرونها وفي أحاسيسهم. والمقصود مدرسة القانون التاريخيّة التي أسّسها فون سافيني في بداية القرن التاسع عشر، كردّة فعل على حركة تدوين القوانين التي أصبحت رمز الحداثة الحقيقيّ بخصوص تصوّرات الذات والقانون. فهذه المدرسة دلّت على رفض التدوين باسم تصوُّر آخر للقانون، قانون وضعه الشعب طوال تاريخه، عبر لغته وعاداته وعبر كلّ ما يضفي عليه هويّته. إنّ نتائج هذه المواجهة بين تصوّرين للقانون تستحقّ أن تؤخذ بعين الاعتبار: فالنتيجة الأولى تكمن في التشديد على التقليد، وهو أمر أدّى إلى تقدّم العلم التاريخيّ وإلى معالجة الماضي وفهمه لا بصورة شخصيّة أو جدليّة؛ والنتيجة الثانية تكمن في أنّ العمل التاريخيّ أتى بتفكير جعل ظاهرة «الاستلام»: فكيف استطاع قانون معيّن أن يتكوّن إذ دمج مجمل نظام قانونيّ آخر أو جزءًا منه، عندما حصل تواجه القواعد والمعايير القانونيّة،

بعضها من التقليد ومن الشعب، وبعضها الآخر من الخارج؟ والنتيجة الأخيرة هي أنّ عواقب المدرسة التاريخيّة جاءت غير متوقّعة: فمن ناحية، إنّ ضرورة تأويل ما هو تقليديّ وتاريخيّ أدّى إلى نشأة طبقة من المفسّرين المأذونين، أي رجال القانون؛ ومن ناحية أخرى، إنّ الاهتمام بالمادة رتّب وضع علم الاجتماع القانونيّ الذي باسم تطوُّر العادات المُدرَك، يبرِّر اليوم تبدُّل صفحات كاملة من القانون التقليديّ... فعبر هذا المثل، نرى أهمّيّة عدم الاستناد إلى التقليد أو إلى الحداثة وحسب، بل أهمّيّة إعمال الفكر فيهما؛ تحقّق أيضًا من ضرورة المرور عبر تفتيش دقيق - هنا عبر الألسنيّة والتاريخ - وعبر تحليل مواضع مماثلة لتواجه بين عناصر داخليّة ذاتيّة وأخرى دخيلة على ثقافة معيّنة؛ ونتبيّن أخيرًا ضرورة وضوح الرؤية وضرورة الحكم النقديّ لتثمين الخيارات التي، في إطار عواقبها، يمكنها أن تنفي عمليًّا ما كان مقصودًا في البداية.

بعد الأقوال التمهيديّة هذه، يقتضي أن نعرض لما سيكون عليه منهجنا: سنسعى في البداية إلى فهم فكرة الحداثة محاولين إبراز بعض المعالم التي تميِّزها، إذ يبدو أنّ الحداثة هي التي تفرض على التقليد أو التقاليد أن يتّخذ موقفًا منها، بوصفها رحم الثقافة التقنيّة الاقتصاديّة العالميّة. بعد ذلك سنعمد إلى فحص ما يمكن أن نسمّيه «أزمة الحداثة»، بحيث ينبغي أن نتساءل عن حداثة هي في حالة تساؤل عن نفسها، حتّى ولو اعتبرنا الأمور بصورة انفصاميّة في إطار ثنائيّة عمياء. وفي الختام، سنتوقّف على بعض الرهانات التي تلازم إشكاليّة «التقليد والحداثة».

أوّلًا: المعالم التي تميِّز الحداثة.

إنّ ما نعنيه عادةً بكلمة حداثة ظهر عند منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر حين حصلت المطالبة باستقلاليّة الفرد: الفرد الحرّ، الفرد المالك الحقوق، الفرد العقلانيّ. ففي المجتمعات الموصوفة بالتقليديّة، كان الفرد يفهم نفسه وكان مفهومًا في نظر المجموعة، الكلّ وأجزائه المؤلّف من نظام اجتماعيّ وتقليد أخلاقيّ دينيّ وجماعة تاريخيّة... أمّا

في الحداثة فإنّه يعود إلى ذاته، إذ هو المرجع الأوّل والأخير في عالم مستسلم إلى سلطانه. وبعد أن أشرنا إلى أساس الحداثة الأنتروبولوجيّ، سنسعى إلى تحديد ماهيّة المجتمع «الحديث».

أ - إنّ المجتمع الحديث لا يكون من لا شيء: إنّه يولد ويظهر في تقاليد ثقافيّة غالبًا ما تغيّر معالمها. إنّه يتميّز أوّلًا بوصفه مدرجًا للتفريق الداخليّ، وللفصل بين ما يقوم المجتمع التقليديّ بربطه في مجموعة واحدة، غالبًا بواسطة سلطة مبدأ خارجيّ: وهكذا يتمّ الفصل بين المجال العامّ والمجال الخاصّ، بين الدينيّ والسياسيّ، بين مختلف ميادين العلم، ومختلف حقول العمل، ومختلف السلطات (وهو موضوع الفصل بين السلطات العزيز على التقليد الفلسفيّ - السياسيّ)... ومدرج هذا التفريق، الذي لن يصل إلى التمام أبدًا، يدلّ على نهاية الكون التقليديّ الذي يتميّز في شكل كلّ، حيث يدرك كلّ عنصر من عناصره نفسه بالنسبة إلى الكلّيّة التي تضفي عليه المعنى.

ب - الحداثة تنكبُّ على مهمّة نقديّة، أعني ممارسة العقل: «تجرّأ على التفكير بنفسك واستخدم عقلك علنًا» هو الشعار الذي يتحوّل إلى واجب المعرفة والفهم والحُكم، من دون أن يُستثنى أيّ أمر، بحسبه، من التحليل وفحص العقل. في ذلك قد نجد واحدًا من أسباب قدرة الحداثة العظيمة على الخَلق وسرًّا من أسرارها. إنّها ليست القدرة على تبيُّن المُركَّب في البسيط والمتحرّك تحت الثابت والمتحوّل في ما هو دائم في الظاهر وحسب، بل إنّها القدرة على تطوير النقد تجاه الذات وتجلّياتها، وعلى القبول بتعدّديّة التحليلات والآراء في شكل واقع وفي شكل حقّ. فللعقل حقّه في عرض رأيه وفي مواجهة الآخرين. وعمل العقل المستمرّ يبحث مجدّدًا في ما يقبل به مجتمع تقليديّ في شكل «مُعطًى»، أي ما هو منقول كأمر صادق، إذ إنّه مرتبط بالاختبار التاريخيّ، وبعلم حِكَميّ مرتبط بالأجداد، وببديهيّات ليست بحاجة إلى أيّ مسوّغات. فالمعارف والممارسات ليست لها سلطة، في المجتمع الحديث، سوى تلك

التي يقرّ بها العقل لها.

ج - إنّ المجتمع الحديث لا يظهر بمظهر المجتمع المستقرّ بوجه جوهريّ: بما أنّ هذا المجتمع حائر حيال غاياته وفي حوار حول مراجعه ومقاييسه، وبما أنّه في حالة سعي إلى ما يؤسّس السيادة والسلطة ويشرعنهما، فإنّه يبدو سريع العطب من فرط ما يضع نفسه موضع التشكيك. وبما أنّه مجتمع الجدل، فهو يريد نفسه منفتحًا على الجميع وعلى كلّ شيء، وهو لا يستبعد مبدئيًا أيّ أمر من ميدان التداول. فلا شيء يظهر مادّةً غير جدليّة. ولأنّ هذا المجتمع هو مجتمع الاختبار والتحقّق، وهما عنصران من عناصر المدرج العقلانيّ، فإنّه لا يكتفي بالمعاني والحلول التي لم يختبر ملاءمتها. ولأنّه مجتمع عدم الرضى، فقد يبقى في حالة سعي إلى تصوُّرٍ عامّ للعدالة والخير، وهو تصوُّر يتيح أن يُدرك المجتمع وأن يختبره جيّدَ التنظيم ومستقرًا. فنظرة العدل لجون رولز (سوي، ١٩٨٧) تشهد على هذا السعي. وطابع عدم الاستقرار الملازم للمجتمع الحديث لن يقوم إلاّ بالتأثير في الميدان الدينيّ بقدر ما أنّ الدينيّ يرمز بعامّةٍ إلى الثابت والأبديّ.

د - بالنتيجة، يبدو لازمًا إقامة علاقة بين الحداثة ومدرج العلمنة، كما لو أنّ المجتمع الحديث لا يمكنه تحاشي أن يكون أو أن يصبح مجتمعًا علمانيًّا: إذ نتحقّق من تآكل الرمزيّة الدينيّة؛ فالدين، بوصفه قادرًا على إعطاء المعاني والتأويلات، ينسحب من الميادين التي يكتسب فيها الإنسان السيطرة بواسطة علمه وعلمه العمليّ. فالمجتمع الحديث يطرح مسألة الله في عالم يبدو فيه الإنسان الراشد قادرًا على أن يكون إنسانيًّا من دون الله، والعلمنة هي علمنة ما كان يُعتبر في الظاهر خاصّيّة التقليد اللاهوتيّ. وخصخصة الإيمان أو جعله قضيّة خاصّة هي ملازمة لظاهرة العلمنة، وهذان الأمران يدفعان بالإيمان إلى أن يكون «مكشوفًا» أمام الاختبار النقديّ العقلانيّ، الذي، كما يقول بول ريكور، يبدّل «وضعيّة ما يُعتقد وهو

في باب المهيّأ»: ويمكن إذ ذاك أن يُعاش الإيمان على درجة اللاأمن واللاسيطرة، وذلك ما مكّن جياني فاتّيمو في الأمل في أن نؤمن (سوي، ١٩٩٨) أن يعدّ العلمنة ضرورة داخليّة لمسيحيّةٍ هي على مسافة من اللاهوت الطبيعيّ والدين الطبيعيّ والتديُّن الطبيعيّ.

هـ- إنّ الحداثة تحافظ على علاقة داخليّة بذلك الشكل من الحياة السياسيّة، أعني الديموقراطيّة ، بوصفها مجتمع المناقشة وتستند إلى قِيَم نصفها بـ«الحديثة»، وهي: حقوق الإنسان، ولزوم الحرّيّة، واستقلاليّة الفضاء العامّ، واحترام رأي الآخر وتعايش التقاليد المختلفة... فهذه الديموقراطيّة تقابل مشروع «الأنوار» الذي يكمن في تبول عيش التحدّي في ألاّ نفتّش عن مبرّرات خياراتنا خارجًا عنًّا. فمع الحداثة، تستلم الحياة السياسيّة والشيء العامّ لنفسيهما من دون المثول أمام أحد، سوى الذين يلتزمون القضايا العامّة. فالأسئلة والقضايا السياسيّة تُعالج بموجب درجة التقنيّة والتعقيد الخاصّة بها: فلا الإيمان يُزوّد مفتاح فهمها ولا التقليد يكشف عن معناها.

و - الحداثة تعبِّر عن نفسها بـ«العمل». وهذا «العمل» هو عمل العقل التقنيّ والأدائيّ: العقل الذي يهتمّ بالأحرى بالممكن أكثر منه بالمستحَبّ، أو بالمسموح إلى حدّ التفكير في أنّه عندما يكون كلّ شيء ممكنًا، يصبح كلّ شيء مسموحًا به. وهذا «العمل» يظهر للعيان في العلاقة بالطبيعة: فالإنسان لم يعد في الطبيعة، بل في مواجهتها للسيطرة عليها وتحويلها. وهذا «العمل» يظهر في حالة نشاط لا سكون له، في حالة مدرج «هدم خلاّق»، في حالة «مدرج تغير متواصل» بحسب عبارة هانا أرندت في وضع الإنسان المعاصر (كالمان - ليڤي، ١٩٦١). هذا «العمل» له مكانه المميَّز في النشاط الاقتصاديّ حتّى إنّ المراد هو جعل العالم سوقًا كبيرة.

ز - إنّ الحداثة تحيا في تفضيل المستقبل على الماضي: إنّ المستقبل يطرح نفسه مهمّة الإنسان على وجه الخصوص بإحداث عالم، هو

خاصّته، ويصنع التاريخ. وهكذا تبدو الحداثة كأنّها تُشدُّ دومًا من الأمام، وكأنّها مسوقةٌ إلى إنتاج المستقبل الذي لا معنى له سوى أنّه الممكن الذي سيأتي. وهذه الحركة من نتائجها أن تنقص قيمة ما هو في باب الماضي والتقليد: فالماضي، بما أنّه صار متوجًا، قد تمّ تجاوزه؛ والتقليد، بما أنّه يربط ويربط مجدَّدًا، يوثق ويحتجز. أمّا الحداثة التي تحرّكها الضرورة الداخليّة بصنع التاريخ، فإنّها تفضّل القطيعة لتنفتح على الممكن الجديد في الوقت الذي يفضّل فيه التقليد الاستمراريّة ضمن همّه في نقل الماضي. وليس من العجب أن يكون موضوع «العقد الاجتماعيّ» موضوعًا لا يزال يجذب تفكير «الأزمنة الحديثة» السياسيّ من هوبس إلى أيّامنا.

وبما أنّ الحداثة تعطي نفسها هويّةً في المجتمعات التي تنتسب إليها، فلقد سعينا إلى مقاربة الواقع عبر ملاحظة بعض العناصر التي تبدو أنّها تخصُّ المجتمعات الحديثة وتميِّزها أكثر من أنّها تحدّدها. وعندما نتفحّص هذه المجتمعات عن بُعد، فإنّها تبدو قويّة بالاستناد إلى الثقة التي مصدرها عافيتها ونجاحها، حيث إنّ الحداثة تبدو فاتحةً ومسيطرة. ويبدو أنّها مرتبطة تاريخيًّا بالغرب الموصوف بالمتقدّم الذي يفرض، شئنا أم أبينا، أساليبه في المعرفة والإنتاج والاستهلاك والسلوك. ويظهر أنّها تهدِّد الثقافات والتقاليد بالرغم من كلّ ما تحتوي من قِيَم وكلّ ما تظهر من إنسانيّة، حتّى في عمق وجودها. وإذا كان القصد هو تعظيم الحداثة أو جعلها شيطانًا، فإنّ الخطر، في هذه الحال أو تلك، يكمن في عدم الملاحظة كم أنّ الحداثة تكشف عن نفسها بأنّها في حالة صراع مع القضايا الرئيسيّة. بالأكيد، إنّ الشكّ والنقد الذاتيّ والأزمة... هي جزء من الحداثة كما تُدرك ذاتها وكما تحيا بذاتها؛ وقابليّة العطب هذه هي التي تضع، بوجه مفارق، قوّة حداثة تحرّكها السلبيّة دومًا. مع ذلك، يبقى بوجه أكيد أنّ التساؤلات هي رئيسيّة وتتناول أسس الحداثة نفسها.

ثانيًا - تساؤلات عن الحداثة

١ - بين العقل وانعدام العقل. . .

إذا كانت الحداثة تعدّ نفسها ابنة العقل - وابنة عقل متحرِّر - فإنّ مناقشة العقلانيّة الحديثة تتحوّل إلى مناقشة الحداثة نفسها. أمّا الانتقادات الموجّهة إلى العقل التقنيّ، الأداتيّ، والعملانيّ، فهي قويّة بقدر ما هي معروفة:

◦ إنّ مشروع «الأنوار» المحرِّر يرتدّ على ذاته عندما «يكون تاريخ جهود الإنسان لاستعباد الطبيعة هو تاريخ استعباد الإنسان على يد الإنسان» (هوركهايمر). إنّ عقلنة الوجود البشريّ وعقلنة النظام التقنيّ - العلميّ تبدوان من دون نهاية، ويمكن أن يعبِّر المدرج العقلانيّ المتطرِّف عن نفسه في انعدام إنسانيّة الأنظمة التوتاليتاريّة.

◦ إنّ العقلانيّة الأداتيّة غير قادرة على أن تتطوّر في شكل عقلانيّة بحسب القِيَم: فهي محايدة بما يخصّ القِيَم. وربّما يجب القول إنّها تهدِّد المراجع التقليديّة التي تسوق المعالم والشواهد، وإنّها تجفِّف هذه الينابيع التي على الإنسان أن يغرف منها ليفهم نفسه، وهو الذي يحيا من الرموز.

◦ بما أنَّ التقنيَّة وأُجراءَها يسيطرون على المجتمع الحديث، فهو يحيل على مُلك الفرد الذي أصبح سيّدًا على الطبيعة ومالكًا إيّاها: إنَّ التقنيَّة هي مُلك ما لا حريَّة له.

◦ إنّ العقل التقنيّ، الحاسوب والمنظِّم، يجسِّد ما سمّاه نيتشه «إرادة الإرادة»، أعني تلك الإرادة البشريّة التي لا تتناول الغاية، بل تلك التي تعتبر الغاية في موضع الوسيلة؛ إذ ذاك يكون ملك «غياب المعنى التامّ».

إنّ المجتمع الحديث قد اختبر، على الأرجح أكثر من أيّ مجتمع تاريخيّ آخر، قدرة العقل، ومخاطر العقلانيّة العمياء، وحاجة العقل إلى أن يكون عاقلًا في تحاشيه انعدام العقل. لكن، أين نفتّش عن طرق

العقلانيّة ووسائلها التي لا تصدر عن الحساب والتي لا تقاس بمقياس الفعاليّة، وأين نعثر عليها؟ إنّه لسؤال لا تستطيع الحداثة أن تتهرّب منه، إنْ فيمت ذاتها، كما كان الأمر في البدايات، صاحبة مشروعٍ ذي طابعٍ إنسانيّ.

٢ - مسألة الشرّ

وجد الجزء الثاني من القرن العشرين نفسه في عراك مع مسألة غامضة ورئيسيّة، كان تفاؤل فلاسفة التقدّم ينزع إلى تهميشها أو إلى إخفائها، وهي مسألة الشرّ. إنّها مسألة ترافقها أسباب وأبعاد تتجاوز كلّ ما يستطيع المرء فهمه وتخيّله حتّى ذلك الوقت: كالحروب العالميّة، والإبادات الجماعيّة، وتهجير الشعوب بالقوّة، وتخطيط قتل مئات الألوف من الكائنات البشريّة، لا بل الملايين منهم، والظلم البنيويّ في توزيع الموارد العالميّة. فمسألة الشرّ كانت وما زالت علامة عبثيّة لحداثةٍ تكبتُ كلّ ما كان يمكنه إعادة إحياء مسألة الله، وتعتقد أنّ العقل يستطيع يومًا ضبط ما يبدو أنّه يودي بالحداثة إلى الفشل. فالمجتمع الحديث لا يستطيع تحاشي الأخذ بعين الاعتبار «ما يفعله الإنسان بالإنسان» وتحاشي ما يمني العقل بالفشل، ذلك العقل الذي تسكنه الرغبة ومشروع شفافية العقل نفسه. فما يفعله الإنسان بالإنسان هو غير المبرّر، غير المسموح به، وغير المقبول. وهكذا يتمّ توكيد وجود حدود لا يمكن تجاوزها من دون تهديد حياة البشريّة في الذات وفي الآخر. إلاّ أنّ الحدود والموانع هذه متعلّقة بالمرجع الأخلاقيّ، بـ«الواجب» الذي يأمر كلّ واحد بالمعروف وينهيه عن المنكر، والذي يقدر الحقّ أن يضفي عليه قوّة اجتماعيّة. لكن ما وزن كلمات الحقّ في مواجهة الإرادات الشرّيرة وذلك المنطق العقلانيّ الأحاديّ الذي يجرؤ على نفي البشر إلى سجون سيبريا، وعلى إقامة مصنع تشرنوبيل وما ترك من دمار؟ يقول بول ريكوو: «إنّ الشرّ يولّد أحداثًا أساسيّة رمزيّة». وهل من المعقول القبول بهذا الكلام، إذ نؤكّد أنّ الحداثة تدرك الشرّ الممكن الذي هو في مستوى الشرّ المُحقّق المنقضي؟ إنّ المستقبل قد يُنبئ بذلك، إلاّ أنّه يبقى أكيدًا أنّ مسألة الشرّ قادت المجتمع

الحديث على دروب التواضع المتكامل، على دروب ينبغي على الإنسان أن يقرَّ فيها بمحدوديّته ويلُبس إرادته وسطَ مشاريعه السلطويّة بالتحديد.

٣ - الحاضر المنفصم

«إنّ إرثنا لا تسبقه أيّ وصيّة». قول رينيه شار المأثور هذا وضعته حانا أرندت في مدخل كتابها المعنون: أزمة الثقافة (غاليمار، ١٩٧٢). ما نلاحظه بذلك هو كناية عن قطيعة تجعل الحاضر منقسمًا على ذاته وتجعل أيّ عمليّة نقل مهمّة صعبة. فحانا أرندت تعتبر أنّ أحداث القرن العشرين، المؤلّفة من الأنظمة التوتاليتاريّة والإبادات الجماعيّة، هي «أفعال تعدُّ قطيعة مع تقليدنا كلّه»، وتعتبر أيضًا أنّنا نواجه بالتالي، الجديد بعينه الذي لم ينقل إلينا التقليد بشأنه أيّ «أداة». والمؤلّفة نفسها تفكّر في أنّنا كنّا في واقع الورثة الذين يعرفون الذين سبقوهم وما يورِّثون، لكن من دون أن يكونوا قد اختيروا ورثةً ومن دون معنى للإرث. ففي الظاهر يبدو أنّنا مدينون للماضي ويثقّل علينا أرث فارغ من كلّ ما يعطيه صفة «الإرث المنقول نقلًا جيِّدًا».

وفي العام ١٩٨٨، عندما مرّ البابا يوحنّا بولس الثاني في مخيّم الإبادة، موتهاوزن، قال موجّهًا كلامه إلى الإنسان ضحيّة النظام الاعتقاليّ الجماعيّ:

«قُل لنا ماذا يستطيع هذا القرن أن ينقل إلى القرون المقبلة؟ قُلْ لنا هل إنّنا لم ننْسَ سريعًا جدًّا طابعك الجهنّميّ؟ ألا نقوم بإزالة آثار الجرائم السابقة من ذاكرتنا ومن وجداننا؟ قُل في أيّ اتّجاه على أوروبّا والإنسانيّة أن تتقدّم بعد مجزرة أوشويتز وبعد موتهاوزن؟ كيف يجب أن يكون الإنسان وجيل البشر الذي يعيش هنا على آثار أعظم هزائم البشريّة؟ كيف يجب أن يكون الإنسان؟ وماذا يجب أن يفرض على نفسه؟ تكلَّم، لديك الحقّ في ذلك».

هذه التساؤلات من شأنها ألاّ تتركنا عديمي الإحساس. إنّها تصل إلى قلب المأساة التي انطبعت في قلب الحداثة. هذه التساؤلات تُظهر

القطيعة التي تؤثّر في حاضرنا. فالذي نتوجّه إليه بالكلام والذي نطلب إليه الجواب هو بالتحديد ذلك الذي أخرسناه إلى الأبد، ذلك الذي فقدنا كلمته فقدانًا لا يعوّضه أيّ شيء، كما لو أنّ صمته يزيد حدّة الرغبة في الحصول على صوته. وما يسبّب ألم مَنْ لا يستطيع العودة إلى الماضي للبحث عمّا هو بحاجة إليه لفهم الحاضر، حاضره، هو معرفته أنّ لا وجود لذلك الجواب ولا إمكانيّة للتواصل مع الماضي.

وإذا كانت الحداثة تفضّل القطيعة على التواصل، فإنّ القطيعات المتعدّدة التي تطبع حياتها من شأنها أن تشرح لِمَا تسـاءل اليوم المجتمعات الحديثة عن «أزمة التواصل». ألم يكن الشعور المُسبق هذا بما سوف تشتمل عليه هذه القطيعات قد دفع فلاسفة «الأنوار» إلى التفكير في التربية وفي ما ينبغي نقله إليها؟

٤ - مخاوف وشكوك

إنّ الحداثة تضع في المواجهة الفرد - الذات، بوصفه ذات المعرفة، ذات الاختيار، وذات العمل. لكن، بمَا أنّ الإنسان لا يعرف بحقّ إلاّ ما يصنع، وهو مدفوع إلى أن يذهب بعيدًا في تحليل نفسه، ألا ينبغي موافقة هانا أرندت على، «أنّ أهل الحداثة لم يُنبَذوا في العالم، بل إنّهم نبذوا أنفسهم بالنسبة إلى أنفسهم؟» فالإنسان، في المجتمع الحديث، يوشك أن يمتحن نفسه لوحده: إنّه «غمّ» الكائن البشريّ الذي لا جذور له عندما تكون الروابط التي تشدّه إلى الماضي وإلى تاريخ معيّن، إلى جماعة وتقليد، هي بالأحرى في حالة الحسبان لا في حالة الإقرار، هي موضوع إفساد بدل أن تكون موضوع اعتبار. وربّما أنّ عواصمنا، بما فيها من خليط أفرادٍ هائل يجمعهم السكن والعمل والبقاء على الحياة، تعبّر عن خسارة ما يربط البشر بعضه ببعض، وما هو «مشترك» بينهم إلى حدّ أنّهم يرغبون في تكوين جماعة مع آخرين. فحيث إنّ الفرد يدرك نفسه ويحيا من دون «انتساب» ومن دون رابط، فالخطر كبير أن تحلّ الجماهير مكان الشعوب، وأن تنوب الإيديولوجيا منابَ الحسّ المشترك، وأن يفقد

الكائن البشريّ ما يكوّن وحدته وكرامته.

والحداثة منذ نشأتها كانت مشروعًا يهدف إلى تحرير الإنسان من أيّ قانون خارجيّ، قانون الحتميّة العمياء، مثل حتميّة السلطات الخارجيّة، وكانت مشروعًا يهدف إلى السماح له بأن يضطلع بمصيره. واستتبع ذلك مهمّة السيطرة على الطبيعة وتحويلها، وبذلك الفعل، مُنِحت الحرّيّة الإنسانيّة حقيقتها التاريخيّة. ويمكن القول مع هايدغر بأنّ تحويل العالم والسيطرة على الأرض ظهر في شكل «حتميّة الغرب الضروريّة». إلاّ أنّ الحداثة تسألها اليوم أعمالُها: ألا يدفع الإنسان عبر «خسائره» الجوهريّة ثمن تحقيق مشروع الحداثة؟ ألم يُفقد اعتقادُ الإنسان بقدرته الإحساسَ بالمحدود، هذه الحدود التي هي حدود المحدوديّة؟ إنّ الإرادة البروميثيّة، المحبّة الإنسان المطلق، توشك أن تجعل العالم غير صالح للسكن... ألا يقتضي التطوُّر التقنيّ العلميّ علاقة لها مسافتها المتصاعدة، بالواقع الذي تدركه حواسُّنا؟ فمن النظريّات الأكثر تجريدًا إلى مآثر الذكاء الاصطناعيّ، يوشك الإنسان أن يفقد معنى المحسوس و«جسد» العالم، معنى الشيء البدائيّ هذا الذي هذا هو مرجعنا المشترك.

المخاوف والشكوك تُؤثِّر أيضًا في ما أصبح همّ البشر المتنوّرين في القرن الثامن عشر: عنيتُ همّ التربية. والتقارير الحديثة العهد تشدّد أوّلًا على أزمة العلوم المتخصّصة، إذ إنّ القضايا الراهنة تتطلّب مقاربات متعدّدة الاختصاصات وبعدًا «كلّيًا». فتجزئة العلوم كانت تجيب عن منطق التنويع الذي يميّز الحداثة وينطلق من تخصيص المعارف حتّى تقسيم العمل. إنّها تثير لاحقًا موضوع الشموليّة أو الكونيّة، أي ما كان كارل ياسبرس يسمّيه «شفافيّة الكونيّ الخادعة». في الواقع، إنّ ما يعرفه الكونيّ لا يمكن التخلّي عنه، لكن يجب التساؤل عن الشموليّة المجرّدة التي تحتقر الخصوصيّات الثقافيّة والتاريخيّة. وأخيرًا، ألا ينبغي عندما ندرك تفكير هانا أرندت، التساؤل عن «حياة الروح» في مجتمع حديث؟ ألا يجعل تفضيل «حياة عمليّة» يختزلها «العمل» المنتج وهي تحت ضغوط الاقتصاد ما هو أساسيّ للفكر وتكوين الروح و«حياة الروح» أمرًا غير

ممكن؟ هذا الأمر الأساسيّ هو مجّانيّة التفكير الذي لا يُمارس من دون أيّ حتميّة سوى أن يكون المرء مكتملًا وإنسانيًّا بـ«الكلّيّة».



ثالثًا: الإشكاليّة

بعد أن حاولنا وصف معالم المجتمع الحديث، وبعد أن نظرنا إلى بعض الوجوه التي تضع الحداثة نفسها فيها موضع السؤال، نريد الآن أن نسلّط الضوء على بعض رهانات إشكاليّة «التقليد والحداثة».

الشوق إلى الماضي

بما أنّ الحداثة تزعزع في الظاهر كلّ نقاط الارتكاز التي من المحبّب الاستناد إليها، تنتابنا التجربة بأن نلتفت إلى الماضي للبحث عن جذور حاضر في صيرورة مستديمة وتبدُّل لا يتوقّف. إذ يمكن أن نتحقّق من الشغف المدهش بالتاريخ وبالأبحاث في علم الأنساب بحثًا عن خطّ الهداية المفقود. فالجميع متّفقون في الإشارة إلى أيّ حدّ تغذّي نهاية هذا القرن- الشوق إلى الماضي في الإكثار من التذكارات. فالذاكرة مليئة بالأحداث... ولا نريد أن نخسر أيًّا من الميراث. إنّ الخطر يكمن آنذاك في «أن يكتسحنا الماضي وأن نتعلّق به كما يتعلّق الغرقى بخشبة الخلاص» (هاينز ويسمان). ويتضاعف الخطر عندما نريد الاستقرار في الماضي، لا سيّما أنّ هذا الماضي غير معروف جيّدًا أو مجهول، وعندما نحوّله إلى المطلق إذ نضفي عليه القيمة السلبيّة بأنّه ليس حاضرنا، وعندما نريد أن نحافظ عليه كما لو أنّه ينتقل إلينا من دون أن نكيّفه ثانيةً وأن نبنيه مجدّدًا. إنّ محبّة الماضي هذا ليست مجرّد نزعة طاغية إلى الماضي. إنّها سعي إلى ما هو في باب الأساس، والبحث عن الجوهريّ في تجربة بدائيّة، والتماس ما هو في باب الأصل: وهو التماس يحرّكه ويزيده حدّةً أمر المجتمع الحديث الذي يبدو أنّه يرفض فكرة الأساس بالتحديد. إنّ هذا المجتمع يريد أن يؤسّس نفسه من دون الإحالة على أساس تجاوزيّ، ومن

دون أن يضع نفسه في إطار التواصل مع الماضي.

مِضْهَر السلبيّ

إنّ التجربة التاريخيّة في الحداثة الغربيّة أدّت إلى عيش البعد السلبيّ بعمق. فالخطاب الأخلاقيّ يُولد «في الخواء»، إذ إنّنا أكثر ما نعرفه هو ما يتجه الشرّ وأقلّ ما نعرفه هو الخير، وخطاب الصوفيّين التنزيهيّ هو أكثر «اجتذابًا»، من الخطاب اللاهوتيّ الذي يستطيع أن يفرض نفسه في شكل رحم للمعارف البشريّة. إنّ الانتقال من اليقين والاعتقادات الراسخة إلى مصهر التاريخ من شأنه أن يترك مكانًا:

ه لتصوُّر للعقل يدرك حدوده بقدر ما يدرك سلطته، ويهمّه الصوابيّة بقدر ما يفرض العقلانيّة.

ه لمعنًى جديد لضعف الإنسان، الواعي محدوديّته وحدوثه، والعارف، على ما يقول م. كلاڤيل، أنّه يسير قدمًا حاملًا اليقين المتهاوي.

ه للبحث الصبور عن الإنسان، عمّا هو إنسانيّ. فالكثيرون يعتبرون أنّ مكان ولادة الإنسانيّة في الإنسان هو ما يُسمّى «مكان الله»، وهذا ما يُدرج في بداية كلّ ما هو في باب المعرفة، وما هو في مستوى عطيّة يصعب إدراكها، مثلما يصعب إدراك الكلمة التالية: «إنّك ثمين في عينيّ». وهذه العطيّة تبيّن أنّ المشار إليه هو إنسان، وليس شيئًا أو حيوانًا، إذ من ذلك الواقع يصدر كلّ شيء» (م. بيليه؛ على الضفّة الأخرى).

ه لقبول ما هو «متعدّد»: أعني تقاليدنا وحداثاتنا، تواريخنا وأحاسيسنا، قناعاتنا ومشاريعنا. وهذا القبول ليس أمرًا مسلّمًا به، إذ إنّه يقتضي الإقرار بذلك العنف الباطنيّ الذي يثيره اللقاء بما، عبر خياراته، يبدو أنّه ينفي ما أنا أو ما أنا أعتقد؛ وذاك القبول يقتضي أيضًا ألاّ أخضع لوسائل العنف، بل أن يتمّ تفحُّص كلّ شيء بواسطة مقتضى الحضور والحوار؛ إنّه يقتضي أخيرًا إرادة خلق فضاء دائم هو نتيجة موقف حسن

الالتفات، وواجب الاحترام، وممارسة الحوار.

التفكير

إنّ الرهان الذي لا رهان غيره هو رهان التفكير. هانا أرندت، كانت تهوى عبارة توكفيل: «إنْ توقّف الماضي عن إنارة المستقبل، فإنّ الفكر يمشي في الظلمات»، وفي نظره، «إنّنا نجد، في الفجوة بين الماضي والمستقبل، المكان الذي يخصّنا في الزمن إنْ أعملنا ألتفكير، أعني عندما نرجع بما فيه الكفاية إلى الوراء نسبةً إلى الماضي والمستقبل نجد أنفسنا مؤتمنين على مسؤوليّة اكتشاف معناهما». وإذا كان التقليد يدفعنا إلى أن نتغذّى من الماضي، وإذا كانت الحداثة تدير وجهنا إلى المستقبل، فإنّ التفكير يمكنه أن يكون نشاط الفكر الذي يسعى إلى ربط الديمومة بالتجدُّد، والماضي والمستقبل بالحاضر الذي لا بدّ من الاضطلاع به.

إنّ المقصود في التفكير هو ألاّ نعيش بتسيان الماضي الذي، إذ يحمله التقليد، لم يُسلِّم كلّ ما في جعبته. ويهمُّ ألاّ تتمّ «خسارة» ماضٍ مُثقل «بالوعود غير المنجزة» على ما يقول بول ريكور. وإذا ما تذكّرناها، فإنّنا نفتح التقليد على مستقبل الماضي الذي يحافظ عليه ويحميه. والتقليد لا ينقل شيئًا في حال أنّه لم يتح للذاكرة أن تتوجّه إلى المستقبل، عندما لا يُسمح بالانتقال من ماضٍ موضوع سؤال إلى مستقبلٍ غير مقرَّر. فالتفكير وعيش الحاضر يجعلان الذاكرة ضرورة باسم مسؤوليّة تجاه المستقبل: إنّ ذاكرة الماضي تطرح السؤال على الأوضاع الحاليّة وتقود إلى التصرّف تصرّفًا مغايرًا.

والمقصود في التفكير يكون أيضًا في عدم رفض التقليد بسبب السلفيّة والتماميّة، وكذلك لإدراك أنّ التقليد يمكنه أن يعني ذاتيّة ثابتة في إطار التجدُّد وفجائيّة الأحداث. إنّ التقليد، إن لم يكن مخزونًا أخلاقيًّا من أجل المستقبل، وإن لم يكن إرادة إنتاج الماضي ثانيةً في زمن كأنّه متوقّف، وإن لم يكن مقياسًا للحكم على الحاضر، فإنّه يقدر أن يصبح ذلك البعد الذي يكوِّن الكائن البشريّ، وهو كائن يستقبل ما هو منقول إليه

عندما يبدأ حياته. فالتقليد - وليُسمح لنا بالقول: التقليد الأصيل - في حركته الحيويّة، لا ينحسر نحو مصدرٍ يكتمل فيه كلّ حقيقة، وهي حقيقة يكون القِدَمُ مقياس سلطتها. والتقليد يسير قُدُمًا وهو يتطلّع إلى الوراء، إنّه يمضي قُدُمًا من دون أن ينقطع عن الأخذ بعين الاعتبار ما ترك وراءه، أعني المكان الذي منه يأتي. إنّه بالتالي فعلُ نقلٍ: نقل الفكر أكثر منه نقل النصوص والطقوس والمؤسّسات. وهكذا فالفكر ينتقل إذ يثير فعلًا جديدًا في الفكر، وهو فعل جديد للفكر في فكر جديد. إنّ النقل يمكن أن يصبح فعلًا مستقبليًّا، والتقاليد هي جوهريّة في إطار هذا النقل.

والمقصود في التفكير ختامًا هو تحاشي الاستسلام لضلال فضّ التراكيب السريعة. ولا أحدَ يمكنه أن يمنع أحدًا نوعًا من «حقّ قائمة بالموجودات» بما يخصّ الحداثة قليلًا أو كثيرًا... إلاّ أنّه من الصعب الاعتقاد أنّ ممارسة الحكم النقديّ تُترجمه حِكَمٌ لاذعة: بحيث إنّ الواحد يجد نفسه مرميًّا إلى جانب ما تشير إليه ما بعد الحداثة من الحادث وغير المقرَّر وغير المحتمل، أو إلى جانب ما تؤكّده التقاليد من المحدَّد والمقرَّر والثابت. إنّ الاستسلام لممارسة التفكير، عبر فكر يبقى مرتبطًا بفكر الآخر، قد يمكنه أن يكون الشرط الضروريّ للهرب من المعضلات المزيَّفة، وكذلك من المعارضات الخياليّة.



التقليد والحداثة: إنّ هاتين العبارتين تعودان الواحدة إلى الأخرى، إذ إنّه لا منجاة من الحقائق التي إليها تشيران. فلا منجاة من التقاليد التي، في أشكال مختلفة، تحدِّد بصورة جزئيّة وضعيّة «الكائن في العالم» الخاصّ بكلّ واحد؛ ولا مفرّ ممّا هو زمننا، زمن تطبعه المنطقيّات التقنيّة الاقتصاديّة التي ترادف الحداثة من دون أن تختزلها. وإنْ كان التقليد والحداثة يتعارضان، فمَن يمكنه أن يزعُم نقيض ذلك، في حال كان الحلُّ في اختيار الواحد في مواجهة الثاني؟ لكن، أليس من المهمّ بالأحرى أن نكبّ على المخاطرة بالتفكير في ترابطهما كما لو أنّ الواحد يطالب بالثاني، كما لو أنّ الإنسان العديم الرضى - إنسان الحداثة - يشعر

بالرغبة في عدم فقدان جذوره، وكما لو أنّ إنسان التأصّل في الماضي - إنسان التقليد - لا يمكنه أن يكون راضيًا عمّا أورثه إيّاه الماضي؟ فبمقدار ما أنَّ علاقة التقليد بالحداثة في ذات كلّ كائن، وفي قلب كلّ مجتمع، مستمرَّةٌ اليومَ وغدًا، يتمّ التغلّب على العنف المتولّد من تعارضهما. تبدأ علاقة الواحد بالآخر حين يباشر الجميع العكوف على مهمّة التفكير، من دون شرط أو حكم مسبق، في ما يقوم عليه حاضرهم وحياتهم، وفي ما يكون رهان الحاضر ومعنى الحياة.

(نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش اليسوعيّ)

التقليد والحداثة في المشرق العربيّ

الأب عزيز الحلاّق اليسوعيّ(*)

مقدّمة

لقد غزت الحداثة بتقنيّاتها ومنتجاتها عالمنا ودخلت كلّ بيت، كما كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن الغزو الثقافيّ الذي يهدّد مجتمعاتنا ويعرّضها لفقدان هويّتها. ورافق ذلك ظهور حركات أصوليّة تنادي بالعودة إلى الدين حفاظًا على الذات وحلًّا للمشكلات التي تواجهها هذه المجتمعات، ويتجلّى ذلك بالعودة إلى التقليد والتراث[1]. لذا، فإنّ وضع مفهومَي التقليد والحداثة جنبًا إلى جنب هو من المفارقات التي يصعب حلّها على أرض الواقع، ويشكّل إشكاليّة بالغة التعقيد في مشرقنا العربيّ لما بينهما من تنافر. ففي حين أنّ الحداثة حركة تحفّز إلى المستقبل، فالتقليد، على عكس ذلك، هو حركة ارتداد إلى الماضي، والشحنة التي يحملها كلّ منهما تناقض الأخرى وتباعد في ما بينهما. وعليه يمكن القول إنّ دخول الحداثة في أيّ مجتمع يُحدِث قطيعة مع الماضي، وبالتالي مع التقليد والتراث.

(*) باحث في قضايا الفكر العربيّ، مدير مركز الدراسات اللاهوتيّة في حلب – العزيزيّة.

(١) نستعمل كلمة «تقليد» بمعناها الكنسيّ، أي مجموعة العقائد والتعاليم والعادات التي وصلت إلينا من آباء الكنيسة. أمّا كلمة «تراث» فلها معنى أوسع، وتشير إلى الإرث الفكريّ والإرث والدينيّ اللذين تحملهما الثقافة العربيّة – الإسلاميّة.

إنّ الحداثة تُحدث ثورةً تشمل أبعاد حياة الإنسان المختلفة، فتبدّل علاقته بذاته، بالآخرين، بمحيطه، وبالإله. إنّها نظرةٌ جديدة إلى العالم تستند إلى عقلانيّة ومنهجيّة حديثتَيْن، وإلى نظام معرفيّ يعيد صياغة نظرة الإنسان إلى الكون والأشياء صياغةً تغاير النظرة التقليديّة. ويمكن رصدُ آثار هذه الثورة في كلّ من المجالات الأربعة التالية: العلميّ، السياسيّ، الصناعيّ، والثقافيّ.

إنّ معالجة الأبعاد الأربعة هذه ودرسها عن كثب تتجاوزان حدود هذا المقال، لذلك سنعالج بنوع خاصّ أثر الحداثة في الميدان الثقافيّ، وبتحديد أدقّ، أثرها في المجال الدينيّ. لقد أدّت العقلانيّة النقديّة في المجتمعات الأوروبيّة إلى استقلال الفكر عن الدين، وفقدان الرؤية الدينيّة قيمتها المعرفيّة، وسيطرة العقل سيطرةً سلطةٍ ومرجعيّةٍ لا تحدّهما حدود.

لقد فرضت الحداثة منهجيّتها وعقلانيّتها ومنطقها على هذه المجتمعات بفضل النجاحات التي حقّقتها في الميادين العلميّة والتقنيّة والاقتصاديّة، ممّا أفقد الرؤية التقليديّة والتراثَ سطلتّهما على الحياة الثقافيّة والفكريّة، وأحدث تراجعًا في تأثير المعتقدات الدينيّة في سلوك الأفراد وتصرّفاتهم، وأدّى ذلك إلى ما يُسمّى بعلمنة المجتمع، أي تحرّره من القيَم الدينيّة وانقطاعه عن تراث الأجداد. لكنّ السؤال الذي يشغل دراستنا هو: ما أثر الحداثة في مجتمعاتنا الشرقيّة والثقافة العربيّة بشكل عامّ؟ وما أثر الحداثة في علاقتها بالتقليد بصورة خاصّة في إطار المسيحيّة والإسلام؟

صدمة الحداثة

لقد استيقظ المشرق العربيّ في مطلع القرن التاسع عشر ليجد نفسه أمام ضيف يدخل البيت بدون استئذان؛ ضيف لا يحترم آداب الضيافة، بل يفرض على أهل البيت رؤيته وأسلوبه الحضاريّ والمعرفيّ باسم التطوّر والتقدّم. ووجد العربيّ نفسه أمام إغراءات الحداثة ووعودها التي زيّنت له

المستقبل تقدّمًا وتطوّرًا وظروفًا معيشيّة فُضْلى، لكنّ هذا الضيف الغريب أحدث في نفس العربيّ في الوقت ذاته الكثيرَ من القلق والخوف، الخوف من ضياع هويّته وتقاليده وتراثه واستقلاليّته. إنّ هذا الضيف لم يحمل العلوم والتكنولوجيا وحسب، بل منطقه وعقلانيّته التي لا تقيم للمقدّسات وزنًا، ولا تعرف لمنهجها النقديّ حدودًا، بالإضافة إلى ما رافق ذلك من هيمنة سياسيّة. لهذا، فإنّ مواقف مجتمعاتنا من الحداثة تميّزت منذ البداية بالالتباس والازدواجيّة؛ فتارة ترى فيها أنموذجًا يجب السعي إلى بلوغه وتحقيقه، وتارة أخرى ترى فيها تهديدًا يطال هويّتها وثقافتها وتراثها. لذا وجب الاحتماء منها بالعودة إلى التراث والأصول والتمسّك بالتقاليد.

إنّ إشكاليّة الصراع بين التقليد والحداثة لا تزال تؤرّق الوعي العربيّ محدِثةً فيه شرخًا عميقًا. فهنالك مَن يدعو إلى التخلّي عن التراث والتقليد ومحاكاة الغرب، وتبنّي أفكاره ونمط حياته للّحاق بركب الحضارة والتقدّم والتطوّر، في حين ينادي آخرون برفض أفكار الحداثة ونظامها المعرفيّ خوفًا من الضياع وفقدان الهويّة، ويدعون إلى التمسّك بالتراث والعودة إلى الأصول والحفاظ على التقاليد والتشبّه بالسلف الصالح حفاظًا على الذات، لكن هذا لا يمنع الاستفادة من التقنيّات الحديثة، إذ لا ضير في استعمال الأدوات والآلات التي تنتجها الحداثة. وهناك تيّار ثالث يحاول التوفيق بين التراث والحداثة، وذلك بالفصل بين العناصر التي تكوّن الهويّة، أي القِيَم الروحيّة والأخلاقيّة والدينيّة، والتقنيّات العصريّة التي تؤمّن الرخاء والتقدّم المادّيّ، ولقد عمل في هذا الاتّجاه العديد من مُصلحي عصر النهضة أمثال: الشيخ محمّد عبده وتلميذه رشيد رضا والكواكبيّ، وغيرهم من الذين حاولوا إيجاد صيغة توفيقيّة بين التراث ومواكبة العصر الحديث.

لكن، هل يمكن رفض الحداثة وتجاهل تحدّيات العصر والهرب إلى الماضي للاحتماء به حفاظًا على الهويّة؟ أيمكن الأخذ بمنتجات الحداثة وتطبيقاتها التكنولوجيّة بدون الأخذ بالعقلانيّة التي أنتجتها؟ هل سنظلّ نعيش نوعًا من الازدواجيّة، فنسعى إلى مواكبة العصر في المجال

العلميّ والتكنولوجيّ، ونبقى سلفيّين في المجال الثقافيّ والدينيّ؟

ما هي طبيعة علاقتنا بالتراث؟

إنّ القضيّة الجوهريّة لا تكمن في الاختيار بين هذا الموقف أو ذاك. بين التقليد والحداثة أو بين الأصوليّة والمعاصرة، ولكن في طبيعة العلاقة التي نقيمها بالتراث والتقليد بدون أن يمنعنا هذا من مواكبة عصرنا والأخذ بمجتمعاتنا نحو التطوّر والتقدّم. وسوف نعالج إشكاليّة التقليد والتراث في علاقتهما بالحداثة في مجتمعاتنا وتفاعلاتها مع المسيحيّة المشرقيّة والإسلام اللذين يتلاقيان في فضاء المشرق العربيّ الثقافيّ.

إنّنا نجد المدخل إلى فهم إشكاليّة التراث والحداثة داخلَ مجتمعنا، في بنية الزمن، أي في مكانة كلّ من الأزمان الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) في وعينا، وكيفيّة التعبير عن ذلك في ثقافتنا العربيّة، خاصّة وأنّ الحداثة تعيد صياغة هذا الوعي وتفرض تغييرًا وتبديلًا في خبرة الزمن. إنّ الحداثة تتميّز بالتوجّه من الماضي والحاضر إلى المستقبل: إنّها تحفّز إلى المستقبل، إذ يغلب البعد المستقبليّ في الرؤية والوعي، خاصّة وأنّ هذا المستقبل يصبح مشروعًا من صنع الإنسان يلزم التخطيط له مسبقًا وتعمل المعرفة العلميّة والسيطرة التكنولوجيّة على تنفيذه، في حين يسيطر في المجتمعات التقليديّة الرجوع إلى الماضي، ويهيمن التقليد والتراث ويُعتبران معيارًا لتصرّفات الإنسان وسلوكه. إنّ المشكلة الحقيقيّة ليست في تفضيل المستقبل على الماضي أو بالعكس، إذ لا يمكن تجاهل الماضي وما يحمله من مكوّنات ثقافيّة وقيم روحيّة، بل المشكلة هي في كيفيّة توظيفه والتعامل معه. فبدلًا من النظر إلى ذلك الماضي ضمن إطاره الزمنيّ ومحيطه الفكريّ والثقافيّ، يُحاط بهالة من التقديس ويُنظر إليه على أنّه مرجعيّة لا تُناقش، إذ يصبح في معظم الأحيان أنموذجًا يجب تحقيقه كمشروع مستقبليّ، ومثلًا أعلى ينبغي الاقتداء به، وهكذا يطغى على الحاضر والمستقبل خانقًا كلّ رؤية مستقبليّة. ويلخّص الدكتور فؤاد زكريّا هيمنة الماضي في الثقافة العربيّة، وأثر ذلك في بنية الزمن في الوعي

العربيّ، على النحو التالي: «إنّ السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربيّة، هي أنّ الماضي ماثل دائمًا أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجًا في هذا الحاضر ومتداخلًا فيه، بل بوصفه قوّة مستقلّة عنه، منافسة له. . . إنّ نظرتنا إلى الماضي «لا تاريخيّة»، فالنظرة التاريخيّة إلى الماضي هي التي تضعه في سياقه الفعليّ وتتأمّله من منظور نسبيّ. . . أمّا في ثقافتنا العربيّة، فإنّ الماضي يقطع صلته بعصره بالتدريج، ويفقد طابعه النسبيّ، ويخرج من الإطار الزمنيّ الذي كان مرتبطًا به، ليصبح قوّة دائمة الحضور، ولا بدّ أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر»[٢].

هذا الخلل في العلاقة بالماضي الذي تكشفه بنية الزمن في الوعي العربيّ، يتجلّى أيضًا على صعيد الألفاظ التي تشير إلى الإرث الثقافيّ الذي خلّفته الأجيال السابقة، وسوف نقتصر على لفظين: تقليد: يقال «قلّده في كذا» أي تبعه من غير تأمّل ولا نظر[٣] أمّا لفظة تراث: المشتقّة من «الإرث» فقد أخذت في الوعي العربيّ المعاصر، وفقَ قول محمّد عابد الجابريّ، معنًى يشير إلى استمراريّة حضور الماضي في الحاضر: «وهكذا، فإذا كان «الإرث» أو «الميراث» هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإنّ «التراث» قد أصبح بالنسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر، عنوانًا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[٤].

إنّ حضور الماضي هذا، المستمرّ الطاغي، في قلب الحاضر، يقوم بوظيفة دفاعيّة. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، بدء تاريخ المواجهة الحضاريّة مع الغرب، تعرّضت الهُويّة العربيّة إلى ضغط شديد وَضعَها أمام اختيار صعب: هل تساير التطوّر وتتبع ركب الحداثة الغازية، أم ترفض

---

(٢) فؤاد زكريّا، الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل، ط٢، القاهرة، يناير، ١٩٨٧، ص ٣٨.

(٣) أنظر معجم المنجد في مادّة «قلّد - تقليد».

(٤) محمّد عابد الجابريّ، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٤.

الأفكار والقِيَم الدخيلة دفاعًا عن الهويّة وحفاظًا عليها مهما كلّف الثمن، وذلك باللجوء إلى التراث والاحتماء به؟ وممّا لا شكّ فيه أنّ الموقف الدفاعيّ يتّخذ في غالب الأحيان طابع الانغلاق على الذات ورفض كلّ جديد، وهذا ما يمنع التفاعل الحضاريّ مع الآخر. إنّ تأكيد الذات والتمسّك بالهويّة تحت ضغط التحدّيات الخارجيّة، اتّخذ شكل نُكُوصٍ عن الماضي، ورفْعَ شعار الرجوع إلى الأصول والتمسّك بالتقليد والتراث. إنّ توظيف التراث آليّةً دفاعيّةً يشوّه إلى حدٍّ بعيد دورَه الحضاريّ، فبدل أن يكون مرتكزًا للانطلاق إلى المستقبل، فإنّه يثبّت الحاضرَ في الماضي ويسجنه فيه، وهذا ما يؤدّي في النهاية إلى احتواء المستقبل. لقد كان اللجوء إلى الماضي والتغنّي بأمجاده نوعًا من التعويض عن الشعور بالنقص أمام الحضارة الحديثة، أمَلًا في أن يخفّف ذلك من بؤس الحاضر ويعطي الذات نوعًا من العزاء. وهكذا حدث التصاق بين التراث والهويّة، ممّا أفقد الشخصيّة العربيّة التوجّه المستقبليّ، وأضعف فيها حركيّتها وإبداعها.

من الأسطورة إلى التاريخ

إنّ المشكلة الحقيقيّة، كما ذكرنا، ليست في التراث، ولكن في طبيعة النظرة إليه، في كيفيّة توظيفه والتعامل معه، وخاصّة في قراءته بطريقة أسطوريّة «لا تاريخيّة». إنّها في اعتبار مدّةٍ زمنيةٍ معيّنة من التراث عصرًا ذهبيًّا وأنموذجًا نجد فيه الحلول لمشاكلنا الراهنة. تذكر على سبيل المثال مرحلة الخلفاء الراشدين في الإسلام، والجماعةَ المسيحيّة الأولى، وعصرَ الآباء في نظر المسيحيّة. هذه القراءة تلغي التاريخ وتتجاهل التطوّرات التي حدثت عبر العصور، كأنّ المستقبل ما هو إلاّ تكرار الماضي، ولا جديد تحت الشمس. وممّا يزيد الطين بلّةً هو التوجّه إليه بحثًا عن حلول لمشكلات العصر التي نواجهها، كأنّنا نبحث عن مستقبلنا في ماضينا.

من المؤكّد أنّه لا يمكن التقدّم إلى المستقبل وبناء حداثةٍ مشرقيّة

بدون وجود نقطة ارتكاز للشخصيّة العربيّة، إذ بقدر ما تجتاح العَوْلمةُ العالمَ، تبرز أهمّيّةُ الهويّة الثقافيّة مكانًا لتأكيد الذات وتجلّي الخصوصيّة الإنسانيّة. فليس من شموليّة حقيقيّة بدون خصوصيّة تسمح بتجلّي فرادة كلّ إنسان. إنّ الخيارات المطروحة أمامنا ليست بين التراث والحداثة، بل في التفاعل معهما بصورة صحيحة. عندئذٍ يصبح السؤال: كيف نُقيم علاقةً سليمة بالتراث؟ وكيف يمكن أن يكون التراث نقطة انطلاق إلى مستقبلٍ جديد يساهم في بناء حداثة مشرقيّة؟

أيّ حداثة؟

تبدأ العلاقة السليمة بالتراث من قراءته التاريخيّة النقديّة، أي بأن نأخذ بعين الاعتبار المسافةَ الزمنيّة التي تفصلنا عنه، وننظر إليه في بيئته التي تكوَّن فيها، أي بأن نمارس قراءة تفسيريّة تجعله معاصرًا لنا. كما أنّه لا يمكن اختصار الحداثة في منتوجاتها المادّيّة، وإلاّ نبقى مستهلكين إيّاها، فلا بدّ من تبنّي العقلانيّة والنظام المعرفيّ اللذين أنتجاها.

إنّ الحداثة لا تعني تقليد الغرب، بل يجب تأسيس حداثة خاصّة بنا. وإذا كان بعضنا يتخوّف من آثار الحداثة على مجتمعاتنا، وخاصّة العلمنة التي يرى فيها الكثيرون شكلًا من أشكال الإلحاد، فإنّه يجب التمييز بين أشكال متعدّدة من العَلمنة. وما حدث في بعض المجتمعات الأوروبيّة ليس قاعدة حتميّة لكلّ الأماكن والأزمان، فلقد تمكّنت بعض المجتمعات مثل اليابان أن تتبنّى الحداثة بدون أن تفقد تراثها وقيمها الروحيّة والدينيّة. إنّ الإلحاد ليس سِمة حتميّة من سمات الحداثة، ولقد أظهرت السنوات الأخيرة بروز العامل الدينيّ محرّكًا أساسيًّا للتغيير في كثير من المجتمعات، ويقال الكثير اليوم عن عودة الظاهرة الدينيّة إلى بعض المجتمعات الغربيّة.

ويميّز المجمع الڤاتيكانيّ الثاني بين نوعين من الفصل بين الدين والشؤون الزمنيّة. فهو، وإن كان يرفض الاستقلاليّة التي تعني إبعادَ الله

عن وجود الإنسان ونسيانه، فإنّه بالعكس يحبّذ الاستقلاليّة التي لا تقوم على رفض الله وتناسيه: «فإذا كان المقصود باستقلال الشؤون الأرضيّة أنّ الأشياء المخلوقة والمنظّمات ذاتها لها نواميسها وقِيَمها الخاصّة، فعلى الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيًّا ويستخدمها وينظّمها، فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعيّ تمامًا. ولا يُطالَب المعاصرون وحدهم بهذا الاستقلال، فهو مطابق لإرادة الخالق»(٥).

إنّ استقلاليّة الشؤون الزمنيّة عن الدين على أنّها بعد من أبعاد العلمنة، ليست شرًّا بحدّ ذاتها، بل تسمح بتعدّديّة حقيقيّة داخل المجتمعات، كما تنقذ الدين من أن يصبح أداة سياسيّة يستخدمها بعضهم ضدّ خصومهم السياسيّين طمعًا في الوصول إلى السلطة.

إنّ المسيحيّة المشرقيّة تتميّز بتعدّديّتها التي يمكن إرجاعها إلى التعدّديّة الثقافيّة السائدة في الشرق منذ عصور ما قبل المسيحيّة، إذ كانت المنطقة مهدًا للثقافة الساميّة بفروعها المختلفة من سريانيّة وآراميّة وكلدانيّة وقبطيّة وعربيّة، بالإضافة إلى الثقافة الهلّينيّة التي كانت سائدة في المدن الكبيرة. لقد نشأت الكنائس الشرقيّة في حضن هذه الثقافات، لكن حدث في ما بعد أن انقطعت الكنائس عن الثقافات فتعرّبت شيئًا فشيئًا حتّى في طقوسها وصلواتها. لذلك يمكن الكلام على حدوثِ انقطاع عن الأصول الثقافيّة، بالإضافة إلى التغيير الثقافيّ الذي ولّدته الحداثة في مجتمعاتنا. هذا الانقطاع المزدوج، اللغويّ والتاريخيّ، أفقد الكنائس الشرقيّة بعضًا من ديناميّتها. ويتجلّى ذلك في ظاهرة تقديس الطقوس، وشبه غياب الفكر اللاهوتيّ الحديث، والحنين إلى ماضٍ تليد، كأنّه يمكن القفز فوق هذا الانقطاع بإدخال بعض الصلوات باللغات القديمة أو تعلُّم بعض ألفاظها. إنّ تجاهل هذه الانقطاعات ينفي التاريخ ويغترب عن الزمن المعاصر.

إنّنا لا نقصد التقليل من شأن التراث هذا، لكن لا يمكن أن نعود إليه

---

(٥) الوثائق المجمعيّة، منشورات المطبعة الكاثوليكيّة، القسم الأوّل، الفصل الثالث، رقم ٣٦.

مسقطين من حسابنا الزمن الذي يفصلنا عنه. إنّ بعث هذا التراث لا يتمّ باسترجاعه كما هو، بل بقراءته قراءة تاريخيّة تفسيريّة تنزع عنه هالته المقدّسة التي تجعله سلطةً مرجعيّة لا يُردّ لها طلب، وهذا ما يمكّنه من الدخول في حوارٍ مع الإنسان المعاصر. أليست التاريخيّة بعدًا أساسيًّا من أبعاد الخبرة المسيحيّة، وعاملًا جوهريًّا في مخطّط الله الخلاصيّ؟ أليس الإيمان المسيحيّ إيمانًا تجسّديًّا ينادي بإله يسكن في ما بيننا، ويعمل من خلال التاريخ وأحداث الحياة؟

إنّ موقفًا كهذا يحثّنا على عدم النظر إلى الوراء، إلى الماضي، بحثًا عن أجوبة وعن حلول لمشاكلنا الراهنة، بل على النظر إلى المستقبل مكانًا لحضور الله حضورًا يحثّنا على الإبداع والتجديد. إنّ الله لم يأتِ إلينا من الماضي وحده، بل هو آتٍ مع شروق المستقبل، لذا نتّجه بصلاتنا إلى الشرق. إنّ التجديد الحقيقيّ لا يتجاهل التقليد، بل يتأصّل فيه كما تتأصّلُ الأوراق والأغصان في الشجرة، وهي في الوقت عينه تبقى منفتحةً لاستقبال الشمس والهواء.

إنّ الحداثة لا تعني بالضرورة التخلّي عن تقليدنا وتراثنا أو طرْد الله من مدينة البشر، حتّى وإن حاولت أن تفعل ذلك في طفولتها. فعلاقة الله بالإنسان ليست علاقة تنافسيّة كما حاول أن يصوّرها بعض الفلاسفة في عصر الأنوار. ومدينة الإنسان لا تزداد إنسانيّةً بطرد الله منها، بل بالعكس، فمجد الله هو الإنسان الحيّ الفعّال الذي، بقدر ما يساهم في بناء العالم، يشهد لله الخالق الذي جعل من الإنسان خليفةً له في الأرض وأوكلها إليه. نحن مدعوّون إلى بناء حداثة مشرقيّة حيث المسلمون والمسيحيّون يعملون جنبًا إلى جنب من أجل تحقيق العدالة والكرامة الإنسانيّة، فإيمانهم المشترك بإله واحد ينفي كلّ الآلهة التي تستعبد الإنسان وتذلّه، كما أنَّ التراث والتقليد جُعِلا من أجل الإنسان لا العكس، لذا يجب أن ننزع عنهما صفة الإطلاق اللازمنيّة كي لا يتسلّطا على الإنسان المعاصر، بل يصبحان في خدمته. وهذا يتطلّب التعامل العقلانيّ التاريخيّ مع تراثنا بزوع الروح النقديّة، وقراءته قراءة تاريخيّة

تفسيريّة كي يكون معاصرًا لنا. إنّ القضيّة الجوهريّة ليست في تجاهل التراث، بل في كيفيّة التعامل معه. كما أنّ الخَيار الأساسيّ الذي يواجه مجتمعاتنا لا يتمثّل في قبول الحداثة أو رفضها، إذ إنّ التحدّي الحضاريّ لا يحتمل مثل هذا النقاش، بل في استنباط حداثة خاصّة بنا تتبنّى نظام الحداثة المعرفيّ. إنّ العقلانيّة التي أنتجت العلوم والتكنولوجيا واحدة وشاملة، فلا يمكننا أن نأخذ من الحداثة التقنيّات والأدوات الحديثة التي تحسّن حياتنا اليوميّة وحسب، وفي الوقت نفسه نرفض العقلانيّة التي ابتكرتها. ولا بدّ أيضًا من تجديد الفكر اللاهوتيّ والدينيّ كي يكون نقطة انطلاق إلى مستقبل جديد، فكرًا يدعو إلى الحوار بين الأديان واحترام الآخر الذي لا يشاطرني العقيدة والرأي. إنّ كلّ بحث جِدّيّ عن الحقيقة يستدعي وجود الآخر الذي يذكّرني وباستمرار أنّني لا أملك كلّيّة الحقيقة، ومَن يدّعي امتلاكها حَكَمَ على نفسه بالبقاء بعيدًا عنها. إنّ الإيمان الحقيقيّ لا يشدّنا إلى الماضي حنينًا إلى «عصر ذهبيّ» انقضى، بل هو دعوة لترقّب بالرجاء، جديدَ الله الذي يخلق كلّ شيء جديدًا: «... هاءنذا أجعل كلّ شيء جديدًا...»[٦]. إنّ مَن يحمل هذا الرجاء هو وحده قادرٌ على بناء مدينة الإنسان الجديدة حيث تسود الأخوّة والحرّيّة والعدالة والسلام.

---

(٦) سفر الرؤيا ٢١/٥.

تقليد آباء الكنيسة: هل هو ميراث أم موعد؟

الأب جوزف بوحجر اليسوعيّ[٥]

١- بعض الملاحظات التمهيديّة

ه إنّ عنوان بحثنا يدلّ على أنّنا نقتصر هنا، بحصر المعنى، على آباء الكنيسة. فلن نهتمّ إذًا بما يُسمَّى عادةً التراث العربيّ المسيحيّ، أي كلّ ما يختصّ بالمؤلّفات المسيحيّة القديمة والمكتوبة مباشرةً بالعربيّة.

ه وعلينا الآن أن نوضح معنى عنوان هذا البحث. يجب أن تُفهم هنا كلمة تقليد بالمعنى الحصريّ، أي بمعنى كلمة *Traditio* اللاتينيّة. ومعناها في الموضوع الحاضر هو تعليم آباء الكنيسة الذي نُقل من جيل إلى جيل، شفهيًّا (المواعظ أو المحاضرات الروحيّة) وخطّيًّا على السواء.

أمّا القسم الثاني من العنوان، فهو أن نعرف إن كان مَتْن هذا التعليم - وهو المرشد الأمين إلى فهم الأسفار المقدّسة كما يجب - ميراثًا أم موعدًا. لماذا نتكلّم على الميراث؟ لأنّ كلمة ميراث لا تخلو من الالتباس، إذ إنّها قد تُفهم بالمعنى الإيجابيّ أو بالمعنى السلبيّ. نفهمها هنا بالمعنى المحافظ والثابت، أي إنّها تعني هنا الوديعة التي يجب نقلها بأمانة من دون أيّ تغيير. فهي، بهذه الصفة، موضع تكريم، ولا يجوز تعديلها، لا بمعناها الإجماليّ ولا بل بما نسمّيه ماديّتها أيضًا، أي الألفاظ

(٥) باحث في علم لاهوت الآباء. أستاذ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

التي استعملها الآباء في الماضي. فيصبح ذلك الميراث تقليدًا مقدّسًا تُضفي قدسيّته على تعليم المعلّم في أيّامنا بُعدًا لازمنيًا، وبالتالي، سلطة لا تقبل الجدل.

أمّا كلمة *Traditio* بصفتها موعدًا، فإنّها تتّخذ معنىً يختلف كلّ الاختلاف. وعندئذ لا يبقى التقليد ذلك الأثر الماضي، والشاهد على عصرٍ غابر يمكننا أن نتأمّل فيه بشيء من عزّة النفس، ونجد فيه بحنينٍ مجدَ أجدادنا في الإيمان، بل يصبح ما نسمّيه أثرًا غير تامّ يُدعى كلُّ جيل من المسيحيّين إلى مواصلة بنائه، من أجل إنجازه النهائيّ في آخر الأزمنة. ويُصبح الميراث أيضًا أُسسًا متينة يواصَل عليها في أيّامنا بناءُ الفكر اللاهوتيّ، في مراعاة الـ*Traditio* إلى جانب حرّيّة الإتيان بما قد ينتج من جديد عند قراءة الأسفار المقدّسة قراءةً تُواصَل من جيل إلى جيل.

٢- بعض الأمثال

إنّ نشر نصوص آباء الكنيسة، الذي يتمّ في بلداننا، يبدو مفيدًا إلى حدّ بعيد، في ما يختصّ بإسهام المسيحيّين الحاليّين في معرفة آباء الكنيسة. ففي السنوات الأخيرة، بُذلت جهود كبيرة لنشر نصوص آبائيّة (في ترجمة عربيّة)، عند الكاثوليك وخاصّةً عند غير الكاثوليك. ولكن ما هي قيمة هذه المنشورات؟ في أغلبيّة الحالات، يُنشَر النصّ كما هو. إليكم بعض الأمثلة:

○ نشر الروم الأرثوذكس في لبنان، في سلسلة «آباء الكنيسة»، كتاب إفاغريُوس البُنطيّ في الصلاة، ونصَّيْن لمرقس الناسك[1]. ماذا نجد فيها؟ كلّ نصّ تسبقه مقدّمة. والأب سكريما (Scrima) هو الذي قدّم بإيجاز لنصّ إفاغريوس. لكنّه اكتفى بشرح بعض الحكم. أمّا نصّا مرقس، فإنّ الذي قدّم لهما هو راهب من القرن الثامن عشر، يُدعى ثيوكليطُس الديونيسيّ،

(١) إفاغريوس البنطيّ/ مرقس الناسك، فصول في الصلاة والحياة الروحيّة، «آباء الكنيسة ٥»، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣.

والمقدّمتان ترجمةُ مؤلَّفٍ عنوانه الفيلوكاليّة تمّ نشره - في اليونان على الأرجح - سنة ١٧٨٢. لا نجد في النصوص أيّة حاشية، مع أنّ مؤلّفات إفاغريوس، إن اقتصرنا عليه، لا تُفهم إلاّ بمشقّة، وأنّ مؤلّفه في الصلاة ليس من أسهلها. ما لنا إلاّ أن نرجع إلى الطبعة (عند بوشين Beauchesne) التي قام بها الأب إ. هاوشِرّ (I. Hausherr) لنلاحظ وفرة الشروح وطولها، التي أتبع بها كلًّا من الأحكام.

٥ في لبنان أيضًا، نُشر العامَ ١٩٨٢ شرح لسفر التكوين منسوب إلى القدّيس أفرام (عن خطأ؟) وإلى كيرلّس الإسكندريّ[٢]. يُقرأ هذا النصّ في أثناء الفرض في زمن الصوم الأربعينيّ عند الموارنة. نجد فيه مقدّمة علميّة، ولكنّنا لا نجد في المتن أيّة حاشية (باستثناء حواشي نقد النصّ) يمكن أن تُنير غير العارفين.

٥ لم نَرَ في مصر أيّ نصّ آبائيّ معلّق عليه. إذ إنّهم ينشرون النصّ كما هو، وأحيانًا ما ينشرون مخطوطًا من دون أيّ تحقيق للنصّ. لكنّ هذه النصوص تُوزَّع توزيعًا وافرًا، وهذا ما يساعد على معرفة التراث المشترك. أمّا أن يكون هناك تدرُّب حقيقيّ على فكر آباء الكنيسة، فنشكّ في ذلك.

وفي مجال الدراسات الآبائيّة، لا بدّ من ذكر كتاب متّى المسكين عن أثناسيوس، حقبة مضيئة في تاريخ مصر، بمناسبة مرور ستّة عشر قرنًا على نياحة القدّيس أثناسيوس الرسوليّ[٣]. بالرغم من وجود بعض النقائص (على سبيل المثال، تبدو الدراسات التي يستشهد بها قديمة)، نرى أنّه مؤلَّف تامّ إلى حدّ ما، سوف يساعد على فهم القدّيس إثناسيوس فهمًا أفضلَ. ومن المؤسف أن لا نجد عددًا أكبر من المؤلّفات في العربيّة بهذه القيمة. ولكنّ قيمة هذا المؤلَّف تكمن، من وجهة نظرنا، في كونه

---

(٢) تفسير لسفر التكوين، منسوب إلى القدّيس أفرام السريانيّ/ قدّم له ونشره الأب يوحنّا تابت، الكسليك - لبنان، ١٩٨٢.

(٣) مطبعة دير القدّيس أنبا مقار - وادي النطرون، ١٩٨١.

يساعدنا على اكتشاف آليّة الصلة القائمة بين إنسان من القرن العشرين وإنسان آخر من القرن الرابع. لكليهما انتماء دينيّ واحد، وهما متحدّران من البلد نفسه.

حين ننظر عن كثب إلى تأليف الكتاب، نُؤخذ بقَبْلِيَّته (son a priori) العقائديّة، علمًا بأنّ هذه القَبْليّة هي مجد الماضي، الميراث. في العنوان، نجد هذه الجملة: «حقبة مضيئة في تاريخ مصر»، وهذا ما ينطق بالكثير عن حالة العصر الذهبيّ التي يتميَّز بها الماضي. يُقسم المؤلِّف إلى قسمين متساويَين، يبحث الأوّل في سيرة أثناسيوس والثاني في فكره اللاهوتيّ. وكلّ ذلك تتبعه فهارس مُنسَّقة وخرائط وجداول زمنيّة. لكنّ المؤلِّف، وإن كان وافيًا إلى حدّ ما، هو، قبل كلّ شيء، مختارات من نصوص لأثناسيوس (ولآباء آخرين) وشواهد لكتّاب «عصريّين». إنّه أمر معبِّر أن يُتبع كُلّ فصل بخلاصة ليست سوى سلسلة من الإثباتات (أو القضايا؟) (١، ٢، ٣، ...). هذا ما يذكّرنا، ولا شكّ، بالمَجْدَلات القديمة.

يرى متّى المسكين أنّ الأب ألُويس غريلْماير (Aloys GRILLMEIER) قد ارتكب جريمة اعتداء على أثناسيوس، لأنّه، في الصفحة ١٨٣ من كتابه المسيح في التقليد المسيحيّ، كتب: «بالرغم من حالة مصادرنا التي لا تُرضي إلاَّ قليلًا، فإنّ الأريوسيّة، وهي الأقرب إلى الإسكندريّين من حيث التاريخ، تقدّم إلينا معلومات يمكننا، بصورة معقولة، أن نعتبرها ثابتة عمّا يجب أن تعنيه عبارة «علم المسيح الكلمة/البشر». بحسب علم المسيح هذا، على الأقلّ في الصيغة الأولى هذه، يكون الكلمة والبشر متَّحدَين مباشرةً بالمسيح، ولا يكون للمسيح نفس بشريّة»(٤). لم تتأخّر ردّة فعل متّى المسكين، فقد كتب: «لا يُصدَّق (ولقد

(٤) *Christ in the Christian Tradition*, A.R. Mowbray & Co. Ltd. 1965: *«Despite the difficult state of our sources, Arianism, which stands nearest in history to the Alexandrine, gives a reasonably certain indication of what can be understood by «Logos-sarx christology». Such a christology, at least in this first form, assumes that the Logos and the flesh are directly conjoined in Christ and that Christ has no human soul».*

تخطّى العقل) أن نرى لاهوتيًا كاثوليكيًا، لا بل راهبًا، يتّهم أثناسيوس واللاهوتيّين الإسكندريّين بالاتّفاق مع الأريوسيّين لعدم الاعتراف بأنّ المسيح كانت له نفس بشريّة».

ما نحفظه من ذلك «الحادث» ليس هو قراءة الأب متّى نصّ الأب غريلماير قراءةً سيّئة، بل هو المدلول الذي يجب أن نطلقه على هذه القراءة السيّئة. فقد أهمل تمامًا العبارة المعترضة «على الأقلّ في الصيغة الأولى هذه»، وهي تضع قول الأب غريلماير في إطار التطوّريّة اللغويّة التاريخيّ وتكيّفها. ذلك بأنّ هناك إجماعًا على القول إنّ أثناسيوس ونيقياويّين آخرين لم يهتمّوا بنفس المسيح البشريّة إلاّ في وقت لاحق، في خطى أقوال أبوليناريُوس اللاذقيّ. فما يحذفه الأب متّى (ربّما عن لاوعي؟) هو الإطار التاريخيّ بكامله. ففي نظره، يجري كلّ شيء كما لو لم يكن لأثناسيوس سيرة شخصيّة ولم يتطوّر. وهذا ما يدلّ على موقف لاتاريخيّ بالنسبة إلى الماضي المجيد وإلى أبطاله.

٣- موقفان من آباء الكنيسة

بعد أن بحثنا في تلك الأمثلة، يخيَّل إلينا أنّ هناك اتّصالًا مباشرًا تامًّا بالماضي، إن على مستوى النصّ أو مستوى كاتبه على السواء. كأنّ هذا المؤلِّف الآبائيّ أو ذاك، أو الأب نفسه، لا يرقى عهده إلاّ إلى بضع سنوات، أو يكاد. وهذا الموقف يُعرف عن طريق ميزتَين: ثمّة أوّلًا ما نسمّيه الاتّصال وعدم اتّصال آباء الأمس بمسيحيّي اليوم. وثمّة ثانيًا إنكار التاريخ. إنّ كلّ كثافة التاريخ حُذِفت تمامًا وكأنّ البُعدَ التاريخيّ لم يُحسَب له حساب.

٤- الاتّصال وعدم الاتّصال

هناك اتّصال قائم بين آباء الكنيسة و«لاهوتيّي» الشرق الأدنى في أيّامنا. وهذا ما يظهر قبل كلّ شيء في اللغة، إذ إنّنا، حين نطالع النصوص التي أُنتجت في السنوات الأخيرة، لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ وجود

مفردات مشتركة بين الآباء وهؤلاء «اللاهوتيّين». وهذه اللغة «الموروثة» التي أورثها الآباء، هي لغة مقرَّرة ومُقَدَّسَة. وهي قد أصبحت مقياسيّة، حتّى إنّها تكاد أن تستبعد كلّ صيغة أخرى من صيغ التعبير. والدليل الأوّل على ذلك يجب البحث عنه في الشرع الكنسيّ عند الكنائس الشرقيّة غير الكاثوليكيّة. وهذا الشرع ليس هو، في الحقيقة، غير القوانين الجديرة بالتقدير، التي أصدرتها المجامع القديمة، أو مجموعات قديمة ما زالت سارية المفعول. أمّا الدليل الثاني فنجده في استخدام الكتّاب العصريّين، ولا سيّما الأقباط، الشواهد الكتابيّة، وهو استخدام مألوف وتقليديّ. وهذا ما يُسمَّى في علم الآباء «الدليل بالأسفار المقدّسة»، حيث تُدعم صحّة ما قيل بالاستناد إلى نصّ من نصوص الكتاب المقدّس.

ولكن هناك أيضًا عدم اتّصال الآباء بالكتّاب الكنسيّين العصريّين. إنّه يعود، قبل كلّ شيء، إلى أنّ لغة الآباء كانت لغة زمنهم الشائعة، لغة المفكّرين المعاصرين، بما فيهم الوثنيّون. فليس هناك فرق، في الواقع، بين مفردات غريغوريوس النيصيّ وتفكيره الفلسفيّ والعلميّ، وتفكير معاصره ليبانيوس، خطيب أنطاكية الوثنيّ. هل يجوز لنا أن نطبّق هذا على زمننا؟ إن أمعنّا النظر في نصوص عصرنا، نلاحظ فرقًا كبيرًا بين المفردات «اللاهوتيّة» والمفردات المستعملة في دراسة موضوع غير دينيّ.

ولكن ثمّة حالة ثانية من عدم الاتّصال. إذ إنّنا نلاحظ تطوّرًا في اللغة اللاهوتيّة بين الآباء الأوّلين والآخرين. فلم تكن لغتهم إذًا لغةً جامدة، بحيث إنّ تفكيرهم كان يمكّنهم من إيجاد ألفاظ مُسْتَحْدثَة للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي يكتشفونها. وأيًّا كان تقديرهم للذين سبقوهم، لم يكونوا يتردَّدون في تغيير الكلمات، في حال كانت غير وافية للتعبير بدقّة عمّا يريدون أن يقولوه. إنّ كلمة *Homoousion* (مساوٍ في الجوهر)، التي تبنّاها المجمع النيقاويّ، شغلت فكرَ أكثر من أسقف، لأنّها لم تَرِد في الكتاب المقدّس، بل وردت عند الغنوصيّين الذين كانوا هراطقة، أو عند ديُونِيسيُوس الإسكندريّ الذي حام شكّ في صحّة معتقده يومًا من الأيّام.. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء الأساقفة، بعد أن تخطّوا تحفّظاتهم (وتأثّروا

بتشجيع الإمبراطور)، جرؤوا على إدخال كلمة جديدة في مفرداتهم الصحيحة، علمًا بأنّها تعبّر تعبيرًا وافيًا عن وجه من وجوه الحقيقة اللاهوتيّة. هل نجد في أيّامنا هذا الروح؟ أوليس هناك ميل إلى قدسنة لغة الآباء القدّيسين، وبالتالي إلى تجميدها: «هكذا كان أثناسيوس وكيرلّس يتكلّمان». يخيَّل إلينا أنّنا في مجمع من مجامع الماضي.

لماذا كلّ ذلك؟ لماذا نَقْل مؤلّفات الآباء الحرفيّ هذا؟ لماذا قدسنة اللغة الآبائيّة هذه؟ بأيّ شيء نكون غير أمناء على فكر الآباء، إن أعددنا درسًا في التفكير اللاهوتيّ يأخذ بعين الاعتبار لغة التفكير غير الدينيّ المعاصر؟ هل نقلّل من احترامهم، إن شرحنا، في حواشٍ، معنى هذه العبارة أو تلك، بوضعها في إطارها التاريخيّ، وبإظهار إمكاناتها المحدودة؟ إنّها أسئلة تستحقّ، في نظرنا، أن تُفحص عن كثب، وأن يُجاب عنها على قدر الإمكان.

٥- إنكار التاريخ

هنا لا يسعنا إلاّ أن نلاحظ فقدان الحسّ التاريخيّ. فما سبب ذلك؟ من جهة، لأنّه من شأن التقليد الثابت الذي لا يتزعزع أن يقوم بدور السور الذي تَعتمد عليه جماعة أقلّيّة تشعر بأنّ وجودها معرّض للخطر، ومن جهة ثانية، فالسبب هو المسيحيّة نفسها. إنّ التجسّد هو عقيدة أساسيّة في المسيحيّة. فهي تمثّل، بمعناها الأعمق، ولوج اللازمنيّ (ابن الله) في زمن البشر. لكنّ هذه العقيدة هي التي تُقبَل حقًّا بصعوبةٍ قصوى، لما فيها من مستلزمات ونتائج. ذلك بأنّ المسيحيّين، في الشرق والغرب على السواء، نفروا دائمًا من التسليم بأنّ كلمة الله قد أصبح حقًّا إنسانًا مثلنا في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. إذ إنّنا نجد، في تاريخ الكنيسة، عدّة أمثلة من المحاولات التي تمّت للتخفيف من مدى تأنُّس الكلمة التامّ. نقول صراحةً إنّ كثيرًا من المسيحيّين يجدون ارتياحًا أكبر في التسليم بأنّ المسيح هو، أوّلًا وقبل كلّ شيء، إلهيّ بكلّيّته، وبأنّه ليس بشريًّا إلاّ بشكل ثانويّ. نستعرض الآن بسرعةٍ تلك المحاولات.

○ النسطوريّة تَحلّ مشكلة الانزعاج الذي قد يشعر به المرء حيال ناسوت ابن الله، فتكلّم على الإنسان المتَّخَذ (*homo assumptus*). وهي تحمّل هذا الإنسان العارّ الذي يلازم مواطن الضعف الخاصّة بطبيعتنا البشريّة، حاميةً بذلك «سموّ» الابن المتجسّد. فاللاهوت هو الذي يدخل حقًّا هنا في الحسبان.

○ المونوفيزيّة تحلّ مشكلة الطبيعتَين، تاركةً اللاهوت يستوعب الناسوت. ولذلك تبقى طبيعة واحدة.

○ إنّ الخلقيدونيّين، المدافعين عن طبيعتَين في المسيح، سرعان ما وجدوا أنّه يصعب إدارتهما في وقت واحد. ثمّ إنّ اللاهوت هو أسمى بكثير. نلاحظ هنا أنّ أثناسيوس نفسه وكيرلّس الإسكندريّ نفسه شعرا بانزعاج حيال ناسوت الكلمة المتجسّد التامّ. فوجد أثناسيوس، على سبيل المثال، أنّ موت المسيح على صليب هو أكرم من موته شيخًا في فراش. في الغرب (وربّما في الشرق أيضًا)، ساد حتّى زمن غير بعيد، نمط من الوعظ ومن التفكير بين المؤمنين البسطاء، يفضّل في المسيح لاهوته حتّى إفراغ ناسوته.

○ إنّ اللافساديّة (وهي بدعة ظهرت في القرن السادس، وكانت تقول بأنّ مَواطن الضعف عند المسيح - تعب وعطش، إلخ - لم تكن حقيقيّة، بل ظاهرة) كانت تقترح حلًّا سهلًا في إدارة طبيعتَي المسيح. لا يُنكَر ناسوت المسيح، لكنّه سيكون كما كانت بشريّة آدم قبل الزلّة، أي بشريّة آدم في فردوس عَدْن. والحال أنّ فردوس عَدْن لا ينتمي إلى هذا العالم، فهو إذًا لا ينتمي إلى التاريخ، كما أنّ آدم الذي كان يعيش فيه لا ينتمي إلى التاريخ. فلم يبقَ إذًا لناسوت المسيح أيّ شيء بشريّ، بما أنّ هذا الناسوت أصبح خارج التاريخ. جدير بالذكر أنّ فريق اللافساديّين كان يضمّ بعض الخلقيدونيّين وبعض المونوفيزيّين. هذا وإنّ المذهب اللافساديّ لم يمت؛ ففي إمكاننا أن نلقاه اليوم أيضًا في مؤلّفات بعض المسيحيّين الشرقيّين (وربّما الغربيّين أيضًا) ومواعظهم.

فالبُعد اللاهوتيّ هو الذي يخرج ظافرًا من امتحان الطبيعتَين، علمًا

بأنّ هذه النظرة تبدو الأبسط والأسمى والأكثر تشجيعًا للناس. لكنّ البُعد الإلهيّ يعني البُعد اللازمنيّ. وحيثما يغِبْ الزمن يغِبْ التاريخ. وحيثما يغِبْ التاريخ، لا تكن هناك مسيحيّة حقيقيّة.

٦- سؤالان

في هذه الأحوال، أي في غياب كلّ بُعد تاريخيّ، يجوز لنا أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال: ماذا تصبح مقياسيّة فكر الآباء التعليميّ، لا في المطلَق وحسب، - كمرجع عقائديّ - بل في التعبير عنه المتأثّر بتاريخ تلك الحقبة وثقافتها؟ إن أجبنا أنّ كلّ شيء هو قياسيّ، بما فيه الظروف الثقافيّة والتاريخيّة، قَبِلنا بتبرير كلّ نقل حرفيّ وتردادي لذلك الفكر. وفي هذه الحال، لا حاجة فعلًا إلى حواشٍ تفسيريّة أو إلى مقدّمات طويلة.

ولكن ذلك يحملنا على طرح سؤال ثانٍ: هل يبقى في أيّامنا مجال لتفكير لاهوتيّ مُشبّع بالتقليد، ويكون، في الوقت نفسه، مستقلًّا عنه للتعبير عن الفكر القديم في لغة جديدة ومعاصرة؟

٧- حلّ ممكن

إليكم حلًّا ممكنًا: ألا يجب أن نقترح على لاهوتيّي الشرق أن يستوحوا من أسلوب معاني الكتاب المقدّس، الذي ضبطه أوريجانيس في درس الكتاب المقدّس؟ هذا يعني أوّلًا أن نواجه نصّ الكتاب المقدّس أو نصّ الآباء، على مثال أوريجانيس، كما نواجه نصًّا أدبيًّا، من دون أن نقلّل من قيمته الذاتيّة. فإنّ أوريجانيس يُعتبَر أبا نقد النصوص وقد أجاد فيه. وهذا يعني أيضًا أن نعترف، على مثال أوريجانيس، بأنّ بعض النصوص تطرح مشكلة فَهم، تعود جزئيًّا إلى قِدَمها. إنّ هذا الأسلوب يمنعنا أن نجمّد النصّ ونجعله في عداد المستحاثات. وبالعكس، إنّ النصّ لا يزال حيًّا ويكلّمنا مجتازًا القرون. على كلّ حال، إذا صحّ أنّ أوريجانيس اعتبر هذا الأسلوب مقبولًا وأنّ كبار القبّدقيّين قد اتّبعوه،

أفيكون هناك أيّ مانع على صعيد الإيمان من العودة إليه؟ من فوائد هذا الحلّ أنّه يتمتّع بضمانة كبار أقطاب علم الآباء.

٨- الخاتمة

ما هو إذًا فكر آباء الكنيسة في نظر مسيحيّي بلداننا؟ هل هو وديعة جليلة يجب نقلها من جيل إلى جيل، أم رأسمال يجب استغلاله واستثماره على أفضل وجه؟ أمّا الآن فيبدو لنا أنّ هذا الفكر، ليس في نظر الكثيرين، سوى وديعة يريدون أن ينقلوها سليمة، مع أنّها كثيرًا ما شُوِّهَتْ على مرّ القرون، من دون أن يشعر الناس بذلك.

(ترجمة أ. صبحي حمويّ).

الأقباط بين التقليد والحداثة

الأب جاك ماسّون اليسوعيّ(٥)

نسوق ملاحظتَين على سبيل التمهيد:

١- بدلَ أن نتكلَّم على التقليد والحداثة عند الأقباط، نظنّ أنّه من الأصوب أن ننظر إلى هذه المسألة على مستوى مصر بمجملها. لأنّنا، على المستوى الثقافيّ، لا نجد فرقًا بين المسيحيّين والمسلمين في مصر، إذ إنّ الأقباط، على هذا المستوى، لا ينفردون عن غيرهم بأيّ شيء. وإذا صحّ أنّ هناك تنازعات بين التقليد والحداثة - وإن اختلفت ردود الفعل - فإنّ المشاكل هي نفسها عند هؤلاء وأولئك، لأنّ الحداثة تتغلغل إلى هنا وهناك بالسبل نفسها والطريقة عينها. فبإمكاننا أن نتكلّم على الأقباط، من دون أن ننسى أنّ ظاهرة التقليد - الحداثة ليست خاصّة بهم.

٢- لا نستطيع أن نتكلّم على الحداثة في مصر، من دون أن نقع في التباس شديد. إذ إنّ مصر لم تشارك في السير التاريخيّ - الثقافيّ الذي مرّت به الحداثة التي اتّسمت، في نظر خُوان كارلُس سكانّونِه (J.C. Scannone, *Concilium* 244, p. 107) بالثورات الأربع التالية:

+ الثورة العلميّة التي تخلّت عن النظرة الكلّيّة إلى العالم.

+ الثورة السياسيّة التي تخلّت عن امتيازات المجتمع التراتبيّ.

(٥) باحث في الشؤون القبطيّة. منسّق اللجنة المصريّة التي نقلت إلى العربيّة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة (القاهرة، ١٩٩٥).

+ الثورة الثقافيّة التي تخلّت عن وصاية السلطات الخارجيّة، وأدّت إلى استقلاليّة العقل التي سُمّيت سنّ الرشد عند الإنسان.

+ الثورة التقنيّة التي أحلّت محلّ العمل، الذي هو بحجم الإنسان جميعَ البنى التقنيّة التي تتطوّر لتصل إلى النظام الآليّ.

فلا يمكننا إذًا، إن أردنا ألاّ نقع في التباس شديد، أن نستخدم مفهومًا تأثّر بالتاريخ إلى هذا الحدّ، ونطبّقه على أمّة لم تعش منه شيئًا، بل خبرت أمرًا آخر.

ففي الواقع، عاشت مصر، منذ مئة سنة، تاريخًا آخر من التنمية لا يجوز لنا أن نجهله، أو أن نقيسه انطلاقًا من الغرب فقط. إذ إنّ تركيب السكك الحديديّة وتحسين طرق المواصلات قد حرّرت إلى حدّ بعيد مجموعتها البشريّة، كما أنّ إدخال التعليم الأنسيّ والعلميّ الحديث، وفتح الجامعات، وإنشاء الصناعات الضخمة، ووصول النساء إلى العمل، قد غيّرت في العمق منظرها الجغرافيّ وعالمها الثقافيّ. وكان الانفجار الديمغرافيّ (الإحصاء في ١٨٩٧ سجّل ٩,٧٣٤,٠٠٠ ساكن؛ وفي ١٩٩٦، أكثر من ٦١ مليون ساكن) داعيًا إلى هجرة ضخمة إلى المدن، اتّسمت بتحضّر متزايد ونزوح إلى البلدات العربيّة، حتّى انطلاقًا من أصغر مدن الصعيد النائية. وهذا ما أدّى إلى تغيّر في منظرها البشريّ وإلى انصهار كبير في سكّانها، وبالتالي إلى انقطاع التقاليد العائليّة أو القرويّة، وإلى ابتكار تضامنات جديدة: علاقات بين الأقرباء أوسع، وإنشاء «جامعات»، وازدياد «الراسطات» في جميع الفرص، وسلسلة طويلة من التضامنات أنقذت الفرد الضائع في الجماهير من الانعزال. إنّ جميع تلك الظواهر تؤلّف «حداثة أخرى» خاصّة بمصر، تختلف عن تاريخ الحداثة الغربيّة، «حداثة أخرى» ذات نوعيّة تُرغم، حين يدور الكلام على «الأقباط بين التقليد والحداثة»، على عدم خلط الحداثة الغربيّة بالحداثة المصريّة، وعلى عدم الحُكم في ذلك بالنظر إلى الغرب وحسب.

والآن يمكننا أن نتناول موضوعنا، ولن نتناوله فقط لنرى ما تستطيع

الحداثة الغربيّة أن تقدّم إلى حضارة تقليديّة، بل لنرى أيضًا ما تستطيع ثقافة تقليديّة أن تقدّمه إلى تلك الحداثة.

أوّلًا- سبُل دخول الحداثةِ مصرَ

إنّ الحداثة الغربيّة تجتاح العالم الثالث كلّه، لكنّها ليست نتيجةً لنموّه، بل هي تأتيه من الخارج، وتُستقبَل بطرق مختلفة، في مصر كما في غيرها من البلدان؛ انطلاقًا من قبولها، بفرح وعدم مبالاة، تلك التقنيّاتِ الجديدةَ التي تسهّل العيش وتزيده ترويحًا عن النفس، وصولًا إلى مقاومة الذين يشعرون بأنّ ثقافتهم الأصليّة معرَّضة للخطر ويقومون بعمل مضادّ وعدائيّ.

إنّ طريقَي دخول الحداثةِ مصرَ هما التقنيّات واللغات، ولا سيّما الإنكليزيّة.

١- التقنيّات

شهدت السنون الأربعون الأخيرة دخول الكهرباء صغرى القرى المصريّة - أصبحت مصر في أيّامنا تصدِّر الكهرباء -. ومع الكهرباء، دخلت التلفزة، ثمّ الحاسبات الإلكترونيّة التي أدخلت هي نفسها «الأنترنيت»، علمًا بأنّ استعماله يزداد عند شبّان الأوساط البرجوازيّة طبعًا، بشكل يلفت النظر (أربعون ألف مشترك في أقلّ من ثلاث سنوات). ونجد في مصر جميع نتاج التقنيّات الطليعيّة الأكثر تقدُّمًا، وإن كانت البلاد، على هذا الصعيد، مرتبطة تمامًا بغيرها، لأنّ الإنتاج والبحث يبقيان معدومَين تمامًا. ومع ذلك، فإنّ التوظيفات الاقتصاديّة، على ما يبدو، تتقدَّم في أيّامنا ثرواتِ الأرض. وإذا صحّ أنّ كبار الأغنياء كانوا، قبل خمسين سنة فقط، أصحاب أراضٍ، فإنّ التوظيفات تتمّ حاليًّا في الصناعة، مع أنّ الأموال غير المنقولة تبقى حقلًا مفضّلًا إلى حدّ بعيد. وحتّى الزراعة، في الأراضي الجديدة على الأقلّ، تُصبح صناعيّة. فإنّ انطلاقة القطاع الخاصّ، والخصخصات، قد عملت على تعزيز هذه النزعة.

أمّا في ما يجري عند الأقباط، فإنّ جميع الأساقفة صار عندهم فاكس أو بريد إلكترونيّ، كما أنّ عنوان البابا شنوده يَرِد على شبكة الأنترنيت، بسبب المحاضرات التي يلقيها أيّام الأربعاء. وفي الأديرة، لا يندر أن نلقى أحد الرهبان مع هاتفه الخليويّ (النقّال). والكنائس تُنتج شرائط ڤيديو وتوزّعها، كما أنّ البابا شنوده يقوم حاليًا بالمساعي اللازمة ليحصل على مكان في قنوات التلفزة المحلّيّة. ونعرف أنّ دير القدّيس مقاريوس، في وادي النطرون، يقوم بدور طليعيّ في تحسين الزراعة الصحراويّة بفضل رهبانه المهندسين الزراعيّين وغيرهم. أمّا العلمانيّون الأقباط، فلا يزالون، من هذا القبيل، في الحالة التي نجد فيها جميع المصريّين، أي إنّ بينهم ٤١٪ من الأمّيّين، و٤٢٪ من الذين يعيشون دون مستوى الفقر، وبضعة أشخاص من أصحاب المليارات، وبضعة ألوف من أصحاب الملايين، وطبقة متوسّطة يتراوح دخلها بين ألف ليرة مصريّة وثلاثة آلاف في الشهر[1]. ولا يتجاوز عدد أفرادها ١٠٪ من عدد السكّان. فمصر لا تزال من العالم الثالث.

٢- إستعمال الإنكليزيّة

أمّا في ما يتعلّق باستعمال الإنكليزيّة، فلا بدّ من الرجوع إلى تطوّر الجامعات، في الأربعينات، على عهد الملك فاروق، لنشهد انطلاقتها. واليوم أصبح جميع طلاّب كلّيّات الطبّ والعلوم التقنيّة من الناطقين بالإنكليزيّة، علمًا بأنّ مدارسنا التي تعلّم اللغات الأجنبيّة قامت هي أيضًا بدور في الوصول إلى الحداثة، وأنّ اللغة الفرنسيّة في مصر تهمَّش شيئًا فشيئًا.

وفي ما يختصّ بالأديرة، التي أكثر أعضائها هم في أيّامنا من خرّيجي الجامعات، فهي منفتحة على الثقافة الناطقة بالإنكليزيّة، بما فيها من الإنتاج في حقول الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة وعلم الآثار، أو -

---

(١) تساوي الليرة المصرية (الجنيه) نحو ٣٠٪ من الدولار الأميركيّ.

بقدر أقلّ - في علم اللاهوت. وهذه الكتب متوفّرة بغزارة في خزائن الأديرة.

وبفضل هذين الأمرين - الاطّلاع على أحدث التقنيّات العصريّة، ومعرفة اللغة الإنكليزيّة - أصبحت الأوساط المثقّفة المصريّة على صلة مباشرة بنتاج الحداثة، ولا تجهل شيئًا منها.

ثانيًا- ردود الفعل

كيف كانت ردود فعل مصر على دخولها في الحداثة الغربيّة؟

١- كانت أولى ردود الفعل وأشدّها حساسيّة تبدّلَ الموقف السائد قبل نحو خمسين سنة، في ما يتعلّق بنظرة مصر إلى العالم الغربيّ. فحتّى الستّينات، كان العالم الغربيّ يُعدّ مثالًا أعلى تحلم مصر بأن تصبح على مثاله أو تُشارك فيه. ولكن، بعد تلك الفترة، أخذ المصريّ يصرّح فيقول: «نودّ أن نصل إلى المستوى العلميّ ومستوى الاستهلاك اللذين وصل إليهما العالم الغربيّ، ولكنّنا لا نريد أن نصير مثله». ذلك بأنّ الغرب يبدو اليوم - بحقّ أو بغير حقّ - عالمًا متحجّرًا يزداد فيه الفرد انعزالًا يومًا بعد يوم؛ عالمًا يتّسم بالإلحاد العمليّ والقيَم المفقودة والخلاعيّة؛ عالمًا تملأه الأُسر المتفكّكة؛ يرغب العصريّ في مشاهدته في المجلّات أو على شاشة التلفاز، لكنّه لا يريد أن يراه مصدّرًا إلى السلوكيّات المصريّة. في الماضي، كان الناس يهاجرون ليتمثّلوا بالغرب. أمّا اليوم فإنّهم يهاجرون - يهاجرون بكثرة - لكنّهم يخشون أن يتمثّلوا بالغرب. يشعرون بأنّهم يستطيعون أن يربحوا مالًا، لكنّهم يخشون أن يفقدوا عائلاتهم ومعالم قيَمهم.

٢- في مواجهة تقدّم التقنيّات: هناك تحفّظ واحد عن التقنيّات من قِبَل رجال الإكليرس، وهو استعمال التلفزة، التي تُعَدّ عندهم أداة فساد، إذ لا تجد تلفازًا في الأديرة. وإذا كانت «مدارس الأحد» التي توفّر التعليم المسيحيّ للأولاد، لا تعتبر دائمًا استعمال التلفزة خطيئة - مع أنّها تعتبرها

هكذا أحيانًا - فإنّها ترغب عنها متذرّعةً بأنّها ضياع وقت. لكنّ هذا التحفّظ لا يؤدّي إلى أيّة نتيجة، إذ إنّ التلفاز في أيّامنا هو عند جميع الناس، وهم يجلسون أمامه بمعدّل ساعتين أو ثلاث ساعات كلّ يوم، إن لم يكن أكثر من ذلك!

أمّا على غير صعيد، فليس هناك أيّ قيد. فحتّى التلقيح الاصطناعيّ أو الإخصاب في المختبر - إذا صحّ أنّهما ممنوعان لأنّ الاستمناء مشجوب - لا يلقيان أيّ تحفّظ آخر، وهما يمارسان في مستشفيات قبطيّة خاصّة، يتردّد إليها رجال الإكليروس والأساقفة، وليس ثمّة أيّة مشكلة.

من الواضح أنّ استخدام جميع تلك التقنيّات لا يخلو من التأثير في الثقافة التقليديّة. فالراهب الذي يحمل هاتفه الخلويّ (النقّال) لم يعد في البرّيّة، حتّى إن كان ديره لا يزال فيها. والفلاّحون أو العمّال الذين ما زالوا أمّيّين - ٤١٪ من السكّان - ليسوا، بفضل التلفزة، أقلّ اتّصالاً بطرق عيش غربية تمامًا عن طرقهم. وإن لم يكن في إمكانهم أن يشتروا هوائيّ (قرص) الأقمار الاصطناعيّة، فإنّ الشبكات المصريّة تكفي لوضعهم في صلة بالعالم كلّه، وبجميع طرق عيشه وتفكيره.

وإذا كانت الكنيسة قليلة التحفّظ على استخدام التقنيّات العصريّة، فلأنّها لا تؤثّر في الثقافة التقليديّة، في الظاهر على الأقلّ. فمن الغريب أن ينشأ نوع من الانفصام بين الحداثة التقنيّة والمعتقدات الشعبيّة التقليديّة. ومن الممكن أن يستخدم المصريّ القبطيّ الأنترنيت ويؤمن بالأرواح، بـ«العفاريت»، وبعالم ما زال خرافيًّا تكثر فيه المعجزات. وفي إمكانه أن يفيد من التقنيّات العصريّة، من دون أن ينشأ لديه العقل الناقد أو أن ينمو.

٣- في مواجهة الثقافة العصريّة: إنّ ردّ فعل الكنيسة خاصّةً ومصر عامّةً، يقوم بالأحرى على الصعيد الثقافيّ، في وجه الثقافات الأجنبيّة التي يمكن وصفها بالـ«حديثة». ولكن، قبل أن نلاحظ ردود الفعل، يفيدنا ملاحظة أنّ حسّ التاريخ والتفكير الناقد في النصوص أو الأحداث غائبان تمامًا في مصر. فمن هذا القبيل، لم تتغلغل الحداثة في مصر حتّى الآن.

أ- إعادة تأكيد الهويّات: في وجه خطر الحداثة التي تهدّد الهويّات، تختلف هنا ردود الفعل بين المسلمين والمسيحيّين، لكنّ القاعدة التي يستندون إليها هي واحدة. فالمطلوب إنقاذ الهويّة وإعادة تأكيدها. والموقف الأصوليّ مشترك هنا. إذ إنّ الكوادر الدينيّة - أمسلمين كانوا أم مسيحيّين - يرفضون إدخال أيّ نقدٍ نصوص في كتبهم المقدّسة، وأظنّ أنّهم يريدون، بوجه خاصّ، أن يحموا إيمان رعاياهم البسطاء، وربّما إيمانهم نفسه! فلا بدّ من الرجوع إلى «الأصل» الذي كان وحده صافيًا. علمًا بأنّ الزمن لا يمكنه إلاّ أن يفسده عن طريق التلف أو العدوى الغربية.

وسيُضيف الإسلام المتطرّف إلى هذه الرغبة في العودة إلى الينابيع رغبةً سياسيّة، يداخلها سعي للسيطرة على الحكم، متذرّعًا بأنّ الحكومات «الملحدة» اتّبعت عقائديّات سائدة عصريّة، علمانيّة وملحدة. لكنّ السبب الحقيقيّ هو، في رأينا، تلك الأزمة الاجتماعيّة التي تعانيها الطبقات الفقيرة التي لا تشارك في الحكم.

أمّا الأقباط، رغم أقلّيّة - ٥,٩٪ من السكّان بحسب إحصاء ١٩٦٦- فإنّهم لا يملكون السبل إلى المشاركة في أيّ حكم. وهم يعيدون تأكيد هويّتهم، وهي هويّة يريدون أن تكون روحيّة.

ب- علامات إعادة تأكيد الهويّة الروحيّة في الكنيسة القبطيّة:

+ التجديد الرهبانيّ: لمّا كانت الكنيسة القبطيّة متأثرة في أساسها بالروحانيّة الرهبانيّة، فإنّ تجديد الأديرة كان هو الدليل الأولويّ على تأكيد الهويّة هذا. وليس هذا التجديد مدينًا لشنوده الثالث، بل هو أحد ثماره. إنطلق التجديد في الأربعينات حول متوحّد أُمّيّ حبشيّ، يُدعى عبد المسيح الحبشيّ، بالقرب من دير السريان في وادي النطرون. واليوم، نلاحظ أنّ الرهبان، في شبه أكثريّتهم، هم خرّيجو الجامعات، وأنّ الأديرة مليئة بالرهبان - ما بين ٦٠ و١٢٠ راهبًا في كلّ دير من كبار الأديرة؛ وهناك مواقع رهبانيّة هُجرت قبل عدّة قرون يعاد إشغالها وترميمها، أو أديرة

حديدة تُنشأ من أساسها في مواقع جديدة - كدير ماري جرجس خطاطبة (يكون المجموع ٢٠ ديرًا للرجال، منها ١٣ ديرًا مستقلًا، و١٣ أُعيد إشغالها حديثًا).

أمّا على صعيد الحياة الرهبانيّة النسائيّة، فإذا كانت في الكنيسة الأرثوذكسيّة ستّة أديرة لحياة المشاهدة، فقد ظهرت صِيَغ جديدة من الحياة المكرَّسة، بتأسيس جمعيّة راهبات رسوليّات «بنات مريم»، أنشأها أسقف بني سويف المواهبيّ الأنبا أثناسيوس، على مثال جمعيّاتنا الرسوليّة النسائيّة، وبظهور «مكرَّسات» يعشنَ في عائلاتهنَّ أو في مجموعات، ويقفنَ حياتهنّ على خدمة الكنائس، علمًا بأنَّ بعضًا منهنّ يواصلن عملهنّ المهنيّ. وهنّ بإدارة أحد الأساقفة، بحسب الإيبارشيّات. وقد أخذ عددهنّ في أيّامنا يتزايد يومًا بعد يوم، من دون أن يمكننا تحديده بدقّة.

+ «مدارس الأحد»: إنّ الوجه الثاني الذي اتّسم به التجديد الكنسيّ القبطيّ هو التنظيم المتين الذي قامت عليه «مدارس الأحد» لتأمين التعليم المسيحيّ للأولاد. إنطلقت هذه المدارس في مطلع القرن، على يد الشمّاس حبيب جرجس، على عهد كيرلّس الرابع، كردّ فعل على التبشير البروتستانتي خاصّةً. لكنّها اليوم، بفضل الاندفاع الذي أضفاه عليها شنوده الثالث، وبفضل إشراف بعض العلمانيّين الشبّان «الخدّام»، تقدّم كلّ أسبوع، إلى الأولاد الذين يتردّدون إلى المدارس الحكوميّة، تعليمًا مُحكَمًا يطابق تقليد الكنيسة القبطيّة الصحيح، من كتاب مقدّس، وعقيدة، وترانيم قبطيّة، وتاريخ الكنيسة، وسِيَر قدّيسين، لا بل تقدّم أيضًا إلى الراغبين في تعليم اللغة القبطيّة قراءةً وقواعدَ وكتابة.

لن نطيل الكلام على جميع وجوه تجديد الكوادر الإداريّة التي تشرف على الكنيسة القبطيّة: من زيادة عدد الأساقفة (٧٢ أسقفًا في السينودس الأخير الذي انعقد في حزيران/يونيو ١٩٩٨)، وإنشاء إيبارشيّات جديدة، وانفتاح على بُعد إرساليّ نحو أفريقيا السوداء، وعناية موفَّرة «للشتات» (إنّ عدد ٤٠٠,٠٠٠ قبطيّ في الهجرة هو عدد

تقريبيّ، ولكنّه مرجّح، علمًا بأنّ البابا شنوده ينظّم هذا الشتات على الصعيد الكنسيّ، وينشئ فيه أسقفيّات (١٠)، ورعايا (١٩٧)، وأديرة (٢)). كلّ ذلك لا يعني مباشرةً إعادة تأكيد الهويّة في وجه الثقافة العصريّة، وإن كان ذلك، ولا شكّ، نتيجة ردّ فعل: إذ لا بدّ من مواجهة خطر تأكُّل الهويّة، ومن المحافظة على رؤيتها، وإبعاد خطر سقوط الحقّ لفوات الميعاد.

+ الهُويّة الروحيّة في تفسير الكتاب المقدّس وعلم اللاهوت: نريد أن نشدّد على أمرين قد يعنيانا عن كثب: وهما ردّة الفعل القبطيّة على الثقافة العصريّة، اللاهوتيّة والكتابيّة.

نبدأ بالكتابيّة. إنّ متّى المسكين هو الذي اتّخذ من هذا القبيل الموقفَ الأشدّ. إنّه رئيس دير الأنبا مقّار في وادي النطرون، ومن جيل شنوده الثالث، وهو مطّلع على التفسير الكتابيّ المصريّ كلّه، ولا سيّما البروتستانتيّ المعتدل والصادر بالإنكليزيّة.

ففي كتابه المدخل لشرح إنجيل القدّيس يوحنّا، اعترف أوّلًا بضرورة الاطّلاع على التفسير الكتابيّ العصريّ الغربيّ، للتمكّن من الإجابة عن التساؤل الذي يثيره، ولا شكّ، عند طلّاب الجامعة الأقباط، لأنّهم سيطّلعون عليه حتمًا في أحد الأيّام، إمّا عن طريق دروسهم في البلدان الأجنبيّة، وإمّا عن أيّ طريق آخر. «إذ قد أقحم النقد على الكنيسة في كلّ العالم... لا نريد أن يظلّ القارئ والدارس القبطيّ خالي الذهن من جهة هذا النقد» (ص ٣٨٠ من الكتاب المذكور).

كيف كان ردّة فعل متّى المسكين على ذلك «النقد التفسيريّ الكتابيّ المصريّ»؟

في كتيّبه كيف تقرأ الكتاب المقدّس، يلفت الانتباه إلى أنّه، إن أمكن إخضاع كلّ عمل أدبيّ لقراءة نقديّة، فلا تستفيد الحياة الروحيّة من إخضاع الأسفار المقدّسة لهذه الطريقة، إذ لا بدّ أن تكون كلمة الله روحيّة. في نظره، فقَدَ التفسير الكتابيّ الغربيّ هذا البُعد، لأنّه لم يعد يقدّم

شيئًا إلى إيمان القرّاء وغذائهم الروحيّ. وفي نظره أيضًا، يتحمّل التفسير الغربيّ نصيبًا من المسؤوليّة في فقدان الإيمان الذي يصيب شعوب الغرب.

ونلاحظ الأمر نفسه في نظرته إلى علم اللاهوت. فهو يقول إنّ التقليد الإسكندريّ، منذما علّمه آباء الكنيسة الذين عرفتهم القرون الكبرى، حتّى التعليم الحاليّ الذي تؤمّنه كلّيّة الأنبا رويس، يشهد بأنّه روحيّ. وقد يشعر أحيانًا القارئ الغربيّ الذي يطّلع عليه، بأنّه لا يجد فيه علمًا لاهوتيًّا، بل روحانيّة. لا شكّ في أنّ أيّام المناظرات المسيحانيّة التي عرفها القرنان الرابع والخامس الميلاديّان، على غرار أيّام القرون الوسطى (القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديّين) التي شاهدت المناظرات مع المسلمين، أفسحت في المجال لوضع مؤلّفات من الطراز المدرسيّ ومؤلّفات جدليّة؛ كما أنّ مطلع هذا القرن أنتج أدبًا جدليًّا من الطراز التعليميّ، موجّهًا هذه المرّة إلى الردّ على البروتستانت والكاثوليك. لكنّ هذه الحالات الشاذّة لا تمثّل تقليد علم اللاهوت في الكنائس الشرقيّة.

أليس علينا أن نلاحظ أنّ علم اللاهوت المدرسيّ في الغرب نفسه لم ينطلق إلاّ في القرن الثاني عشر الميلاديّ، عند الاطّلاع على المتطلّبات العقلانيّة التي رافقت عودة نصوص أرسطاليس إلى الظهور؟ وبعد ذلك، نرى أنّ حركة الإصلاح، والإصلاح المقابل عند انعقاد المجمع التريدنتينيّ، قد ساعدت على تعزيز ذلك الاتّجاه التعليميّ (راجع كتاب ف. فاندِنبروك: الطلاق بين علم اللاهوت والتصوّف). وحتّى أيّامنا، ما زال علم اللاهوت العقائديّ في الغرب منفصلًا عن علم اللاهوت التصوّفيّ. إنّ علم اللاهوت العصريّ يغذّي المعرفة الفكريّة، ولكن، هل ينجح في تغذية البُعد الروحيّ؟ لا شكّ في أنّ التوجيه الذي أضفاه الأب دي لوباك (de Lubac) والعودة إلى علم آباء الكنيسة (نذكر هنا سلسلة «المصادر المسيحيّة») قد أسهما في إعادة شيء من النفَس الروحيّ إلى علم اللاهوت هذا. وتشهد على ذلك نصوص كنصّ الدستور الرعويّ «الكنيسة

في عالم اليوم» الذي أصدره المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولا شكّ أيضًا في أنّ علم لاهوت بلدٍ من البلدان يجب أن يجيب عن تساؤلات المؤمنين وينسجم مع ثقافتهم، علمًا بأنّ هؤلاء المؤمنين هم حريصون على حياتهم الروحيّة. لكنّ علم اللاهوت الغربيّ الذي ينسجم مع العالَم الغربيّ، لا يجيب عن أسئلة الشرق. إذ إنّ الحداثة تختلف باختلاف البلدان. نستطيع أن نصدّر التقنيّات، لكنّنا لا نستطيع، بالطريقة نفسها، أن نصدّر المنتوجات الثقافيّة.

يُروى عن المطران لويس سلامه، الرئيس السابق للمعهد الإكليريكيّ الكاثوليكيّ في المعادي، الذي كان، في الوقت نفسه، أستاذ اللاهوت، أنّه صرّح في العام ١٩٦٨ بأنّ علم اللاهوت في الشرق يجب أن يكون روحيًّا.

ومن بين مؤلّفات البابا شنوده الثالث، يحتلّ مؤلّفه الأوّل مكانة مميّزة، وقد أصدره ولم يكن بعدُ راهبًا، بل كان يهتمّ بـ«مدارس الأحد»، وكان عنوانه انطلاق الروح، (ظهر منه حتّى الآن تسع طبعات). هذا الكتيّب موجّه إلى كوادر مدارس الأحد، وهو يشدّد على أنّ الغاية من التعليم هي معرفة الله. ويتّخذ فيه شنوده نهج كتبته التقليديّ الخالص، ويبقى مَثَله الأعلى الانعزال في البرّيّة والابتعاد عن العالم. ويُظهر حذرًا أكيدًا من الإدراك العقليّ المبالَغ فيه. فالروح وحدَه يستطيع أن يعرف الروح القدس، وممّا ورد فيه: «أنا أحاول، في معرفتك، أن أخرج عن نطاق الكتب بكلّ ما فيها من عمق، بل أن أخرج أحيانًا عن حدود معرفة العقل، لكي أعطي الروحَ في انطلاقها مجالها الأوسع الذي تفوق فيه العقل بمراحل» (ص ٢). «عليك أن تُفرغ ذاتك من كلّ شيء، من كلّ ما أرسبه فوقك العالم من رغبات وعلوم وأحاسيس» (ص ٢٥). «أخشى ما أخشاه، يا صديقي المجاهد، أنّ طريقة بعض الناس ستحوّل الدين إلى علم يدرسونه ويُمتحنون فيه كسائر العلوم، وما الدين إلاّ روح وحياة كما تعرف» (ص ٦٢). لكأنّنا نجد هنا نبرات تذكّر بـالجهل العالِم الذي وضعه نقولا دي كوز. ففي نظر شنوده، كما في نظر متّى المسكين، يجب أن

يكون علم اللاهوت - علم الله - صلاة ومشاهدة، قبل كلّ شيء، إذ إنّنا لا نستطيع أن نعرف الله بغير هذه الطريقة.

من مواطن الضعف البارزة في هذه الروحانيّة المنبثقة من المؤسّسات الرهبانيّة، نزوعها إلى تجاهل العالم، ولا عجب في ذلك، إذ إنّها ولدت في البرّيّة، خارج العالم. فهي موجّهة تمامًا إلى بُعد روحيّ يميل إلى السلبيّة. إنّ الكنيسة القبطيّة لم تعش الفرح والرجاء (دستور الكنيسة في عالم اليوم الذي أصدره المجمع الڤاتيكانيّ الثاني). ولكن لا يجوز لنا أن نقول بأنّها لا تملك علمًا لاهوتيًّا، إذ إنّ علم اللاهوت عندها يبقى متّحدًا بالمعرفة، لا بالمعرفة العقليّة وحسب، بل بمعرفة الله الوجوديّة.

٤- هل الكنيسة القبطيّة تنطوي على نفسها؟ يُخشى أن ينطوي الأقباط على أنفسهم، بسبب تأثّرهم بالحرمان الذي تدفعهم إليه ديانة إسلاميّة كثيرًا ما تبدو عدوانيّة. ولا شكّ في أنّ ذلك صحيح عند عامّة الشعب خاصّةً، ويمكن التثبّت منه بتطوير الكوادر الكنسيّة الذي يقوم به البابا شنوده لتأمين إشراف أفضل على رعاياه. ولكن يجب علينا مع ذلك، أن نتساءل عن صحّة ذلك القول.

إنّ البابا شنوده الثالث يرفض أن يكون شعبه في وضع أقلّيّة يُغلق عليها تمامًا في مكان معزول. ولقد اتّخذ أيضًا مواقف سياسيّة جعلت منه زعيمًا من المرتبة الأولى على الساحة المصريّة وعلى الساحة الأجنبيّة. فعل ذلك أوّلًا، حين طالب، من أجل الأقباط، بتمثيل وافٍ في منظّمات الدولة، ثمّ، في السنوات الأخيرة، حين إتّخذ موقفًا من مشكلة القدس، المدينة العربيّة (لا بل حظّر على الأقباط، تحت طائلة الحِرم، الذهاب إلى إسرائيل. وبسبب ذلك، حين يذهب الأقباط إلى القدس، لا يتناولون. وبعد عودتهم إلى مصر، يسقط حِرمهم تلقائيًّا). إنّ اتّخاذ المواقف السياسيّة يدلّ أقلّه على شيء، هو أنّ الكنيسة القبطيّة لا تُغلق على نفسها في ليترجيّتها فقط!

لا بدّ أن نُضيف إلى ذلك رغبة البابا شنوده في أن يُعيد إلى كنيسته

بُعدها الإرساليّ. فلقد عيَّن أسقفًا كلَّفه الإشراف على الإرساليّات في أفريقيا السوداء، لا للاهتمام بالأقباط المقيمين فيها وحسب، بل للتبشير والتعميد (من بين البلدان: جنوب أفريقيا وكينيا وأوغندا وغانا وزائير...).

وعلى الصعيد المسكونيّ، فإنّه حاضرٌ في مجلس الكنائس المسكونيّ في جنيف - ولقد كان أحد أعضاء الرئاسة. ولئن قطع كلّ علاقة بالكنيسة الكاثوليكيّة منذ ١٩٩٣، فإنّه يولي انتباهًا خاصًّا كلَّ ما يجري في الأرثوذكسيّة البيزنطيّة. (كانت ١٩٩٣ سنة قطع علاقات موسكو بروما، على أثر النزاعات التي نشأت في أوكرانيا عن استعادة كنائس الملكيّين وممتلكاتهم). وفي الوقت الحاضر، بعد أن رُفع الحِرم القائم بين الكنائس الشرقيّة القديمة والكنائس الأرثوذكسيّة الخلقيدونيّة، يستعدّ البابا شنوده لتحقيق اتّحاد أكمل بالأرثوذكسيّة البيزنطيّة. ولقد ألّف من مدّة غير بعيدة لجنة دائمة معها من أجل الاتّحاد، واعترف رسميًّا بالمجامع المسكونيّة الأوائل الستّة.

فالسلطة الكنسيّة القبطيّة - بشخص رئيسها الأعلى - حريصة على البقاء منفتحة على العالم، وإن أضفنا إلى حِرص السلطة الكنسيّة هذا، المكانةَ التي يحتلّها العلمانيّون، لا يعود من الجائز أن نقول حقًّا بانطواء الأقباط على أنفسهم - على الأقلّ في ما يختصّ بالنخبة.

ومع ذلك فهناك تحفّظ من هذا الانفتاح على العالم، على الأقلّ بشكل سؤال: هل ينسجم هذا الإنفتاح مع انفتاح عقليّ على الآخر في اختلافه، أم أليس هو سوى حاجةٍ إلى الظهور والتوسُّع؟ نخشى الجواب عن هذا السؤال!

٥- العلمانيّون الأقباط وردود فعلهم: إلى جانب البابا شنوده، ولكن خارجًا عن نطاق العمل الإكليريكيّ، نجد في مصر العلمانيّين الأقباط الملتزمين بالحياة العامّة، والعلمانيّين المحتكّين بالحداثة المصريّة، وكثيرًا ما ينتمون إلى ثقافة مزدوجة أو يكونون غرباء تمامًا عن ثقافتهم التقليديّة.

وعددهم غير قليل.

فعند هؤلاء العلمانيّين، نميّز ثلاثة ردود فعل على الدخول في الحداثة:

○ هناك مَن يسعون إليها بصفتها زيًّا من الأزياء. فهم يتبنّون علاماتها الخارجيّة، كالتعابير الإنكليزيّة والملابس وطريقة الحياة الأميركيّة. لقد أصبحت مصر مستعمرةً أميركيّة، وإن شعر الناس بأنّ السياسة الأميركيّة ممقوتة. وهذه الفئة من الناس يمثّلها شبّان الطبقات البرجوازيّة، أمسيحيّة كانت أم مسلمة. فإنّهم أسعد مستهلكي ثمار الحداثة الأكثر سطحيّة. علمًا بأنّ أكثرهم جدّيّة يسعون إلى الإفادة منها بالاندماج في الصناعة أو المعلوماتيّة، أو في كلّ ما يعود بدخل على الصعيد الاقتصاديّ. إنّهم واقعيّون عَمَليّون.

○ وهناك مَن يعتبرونها خطرًا على هويّتهم الثقافيّة. وردّة فعلهم الأكثر انتشارًا هي الرفض التامّ. إنّها ردّة فعل المذهب الإسلاميّ المتطرّف المتصلّب، وهي، إلى حدّ ما، ردّة فعل الإكليرس المتحدّر من الحياة الرهبانيّة. قد يمكننا القول إنّ الرهبان يمثّلون عند المسيحيّين الموقف الذي يتّخذه المتطرّفون عند المسلمين.

○ وثمّة أخيرًا أقلّيّة صغيرة - مسيحيّة ومسلمة على السواء - وهي التي يجب أن تثير اهتمامنا أكثر من غيرها - تَقْبل الحداثة، لكنّها ترفض طريقة الحياة الأميركيّة. يقبلون ما في الحداثة من دقّة منطقيّة وعلميّة، لكنّهم يريدون أن يحافظوا على خصوصيّة النفس المصريّة. وهم يريدون حداثة مصريّة، لأنّهم يدركون أنّ أغلبيّة القضايا التي تصدّرها الحداثة الغربيّة لا تعني تاريخهم. ذلك بأنّ هذه القضايا متأثّرة إلى حدّ الإفراط بتاريخ فلسفة أوروبّا أو العالم الجديد، أو بخلافاتهما السياسيّة الدينيّة. نَعَم لإدخال روح النقد، نعم للمنطقيّة، ولكن لدرس المجتمع المصريّ، ولإزالة طابع الأسطورة عن أفقه الثقافيّ، مع المحافظة على عمق النفس. وهؤلاء لا يضعون الأولويّة، في البُعد الدينيّ - الذي يجدونه مُضرًّا -

وحسب، بل في الثقافة. ويبدو أنّهم فقدوا الأمل تمامًا، لأنّهم يشعرون بالانعزال. ومع ذلك فإنّ بعضهم يناضلون بشجاعة. في الفئة الأخيرة هذه تندرج أكثريّة العلمانيّين الأقباط اليساريّين الذين يثورون، من جملة ما يثورون عليه، على ميل البابا شنوده إلى التسلّط.

ومن بين أولئك الأقباط الملتزمين بالحياة العامّة أو السياسيّة، فإنّ أغلبيّة الذين تبرز أسماؤهم يجدون في الصحافة الطريق إلى التعبير عن آرائهم. فسعيد سُنبُل، صهر وزير الإسكان، له صفحة خاصّة به في جريدة الأخبار؛ جمال أسعد، وهو شخصيّة بارزة في السياسة بقُوصِيّة، شمال أسيوط، يكتب في الشعب؛ ميلاد حنّا، وزير الإسكان الأسبق، يكتب في الأهرام؛ وكلاهما ينتمي إلى تيّار العلمانيّة وهما من معارضي ميل البابا شنوده إلى المغالاة في الاتّجاه الإكليريكيّ؛ وسمير مرقس، أمين سرّ مجلس كنائس الشرق الأدنى، وعضو حركة «العدل والسلام» الأسبق، يكتب في اليسار العربيّ؛ ورزوف توفيق وهو رئيس تحرير مجلّة صباح الخير؛ ومفيد فوزي، وهو صحافيّ في حديث المدينة وعميد برمجة التلفزيون، وهو كاتب لاذع ومحرِّض تُنتظر مقالاته كلّ أسبوع؛ والمؤرّخ يونان لبيب، وله صفحة خاصّة في الأهرام. ولا بدّ من ذِكر المخرجين السينمائيّين (أترك جانبًا يوسف شاهين، لأنّه غير قبطيّ)، منهم: خَيري بشاره وداود عبد السيّد؛ ونذكر من الفنّانين: عدلي رزق الله، وجورج بهجوري، الرسّامَيْن، وآدم حنين، النحّات، وألفريد فرج، الروائيّ. جميع هؤلاء الأشخاص المعروفون والمحتكّون بثقافة بلدهم وسياسته هم أقباط لا يزالون مؤمنين، ولكنّهم، في الوقت نفسه، غرباء عن تيّار كنيستهم الإكليريكيّ والرهبانيّ والمهتمّ بالتجديد الروحيّ. وبمعنى آخر، يمكننا أن نقول إنّهم يشاركون في دخول الحداثةِ مصر. إحتكّوا بثقافة أجنبيّة عن طريق دروسهم في مصر وفي خارجها، فأصبحوا عاجزين عن المشاركة في تلك النظرة إلى العالم، وهي تشمل مجمل الشعب المصريّ، المسيحيّ والمسلم، حيث يعمل الله كلّ شيء ويتدخّل بطريقة عجائبيّة في كلّ لحظة. فأولئك يرون أنفسهم منفصلين عن ثقافة كنيستهم

ويتحمّلون تعاليمها بمشقّة. نذكر، على سبيل المثال، زوجَيْن نعرفهما، قرَّرا أن يُصبحا كاثوليكيَّين، لمناسبة زواجهما، لا لأسباب عقائديّة، بل لسبب حضاريّ.

ذلك الوسط كلّه يمثّل وجود الحداثة في مصر، ولكنّه يبقى، في إجماله، مؤمنًا ويرفض التساهليّة الأخلاقيّة وفقدان الحسّ عند الغربيّين. غالبًا ما يكون هذا الوسط ميّالًا إلى اليسار، وإلى العلمنة في تنظيم الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة في مصر. ولذلك، فإنّ مشكلة تحدّيات الحداثة تبقى تامّة في نظره، كما هي في نظرنا.

محاولة لاستنتاج خاتمة

إنّ وجودنا في بلد «ثقافته تقليديّة»، في أيّام تشهد انحطاطَ قوّة الحداثة، قد يساعدنا على البحث عمّا هو أبعد. ليس المطلوب أن نضرب صفحًا عن جميع مكاسب الحداثة، فلا بدّ أن يصل إليها أيضًا العالَم الثالث، ولكن المهمّ هو أن نعرف كيف الوصول. إنّ متطلّبات العقل، والتقنيّات العلميّة، والانفتاح على الديمقراطيّة، هي قِيَم لا يستطيع الإنسان أن يتخلّى عنها. ولكن استمرار الظاهرة الدينيّة قد يستطيع، من جهة أخرى، أن يعيد إلى الإنسان بُعده الحقيقيّ بصفته كائنًا روحيًّا، وبالتالي، أن يعيد إلى كلّ ما يمتّ إلى الإنسان - من علوم وديمقراطيّة وتقنيّات - تلك الآخرة الحِكَميَّة والرمزيّة التي لم تستطع الحداثة أن توفّرها له. لا بدّ من البحث عن أنتروبولوجيّة تعيد إلى الإنسان بُعده الروحيّ.

ما دام تفسيرنا الكتاب المقدّس وعلم اللاهوت «عصريَّين»، فلن يستطيعا أن يغذّيا حياتنا المسيحيّة. ذلك بأنّ في ثقافتنا العصريّة نوعًا من الانفصام بين حياتنا الفكريّة وحياتنا الروحيّة. إنّ ثقافتنا مُعَلمنة، فلا تترك مجالًا لأيّ عمل إلهيّ في العالم، ومع ذلك، تصلّي ونقيم القدّاس، وهذا

قسم غير منطقيّ تمامًا من حياتنا. فكيف نربط ثقافتنا بحياتنا المسيحيّة؟ هذه هي، ولا شكّ، المشكلة التي تطرحها الحداثة علينا.[٢]

نتساءل هل قدَّرنا حقّ التقدير طلب الحداثة المصريّة؛ وهل اقتصر أفقنا على استيراد ثقافتنا الغربيّة كما هي؛ وهل بقي تقييمنا الثقافة المصريّة تقييمًا سلبيًّا حتّى الإفراط، ومركّزًا على غياب حسّ النقد، وذلك، سواء أعطينا الأولويّة الدينّ - من علم لاهوت أو تفسير كتابيّ - أم أعطيناها الثقافة. يُخشى علينا أن نخلق أشخاصًا لا جذور لهم، حتّى بيننا، رجالًا أو نساء لا يعودون يعرفون إلى أيّ عالم ينتمون، أشخاصًا هجناء.

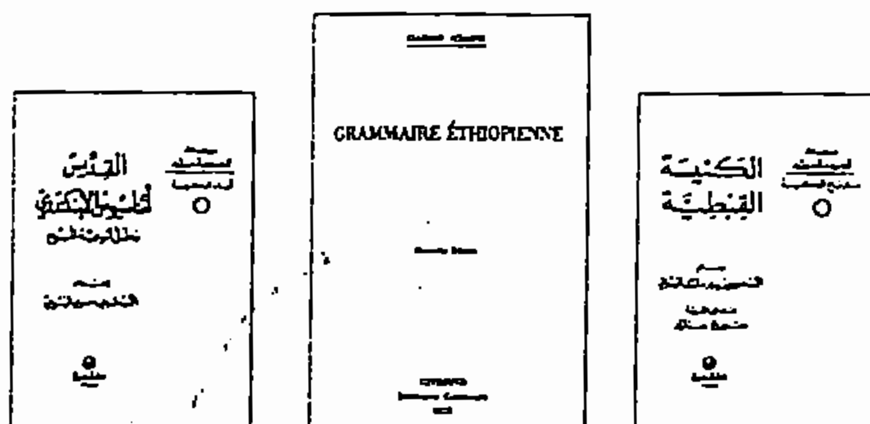
وهذا سؤال آخر نطرحه على أنفسنا، يختصّ بإقليمنا في إجماله. لا نظنّ أنّ أوضاعنا تتشابه. فبين سورية أو لبنان ومصر، نشعر بأنّ ثقافاتنا، وإن كان لها عنصر أساسيّ مشترك، يختلف بعضها عن بعض اختلافًا يُذكر. إنّ تفكيرًا لاهوتيًّا لا يمكن أن يكون إلاّ تفكيرًا لاهوتيًّا متأثرًا بالأوضاع - على غرار الأخلاقية! فلا بدّ أن تكون علومنا اللاهوتيّة وتفسيراتنا الكتابيّة وروحانيّاتنا مختلفة. ونظنّ أنّه يجب علينا أن نقبل ذلك احترامًا لهويّة كلّ قطر من أقطار إقليمنا.

(ترجمة أ. صبحي حمويّ)

---

(٢) طالما شعر اليسوعيّون في مصر بمشكلة الصلة بين التقليد والحداثة في المجتمع المصريّ. تشهد على ذلك أطروحة الأب فاضل سيداروس: الكنيسة القبطيّة والعالم المعاصر التي صدرت - بالفرنسيّة - منذ عشرين سنة، العام ١٩٧٨. والأمل معقود على أن يتابع الباحثون تطوّرات القضيّة بما تستحقّه من الاهتمام.

من منشورات دار المشرق





الحداثة والتراث: وضع الإسلام في أيّامنا

الأب كريستيان ڤان نسپن اليسوعيّ*

إنّ الإسلام في أيّامنا هو واقع في غاية التعقّد، وتنوّعه أشدّ بكثير ممّا يتصوّره معظم المراقبين وممّا يظهر لأوّل وهلة، من خلال الخطاب الإسلاميّ المعاصر. إنّه واقع بالغ التطوّر، وهو ينتج من التفاعل بين عناصر متعدّدة. وقد ساعدتني رحلة قمت بها هذه السنة إلى أندونيسيا، وهو أكبر بلد مسلم في العالم، على إدراك ذلك إدراكًا حيًّا. وفي هذا المجال كثيرًا ما ألاحظ خطر نوع معيَّن من «الجوهريّة» (essentialisme)، أي من الرغبة في تحديد نوع معيَّن من «جوهر» الإسلام وحصر الإسلام في هذا الجوهر المزعوم.

لذلك أُظهر كثيرًا من الادّعاء إن أردت أن أعرض، في داخل حدود هذه المقالة، نظرة شاملة إلى العلاقة بين الحداثة والتراث في الإسلام اليوم. ولذلك لا أروي هنا إلاّ بعض معالم هذه الإشكاليّة، كما ألاحظها. فأبدأ بذكر صورة مألوفة نجدها في ذهن عدد من الناس، عندما يتكلّمون على العلاقة القائمة بين الإسلام والحداثة. ثمّ أشير إلى عدد من «المواضع» التي يتركّز حولها النقاش الخاصّ بهذا الموضوع، ممّا يساعد أيضًا على تحديد بعض النتائج.

(*) باحث في الإسلاميّات. أستاذ في كلّيّة العلوم الإنسانيّة واللاهوتيّة بالمعادي (القاهرة)، وفي معهد التربية الدينيّة بالسكاكيني (القاهرة).

صورة مألوفة عند بعض الناس

عندما ينظر باحثون من غير المسلمين إلى قضيّة الإسلام والحداثة، كثيرًا ما يرون أنّ الإسلام - أيًا كان استعماله بعض ثمار الحداثة، وخاصّة التكنولوجيّة الحديثة - يمثّل رفضًا للحداثة من حيث هي عمليّة ثقافيّة. وإذا نظروا إلى الإسلام عامّة هذه النظرة، أكّدوا بمزيد من الإلحاح هذه الفكرة عن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، أي عن كلّ نظام يحاول تحقيق مجتمع إسلاميّ مبنيّ على بعض القيَم الإسلاميّة والشريعة الإسلاميّة.

يمكن تلخيص الأسباب التي على أساسها يعتبرون (في هذه الصورة المألوفة عند بعضهم) أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - يمثّلان رفض الحداثة، في النقاط الآتية:

١) حيث تكون الحداثة متّجهة بكلّ وضوح نحو المستقبل، يعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ الإسلام هو عودة إلى الماضي، بما يجعل من ماضي الأمّة نموذجًا شاملًا للمجتمع، فيحول بذلك دون الإبداع والابتكار ويمنع من ابتكار نماذج اجتماعيّة وثقافيّة جديدة ومتنوّعة.

٢) حيث يكون التميز بين السلطة الدينيّة والسلطة السياسيّة، أو، على مستوى أعمق، بين الدين والمجال السياسيّ، وهو «موضع» من المواضع التي برزت فيها الحداثة، فأخذت ملامحها المتميّزة، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض لمثل هذا التميز بين الدين والسياسة.

٣) يعتبرون أنّ الإسلام - وخاصّة التيّار الإسلاميّ - هو رفض لبعض قيَم الحداثة الأساسيّة، كالاحترام الجذريّ للغيريّة وحرّيّة الفرد (وخاصّة الحرّيّة الدينيّة)، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة الشامل.

٤) وأخيرًا، يعتبرون أنّ الإسلام هو رفض العقل النقديّ، ولا سيّما رفض ممارسة العقل النقديّ في مجال النصّ المقدّس، ويعتبر أصحاب هذه الصورة أنّ هذا الرفض يُغلق الصلة بذلك النصّ التأسيسيّ ويجمّدها.

إنّ هذه الصورة هي التي كثيرًا ما تتحكّم في نظرة عدد من الناس إلى العلاقة بين الإسلام والحداثة، وأرى أنّ هذه الصورة لها تأثير في بعض النظريّات المختصّة بما يسمّونه «اصطدام الحضارات والثقافات». إقتناعي الشخصيّ هو أنّ هذه الصورة لا تحترم واقع العالم الإسلاميّ وأنّها صورة نابعة من النزعة «الجوهريّة» (essentialiste) المذكورة، وفيها كثير من التعميم والتبسيط، وأنّها، بذات الفعل، صورة ظالمة وخطيرة. وهذا لا يعني أنّها لا تثير عددًا من المسائل الحقيقيّة الواقعيّة، فتبرز بعض النقاط الحسّاسة، والمواضع التي يتركّز عليها النقاش والبحث في داخل الإسلام.

بعض التطوّرات والأبحاث داخل الإسلام في أيّامنا

أريد، في هذه المقالة، أن أظهر بعض الملامح التي تتّسم بها حركة البحث والتنوّع داخل الإسلام في أيّامنا، بكلّ ما قد ينتج عن ذلك من المناقشات، بل من النزاعات في بعض الأحيان. وأستقي أمثلتي من كلّ من الإسلام التقليديّ، ومن التيّار الإسلاميّ (islamisme)، ومن إسلام بعض المفكّرين.

١) عن الإسلام التقليديّ، أختار مثلًا من خارج الإسلام العربيّ. اكتشفته عند زيارة لأندونيسيا قمت بها هذه السنة، وتأثّرت تأثّرًا شديدًا بهذا الاكتشاف، ويبدو لي أنّ الإسلام غير العربيّ قد يصير منبع إلهام وتجديد للإسلام العربيّ، بعد أن كان الإسلام العربيّ غالبًا مرجعًا لغيره من المجتمعات الإسلاميّة.

إنّ أندونيسيا، التي يزيد عدد سكّانها عن ٢٠٠ مليون نسمة (منهم حوالى ١١٥ مليونًا في جزيرة جاوه وحدها)، ما زالت في أغلب سكّانها مجتمعًا ريفيًّا (وإن كانت حركة الهجرة إلى المدينة شديدة هناك أيضًا). ففي أندونيسيا منظّمتان إسلاميّتان كبيرتان: إحداهما التي اسمها «المحمّديّة» (أنشئت سنة ١٩١٢)، لها تأثير بعيد في المدن، والأخرى

التي هي الكبرى واسمها «نهضة العلماء» (أُنشئت سنة ١٩٢٦)، تمثّل ذلك الإسلام الريفيّ خاصّةً (ويقدّر بعضهم عدد أعضائها بـ ٣٠ مليونًا). إنّ «نهضة العلماء» هي الحركة التي تنتمي إليها أغلب المدارس التي تسمّى «بيسانترين» (pesantren) والتي هي مدارس داخليّة دينيّة إسلاميّة نجدها خاصّةً في الريف. تعيش هذه المدارس في تفاعل عجيب ورائع بينها وبين القرى التي تعمل فيها. ويبدو أنّ عدد هذه المدارس الداخليّة الإسلاميّة يقارب الـ ٧٠٠٠ مدرسة. ويرتبط كلّ «بيسانترين» ارتباطًا شديدًا بالشيخ الذي يديره - والذي يسمّى في لغتهم «كياي Kiyai» (أو «نياي Niyai» في حال كونه شيخة)، لأنّ هناك عددًا من هذه المدارس للبنات - وكثيرًا ما يأتي التلاميذ إلى هذه المدارس منجذبين إلى كياي معيّن. وكانت هذه المدارس أصلًا (وأحيانًا ما لم تزل) تقليديّة إلى حدّ بعيد، فتدرس ما يسمّونه هم أنفسهم «الكتب الصفراء» («kitab kuning» في لغتهم)، وهي كتب كبار الفقهاء القدماء من المذهب الشافعيّ (الذي هو المذهب الفقهيّ السائد في أندونيسيا).

والحال أنّ بعض هؤلاء الشيوخ (كياي)، العاملين في إطار هذه المدارس، قد جعلوا من هذه الـ «بيسانترين» مراكز للتنمية: إمّا بما يُدخلون فيها من نظم مدرسيّة حديثة جدًّا (وهذا ما يكون دائمًا في صلة بتكوين دينيّ متعمّق فيه)، وإمّا بما يربطون فيها بين التنشئة العقليّة والزراعة (ممارسة الزراعة و/أو تعليم الزراعة) أو أنواع أخرى من النشاط الاقتصاديّ. ومن ناحية أخرى، يبحث بعضهم، في إطار هذه المدارس، عن الوصول إلى ما يسمّونه هم أنفسهم «contextualisation»، أي ربط الدروس الفقهيّة بالإطار (contexte) الواقعيّ، بكلّ ما فيه من التطوّرات والتحدّيات. وفي كلّ ذلك بدء تغيير تدريجيّ لافت النظر في داخل معنى كلمة «الفقه»، لأنّي لاحظت هناك أنّ معنى كلمة «الفقه» يتّجه نحو التوسّع، فينتقل من مجرّد «العلم والتفكير في الأمور القانونيّة الشرعيّة» إلى تفكير أوسع من ذلك، فيصبح نوعًا ممّا قد نسمّيه، في الإطار المسيحيّ، «علم اللاهوت الأدبيّ والاجتماعيّ» (ولا ننسى أنّ معنى «الفقه» في

الإسلام كان أوسع بكثير من المعنى الذي أصبح مألوفًا بعد ذلك. وفي هذا الباب، أذكر الكياي الحاج محمّد أحمد سهل محفوظ، الذي قابلته والذي يحاول بلورة ما نسمّيه بالعربيّة «فقهًا اجتماعيًّا» (بالأندونيسيّة «fikh social»)، فيتفقّه، في نوع من علم اللاهوت العمليّ (بحسب المصطلح المسيحيّ)، جميع المشاكل والمسائل التي يواجهها المجتمع الراهن في أيّامنا. فأشعر أنّ في كلّ هذا حركة كبيرة تتناول مجموعة من الأفكار التقليديّة، من دون أن يحول دونها الكثير من التحفّظات والمخاوف.

ومن ناحية أخرى، نرى عددًا من خرّيجي هذه المدارس (البيسانترين) يواصلون دروسهم في «الأكاديميّات الدينيّة الإسلاميّة الوطنيّة» بمختلف كلّيّاتها الدينيّة، وانطلاقًا منها، لا يقلّ عدد الذين يُكملون تخصّصهم بالدروس الإسلاميّة في أوروبّا أو أمريكا (جامعة ماك جيل Mc Gill خاصّةً في مدينة مونتريال Montréal الكنديّة).

في الحقيقة لا أرى كثيرًا ممّا يعادل هذه الظاهرة في الإسلام التقليديّ الذي يعرفه العالم العربيّ، حيث الذين يلتزمون فكرًا حديثًا في العمق يجدون أنفسهم عادةً، في يوم من الأيّام، خارج الإسلام التقليديّ وفي صراع معه. ومع ذلك فإنّ هناك مفكّرين يحرصون على وضع تفكير حديث في داخل قوالب التفكير التقليديّة، تجنّبًا للعمل بمعزل عن الآخرين. ومن أمثالهم الليبيّ عارف علي النّايض الذي أعدّ دكتوراه بالتفسير في ماك جيل (لا بل كرّس سنة كاملة لدرس الروحانيّة المسيحيّة في الجامعة الغريغوريّة البابويّة بروما) وحرص على أن يُعرف بأنّه «سنّيّ مالكيّ أشعريّ شاذليّ».

وما أعنيه بكلّ ذلك هو أنّ الإسلام التقليديّ يستطيع أن يكون الإطار الذي يُعدّ فيه تطوّر إيجابيّ خلّاق بين التقليد والحداثة، ولو بدا حتّى الآن أنّ مؤسّسات الإسلام التقليديّ في العالم العربيّ – ولا سيّما الأزهر – لا تساهم إلّا قليلًا في مثل هذه الحركة (بل تفضّل في أيّامنا أن تستفيد من جميع الإمكانيّات التي توفّرها التكنولوجيّة الحديثة، من أن تصبح منارًا

للجدل من قِبَل القِيَم التي أبدعت تلك التكنولوجيّة، كما أشار إلى ذلك مسلم مصريّ هو نبيل عبد الفتّاح).

٢) وهناك تطوّر ثانٍ أحبّ أن أشير إليه، وهو تطوّر التيّار الإسلاميّ نفسه. حين أتكلّم على الإسلاميّين، أقصد ما هو أوسع بكثير من ظاهرة «المتطرّفين»، ولا سيّما «الإرهابيّين». فأشهر حركات التيّار الإسلاميّ هي حركة الإخوان المسلمين، التي أنشئت بالإسماعيليّة في ١٩٢٨ عن يد حسن البنّا (المتوفّى سنة ١٩٤٩). هذه الحركة في مصر أنشأت فروعًا أو مؤسّسات مشابهة في عدّة بلدان من العالم العربيّ، لا بل في خارجه، وشاهدت أيضًا نشأة منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. ثمّ ظهرت، في السبعينات بوجه خاصّ، حركات أشدّ صبغة راديكاليّة، وأشدّ تطرّفًا، أمسى بعضها إرهابيّة، كالجماعة الإسلاميّة أو الجهاد وغيرهما. ولكنّا نجد غالبًا، من ناحية أخرى، حول الإخوان المسلمين، عددًا لا يُحصى من الأفراد الإسلاميّين، ولا سيّما من المفكّرين. وإلى جانب هذا كلّه، هناك بعض الحركات الإسلاميّة، ينتمي أكثرها إلى جنوب القارّة الهنديّة، كالتبليغ. وأخيرًا، عرفت هذه السنوات الأخيرة، في مصر، مجموعة كبيرة من الإخوان الشباب، كثيرًا ما كانوا أصحاب كفاءات علميّة رفيعة إلى حدّ ما، تنفصل عن المنظّمة وتحاول أن تؤسّس حزبًا جديدًا، حزب الوسط، تحرص على أن ينضمّ إليه أعضاء مسيحيّون.

وفي جملة ذلك التيّار الإسلاميّ، نجد، في آن واحد، تنوّعًا كبيرًا إلى حدّ ما في النزعات والخيارات، وفي التطوّرات الحقيقيّة، وهي ليست مجرّد تكييفات منهجيّة، ولكنّها تستند إلى شعور بتحدّيات العالم المعاصر، وتفكيرًا رزينًا، وحوارًا صحيحًا مع الآخرين، وانفتاحًا صادقًا.

لا يُطلب منّا أن نكون ساذجين وأن نُنكر كلّ ما في شرائح واسعة من الحركة الإسلاميّة من حِيَل في خدمة المصالح الشخصيّة ومن صراعات للوصول إلى السلطة. ومع ذلك، فمن الخطير أن نقول إنّ الحركة الإسلاميّة ليست إلاّ ذلك.

فمنذ نقطة الانطلاق بدت حركة الإخوان المسلمين لبعض أعضائها أو لبعض مؤيّديها أنفع وسيلة لمقاومة نفوذ الغرب. فقد كان بينهم أناس أذكياء ونزهاء ومنفتحون. . أمّا اليوم فإنّي أرى أنّ الخيار الإسلاميّ لا يعني، في نظر بعض الإسلاميّين، لا عودة إلى الماضي ولا انغلاقًا على النفس. فإنّ الشريعة عندهم لا تعني مشروعَ مجتمعٍ جاهزًا، بل عددًا من المبادئ لا بدّ لأيّ مشروع مجتمع من أن يأخذها بعين الاعتبار لكي يكون صحيحًا، علمًا بأنّ كلّ مشروع مجتمعٍ يجب استئنافه حتمًا في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وهذا ما يعتقده هؤلاء الإسلاميّون. وكذلك يؤكّد بعضهم بوضوح أنّ مفهومهم للمشروع الإسلاميّ لا يجوز أن يشتمل على أيّ استبعاد لغير المسلمين من المشروع السياسيّ.

وأريد هنا أن أذكر أوّلًا محمّد سليم العوّا: ذلك بأنّ فكره في تقدّم دائم، ثمّ إنّنا نجد عنده عدّة أمثلة عن اجتهاد حقيقيّ إلى أبعد حدّ. ودليلًا على ذلك، أودّ أن أروي كيف أنّه، إزاء موقف اتّخذه مرشد الإخوان المسلمين الحاليّ، أكّد وأثبتَ، في مقال نشرته إحدى الجرائد الكبرى، أنّه لا يجوز اليومَ، في شرعٍ إسلاميّ صحيح، أن يدور الكلام على وضع «ذِمَّة» لغير المسلمين، وأنّ الوضع المقبول الوحيد الذي يحقّ لهم هو المواطنة.

وما يعنيه، في نظر بعضهم، مشروعُ مجتمع إسلاميّ وتطبيق الشريعة هو رفض مجتمعٍ خالٍ من القِيَم ومن أيّ نظام مراجع متعالٍ لهذه القِيَم. وهم يشعرون بأنّ المجتمع الغربيّ قد فقد أساس المراجع المتعالي لقِيَمه، فوقع في النسبيّة، إن لم نقل في العدميّة. وفي نقاش بيني وبينهم، صرَّح أحدهم بأنّه مستعدّ لاستبدال عبارة «مشروع إيمانيّ» بـ«مشروع إسلاميّ». وغالبًا ما يُفاجأون بطيبة خاطر، حين يكتشفون تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ويرون أنّ ذلك يوافق اهتماماتهم إلى حدّ بعيد.

وفي مصر، عدّة أسماء تستحقّ الذكر في وجهة النظر هذه، ولقد اختبرتُ إلى أيّ حدّ يمكن إقامة نقاش واضح وصريح ومن دون أيّ تحفّظ مع بعضهم.

أريد أن أذكر، في هذا الإطار، طارق رمضان، حفيد حسن البنّا من أمّه، وابن سعيد رمضان (الذي أقام في جنيف سنة ١٩٥٨، حيث توفّي سنة ١٩٩٥). وُلد طارق في جنيف، وكان من الجنسيّة السويسريّة، ودرّس الأدب الفرنسيّ والفلسفة الغربيّة في إحدى ثانويّات جنيف الرسميّة. وكان في الوقت نفسه عضوًا ناشطًا في منظّمة الإخوان المسلمين الدوليّة. وقد ألّف بعض الكتب وتطرّق فيها إلى قضيّة الإسلام والحداثة، ودلّ على نفاذ بصيرة في تحليله معنى الحداثة، وهذا ما نراه بوجه خاصّ في كتابه الذي صدر سنة ١٩٩٥: *Islam, le face à face des civilisations: Quel projet pour quelle modernité?* (الإسلام وتواجه الحضارات: «أيّ مشروع لأيّ حداثة؟» (ليون ١٩٩٥، ٤٤٥ ص)، حيث كاد أن يتطرّق إلى جميع الأمور المعتبرة مشكوكًا فيها في تلاقي الإسلام والحداثة. وحاول أن يُثبت فيه أنّ الإسلام يستطيع، في آن واحد، أن يستوعب الحداثة وأن يساهم فيها مساهمة خاصّة ولا سيّما في ما يراه حاليًا «أزمة الحداثة» (مستندًا في هذه العبارة إلى آلان تورين (Alain Touraine).

كلّ ذلك لا يعني عدم وجود مشاكل والتباسات في المشروع الإسلاميّ (علينا أن نقول بالأحرى: في المشاريع الإسلاميّة)، لكنّ المقصود هنا هو أن نكتشف أنّ هذا النمط من المشاريع ليس هو مرتبطًا حتمًا برفض جذريّ للحداثة وقيمها. ولذلك يهمّنا أن نكتشف عن أيّ هموم يصدر هذا النمط من المشاريع، وأن نعرف ما هي المستلزمات والتطوّرات التي بوشرت، وانطلاقًا من ذلك، أن ندخل في حوار واعٍ وواضح وصادق: ففي مثل هذا الحوار، عندنا كثير من الأمور التي يجبُ علينا أن نتقاسمها، ويمكننا أن نكتشف طرقًا لتعاون حقيقيّ لكي نبني المجتمع.

٣) يختصّ التطوّر الثالث بقضيّة العقل النقديّ وتطبيقه على النصّ المقدّس، عند بعض المفكّرين المسلمين.

لا شكّ أنّه، في شرائح واسعة من العالم الإسلاميّ، ما زال هناك

انشقاق بين عمل العقل في جميع المجالات العلميّة (سواء أكان في العلوم الوضعيّة أو في العلوم الإنسانيّة) وعمله في المجال الدينيّ. لقد كثر عدد الذين لا يرون المشكلة، مشدّدين على أنّ الإسلام، منذ نشأته وحتّى في القرآن نفسه، يدعو إلى استخدام العقل. إنّ هؤلاء لا يرون بالكفاية أنّ العقل الذي يحيل عليه القرآن ليس هو عقل العلوم الحديثة. على كلّ حال، لا ننسَ أنّ المشكلة المماثلة في العالم المسيحيّ ما زالت قائمة.

وفضلًا عن ذلك، وبما أنّ القرآن، في نظر الإسلام، ليس هو فقط ما هو الكتاب المقدّس في نظر المسيحيّين، بل يعادل ما هو المسيح في نظر المسيحيّين، فإنّ كلّ ما يتّصل بالقرآن يتّصل مباشرة بقلب الإسلام. ولذلك، فإنّ كلّ مقاربة نقديّة هي حسّاسة إلى أبعد حدّ، ويُشعَر ولا شكّ بأنّها عداوة للإسلام، إن صدرت عن غير مسلمين، وبأنّها نوع من الخيانة العظمى، إن صدرت عن مسلمين. فلا يصعب علينا أن نفهم أنّ القليل من المسلمين نسبيًّا يقبلون مقاربة نقديّة، وأنّ الذين يرون في المقاربة النقديّة فائدة ممكنة للإسلام، لا بل ضرورة لمستقبله، هم أقلّ عددًا.

ومع ذلك فإنّنا نشاهد هنا أيضًا بداية تطوّر. وإذا كان عدد الذين يدخلون في بحث نقديّ لا يزال محدودًا، فإنّ وجودهم نفسه (وهو يزداد، على ما أظنّ) يُظهر، من جهة، إمكانيّة مثل هذا المسعى، وإنّه، من جهة أخرى، أمر معبّر أن نرى أنّهم، حتّى حين يمسون ضحايا الاستنكار، يلقون تجاوبًا في جمهور يزداد عددًا.

لا أروي هنا إلاّ مثالَين، أوّلهما الباكستانيّ فضل الرحمن (توفّي قبل بضع سنوات)، فهو، في كتابه «الإسلام»، الذي صدر سنة ١٩٦٦ (في نيورك)، ينفي كلّ تنافس بين وجه القرآن الإلهيّ ووجهه البشريّ. فاستطاع أن يقول «إنّ القرآن هو كلّيًّا كلام الله، وكلّيًّا أيضًا، بمعنى عاديّ، كلام محمّد» (ص ٢٧). إنّ فضل الرحمٰن، الذي وجب عليه أن يتفي اختياريًّا إلى شيكاغو، معروف قليلًا في العالم العربيّ، ولكنّه مشهور، على ما يبدو لي، في آسية الجنوبيّة والجنوبيّة الشرقيّة.

وثانيهما المصريّ نصر حامد أبو زيد، وهو المنفي اختياريًا إلى ليدن (Leiden). فقد شدّد على التمييز بين طبيعة القرآن الإلهيّة وطبيعته البشريّة، علمًا بأنّ هذه الطبيعة البشريّة وحدها تقبل بأن يتناولها العلم. وهذا ما جعله يرى في القرآن ظاهرة ثقافيّة مرتبطة بإطار ثقافيّ معيّن، لا يُفهم، في سير التاريخ، إلاّ في صلة جدليّة بإطارات ثقافيّة لا تزال جديدة، ممّا يحول دون فهم وحيد ومطلق للقرآن. ولأنّ الخطاب الدينيّ الإسلاميّ نَسِي أو تجاهل ذلك، فقد تجمّد وأصبح، في كثير من الحالات، أداة تجاوز للسلطة وتطرّف.

والحال أنّي، بقدر ما اشتدّت التهجّمات على نصر أبو زيد، دهشتُ لضخامة عدد الذين اعتنقوا أفكاره ولوفرة المناقشات التي قامت في شأنه طوال ستّين على الأقلّ.

وإلى جانب مثال مفكّرَين، فضل الرحمن ونصر أبو زيد، هناك مفكّرون آخرون كانت لهم مقاربات شبيهة صدرت عن روح نقديّ، من غير أن يكون لهم اهتمام خاصّ بخدمة الإسلام. فالمفيد عند هذين الشخصين هو أنّهما يتوخّان بصدق، عن طريق مقارباتهما، خدمة قضيّة الإسلام، كما يرونها، وسيزداد عدد أمثالهما يومًا بعد يوم.

أروي هذا التطوّر، وإن كان لا يزال محدودًا، لأنّه يُظهر الإمكانيّات الكامنة حاليًّا في داخل الإسلام. كما جرى في المسيحيّة، قد يؤدّي ذلك إلى أزمات شاقّة وأليمة، ولكن يبدو لي أنّ في الإسلام ما يكفي للوصول إلى تخطّيها. ومن جهة أخرى، ليس من الواضح أنّ عليهم أن يمرّوا تمامًا بالطرق التي مررنا بها.

وهنا، في كلامي على المقاربة النقديّة، يمكنني أن أروي ما أكثر عدد الباحثين المسلمين الذي يقومون أنفسهم بتحليل مدروس لمختلف مواقف الإسلام على أنواعه من الحداثة، على مثال المصريّ نبيل عبد الفتّاح في كتابه الأخير الناس والرصاص (بيروت ١٩٩٧).

«مواضع» النقاش والبحث المختصّة بالحداثة

انطلاقًا من كلّ ما سبق، سواء أكان المخطّط المألوف والمتقّد هنا أم مختلف التطوّرات المذكورة، نستطيع أن نحاول استخلاص «المواضع» (على غرار «المفاتيح» اللاهوتيّة إلى حدّ ما)، التي يتمّ فيها النقاش حول مسألة الحداثة والتقليد. فإنّ الخيارات التي تُتّخذ هنا لها تأثير حاسم في المواقف وبالتالي في وجه الجماعة المعنيّة، علمًا بأنّنا نجد في هذه الخيارات علاقة جدليّة متشعّبة بين الخيارات التي اتّخذها بعض الأفراد والخيارات الجماعيّة.

يقع «موضع» أوّل من «مواضع» هذا النقاش حول مفهوم الشموليّة وفي الوقت نفسه حول مفهوم التعدّديّة. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يستطيع الإسلام أن يسلّم بتعدّديّة ثقافيّة حقيقيّة وأن يحقّق شموليّة لا تكون على نسق واحد؟ هل يستطيع أن يحقّق وحدة إيمان عبرّ عدّة نماذج؟ إنّ الوضع المعترَف به للغة العربيّة، وللإسلام العربيّ أيضًا، هو مرتبط بما نقوله. فبأيّ شكل يستطيع المسلمون أن يقبلوا شيئًا من المسافة بين إيمانهم الدينيّ واللغة العربيّة، وبالتالي شيئًا من نزع الطابع المقدّس عن هذه اللغة، ومن ثمّ شيئًا من المسافة بين لغة القرآن واللغة العربيّة الحيّة، من دون أن يُعتبر ذلك انتهاكًا للحرمات؟ وهل يستطيعون، بالتالي، أن يقبلوا أن لا يكون الإسلام العربيّ مقياسيًّا حتمًا، ومن جهة أخرى أن يستطيع الإسلام العربيّ نفسه أن يحقّق عبر عدّة ثقافات عربيّة، فيقبل، على سبيل المثال، أن يكون للإسلام المصريّ خصوصيّته وتختلف عن خصوصيّة العربيّة السعوديّة؟ إنّ هذا التنوّع قائم في الواقع، لكنّ شرعيّته تبقى، في الوقت نفسه، موضوع نقاش هامًّا. وفي هذه الأحوال، يستطيع إسلام جاوه في أندونيسيا، على سبيل المثال، أن يقوم بدور، علمًا بأنّه عرف، على ما يبدو لي، أن يستوعب خلفيّة ثقافيّة هامّة جدًّا تُضفي عليه خصوصيّته.

وهناك «موضع» ثانٍ من «مواضع» النقاش المختصّ بالحداثة في صلته بالتقليد، يبدو لي أنّه «موضع» دور «الوقت التأسيسيّ» والنصّ

المقدّس. فما هو الذي يجب اعتباره هنا إلهيًا والذي يجب اعتباره بشريًا، وما هي العلاقة بينهما؟ وبناء على ذلك، أيّ طراز مقياسيّ يُضفى على النصّ المقدّس وعلى الوقت التأسيسيّ، وأيّ طراز تاريخيّ يمكن أن يُضفى عليهما؟ وما هي العلاقة في ذلك بين الحرف والروح؟

وهناك ما يشابه هذا «الموضع»، وهي العلاقة بين ما يسمّى «العقل» و«النقد»، أي بين ما يعود إلى الوحي والعقل البشريّ. وأيّ طراز في ممارسة العقل يُعتبَر مقبولًا، لا بل مرغوبًا في مقاربة ما أُوحي به؟

وهناك «موضع» آخر من «مواضع» النقاش، وهو «موضع» استقلال الإنسان وتبعيّته. فبأيّ قدر وبأيّ وجه يُعترَف للإنسان بالاستقلال؟ وفي أيّ مجالات؟ وما هي الحدود التي يجب فرضها على هذا الاستقلال؟

وفي صلة مباشرة بذلك نجد قضيّة حقوق الإنسان. فهل تُقبل حقوق إنسان وُضعت وصيغت خارجَ إطار الدين الإسلاميّ وبالاشتراك مع غير مسلمين؟ وهل هناك حدود لمثل هذا القبول؟ وهل يُرى أنّ هناك تنافسًا بين حقوق الإنسان وحقوق الله؟ وهل تُقبَل الحرّيّة الدينيّة من دون أن توضع لها حدود، وباسم ما؟ بما فيها الحقّ في الانتقال من دين إلى دين آخر، أو في عدم الانضمام إلى أحد الأديان، باسم كرامة الضمير؟

وهناك مسألة تشابه إلى حدّ بعيد كلّ ما سبق، وهي مسألة الصلة بالآخَر، وبالآخَر المختلف: بغير المسلم، وبالمسلم المختلف أيضًا. فبأيّ قدر يمكن أن يُعترَف له بمساواة تامّة في الحقوق - بصفته فردًا وبصفته جماعة - وذلك سواءٌ أكان في عداد الفئات التي ينصّ عنها التقليد الإسلاميّ (كـ «أهل الكتاب») أم لم يكن في عدادها (بصفته، على سبيل المثال، غير مؤمن أو معتنقًا دينًا لا يعترف به هذا التقليد)؟

ومن «مواضع» هذا النقاش، أرى كلّ ما يختصّ بوضع المرأة. فهل يمكن أن يُعترَف لها بمساواة تامّة في الحقوق، وعلى أيّ وجه؟ وهل يمكن أم لا إعادة تفسير ما حدّده التقليد أو النصّ التأسيسيّ؟ لفت أحدهم الانتباه إلى أنّ هذه المسألة لم تحظَ، من باب الصدفة، بأهمّيّة خاصّة،

علمًا بأنّ المرأة تُعتَبر، في بعض وجوهها، رمز الهويّة الإسلاميّة.

يبدو لي أنّ آخر «موضع» يجب ذكره هنا هو مسألة تحديد الحداثة نفسه. فكيف يجب تحديدها للجماعة الإسلاميّة، لا بل للجماعات الإسلاميّة في تنوّعها؟ فبأيّ قدر ترتبط الحداثة بالغرب، وهل من الضروريّ أن تمرّ الحداثة بشيء من التغريب، وبأيّ قدر؟ قال بعضهم إنّ المصلحين كانوا، قبل مئة سنة، يسعون لـ«تحديث» الإسلام، في حين نرى اليوم بعضهم يسعون لـ«أسلمة الحداثة». إن صحّ هذا، فلا بدّ أن نعرف أيّ مضمون ملموس يُطلق على هذه الأسلمة. وفي الوقت نفسه، أشعر بأنّنا أمام مسألة في إمكاننا أن نتطرّق إليها معًا، فإنّني أرى، وراء عبارة «أسلمة الحداثة»، اهتمامات قد تكون مشتركة جزئيًّا، منها مسألة المعنى، والتعالي، والقِيَم، والمطلَق والنسبيّ، أضيف إليها كيف نتصرّف لكيلا يمسي التحديث اغترابًا، وما معنى الحداثة في المجتمعات التي عاشت تاريخًا يختلف كلّ الاختلاف عن تاريخ أوروبّا وأميركا الشماليّة.

في تحديد «المواضع» التي يتمّ فيها النقاش بين التقليد والحداثة، من الواضح أنّ جميع هذه «المواضع» هي، في الواقع، «مواضع» تطبّق على المسيحيّين أيضًا، وإن بوجه مختلف. وفي الوقت نفسه، أرى أنّ العديد من مسيحيّي مجتمعاتنا في الشرق الأدنى يعيشون تلك المسائل حتمًا بوجه لا يختلفون فيه إلاّ قليلًا عن المسلمين.

ولقد عبّرتُ عن «مواضع» النقاش والبحث هذه في صيغة أسئلة. ذلك بأنّنا، في الكلام على جميع هذه الأسئلة، يمكننا أن نميّز عند المسلمين تنوّعًا في الأجوبة، وإن ما زالت بعض الخيارات تبدو ولا شكّ أنّها خيارات الأكثرين.

الخاتمة

أردت بهذا العرض أن أبيّن، في الكلام على إشكاليّة الحداثة والتقليد عند المسلمين، ما أكثر أنواعها وأشدّ حركيّتها، وأن أشير إلى

بعض التطوّرات الجارية - وإن بوجه لا يزال شروعيًا - وألفت الانتباه إلى «المواضيع» التي تُطرح فيها الأسئلة، لنرى، على وجه أفضل، كيف يمكننا أن ندخل في النقاش ولا نكون مجرّد مشاهدين يحترمون آراء الآخرين، بل أن نباشر تبادلًا صريحًا وعميقًا، علمًا بأنّ المطلوب منّا هو أن نبني معًا المجتمع البشريّ.

وفي هذا التحليل، تطرّقتُ بوجه خاصّ إلى التيّارات الفكريّة، وذلك، من جهة، لأنّ الفكر يمكّن من إدراك ما يجري، بوجه دقيق إلى حدّ ما، ومن جهة أخرى، لأنّ الفكر، وإن اقتصر على الأقلّيّة، يؤثّر في المستقبل ويكيّفه. وذلك ما يحتاج إلى الاكتمال بفضل تحليل اجتماعيّ دينيّ، لنرى كيف تعيش عامّة الناس، في واقع الحياة، تلك القِيَم المختلفة وتواجهها. وأظنّ أنّ ذلك يرينا أيضًا صورة متشعّبة ومليئة بالمفارقات.

وفي كلّ ذلك، لا يستطيع الدين أن يساعد الناس على السير في الرجاء إلاّ بقدر ما يتخطّى العقائديّة ويكون قوّة إيمان حيّ بالله الذي ينعم على الناس بأن يحيوا.

التيّارات السياسيّة في جمهوريّة مصر العربيّة
بين الحداثة والتراث

بقلم الأب وِلْيَم سِيذْهُم اليسوعيّ°

المقدّمة

نقصد بالحداثة تبنّي الأفكار الحديثة التي أتت من الغرب، من فلسفة وقانون وأدب ونظم سياسيّة وتكنولوجيا، فغلّبت العقل على النقل، والمؤسّسات المدنيّة على المؤسّسات الدينيّة التقليديّة. أمّا التراث أو التقليد فهو كلّ ما كان موروثًا من أفكار وحِرَف تقليديّة كانت سائدة في مصر قبل احتكاكها بالحضارة الأوروبيّة الحديثة.

ويُجمع المؤرّخون والذين تناولوا قضيّة الحداثة على أنّ قدوم الحملة الفرنسيّة إلى مصر، العام ١٧٩٨م، كان الشرارة الأولى التي جعلت المصريّين يحتكّون بالأفكار الحديثة ومنتجاتها: من الطباعة، مرورًا بالتنظيم العسكريّ، وصولًا إلى التمثيل السياسيّ، إلخ.

إلاّ أنّ ولادة الدولة الحديثة في مصر قد تمّت مع تولّي محمّد عليّ الحكم، أي ما بين ١٨٠٥ و١٨٤٨م. وهناك مقولة شهيرة تُنسب إلى المستشار طارق البشريّ، فحواها أنّ «الدولة الحديثة»، بما فيها من

(٥) الأب وِلْيَم سِيذْهُم يدرّس الفلسفة في ثانويّة اليسوعيّين بالقاهرة، وعلم اللاهوت في معهد السكاكينيّ بالعاصمة المصريّة، وهو مرافق روحيّ في عدد من منظّمات الشبيبة، وله مقالات وبعض المؤلّفات، لا سيّما حول «لاهوت التحرير».

مؤسّسات عسكريّة وقانونيّة وصناعيّة وثقافيّة، تسبق مفهوم "المواطنة". وهذا ما يعني أنّ الدولة الحديثة كانت في البدء، ثمّ تولّد عنها، في مرحلة تالية، "وعي المواطنين القوميّ". وبكلمة واحدة، كانت ولادة الدولة الحديثة قرارًا سياسيًّا اتّخذه محمّد عليّ، حين أراد أن يبني دولة حديثة عصريّة، لينفصل عن السلطة العثمانيّة. فاستعان بالخبراء الأجانب لبناء جيش قويّ، معتمدًا، لأوّل مرّة في العصر الحديث، على الفلاّحين المصريّين، بعد أن فشل في تكوين جيش من الأرناؤوط والمماليك. وسخّر جميع الإمكانيّات الأخرى لخدمة هذا الجيش، من المصانع إلى الترسانة البحريّة والملابس الخاصّة بالجنود ومدرسة اللغات والبعثات إلى الخارج. ونشير هنا إلى تجاهل المؤسّسات التقليديّة كالأزهر وغيره.

ونضيف أنّ محمّد عليّ كان أوّل مَن قام بإحصاء سكّان مصر، بالمعنى الحديث للكلمة، حين قام بحصر السكّان ووظائفهم وأماكنهم وأسماء مختلف القبائل، كما أنّه حصر مختلف الحرف حصرًا شاملًا.

وثمّة الآن في مصر أربعة تيّارات سياسيّة كبار تتنازع الساحة المصريّة، لكلّ تيّار تاريخه وتوجّهاته وموقفه من الحداثة والتراث.

١- التيّار الليبراليّ (١٩١٩-١٩٥٢ و١٩٧٦-١٩٩٨)

منذ أن أخذت ظاهرة الأحزاب في مصر تتبلور، متأثّرةً بالغرب، في نهاية القرن التاسع عشر حتّى الآن، ظهر التيّار الليبراليّ أوّلًا، وكان "حزب الوفد" القديم أبلغ تعبير عنه، فقد قاد ثورة ١٩١٩ الوطنيّة على الاحتلال الإنكليزيّ، ودخل العديد من المعارك لتحقيق الحياة الدستوريّة التي كانت تطالب بدستور ١٩٢٣، بعد أن أُدخلت عليه تعديلات كثيرة وإلى أن حُلَّ بعد ثورة ١٩٥٢.

وبعد فترة غياب، رجع باسم "الوفد الجديد"، حين فتح السادات، في العام ١٩٧٩، باب التعدّديّة. إلاّ أنّه خيّب آمال الكثيرين، بمَنْ فيهم الأقباط، يومَ تخلّى عن بعض مبادئه الليبراليّة وتحالف مع الإخوان

المسلمين، وكانوا قوّة صاعدة في انتخابات مجلس الشعب. ولكنّه انفصل عنهم في وقت لاحق. وإلى جانب «الوفد»، دخلت بعض شرائح رجال الأعمال في إطار سياسة الخصخصة التي انتهجتها الدولة قبل قليل، على عهد الرئيس مبارك. ومن أبرز رجال الأعمال المذكورين مَن انضمّوا إلى جمعيّة «النداء الجديد»، وكانوا ينادون بتحرير الاقتصاد والحرّيّة السياسيّة من جميع العوائق. ومع ذلك فإنّ تأثيرهم السياسيّ ما زال ضئيلًا جدًّا في مجال المطالبة بالحرّيّات الديمقراطيّة والاجتماعيّة.

٢- التيّار الإسلاميّ (١٩٢٨-١٩٩٨)

نقصد به تيّار الإسلام السياسيّ الذي وجد تعبيره المؤسّساتيّ في جمعيّة الإخوان المسلمين العامَ ١٩٢٨، على يد حَسَن البنّا الذي كان خرّيج دار العلوم ودرَّس في الإسماعيليّة. وسرعان ما تحوَّلت هذه الجمعيّة إلى قوّة سياسيّة يخطب مودّتها القصر وأحزاب الأقلّيّة، وبلغت ذروة انتشارها في الأربعينات. وفي العام ١٩٥٢، كانت تنافس الثورة التي شنّها الضبّاط الأحرار، وحُسمت هذه المنافسة لصالح جمال عبد الناصر في ١٩٥٤، بعد أن حاولوا الاعتداء عليه في ما عُرف بحادث المنشيّة في الإسكندريّة. وفي العام ١٩٦٥، تلقّت قيادات الجماعة ضربة قاصمة من النظام الناصريّ.

إلاّ أنّ الرئيس السادات سمح لهم بالظهور ثانيةً العام ١٩٧٨، بعد أن أطلق سراح قادتهم من السجون ووظّفهم في مقاومة المدّ اليساريّ - الذي كان بزعامة حزب التجمّع وفصائل اليسار من شيوعيّين وناصريّين - لتغطية سياسة المهادنة وزيارة القدس في ١٩٧٧. وقام السادات بتشكيل نواة «الجماعات الإسلاميّة» في الجامعات التي انتشرت في نهاية السبعينات. لكنّه سقط في ٦ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٨١ ضحيّة هذا التيّار. وما زالت الجماعات الإسلاميّة تعمل في بعض الكلّيّات الجامعيّة، كما أنّ جماعة الإخوان المسلمين قد تغلغلت في النقابات المهمّة، كنقابات الأطبّاء والمهندسين والمحامين في الثمانينات والتسعينات، ممّا

جعل الدولة تتدخّل تشريعيًا وأمنيًا لإيقاف مدّ هذا التيّار. ولقد حاول الرئيس مبارك احتواء التيّار الإسلاميّ، فسمح له بدخول البرلمان بصفة غير رسميّة، إذ كان على أعضائه أن ينضمّوا إلى أحد الأحزاب الشرعيّة. فتحالفوا أوّلًا مع «الوفد الجديد»، ثمّ انفصلوا عنه وتحالفوا مع حزب العمل وحزب الأحرار ورفعوا شعار «الإسلام هو الحلّ». وما زال هذا التحالف قائمًا، وإن فقدَ كثيرًا من بريقه بعد أحداث التفجير التي طالت المدنيّين.

إلى ذلك، قلّمت الدولة أظافر الإسلاميّين الأصوليّين وأطلقت صفة «الإرهاب» على الفصائل العنيفة منهم، وعاملتها أمنيًّا وتشريعيًّا بمنتهى الشدّة منذ العام ١٩٩٢. ويرى بعض أهل الاختصاص أنّ الإسلاميّين عبّروا، منذ نهاية السبعينات حتّى الآن، عن تيّار المعارضة الرئيسيّ للحكومة الرسميّة ولا يزالون. وبالرغم من تأكّل تيّارات الإسلام العنيف تحت الضربات الأمنيّة، لم يفقدوا المبادرة وارتكبوا أبشع جريمة على الإطلاق في ١٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٧، وهي معروفة بحادثة الأقصر التي راح ضحيّتها أكثر من سبعين شخصًا، وضربوا موسم السياحة ضربة شديدة. وإذا صحّ أنّ الدولة قد حجّمت الظاهرة داخليًّا، فإنّ الفلول الهاربة إلى الخارج ما زالت تشكّل خطرًا على الداخل، بعد أن ارتبطت بمنظّمات الإسلام العنيف في أفغانستان والسودان والدول الغربيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التيّار نجح في فرض سلوكيّات كانت جديدة على المجتمع، كانتشار ظاهرة الحجاب والصلاة في الميادين والأذان في التلفزيون وتأسيس الشركات والمصارف الموصوفة بالإسلاميّة... وبذّر الفتنة بين الأقباط والمسلمين.

٣- التيّار الاشتراكيّ (١٩٢٤-١٩٩٨)

ظهر هذا التيّار في العشرينات من هذا القرن، عند تأسيس الأحزاب الشيوعيّة في مصر، على يد الأجانب، ولا سيّما الإيطاليّين واليهود، ثمّ

على يد المصريّين. ولقد نشطت الأحزاب الاشتراكيّة بين العمّال والنقابات المهنيّة، وازدهرت بعد الحرب العالميّة الثانية في أوساط المثقّفين. وتأثّر بهذه النزعة بعض الضبّاط الأحرار الذين قاموا بثورة ٢٣ تمّوز (يوليو) ١٩٥٢، ومنهم خالد محيي الدين، رئيس حزب التجمّع الوطنيّ المعارض الحاليّ في مصر. وتبنّوا قضايا العدالة الاجتماعيّة والصراع الطبقيّ، وتمرّسوا على العمل السياسيّ وقيادة الجماهير. وبعد الثورة المذكورة، تحوّلت أغلبيّة الأحزاب اليساريّة إلى العمل السرّيّ، إلاّ أنّ بعضهم الآخر حلّ نفسه واعتبر ما قام به عبد الناصر من تأميم، ومن إنصاف الطبقة العاملة كافيًا لتحقيق ما كانوا يحلمون به. وفي العام ١٩٧٦، حين فتح السادات باب التعدّديّة الحزبيّة وأنشأ المنابر، كان اليسار ممثّلًا بحزب التجمّع الوحدويّ. وقد تلقّى اليسار ضربة قاضية، حين تحالف السادات مع الإخوان المسلمين وأطلق زعماءهم من السجون، ورفع شعار دولة «العلم والإيمان»، لاصقًا باليسار تهمة الإلحاد، في إطار تهيئة الشعب للدخول في معاهدة السلام مع إسرائيل، والقضاء على كلّ معارضة تحول دون توجّهاته الغربيّة، بعد أن طرد الخبراء السوفيات من مصر، قبَيل حرب تشرين الأوّل (أكتوبر). فهاجر كثير من اليساريّين، إلى أن استشرى التيّار الإسلاميّ في البلاد، فمدّت الدولة يدها مرّة أخرى إلى اليسار - في إطار سياسة ضرب القوى بعضها ببعض -. وما زال اليساريّون يحتلّون بعض المواقع القياديّة في الصحف والمجلّات.

وبعد سقوط الاتّحاد السوفياتيّ العام ١٩٨٩، وجد الاشتراكيّون أنفسهم، ومن بينهم الماركسيّون العقائديّون بوجه خاصّ، في مأزق. وارتدّ بعضهم تحت ضغط الإسلاميّين، أمثال عادل حُسين وطارق البشريّ وعبد الوهّاب المسيري وغيرهم، وما زال بعضهم الآخر يُعيد حساباته، وانصرف بعضهم الآخر إلى الفنّ والأدب، وأخذ قليل منهم يعيد قراءته الماركسيّة في ظلّ الظروف الراهنة، وشريحة كبيرة منهم تعمل في مجال حقوق الإنسان.

وجدير بالذكر أنّ التيّار اليساريّ وقف صامدًا في وجه التيجّم اليمينيّ المتستّر بالدين، ورفع شعار فصل الدين عن الدولة. وظلّ العديد من أعضائه في مسارح الدولة، حيث ما زالوا يرفعون شعار التنوير، ولهم مجلاّت كأدب ونقد واليسار وجريدة الأهالي وغيرها من المجلاّت غير الدوريّة. وقد تحالف حزب التجمّع الوحدويّ المعارض مع الدولة في وجه الإرهاب. ووعد اليسار، بفصائله الأكثر انفتاحًا على الحداثة، بما يمثّله من عقلانيّة.

٤- التيّار القوميّ العربيّ (١٩٠٨-١٩٩٨)

نشأ وتبلور في سورية ولبنان، في خضمّ عمليّة انسلاخ العالم العربيّ عن الإمبراطوريّة العثمانيّة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ وكانت إحدى محطّاته الرئيسيّة إنشاء حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ على يد ميشال عفلق. إلاّ أنّه بلغ أوج قوّته على يد جمال عبد الناصر الذي رفع شعار «الأمّة العربيّة من المحيط إلى الخليج»، ولا سيّما في الفترة الفاصلة بين العدوان الثلاثيّ على مصر العامّ ١٩٥٦ والحرب العربيّة الإسرائيليّة في ٥ تموز (يوليو) ١٩٦٧. وكانت هزيمة ١٩٦٧ نكسة كبيرة لدعاة هذا التيّار، إلى أن جاءت حرب ١٩٧٣ فعزّزت الآمال في إمكانيّة تخطّي فشل ١٩٦٧. لكنّ زيارة السادات القدس العام ١٩٧٧، وعزل مصر عن بقيّة العالم العربيّ لمدّة تزيد على عشر سنوات، بسبب إبرام اتّفاقيّة السلام الإسرائيليّة المصريّة، وحرب الخليج الثانية العام ١٩٩٠، قد أطاحت بجميع المحاولات الرامية إلى لملمة الشمل العربيّ. فتراجع هذا التيّار إلى أدنى مستوى له. ومع ذلك، فإنّ وجود الجامعة العربيّة يظلّ رمزًا، أكثر منه واقعًا فاعلًا، في جمع كلمة العرب. وما زالت الشعوب العربيّة، بمؤسّساتها الرسميّة والأهليّة، تحنّ إلى الأيّام الغابرة التي كان صوت عبد الناصر يجلجل فيها بخطبه، من على منابر الإذاعة والتلفزيون، في أيّام المناسبات القوميّة.

وغنيّ عن التعريف أنّ القضيّة الفلسطينيّة كانت أهمّ العوامل التي

توحّد العرب وما زالت. ولا يزال الحلم يدغدغ كثيرًا من المثقّفين العرب في توحيد الكلمة، ومواجهة مختلف التكتّلات العالميّة، وإبراز الهويّة العربيّة، والمحافظة عليها ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا.

موقف التيّارات الأربعة من الحداثة والتراث

_ يتفاوت موقف التيّارات الأربعة من الحداثة والتراث، ابتداءً بالانفتاح المطلق على كلّ ما هو حديث عند التيّار اليساريّ، وانتهاءً بالانغلاق على كلّ ما هو حديث عند التيّار الإسلاميّ الراديكاليّ. ويمكن قول الأمر نفسه في ما يختصّ بالتراث. ففي حين يتشبّث الإسلام الراديكاليّ باسم الدين، متذرّعًا بالرجوع إلى عصر الرسول والخلفاء الراشدين، في التراث الإسلاميّ، فإنّ التيّار اليساريّ يتّخذ موقفًا يرفض التراث، مستعينًا بما يدعم عقائديّته وحسب. إلاّ أنّ السنوات الأخيرة شهدت تقاربًا بين بعض شرائح اليسار وشرائح اليمين، كالإخوان المسلمين والناصريّين وبعض الماركسيّين، وقام حوار حول الموقف من مدى شرعيّة المؤسّسات البرلمانيّة الحديثة، وعلاقة مفهوم «الشورى» الإسلاميّ بمفهوم الديمقراطيّة العلمانيّ وبمفهوم «الحزب»، وقبول «التعدّديّة» السياسيّة والتعامل مع التكنولوجيا الغربيّة إلخ. كما أنّ جيل الشبّان من الإخوان يقوم بمحاولة جريئة لدخول الحياة السياسيّة بروح جديدة ممثّلة في «حزب الوسط» الذي رفضته لجنة الأحزاب.

ولكنّنا نشير هنا إلى أنّ مواقف هذه التيّارات جميعًا يمكن تحديد قبولها بالحداثة أو عدم قبولها، انطلاقًا من موقفهم من النصّ الدينيّ في حدّ ذاته، ثمّ من التراث الثقافيّ الاجتماعيّ السياسيّ، وأخيرًا من الدينيّ.

منذ العام ١٩٣٤، حاول التيّار الليبراليّ إعمال العقل في النصّ الدينيّ بتطبيق المناهج الحديثة، كما فعل طه حسين حين ألّف كتابه في الشعر الجاهليّ، وبالاستناد إلى تفسير عقلانيّ. ومع أنّ قاسم أمين تبنّى تحرير المرأة، وأنّ لطفي السيّد وسعد زغلول تبنّيا الديمقراطيّة، وأنّ محمّد عبده تبنّى المصالحة بين النصّ الدينيّ والمدنيّة الحديثة، فإنّ التيّار

الليبراليّ، الذي امتدّ من ١٩١٩ حتّى ١٩٥٢، فشل في خلق قاعدة جماهيريّة، وكوادر سياسيّة وثقافيّة ودينيّة تدافع عن هذه المكتسبات الليبراليّة، في ظلّ الظروف القائمة في ذلك الوقت. وظلّت الليبراليّة التي جسّدها «حزب الوفد» سياسيًّا، خبرة عابرة في لقاء المصريّين بالحداثة، ممّا يدلّ على هشاشة التجربة التي لم تلمس إلاّ نخبة المثقّفين الضيّقة، ولم تصمد أمام سطوة المؤسّسات الدينيّة والاجتماعيّة والعادات والتقاليد السائدة. وقد يكون أحد تفسيرات فشل هذه التجربة أنّها كانت مبنيّة على الانبهار بالأفكار والتقنيّات الحديثة، أكثر منها على نشر القيم الحديثة وتأصيلها وربطها بواقع البلاد المحلّي. وعلى المستوى الدينيّ فإنّ محمّد عبده مثلًا ورفاعة الطهطاويّ كان همّهما الدفاع عن الإسلام وتبريره أمام الحداثة، أكثر من تأسيسهم الفكر العقلانيّ الإسلاميّ المبنيّ على تحليل الواقع المعاش، وعلى النصوص التراثيّة المستنيرة. وما زالت مرحلته الثانية (١٩٧٦-١٩٩٨) تفتقر إلى العنفوان، ولا يزال تأثيرها محدودًا، لأنّها تسير في ركاب الليبراليّة الأمريكيّة المتوحّشة على المستوى الاقتصاديّ وتفتقر إلى المنظّرين.

أمّا التيّار الإسلاميّ، وأمام سيادة النزعة التديّنيّة عند المصريّين، فلم يكن الأمر شاقًّا عليه في استغلال الوازع الدينيّ لحشد الناس من حوله. ومنذ البداية، مع تأسيس جمعيّة الإخوان المسلمين، وجدت الحركة الإسلاميّة نفسها في خضمّ السياسة. فبعد أن كانت تدعو إلى الموعظة الحسنة والوقوف في وجه الغرب المسيحيّ، استخدمت النصوص المقدّسة استخدامًا حرفيًّا يتناسب مع شعب كانت تغلب عليه الأمّيّة (أكثر من ٩٠٪ منه). وأضحت، رغمَ نيّاتها الحسنة في ترقية الأمّة والمحافظة على هويّتها، ألعوبة السياسيّين وأحزاب الأقلّيّة وممالأة السلطات. وكان موقفها المتوجّس من كلّ ما هو حديث وغربيّ سببًا في تعطيل الحياة الحزبيّة الوليدة والحياة النيابيّة. وساهمت في شقّ الأمّة من حيث لا تدري، باستغلال الدين للتفرقة بين المسلمين والمسيحيّين المصريّين، ولم تفرّق بين المستعمر الإنكليزيّ وشركائها في الوطن من المسيحيّين.

وبسبب توجّهها الطائفيّ وأطروحاتها الاجتماعيّة والثقافيّة التقليديّة، أفشلت، على مستوى القاعدة الشعبيّة، كلّ محاولة للتحرّر من الأطر الجامدة والقبليّة، إذ إنّها عمدت إلى تحقير الآخر الدينيّ «الذمّيّ» والحطّ من شأنه، ممّا ولّد عند المسيحيّين، ردّ فعل مضادًّا أدّى إلى انغلاقهم على أنفسهم، وإلى التمسّك بموروثهم الدينيّ وتمجيد ماضيهم الفرعونيّ. وبعد أن تحالف السادات معهم، منذ نهاية السبعينات، وانتهج سياسة الانفتاح الاقتصاديّ التي جعلت من مصر سوقًا كبيرة للسلع الأجنبيّة والحديثة. نصّب الإسلاميّون أنفسهم، بمختلف فصائلهم، حماةً للعقيدة وأوصياء على كلّ مناحي الحياة في مصر. فمنهم مَن شرع في أسلمة المؤسّسات الحديثة، والآخرون برّروا استخدام ثمار الحداثة ببراهين كتابيّة، وسادت النزعات المتطرّفة الجامدة في تفسير النصوص وتكفير الآخر باسم الله ونفيه، ووظّفوا التراث الدينيّ اللاعقلانيّ الذي أنتجته عصور الظلام في تزييف وعي المواطنين ورفضهم الجانب المضيء فيه، لأنّه يتعارض مع مصالحهم الشخصيّة. ورفضوا الحوار إلاّ بالمدفع لفرض آرائهم، وروّعوا الأبرياء من شمال البلاد إلى جنوبها. وفي السنوات الثلاث الأخيرة، خفّت سطوتهم بعد أن قاومتهم الدولة بالوسائل التشريعيّة تارةً، والأمنيّة تارةً ثانية، وأجهزة الإعلام تارةً ثالثة. فكان لوعي غالبيّة المواطنين دور كبير بمنعهم من الدخول في هذه اللعبة الجهنّميّة. فقد رفضوا الجيش والمدرسة والمصنع وجميع المؤسّسات المدنيّة، بحجّة أنّها غربيّة.

أمّا التيّار اليساريّ فرفض في بداية عهده الدين برمّته واعتبره عثارًا أمام عمليّة التحديث، وتبنّى مقولات الصراع الطبقيّ، ونادى بنشر الثقافة العلميّة، وجنّد الكثيرين من الطبقة الوسطى، من جرّاء الحلقات الدراسيّة، وتغلغل في النقابات العمّاليّة، واهتمّ بمختلف الفنون ووظّفها في نشر الفكر المستنير في البلاد. وقد غلب على فصائله التناحر والتنابذ، وما زال يمثّل الجناح المستنير في النخب المصريّة. لكنّه، أمام التيّار الإسلاميّ، يجد نفسه في انعزال عن الجماهير، ويرى تأثيره محدودًا في السنوات الأخيرة. وقد تغيّر موقفه من الدين، إذ إنّه بدأ يأخذ هذا الجانب بعين

الاعتبار. وظهرت دراسات نقديّة مستنيرة تنطلق من واقع الخطاب الدينيّ السائد، منها دراسات نصر حامد أبو زيد وسيّد القمني وغيرهما من المتأثّرين بالنظريّة الماركسيّة، ومتابعي علوم اللغة الحديثة.

أمّا التيّار القوميّ العربيّ فإنّ موقفه من الحداثة منفتح. إلاّ أنّه يتأرجح بين تحديث المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة والتربويّة والمحافظة على الهويّة العربيّة. ولنا عبرة في الجماهيريّة الليبيّة والحزب الناصريّ في مصر وأحزاب البعث في العراق وسورية.

وفي النهاية، نشير إلى أنّ المؤسّسة العسكريّة في مصر هي من أكثر الجهات كفاءة في المحافظة على اقتناء أحدث التكنولوجيّات الغربيّة، نظرًا إلى العبء الواقع على كاهل هذه المؤسّسة لحماية الأمن الخارجيّ والداخليّ. وإذا صحّ أنّها لا تنتمي إلى عقائديّة معيّنة، فإنّها تأخذ بالحداثة في تنظيمها وتسليحها وتدريبها وصيانتها ونظم اتّصالاتها، إلخ. لكنّ النخب العربيّة تظلّ عاجزة عن مواصلة الحداثة بمختلف جوانبها، وغالبًا ما تستهلكها ولا تشارك فيها، هذا إلى جانب انعزال الشعب عن نُخَبه.

والسؤال المطروح هو كيف نعيش الحداثة انطلاقًا من موقفنا نحن اليسوعيّين المنتمين إلى جمهوريّة مصر العربيّة، والعاملين في حقل التربية والشأن العامّ، من دون أن يكون هناك تناقض بين مختلف الانتماءات.

أوّلًا: إنّ الرهبانيّة اليسوعيّة هي جسم منفتح ومتفتّح على ثقافات مختلفة وأديان مختلفة، وإنّ روحانيّتها تعتمد على التمييز الروحيّ والعقليّ للقيام بأيّ عمل كان وفي أيّ مجال.

ثانيًا: بناءً على ما سبق، ننطلق في عملنا من القرار الذي اتّخذه المجمع الثاني والثلاثون المنعقد في العام ١٩٧٤، والذي ينصّ على أنّ «ترقية الإيمان مرتبط جذريًّا بترقية العدالة» في المجتمعات التي يعيش فيها اليسوعيّون.

ثالثًا: وبناءً على ما سبق أيضًا، نجد في تيّار «لاهوت التحرير» في

أمريكا اللاتينيّة قاعدة مبثّة تغذّي صلاتنا ونشاطنا من منطلق البحث عن العدالة من خلال التربية، سواء أفي المدارس التي نعمل فيها كان، أم في خارجها، من خلال العمل مع الذين ينادون بالعدالة واحترام كرامة الإنسان.

رابعًا: نستخدم جميع الوسائل الممكنة معنويًا ومادّيًا للمساهمة في خلق تيّار وطنيّ يربط، بطريقة جدليّة، الممارسة النظريّة بالممارسة العمليّة، على قاعدة الإيمان بأنّ محبّة الله تتجسّد في التاريخ عَبرَ محبّة الإنسانِ أخاه الإنسان، ولا سيّما الإنسان الفقير، بعيدًا عن كلّ تفرقة، بروح العدالة والمساواة والاحترام الكاملين. أمّا الوسائل المستخدَمَة في ذلك فهي:

ه تحليل الواقع والردّ على التحدّيات والتساؤلات التي تنبع منه ومن العالم المعاصر.

ه الانفتاح على النماذج الإسلاميّة - المسيحيّة التي تعمل في الاتّجاه المذكور نفسه، بروح الانتماء إلى الوطن وإعلاء قيمة الإنسان، والتحرّر من التصوّرات والطقوس الدينيّة والعادات والتقاليد الخاطئة، والتمسّك بكلّ ما هو مضيء في تراثنا الإسلاميّ - المسيحيّ.

ه لدينا أربعة نماذج تسير في هذا الاتّجاه ونتعاون معها:

+ نموذج د. أحمد عبدالله: مدير مركز الجيل بعين الصيرة، حيث يجمع بين تأصيل الواقع نظريًّا والالتزام العمليّ بالأطفال والعمّال والعاملات (المستوى السياسيّ الاجتماعيّ).

+ نموذج د. صلاح عرفة: الذي يدرّس العلوم في الجامعة الأمريكيّة، والذي أسّس جمعيّة البايسة بالزقازيق، وذلك للتنمية في الوادي وفي البايسة الجديدة برأس سدر (المستوى الاقتصاديّ).

+ نموذج د. إبراهيم أبو العيش: عاش في ألمانيا عشرين سنة، ثمّ رجع إلى وطنه قبل حوالى عشر سنوات، وأسّس «جمعيّة التنمية

الحضرية»، وهو نموذج الرأسمالية الوطنية العصرية. ويُشرف على مدرسة نموذجية لأولاد العمّال في بلبس.

* نموذج د. حسن الجريتلي: مؤسّس «فرقة الورشة» المسرحيّة. فهو، بعد القيام بعدّة دراسات طويلة في فرنسا وإنكلترا عن المسرح الحديث، وممارسته مدّة ١٥ سنة، رجع إلى مصر واختار التراث الشعبيّ ليشغل التراث المسرحيّ بالحداثة. وهو يوظّف الفنّ في خدمة الانتماء وتوحيد ضمير الأمّة.

وفي الختام

نرى ضرورة ربط تلاميذ مدارسنا وخرّيجيها وحركتنا الرسوليّة بتلك النماذج وغيرها، لتساهم في بناء بلادنا بروح السلام والعدالة. وعلينا أن نمدّ يدنا إلى الجمعيّات والمؤسّسات الأهليّة العاملة في مجال حقوق الإنسان، والحقل الاجتماعيّ والتنمية. وعلينا أن نساهم في خلق «كوادر» مسيحيّة إسلاميّة مستنيرة مؤمنة، قادرة على اختراق حجب الاتّكاليّة والقوى الظلاميّة الكامنة فينا وفي محيطنا، لنصنع مجتمع العدالة والمحبّة.

الحداثة المتواصلة في الوطن العربيّ

الأب جون دنوحيو اليسوعيّ[٥]

سأتناول موضوع العلاقة القائمة بين التقليد والحداثة في مضمار «الثقافة والمجتمع»، من الناحية السياسيّة بوجه خاصّ. وهذا الموضوع، في الواقع، يماثل الإشكاليّة التي تعرّضنا لها عندما بدأنا بحوثنا في «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر» منذ خمسة وعشرين عامًا، وكانت بعنوان «الثقافة العربيّة والتغيير». وقد قامت دراستُنا على مجموعة مقالات ظهرت في صحفٍ ونشراتٍ ومجلاّت دوريّة عربيّة، قسّمناها فئات ثلاث: شعبيّة ودينيّة وفكريّة.

ولو أردنا أن نقدّم الموضوع المطروح أعلاه في إطار الثقافة والتغيير، تبعًا للصيغة التقليديّة المطروحة منذ أكثر من قرن، لوجدنا أنّه كان على العرب اختيار واحدٍ من ثلاثة طرق:

١ - إمّا أن يتّبعوا نموذج الحداثة الغربيّ بدون تحفّظ.

٢ - وإمّا أن يحافظوا على الأوضاع كما كانت عليه، رافضين مادّيّة الغرب.

٣ - وإمّا أن ينتخبوا عناصر من الحداثة يمكن أن تتلاءم وثقافتنا.

وبطبيعة الحال، نجد أنّ غالبيّة الكتّاب الذين عالجوا هذه الإشكاليّة هم من أنصار الطريق الثالث.

أمّا قولي إنّ «الصيغة تقليديّة»، فمردّه إلى أنّ الأفكار المعاصرة هذه

---

(٥) مدير «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر»، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

قد حلص إليها الشباب العثمانيّ في القرن المنصرم. ومثال على حاليّتها ما جاء في افتتاحيّة أسبوعيّة اللواء الإسلاميّ بتاريخ ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٩٨، بعنوان: «القرن الحادي والعشرون هو قرن الصحوة للحضارة الإسلاميّة»:

«أكّد فضيلة الدكتور نصر فريد واصل مفتي الجمهوريّة في حديثه لـ اللواء الإسلاميّ أنّ التحدّيات التي تواجه الأمّة الإسلاميّة ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين كثيرة وثقيلة، وأنّها تحتاج من المسلمين اليقظة الكاملة والأخذ بمستجدّات العصر واللحاق بركب التكنولوجيا وخاصّة أنّ القرآن دين العقل وإيقاظ الهمم». وأضاف قائلًا: «إنّ هناك دولًا إسلاميّة بدأت تحقّق إنجازات في هذا السبيل بما يؤكّد أنّ المسلمين في القرن الحادي والعشرين سوف ينافسون الدول المتقدّمة في مجالات التقدّم الحضاريّ».

أمّا في ما يختصّ بالمقاربات الفكريّة والشعبيّة والدينيّة، فالخطاب الفكريّ، إبّان الأعوام ١٩٤٥-١٩٥٠، كان مختلفًا عن الدينيّ. وفي الأعوام ١٩٥٠-١٩٦٠، دخلت الأيديولوجيّة العربيّة الاشتراكيّة الخطاب الفكريّ وامتصّت عناصره وعناصر الخطاب الدينيّ على السواء. غير أنّنا نجد، في الأعوام ١٩٨٠-١٩٩٠، أنّ الخطاب الفكريّ قد فُصل عن الدينيّ من دون أن يختلفا. لذا يصعب علينا أحيانًا أن نصنّف بعض الخطب. فالخطاب الدينيّ يلازم الخطاب الليبراليّ، والإسلام يحتلّ مكانًا بارزًا في الخطب جميعًا[1]. ولكن أترانا إزاء حالة رفض للحداثة وعودة إلى التقليد؟ لا أظنّ ذلك!

لقد تقصّيت قاعدة المعطيات التي جمعناها من الصحافة منذ العام ١٩٩٠ في شأن الإحالات على الحداثة. فوجدت أنّ تلك الإحالات متواترة وتشمل مختلف الميادين. فهنالك دعوات إلى تحديث كلّ شيء:

(١) المؤتمر القوميّ العربيّ الثالث في بيروت، الحياة، ٢٩/٤/٩٢، ص ١٥.

نظام الغراتب والجيش والمؤسسات التربوية وحتى أساليب الوعظ. وهنالك مَن يتكلم أيضًا على المحدثين التقليديّين. على أنّ ذلك يقودنا إلى أن نطرح السؤال التالي: ما هو معنى الحداثة الحقيقيّ؟ ويمكننا أن نطرح أيضًا سؤالين آخرين: أترانا نعيش، هنا في الشرق الأوسط، زمن ما بعد الحداثة؟ وهل يمثّل الخمينيّ والجماعات الإسلاميّة انقطاعًا عن الحداثة وعودة إلى الإسلام؟

كتب أكبر أحمد ما تعريبه: «إنّ ما بعد الحداثة، في المجتمع الإسلاميّ، يعني تأكيدًا للهويّة القوميّة أو الإسلاميّة إزاء هويّة غربية مستوردة أو غريبة. إنّه رفض للحداثة وبروز قيادة شابّة ساخطة وبدون ملامح. كما أنّه انفصام ثقافيّ، وشعور بدخول مدّة تاريخيّة غامضة. وهو، قبل كلّ شيء، وعي عديم القوّة ونظرة عدائيّة إلى وسائل الإعلام الغربيّة القويّة والمنتشرة»[٢].

لا أظنّ شخصيًّا أنّ الحداثة قد رُفضت. فهنالك رفضٌ للقيادة المحلّيّة والسياسة الخارجيّة والأيديولوجيّة ووسائل الإعلام. ذلك أنّ الشعارات القديمة قد استُبدلت بأخرى حديثة وحسب. هنالك إذًا حالة ضياع. فما من شيء تمّ تبعًا للوعود التي قُطعت. ولكن، على الرغم من ذلك كلّه، تُتابع الحداثةُ تقدّمها.

أمّا في الأوساط السياسيّة العربيّة، فليست الحداثة التي رُفضت، بل تطبيعُ العلاقات بدولة إسرائيل. ففي نهاية هذا القرن، نجد أنّ جميع التهديدات صادرة عن إسرائيل وأنّ الأخطاء ملقاة على عاتقها. ومثال على التشدّد تجاه الانفتاح على إسرائيل، هو طرد الشاعر أدونيس من اتّحاد الكتّاب العرب في سورية لأنّه شارك في اجتماع مع الإسرائيليّين. وحاليًّا، يسعى بعضهم لرفع دعوى على لطفي الخولي ومجموعة كُوبنهاغن لأنّهم حاولوا التوصّل إلى سلام عادل.

---

(٢) Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Rutldege, London/NY, 1992, p. 32.

رسم فؤاد عجمي، في كتابه الأخير[٣]، صعودًا وهبوطًا لدى جيلَين من العرب المثقّفين المنفتحين والتقدّميّين. جميع أولئك كانوا ملتزمين في مشاريع الوحدة العربيّة. أمّا الآن فهم في حالة ضياع وتشوّش. فبعضهم يعيش في المنفى وبعضهم انتحر وبعضهم الآخر يهزأ بعمليّة التطبيع مع إسرائيل.

كتب عجمي ما تعريبه:

«هنالك عالَم كامل أفلت من بين أصابع جيلَين من العرب توصّلا إليه في الخمسينات والستّينات. وثمّة مدينة كانت في نظرهما بمثابة بيتهما الثقافيّ الجماعيّ، هي بيروت، ضاعت منهما. والثقافة السياسيّة ذات الطابع القوميّ العربيّ التي غذّتهما ووصلت إليهما واثقةً بنفسها وقبِلاها كاملةً وبدون أن يتفحّصاها، تلك الثقافة سارت بهما في طريق مسدود وتحوّلت أداةَ طغيان وغطاءً له ولعبةً بيد الحكّام المستبدّين. فما من سنيّة أحزان تُعيد هذين الجيلَين إلى حقائق عالمهما. لذا قد تُوفّر الحملةُ على مساعي السلام الجديد فرصةً يتنهزها رجال العروبة التقليديّة ونساؤه لكي يسترجعوا أرضهم الضائعة»[٤].

الأشخاص الفاعلون يتغيّرون، والأيديولوجيّات تتغيّر هي أيضًا، ومثلها الشعارات. ولكنّ التطوّر لا يلبث أن يستمرّ بعد كلّ انقطاع يصيبه.

(نقله إلى العربيّة
أ. صلاح أبو جوده)

---

(٣) Fu'ad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odessy*, Pantheon, NY, 1998, p. 283.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

التقليد المسيحيّ وسلوكيّات طبّ الحياة

الأب جان دوكرويه اليسوعيّ*

سأتحدّث بإيجاز عن التنازع القائم بين التقليد المسيحيّ والحداثة في سلوكيّات طبّ الحياة، مستخدمًا مقاربتَين: الأولى عامّة، ألخّصها بهذا السؤال: أيّ منزلة توليها سلوكيّاتُ طبّ الحياة التقليدَ المسيحيّ في بلدان متعدّدة الثقافات، أو في بلدان مُعَلْمنة تأثّرت ثقافتها على مرّ الأيّام بالدين المسيحيّ؟ أمّا المقاربة الثانية، فهي تدخل في نطاق السلوك العمليّ، وألخّصها أيضًا بهذا السؤال: كيف يجب على المسيحيّين أن يتجاوبوا مع توجيهات الكنيسة الكاثوليكيّة في مجال سلوكيّات طبّ الحياة؟

١ . التقليد المسيحيّ والحداثة الأخلاقيّة

في اللغة الفرنسيّة، نعرف أنّ Ethique, Morale هما لفظتان مترادفان في حدّ ذاتهما، الأوّل مشتقّ من اللاتينيّة، والآخر من اليونانيّة، يعنيان «الشؤون الأخلاقيّة». وقد أدّى شيوع اللاتينيّة في الغرب إلى استعمال كلمة Morale. هذا وإنّ أهمّيّة التقليد المسيحيّ في الثقافة الغربيّة أضفت على هذه الكلمة صبغة دينيّة، لا بل عقائديّة. فالكلام على الـ*Morale* يوحي اليومَ في الغرب، بحقّ أو بغير حقّ، بنظام تقليديّ قائم على مبادئ

(*) Jean Ducruet رئيس جامعة القدّيس يوسف سابقًا. رئيس مجلس إدارة مستشفى أوتيل ديو. مدير المركز الجامعيّ للسلوكيّات، بيروت.

شبه ثابتة، ومحدَّد من الخارج على يد سلطة غالبًا ما تكون دينيّة.

وحين عاد الغرب فاكتشف الفلاسفة اليونانيّين، بدا لفظ *Ethique* وكأنّه خالٍ من ذلك المرجع الدينيّ وذلك النظام القائم على مبادئ جامدة. فاعتُمدت هذه الكلمة، بوجه خاصّ، في المسائل المهنيّة التي ليس لها أجوبة أخلاقيّة جاهزة، نظرًا إلى تعقّدها أو إلى جدّتها. وأخذ الناس يتكلّمون في الغرب على *Ethique bio-médicale* (سلوكيّات طبّ الحياة) و Ethique des affaires (سلوكيّات الأعمال) و Ethique financière (السلوكيّات في الشؤون الماليّة)... وهناك عبارة *Démarche éthique* (مسعى سلوكيّ) للدلالة على إعداد تدريجيّ لأجوبة تناسب أوضاعًا ملموسة، لا يُراد الاستناد فيها إلى قواعد تقليديّة وحسب. فالتغيير في استعمال المفردات ليس هو إلاّ الوقوف على مسافة من السلطة الدينيّة والتقاليد التي تضمّنها..

والحداثة السلوكيّة *Modernité éthique*، المشار إليها أعلاه، تُعَدّ عمّانوئيل كانْتْ بين أهمّ الناطقين بلسانها. وفي الواقع فعلى الأخلاقيّة (Morale) الكانتيّة غالبًا ما يُثنى، في أوروبّا على الأقلّ، أعضاء المجالس السلوكيّة (Ethique) القوميّة[١]. وتعود بنا الذاكرة هنا إلى ذلك النصّ الشهير الذي يأسف فيه كانْتْ على عدم وصول عدد كبير من الناس إلى سنّ رشدهم. فقد كتب:

«من السهل أن يكون المرء قاصرًا. إن كان عندي كتاب يقوم مقام العقل، وكان لي مرشد يحلّ محلّ الضمير... لا أحتاج إلى أن أكلّف نفسي، ولا أحتاج إلى التفكير...»[٢].

إنّ تلك الدعوة إلى أن يكون الإنسان حرًّا ليحكم بنفسه، في ما هو أخلاقيّ وما هو غير أخلاقيّ، في ما هو سلوكيّ وما هو غير سلوكيّ، هي

---

(١) Cf. par exemple France QUERE, *L'Ethique et la vie*, Odile Jacob, 1991, p. 263.

(٢) Emmanuel KANT, *Réponse à la question: qu'est-ce que «les lumières»*, publiée dans *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1947, p. 84.

من ميراث الحداثة. ولكنّنا قد لا نكون أقلّ خطأً إن استنتجنا عدم التوافق بين الحداثة السلوكيّة والسلطة.

كتب الأب بول فالاديه اليسوعيّ في مجلّة *Etudes* (الأبحاث):

«إذا صحّ أنّ الحداثة لا تحترم التقليد لمجرّد أنّه تقليد، أو لا تحترم السلطة كونها تُعلن نفسها سلطة، فهي تحترم سلطةً تقدّم دواعيها كي تُحترَم، وتقبل تقليدًا يبيّن وجاهته ومشروعيّته»[٣].

وقد نكون أيضًا على خطأ، إن استنتجنا من هذه الدعوة، دعوة «الحداثة السلوكيّة» إلى حرّيّة حكم الإنسان بنفسه، أنّ الأحكام السلوكيّة تخلو تمامًا من الموضوعيّة الشخصيّة. إذ إنّ الحرّيّة المُشاد بها لا تقوم إلاّ على احترام حرّيّة الآخر: «**إعمَلْ دائمًا بحيث أن تعامِل الإنسانيّةَ، في شخصك كما في شخص أيّ إنسان آخر على أنّها غاية دائمًا، ولا واسطة أبدًا**»[٤]. وإنَّ هذا السلوك الذي تتبنّاه الحرّيّة يقوم على ما تقتضيه الشموليّة: «**إعمَلْ دائمًا كما لو كانت إرادتك مشترعةً شاملة**»[٤]. إنّنا ندرك مدى وقع مطلب الشموليّة هذا على مجالس سلوكيّة مدعوّة، في مجتمع متعدّد الثقافات، إلى إصدار أحكام من شأنها أن تحظى بقبول جميع الناس.

هل تقاليد الدين المسيحيّ في الأخلاقيّات، وسلطة الكنيسة في هذا المجال، هي مهمَّشة تمامًا من جرّاء تلك «الحداثة السلوكيّة»؟ قد نبالغ إن ظننّا ذلك. فقَبلَ كلِّ شيء، لا يخفى علينا أنّ التقليد ليس له، في الأخلاقيّات، ذلك المعنى الدقيق الذي قد يتّخذه حين يُراد تبليغ العقيدة. فالمقصود هنا هو تبليغ عدد من القِيَم، وهي أسس الحياة الأخلاقيّة، غالبًا ما لا يعود أصلها إلى الدين المسيحيّ وحسب، بل أضفى عليها الإيمان المسيحيّ عمقًا جديدًا (تحريم القتل، وارتكاب المحارم، والزنى،

---

(٣) Paul VALADIER, «L'Autorité en morale», dans *Etudes*, septembre, 1993, p. 220.

(٤) Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, P.U.F., 1971, p. 30.

واحترام الشخص إلخ. . .). إنّ أناسًا كثيرين يثمّنون هذه القيَم، من دون أن يكونوا قادرين على الإفادة من ذلك المزيد من التبرير والعمق اللذين يوفّرهما لهم الإيمان الذي لا يشاركون فيه. ثمّ إنّ كلّ ما يُعرض في مجال الأخلاقيّة هذا، باسم الوحي، يمكن أن يُعرض ويُفهَم على قواعد عقليّة، وما يؤخذ بعين الاعتبار عندئذ، ليس هو السلطة المتذرَّع بها، بل صحّة الأدلّة المعروضة. وكثيرًا ما يُستشهَد بخطبة يوحنّا بولس الثاني التي أُلقيت في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٩ في منظّمة الأمم المتّحدة، والتي تطرّق فيها إلى حقوق الإنسان، من دون الاستناد إلى فكرة لاهوتيّة، وهو موضوع تناولته الرسالة البابويّة فادي الإنسان انطلاقًا من علم لاهوت المسيح. وأخيرًا، فإنّ الاستناد الشائع، في المجتمعات المتعدّدة الثقافات، إلى قِيَم أساسيّة، لا يحول دون وجود فوارق في التراتبيّة التي يجب إدخالها في تلك القِيَم، أو في طريقة استنتاج كيفيّة التصرّف، انطلاقًا من هذه القِيَم، في أوضاع ملموسة. أعلن المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ الكنيسة المؤتمَنة على وديعة الكلمة الإلهيّة، التي هي مصدر نظامها الدينيّ والأخلاقيّ، لا تملك دائمًا الجواب المباشر عن كلّ سؤال من هذه الأسئلة، وهي مع ذلك ترغب في أن تجمع ما بين نور الوحي واختبارات الجميع لإنارة الطريق التي راحت الإنسانيّة تندفع فيها»[٥]. فمشاركة المسيحيّين في بحث مشترك، ضمن احترام كلّ واحد، ليست تبميشًا للتقليد المسيحيّ ولا لسلطة الكنيسة.

لا عجب أن نرى، في مجتمعات متعدّدة الثقافات، دولًا تُصدر، بناءً على مشورة المجالس السلوكيّة القوميّة، قوانين لا تُرضي السلطات الدينيّة تمامًا. فيكون الأمر المهمّ عندئذ أن يميِّز المؤمنون بوضوح بين ما هو شرعيّ وما هو أخلاقيّ: فلا يكون التصريح بأنّ شيئًا ما هو شرعيّ، بديلًا من ضمير كلّ واحد، ولا إعفاءه من مسؤوليّته الشخصيّة. إنّ ما هو شرعيّ يضع حدودًا، في مجتمع معيّن وظروف تاريخيّة معيّنة، لكي تُراعى

(٥) *Gaudium et spes*, n° 33.

قِيَم مشتركة بين الجميع بقدر كثير أو قليل، ويُترك لكلّ واحد حرّيّة البناء أمينًا على قِيَمه الشخصيّة والتذرّع، عند الحاجة، باعتراض ضميره.

٢. التجاوب مع توجيهات الكنيسة في شؤون سلوكيّات طبّ الحياة

من المهمّ أوّلًا أن نلفت الانتباه إلى أنّ السلطة الكنسيّة، حين تدلي بتصريحات في مجال طبّ الحياة، فإنّ تصريحاتها ليست نتيجة وحي أو نقل تقليد من التقاليد. لا شكّ في أنّ تلك التصريحات مبنيّة على تصوّر معيّن للإنسان، عن اقتناع بأنّه يجب المحافظة على بعض القِيَم، تمسّكًا بترابطها بأحد التقاليد. لكنّ هذه التصريحات هي نتيجة طرح أسئلة، وقيام بتمييز، واختيارات من قِبَل مسيحيّين وجماعات مسيحيّة قيّمت قراراتها وسلوكها في ضوء إيمانها. فعلى أثر اختيار أطبّاء، مثلًا، وممرّضات على صلة يوميّة بالألم والموت، تكلّمت السلطة الكنسيّة على شأن الاهتمام بالمُحْتَضرين، فشجبت القتل الرحيم وأوصت باستخدام المسكّنات بما فيها المسكّنات المخدِّرة. وانطلاقًا من اختيار بعض العلماء الأحيائيّين والأطبّاء الاختصاصيّين، وهم مطّلعون، بأفضل وجه، على ما في بعض التقنيّات من حدود ومخاطر، قرّرت أن تتكلّم على الإنجاب الناجم عن تدخّل الطبّ. إذ إنّ المداواة الجينيّة تطرح مشاكل عويصة ما زالت غير موضّحة كما يجب، وبقدر ما تزداد معرفتها وتكون موضوع تفكير في العمق، تستطيع السلطة الكنسيّة المشاركة في هذا التفكير. إنّ الكنيسة، وهي الجماعة المسيحيّة، التي لا تقتصر على البابا والأساقفة، هي مكان تمييز للسلوك المسيحيّ. نعرف أنّ كلًّا منّا لا يعيش وحده في إيمانه وفي قراراته، بل إلى كلّ واحد يعود أوّلًا أن يطرح أسئلته، ويتثبّت من اختياراته، ويبتّ في تصرّفاته، ويتوصّل إلى قناعات. ولا يجوز حصر ممارسة الطبّ المسيحيّة في الخضوع لتوجيهات روما[٦].

---

(٦) François-Xavier DUMORTIER, «Parole d'Eglise et conscience chrétienne», in *LAENNEC*, printemps, 1989.

وحين تتّخذ تلك التوجيهات صيغة وثائق رسميّة، كيف يجب التجاوب معها؟ لا بدّ أوّلًا أن يأخذ هذا التجاوب بعين الاعتبار أنّنا بصدد وثيقة كنسيّة، فهي تقتضي من قِبَلنا حكمًا سابقًا مؤيِّدًا، أي تأهّبًا في عقلنا وفي فهمنا. إذ إنّ التوجيهات الكنسيّة، وهي لا تطابق تلقائيًّا وجهة نظرنا، تفيدنا أوّلًا بأنّها تُرغمنا على توضيح الأسباب التي تقوم عليها وجهة نظرنا، وتلفت انتباهنا إلى أنّ تفكيرنا ليس هو تفكير جميع الناس، وتثير مسألةً كنّا نظنّ أنّها قُتلت. ثمّ إنّ تلك الإرشادات موجّهة إلى أشخاص، أي إلى كائنات عاقلة يُرادُ إقناعها. فهي تنطلق إذًا من أسئلة، وتستند إلى معلومات وأبحاث قام بها بعض أهل الاختصاص، وتعرض أدلّة، وتشرح تحليلًا، وتأتي بنتائج مفصّلة. وكثيرًا ما تَرِد هذه التفاصيل في نصوص توجيهات الكنيسة، لكنّها لا تُفهَم إن لم تُقرأ وإن اكتفينا باستشهادات اعتباطيّة ومجزَّأة، علمًا بأنّ الأخلاقيّات المسيحيّة هي وحدةٌ مترابطة الأطراف. وقد تختلف التفاصيل باختلاف صِيَغ الوثائق: فإنّ الكنيسة لا تُلزِم بالخضوع لسلطتها بدون تمييز. فثمّة فرق في الإلزاميّة بين خطبةٍ للبابا موجّهة إلى حجّاج يزورون أماكن مقدّسة، وتعليمٍ أعدّه مجمع رومانيّ، أو رسالة عامّة أصدرها البابا.

وأخيرًا، فإنّ الكنيسة تخاطب أشخاصًا، أي ليس كائنات عاقلة وحسب، بل كائنات حرّة عندها ضمير. ورد في المجمع الفاتيكانيّ الثاني التحديد التالي للضمير: «إنّه شريعة حفرها الله في قلب الإنسان؛ وكرامته هي في أن يخضع له، وبموجبه سوف يُدان. والضمير هو المركز الأعمق في الإنسان، والهيكل الذي ينفرد فيه إلى الله، ويسمع فيه صوت الله». ويضيف المجمع: «وفاءً لهذا الضمير، لا بدّ للمسيحيّين، بالاتّحاد بسائر البشر، أن يطلبوا الحقيقة، ويبحثوا عن حلٍّ عادل للقضايا الأخلاقيّة الكثيرة التي تعترض حياة الأفراد والجماعات»(٧). وهذا ما يلفت الانتباه إلى أنّه ليس من أصول أخلاقيّة تامّة جاهزة، تحدّد طريقة السلوك في جميع

(٧) *Gaudium et spes*, n° 16. Cf. Paul VALADIER, *Eloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1994.

الظروف، ولا نماذج أعمال أخلاقيّة يكفي الإنسان أن يلجأ إليها وينسخها. إذ إنّ الأوضاع البشريّة هي أشدّ اختلافًا، بحسب العصور والناس، من أن يكون للمشاكل الأخلاقيّة التي تطرحها تلك الأوضاع حلولٌ معدَّة مسبقًا. فإلى ضمير كلّ واحد يعود إيجاد هذه الحلول. وكثيرًا ما يحتاج هذا الضمير إلى مرشدين، وهناك بعض المرشدين الذين يتمتّعون بسلطة أدبيّة كبيرة، فلا يكون من الفطنة ألّا تُؤخذ أحكامهم بعين الاعتبار. ولكن ما من أحد منهم يستطيع أن يكون بديلًا من الضمير الشخصيّ.

على الإنسان أن يخضع لضميره، فهو مسؤول أمام ضميره. ونضيف: إنّ الإنسان مسؤول عن ضميره. لا شكّ في أنّ الضمير وُهب لنا، ولكن لا بدّ من أن يتدرَّب وينمو. وإن كان تدرُّبُ الضمير غيرَ كافٍ، كانت ممارسته ناقصة: فإنّ الضمير يسعى إلى الخير، ولكنّ هذا الخير، في الوضع المعنيّ، لا يُقيَّم كما يجب. ويتمّ تدرّبُ الضمير أوّلًا انطلاقًا من الاختبار. فإنّ الضمير لا يتدرَّب في الفراغ، بل في واقع الحياة. كلّ واحد يجد نفسه في أوضاع تفرض قرارات لا يمكن أن تُتّخذ «بلا تفكير»، أو أمام مشاكل يوميّة تُخفي الأجوبةُ الروتينيّة عنها خياراتٍ قد تُتّخذ بدون تروّ. لا بدّ للضمير من أن نواجهه ونستحثّه ونجادله. فالضمير إنّما يتدرّب عن طريق التداول والنقاش. ولا يمكن أن يكون أيّ قرار صالحًا، إن لم يفكَّر فيه ويناقَش. والإرادة الحسنة غير كافية، إن لم تهتمّ بالاستشارة، ويكون التفكير قصير المدى إن لم يشارك فيه الآخرون. ويجب أن نشير أخيرًا إلى أنّ الإنسان، إن كان قليل الاهتمام عادةً بالسلوك الأخلاقيّ، وإن خنق ضميره، كَلَّ هذا الضميرُ أو وقع في سُبات. فلا يعود عندئذٍ يعمل خلافًا لضميره وحسب، بل يمسي «فاقد الضمير».

هذا ما نستطيع أن نقوله بإيجازٍ عن تلك المسألة العريضة، مسألة السلوك المسيحيّ في التعامل مع مشاكل سلوكيّات طبّ الحياة. ويبدو من الأهمّيّة بمكان أن يطّلع جميع الذين هم أو سيكونون في صلة بالحداثة السلوكيّة، على القواعد العقليّة التي يستند إليها الخطاب السلوكيّ لأنّها، في ما يختصّ بهم، تمكّنهم من الحصول على القناعات الشخصيّة، ومن

الوصول إلى تأييد الضمائر. فعلى سبيل المثال، ولمناسبة عقد اجتماعات مع بعض مديري المدارس، في إطار الأيام التي عولج فيها موضوع المبدأ، لاحظتُ بدهشةٍ أنّ غير واحدٍ منهم كان يشدّد على حجّة السلطة فقط، في حين كان بعضهم يولون التربية الحسيّة وتهذيب الضمير الأهمّيّة الكافية. إنّ طاعة الله في الدين المسيحيّ لها وساطات، منها وساطة الضمير، وهي أساسيّة. ويبدو مهمًّا أيضًا أن يُشار إلى أنّ قناعاتنا، التي تبرّر قرارات تتحمّل مسؤوليّتها أمام الله وأمام الآخرين، يجب أن تكون قرارات تُكوَّن في داخل الكنيسة. فمَن كان مسيحيًّا، كان وعَمِل في داخل الكنيسة، أي في جماعة تُعِدُّ، في ضوء الوحي المسيحيّ وترابطًا بتقليد من التقاليد، سلوكيّات لأوضاع معقّدة ومتقلّبة. مَن كان مسيحيًّا، لا يكتفي بأن يتّبع تقليدًا، بل يشارك في وضع هذا التقليد.

(تعريب الأب صبحي حمويّ)

المناهج التربويّة اللبنانيّة الجديدة:
أين ينتهي التقليد وأين تبدأ الحداثة؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

إنطلقت ورشة إصلاح المناهج التربويّة اللبنانيّة، بعد ربع قرن من الجمود، عندما تمّت الموافقة، عامَ ١٩٩٥، على هيكليّة التعليم الجديدة التي أعدّها المركز التربويّ للبحوث والإنماء، بموجب قرار مجلس الوزراء رقم ٢٢ تاريخ ١٩٩٥/١٠/٢٥. ولا شكّ أنّ الكتاب الذي أصدره المركز التربويّ آنذاك يُعتَبر المنطلق والمرتكز والخطّة الأساسيّة التي استندت إليها البرامج والكتب والوسائل التعليميّة الجديدة المختلفة.

ما هو الجديد في المناهج المعتمدة، وهل الجديد مرادف للحداثة في التربية والتعليم؟ ذلك هو السؤال الذي نطرحه في هذا الحيّز المحدود.

يصعب حصر الجديد في المناهج المستحدثة، إلاّ أنّنا سنعرض له بصورة سريعة:

- الهيكليّة أصابها بعض التعديل، إذ أصبحت سنوات المرحلة الابتدائيّة ستًّا بدل خمس، وذلك بهدف دفع العدد الأكبر من التلامذة إلى المزيد من التعليم الإلزاميّ، ولكنّ الإلزاميّة لم ترَ النور بوجه جدّيّ، إذ إنّها ترتبط بالمجّانيّة، وهذا ما ليس متوافرًا اليوم. وتغيّرت الأسماء، فأصبح التعليم حتّى عتبة المرحلة الثانويّة يسمّى «أساسيًّا». وأُدخل في كلّ المراحل موادّ التكنولوجيا والمعلوماتيّة والفنون، كما أُدخِلت في المرحلة الثانويّة الحضارات والاجتماع والاقتصاد. وهذه الموادّ في غالبيّتها ليست جديدة في لبنان، إذ إنّ الكثير من المعاهد التي تعتمد المناهج الأجنبيّة، كالفرنسيّة أو الإنكليزيّة، تدرّسها بوجه أو بآخر.

- وإلى جانب التغير في الهيكليّة وربطه بالتعليم المهنيّ والتقنيّ فيما يختصّ بالذين يودّون ترك التعليم العامّ، فإنّ الأساليب العلميّة والطرائق

(*) رئيس تحرير المشرق. رئيس ثانويّة «سيّدة الجمهور».

التدريسيّة مدعوّة إلى التغيّر، إذ إنّ الأسلوب الجديد يدعو التلميذ إلى المشاركة في العمليّة التربويّة عبر الاستقراء والملاحظة والتعبير والتحليل... كما أنّ طرائق جديدة، ذات صفة اختباريّة، أخذت تقوم بدورها في التعليم بدل التلقين والإملاء والحفظ غيبًا وتغليب الكمّ على النوع. ولا شكّ أنّ هذا كلّه هو من الجديد، بالرغم من أنّ شريحة كبيرة من القطاع الخاصّ أدخلت جميع هذه الأساليب إلى التعليم منذ زمن بعيد.

- والجديد أصاب أيضًا مجمل مناهج الموادّ الأساسيّة في اللغات والآداب والعلوم بتنوّعها، وذلك من حقّ التلميذ اللبنانيّ بعد أن تجاوزت البرامج الأجنبيّة البرنامج اللبنانيّ بأشواط بعيدة. والقطاع الخاصّ المدرسيّ كان يطالب منذ أن وضعت الحرب أوزارها، أن يتمّ إصلاح هذه البرامج سريعًا ليُصار إلى ردم الهوّة بين البرنامج اللبنانيّ وسواه من البرامج، وخصوصًا أنّ المناهج اللبنانيّة كان يسيطر عليها الطابع النظريّ الذي يغلّب الجانبَ المعرفيّ على الجانب العمليّ الاختباريّ، وهذا ما كان يوجّه التلميذ نحو الحفظ والاستظهار عوض التحليل والتركيب.

إلاّ أنّ هذا الجديد كلّه، وهو نسبيّ بالنظر إلى كلّ ما يُعمَل به في بعض مدارس لبنان، يصبّ في خانة الحداثة إذ إنّه يغلّب في الإجمال، على صعيد التطبيق والواقع، وعلى صعيد الأهداف، النواحي التالية:

[أوّلاً:] لا خطّة تربويّة ولا عمليّة تعليميّة من دون مشروع متكامل وشموليّ، وهذا ما لحظته الهيكليّة الجديدة، مع العلم أنّ مفهوم «المشروع» في فلسفة التربية هو مرتبط بالحداثة، إذ إنّه جواب عقلانيّ إنسانيّ متكامل عن مجمل أسئلة يطرحها الواقع. إنّه عبارة عن خيارات منطقيّة للتغلّب على كلّ صعوبة تمنع الإنسان الاجتماعيّ الاقتصاديّ الدينيّ من أن يحقّق ذاتيّته وإمكاناته. فالهيكليّة الجديدة أسّست البرامج المستحدثة عبر تحديد مفهومها ومضمونها، وعبر صياغة مبرّراتها المنطقيّة، ووضع غاياتها وأهدافها. ولكي يتكامل المشروع التربويّ، حدّدت الخطّة الجديدة مراحل التعليم وأهدافها ومواصفاتها، ثمّ رسمت وضعيّة تطوّر التربية من نظاميّة وغير نظاميّة، وأعلنت عن قيام إطار تقييم جديد، لا يسعى فقط إلى إعلان

مصير التلميذ عبر علامة جامدة، بل يرتكز أيضًا على ما يسمّى التقييم التكوينيّ، الذي يساعد التلميذ على رؤية وضعه المدرسيّ رؤية صحيحة بما فيها من إيجابيّات وسلبيّات. فالحداثة تكمن هنا في أنّ التربية لم تعد مجمل عناصر منفصلة بعضها عن بعض (كالطرائق والمهارات وبرامج الموادّ...) بل إنّها توحّد تلك العناصر عبر مشروع له أهدافه.

[ثانيًا:] وظيفة أهداف التربية، وهي ضرورة اجتماعيّة وعمل جماعيّ شامل، كما تقول الهيكليّة، تقضي ببناء شخصيّة الفرد، على أن تراعى في تكوينها القدرة على تحقيق الذات وتحمّل المسؤوليّة والالتزام الأخلاقيّ... وكذلك تقضي ببناء المواطن اللبنانيّ. ولا نعلم إذا كان واضع هذه العبارات قد قصد استخدامها بصورة حادثة، إذ إنّ «الفرد» و«المواطن» وإن كانا من المفاهيم الشائعة في زمننا، فإنّهما مرتبطان بفلسفة إنسانيّة هي اليوم في أساس الدولة والوطن. فالفرد البشريّ يتحقّق عبر ثلاثة ميادين: الذهنيّ المعرفيّ، العاطفيّ الوجدانيّ، والسلوكيّ، وهذا كلّه من عمل التربية المدرسيّة، بدون أن ننسى دور الأسرة والمجتمع. وكلّ ميدان مرتبط بالآخر وهذا ما يسمّى التربية الشموليّة، أي تلك التي تهتمّ بتنمية قدرات الفرد وطاقاته، أكانت عقليّة ذهنيّة أم عاطفيّة أم سلوكيّة. وتهدف المناهج الجديدة، عبر تركيبتها، إلى بناء المواطن وبالتالي المجتمع اللبنانيّ القادر على ممارسة دوره الحضاريّ عربيًّا وعالميًّا.

[ثالثًا:] إذا كانت المناهج تهدف إلى بناء الفرد وتكوين المواطن، فلا بدّ لها من أن تأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي يعيش فيه التلميذ، وهنا تتبيّن صعوبة مهمّة البرامج الجديدة في تحقيق الأهداف التي وضعتها. فالهدف الأوّل، وهو بناء الفرد، هو بُعد أساسيّ من أبعاد الحداثة، إذ إنّه يركّز على بناء الشخص الحرّ والواعي، المسؤول عن نفسه وعن الآخرين، في حين أنّ الهدف الثاني، أي تكوين المواطن اللبنانيّ، هو مرتبط بالواقع اللبنانيّ إذ يترتّب على التلميذ أن يكون خاضعًا للعناصر الروحيّة واللغويّة التي تؤلّف ذلك الواقع وأن يكون منفتحًا على الحداثة، عاملًا على تنمية رصيده الثقافيّ والعلميّ وصقل طاقاته الإبداعيّة وتعزيز حسّه الجماليّ

وهذا كلّه، على حدّ قول نصّ الهيكليّة، يضع التلميذ على مستوى الخاصّ والعامّ في الوقت عينه. ويمكن القول فرضًا إنّ الذي وضع هذه النصوص فكّر في أنّ الهدف الأوّل، حينما يتحقّق، هو مدعوّ إلى أن يكون خاضعًا حكمًا للهدف الثاني، إذ إنّ الحداثة التي يكتسبها التلميذ عبر تربية شموليّة لإمكانيّاته وسلوكه، تهدف إلى جعل المواطن يتأصّل في واقعه السياسيّ والدينيّ من ناحية، وأن يستطيع، عبر قدرته العقليّة ومواقفه العاطفيّة، أن يجمع في شخصه بين التقليديّ والحديث، وأن يوفّق بين النقيضين لتكوين شخصيّة تجمع بين الإيمانيّ والعقلانيّ.

دور المعلّم: ويبقى أن نقول إنّ هذه الأفكار التي تنحو منحى الحداثة في التربية، مضمونًا وأسلوبًا، لا تستطيع بلوغ الهدف وحدها، بل هي بحاجة إلى مرشد هو المعلّم، قبل الكتاب والوسائل التربويّة. لذلك قام المركز التربويّ بإعداد قسم كبير من المعلّمين للصفوف التي بدأت تطبّق فيها المناهج الجديدة، ولكنّ المُعِدّين والخبراء يرون أنّ الإعداد السريع والنقص في التجهيزات والمختبرات، وهي شرط من شروط تحقيق المنهجيّة الجديدة، ليسا في صالح نجاح حقيقيّ للنهضة التربويّة، خصوصًا في مجال المدرسة الرسميّة وبعض المدارس الخاصّة. فالمتمرّسون بالقديم يصعب عليهم التغيير، والخروج من التلقين ومحوريّة المعلّم المركزيّة إلى التعليم التكوينيّ عسير.

الخلاصة: لقد وُضع على مستوى لبنان كلّه مشروعُ تربيةٍ حديثة طَموح، فهل يستطيع لبنان كلّه أن يواجه التحدّي وأن يحقّق ذلك المشروع؟ وفي حال حقّقه، وهذا مستبعد، فإنّ الانفتاح على الحداثة لا بدّ له من أن يترك الأثر السلبيّ على تكوين الشخصيّة ما لم تستطع هذه الشخصيّة أن تجمع بين الحداثة والعناصر الأساسيّة في التقليد، وهي النقل، والقِيَم الأخلاقيّة الثابتة، والشريعة التي تنظّم الحياة، وجميعها منوط بالعائلة والمجتمع اللذين يكوّنان الوعي الاجتماعيّ، لا بل اللاوعي، خصوصًا أنّ جزءًا كبيرًا من العمليّة التربويّة يبقى في يد التعليم الحرّ، أي في يد المؤسّسات التي تمثّل الجماعات التاريخيّة التي كوّنت الحالة اللبنانيّة.

بعض ملامح لاهوتٍ مُحيطيّ شرقيّ مُعاصر

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ(*)

إذا ما أردنا، من خلال بحثنا في التقليد والحداثة، أن نستشفّ ملامح لاهوت محيطيّ شرقيّ معاصر، أمكنّنا لجمع تلك الملامح حول محاور خمسة:

١ - النظرة الأنثروبولوجيّة

من مُكتسبات الحداثة، منذ عصر النهضة الأوروبيّة في القرن السادس عشر، ركّزت على الإنسان في اتّجاهَيْن مُتكاملَيْن.

فمن جهة، يتميّز المرء بروح نقديّة، لا بل بروح استقلاليّة تجاه الطبيعة، والتاريخ، والسلطة الدينيّة والمدنيّة، والله والأمور الإيمانيّة والأخيريّة... هذا ما حدث بالفعل في الغرب طوال خمسة قرون.

ومن جهة أخرى، إنّ هذا الإنسان كائن يتكوّن من بعض المُقوّمات التي لم يُولِها خطابنا اللاهوتيّ والروحانيّ في الشرق - وفي الغرب أحيانًا - مكانتها المُسترجَبة. ومن بين هذه العناصر التي تستدعي رعاية خاصّة في الشرق:

العقل وقُدرته النقديّة - النظريّة والعمليّة - الجبّارة. فبإمكان الإنسان

(*) معلّم المبتدئين اليسوعيّين في إقليم الشرق الأدنى. أستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كلّيّة العلوم الدينيّة بالسكاكيني - القاهرة.

أن يتساءل عن علاقته بالله، وعن علاقته بالدين والتقليد... أي عن كلّ ما كان يبدو في الماضي أمرًا بديهيًا وموروثًا، وأصبح اليوم موضع درس أو نقد أو تساؤل أو شكّ. ويفتقر خطابنا اللاهوتيّ والروحيّ إلى مثل هذا العقل الناقد.

وهُناك الوجدان، لا بمعنى العواطف والأحاسيس - كما تتسم بها طباعنا الشرقيّة - بل بالمعنى الذي حدّده القدّيس برنردس في القرون الوسطى (Affectus)، وعبّر عنه المُتصوّفون في عصر النهضة، وهو عنصر الشعور العميق والقلب المُضطرم حُبًّا لله، ومصدره الروح القدس.

وهناك الجسد الذي يُعبّر عن كيان الإنسان، فيَظهر به للآخرين، ويدخل من خلاله في علاقة بهم. فلم يعُد مفهوم الجسد سِجنًا للنفس ومصدر تدنيس للروح - كما رأته أجيال من المسيحيّة، ولا سيّما الشرقيّة - بل أصبح يُنظر إليه على أنّه حضور الشخص للعالم وللبشر، بل ولله نفسه.

وهناك مُختلف الأبعاد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والحضاريّة...، وجميعها موضع علاقة الإنسان بالله، وليس البُعد الروحيّ فحسب.

وبموجز العبارة، فإنّ أيّ حديث ثيولوجيّ - أي لاهوتيّ - هو في الوقت نفسه حديث أنثربولوجيّ، بدون أيّ فصل مُمكن بينهما، بل إنّهما متضافران يُخصِب أحدهما الآخر.

وفي ما يختصُّ بالحديث الثيولوجيّ - في إطار اللاهوت المُحيطيّ الشرقيّ - فعليه أن يتأثّر بالحديث الأنثربولوجيّ في ما يتعلّق بتجسُّد الله، ليس من حيث التركيز على مُبادرة الله المجّانيّة عندما ظهر في الجسد وحسب، - وهذا ما شدّد عليه اللاهوت الشرقيّ خاصّة - بل أيضًا من حيث ما يترتّب على المُبادرة الإلهيّة هذه من إنسانيّة يسوع الذي أصبح مثلنا في كلّ شيء (ما عدا الخطيئة) وشاركنا في أوضاعنا البشريّة كلّها، بمنأى عن أيّ لون من ألوان «الظاهريّة» (Docétisme) التي تنكر حقيقة

التجسّد والإنسانيّة؛ وكذلك، على اللاهوت المحيطيّ الشرقيّ أن يركّز على تجسُّد الإنسان في واقعه البشريّ، كما شدّد عليه اللاهوت الغربيّ خاصّة.

٢ - الحِسّ التاريخيّ

ومن مُكتسبات النظرة الأنثربولوجيّة هذه، اكتشاف معنى التاريخ. فقد سيطرت على خطابنا اللاهوتيّ الشرقيّ الروحُ العقائديّة، فتحجّر وفقد معنى التاريخ، مُتناميًا أنّ كلّ حديث عقائديّ أو لاهوتيّ أو أخلاقيّ... قد نشأ وتطوّر في مواقف وظُروف لاهوتيّة وكنسيّة وثقافيّة، بل ولغويّة... مُعيّنة، ولا بوجه مُطلق.

فالحسّ التاريخيّ يُميّز بين ما هو ثابت وما هو مُتغيِّر، بين ما هو من باب المضمون الثابت وما هو من باب التعبير المُتغيِّر، بين قُدسيّة التقليد الكنسيّ ونسبيّة التقاليد والعادات الكنسيّة...

وهذا ما عاشه بالفعل آباء الكنيسة إذ استخدموا لُغة عصرهم وفكره وفلسفته... فأبدعوا وصاغوا حديثًا لاهوتيًا يُناسب عصرهم، بل وأخصبوا بذلك ثقافة عصرهم وفكره.

أمّا نحن الشرقيّين المُعاصرين، فقد ورثنا خطابًا لاهوتيًّا غريبًا عن عقليّتنا وحضارتنا، وعن تساؤلاتنا وحاجاتنا. لذلك، أصبح لِزامًا علينا أن نصوغ خطابنا اللاهوتيّ صياغةً تتميّز، في آنٍ معًا، بأنّها أمينة على تقليدنا، مُبدعةٌ ومُناسبةٌ عصرَنا وتطلّعاته. وإنّ جدليّة الأمانة/الإبداع تتجسّد في «التأويل» (Herméneutique)، حيث قراءة الماضي ومَصادِره في ضوء الحاضر. فإنّما الأوقات الزمنيّة الثلاثة التي تُكوِّن الزمان والتاريخ - الماضي والحاضر والمستقبل - نسبيّة، بدون أنْ يُسيطر أحدها على الآخرَين، كما يُعلّمنا إيّاه الحِسّ التاريخيّ.

٣ - مكانة اللاهوت الروحيّ

من ركائز التقليد الآبائيّ - ولا سيّما الشرقيّ - دمجُ الحديث

اللاهوتيّ والحديث الروحيّ، على خلاف ما توصّل إليه الحديث اللاهوتيّ الغربيّ - أقلّه قبل المجمع الفاتيكانيّ الثاني - الذي فصل بينهما، إذ أولى العقلَ النقديّ والتحليليّ مكانةً مرموقة أفقدت الوجدانَ دوره في تكوين الحديث اللاهوتيّ.

أضف إلى ذلك ما أدّت إليه التيّارات الفكريّة والعلميّة والتكنولوجيّة... الإلحاديّة من فُقدان الحِسّ الدينيّ والروحيّ في الحضارة الغربيّة. أمّا الشرق المسيحيّ - والإسلاميّ أيضًا - فقد حافظ أكثر من الغرب على هذا الحِسّ، ولا سيّما على تعالي الله وتساميه، وعلى حُضوره وعمله في العالم، وعلى قيمة الرموز، ولا سيّما في الليتورجيا من جهة وفي الديانة الشعبيّة من جهة أخرى، وهذا ما ينبغي تنميته في اللاهوت المُحيطيّ.

٤- عنصر التعدُّديّة

تتميّز المجتمعات الشرقيّة المعاصرة بأنّها تجمع بين مُختلف الأديان والطوائف، والحضارات والثقافات... وبالتالي، فلم يعُد من الممكن أن تسود فيها نظرةٌ أُحاديّة مطلقة، بل إنّ الآخرَ المُختلف هو عنصرٌ يكوِّن الهُويّة الشخصيّة. ومن ثمّ، ينبغي الاعتراف بالآخر، والتعايش معه، والحوار معه... الأمر الذي يؤثّر بلا ريب في الشخصيّة الذاتيّة، بل ويُهدِّدها أحيانًا.

ومن هنا تنشأ إشكاليّة الهُويّة/الغيريّة في المجتمع ولدى الأفراد. وإن أهملنا دَرْسَها ومُعالجتها - نظريًّا وعمليًّا - أفسحنا في المجال للعنف، سواء أعنفًا فكريًّا كان أم دينيًّا أم سلطويًّا أم إرهابيًّا، كما تشهده الآن مُختلف المجتمعات البشريّة، ولا سيّما الشرقيّة منها.

٥ - أهمّيّة الجدليّة

إنّ قضيّة التقليد/الحَداثة قد تؤدّي - في داخل الشخص، أو في

صميم المجتمع المدنيّ أو الدينيّ - إلى تصادم القُطبَيْن، أو رفض أحدهما، أو إلى الخُضوع لأحدهما، أو إلى وجودهما جنبًا إلى جنب وجودًا انفصاميًّا... ثُمَّ إنَّ بعضهم قد يتحمّس للتقليد لتركيزه على الماضي الثابت، وبعضهم للحداثة لتركيزها على الحاضر المُتغيّر، وبعضهم لأُسطورة المُستقبل وتقدُّم الإنسان اللانهائيّ... إنَّ جميع هذه المواقف لا يقبلها الفكر النقديّ الرزين.

أمّا الموقف الصائب، فإنّه يتّجه إلى الاتّزان بين القطبَيْن، وإلى محاورة واحدهما الآخر، وتفاعلهما، وتكاملهما؛ وكذلك إلى التصحيح والإخصاب المُتبادلَيْن، في عمليّة جدليّة وفي مسيرة دمج ونموّ ديناميّة مُستديمة.

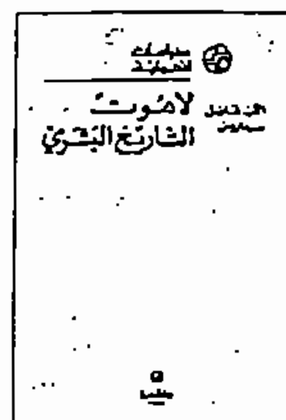
هذا، وإن ركّزنا - نحن الشرقيّين الكاثوليك - أكثر من غيرنا على الحداثة، فبفضل ارتباطنا بالكنيسة الجامعة، من دون تناسي شرقيّتنا المرتبطة - أكثر من غيرها - بالتقليد.

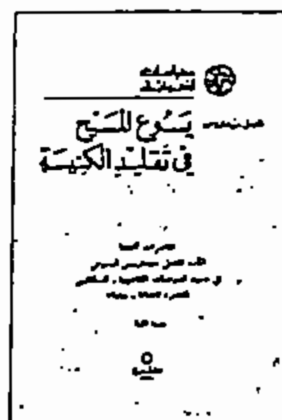
وما يُقال من ضرورة الجدليّة في قضيّة التقليد/الحداثة، يُقال في قضايا أُخرى أيضًا: المجال الروحيّ/الجسديّ، العقليّ/الوجدانيّ، الروحيّ/الزمنيّ، المحلّيّ/الجامعيّ، الدنيا/الآخرة، الهُويّة/الغيريّة...، وفي نهاية المطاف الله/الإنسان في ضوء سرّ التجسُّد. إنَّ الجدليّة تتجاوز المنهج العلميّ لتُصبح موقفًا حياتيًّا ولاهوتيًّا.

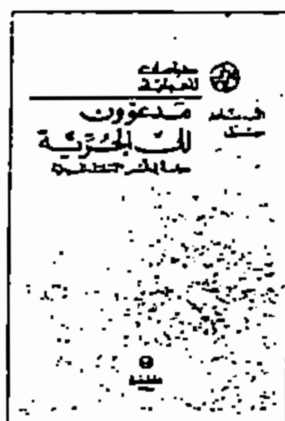


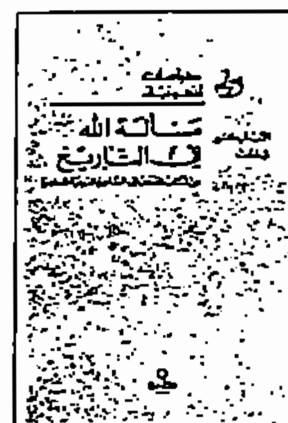
تلك هي أهمّ ملامح لاهوت شرقيّ مُحيطيّ مُعاصر. وإن لم تُحلّلها الندوة جميعها، ولم تولِها جميعَها القدرَ الكافي من البحث، إلاّ أنّها تظلُّ خُطوطًا عريضة وكذلك اتّجاهًا أساسيًّا في سبيل فكر لاهوتيّ وروحيّ وأخلاقيّ ورعويّ وكنسيّ... في شرقنا المسيحيّ العربيّ.

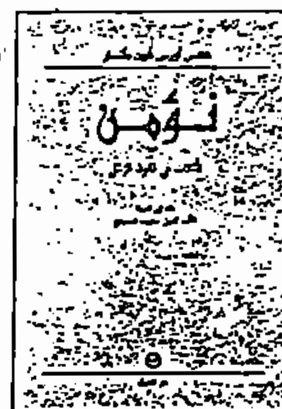
من آخر منشورات دار المشرق

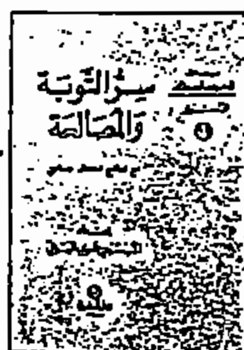












وفاة المطران إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

مدير «المشرق» السابق (١٩٥١-١٩٧٠)

لقد توفّي المطران خليفه يوم الثلاثاء الموافق السابع من تمّوز/يوليو ١٩٩٨ عن أربع وثمانين سنة أمضاها في العمل الدؤوب والعطاء المثمر، يخدم الكنيسة والإنسان والمعرفة.

أبصر النور في بلدة كفرشيما القريبة من بيروت في العاشر من أيّار/مايو ١٩١٤. وتلقّى أُولى دروسه في ثانويّة الآباء اليسوعيّين البيروتيّة، ثمّ التحق برهبانيّة معلّميه في العشرين من عمره، العام ١٩٣٤، فدرس الآداب والفلسفة واللاهوت والروحانيّات والإسلاميّات متنقّلًا بين جامعات باريس وليون وانكلترا وروما. وعاد إلى بيروت بعد ١٤ سنة من التحصيل والتخصّص ليدرّس اللاهوت النظريّ مدّةً تربو على اثنتين وعشرين سنة. وكان في أثناء ذلك قد تسلّم زمام مجلّة المشرق في العام ١٩٥١، فأشرف على إدارتها وتحريرها عقدَيْن كاملَيْن. وإلى جانب التدريس والتأليف الخصب تبوّأ عدّة مناصب، منها عمادة كلّيّة اللاهوت في جامعة القدّيس يوسف ببيروت (١٩٥٤-١٩٥٨)، كما ساهم في تأسيس عددٍ من المنظّمات الروحيّة والاجتماعيّة وإرشادها، ضمّت خاصّة المثقّفين من الإكليرس والعلمانيّين.

وبين ١٩٦٠ و١٩٧٠ تركّز قسم كبير من نشاطه على مواكبة شؤون المجمع الفاتيكانيّ الثاني، (١٩٦٢-١٩٦٥). فكان مستشارًا لاهوتيًّا للبطريرك المارونيّ بولس بطرس المعوشي يرافقه في المجمع المذكور،

وبتابع بعد ذلك في مجمع الأساقفة العالمي (١٩٦٧-١٩٧١).

وفي ٥ نيسان/أبريل ١٩٧٠ رُسم مطرانًا نائبًا بطريركيًّا مارونيًّا في بكركي، فاضطرّ إلى ترك التدريس وإدارة المشرق لينصرف إلى أعماله الأسقفيّة الجديدة. وفي العام ١٩٧٣ نُقل من لبنان إلى أوستراليا حيث أسّس مطرانيّة سيدني المارونيّة، وبقي على رأسها حتّى تقاعده لبلوغه السنّ القانونيّة في العام ١٩٨٩.

ورغم تنحّي المطران رسميًّا عن إدارة إبرشيّته، فإنّ همّته لم تَخْبُ، وتابع في لبنان نشاطه الرسوليّ يعظ ويُرشد ويكتب حتّى الأشهر الأخيرة قبل وفاته.

لقد ترك الأسقف العلّامة مجموعة كبيرة من المؤلّفات سبق أن أحصت المشرق قسمًا كبيرًا منها لمناسبة إنتخاب المطران خليفه[1]، وقد توزّعت بين مقالات لاهوتيّة وفلسفيّة ودينيّة واجتماعيّة وأدبيّة صدر معظمها في المشرق، وكُتُبٍ تمتّ في غالبيّتها إلى التراث المغمور، أكبّ المطران الراحل على تحقيقها ونشرها. ولم ينقطع، رحمه الله، عن التأليف بعد تولّيه مهامّ الأسقفيّة فصدر له، في ما صدر:

- تعريب الجوّ الإلهيّ لمؤلّفه الأب بيار تيّار ده شاردان (بالاشتراك مع الأب جورج رحمه الأنطونيّ)، بيروت، ١٩٧١.
- اليمين واليسار في لبنان في خدمة مَن؟، سيدني، ١٩٧٩.
- إجتماعيّات (مجموعة مقالات ومواعظ)، بيروت، ١٩٨٠؛ الجزء الثاني، بيروت، ١٩٩٤.
- معجم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، أعدّه ونسّقه بالاشتراك مع الخوري (المطران) فرنسيس البيسريّ، بيروت، ١٩٨١.
- مريم العذراء وقضايا العصر، بيروت، ١٩٨٤.
- تعريب معجم اللاهوت الكاثوليكيّ لمؤلّفيه الأبوَين كارل راهنر وهربرت

(١) أطلب: أ. كميل حشيمه: «أسقف مارونيّ جديد، سيادة المطران عبده خليفه»، المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٢٥٧-٢٦٢.

فورغليمر، بيروت، ١٩٨٥.

- البطريرك إسطفان الدويهي المؤرّخ، بيروت، ١٩٩٣.
- مَن هو ذاك الرجل يوسف بن داوود؟، بيروت، ١٩٩٤.
- تحقيق كتاب منتخب الزمان في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان لابن الحريري، بيروت، ١٩٩٥.
- كما أنّه نقل إلى الفرنسيّة كتابًا عن جبران: Wahib Kayrouz, *Gibran dans son musée*, Zouk Mikaël, 1996.

أضف إلى ذلك عددًا من المقالات في المجلّات اللبنانيّة (مثلًا: المسرّة، كانون الثاني ١٩٩٢) والأوستراليّة (صوت المغترب، سيدني).

وكان الراحل النشيط يُعِدُّ للطبع، أسابيعَ معدودة قبل وفاته، رياضةً روحيّة بحسب طريقة مؤسّس رهبانيّته القدّيس إغناطيوس ده لويولا.

رحمه الله رحمةً واسعةً، وأجزل له الثواب لقاء أمانته وسخائه.

أ. ك. ح.


نشيد الكون
بيروت تاريخها وآثارها
تاريخ فن الطباعة في المشرق
تاريخ الآداب العربية
I. LE STATUT LÉGAL
DES NON-MUSULMANS
EN PAYS D'ISLAM

الخيرُ العامّ وبنيَانُ المجتمع

قراءة لتحدّيات الخير العامّ اللبنانيّ انطلاقًا من الإرشاد الرسوليّ[1]

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة: خصوصيّةُ لبنانْ

يُجمِعُ المحلّلون الاجتماعيّون والسياسيّون، من محلّيّين وأجانب، على ما يميّز لبنان عن محيطه الاجتماعيّ السياسيّ: بنيةٌ اجتماعيّة تقوم على التعدّديّة الثقافيّة والدينيّة بحيثُ يصبح المجتمعُ اللبنانيّ ساحةً تلتقي فيها وتتفاعلُ معطياتُ العالَم الإسلاميّ والمسيحيّ معًا، ونظامٌ سياسيّ يوفّر، على الرغم من نواقصه وصعوباته الراهنة، فسحةً للممارسةِ الديموقراطيّة ويضمنُ الحدَّ الأدنى من الحرّيّات المدنيّة والدينيّة.

غير أنّ المجتمعَ اللبنانيّ ما زالَ في طورِ البحثِ عن وحدته الفعليّة بدون أن تعني تلك الوحدةُ المنشودة القضاءَ على ما يميّز لبنان، أي التنوّع الثقافيّ والدينيّ. على أنّ هذه الملاحظة تنطوي على تحدٍّ كبير وصعوبةٍ بالغة. فالتاريخ اللبنانيّ، القديم والحديث على السواء، يبيّنُ جليًّا أنّ الوحدةَ المبنيّة على التماثل الثقافيّ والدينيّ أمر مستحيل، في حين أنّ

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديدٌ للبنان، وجّهه بعد السينودس قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في لبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

التنوّع، بالرغم من غناه، هو في أحيانٍ كثيرة مصدرُ توتّرات إن لم نقل نزاعات في أوقات السلام النسبيّ، نزاعات قابلة للتحوّل سريعًا إلى أزماتٍ يمكن أن تؤدّي إلى تفكّك المجتمع.

في ظلّ هذه المفارقات التي تطبعُ حياة لبنان الاجتماعيّة والسياسيّة، لا يختلفُ اثنان على أنّ الوحدةَ المنشودة لا يمكن أن تُحقّق إلاّ من طريق التعاون والتفاهم والحوار حول الخير العامّ، لا من طريق إثارة الأزمات والإكراه.

الخير العامّ والواقع الطائفيّ .

إلاّ أنّ الكلام على الخير العامّ في الإطار اللبنانيّ، حيث تستمرُّ الطائفيّة، ما هو بالأمر اليسير. وفي الواقع، يقوم النظامُ اللبنانيّ، الذي تبيّن ضرورتُه الحتميّة يومًا بعد يوم من أجل ديمومة البلاد، على مفارقة لافتة: تلازُمُ الديمقراطيّة والطائفيّة، بحيث تُضحّي الأُولى الإطار القانونيّ والوظيفيّ للثانية. فكيف يمكن بالتالي أن نفكّر في ديناميّة الخير العامّ بظلّ واقع واهن كهذا؟ ذلك بأنّ الطوائف تكمن في أساس بنيةِ السلطة التحتيّة وتمثّل قوّتها الدافعة. بيد أنّ هنالك سؤالاً آخر أكثر صعوبة لا يمكن تجاهله في هذا الموضع: إنّ التطرّق إلى موضوع الخير العامّ يستلزمُ دراسة العلاقة القائمة بين السلطة والرباط الاجتماعيّ من جهة، وبين السلطة والخير العامّ من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنّ مضمون الخير العامّ نفسه يحتاج إلى تحديد.

١ . الخير العامّ في الإرشاد الرسوليّ

في إطار بحثنا عن نقطة انطلاق لتوسيع آفاق تفكيرنا في مسألة الخير العامّ اللبنانيّ، بدا لنا أنّ الإرشاد الرسوليّ يفي بالمطلوب، لا لأنّه وثيقة كنسيّة رسميّة تعني المواطنين المسيحيّين بوجه عامّ والكاثوليك منهم بوجه خاصّ وحسب، بل لأنّه وثيقة لاقت الترحيب من مختلف فئات الشعب اللبنانيّ وطوائفه. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لو ألقينا نظرة إلى

مضمون الإرشاد الرسوليّ لوجدنا أنّ فكرة الخير العامّ تحتلّ فيه مكانًا بارزًا، ولا سيّما في المقاطع التي تتضمّن كلامًا على الوحدة وبناء المجتمع. وفي هذا الصدد، يُقدّم الإرشادُ التعاونَ من أجل تحقيق الخير العامّ على أنّه مبدأ ديناميّ يقود نحو وحدة المجتمع المنشودة.

والمفارقة اللافتة في هذا التعاون هو أنّه لا يُلغي ما هو خاصّ، بل يبيّن له وجهته في داخل المجتمع، كما يُعطي الخيرَ الأكثرَ شموليّةً علّةَ وجوده. بهذا المعنى، تأتي فكرةُ الخير العامّ لتلتقي تمامًا موضوعَ الوحدة في التنوّع[٢] الذي نجده في مجمل صفحات الإرشاد الرسوليّ.

يُذكَر الخير العامّ بوضوح في سبعة مقاطع من الوثيقة الكنسيّة، ويُضفَى عليه مضمونٌ محدَّد وغائيّة واضحة، وهو يعني بوجه خاصّ ثلاث فئات من مكوّنات المجتمع: المؤمنين العلمانيّين، وجميع اللبنانيّين، والأشخاص الملتزمين الحياةَ العامّة.

أ - مضمون الخير العامّ وغائيّته

نجد مضمون الخير العامّ في مقطعين (رقم ٨٩ ورقم ٩٥):

«ليجتهد الذين آمنوا بالله في القيام بالأعمال الصالحة» (طي ٣: ٨). فمن الآن وصاعدًا يجبُ على الجماعات الروحيّة والأُسَر الفكريّة، المقيمة في لبنان، والمتّصلة بالله الذي يعبده جميع الناس ويجتهدون في خدمته، أن تنتهج طريقًا أشدّ تضامنًا. وهذا ما يعبَّر عنه فعلًا في القيام بأعمال ملؤها الصداقة والتفاهم، في احترام لا بديل له لكرامة الأشخاص وحرّيّة الضمير والحرّيّة الدينيّة، وهي عناصر أساسيّة للخير العامّ» (رقم ٨٩).

---

(٢) إحدى الحقائق الجديرة بالذكر في الإرشاد الرسوليّ هو المكان المميّز الذي يحتلّه موضوع الوحدة في التنوّع، أكان ذلك في المقاطع التي يدور فيها الكلام على وحدة الكنائس الكاثوليكيّة أو على الوحدة الوطنيّة. والموضوع، كما هو مُقدّم، يتميّز بالتوازن الدائم بين الحقّ في الاختلاف والتنوّع، وواجب الوحدة. راجع: الأب تُوم سيكنغ اليسوعيّ، «في خطى السينودس، الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان، بعض المفاتيح لقراءته»، في: المشرق (تمّوز - كانون الأوّل ١٩٩٧)، ص ٢٧٥-٢٩٩.

إلى أوجه الخير العامّ هذه، التي تركّز بالأكثر على الإنسان الفرد مذكّرةً بكرامته وحرّيّة ضميره وحرّيّته الدينيّة - وهي خصائص ألحّ عليها المجمع الفاتيكانيّ الثاني -، يُضاف من ثمّ البعد الجماعيّ:

«إنّ حقّ الناس، والمؤسّسات التي تضمنه، تؤلّف مرجعيّات لا بديل عنها، وتدافع عمّا للشعوب والأشخاص من كرامة متساوية. إنّ لنا في ذلك أحد التعابير الصادقة عمّا هو الخير العامّ، وهو أساس ما للشرعيّة التي يجب أن يخضع لها الأشخاص.

إنّي أدعو جميع اللبنانيّين إلى أن يرعَوا ويُنموا في ذاتهم، خاصّة في الأجيال الفتيّة، العزم الثابت والمثابر على العمل من أجل الخير العامّ، أي من أجل خير الجميع وكلّ فرد، لأنّنا جميعًا مسؤولون حقًّا عن الجميع» (رقم ٩٥).

يتّضح ممّا سبق أنّ هدف الخير العامّ هو في الوقت نفسه الإنسان الفرد وجميع الناس. في السعي إلى تحقيق خير «الجميع» إذًا، لا يُلغى الخير «الخاصّ»، بل، وبمفارقة لافتة، تراه يتأكّد: فهو يبلغ تمامه في خير الجميع. وفي الواقع، نجد مصدر تعريف الخير العامّ هذا في نظرة الكنيسة إلى الإنسان والإنسانيّة[٣].

---

(٣) لم يكشف يسوعُ المسيح للبشر عن الله وحسب، بل أيضًا كشف عمّا هو الإنسان، محقّقًا بحياته وموته وقيامته مصيره الأصليّ. فيسوع هو «آدم الآخر» و«صورة الله» (راجع على سبيل المثال: ١ قورنتس ١٥/ ٤٥، وقولوسي ١/ ١٥). وهو الإنسان الجديد بحسب الله، «وبكر لإخوة كثيرين» (رومة ٨/ ٢٩). وبواسطة فصحه، أقام علاقة جديدة بين البشريّة والله الآب، علاقة قائمة على هبة الروح القدس بغية جمع البشر جميعًا في المحبّة، في جسد واحد هو جسد المسيح السرّيّ (راجع: ١ قورنتس ١٢).

يتّضح من ذلك أنّ الوحي المسيحيّ يجْمل قيمةَ الإنسان في نفسه، كاشفًا عن قيمته الإلهيّة ومصيره السامي كفرد. فبصرف النظر عن انتماء الإنسان إلى مجموعة سياسيّة اجتماعيّة أو دينيّة معيّنة، هو مدعوٌّ إلى الدخول في حياةِ شركةٍ مع الله الثالوث. وبفضل هذا المصير السامي، يصبح الإنسانُ موضع احترام مُطلق. وبالتالي، يصبح غاية جميع المؤسّسات الاجتماعيّة والدينيّة. بالإضافة إلى ذلك، يبدأ=

يبقى أن نسترعي الانتباه إلى أحد أبعاد الخير العامّ الأساسيّة: الحرّيّة الدينيّة التي تؤلّف جزءًا من حقوق الإنسان، والتي تكتسب وقعًا خاصًّا في الإطار الطائفيّ اللبنانيّ وفي مجمل الشرق الأوسط، حيث للانتماء الطائفيّ والبعد الجماعيّ في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة مكان مميّز. لذا يمكننا أن ندرك أهمّيّة التحدّي الذي أتى في الإرشاد الرسوليّ:

«يجب ألاّ يُخضَعَ أحدٌ للإكراه سواء أكان من قبل أفراد أم من جماعات أم من سلطات اجتماعيّة، وألاّ يُلاحَق أو يُقصى عن الحياة الاجتماعيّة بسبب آرائه، وألاّ يُمنعَ من ممارسة حياته الروحيّة أو عبادته، بحيث إنّه، في أمور الدين، لا يجوز أن يُكرَهَ أحد على عملٍ يُخالف ضميره، ولا يُمنع من العمل، في نطاق المعقول، وفاقًا لضميره، سواءٌ كان عمله في السرّ أو في العلانية، وسواءٌ كان فرديًّا أو جماعيًّا» (رقم ١١٦).

يتّضح ممّا تقدّم أنّ ثمّة علاقة حميمة قائمة بين الخير العامّ وحقوق الإنسان التي هي «العناصر الجوهريّة للشرع الطبيعيّ، السابقة لكلّ دستور وكلّ تشريع دولة» (رقم ١١٦).

=الإيمان بالمسيح بهبة الروح القدس، وفي ذلك اختبار لا يقود الإنسان إلى علاقة عموديّة مع الله فحسب، بل أفقيّة مع الآخرين أيضًا، فيصبح تحقيق الأخوّة البشريّة الشاملة دعوة الإنسان الأساسيّة.

وتبعًا للمعنى الأوّل، تبدو الإنسانيّة مجموعةً بشر متساوين. فالإنسان، بموجب كرامته الشخصيّة، لا يماثل أحدًا، بل هو فريد في الوجود. ولكن، في الوقت نفسه، يعني ذلك مساواته مع الآخرين. وبحسب المعنى الثاني، تتبيّن وحدة البشريّة كمشروع يقتضي إلغاء كلّ ما يفرّق بين الناس.

بناءً عليه، يقع الإنسان بين قطبين: حقوقه المقدّسة من جهة، وواجبه للعمل من أجل الوحدة من جهة ثانية. وبالنتيجة، هو إنسان مكلّف بدور صعب: تخطّي المناقضة بين الخاصّ والشامل. وهنا يتمّ في تكوّن الإنسان الاجتماعيّ والمجتمعات التي يولّدها ذلك التكوّن، وهي: المجتمع العائليّ والمجتمع السياسيّ والمجتمع المدنيّ أو الأمّة.

ب - المؤمنون العلمانيون

في مطلع الإرشاد الرسولي، في مقدّمته، يجد الكاثوليك اللبنانيون أنفسهم مدعوّين إلى خدمة الخير العامّ بهدف أن يبنوا، مع مواطنيهم، وطنهم:

«الكاثوليك مدعوّون بنوع خاصّ، وبالتعاون مع مواطنيهم، إلى أن يخدموا المدينة الأرضيّة في مجال الخير العامّ، مُستقين من إيمانهم الهداية والمبادئ الأساسيّة للحياة في المجتمع» (رقم ١).

وفي الاتّجاه نفسه أيضًا، المؤمنون مدعوّون إلى أن يضعوا اقتراحات الإرشاد الرسوليّ موضع التنفيذ على أن يكون همّهم الدائم «الوحدة بين الكاثوليك والخير العامّ للشعب كلّه» (رقم ٧). هذا يعني أنّه يترتّب على المؤمنين أن ينخرطوا في حياة الكنيسة وفي إدارة الشؤون الزمنيّة على حدّ سواء. وفي شأن هذا الواجب الأخير، جاء في الوثيقة:

«يبقى أيضًا أن نذكّر بأنّ هناك ممارسةً مسيحيّةً لإدارة الشؤون الزمنيّة (...) ومن هنا، ومن أجل أن يبثّوا الروح المسيحيّة في النظام الزمنيّ بالمعنى الذي هو خدمة الشخص والمجتمع، لا يجوز للعلمانيّين المؤمنين قطعيًا التخلّي عن المشاركة في السياسة، أي عن النشاط الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتشريعيّ والإداريّ والثقافيّ المتعدّد الأشكال الذي يستهدف تعزيز الخير العامّ، عضويًّا وعبر المؤسّسات»[٤] (رقم ١١٢).

لذا، لا يؤلّف انخراطُ المؤمنين العلمانيّين في خدمة الإنسان والمجتمع مجرّد واجبٍ نابع من حاجة زمنيّة وحسب، بل هو تجاوب مع

(٤) من جهة ثانية، نجد في الإرشاد الرسوليّ، في الرقم ٤٥، تعريفًا «لإدارة الشؤون العامّة وسياسة المجتمع»: «هما ذاك العلم المدنيّ الذي يمكّن الناس من التواصل بصلات الصداقة، مع الاهتمام بأن يبنوا معًا أسرة يوحّدها المصير والخير العامّ، رائدها خير الأفراد وخدمةُ الحقيقة، لتحمل كلّ مواطن على حبّ وطنه».

دعوة المسيح إلى أن يعيشوا رسالة الإنجيل في جميع أوجه الحياة الاجتماعيّة. وما ورد في خاتمة الإرشاد الرسوليّ يصبّ في هذا الإطار: «يا أبناء الكنيسة الكاثوليكيّة وبناتها في لبنان، يا أيّها الرعاة والعلمانيّون، أصغوا إلى نداء الربّ ولا تخافوا أن تلبّوه بالتزام ثابت، لأجل خير الجميع» (رقم ١١٧). وخير الجميع هذا يتميّز بكلّ وضوح عن المصالح الفرديّة والجماعيّة التي يجب أن تأتي في المرتبة الثانية (رقم ١٢٠)[٥].

ج - جميع اللبنانيّين

في ضوء ما تقدّم، يبدو أنّ السعي من أجل تحقيق الخير العامّ، بعدّيه الفرديّ والجماعيّ، هو من مسؤوليّة جميع اللبنانيّين: «على اللبنانيّين ألاّ ينسوا تلك الخبرة الطويلة في العلاقات التي هم مدعوّون إلى استعادتها بلا كلل من أجل خير الأشخاص والأمّة برمّتها» (رقم ٩٠). وذلك يتمّ من طريق تعاون المسيحيّين والمسلمين الدؤوب بروح متجرّدة:

«لا بدّ من تكثيف التعاون بين المسيحيّين والمسلمين في جميع المجالات الممكنة، بروح التجرّد، أي من أجل الخير العامّ، لا من أجل خير أشخاص معيّنين، أو من أجل خير طائفة معيّنة، أو أملاً بالحصول على مزيد من النفوذ والسلطة في المجتمع» (رقم ٩٢).

يخصّ الخير العامّ إذًا جميع اللبنانيّين من دون أن يعني ذلك إنكارًا لحاجات الطوائف المختلفة ولتطلّعاتها الشرعيّة:

«على كلّ فريق أن يحسب حسابًا لحاجات الفرقاء الآخرين

---

(٥) يلتقي هذا النداء مع ما جاء في نداء الجمعيّة الخاصّة لمجمع الأساقفة من أجل لبنان من «أنّ طوائفنا تنحدر أحيانًا لتصبح مجموعات مصالح تتزاحم (...) لنحذّر من تقوية انغلاق طوائفنا على ذاتها بدفاعنا عن مصالحها. بل علينا أن نفتحها على مجتمعنا السياسيّ اللبنانيّ، لنجعل منها أعضاء حيّة تتفاعل مع هذا المجتمع، وأمّة لا ينفرّد فيها أحد بتسيير الخير العامّ، بل نعمل معًا على تسييره» (رقم ٢٠). من جهة أخرى، لا يأتي النداء المذكور على ذكر الخير العامّ إلاّ في هذا الموضع.

ولتطلّعاتهم الشرعيّة، بل للخير العامّ في الأسرة البشريّة كلّها» (رقم ٩٤)[٦].

وفي الواقع، إن كان اللبنانيّون يعملون من أجل السلام، فهذا «يفترض، من قِبَل الجميع، إرادةً ثابتةً على احترام إخوانهم والقيام بخطوات في اتّجاههم. وهكذا يتحقّق السلام، أساسًا، بصيانة خير الأشخاص والجماعات البشريّة، التي يتألّف منها الوطن، بما يمكن تسميته بـاقتصاد السلام» (رقم ٩٨). أضف إلى ذلك أنّ التضامنَ والمشاركةَ بين المواطنين يُذَكّران «بالمبدأ القائل بأنّ خيرات الأرض معدّة للجميع، وأنّ للمعوزين حقّ الأفضليّة» (رقم ١٠٢).

على ما يظهر، يمكن فكرة الخير العامّ أن تنطوي على التباس. فإن كانت تعني الخير الشخصيّ، فهي تعني أيضًا خير الطوائف وخير الأمّة، مع تشديد جليّ على العدالة الاجتماعيّة. سنبيّن في مكان آخر من مقالنا أنّ الخير العامّ يشمل بالضرورة جميع هذه الأبعاد بحيث أنّ إهمال إحداها يؤدّي إلى الابتعاد عن جوهر الخير العامّ.

د – الأشخاص الملتزمون في الحياة العامّة

يُعرّف العمل في الحياة العامّة عادة بأنّه خدمة مسؤولة عن الآخرين. لذا:

«إنّ جميع الذين يرضون تعهّد الخدمة العامّة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، عليهم، من باب الواجب الآمر، أن يحترموا بعض الموجبات الأخلاقيّة، وأن يُخضعوا مصالحهم الخاصّة أو الفئويّة لخير أمّتهم. ومتى عاشوا على هذا النحو كانوا قدوةً لمواطنيهم، وعملوا بجميع الوسائل، لتأتي أعمالهم لصالح الخير العامّ» (رقم ٩٤).

لا شكّ في أنّ الحياة العامّة، التي تعني حتمًا ممارسة السلطة، تجد شرعيّتها السياسيّة والأخلاقيّة في العمل من أجل الخير العامّ (راجع رقم

(٦) أنظر: المجمع الفاتيكانيّ الثاني، دستور رعويّ، «فرح ورجاء»، (الفقرة ٢٦).

٩٥). وفي الحقيقة، إن كان كلّ مواطن وجميع المواطنين هم مدعوّون إلى اعتبار الخير العامّ أوّلاً، فبذا، ما دام له بعد وطنيّ، يبقى، بالدرجة الأولى، من مسؤوليّة الأشخاص الذين يمارسون السلطة.

٢. الخير العامّ: علّة وجود المجتمع السياسيّ الوحيدة

مثلما ينتظر الطفلُ بديهيًّا أن يحوطه والدُه بالحماية والمحبّة والرعاية، كذلك تنتظرُ مجموعةُ الناس أن تعود أعمالُ المسؤولين السياسيّين عليها بالخير والفائدة. ولكيما تكون أعمال مسؤولي الدولة منسجمةً مع جوهر السلطة، على هؤلاء التصرّف تبعًا لمتطلّبات تلك «الروح» التي تكمن في سلطتهم نفسها، والتي تهدف إلى تحقيق وحدة الناس وكمالهم. وبمعزلٍ عن هذه القاعدة لا تأتي أعمال المسؤولين إلاّ بالشرّ.

ولكنّ التسليم بأنّ للخير العامّ وجهًا وطنيًّا يوجّه عملَ السلطة في الرباط الاجتماعيّ، يَفْتَرِضُ أن تقبل تلك السلطةُ بوجود خير أوّليّ bienfaisance élémentaire يتأتّى من الخير العامّ نفسه: المساواة التامّة بين الأشخاص والعدالة. ولكن إن آثرت تلك السلطة أن تنحصر في استخدام قوّتها رافضةً ذلك الخير الأوّليّ، أو إن وُجّهت لخدمة بعض المصالح الخاصّة والفئويّة، تحوّلت إلى سلطة استبداديّة في الحالة الأولى وفقدت علّة وجودها في الحالة الثانية.

بوجه الإجمال، لا وجود للمجتمع السياسيّ إلاّ من أجل الخير العامّ. كتب البابا لاوُن الثالث عشر، العامّ ١٨٩٢، ما يلي: «إنّ الخير العامّ هو المبدأ الذي يخلق المجتمعَ الإنسانيّ والعاملُ الذي يحفظه». وقال أيضًا: «إنّ هذا الخير العامّ في المجتمع هو، بعد الله، الشريعةُ الأولى والأخيرة». سنحاول، في الصفحات التي تتبع، أن نوضح هذه العلاقة بين السلطة والخير العامّ مشيرين، في الوقت نفسه، إلى المسائل التي تثيرها تلك العلاقة. في مرحلة أولى، سنتناول الموضوع من زاوية نظريّة، قبل أن نتناوله، في مرحلة ثانية، في إطاره اللبنانيّ.

٣. غايةُ السلطة والخير العامّ

إنّ إحدى المسلّمات البديهيّة هي العلاقة القائمة بين التقدّم في الخير العامّ ومهمّة كلّ سلطة، التي تهدف تحديدًا إلى تحقيق ذلك الخير نفسه. غير أنّ هذه العلاقة الحميمة تُترجَم واقعيًا في الرباط الاجتماعيّ الذي يظهر نموّه مماثلًا للخير العامّ وبالتالي يتعلّق بممارسة السلطة. على أنّ ذلك يمرّ في مراحل متتابعة يمكننا أن نختصرها باثنتين: سلطة الأمر الواقع وسلطة الحقّ. في ما يختصّ بسلطة الأمر الواقع pouvoir de fait فهي قوّة مهيمنة تكمن في أساس كلّ سلطة بصرف النظر عن الحقّ، كما أنّها في أصل كلّ رباط اجتماعيّ.

ولكن ما دامت تلك القوّة البدائيّة تحوّل وسطها الاجتماعيّ، فهي تخلق طريقةَ وجود جديدة تقوم على سلطة الحقّ pouvoir de droit. بيد أنّ ذلك لا يعني إلغاء سلطة الأمر الواقع، بل يعني بالأحرى قيام جدليّة بين القوّتين. ذلك بأنّ القوّة الأولى ضروريّة لكي يُشيَّد البنيان القضائيّ، أو هي الأداة التي تسمح للخير العامّ بالتطوّر. لذا، ثمّة علاقة حميمة ومتبادلة بين هاتين القوّتين بحيث إنّ الأولى تُحيل على الثانية والثانية على الأولى.

وإذا ما أردنا تطبيق ما قلناه على الدولة، لوجدنا أنّ القوى المسلّحة من جيش وقوى أمن تمثّل استمرار سلطة الأمر الواقع التي عليها تقوم البنيةُ القضائيّة. وفي فترات الهدوء، يبدو القضاء وكأنّه كافٍ بحدّ ذاته ليسير قُدُمًا بالخير العامّ. ولكن في أوقات الاضطرابات نكتشف إلى أيّ حدٍّ تحتاج سلطةُ الحقّ إلى خلفيّة مُهَدِّدَة.

الرباط الاجتماعيّ: أيّ إتمام ممكن له؟

لا ينحصر دور الدولة في تلك الجدليّة بين سلطة الأمر الواقع وسلطة الحقّ. ذلك أنّ الخير العامّ الذي تسعى الدولة إلى تحقيقه له غايةٌ: كمال الرباط الاجتماعيّ. لذا يمكننا القول إنّ الدولة، في عملها من أجل تحقيق الخير العامّ، تجد مُتمّها هي أيضًا في الرباط الاجتماعيّ. فينتج من ذلك

أنّ جوهر السلطة يكمن في التعريف التالي: أن تكون نهايتُها هي هدفها[٧]. بالطبع، ليس المقصود بنهاية سلطة الدولة نهاية مادّيّة، بل التسليم بأنّ ما من حقّ وما من قيمة لتلك السلطة إلاّ بقدر طموحها إلى تحقيق ذاتها في الرباط الاجتماعيّ.

بتعبير آخر، من طريق تحقيق جدليّة القوّتين في العمل فقط، يمكن السلطة أن تنسجم مع معناها إذ تُنمّي الرباط الاجتماعيّ أو «روح الشعب» esprit du peuple. يتّصل الأمر إذًا بالتحرّك وفقًا لجوهر الخير العامّ: إنّ سلطة الأمر الواقع، في وقتٍ من الأوقات، ترمي إلى أن تصبح سلطة الحقّ بفضل جوهر الخير العامّ نفسه، جوهر يتطلّب من ثمّ أن تتحوّل سلطة الحقّ إلى قيمة valeur تجمع في نفسها الأمر الواقع والحقّ معًا.

غير أنّ تمام الرباط الاجتماعيّ ليس من مهمّة الدولة وحدها. فالدولة لا تهتمّ إلاّ بالأمور الزمنيّة الدنيويّة، إن افترضنا أنّ الدين يهتمّ بالأمور الروحيّة. وهكذا نجد أنّ تمام الرباط الاجتماعيّ يكتسب قيمةً ساميةً valeur transcendante يُحتّم طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة بل ومسألة الحوار بين الأديان.

أضف إلى ذلك أنّ فكرةَ الخير تنفتحُ ضروريًّا، بواسطة ديناميّتها نفسها، على الشموليّة، أي على المشاركة communion بين جميع الناس، لا على المستوى الوطنيّ فحسب، بل العالميّ أيضًا. بيد أنّ لذلك عاقبتَين: أوّلًا، تبدو السلطة وكأنّها ممثّلة لخيرٍ يتجاوزها بما لا نهاية.

---

(٧) كتب الأب فِسار:

L'autorité aurait pour fondement ultime sa nature même qui tend à combler l'intervalle où elle se déploie, et le titre qui lui confère le droit de s'imposer serait défini non point par quelque réalité ou règle extérieure, mais par son essence même qui est de *se proposer pour fin sa propre fin*. Gaston Fessard, *Autorité et Bien commun*, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1944, p. 25.

وعلى هذا النحو، يمكن أن نميّز سلطة الأب في العائلة، التي تمثّل الرباط الاجتماعيّ، أليسلطةُ الأب على ابنه هدفٌ آخر غير أن يصبح الابن مثل أبيه؟ ولكن أما يعني ذلك أنّ غاية سلطة الأب هي تحديدًا نهايتُها؟ أنظر المرجع نفسه، ص ٢٨.

وثانيًا، تُطرحُ إشكاليّة تنظيم البشريّة اجتماعيًّا، وإشكاليّة السلطة العالميّة القادرة على العمل من أجل الخير العامّ العالميّ[٨].

٤. خير الطوائف والخير العامّ

أ - خير الطائفة

لا بدّ من التسليم أوّلًا بوجود خير خاصّ لكلّ طائفة يمثّل، في نظر أبنائها، خيرًا عامًّا. يمكن أن نسمّي ذلك «خير الطائفة»، وهو يشمل مجموع القوانين والعادات والمؤسّسات والتقاليد الحيّة والخيرات الأخرى التي تؤلّف غنى ماديًّا ومعنويًّا لطائفة معيّنة. ومن الثابت أنّ تلبية الحاجات والتطلّعات الشرعيّة التي تصبو إليها الطائفة هو أمر ضروريّ[٩]. ففي ذلك وجه أساسيّ من أوجه الخير العامّ.

---

(٨) من المفيد أن نشير، في هذا الصدد، إلى الطريقة التي عالج بها الأب فسّار في كتابه *Autorité et Bien commun* هاتين الإشكاليّتين على المستوى الدوليّ. في نظره، قاد ظهور إيديولوجيّتين كبيرتين، النازيّة والشيوعيّة، إلى ولادة جدليّة السلطة والخير العامّ وعلاقتهما المتبادلة. بحسب الأب فسّار، ثمّة مدّتان أساسيّتان تجيزان للسلطة بأن تتقدّم تبعًا لجوهرها وتصبح وسيطة الخير العامّ: العبور من سلطة الأمر الواقع إلى سلطة الحقّ، والعبور إلى القيمة السامية التي تربط هاتين السلطتين. وفي شأن الخير العامّ، فقد جعله فئات ثلاثًا ترتبط بعضها ببعض بواسطة بنية جدليّة مشابهة للبنية الأولى: أوّلًا، خصوصيّة خير الجماعة (الوطنيّة)؛ ثانيًا، جماعة الخير، وهي ذات بعد شموليّ مُجرّد (الليبراليّة وحقوق الإنسان)؛ وثالثًا، تمدّد ما سمّاه «خيرَ المشاركة» le bien de la communion، نحو الشموليّة الواقعيّة. وفي الواقع، قام خطأ النازيّة والشيوعيّة على إخفاقهما في الربط الصحيح بين فئتي الخير العامّ الأولى والثانية: خير الجماعة وجماعة الخير le bien de la communauté et la communauté du bien. فهاتان الإيديولوجيّتان تُمثّلان حلّين خاطئين لإشكاليّة مستديمة ألا وهي تنظيم البشريّة ووحدتها.

(٩) إنّ نظرةً موضوعيّة إلى نشأة الطوائف وتطوّرها التاريخيّ تجعلنا ندرك أنّ الطائفة، أيًّا كانت، هي وريثة خصوصيّة تاريخيّة تحاول أن تحافظ عليها من خلال رموزها الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة السياسيّة. غير أنّ تلك الخصوصيّة لا تميّز بحقيقة كون كلّ طائفة موجّهة نحو أصلها فحسب، بل بوجود يقين بالانتماء إلى الطائفة. فينتج من ذلك أنّ المواطنيّة اللبنانيّة تكتسب تعريفًا خاصًّا جدًّا: فهو ليس الانتماء إلى الهويّة الوطنيّة الذي يحدّدها فحسب، بل الانتماء إلى الطائفة أيضًا. وبالتالي، للطوائف=

ولكن عندما يُحقّقُ خيرُ الطائفة، فهو لا يتّخذ صفة «الخير العامّ» إلاّ بالنسبة إلى مجموع أبناء تلك الطائفة. فينتج من ذلك أنّ الخير المذكور يبقى خاصًّا ما دامت الطائفة خاصّة، وبالتالي لا يمكن ذلك الخير، الذي يستفيد منه جميع أبناء الطائفة، أن يكون وطنيًّا.

ب - الخير العامّ

غير أنّ البعد الوطنيّ يفرض نفسه حتمًا بسبب العوامل التاريخيّة والجغرافيّة التي تجعل من التفاعل بين الطوائف المختلفة أمرًا واقعًا. وربّما صحّ القول إنّ التفاعل المذكور هو نتيجة الرغبة التي تكمن في أعماق كلّ إنسان وتجعل منه كائنًا بشريًّا(١٠). وتلبية هذه الرغبة الأساسيّة تعني إلغاء الحواجز بين الطوائف وفتح خيراتها الخاصّة على الجماعة الوطنيّة. من هذا القبيل يصبح خير الطائفة خيرًا عامًّا. ولكن أين نحن من هذا الخير العامّ في لبنان؟

إنّ تطوّر الطوائف في هذا البلد اجتاز وما زال يجتاز حالات من التوتّر في داخل الطوائف وبعضها مع بعض. فعلى مستوى كلّ طائفة أوّلًا، هنالك توتّر يُترجم عمليًّا في نشاطات السياسيّين الذين، مبدئيًّا، يمثّلون إرادات الطوائف: فمن ناحية، هنالك مَن يركّز على خير الطائفة الخاصّ معتبرًا إيّاه معادلًا للخير العامّ. ومن ناحية أخرى، هنالك مَن يبحث عن تحقيق الخير العامّ بدون أن يعتبر خير الطائفة الخاصّ. وفي حين يُهدّد خطرُ الفئويّة أصحاب الموقف الأوّل، يُهدّد البحث العقيم عن خير عامّ غير واضح أصحاب الموقف الثاني.

=هويّة إنسانيّة أو قوام إنسانيّ خاصّ يمكّننا أن نعتبره بصرف النظر عن علاقته بالدين. وانطلاقًا من تلك الهويّة الإنسانيّة الخاصّة والشرعيّة، نفكّر في العلاقة القائمة بين الطوائف والخير العامّ.

(١٠) لا ينمو الإنسان ويحقّق نفسه إلاّ في الوجود الاجتماعيّ. هذه الحقيقة تظهر فيه بشكلِ رغبةٍ شاملة لا تُكبَح وإن بقيت مجرّدة. على أنّ التعبير الأوّل عن هذه الرغبة يأخذ مكانه حتمًا في العلاقة، لأنّها رغبة تدفع الإنسان إلى أن يكون واحدًا مع الآخرين.

أمّا على مستوى العلاقات بين الطوائف، فحالتَا التوتّر المشار إليهما أعلاه لم تغيبا عن تاريخ لبنان. فمن ناحية، نجد أنّ للأحزاب السياسيّة المسيحيّة وبعض الرموز المسيحيّة التقليديّة لونًا «وطنيًا» مرتبطًا في الغالب بتوجّه «يميني» يصل، أحيانًا، إلى درجة التعصّب. ومن ناحية ثانية، نجد أحزابًا مناصرة للعروبة pro arabisme أو لسورية pro syrianisme أو للإسلام islamisme غالبًا ما تُضفي على نفسها صفةً تقدّميّةً أو اشتراكيّةً أو وحدويّةً حتّى إنّها، في بعض الأحيان، تُبقي مسألة استقلال لبنان وسيادته غامضتين. غير أنّ هذين التوجّهين المتطرّفين يفسدان بصورة جذريّة الخير العامّ ويحطّمان الرباط الاجتماعيّ. فالتوجّه الأوّل يفتقر إلى الانفتاح، والتوجّه الثاني إلى الواقعيّة. وكلاهما يفتقران إلى الربط السليم بين خير الطائفة والخير العامّ بحيث يصبح الأوّل أداةً للثاني وغايةً له والعكس بالعكس.

في الواقع، يَعتبر التوجّهُ الأوّل أنّ الجهاد في سبيل الخير العامّ يؤدّي إلى القوميّة الوطنيّة nationalisme التي من شأنها أن تحافظ على حقوق الطوائف وخصوصيّتها بفضل الامتيازات والضمانات الدستوريّة. وبالتالي فالمطلوب أوّلًا هي الدولةُ القويّة المستقلّة ذات السيادة. وبالمقابل، نجد أنّ التوجّه الثاني، بوجه الإجمال، يرى أنّ المساواة في ممارسة السلطة يجب أن تُحقَّق، وكذلك الاهتمام بالمناطق المحرومة وانفتاح لبنان من دون تحفّظ على بيئته العربيّة. وهكذا نجد أنّ مسألة السيادة والاستقلال والدستور والعدالة الاجتماعيّة في صميم مسألة الخير العامّ.

الربط بين وَجهَي الخير العامّ

يتّضح ممّا تقدّم أنّ بنيان الخير العامّ لا يمكن أن يبدأ إلاّ عندما يجد الرابط بين وَجهَي الخير العامّ مجالات تفاهم تُسهِّل تجاوزَ التعارض بين الطوائف. ففي الحقيقة، يجعلُ الواقعُ الطائفيّ، ببعدَيه الداخليّ والخارجيّ، التوفيق بين الموقفين أصعب ممّا يبدو لأوّل وهلة.

ما دامت الحياة الوطنيّة مطبوعةً بالعامل الطائفيّ، فأقلّ تبدّل ديموغرافيّ أو سياسيّ أو اجتماعيّ في داخل طائفة ما، يولّد مضاعفات

على أوضاع البلاد بكلّيتها. وهذا ما ينشر حالة الحذر المتبادل بين الطوائف والتصلّب إزاء محاولات الانصهار الوطنيّ الحقيقيّ. أضف إلى ذلك أنّه، في ما يعود إلى العلاقات بالعالم العربيّ، فخبرات المسيحيّين الذين يعيشون في البلدان العربيّة الأخرى، تدفع المسيحيّين اللبنانيّين إلى التمسّك المتزايد بامتيازاتهم الدستوريّة، خوفًا من المضايقة والاضطهاد من جهة، وتحسّبًا لأيّ تغيير جغرافيّ سياسيّ مناجئ في المنطقة من شأنه أن يهدّد وجود لبنان في كيانه المستقلّ[11].

الخير العامّ والتفاعل بين الإنسان والله: ضرورة وصعوبات

تبقى ناحية حسّاسة يجب أن تُضاف إلى ما سبق: إن كان الشرط الوحيد الذي يسمح بالسير قدمًا في طريق الخير العامّ الوطنيّ يكمن في التفاعل بين خير الطائفة والخير العامّ، فذلك التفاعل، كما تبرهن الخبرات الإنسانيّة، لا يقوم على الترابط الأفقيّ بين البشر فحسب، بل على الترابط العموديّ بين الإنسان والله.

ففي الواقع، يُفضي غياب الوساطة المتسامية médiation transcendante عن الرباط الاجتماعيّ إلى نتيجتين: الأولى، هي المنافسة الاقتصاديّة والسياسيّة التي تتعدّى أحيانًا كثيرة حدود الأخلاق وحقوق الإنسان فتولّد الأزمات الخطيرة، والثانية، هي البحث الشاقّ، وفي بعض الأحيان الدمويّ، عن تنظيم المجتمع. لذلك، فحضور تلك

(١١) على سبيل المثال، كتب مجلس البطاركة الكاثوليك في سنة ١٩٩٦ ما يلي: «إنّ غالبيّة الدول العربيّة المعاصرة تعترف في دساتيرها بالمساواة بين جميع المواطنين. وقد نهضت السلطة المدنيّة بكامل مسؤوليّاتها تجاه جميع المواطنين من مسيحيّين ومسلمين، محرّرة بالتالي القادة الدينيّين المسيحيّين من عبء المسؤوليّة الذي فرضه عليهم نظام «الذمّة» أو «الملّة». غير أنّ النعرة الطائفيّة لا تنفكّ تسود في كاناتنا الشرقيّة. وفي الواقع، لم يتوصّل بعد أيّ نظام عربيّ معاصر، بالرغم من النصوص الدستوريّة، إلى أن يحلّ مسألة تعدّد الديانات في بلاده. فجميع الأنظمة العربيّة هي في حالة ارتباك وتردّد وعجز عندما يتّصل الموضوع بتطبيق مبدأ المساواة بين جميع المواطنين»، مجلس البطاركة الكاثوليك، سرّ الكنيسة، رسالة رعويّة، بكركي، لبنان، ١٩٩٦، (رقم ١٠).

الوساطة يمثّل قوّة في وجه طمع الإنسان وميول الحكم إلى التوتاليتاريّة. إلى هنا، يبدو التفاعل بين الإنسان والله إيجابيًا وضروريًا. ولكن عندما نكون في حضور ديانتين كبيرتين، المسيحيّة والإسلام، يتحوّل ذلك التفاعل إلى إشكاليّة بسبب الاختلافات في نظرة كلّ من الديانتين إلى الإنسان والمجتمع والدولة. فكيف نخرج من هذه الحلقة المفرغة؟

ج - اقتراحات من أجل الخير العامّ

إنّ الاختلافات بين الأديان مهمّة ولا يمكن تجاهلها. لذا، «من الأهمّيّة بمكان أن يُصار أوّلًا وقبل كلّ شيء إلى تمييز ما يجمع اللبنانيّين في شعب واحد، في أخوّة واحدة تتجلّى يوميًا في لبنان بالعيش المشترك»[١٢].

ثمّة عناوين خمسة تمثّل، في نظرنا، فرصةً حقيقيّةً لتوطيد الرباط الاجتماعيّ في لبنان، وهو رباط متّصل حكمًا بالخير العامّ والضمير الوطنيّ: ١. احترام التعدّديّة، ٢. تطهير الإيمان، ٣. العدالة الاجتماعيّة، ٤. خلق فسحة حياديّة في الدولة، و٥. لبنان والوحدة العربيّة.

٥ احترام التعدّديّة

إنّ الهدف المنشود في هذا المضمار هو احترام التعدّديّة في جميع أبعادها الأخلاقيّة والثقافيّة والدينيّة والأيديولوجيّة وغير ذلك، شرط ألاّ يمسّ أيُّ اعتقاد دينيّ أو أيّةُ عقيدة سياسيّة أمنَ البلاد ولا النظامَ العامّ. ويهمّنا أن نوضح أنّنا لا نقصد في هذا الاقتراح علمنة الدولة، بل حياد الدولة الإيجابيّ.

وفي الواقع، لن تأتي العلمنة، في ظلّ ظروف منطقة الشرق الأوسط ولبنان الراهنة، إلاّ بردود فعل سلبيّة وعودة إلى الوراء. فيستحسن بالأحرى أن يُصار إلى العمل من أجل تحقيق تعدّديّة حقيقيّة، ولا سيّما من

(١٢) الإرشاد الرسوليّ، (رقم ١٤).

أحل استقلاليّة السلطات الدينيّة تجاه الدولة. فتلك ستكون الخطوة الأولى نحو الفصل بين الطوائف والأديان وخلق فسحة وطنيّة حقيقيّة من دون لون طائفيّ، والسماح للأديان بأن تكون «قوّة في وجه السلطة» داخل المجتمع.

جليّ أنّ التداخل بين الأديان والدولة في لبنان يعود إلى الواقع الطائفيّ. وهذه الحالة الشديدة الالتباس تجعل من الأديان أوراقًا بيد السياسيّين. غير أنّ ذلك يدفع المواطنين المؤمنين إلى فقدان ثقتهم بالدولة وبممثّليهم السياسيّين وقادتهم الدينيّين على السواء. أوليس في هذه الملاحظة إحدى أسباب الهجرة الفعليّة والنفسيّة في لبنان؟

يعود إلى السلطات الدينيّة واجب فرض مسافة إزاء الممثّلين السياسيّين بهدف أن يحيّدوا الدين عن مشاريع هؤلاء، ويوحّدوا خطابهم الانتقاديّ تجاه الدولة انطلاقًا من القيَم المشتركة: الديموقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة وحقوق الإنسان[١٣]. بالطبع، يستدعي العمل، بغية التوصّل إلى خطاب مماثل مشترك بين الأديان، حوارًا صريحًا يمكن أن تتخلّله عدّة عقبات. ومثال على ذلك مسألة الزواج المدنيّ التي أثيرت منذ مدّة

(١٣) في شأن حقوق الإنسان، بيّن حسين جميل، في دراسة حديثة، أنّ تعاليم القرآن والحديث تتفق مع حقوق الإنسان. والأساس هو أنّ الإسلام يؤمن بكرامة الإنسان، مهما كانت ديانته أو عرقه أو لونه. وتلك الكرامة تفرض احترام كلّ إنسان، وجملة حقوق هي: آ - الحقّ في الحياة، ويتضمّن: تحريم قتل النفس، وتحريم الانتحار، وتحريم الإذن بالقتل، وتحريم المبارزة وتحريم قتل الجنين. ب - تحريم التعذيب. ج - المساواة بين الناس. د - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. هـ - الحقّ في الحرّيّة، وتتضمّن: حرّيّة العقيدة، وحرّيّة القول والتعبير، والحرّيّة المدنيّة، والحرّيّة السياسيّة، وعدم جواز حبس المدين المعسر. و- الحقّ في العدل وتحريم الظلم. ز - التكافل والتعاون والعدالة الاجتماعيّة (راجع: حسين جميل، حقوق الإنسان في الوطن العربيّ، سلسلة الثقافة القوميّة (٤)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨٦).
ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ البلاد العربيّة الإسلاميّة، باستثناء لبنان، لا تعترف بالحرّيّة الدينيّة كما تنصّ عليها شرعة حقوق الإنسان، أي بحقّ كلّ إنسان باعتناق الديانة والمعتقد الذي يريده، فضلًا عن أنّ المراكز السياسيّة الكبيرة لا يمكن أن تكون بيد غير المسلمين. لذا، يمثّل لبنان بريق أمل أكيد في هذه المنطقة من العالم.

قصيرة[١٤]. غير أنّ التفاهم هو دومًا ممكن إنّ تمّ بمنأى عن التدخّلات السياسيّة.

○ تطهير الإيمان

لا بدّ للأديان والمؤمنين الموجودين معًا في لبنان من الدخول في تعايش حقيقيّ يعادل التطوّر السريع الذي يشهده المجتمع. وبدلًا من أن يتّخذ المؤمنون موقف حذر وارتياب متبادل، متمسّكين بماضٍ ما هو إلاّ «وهميّ»، عليهم قبول التعدّديّة في المجتمع، لا كخطرٍ يُضعف الدين وينتقص من ثقله الاجتماعيّ والسياسيّ، بل كفرصة ممكنة للديانة والمجتمع.

بالطبع، إنّ اتّخاذ الأديان موقفًا منفتحًا على المستقبل أكثر منه على الماضي، يجعلها تفقد الكثير من دِعامتها الاجتماعيّة. فعدد المؤمنين قد يتدنّى، لأنّ الكثيرين قد ينصرفون عن الممارسة الدينيّة لأكثر من سبب. غير أنّ الإيمان سوف يتقوّى بصفة كونه قناعة شخصيّة، ويكفّ عن أن يكون مجرّد إخلاص سلبيّ بدواعي الانتماء العائليّ أو السياسيّ. وبالتالي، تتطهّر حياة الإيمان، وتستقيم العلاقات بين الأديان المختلفة، لأنّ الاختلافات بينها لا تعود سبب تشنّج اجتماعيّ وسياسيّ، بل مصدر تبادل وغنى مشترك.

○ العدالة الاجتماعيّة

لا يمكن السلام الاجتماعيّ أن يستتبّ ولا الانصهار الوطنيّ أن يتحقّق بدون عدالة اجتماعيّة. وتلك العدالة المنشودة يجب ألّا تقتصر على الضمان الاجتماعيّ وضمان الشيخوخة والطبابة والدراسة لجميع اللبنانيّين، بل تشمل أيضًا عودة المهجّرين وتنمية المناطق التي لم تحظَ إلى الآن

(١٤) رفضت المرجعيّات الدينيّة السنّيّة والشيعيّة مشروع الزواج المدنيّ، كما رفضه رئيس مجلس الوزراء السيّد رفيق الحريري وبعض الشخصيّات السياسيّة الإسلاميّة، في حين أيّدته غالبيّة الأحزاب السياسيّة المسيحيّة والحزب الاشتراكيّ والحزب القوميّ السوريّ وعدد من الأحزاب والحركات ذات الصبغة العلمانيّة. أمّا المرجعيّات الدينيّة المسيحيّة، ولا سيّما مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، فقد عبّرت عن ضرورة الزواج الدينيّ للمؤمنين وترك حرّيّة الزواج المدنيّ لغير المؤمنين. راجع: النهار، ٤ نيسان ١٩٩٨، ص ٨.

باهتمام حكوميّ كافٍ، مثل الهرمل وعكّار ولبنان الجنوبيّ، وغيرها.

ولا غنى عن مثل هذه التنمية من أجل وضع سُلَّم قِيَم ومبادئ على مستوى الوطنيّة والمواطنيّة والخير العامّ. إذ كيف يمكن إيقاف سرقة الدولة والاحتيال على القوانين والتهرّب من دفع الضرائب والرسوم والتخلّص من الوساطات والسمسرات والرشوات بدون عدالة اجتماعيّة؟ لا يمكن المجتمع أن يقوم بدون رؤية موحّدة للمستقبل ونموّه، وبدون خطّة عمليّة تهدف إلى تقديم الخدمات الاجتماعيّة إلى الجميع دونما تمييز أو تفرقة.

o خلق فسحة حياديّة في الدولة

هذه الفسحة ضروريّة شريطة ألاّ تتسبّب بإخلال النظام العامّ. وحافز هذا الاقتراح هو أنّ الإنسان في لبنان يجد نفسه ملزمًا بطائفته شاء أم أبى. إذ لا يمكنه إلاّ وأن يكون في طائفة لكيما يستطيع أن يمارس حقوقه المدنيّة. في حين أنّ جوهر كرامة الإنسان يكمن في تحريره إزاء كلّ شكل من أشكال العبوديّة.

وفي هذا المضمار، كتب جورج قرم ما تعريبه: «إنّ نقطة انطلاق ثقافة وطنيّة جديدة هي الاعتراف بوجود الإنسان بصرف النظر عن انتمائه المفروض عليه وراثيًّا. بهذا المعنى، قد تُطالب الأجيالُ القادمة بخلق جماعة لبنانيّة جديدة تُضاف إلى الجماعات التقليديّة تكون بمثابة خطوة أولى نحو تحرير الإنسان اللبنانيّ والاعتراف بوجوده»[١٥].

o لبنان والوحدة العربيّة

على وجه العموم، قُدّمت الوحدة العربيّة دومًا وكأنّها مصير محتوم، أكان ذلك انطلاقًا من أيديولوجيّات سياسيّة أم من الإسلام. وفي المقابل، أبدى غالبيّة المسيحيّين اللبنانيّين حذرًا تجاه مثل هذه المشاريع. لذا، يبدو من الضروريّ أن يحوّل المسيحيّون والمسلمون اللبنانيّون على السواء نظرتهم إلى انتماء لبنان إلى محيطه الإسلاميّ العربيّ. ونقطة الانطلاق لهذا

---

(١٥) Georges CORM, *Liban: les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*, Gallimard, Paris, 1992, p. 380.

التحوّل تكمن في أن ينظر الجميع أوّلًا إلى المستقبل، لا إلى الماضي.

أو بكلامٍ آخر، يجب ألاّ يُفكَّر في علاقة لبنان بالعالم العربيّ الإسلاميّ على أساس تُراث ماضٍ عناصره جامدة لا تتقدّم، بل على أساس عناصر ديناميّة تطرحُ مفهومَ الوحدة بطريقة مختلفة: أوّلًا، الوحدة كخيار ينتج عن تفكير وتداولٍ وإرادات حرّة يُفترض أن تتمتّع بها جميع الشعوب العربيّة. وثانيًا، الوحدة كحقيقة تقوم على التعدّديّة في مختلف الميادين، لا على التماثل.

يمكن هذه العناصر الديناميّة أن تتبلور عمليًّا انطلاقًا من القواعد التالية: آ - أوّليّة الخير العامّ اللبنانيّ. ب - حفظ البلاد بمنأى عن خصومات البلاد العربيّة وعداواتها. ج - الانفتاح على الحضارة العربيّة بجميع أبعادها وبروح انتقاديّة علميّة. د - العمل من أجل التقدّم بالحداثة في العالم العربيّ على أساس حقوق الإنسان والديموقراطيّة وسيادة العقل والقانون على العلاقات بين الجميع.

خاتمة

في ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّ بنيان الرباط الاجتماعيّ يحتاج إلى بُعدي الخير العامّ: خير الطائفة والخير العامّ بحصر المعنى. ذلك بأنّ الخير الأوّل يلبّي حاجة خاصّة أساسيّة، والثاني يلبّي حاجة وطنيّة ضروريّة للإنسان.

وفي الواقع، عندما يُسلِّمُ المجتمعُ أنّ خيره العامّ يشمل حتمًا التعدّديّة وحرّيّة الإنسان والعدالة الاجتماعيّة والمساواة، يكون قد وضع أُسُس خير عامّ لا يُفرّق بين المواطنين. وتجاه هذه المتطلّبات، يُنظر إلى السلطة النظرة إلى مَن لديه القدرة وعليه المسؤوليّة الأولى لتوحيد بُعدي الخير العامّ بدون أن يلغيهما. فهذا التبادل في العمل هو رابطة الخير العامّ. وبالسعي إلى تحقيق هذه الخير، تكون السلطة منسجمة مع جوهرها، ويستطيع أعضاء المجتمع أن يكمّلوا وجودهم الاجتماعيّ راسمين، شيئًا فشيئًا، معالم الطريق نحو أخوّة حقيقيّة مع البلاد العربيّة.

سرّ الثالوث في الفنّ البيزنطيّ

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ°

يؤمن المسيحيّون بأنّه لا إله إلّا الله. ويؤمنون في الآن نفسه بأنّ الله ثلاثة أقانيم: آب وابن وروح قدس[1]. ويسمّون الإيمان بالإله الواحد في ثلاثة أقانيم سرًّا، ويطلقون عليه اسم سرّ الثالوث الأقدس. ويُقصد بكلمة «سرّ» في الفكر المسيحيّ، أمرٌ مقدّسٌ لا يستطيع الإنسان أن يسبر غوره، ولا أن يُدرك منه إلّا ما يكشفه الله له لخيره وخير أقرانه. وكما هو حال كلّ أمرٍ عسير الفهم، أثارت مسألة الثالوث، ولا تزال تثير، كثيرًا من الجدالات داخل الكنيسة وخارجها. لهذا السبب، اهتمّت المجامع الكنسيّة بتحديد أسس ذلك السرّ وطرق التعبير عنه، واسترسل اللاهوتيّون في شرحه، فاستعملوا الصور البيانيّة والتشابيه، لكي يتمكّن العقل من إدراكه. وفي الفنّ أيضًا، حاول الرسّامون أن يعبّروا من خلال الصورة عن علاقة الإله الواحد الجدليّة بالآب والابن والروح القدس، فنجحوا في محاولاتهم أيّما نجاح. ولعلّنا نستطيع القول إنّ الأيقونات فاقت الكتابة دقّةً ووضوحًا. فهي تمكّن مَن يتأمّلها من الغوص على سرّ الله وإدراك ماهيّة علاقة أقانيمه بعضها ببعض.

(°) باحث. له عدّة كتابات في الفنّ البيزنطيّ والأيقونات.

(١) يبدو من المخطوطات القديمة أنّ بعض معلّمي الكنيسة العرب استعملوا كلمة «حضرة» بدل كلمة «أقنوم»، وذلك بعد الفتح الإسلاميّ. ولا تعني كلمة «حضرة» في عُرفهم وجهًا من وجوه الله أو صفةً من صفاته، بل كيانًا قائمًا بذاته. ولكنّنا سنُعرض عن استعمال هذه الكلمة لما فيها من خطر الالتباس.

سرّ الثالوث في سطور

نعرف سرّ الثالوث الأقدس من خلال تعليم يسوع كما ورد في الكتاب المقدّس. فقد أعلن المسيح أنّه ابن الله، وأنّه تجسّد حبًّا بالجنس البشريّ ورغبةً في خلاصه. «فإنّ الله أحبّ العالم، حتّى إنّه جاد بابنه الوحيد، لكي لا يهلك كلُّ مَن يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبديّة» (يوحنّا ٣/١٦). ووعد أيضًا بإرسال الروح القدس ليتابع العمل الذي بدأه (يوحنّا ١٤/١٦). باختصار، كشف يسوع حقائق عن الله لم تكن معروفة من قبل. وأشار يوحنّا الإنجيليّ في كتاباته إلى الصلة الوطيدة التي تربط الابن بالآب وكليهما بالروح القدس.

وعانت الكنيسة من صعوباتٍ جمّة في إيجاد كلماتٍ تعبّر تعبيرًا صادقًا عن حقيقة الثالوث التي تختبرها في إيمانها. ففي البداية، تمّ التعبير عن ذلك الإيمان بأساليب مختلفة مثل رسم إشارة الصليب وقانون الإيمان والأناشيد. وبعد محاولاتٍ كثيرة لم تخلُ من آلام الخلافات، توصّلت الكنيسة إلى الطرق التي تمكّنها من التعبير عن جوهر إيمانها بدقّة. ففي حوالى السنة ١٨٠ ميلاديّة، استعمل تيوفيلُس الأنطاكيّ كلمة ثالوث للمرّة الأولى، وذلك في رسالته إلى أوتوليخُس. وتبنّت الكنيسة جمعاء ذلك التعبير لدقّته. فكلمة ثالوث مفردة، أي إنّها تعبّر عن الإله الواحد. وهي تشير في الآن نفسه إلى الرقم ثلاثة، أي تبيّن أنّ ذلك الواحد هو وحدة محبّة بين ثلاثة: الآب والابن والروح القدس.

ولكي تشرح الكنيسة تلك الحقيقة السرّيّة، استعملت تعبيرَين فلسفيَّين. الأوّل هو «الطبيعة»، وهو يشير إلى الوحدة الأساسيّة في الله. إنّها الطبيعة الواحدة التي نجدها في الآب والابن والروح القدس. والتعبير الثاني هو «الأقنوم»، للإشارة إلى علاقة الآب المتميّزة بالابن والروح القدس. فسرّ الثالوث إذًا، هو سرّ الإله الواحد في ثلاثة أقانيم، وهو يعبّر أكمل تعبير عن أنّ الله محبّة متبادلة كاملة ومطلقة. فالله واحدٌ في طبيعته ومحبّةٌ في آنٍ واحد. ولأنّه محبّة، يلزم أن تكون هناك علاقات حقيقيّة بين

أقانيم مختلفة ومتساوية في الجوهر. وهذه الأقانيم هي الآب والابن والروح القدس. كلّ واحدٍ أخذ تسميته من خلال علاقته بالآخر. فالآب أب بسبب علاقته بالابن، والابن ابن بسبب علاقته بالآب، والروح القدس روحٌ لأجل علاقته بالآب وبالابن.

لا شكّ في أنّ التعريفات والشروح التي قدّمناها تظلّ قاصرة مبهمة، ولا تُظهر من الكلّ إلاّ بعضه. ومع ذلك، احتاج المسيحيّون إلى أربعة قرون لكي يتوصّلوا إليها. ففي مجمع نيقية (٣٢٥م)، أُعلِنَ أنّ الابن مساوٍ للآب في الجوهر. وبعد خمسٍ وخمسين سنة تقريبًا، أي في مجمع القسطنطينيّة (٣٨١م)، أُعلِنَ أنّ الروح القدس مساوٍ للآب والابن في الجوهر. وعلى الرغم من ذلك كلّه، لم يكفّ آباء الكنيسة عن تذكير المؤمنين بأنّ كلّ ما يُقال في الثالوث يجب أن يُفهمَ بطريقةٍ مجازيّة. فالإنسان مخلوقٌ محدود، ولا يستطيع أن يعبّر بلغته وعقله عن سرّ الله اللامحدود. المهمّ في الأمر هو أنّ المسيح كشف عن طبيعة علاقة الأقانيم بعضها ببعض، وهي علاقة محبّة، وبيّن أنّ الإنسان مدعوّ إلى الدخول في تلك «العلاقة الثالوثيّة».

الثالوث في الكتاب المقدّس

«وقال الربّ لأبرام: إنطلق من أرضكَ وعشيرتكَ وبيتِ أبيكَ، إلى الأرض التي أريكَ. وأنا أجعلك أمّةً كبيرةً وأباركك وأعظّم اسمكَ...» (تكوين ١٢/١-٢). وكرّر الربّ وعده لإبراهيم مرّتين، لكنّ امرأته ساراي لم تنجب له ابنًا. وحين بلغ التاسعة والتسعين من عمره، أقام الله معه عهدًا، فاختتن إبراهيم «وجميع المولودين في بيته والذين اقتناهم بماله...» (تكوين ١٧/٢٣). حينذاك، تراءى الله له عند بلّوط ممرا في حرّ النهار،

«فرفع عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفون بالقرب منه. فلمّا رآهم، بادر إلى لقائهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض. وقال: «سيّدي، إن نلتُ حظوةً في عينيك، فلا تمرّ مرورًا بعبدكَ، فيقدّم لكم قليلًا من الماء

تغسلون أرجلكم وتستريحون تحت الشجرة، وأقدّم كسرة خبزٍ تسندون بها قلوبكم ثمّ تمضون بعد ذلك. فإنّكم لذلك مررتم بعبدكم». . . ثمّ قالوا له: «أين سارة امرأتكَ؟» قال: «هي في الخيمة». قال: «سأعود إليك في مثل هذا الوقت، ويكون لسارة امرأتكَ ابن. . .»» (تكوين ١٨/ ٢-١٠).

نلاحظ أنّ النصّ يتكلّم على المسافرين الثلاثة تارةً بصيغة الجمع وتارةً أخرى بصيغة المفرد. ولمّا لم تعتد اللغات الساميّة هذا الأسلوب، وليس من عادة الناطقين بها مخاطبة الفرد بصيغة الجمع، رأى آباء الكنيسة الأوّلون أنّ في ذلك النصّ إشارةً إلى الثالوث الأقدس داخل العهد القديم. لكنّ هذا الرأي لم يفرض نفسه منذ البداية. فقبل مجمع نيقية، اعتبر أوريجانُس ويوستينُس الفيلسوف وغيرهما أنّ المسافرين الثلاثة هم المسيح يصحبه ملاكان. ولكن، بعد المجمع المسكونيّ الأوّل، أصبح الآباء اليونانيّون، بدءًا من القدّيس غريغوريُوس النيصيّ، يشرحون ذلك النصّ على أنّه كشفٌ عن الثالوث. فالمسافرون الثلاثة هم أقانيم الثالوث الثلاثة. ويقول القدّيس أمبروسيوس: «رأى إبراهيم الثالوث في صورةٍ واحدة. . . لقد رأى ثلاثة رجال ولم يعبد إلّا الواحد. لقد رأى صورة ثلاثة لكنّه كرّم الوحدة». ويقول القدّيس هيلاريون وتلميذه القدّيس أغسطينُس قولًا مماثلًا: «رأى إبراهيمُ ثلاثة رجالٍ وسجد للإله الواحد». وشرح القدّيس أفرام السريانيّ ذلك النصّ شرحًا مشابهًا لما رويناه.

الثالوث في الفنّ المسيحيّ

في القرون الأولى، لم يسعَ الرسّامون المسيحيّون إلى تصوير شخصيّات الثالوث. ويظنّ بعض علماء الآثار أنّهم عبّروا عن ذلك السرّ من خلال الرسوم الهندسيّة كالمثلّث أو الشكل الدورانيّ. أمّا أوّل التصاوير المباشرة، فيعود تاريخه إلى القرن الرابع الميلاديّ، وهو قبر حجريّ محفوظ في متحف لاتران، نُقِشَ عليه مشهد الخلق. فيظهر الآب الخالق وبرفقته شخصان يشبهانه تمامًا. ثلاثتهم بالفنون وملتحون، الآب جالس والآخران واقفان. وعلى قبرٍ حجريٍّ آخر يعود تاريخه إلى القرن

نفسه، نجد نقشًا مشابهًا تظهر فيه الشخصيّات الثلاث واقفة. وفي فسيفساء كنيسة مريم الكبرى بروما، يُصوَّر الثالوث أيضًا في هيئة شخصيّاتٍ متشابهة، وذلك في مشهد زيارة الملائكة إبراهيم.

كان رسّامو الأيقونات الشرقيّون يعرفون نصوصًا كتابيّةً كثيرة تتكلّم على الثالوث، بعضها شرحٌ عقائديّ نظريّ صرف، وبعضها الآخر يروي حدثًا تاريخيًّا مثل معموديّة يسوع، حين تكلّم الآب ونزل الروح في هيئة حمامة؛ أو خلق العالم، حين يتكلّم الله في صفة الجمع عندما خلق الإنسان ويقول: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا...» (تكوين ١/ ٢٦). ومع ذلك، لم يكترث الفنّان البيزنطيّ لها، بل اعتمد على نصّ زيارة إبراهيم عند بلّوط ممْرا اعتمادًا كلّيًّا[٢]. والليترجية تدعم ذلك الاعتماد بالترنيمة: «طوبى لك يا إبراهيم فقد رأيتهم. إنّك استضفتَ الألوهة الواحدة الثالوثة».

سُمّي ذلك النمط من الأيقونات «أيقونة الضيافة» أو «ضيافة إبراهيم». ونلاحظ فيه عادةً وجود ثلاث شخصيّاتٍ مجنّحة جالسة حول مائدة، وإبراهيم وسارة، من الخلف أو من الأمام، منهمكَين في تحضير الطعام أو تقديمه. والمائدة مملوءة بالأطباق والكؤوس. وإذا تتبّعنا أيقونات هذا النمط بحسب تسلسلها التاريخيّ، نلاحظ أنّ توجّهاتها بدأت تبتعد شيئًا فشيئًا عن التصوير الحرفيّ لنصٍّ كتابيّ، وتميل إلى التعبير اللاهوتيّ. فاختفت سارة من الرسم، ثمّ اختفى العجل الذي يهمّ إبراهيم بذبحه لضيوفه، ثمّ اختفى إبراهيم، وتحوّلت قطع الخبز إلى مثلّثات صغيرة، كتلك التي يقطّعها الكاهن عند تحضير مائدة الإفخارستيّا، وتحوّلت الأدوات المطبخيّة، أي الكؤوس والسكاكين، إلى أدواتٍ ليترجيّة. ولم يعد الشخص الذي في المتصف أكبر قامةً من الشخصَين

(٢) يختلف الأمر تمامًا في فنون الكنائس غير البيزنطيّة. ففي الفنّ اللاتينيّ، رُسِمَت لوحاتٌ للثالوث مستوحاة من تعاليم الكنيسة. وقد أثّرت هذه الرسومات في الفنّ البيزنطيّ الحديث، فصرنا نراها في الكنائس ودُور العبادة بروسيا واليونان وبلدان أخرى.

الآخرين، بل صار يساويهما طولًا وشكلًا. وأُطلِقَ على ذلك النمط اسم «المشورة الإلهيّة»[٣]. لكنّ تصوير سرّ الثالوث لم يبلغ ذروته في التعبير اللاهوتيّ إلّا في القرن الخامس عشر الميلاديّ، على يد الرسّام القدّيس أندريه روبلوف (حوالى ١٣٦٠م- حوالى ١٤٣٠م).

قصّة أيقونة[٤]

ليس من شيم رسّامي الأيقونات أن يتركوا أثرًا في لوحاتهم يدلّل إلى صانعها. لكنّ فنّ الراهب القدّيس[٥] روبلوف مكث في ذاكرة الشعب الروسيّ، فلم ينسَ أحدٌ، طوال عدّة قرون، اليد الماهرة التي عبّرت بالرسم عمّا عجزت الكتابة عن قوله. ولعلّ أيقونة الثالوث هي ذروة ما أنتجه، لما فيها من تعبيرٍ دقيق صائب عن سرٍّ تعجزُ الملايين عن فهمه.

وُلِدَ أندريه روبلوف في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلاديّ، ببلدةٍ صغيرةٍ من بلدات الإقليم الموسكوفيّ. وبسبب فقر أسرته، عرف منذ حداثة سنّه الجوع والتهجير. ففي تلك الأيّام، كان التتار يدكّون الحصون المنيعة ويعيثون في الأرض فسادًا وسلبًا وسبيًا ودمارًا. وحين تتوقّف هجماتهم، يعود الأمراء الروس إلى خلافاتهم القديمة ويسعون إلى تسويتها بحدّ السيف. لقد رأى روبلوف جحافل الغزاة تحرق بيت أهله وتجبره وأسرته على الرحيل، وسار مع حشود العُزّل على غير هدى طالبًا النجاة. وكان لتلك الخبرات الأليمة أثر كبير في نفسه. فقد أدرك بطلان هذه الدنيا وقرّر أن يكرّس نفسه للأبديّ الدائم، فدخل الدير وترهبن.

---

(٣) يبدو تسلسل التغيير الذي ذكرناه ملحوظًا في مدرسة فلاديمير الفنّيّة الروسيّة. ويعرض المتحف البيزنطيّ في أثينا مجموعةً رائعة تُثبت ما قلناه.

(٤) نعتمد في قراءة حياة أندريه روبلوف السريعة هذه على أحد أشدّ الكتب إحاطةً بالفنّان الكبير Valeri Sergievv, *Roublev*, D.D.B., 1994, 259 p.

(٥) أعلنت الكنيسة الروسيّة الراهب أندريه روبلوف قدّيسًا في العام ١٩٨٨، لمناسبة احتفالاتها بالذكرى الألف «لمعموديّة روسيا». وقد تمّ هذا الإعلان في أثناء احتفال أُقيم بدير الثالوث للقدّيس سرجيوس في مدينة بطرسبرغ.

تعرّف روبلوف داخل الدير إلى وجهٍ آخر من وجوه الحياة. فقد عاصر الأب سرجيوس الرادونيجيّ (١٣١٣-١٣٩٢م) الذي بذل ماله وأفنى حياته في مساعدة البائسين، ومصالحة المتخاصمين، وإعادة بناء الكنائس وتزيينها، عملًا بما كان يصلّيه في الليترجية: «يا مبارك مباركيك، يا ربّ ومقدّس المتوكّلين عليك... قدّس المحبّين جمال بيتك». كان القدّيس سرجيوس يكثر من تأمّلاته في سرّ الثالوث Troïtsa، وأسّس ديرًا يحمل هذا الاسم في منطقة سرجاييف بوزاد. وحين توفّاه الله، نادى به الشعب قدّيسًا. فاهتمّ أمير المنطقة بترميم دير الثالوث وتوسيعه وتزيين كنيسته.

إكتشف أندريه روبلوف منذ أيّامه الرهبانيّة الأولى أنّ الله منّ عليه بموهبة الرسم. فجنّد كلّ حياته لرسم الأيقونات واللوحات الجداريّة (فريسك) سواء في الكنائس أو في الأديار. كانت وجوه الشخصيّات التي يرسمها تشعّ سلامًا وسكينة، وكأنّه أراد أن يعلن الرجاء والخلاص في زمنٍ ساده العنف وسيطرت عليه الاضطرابات. وحين بلغ خريف عمره، كفّ عن الرسم واكتفى بأن يعلّم زملاءه الرهبان «المهنة المقدّسة». وحين عزم أمير الإقليم الموسكوفيّ أن يبني كنيسةً لإكرام القدّيس سرجيوس الرادونيجيّ، ذهب الأرشمندريت نيقون الذي خلف الأب سرجيوس على رئاسة دير الثالوث، وقابل الراهب أندريه وقال له: «أسألك، ولا أسأل غيركَ، أن تصنع لديرنا أيقونة للثالوث، ينبوع ونموذج كلّ اتّحاد». كان روبلوف يعلم أنّ هذه الأيقونة ستكون آخر أعماله. لذلك أفرغ فيها كلّ ما خزّنه في حياته الروحيّة من خبرة في التصوير، وتأمّلاتٍ في كلام الكتاب المقدّس وكتابات الآباء. وهكذا، حظي العالم بأيقونةٍ في غاية البساطة والعمق الروحيّ، بالإضافة إلى جمالها الفنّيّ ودقّتها. لقد نالت بجدارةٍ لقب أيقونة الأيقونات. فبعد حوالى مئةٍ وخمسين سنة، أعلن مجمع «المئة فصل» أنّها نموذج الفنّ الأيقونيّ وكلّ تصويرٍ للثالوث. ومن شدّة قيمتها على جميع الأصعدة، تدخّل لينين شخصيًّا ليحميها من أيدي الثوّار الذين كانوا يهاجمون الكنائس ويحطّمون الأيقونات أيّام الثورة الشيوعيّة. وبرّر

تصرّفه وقال: «إن حطّمنا هذه الأيقونات (أي الثالوث وعذراء فلاديمير وغيرها من روائع الفنّ الكنسيّ الروسيّ) لن تسامحنا بروليتاريّة العالم أبدًا على هذا العمل».

شخصيّات الثالوث عند روبلوف

إنّ أوّل ما يسترعي انتباهنا حين ننظر إلى هذه الأيقونة (الشكل ١) هو شخصيّاتها. ثلاث شخصيّاتٍ مجنّحة أو ثلاثة ملائكة جالسون إلى مائدة. تبدو وجوههم متشابهة وكأنّها وجوه لشخصٍ واحد رُسِمَت ثلاث مرّات، أو وجوه لثلاثة توائم لهم قصّة الشَعر نفسها واستدارة الوجه نفسها والأنف نفسه والهالة نفسها. كلّ واحدٍ يجلس مطويّ الجناح مرتاحًا، يمسك بصولجانٍ علامةً على السلطة. للصولجانات الطول نفسه إشارةً إلى أنّ كلّ واحدٍ يتمتّع بالكرامة نفسها.

تعبّر وجوه الملائكة الثلاثة عن هدوءٍ وسكينة يصحبها شيءٌ من الحزن، خصوصًا في وجه ملاك اليمين (بالنسبة إلى المشاهد). ولا يمكننا أن نميّز إنْ هي وجوه نساءٍ أو رجال. لأنّنا إذا نظرنا إلى الشكل الكامل لكلّ ملاك، نلمس فيه رجولةً وأنوثة في آنٍ واحد. أمّا الأجسام فهي متطاولة ومقدارها ١ إلى ١٢ بالنسبة إلى طول الرأس، في حين أنّ النسبة الطبيعيّة هي حوالى ١ إلى ٧. فاختلاف أبعاد الأجسام في الأيقونات عمّا نجده في الطبيعة إشارةً إلى السمة الروحيّة لدى الشخص المرسوم. وتشير الأجنحة هنا إلى أنّنا أمام عالمٍ غير مرئيّ، أي عالم السماء.

تختلف الملائكة بعضها عن بعض في طريقة النظر وحركات الأيدي وألوان الثياب ووضعيّات الجلوس. لذلك نشعر بأنّها اجتمعت للتشاور، حتّى إنّ كثيرًا من أيقونات هذا النمط حمل اسم «المشورة الإلهيّة».

ينطلق النظر من ملاك الوسط. فهو يلتفت إلى ملاك اليسار. وملاك اليسار ينظر إلى ملاك اليمين الذي يخفض نظره، ويتطلّع باتّجاه المائدة والكأس. حوارٌ لا ريب فيه بين الملائكة الثلاثة. حوارٌ يتمّ في الصمت

والإصغاء المتبادل الكامل. فالشفاه مغلقة، والشعر مرفوع عن الآذان لكي تلتقط أدنى الهمسات.

تتشابه يدا ملاك الوسط وملاك اليسار في وضعيّتهما. فكلّ منهما يمسك صولجانًا بيده اليسرى، ويشير بحركة البركة التقليديّة باليد اليمنى. الفارق الوحيد بينهما هو اقتراب يد ملاك الوسط من الكأس، في حين تبدو يد ملاك اليسار مخفيّة بعض الشيء. أمّا ملاك اليمين فهو يمسّ صولجانه مسًّا، وقد تركه يستند إلى كتفه وركبته. إنّه لا يبارك بيده اليمنى، بل يشير بها إلى أسفل حيث تتوجّه نظراته.

نلاحظ في الثياب أنّ اللون الأزرق اللازورديّ مشترك بين الثلاثة، علامةً على اشتراك الثلاثة في الطبيعة نفسها. واختلاف الألوان الأخرى دلالة على اختلافهم في الأقنوم. يلبس ملاكا اليمين واليسار ثوبًا أزرق، في حين يتوشّح ملاك الوسط بقماشٍ من ذلك اللون. أمّا الألوان الأخرى فنراها على النحو التالي. ملاك اليمين يلبس وشاحًا أخضر، وملاك الوسط يرتدي ثوبًا أرجوانيًّا ويتدلّى من على كتفه اليمنى شريط ذهبيّ اللون، وهذا ما نجده عادةً في أيقونات الضابط الكلّ. أمّا الكمّ فمنفوخ بطريقةٍ مبالغ فيها. ويلبس ملاك اليسار معطفًا ورديًّا شفّافًا، يمكننا أن نميّز زرقة الثوب تحته من خلاله. لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ ألوان ثياب ملاك الوسط هي الأكثر وضوحًا. إنّها تشدّ انتباه المشاهد منذ اللحظة الأولى. كما نلاحظ أنّ وشاحه كثير التجاعيد وفضفاض.

يختلف الملائكة الثلاثة أيضًا في وضعيّات جلوسهم. ففي حين جلس ملاك اليمين منحني الظهر استقام ملاك اليسار في جلسةٍ فيها كثير من الوقار والصلابة. أمّا ملاك المتصف، فقد استدار نحو ملاك اليمين والتفت برأسه مع انحناءةٍ إلى ملاك اليسار.

الطبيعة المحيطة بالملائكة

يظهر خلفَ كلّ ملاك عنصرٌ من عناصر الطبيعة يكرّر طريقة جلوس كلّ ملاك وحركته. فوراء ملاك اليمين جبلٌ يميل باتّجاه الملاكَين الآخرَين

وكأنّه موجة بحرٍ تعصف بها الرياح. وخلف ملاك الوسط شجرة منتصبة، ساقها أقرب إلى ملاك اليمين، أمّا ذروتها فتميل إلى ملاك اليسار. ويرتفع وراء ملاك اليسار بناءٌ شاقوليّ وكأنّه امتداد لاستقامة هذا الملاك. ربّما أراد القدّيس روبلوف أن يبيّن من ذلك التشابه صلة الثالوث بالطبيعة، أو الرباط الذي يربط الخليقة بالخالق. فجاء رسمه تعبيرًا واضحًا عن تعاليم الآباء. أي إنّ العالم الملموس هو انعكاس لسرّ الله. ومَن يتأمّله بصمتٍ وإيمان، يلحظ فيه شيئًا من صورة خالقه.

يعاكس اتّجاه مَيَلان الجبل والشجرة اتّجاه ميلان الصولجانات. فالمجموعة الأولى تنحني نحو اليسار، والثانية تتدرّج في الميلان إلى اليمين. ألعلّها مصادفة؟

تشغل المائدة الحيّز الأكبر في منتصف الأيقونة السفليّ. وعلى المائدة كأس في داخلها كتلة خمريّة اللون. ويجمع النقّاد الفنّيّون على أنّ الكأس تشير بوضوحٍ إلى سرّ الفداء، الذي هو أساس سرّ القربان المقدّس. حين نزعت الحكومة الروسيّة الغلاف المعدنيّ الذي كان يغطّي الأيقونة ولا يُظهِر منها إلّا رؤوس الملائكة، لاحظ المرمّمون أنّ الكتلة الخمريّة هي عنقود عنب. لكنّهم اكتشفوا بعد ذلك أنّ العنقود من عمل المرمّمين في القرون الماضية. أمّا الرسم الأصليّ فيصوّر حملًا مطعونًا كما ورد في سفر الرؤية (٥/٦).

يظهر على جانب المائدة الذي يواجه المُشاهد مستطيلٌ شبه خفيّ يبدو وكأنّه محفور فيها. وتختلف آراء النقّاد في شرح معناه. فمنهم مَن شبّه المائدة بالهيكل، والمستطيل بالمكان الذي توضع فيه ذخائر القدّيسين الذين ضحّوا بحياتهم ليشاركوا في سرّ الله. ومنهم مَن رأى أنّ المستطيل يرمز إلى العالم بأطرافه الأربعة، وهو رمز معروف في الفنّ الأيقونيّ. فالمشورة الإلهيّة تسمو على العالم وتفوقه. وهناك مَن شرح المستطيل بأنّه تجويف يشير إلى الطريق الضيّق الواجب سلوكه للوصول إلى بيت الربّ.

البنية الهندسيّة

تبيّن الدراسات المعاصرة أنّ كلّ أيقونة تُرسَم وفقًا لبنيةٍ هندسيّة محدَّدة. وتنحصر البنيات في أربعة أشكالٍ هندسيّة هي: الدائرة والمربّع (أو المستطيل) والمثلّث والصليب. فعلى سبيل المثال، تُبنى أيقونات التجلّي على أساس المثلّث، وأيقونات العشاء السرّيّ على أساس الدائرة، وأيقونات الصعود على أساس الصليب، والميلاد على أساس المربّع... وتنفرد أيقونة الثالوث للقدّيس روبلوف في أنّها تحوي تلك الأشكال الهندسيّة الأربعة معًا.

إنّ شكل جسم ملاك الوسط يوحي بوجود مثلّث قاعدته هي خطّ المائدة العلويّ وذروته هي رأس الملاك. وهناك مثلّث ثانٍ يمرّ ضلعاه من طرفي المائدة الجانبيّين (الشكل ٢). بهذه الطريقة ينقسم الرسم إلى مجموعتَين. تحوي الأولى ملاك الوسط، والثانية ملاكي الطرفين. وإذا وضعنا رأس المدوّر عند يد ملاك الوسط التي تبارك، نحصل على دائرة تجمع الملائكة الثلاثة دلالة على وحدتهم الألوهيّة (الشكل ٣). فالدائرة ترمز غالبًا إلى الألوهة، لأنّه لا بداية لها ولا نهاية، ولا تميز بين نقاطها. وهي ترمز أيضًا إلى الملء. ووجود مركز الدائرة عند يد ملاك الوسط يجعل الرسم يتوجّه إليها وكأنّها نقطة انجذاب كلّ ما في الأيقونة، ومكمن سرّه.

إذا رسمنا محور الأيقونة الشاقوليّ نجد أنّ رأس ملاك الوسط يقع على يسار المحور، في حين الكأس والمستطيل الصغير على يمينه، ممّا يعطي الرسمَ ديناميكيّةً وتوازنًا في آنٍ واحد (الشكل ٣). أمّا الخطوط التي تحدّد الطبيعة في أعلى الأيقونة، والأرضيّات في أسفلها، فهي شكل مثمّن الأضلاع.

يؤلّف الطرفان الداخليّان لجسمي الملاكين الجانبيّين شكل كأسٍ قاعدتها هي قاعدة المائدة، وفتحتها هي الخطّ الواصل بين نظرات الملائكة الثلاثة (الشكل ٤). ويؤلّف الطرفان الخارجيّان لجسمي

الملاكين المذكورين شكل كأسٍ أخرى. فيصير هذان الملاكان سماكة معدن كأسٍ واحدة، ويحدّدان بجسميهما حوافّها الخارجيّة والداخليّة. ويرى بعض النقّاد أنّ ملاكي الطرفين رُسِما وكأنّهما يدان في حالة تضرّع.

يمكننا، بحسب رأي بعض المعلّقين على هذه الأيقونة، أن نجد صليبًا يكوّنه محور الأيقونة الشاقوليّ وخطّ أفقيّ يمرّ من كتفي ملاكَي الطرفين، أو خطّان شاقوليّان يحويان رأس ملاك الوسط والكأس، وخطّان أفقيّان يحويان رأسي الملاكَيْن الآخرَين.

مَن هم الملائكة الثلاثة؟

من عادة رسّامي الأيقونات أن يكتبوا اسم الشخصيّة المرسومة بجانب الهالة التي تحيط برأسها، لكي يجعلوا الأيقونة مقدّسة، وذلك بارتباطها بالتقديس المرسوم. وتنفرد أيقونة روبلوف في أنّه لم يكتب اسمًا بجانب كلّ ملاك. لذلك اختلفت آراء الشُرّاح في تحديد أيّ الملائكة الثلاثة هو الآب وأيّهما الابن أو الروح القدس. لقد جمعنا آراءً مختلفة في هذا الموضوع، وكلّ رأيٍ يدعم كلامه بإثباتاتٍ بعضها ضعيف، وبعضها الآخر قويّ الحجّة. لهذا، سنوردها باختصار، وهي تتلخّص بالمخطّطات التالية:

١) الروح القدس ــــــ الآب ــــــ الابن
٢) الابن ــــــ الآب ــــــ الروح القدس
٣) الروح القدس ــــــ الابن ــــــ الآب
٤) الابن ــــــ الروح القدس ــــــ الآب

يبيّن التوزيع الأوّل والثاني أنّ ملاك المتصف يرمز إلى الله الآب. وقد اعتمد ألباتوف Alpatov هذا التوزيع لكنّه لم يُشِر إلى الملاكَيْن الآخرَيْن. وقد أهمل في ما بعد هذا المخطّط وقال إنّ معرفة هويّة كلّ ملاكٍ ليست أمرًا مهمًّا. أمّا التوزيع الأوّل، فقد اعتمده كلٌّ من ألسوفيف Olsufev وإفدوكيموف Evdokimov وڤالنتاين زندر Valentine Zander

وغيرهم. والتوزيع الثاني ورد عند لودولف مولّر Ludolf Müller. والثالث، وهو السائد حاليًا، نجده عند دانيل آنج Daniel Ange ولازاريف Lazareff وهايلر Haebler وغيرهم. والتوزيع الرابع هو توزيع كوبّرز Küppers.

الروح القدس - الآب - الابن

يعتمد أصحاب ذلك المخطّط على ما ساد في الإيمان الأورثوذكسيّ من جهة، والفنّ المقارن من جهةٍ أخرى. فقد حمل القدّيس إسطفانس البرميّ، صديق القدّيس سرجيوس ومعاصر القدّيس روبلوف، أيقونة للثالوث حين قام بتبشير بلاد الزيريان (البرميّة الكبرى). ودوّن بجانب كلّ ملاكٍ اسمه باللغة الزيريانيّة ليستعملها في التعليم المسيحيّ. فكتب بجانب ملاك اليسار كلمة Py أي الابن، وعند ملاك اليمين كلمة Puiltos أي الروح القدس، وعند ملاك الوسط كلمة Aï أي الآب. فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابه وضعيّات الملائكة بأيقونة روبلوف، يمكننا الاستنتاج أنّ التشابه في الشكل يصحبه تشابه في الرمز.

يشير صولجان كلّ ملاكٍ إلى ما يُرمَز إليه. فصولجان ملاك الوسط يشير إلى الشجرة. إنّها شجرة الحياة، أي مصدر كلّ شيء. «إنّ شجرة الحياة هي المحبّة الثالوثيّة التي أثمرت آدم» (القدّيس إسحق السريانيّ). ويشير صولجان المسيح إلى البيت، أي الكنيسة التي هي جسد المسيح. ويبدو الروح القدس وكأنّه ينبثق من الصخور التي وراءه. إنّها الجبل، العلّيّة، طابور، السموّ، الانخطاف، نغمة الكون والذرى النبويّة.

كان القدماء يعتقدون أنّ الأرض مثمّنة. لكنّهم يرمزون إليها برسم مستطيل. وهو ما نجده على المائدة. وسطح الطاولة رباعيّ إشارةً إلى الجهات الأربع التي رأى فيها آباء الكنيسة رمزًا للأناجيل الأربعة في شموليّتها، بحيث لا يمكننا الزيادة عليها ولا الانتقاص منها. إنّها علامة شموليّة الكلمة. ويمثّل الجزء العلويّ في المائدة - الهيكل الكتاب

المقدّس وهو يقدّم الكأس، ثمرة الكلمة. وإذا مددنا جزع شجرة الحياة التي خلف ملاك الوسط، نجد أنّها تضرب جذورها في مستطيل الأرض، وتتغذّى من محتوى الكأس. إذًا، الإفخارستيّا هي ثمرة الحياة الأبديّة.

ينتصب البناء وكأنّه امتداد للملاك - المسيح، أي امتداد لتجسّده. البناء هو الكنيسة، جسد المسيح الكونيّ، وعروس الحمَل المتّحدة به «من دون انفصالٍ أو اختلاط». ويجسّم البناء ساكنًا مستقرًّا سكون الحركة يوم السبت. إنّه نهاية الحركة الثالوثيّة، الحالة الأخيريّة (الإسكاتولوجيّة) لأورشليم الجديدة.

تشكّل القطعة المستقيمة الشاقوليّة التي تضمّ الشجرة وهالة ملاك الوسط والكأس ومستطيل الأرض مع القطعة الأفقيّة التي تحوي هالتَيْ ملاكَي الطرفين صليبًا. فبحسب التقليد الروحيّ، اقتُطِعَت عارضتا الصليب من شجرة الحياة. والصليب محتوى في الدائرة المقدّسة للحياة الإلهيّة. إنّه محور المحبّة الثالوثيّة الحيّ: «الآب هو المحبّة الصالبة، والابن هو المحبّة المصلوبة، والروح القدس هو صليب المحبّة وقوّته التي لا تُقهَر».

يجلس الآب بوقار ويرتّل المشورة الإلهيّة. إنّه مبدأ الأبديّة الثابت. وانتفاخ كمّ ذراعه اليمنى يشير إلى القوّة والقدرة. أمّا ميلان الرأس فيدلّ إلى ديناميكيّته. إنّه سرّ الله الكامن في الثبات والحركة. إنّه المطلق عند الفلاسفة والعمل في لغة اللاهوتيّين والحيّ في الكتاب المقدّس. وتتجلّى قوّة الله في محبّته، لأنّه في شركةٍ مع ابنه من خلال نظرته إليه. الآب يكلّم الابن، والابن يصغي ويكرّر بيده حركة الآب أي البركة. ويد ملاك اليسار تشير إلى اتّجاه البركة، أي العالم. إنّها كالأجنحة المرفرفة. «ووروح الربّ يرفّ على وجه المياه». نلاحظ في مرونة خطوط ملاك اليمين شيئًا من الأمومة. إنّه الروح المعزّي، الروح المعطي الحياة، روح المحبّة، ثالث تعبيرٍ عن المحبّة الإلهيّة. بنفحته ينطلق الآب نحو الابن، ويستقبل الابن الآب. لهذا السبب تبدأ الحركة الدورانيّة منه. «بالروح نعرف المسيح ابن

الله، وبالابن نتأمّل الآب» (يوحنّا الدمشقيّ).

الابن - الآب - الروح القدس

تبدأ مبادرة الحوار من ملاك الوسط الذي يوحي وجهه بالعطف والرحمة. إنّه يميل بجسمه إلى ملاك اليمين الذي يبدو مستعدًّا لتلقّي الأوامر بتواضع. ويميل رأس ملاك الوسط إلى ملاك اليسار وكأنّه يستشيره. ويبدو ملاك اليسار جادًّا مفكّرًا متأمّلًا، وتعبّر حركته عن الموافقة لأنّه يبارك بيده اليمنى. ويبارك ملاك الوسط الكأس، ويمدّ كلا الملاكين يديهما تجاه ملاك اليمين الذي يعبّر بجسمه عن أنّه مستعدٌّ للقيام بالتضحية المطلوبة إليه. وهكذا، يكون ملاك اليمين الابن الذي «أطاع حتّى الموت». أمّا ملاك الوسط الذي يرئس الجلسة، ويعلو على الملاكين الآخرين بمقدار رأس، فهو الآب. وبالتالي، يكون الروح القدس ممثّلًا بملاك اليسار.

تشبه وضعيّة الملائكة الثلاثة اجتماع البلاط الملكيّ. الملك يجلس بين مستشاره ورسوله. وتشير الكأس على الطاولة إلى الإفخارستيّا. الكاهن يبارك، وشمامسه إلى جانبيه. فهل أراد الفنّان أن يبيّن حدث الخلاص وكأنّه صورة مسبقة عمّا يحتفل به المسيحيّون في الإفخارستيّا؟

وتثبت الطبيعة خلف الملائكة ما يرمز إليه كلّ واحدٍ منهم. فالمبنى هو الكنيسة التي تأسّست بعد العنصرة، حين نزل الروح القدس على التلاميذ. والشجرة تذكّرنا بالجنّة حين خلق الله العالم. أمّا الجبل فهو جبل الجلجلة الذي أتمّ الابنُ عليه تضحيته وفدى العالم. إنّه صحراويّ لا عشب فيه، وعليه ألقى يسوع عظته الشهيرة.

أمّا الألوان فهي على النحو التالي: الآب، أصل كلّ شيءٍ وعلّته، يلبس الأرجوان الملكيّ ويتدلّى من كتفه زنّار السلطة الذهبيّ. والروح القدس، يطغى لون النار على ثيابه، مذكّرًا بالألسنة الناريّة يوم العنصرة. واللون الأخضر السائد في ثياب الابن يُظهِر أرضنا التي تجسّد فيها.

ويمكننا الاستفاضة أكثر في معاني الألوان. فالأزرق السماويّ يبدو شديد الوضوح في ثياب ملاك الوسط، لأنّ ألوهة الآب واضحة بيّنة لا شكّ فيها. في حين تخفّ الزرقة في ثياب الروح القدس الذي ظهر في بعض مراحل تاريخ الخلاص. أمّا الابن فهو يجمع في شخصه الإله والإنسان. ويقول القدّيس هيلاريون فيه: «مولودٌ من الآب قبل كلّ الدهور... نزل إلى أرضنا... لكونه واحدًا من الثالوث ذا طبيعتَين: طبيعةٍ بشريّة وطبيعةٍ إلهيّة. فهو إنسانٌ حقّ بالتجسّد وليس خيالًا، وإلهٌ حقّ لا إنسان فقط. فأظهر على الأرض ما هو إلهيّ وما هو إنسانيّ». ربّما شاء روبلوف أن يُظهِر ذلك التميز الواضح من خلال الخطّ الفاصل بين المعطف الأخضر، لون الناسوت، والثوب الأزرق، لون اللاهوت. فحياته الإلهيّة ظلّت مخفيّةً تحت حياته البشريّة طوال فترة إقامته على الأرض. ويمكننا أن نلاحظ تقاطع الصولجان مع الخطّ الفاصل بين قطعتي ثياب ملاك اليمين، فيتشكّل حرف X اليونانيّ أو السلافيّ وهو أوّل حرفٍ لكلمة «مسيح». ونقطة التقاطع هي قلب الابن. ففي جدالات القدرة الواحدة والمشيئة الواحدة، أكّدت الكنيسة أنّ قلب المسيح مقامٌ لإرادته ومشيئته. ويعلن القدّيس هيلاريون في هذا الصدد: «إله كامل وإنسانٌ كامل، وطبيعتان، وإرادتان، ومشيئتان».

يلاحظ مَن يتأمّل وجه ملاك اليمن مقدار حزنه الصامت. ممّا يجعلنا نتذكّر أيقونات العذراء (سيّدة فلاديمير) المعروفة باسم سيّدة الحنان. ففي ذلك النمط من الأيقونات، نلمس الحزن نفسه في وجه مريم والصبيّ[٦]. لهذا نراه يبتعد عن الملاكين الآخرين، وكأنّه في عزلة «...إلهي إلهي، لماذا تركتني» (مرقس ١٥/ ٣٤). وتبتعد الكأس عن محور الأيقونة لتقترب من ملاك اليمين، الذي يهمّ بأخذها. «يا أبتِ، إن شئتَ فاصرف عنّي هذه الكأس... ولكن لا مشيئتي، بل مشيئتك!» (لوقا ٢٢/ ٤٢).

---

(٦) لقد شرحنا في مقالنا «العذراء والطفل في الفنّ البيزنطيّ» الذي صدر كتيّبًا عن دار المشرق، صلة الحزن بنمط أيقونة سيّدة الحنان. المشرق ٧١، الجزء الأوّل، ص ١٩٥-٢٢٨.

إذا نظرنا إلى الأرجل، نلاحظ أنّ رجلَيْ ملاك الوسط مخنيّتان. إنّه في حالة الراحة، راحة الخالق يوم السبت. في حين ترحي وضعيّة أرجل الملاكَيْن بالتأهّب والاستعداد للانطلاق. ففي مقالٍ ليوسف سانين J. Sanin أحد اللاهوتيّين الروس الألمعيّين، ممّن عاشوا بعد خمسين سنة تقريبًا من رسم أيقونة روبلوف، نجد تعليقًا على زيارة الملائكةِ إبراهيمَ وعلاقتها بالثالوث: لم يرسل أحدٌ الآب. أمّا الابن والروح فيما مُرسَلان. ربّما أراد الرسّام أن يعبّر عن تلك الفكرة في رسمه أرجل الملاكَيْن.

الروح القدس - الابن - الآب

يعتمد أنصار هذا التوزيع على عقائد الكنيسة. ويمكن القارئ اليقظ أن يلحظ في شرحهم تأثير الفكر الغربيّ. ومع ذلك، لا تخلو حججهم من الصواب. فملاك الوسط يرتدي ثياب الابن الضابط الكلّ في الفنّ البيزنطيّ. الأرجوان من الداخل والأزرق من الخارج، والشريط المذهّب على الكتف اليمنى. وتضمّ مجموعته الشجرة والكأس. «... سيظهر فرع يسّى، ذاك الذي يقوم ليسوس الأمم وعليه تعقد الأمم رجاءها» (رومة ١٥/١٢). تلك هي العبارة التي تبرّر تصدّر الابنِ المجلسَ. فرع يسّى هو الشجرة، والرجاء هو الكأس، أي سرّ الخلاص. إنّه المقدِّم والمقدَّم، كما تقول الليترجيّة البيزنطيّة.

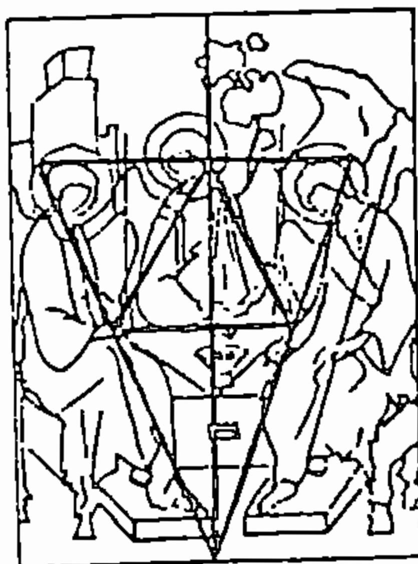
ملاك اليسار ينتصب بصرامةٍ وقوّة. والمبنى خلفه يمثّل الهيكل، مسكن الربّ العليّ. إنّه الإله الذي طالما وصفه أصحاب المزامير والحصن والدرع. بالطبع، لا يمكننا الاعتماد على الألوان، كما يفعل الكثيرون، لتثبيت هويّة الشخص المرسوم، لأنّ الأيقونة تمّ إنجازها قبل أن يحدّد التقليد البيزنطيّ معاني الألوان. لكنّ نظرة ملاك اليسار إلى ملاك اليمين لها معانيها. فالابن (ملاك الوسط) ينوي تنفيذ مشروع الخلاص، ويستشير أباه (ملاك اليسار) فينظر الأب إلى الروح، وكأنّه يوكل إليه أمرًا ما. وهو أمرٌ يتوافق تمامًا مع الإيمان الأورثوذكسيّ في مسألة الانبثاق من الآب.

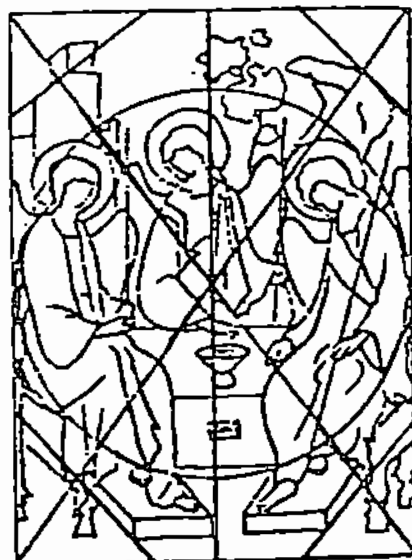
يوحي ملاك اليمين بالمرونة المطلقة. ويظهر ذلك واضحًا في صخور الجبل التي تميل بليونة. إنّه الروح القدس الذي يليّن القلوب المتحجّرة ويقودها إلى الابن، وبالابن نستطيع أن نعرف الآب. فحركة الإيمان تنطلق إذًا من يمين الأيقونة، من الروح العامل في العالم، وتمرّ بالابن، الكلمة المتجسّد، لتصبّ في الآب، أساس الخليقة وغايتها.

الخاتمة

نستنتج ممّا تقدّم أنّ أيقونة الثالوث للفنّان روبلوف تقبل طرقًا متنوّعة من الشرح. فبنيتها الهندسيّة المعقّدة والبسيطة في آنٍ واحد، وتشابه الشخصيّات فيها واختلافها، يشيران إلى أنّنا أمام سرٍّ تمكّن إنسانٌ مُلهم من تصويره بإبداعٍ لا مثيل له. إنّه سرّ الواحد في ثلاثة، والثلاثة في واحد. لذلك لا نرى جدوى في البحث عن تحديد هويّة كلّ ملاك، فكلّ واحد يعكس صورة الآخرَين من دون أن يفقد هويّته المميّزة. ولا يمكن المرء أن يسبر غور إيحاءات صانع ذلك العمل الفنّيّ إلاّ بوساطة تأمّل الأيقونة ولفترةٍ طويلة، ودرس جميع المعطيات التاريخيّة واللاهوتيّة التي كانت سائدة بروسية في زمن إنجازها. ففكرة الأيقونة لم تنبع من العدم، بل استند صانعها إلى تقليدٍ قديم، واستوحى من أعمال مَن سبقوه، فحذف وأضاف وغيّر وبدّل حتّى بلغ مأربه. ومنذ ذلك الحين، لم يعرف الفنّ البيزنطيّ تمثيلًا للثالوث أكثر تطوّرًا وأوضح تعبيرًا عن تقليد الكنيسة وعقيدتها في ذلك المجال. أمّا أيقونات البنوّة الإلهيّة التي سادت المدرستَين الروسيّة واليونانيّة ابتداءً من القرن السادس عشر الميلاديّ، فهي انعكاس للتأثير اللاتينيّ في الفنّ البيزنطيّ. فيها يظهر الآب في هيئة شيخٍ ملتحٍ يلبس الثوب الأبيض، والابن شابًّا فتيًّا يرتدي ثوبًا مذهّبًا، والروح القدس في هيئة حمامة. وعلى الرغم من القيمة الفنّيّة العالية لتلك الأيقونات، إلاّ أنّ محتواها اللاهوتيّ ضعيف، ويخالف في بعض الأحيان تفكير الكنائس الأرثوذكسيّة البيزنطيّة. لذلك تبقى أيقونة روبلوف للثالوث «أيقونة الأيقونات» كما وصفها مجمع المئة فصل.


الشكل ١


الشكل ٢


الشكل ٣


الشكل ٤

المراجع

Benoit Sebir, *Roublev's Icon on the Trinity, an Initiation into the Mystery of God.*, Manuscript translated by R.S, Jerusalem.

C.J. Dumont, *L'inspiration théologique d'A. Roublev dans l'icône dite de la «Trinité»*, Plamia.

Daniel Ange, *L'éternité de feu, Icône de la Trinité de Roblev*, D.D.B, Paris, 1980.

Henri J.M. Nouwen, *Behold the beauty of the Lord, Praying with Icons*, Ave Maria Press, Notre - Dame, Indiana, 1988, pp. 19-27.

Ludolf Müller, *Essays in honor of Zimin*, Ohio, 1985, pp. 259-288.

Paul Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, D.D.B, Paris, 1972, pp. 205-216.

مع «ياقوت» في «معجماته»

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ(*)

أقول: غلب اسم ياقوت هذا على سائر مَن عُرف بهذا الاسم من «المملوكين»، فليس لي أن أخصّصه تعريفًا به بـ«الحموي» أو «الرومي» أو «البغدادي»[1]. ولا أريد أن أعرض لسيرته التي حرّرها محقّقو معجم البلدان وسائر كتبه. وفي مقالة دائرة المعارف الإسلاميّة بطبعاتها الإنكليزيّة

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

(1) أقول: قد عرف الأندلسيّون «ياقوت» وكانت شهرته لديهم «البغداديّ» كثيرة، وهم في هذا قد جروا على ما كثر وروده من بغداد فقالوا: أبو عليّ البغداديّ، وهو «القالي» صاحب الأمالي. ولا بدّ أن أبسُط في هذه الحاشية موجزًا أفدته من الزركليّ في الأعلام وغيره، ولا سيّما ممّا بسطه الأستاذ إحسان عبّاس في مقدّمته الفائقة لـ معجم الأدباء في نشرته الأخيرة:

أقول: هو ياقوت بن الرومي الذي جُعل «عبدالله الحمويّ، أبو عبدالله شهاب الدين، وهو مؤرّخ أديب من أشهر مَن كتب في البلدان». لقد جيء به مملوكًا فابتاعه ببغداد أحد التجّار وهو عسكر بن أبي نصر بن إبراهيم الحمويّ، وقد لحقته شهرة صاحبه هذا فعرف بـ«ياقوت الحمويّ». لقد ربّاه هذا التاجر وهو طفل ابن خمس سنوات وعلّمه، ثمّ استعمله في مصالحه التجاريّة التي اقتضته السفر في البلاد، ثمّ أعتقه سنة ٥٩٦هـ. لقد عاش ورّاقًا يتجر بالكتب ويتكسّب بنساختها. وقد عاد إليه مولاه وعطف عليه فأعطاه شيئًا من المال واستخدمه في تجارته، ومضى في عمله إلى أن توفّي «عسكر» فاستقلّ بعمله بعد ذلك. لقد رحل رحلة طويلة إلى مرو في خراسان وأقام فيها يتّجر، ثمّ انتقل إلى خوارزم. واتّفق، وهو في خوارزم، أن خرج التتر سنة ٦١٦هـ، فهرب منهم مخافة أن يلحقه ظلمهم تاركًا ما يملك، ثمّ رحل إلى حلب، وهو معوز مكدود إلى أن توفّي سنة ٦٢٦هـ. ومصنّفاته معروفة بسّطها كثير من الدارسين، وقد ترجم له ابن خلّكان وغيره.

والألمانيّة والفرنسيّة فائدة جليلة. ولكنّي سأعرض لما كان لي في «معجماته» التي بدا لي أنّ شيئًا من هذا لم ينله الدارسون.

وكأنّ الدارسين عامّة، ولا أستثني منهم مَن اضطلع بنشر كتبه، قد أدركوا إدراكًا كافيًا الصلة الوثيقة بين معجماته وهي: معجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم الشعراء الذي أشار إليه كثيرًا في معجمَيْه الأوّل والثاني ولم يصل إلينا غير ما وقفنا عليه في «إشاراته» و«إحالاته»[٢].

وقد يكون لي أن أقرّر أنّ هذه المعجمات نسيج متّحد التحم سداه بلحمته، فأنت تلمح أو تتبيّن وشيجة رحم بين كلٍّ منها بعضها مع بعض.

ولي أن أذهب في هذا فأقول: إنّ «المعجمات» الثلاثة هذه من مصادر الأدب، وأريد بـ«الأدب» دلالته العامّة لدى القدماء. إنّه يتجاوز الشعر والنثر والخطابة إلى معارف أخرى من الصرف والنحو واللغة والأخبار والأنساب والتاريخ، وما يتّصل بسلوك الناس وعاداتهم وطرائق تفكيرهم. وأنت واجد هذا وغيره في هذه «المعجمات»، كما أنت تجد نحوًا من هذا وغيره في المطوّلات من المعاجم كـ لسان العرب وغيره.

لقد أدرك هذا الأمر المستشرق الروسيّ كراتشوفسكي الذي صنّف كتابه الشهير فوسمه بالأدب الجغرافيّ، وأشار فيه إلى أنّ العرب عرفوا هذا التوجّه «الموسوعيّ» في عصورهم القديمة. وقد تعجب أن تجد الكتب التعليميّة في عصرنا قد ذهب أصحابها إلى أنّ «كتب البلدان» هي كتب جغرافية. وقد يكون لي أن أيئس بهذا الوصف وهو «الجغرافيّ»، ذلك يحجب معارف جمّة أوعبها أصحابها في هذه المصادر.

أقول: لقد غاب عن أهل الدرس أنّ ياقوتًا وغيره من أصحاب المعجمات والمطوّلات هم من أهل الأدب والنقد، فأنت تجد في هذه

---

(٢) وأنا أومئ بهذا إلى ما أفاده الأستاذ إحسان عبّاس من كون ياقوت قد اعتمد في معجم البلدان على كتاب الأنساب لابن السمعانيّ، وهو قد سبق أن أفاد أنّ ياقوتًا في عمله هذا غير مسبوق به، فقد أبدعه وأتى بما هو جديد. وليس لنا أن نسلّم بهذا كما سنرى.

المعجمات رأيًا نقديًا يتجاوز حدود «البلاغة» وما يكون من أجناسها وضروبها. ومن المفيد أنّ أبسّط قدرًا من موادّ معجم البلدان لأتبيّن المادّة الأدبيّة في سمتها التي تتجاوز ما نعرفه، وأبدأ بما أجده في:

«آبة»[٣] قال: من قُرى أصفهان، وقيل: من قُرى ساوة.

أقول: هذا كلّ ما ذكره من فائدة بلدانيّة، ولكنّه أضاف: وأهل آبة شيعة، وأهل ساوة سنّيّة، لا تزال الحروب بين البلدين قائمة على المذهب.

قال أبو طاهر بن سِلَفة: أنشدني القاضي أبو نصر أحمد بن العلاء الميمنديّ بأهَر، من مدن إذرَبيجان، لنفسه:

وقائلةٍ أتُبغِضُ أهل آبَهْ وهم أعلامُ نظمٍ والكتابهْ؟
فقلتُ: إليك عنّي إنّ مِثلي يُعادي كلَّ مَن عادى الصحابهْ

أقول: فأنا أرى أنّ هذا الذي بسطه ياقوت في هذه «البليدة» يعطي الدارس صورة واضحة عن أهل أصفهان وتوزّعهم بين سُنّةٍ وشيعة. ثمّ إنّا نجد أنّ الأدب القديم يقدّم إلى المؤرّخ مادّة مفيدة تتجاوز مادّة الخبر التأريخيّ.

وأتحوّل إلى موضع آخر هو «آسك».

أقول: وكأنّ الاسم في معجم البلدان أثبته ياقوت على التغليب، ذلك أنّ «آسك» هو موضع ذكره أهل المواضع والأمكنة في مصنّفاتهم. وقد أشار ياقوت إلى كثير منهم فذكر الأصمعيّ من المتقدّمين صاحب ما أثر عن كتابه جزيرة العرب أو بلاد العرب، وذكر بُغدة الأصفهانيّ كما ذكر غير هذا كالزمخشريّ مثلًا، فليس لنا أن نقول كما قال أحد الدارسين: إنّ معجم ياقوت في البلدان غير مسبوق، ولو أنّه قال إنّ سعة ما في هذا المعجم من مواضع وبلدان وآثار وفوائد لا يضاهيها ما في غيره.

---

(٣) أقول: سأفيد في استقرائي هنا ممّا ورد في معجم البلدان (ط. صادر، بيروت) على حروف المعجم، فليس من حاجة إلى بيان الجزء والصفحة.

وأعود إلى «آسك» فأجد قول ياقوت:

موضع قربَ أرّجان...

ثمّ قال: وهي بلدة ذات نخيل ومياه، وفيها إيوان عالٍ في صحراء على عينٍ غزيرة وَبِيئة، وبإزاء الإيوان قبّة منيفة ينيف سمكها على مئة ذراع بناها الملك قباذ والد أنو شروان.

أقول: في هذا فائدة «جغرافيّة» تاريخيّة، ولكنّه يجد أنّ الفائدة تضطرّه إلى أن يبسُط ما أفاد من المصادر التاريخيّة فيقول:

حدَّث أهل السِّيَر قالوا: كان أبو بلال مِرداس بن أُدَيّة، وهو أحد أئمّة الخوارج، قد قال لأصحابه: قد كَرِهتُ المُقام بين ظَهْرانَي أهل البصرة، والاحتمال لجور عبيدالله بن زياد، وعزمتُ على مفارقة البصرة، والمقام بحيث لا يجري عليّ حكمه من غير أن أشهر سيفًا أو أقاتل أحدًا، فخرج في أربعين من الخوارج، حتّى نزل آسك، موضعًا بين رامهرمز وأرّجان، فمرَّ به مال يُحمَل إلى ابن زياد من فارس، فغَصَبَ ما عليه، حتّى أخذ منهم بقدر أُعطيات جماعته، وأفرج عن الباقي. فقال له أصحابه: علامَ تفرج عن الباقي؟ فقال: إنّهم يُصلّون، ومَن صلّى إلى القِبلة لا أُشاقّه.

وبلغ ذلك ابن زيادٍ، فأنفذ إليه معبد بن أسلم الكلابيّ...

أقول: وكانت الوقعة بينهما، واستطاع الخوارج، وهم أربعون، أن يغلبوا جيش ابن زياد. فقال في ذلك عيسى بن فاتك الخطّيّ أحد بني تيم الله بن ثعلبة في كلمة له:

فلمّا أصبحوا صلّوا وصاموا إلى الجرد العتاق مُسوّمينا

وجاء فيها:

أألفا مؤمنٍ فيما زعمتُم ولكنّ الخوارج مؤمنونا
هُمُ الفئة القليلة غير شكٍّ على الفئة الكثيرة يُنصَرونا

وأنت تجد أنّ الفائدة البلدانيّة في هذا الموضع حاشية موجزة مع

هذه السعة الأدبيّة التاريخيّة. وإنّي لأجد الفوائد الأدبيّة هذه كانت من مرادّه في معجم الأدباء ومعجم الشعراء.

وأتحوّل إلى «آمِد» التي قال فيها ياقوت:

بلد قديم حصين ركين مبنيّ بالحجارة السود على نَشْز دجلة محيطة بأكثره، مستديرة به كالهلال، قال: وأظنّها رومية.

يُنسب إليها الآمديّ أبو القاسم الحسن بن بشر المتوفّى سنة ٣٧٠هـ صاحب الموازنة. ويُنسب إليها من المتأخّرين أبو المكارم محمّد بن الحسين الآمديّ، شاعر بغداديّ مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير الموصل، ومن شعره:

وَرَقّ قميصُ الليل حتّى كأنّه ... سليبٌ بأنفاس الصَّبا متوشّحُ
ورَفّع منه الذيل صبح كأنّه ... وقد لاح مسحٌ أسودُ الليل أجلحُ
ولاحت بطيئاتُ النجوم كأنّها ... على كبد الخضراء نَورٌ مُفتّحُ

ومات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ.

أقول: وكأنّي هنا في هذا الموضع وغيره أتبيّن الصلة الوثيقة بين «معجمات» ياقوت.

وإذا كان لنا أن نفيد هذه الفائدة في «آمِد» فإنّا لنجد شيئًا آخر في «آمل» التي جاء فيها: وقد خرج منها كثير من العلماء، ولكنّهم قلّ ما يُنسبون إلى غير طبرستان، ومنهم أبو جعفر الطبريّ صاحب التفسير والتاريخ. وأصله ومولده من آمل، ولذلك قال أبو بكر محمّد بن العبّاس الخوارزميّ، وأصله من آمل أيضًا:

بآمل مولدي وبنو جرير ... فأخوالي، ويحكي المرء خالَهْ
فها أنا رافضيّ عن تراثٍ ... وغيري رافضيّ عن كلالهْ

أقول: وأنت تجد في سعة أدب معجم البلدان فوائد جمّة لا حصر لها.

وأذهب إلى «أُباغ» فأجدها في قول ياقوت:

قرية بعِرْض اليمامة، وفيها كانت وقعة خالد بن الوليد مع مسيلمة الكذّاب، قال شبيبٌ بن يزيد بن النعمان بن بشير يفتخر بمقامات أبيه:

أتنسَون يوم النُّعف نَعْف بُزاخةٍ ويوم أباضٍ إذ عتا كلّ مُجرمِ
ويوم حنينٍ في مواطن قبلةٍ أفأنا لكم فيهن أفضل مَغْنَمِ

وقال رجل من بني حنيفة في يوم أباض:

فللّهِ عينا مَن رأى مثل معشرٍ أحاطت بهم آجالهم والبوائقُ
فلم أرَ مثل الجيش جيش محمّدٍ ولا مثلنا يوم احتوتنا الحدائقُ
أكرّ وأحمي من فريقَين جمّعوا وضاقت عليهم في أباض البوارقُ

أقول: وليس لقائلٍ أن يقول إنّ ياقوتًا قد اقتفى صاحب الأنساب وهو يحرّر معجم البلدان الذي كان له في درس واسع في جملة من المصادر القديمة.

قال: وقرأتُ بخطّ أبي الحسن بن الفرات: وسُمّي آكل المرار، لأنّ امرأته هندًا سباها الحارث بن جبلة الغسّانيّ، وكان أغار على كندة، فلمّا انتهى بها إلى عين أُباغ، هكذا قال أبو عبيدة [أي بالضمّ]، وقال الأصمعيّ: أباغ بالفتح...

ثمّ أورد أبياتًا.

وفي «عين أباغ» يوم بين ملوك غسّان، ملوك الشام، وملوك لخم ملوك الحيرة. قُتل فيه المنذر بن امرئ القيس اللخميّ.

وقد يكون لنا أن نتبيّن في معجم البلدان غلبة العروبة والعربيّة حين نجد العرب شعوبًا وقبائل قد تفسّحوا في البلاد البعيدة عن ديارهم فكانت مواطن لهم. فأنت تجد حين تقرأ في معجم البلدان «أَبَرْشْتَويم» وهو من جبال «البُذ» من أرض موقان من نواحي إذرَبيجان، وهي المكان الذي أوَى إليه بابك الخرّميّ، وأنّ أبا تمّام الشاعر قد مدح أبا سعيد محمّد بن يوسف الثغري فقال:

وفي أَبَرَشْتَويمَ وهَضْبتَيْها طلعتَ على الخلافة بالسعود

قلت: إنّ هذه المعجمات صنعة حاذق ماهر جمع بين أجزائها فكان فيها ما يشدّ سداها إلى لحمتها من الفوائد. وقد نجد إشارات في بعضها إلى بعضها الآخر.

ولك أن تنظر في «إشبيل» وهو حصن بأقصى اليمن، وقيل: حصن وراء النُّجَير، وقيل: جبل في مخلاف ذمار...

وقد جاء فيه في ما ذكره ياقوت:

حدّث مسلم بن جُندَب الهذليّ قال: إنّي لمع محمّد بن عبدالله النميريّ ثمّ الثقفيّ بنعمان، وغلام يشتدّ خلفه يشتمه أقبح شتم، فقلت له: مَن هذا؟ فقال: الحجّاج بن يوسف، دعْه فإنّي ذكرتُ أخته في شعري، فأحفظه ذلك، فلمّا بلغ الحجّاج ما بلغ، هرب منه إلى اليمن ولم يجسر على المقام بها فعبر البحر، وقال:

أتتني عن الحجّاج والبحر دوننا عقاربُ تسري، والعيونُ هواجعُ

والقصيدة في عشرة أبيات...

وأضاف ياقوت: وكان عاقبة أمره أنّ عبد الملك بن مروان أجاره من الحجّاج في قصّةٍ فيها طول ذكرتُها في كتاب معجم الشعراء بتمامها.

وجاء في «شأم» من معجم البلدان:

وقال جبلة بن الأيهم، وهو ببلاد الروم بعد أن تنصّر أنفة من غير أن يقتص في قصّة فيها طول فذكرتها في أخبار حسّان من كتاب الشعراء.

وجاء في «عسكر مكرم»:

وقد نُسب إليها قوم من أهل العلم منهم العسكريّ أبو أحمد الحسن بن عبدالله، وقد ذكرت أخباره في كتاب الأدباء.

وقد يكون لنا أن نعدّ كتاب المشترك وضعًا والمفترق صُقعًا شيئًا يسيرًا من معجم البلدان.

ولنتجاوز هذا العمل الكبير الفائق وهو معجم البلدان إلى ما بقي من

«معجماته» ولنقف على معجم الأدباء فأقول:

جاء في هذا الكتاب(٤): إنّه اختار له اسم إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ولكنّه، أي ياقوت دعاه معجم الأدباء(٥) كما دعاه أخبار الأدباء(٦)، وكتاب الأدباء(٧). وهو أخبار النحويّين(٨).

وقد سمّاه ابن الشعّار معجم أئمّة الأدب(٩).

أقول: وقال الزركلي في الأعلام(١٠). وفي النسخة المطبوعة [أراد طبعة دار المأمون بتحقيق أحمد فريد رفاعي] استُدرك بتراجم ملفّقة دُسّت فيه.

وقد وجدتُ في كشف الظنون لابن النديم أنّه إرشاد الألبّاء إلى معرفة الأدباء، وكأنّه أفاده ممّا ورد في وفيات الأعيان لابن خلّكان.

وقد استدرك الأستاذ إحسان عبّاس ثلاث تراجم ذكرها في مقدّمته للكتاب أفادها من الوافي للصفديّ، ومن فوات الوفيات لابن شاكر الكتبيّ وغيرهما.

ولكنّي لا يمكن أن أغفل ما وجده الأستاذ مصطفى جوّاد - رحمه الله - في معجم الأدباء ممّا اهتدى إليه في المخطوطات والمطبوعات ودعاه الضائع من معجم الأدباء، ونشره في مجلّد من مجلّدات المجمع

---

(٤) معجم الأدباء (تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٩١) ١/١٥، وكذلك دعاه ابن المستوفي.

(٥) المصدر نفسه، ١/٤٧٦، وهو بهذا الاسم في بعض ما ورد في معجم البلدان.

(٦) المصدر نفسه، ١/٥٠٨.

(٧) المصدر نفسه، ١/٦١٢.

(٨) المصدر نفسه، ١/٧٢١. أقول: وقوله: «أخبار النحويّين» يشير إلى أنّ مصطلح النحويّين لدى المصنّفين الأقدمين يندرج في «الأدباء»، ولذلك جعل الأنباريّ كتابه في النحويّين نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء.

(٩) قلائد الجمان، طبعة فرانكفورت، ١٩٩٠، ٩/٣٤٠.

(١٠) الأعلام، للزركلي. أقول: والطبعة الأولى للكتاب باسم إرشاد الأريب... هي ما اعتنى بها مرغوليوث في مطبعة هنديّة في القاهرة ١٩٠٧-١٩١٦ في سبعة أجزاء.

العلميّ العراقيّ (بغداد، ١٩٩٠). وهذه تراجم كثيرة تؤلّف جزءًا من الكتاب.

وقد أشار الأستاذ إحسان عبّاس إلى هذا الذي استدركه مصطفى جوّاد، ولم يثبت أو يضف شيئًا إلى ما كان منه في مقدّمته. غير أنّي وجدتُه يذكره في آخر صفحة من الجزء السابع الذي صرفه إلى «المقدّمة» والفهارس، وهذه الصفحة باللغة الإنكليزيّة. ولكنّي لم أجد في موادّ الكتاب إشارةً إلى مصطفى جوّاد.

أقول: كأنّ الأقدمين قد أدركوا العلم خيرًا منّا، فقد عرفنا ممّا يتّصل بتاريخ بغداد للخطيب أنّ ابن الدبيثيّ قد ذيّل على ابن السمعانيّ الذي استدرك وذيّل على تاريخ الخطيب، ومثل هذا كثير لدى الأوائل الذين واصلوا المسيرة، فأكمل بعضهم واستدرك على ما لم يكن لمَن سبقه. ومن هذا ما كان للمنذريّ في التكملة، وما كان من طبقات ابن شهبة وغير هذا.

أقول: لقد كان لي مسيرة مضنية في نشرة الأستاذ إحسان عبّاس، أسعى إلى أن أجد شيئًا ممّا استدركه الأستاذ مصطفى جوّاد، ولكنّي لم أجد ذلك، مع أنّه أي الأستاذ إحسان قد ذكره في الصفحة الأخيرة باللغة الإنكليزيّة، ولم يكن معي مجلّة المجمع العراقيّ. وقد كان من حسن الاتّفاق أن وقفت على بحث الدكتور مصطفى جوّاد منشورًا كتابًا[11].

وقد أشار أهل الدرس إلى أنّ ياقوتًا راعى على حروف المعجم في إثبات التراجم، ولكنّه قدّم وأخّر فأخلّ بالترتيب. وقالوا: إنّ فيه أغلاطًا في الترتيب وأشاروا إلى أنّه أورد ترجمة أحمد بن أميّة بين ترجمتي أحمد بن بختيار وأحمد بن بشر. وأورد ترجمة إبراهيم بن مسعود وسط التراجم

---

(١١) وقد كان من الاتّفاق الحسن أن وقفت على هذا الذي كتبه الأستاذ مصطفى جوّاد في مجلّة المجمع العراقيّ قد نشر ثانية في كتاب طبع في بغداد سنة ١٩٩٠. وقد وجدت فيه فوائد سنيّة تتّصل بدرسي هذا.

المختلفة للعلم إبراهيم بن محمد[١٢].

أقول: وقد يكون هذا من صنعة النسّاخ.

قلتُ: وقد كان من «سيرتي» التي أشرتُ إليها أنّي وجدت ترجمة لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني[١٣]، ثمّ وجدتها ترجمة ثانية للرجل نفسه في موضع آخر[١٤]. ومثل هذا قد ترجم لعليّ بن حمزة البصريّ في موضعين[١٥] من الكتاب.

وكنتُ في سنين خلت أتابع تراجم الرجال فوجدتُ صاحب روضات الجنّات قد أتى بشيء من تراجم الرجال ونسبها إلى معجم الأدباء، وكأنّه أفاد ذلك من السيوطيّ في بغية الوعاة.

وفي فوات الوفيات والوافي شيء من هذا أيضًا.

وكأنّي هنا أجدني مضطرًّا إلى الحديث عمّا عرض من تداخل بين معجم الأدباء، وما كان من معجم الشعراء الذي لم يصل إلينا.

فقد ذكر ياقوت[١٦] فقال: وكنتُ قد شرعتُ عند شروعي في هذا الكتاب أو قبله [أي معجم الأدباء] في جمع كتابٍ في أخبار الشعراء المتأخّرين والقدماء، فأودعتُ ذلك الكتاب كلّ ما غلبَ عليه الشعر فدُوّن ديوانه فشاع ذكره وشأنه، ولم يشتهر برواية الكتب وتصنيفها.

أقول: ولا أراه قد التزم بهذا، فقد جعل من الشعراء نحويّين عُرفوا بالنحو واللغة، ولكنّه استحسن لهم بعض ما أثر عنهم من شعر ولو كان قليلًا، وسترى هذا.

وقد نجد من الشعراء مَن ترجم لهم في معجم الشعراء وأشار إلى

(١٢) أنظر مقدّمة معجم الأدباء، ط. دار المأمون، القاهرة، لا.ت.
(١٣) معجم الأدباء، (ت. إحسان عبّاس)، ٤/١٦٠٣.
(١٤) المصدر نفسه، ٤/١٦٠٤.
(١٥) المصدر نفسه، ٤/١٧٥٤، ٤/١٧٥٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٨.

هذا في معجم الأدباء[١٧]، ومن هؤلاء محمّد بن أميّة وكلثوم بن عمرو العتابيّ وغيرهما.

وقد تنبّه إلى هذا التداخل الأستاذ إحسان عبّاس في «مقدّمته» فقال:

ومن المقطوع به أنّ بعض تراجم معجم الشعراء قد اختلطت بما نشر من معجم الأدباء، ذلك لأنّ أناسًا لا يعرفون إلاّ بالشعر في عصور لم يكن التأليف فيها شائعًا في صدر الإسلام وعصر بني أميّة، ومن هؤلاء: أبو ذؤيب الهذليّ، وأبو زبيد الطائيّ، والفرزدق، ويزيد بن مفرّغ، وابن الطثرية، وابن ميّادة، وشبيب بن البرصاء، ورؤبة بن العجّاج، وشعراء من المحدثين مثل أبي دلامة، وحمّاد عجرد، فهؤلاء وأمثالهم يجب ألّا يُذكَروا في معجم للأدباء. بل ربّما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك فتوقّفنا على بعض المذكورين في معجم الأدباء واستنتجنا من بعض الظواهر في تراجمهم أنّ ترجماتهم ليست ممّا كتبه ياقوت[١٨].

أقول: وقد بدا لي شيء من هذا وقيّدته في جذاذات لي[١٩]. وقد دُفعت إلى هذا بما أفدته من محاضرات أستاذي الدكتور مصطفى جوّاد قبل ما كان منه في تحرير ما نشره في مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ. غير أنّ الأستاذ إحسان عبّاس قد خلص إلى قوله: ولكن دعنا لا نسرف في التقدير فإثبات هذا أمر عسير. ولكنّ الأستاذ مصطفى جوّاد لم يكن متردّدًا حين عرض للشعراء الذين أُدرجوا في معجم الأدباء كما سنرى. وأعود إلى «المعجمات الثلاثة» لأقول: إنّ بينها وشيجة رحم، فكلّها عنيت بالرجال، وقد يكون لي أن أستدرك قليلًا فأقول: إنّ ما في معجم البلدان ممّا يخصّ العلم «الجغرافيّ» في كثير من موادّه حاشية لا تقدّم فائدة كبيرة، وكنتُ قد أشرتُ إلى هذا في أوّل هذا الموجز. ولي هنا أن أقف على ما سُمّي في

(١٧) معجم الأدباء، ٢٢٠٣، ٢٢١٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٢٠.
(١٩) كان من جذاذاتي جملة كبيرة بدا لي وأنا أعتمد على إشارات مفيدة في معجم الأدباء وغيره من المصادر، أنّها من تراجم معجم الشعراء وهي مودعة في خزانتي ببغداد التي عزّ عليّ الوصول إليها.

كشف الظنون «إرشاد الألبّاء في معرفة الأدباء» وقد جاء في التعريف به: «وفيه ذكر النحاة واللغويّين والقرّاء وعلماء الأخبار والأنساب والكتّاب وكلّ صنف في الأدب».

وكأنّي هنا أقول: إنّ موادّ هذه «المعجمات» ترجع إلى ما أفاده ياقوت من درسه وقراءة الآثار، وهذا يفوق ما أخذه عن شيوخه وأصحابه. وقد أستظهر على هذا بما نعرف من سيرته، وفيها أنّه شغل بحاجات مولاه عسكر بن إبراهيم، وأنّه كان يرسله إلى عدّة بلدان. ثمّ انصرف إلى نسخ الكتب سنة ٥٩٦هـ، ثمّ عاد إلى صلته بمولاه كما بيّنّا حتّى توفّي صاحبه. وكأنّه استأنف النساخة وقراءة الكتب بعد سنة ٦٠٠هـ.

وقد رحل رحلة واسعة انتهى فيها إلى مرو في خراسان وأقام يتّجر، ثمّ انتقل إلى خوارزم. لقد عرف في خزائن مرو: الخزانة العزيزيّة والخزانة الكماليّة، وخزانة نظام الملك محمّد بن إسحاق، وخزانتي السمعانيّين وغيرها.

ثمّ إنّه توارى عند خروج التتر سنة ٦١٦، ونزل الموصل وعاش معوزًا لا يجد حاجته من القوت، ثمّ غادر الموصل إلى حلب.

أقول: كأنّي أراه لا يملك الوقت الكثير ليخلص إلى ما ذُكر من شيوخه فيأخذ عنهم ما رووه. فكيف يكون له أن يأخذ الكثير من شيوخه وهم:

سالم بن أحمد بن سالم أبو المرجّى الأديب النحويّ العروضيّ[٢٠].

والوجيه الكبير المبارك بن المبارك الضرير الذي قال عنه ياقوت: هو شيخي الذي به تخرّجت وعليه قرأت. وهو صاحب النحو في «النظاميّة...»[٢١].

وتاج الدين أبو اليمن الكنديّ، زيد بن الحسن من علماء النحو،

---

(٢٠) معجم الأدباء، ١٣٣٩.
(٢١) سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨١-١٩٨٢، ٨٨/٢٢.

وهو شيخ ابن النجّار[٢٢].

وأبو البقاء العكبريّ عبدالله بن الحسين المعروف بالنحو واللغة...[٢٣].

وابن الدبيثيّ، محمّد بن سعيد، قال فيه ياقوت: شيخنا الذي استفدنا منه وعنه أخذنا، ذيّل على ذيل ابن السمعانيّ على تاريخ الخطيب...[٢٤].

قال الأستاذ إحسان عبّاس: سقطت ترجمته من معجم الأدباء.

وأبو المظفّر عبد الرحيم بن عبد الكريم السمعانيّ...[٢٥].

وعبد العزيز بن مبارك بن محمود الجنابذيّ...[٢٦].

والحسن بن أحمد بن يوسف الأوقيّ...[٢٧].

ومحمّد بن الخضر بن محمّد الحرّانيّ، ابن تيميّة الباجديّ...[٢٨].

وأمّا أصحابه وغيرهم ممّن اتّصل بهم فكثيرون ومنهم ابن النجّار، والقفطيّ (صاحب الإنباه).

أقول: ولستُ لنفي هذه الصلة بأولئك الشيوخ ومَن كان له اتّصال بهم من أصدقائه، ولكنّي أقول: إنّ معارفه بالرجال من أهل الأدب على سعة في ذلك العصر تجعلني أن أذهب إلى ما اختصّ به من الكتب

(٢٢) معجم الأدباء، ١٣٣٠؛ سير أعلام النبلاء، ٣٤/٢٢.
(٢٣) معجم الأدباء، ١٥١٥؛ سير أعلام النبلاء، ٩١/٢٢-٩٢.
(٢٤) تاريخ الإسلام للذهبيّ/ الطبعة الرابعة والعشرون، بيروت، ص ٣٢٠-٣٢٢؛ والوافي ١٠٢/٣.
(٢٥) سير أعلام النبلاء، ١٠٧/٢٢.
(٢٦) معجم البلدان، ١٤١/٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ٤٠٨/١.
(٢٨) المصدر نفسه، ٤٥٣/١ (باجدا). وقد أفدت هنا كلّه من مقدّمة الأستاذ إحسان، ولكنّي رجعت إلى مظانّها للفائدة.

والإخلاد إلى خزانتها[٢٩]. ثمّ إنّ الحقبة التي خلص فيها إلى الدرس بعد أن أعتقه مالكه، وانقطاعه إلى النساخة من أجل كسب قوته، أقول: كلّ ذلك يدفعني إلى القول إنّه لم يعوّل على القليل الذي أتيح له أن يأخذه من شيوخه.

وقد جاء في معجم الأدباء أنّه يزور «حلب» ويدقّ الباب على القاسم بن القاسم الواسطيّ[٣٠]، فيخرج إليه الواسطيّ ويملي عليه عند باب داره أسماء تصانيفه الكثيرة[٣١].

وإذا كان لنا أن نعرض لتصانيف ياقوت غير المعجمات الثلاثة نجدها محصول ما كان له من قراءات، وهي تشير إلى خصوصيّته الأدبيّة بما كان للأدب في عصره من دلالات.

وكأنّي أرى المبدأ والمآل من كتبه التاريخيّة الذي لم يُوصِل إلينا شيئًا من أخبار الأمم والملوك والدول، ومثل هذا غيره في أخبار الدول.

وكتاب الأبنية لا بدّ أن يكون ما كان له من قراءات في كتاب سيبويه والأصول لابن السرّاج وغيرهما. ومن هذا كتابه الردّ على ابن جنّي في كتابه «سرّ صناعة الإعراب»[٣٢].

ولعلّ أخبار المتنبّي شيء ممّا قرأه من مصادر المتنبّي[٣٣]. ولعلّ شيئًا منه في «معجمَيْه».

---

(٢٩) أقول: ويندرج في هذا معجم البلدان الذي حفل بأسماء الرجال من أهل الأدب ومنهم الشعراء، وكأنّي أجده وهو يعرض للشعراء وأخبارهم مخالفًا لما عرفناه من كتب المواضع والأمكنة التي اقتصرت على الإشارة إلى الموضع بأشدّ ما يكون الإيجاز.

(٣٠) له ترجمة في معجم الأدباء.

(٣١) معجم الأدباء، ٥/٢٢١٨.

(٣٢) ومن هذه الكتب ما اختصره في النسب الذي أسماه المقتضب في النسب عن جمهرة ابن الكلبيّ، وما اختصره من تاريخ بغداد.

(٣٣) قلتُ: كان ياقوت أديبًا فكان أن عرض لفنون الأدب في عصره، فكان من تصانيفه كتاب في ضرائر الشعر.

وقال ياقوت: نقلتُ عن الأغاني في كتابي الموسوم بـأخبار الشعراء فأكثرت[٣٤].

وقد كان لي أن أفدتُ من الكتب المطبوعة والمخطوطة أيّام الطلب في باريس في دار الكتب الوطنيّة وفي مكتبة مدرسة اللغات الشرقيّة شيئًا كثيرًا من موادّ معجم الشعراء، وأذكر من ذلك ما كان من ذيل ابن الدبيثي وذيل ابن النجّار وغيرهما، وهذا كلّه ممّا بقي في خزانتي في بغداد التي تركتها وقد غادرتها إلى عالم الضياع. ولو كان بين يدي ما كان من أوراقي العتيقة لكان لي الكثير من معجم الشعراء.

وأذكر أنّ شيئًا ممّا وقفتُ عليه وجدتُه في معجم البلدان غير مُشار إليه أنّه من موادّ معجم الشعراء. وكان من ذلك أن جعلتُ أغلب ما ورد من الشعراء في معجم الأدباء من المعجم الآخر، وإن كان لياقوت بعض القيود في التفريق ما يجب أن يكون هنا أو هناك. وقد كان هذا ممّا اتّفق عليه الدارسون الذين اطمأنّوا إلى ما كان من خُلط بين المعجمَيْن.

وأقول: إنّ جمهرة من موادّ معجم البلدان قد جمعت بين الإفادة من المواضع والبلدان والإفادة الأدبيّة، وأنا أميل إلى أنّ بها فيها من الشعراء ممّن عُرفوا بالشعر وممّن قلّ لديهم، ولكنّ هذا القليل حُفز المؤلّف على أن يضمّهم إلى معجمه في الشعراء.

وسأعرض لطائفة من هؤلاء وأنا أشير إلى «الموضع» الذي جاءوا فيه، فأقول:

١ - آمِد:

بلد حصين... على نشز دجلة...

ينسب إليها[٣٥] الآمِديّ... صاحب الموازنة....

أقول: وهذا لا يهمّني، ولكن الذي يهمّني ما ورد في قوله:

(٣٤) معجم الأدباء، ص ١٧٠٧-١٧٠٨.

(٣٥) أقول: جُعل «البلد» مؤنّثًا، وهو شيء معروف نجده في العصور المتأخرة.

وينسب إليها من المتأخّرين أبو المكارم محمّد بن الحسين الآمِديّ، شاعر بغداد مكثر مجيد، مدح جمال الدين وزير الموصل، ومن شعره:

وَرَثٌ قميص الليل حتّى كأنّه سليبٌ بأنفاس الصَّبا متوشّحُ

[ثلاثة أبيات]. مات أبو المكارم هذا سنة ٥٥٢هـ[٣٦].

٢ - أبان:

أبان الأبيض شرقيّ الحاجر فيه نخل وماء لبني فزارة وعبس. وأبان الأسود... حدَّث أبو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد[٣٧] قال: كان بعض الأعراب يقطع الطريق فأخذه والي اليمامة في عمله فحبسه فحنّ إلى وطنه فقال:

أقول لبوّابَيّ والسجن مُغلقٌ وقد لاح برقٌ: ما الذي تَريانِ

[خمسة أبيات]

قلتُ: وفوائد ياقوت في معجم البلدان كثيرة تذهب في أشتاتٍ من المعارف، قال: «والأباني» منسوب إلى «أبانَيْن»، وأضاف:

وكان مهلهل بن ربيعة أخو كليب، بعدّ حرب البسوس، تنقّل في القبائل حتّى جاور قومًا من مذحج يقال لهم: بنو جَنْب وهم ستّة رجال: منبّه والحارث والعليّ وسَيْحان وشِمران وهِنّان، ويقال لهؤلاء الستّة: جَنْب لأنّهم جانبوا أخاهم صُداء، فنزل فيهم مهلهل، فخطبوا إليه ميّة أخته، فامتنع فأكرهوه حتّى زوّجهم، فقال:

أنكَحَها فقدُها الأراقم في جَنْبٍ وكان الحِباء من أَدَمِ

[أربعة أبيات][٣٨].

---

(٣٦) معجم البلدان، «آمِد».

(٣٧) أقول: وهذا يشير إلى أنّ ما كان من المعارف الكثيرة في معجمات ياقوت يرجع إلى ما كان له من قراءات في مصادر الأدب.

(٣٨) معجم البلدان، (أبان).

٣ - الأبْرَشِيَّة:

موضع منسوب إلى الأبرش!

قال الأحيمر السعديّ:

ونُبِّئتُ أنَّ الحيّ سعدًا تخاذلوا حماهم وهم، لو يعصمون، كثيرُ

[خمسة أبيات][39].

٤ - الأبرقان:

تثنية الأبرق، وإذا جاءوا بالأبرقَيْن في شعرهم فأكثر ما يريدون به أبرق حُجر اليمامة، وهو منزل على طريق مكّة من البصرة...

وقال بعض الأعراب يذكرهما:

أقولُ وفوق البحر نخشى سفينةً تميلُ على الأعطاف كلّ مَميلِ

[خمسة أبيات].

وقال أعرابيّ من طيّئ:

فسُقْيًا لأيّامٍ مضَين من الصِّبا وعيشٍ لنا بالأبرَقَين قصيرِ

[سبعة أبيات][40].

٥ - أبو قُبيس:

جبل...

وقالت امرأة ولها ولدان:

وقد زعموا أنّي جزعتُ عليهما وهل جَزَعٌ إن قلتُ وابأباهما

هما أخوا، في الحرب، مَن لا أخاله إذا خاف يومًا نبوةً فدعاهما[41]

---

(٣٩) معجم البلدان، (أبرشيّة). أقول: وقد حسب أحد النصارى هذه الكلمة في هذا البيت من الرموز النصرانيّة.

(٤٠) المصدر نفسه، (الأبرقان). أقول: وفي الأمكنة والمياه والجبال للزمخشريّ: أنّ «الأبرقان» ماء لبني جعفر.

(٤١) معجم البلدان، (أبو قبيس).

٦ - أثول:

موضع في أرض خوزستان، له ذكر في الفتوح.

قال سلمى بن القين، وكان في جيش أبي موسى الأشعريّ لمّا فتح خوزستان:

أَكَلُف أن أزيرَ بني تميمٍ جموعَ الفرس شيرًا شُوتريًا[٤٢]

[ثلاثة أبيات].

٧ - الأُثَيل:

موضع قرب المدينة... وكان النبيّ - ﷺ - قتل عنده النضر بن الحارث بن كِلدة عند منصرفه من بدر، فقالت قتيلة بنت النضر ترثي أباها وتمدح رسول الله - ﷺ -:

يا راكبًا إنّ الأُثَيل مَظِنّة من صبح خامسةٍ وأنتَ موفَّقُ

فلمّا سمع النبيّ - ﷺ - شعرها رقّ لها وقال: لو سمعتُ شعرها قبل قتله لوهبته لها. [تسعة أبيات][٤٣].

٨ - أجنادَين:

قال ياقوت: وأصحاب الحديث يقولون إنّه بلفظ التثنية، ومن المحصّلين مَن يقول: بلفظ الجمع، وهو موضع بالشام من نواحي فلسطين.

أقول: ووقعة أجنادين معروفة في خبر الفتوح الإسلاميّة الأولى...

وقال: وانتهى خبر الوقعة إلى هرقل فنُخب قلبه... وهرب إلى أنطاكية... فقال زياد بن حنظلة:

ونحن تركنا أرطبونَ مطرَّدًا إلى المسجد الأقصى، وفيه حُسورُ

[ستّة أبيات][٤٤].

---

(٤٢) معجم البلدان، (أثول).
(٤٣) المصدر نفسه، (أثيل).
(٤٤) المصدر نفسه، (أجنادين).

٩ - أُحُد:

وهو الجبل الذي كانت عنده غزوة أُحُد، وهو جبل أحمر شماليّ المدينة...

وورد محمّد بن عبد الملك الفقعسيّ إلى بغداد، فحنّ إلى وطنه وذكر أُحُدًا وغيره من نواحي المدينة، فقال:

نَفى النومَ عنّي، فالفؤادُ كئيبُ نوائبُ همٍّ ما تزال تنوبُ

[عشرة أبيات][٤٥].

١٠ - الأحزاب:

حدّث الزبير بن بكّار قال: لمّا وُلّي الحسن بن زيد المدينة، منع عبدالله بن مسلم بن جندب الهذليّ أن يؤمّ الناس في مسجد الأحزاب، فقال له: أصلح الله الأمير، لِمَ منعتّني مقامي ومقام آبائي؟ قال: ما منعك منه إلاّ يومُ الأربعاء، يريد قوله:

يا للرجال ليوم الأربعاء أما ينفكّ يُحدث لي بعد النهى طَرَبا

[تسعة أبيات][٤٦].

وأختم هذا الموجز بما اجتزأت به ممّا هو من معجم الشعراء وإن لم يشر ياقوت، ولكنّي تيقّنت من ذلك بما أفدته من المصادر المخطوطة وغيرها ممّا ادّخرتُه في خزانتي التي أُتصيتُ عنها. وهذا وغيره ممّا كان في معجم الأدباء وما كان قد أشار إليه في معجم البلدان وقد أشرتُ إليه في صفحات سبقت، يؤلّف هذا «المعجم» الذي لم يصل إلينا، وأشير إلى ما أورده ياقوت في «صنعاء» ممّا علمت أنّه يندرج في ما أنا فيه.

أقول: وقد ورد هذا الأدب في مادّة «أُشَيّ»:

وهو وادٍ باليمامة فيه نخل... قال زياد بن منقذ أخو المرّار وهما من تميم:

---

(٤٥) معجم البلدان، (أُحُد).

(٤٦) المصدر نفسه، (الأحزاب).

لا حبّذا أنتِ يا صنعاء من بَلَدٍ ولا شَعوب هوًى منّي ولا نُقُمُ
وحبّذا حين تمسي الريح باردة وادي أُشَيٍّ وفتيانٍ به هُضُم

وهي في ثلاثة عشر بيتًا وقد ذكرها في «صنعاء»(٤٧).

أقول: وهي ممّا اختاره أبو تمّام في حماسته.

وجاء في «صنعاء» أيضًا قول أبي محمّد اليزيديّ يمدحها ويفضّلها على غيرها من الحواضر وكان قد دخلها:

قلتُ: ونفسي جمٌّ تأزُّمها تصبر إلى أهلها وأندبُها
سقيًا لصنعاء لا أرى بَلَدًا أوطنه الموطنون يُشبهها

والقصيدة في ثلاثة عشر بيتًا(٤٨).

أقول: وأبو محمّد اليزيديّ هذا هو أحد «اليزيديّين» الذين ترجم لهم أصحاب طبقات النحو ومنهم: أبو عبدالله محمّد بن أبي محمّد اليزيديّ الذي قيل فيه: إنّه كان شاعرًا مجيدًا على كونه عالمًا باللغة(٤٩).

وقد وجدتُ أبا محمّد اليزيديّ الذي ذكره ياقوت في «صنعاء» في الأغاني يقول:

في غابر الناس الذين بَقوا والفُرَّط الماضين إذ سلفوا(٥٠)

وله أيضًا في أخبار سلم الخاسر:

رُبَّ مفتنرم بعافيةٍ غمط النَّعماء من أشَرَة(٥١)

---

(٤٧) معجم البلدان، (أشيّ).
(٤٨) المصدر نفسه، (صنعاء).
(٤٩) أنظر: الأنباري، نزهة الألباء (ط. المنار في الزرقاء الأردن، ١٩٨٥)، ص ١١٨، ١٨٢. أقول: ولأبي محمّد اليزيدي أخباره في الأغاني ٢٠/ ٢٤٠-٢٤٨، (تحقيق عليّ النجدي ناصف).
(٥٠) الأغاني ٢٠/ ٢٣٢، أقول: و«الغابر» في البيت بمعنى الباقي. وقد وهم في هذا محقّق كتاب العبر... للذهبيّ (ط. الكويت) في إثبات الاسم «العبر في خبر من غَبَر» والصواب هنا: «في خبر مَن عَبَر» أي الذاهب. فقد ذهب ظنّه إلى أنّ «الغابر» هو الماضي، وهو الشائع في عربيّتنا المعاصرة.
(٥١) هذه رواية الأستاذ صبحي البصّام المصحّحة لما ورد في الأغاني ١٩/ ٢٦١-٢٨٧ وهو:
رُبَّ مقمومٍ بعافيةٍ غمط النعمة من أشَرة

وأقول: لا بدّ أن يكون عديّ بن زيد الشاعر وعديّ بن الرقّاع وغيرهما ممّن لم أجدهم في كتاب الأدباء لياقوت من معجمه الثالث الذي حبسه على «الشعراء».

ومن المفيد أن أُنهي درسي هذا بما كان من فوائد أستاذي مصطفى جوّاد - رحمه الله - في كتابه الذي وسمه بالضائع من معجم الأدباء وهو البحث المستفيض الذي نشره في مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ كما كانت الإشارة إلى هذا.

أقول: اقتبست هذه الفوائد ممّا ورد في مقدّمة هذا الكتاب[٥٢]، قال الأستاذ في كلامه على نشرة الأستاذ المستشرق مرغوليوث التي كانت الأصل الذي اعتُمد في النشرة الأخرى بعدها. لقد تكلّم على ما كان من مشكلات النشرة وعلى ما كان من تجزئتها وما اتّصل بذلك من أمور، وما اشتمل عليه كلّ جزء من تراجم، وقد جاء في كلامه هذا:

وقد لحظتُ أنّ في الجزء الرابع والجزء السابع على اعتقاد أصالتهما تراجم من تراجم الشعراء الذين لم يستحقّوا أن يُسمّوا بالأدباء[٥٣]، كالحسين بن حجّاج[٥٤] (ج٤، ص٦) والحسن بن الحسن بن واسان الدمشقيّ (ص ١٧)، والحسين بن عبدالله بن يوسف المعروف بابن شبل البغداديّ (ص ٣٨).

أقول: ومضى الأستاذ مصطفى جوّاد يذكر أسماء الشعراء الذين

---

(٥٢) الضائع من معجم الأدباء لمصطفى جوّاد (نشر في بغداد سنة ١٩٩٠، شركة المعرفة للنشر والتوزيع) ص ١٣-١٧.

(٥٣) أراد الأستاذ مصطفى جوّاد بـ«الأدباء» ما أراد ياقوت وسائر القدماء من كونها شهرة يندرج فيها النحاة واللغويّون والمفسّرون وأهل الحديث وسائر المعارف القديمة. وقد يكون لنا أن نفيد هذا في كتب طبقات النحويّين مثلًا، فقد وسم الأنباريّ كتابه بنزهة الألبّاء في طبقات الأدباء ولذلك كان فيه النحاة واللغويّون، وأنت تجد فيه المتنبّي والمعرّي وأبا نوّاس وأبا حيّان التوحيديّ وغيرهم.

(٥٤) حاشية لمصطفى جوّاد:

هو الحسين بن أحمد بن محمّد المعروف بـ«ابن حجّاج»، وفي قول آخر: بـ«ابن الحجّاج» على اللمح.

بُدئت أسماؤهم بحرف الحاء، وتحوّل بعد ذلك إلى الشعراء الذين بُدئت أسماؤهم بحرف الخاء، ثمّ ذهب إلى ما كان منهم بحرف الدال وبحرف الراء، ثمّ الزاي فالسين فالشين، ولم يكن منهم من حرف الطاء والظاء والعين إلاّ شاعر واحد في كلّ حرف. لقد كان هذا كلّه في الجزء الرابع من نشرة الأستاذ المستشرق.

قال الأستاذ مصطفى جوّاد:

«هذه التراجم في الجزء الرابع الذي يكاد يكون «معجمًا للشعراء»، ولعلّه أحد أجزاء معجم الشعراء الآتي ذكره من تأليف ياقوت أيضًا.

«وأمّا الجزء السابع بل مختصره ففيه من تراجم الشعراء الذين لم يوصفوا بالأدباء: محمّد بن عليّ بن أبي مروان الأمويّ (ج ٧، ص ٤٧)، ومحمّد بن لنكك البصريّ (ص ٧٧)...» أقول: حتّى إذا انتهى ممّن بدئت أسماؤهم بحرف الميم، وهم بضعة نفر تحوّل إلى مَن بُدئت أسماؤهم بالنون وهم أربعة شعراء رابعهم نُصيب مولى المهديّ. ولم يكن غير الفرزدق في حرف الهاء وهو همّام بن غالب. وأمّا الذين بدئت أسماؤهم بالياء وهم أحد عشر شاعرًا آخرهم يونس بن يونس الخيّاط من مخضرمي الدولتين (ص ٣١٢).

وأعود إلى فوائد أستاذنا مصطفى جوّاد - رحمه الله - الذي مضى قائلًا:

«فكأنّ الجزء الرابع والجزء السابع من معجم الأدباء منتزعان من معجم الشعراء لياقوت الحمويّ وهو أخبار الشعراء على تسمية أخرى (إن لم يكونا جزءين منه) وأضيف إليهما عدّة تراجم من تراجم الأدباء».

أقول: إنتهى كلام الأستاذ مصطفى جوّاد، ولي في ذلك قول هو:

كأنّ الدارسين لا يملكون على وجه القطع أن يكون هذا الذي خلص إليه الأستاذ المحقّق الجليل، فقد أتردّد في قبوله وأشير إلى أنّ المصنّف، وهو ياقوت، بدا له في دأبه وهو يبسط معرفته المعجميّة أن يفرد الشعراء في معجم خاصّ بهم، وهم لديه أخصّ من الأدباء، ولا أستطيع أن أتبيّن:

هل كان منه هذا، وهل أنجزه؟

كأنّي أرجّح وأذهب إلى أنّ الأمر رغبة منه لم يستطع تحقيقها فكان منه أن ضمّ الشعراء إلى أصحابهم الأدباء. وقد يردّني عن هذا بل يصدّني عنه فأقول: لو كان هذا لضمّ الشعراء كافّة ولكنّه لم يفعل هذا، ذلك أنّ كثيرًا من الشعراء قد خلا عنهم معجم الأدباء.

وأقول: هل كان إدراج الشعراء في معجم الأدباء من صنعة المصنّفين والنسّاخ بعد ياقوت؟ قد يكون هذا أيضًا.

وأخلص من هذا إلى شيء لا أقطع فيه فأقول: ما زلنا ننتظر الدرس الجادّ للوصول إلى هذا الذي يحيك في أنفسنا.

وأعود إلى فوائد الأستاذ مصطفى جوّاد:

وقد ذكر ياقوت كتابه المذكور أعني أخبار الشعراء في أثناء كتبه، قال في الكلام على «بركة زلزل» في معجم البلدان: «وكانت زلزل تحت إبراهيم الموصلي فقال فيه في قصّة ذكرتُها في أخبار إبراهيم من كتاب أخبار الشعراء الذي جمعته».

وقال مصطفى جوّاد أيضًا: وذكره أيضًا في الكلام على «الرملة» و«جفير»[55]، ومن المحتمل أنّه ذكره في مواضع أخرى.

---

(٥٥) قال ياقوت في معجم البلدان: جَفير: موضع في شعر حُجر الملك آكل المرار، قال:

لِمَن النارُ أوقدتْ بجفير ... لم يَنَل عنك مُصطلٍ مقرورْ

في أبيات وقصّة عجيبة ذكرتها في أخبار امرئ القيس بن حجر من كتابي في أخبار الشعراء.

وأمّا «الرملة» التي هي من مادّة أخبار الشعراء فهي «رملة فلسطين». جاء في معجم البلدان: . . . وكان أبو الحسن التهاميّ الشاعر أقام بها وصار خطيبها وتزوّج بها وولد له ولد فمات بها فقال يرثيه:

أبا الفضل طال الليل أم خانني صبري ... فخُيّل لي أنّ الكواكب لا تسري؟
أرى الرملة البيضاء بعدك أظلمت ... فدَهريَ ليل ليس يفضي إلى فجر
وما ذاك إلاّ أنّ فيه وديعةً ... أبى ربُّها أن تُستردّ إلى الحشر
بنفسي هلال كنتُ أرجو تمامه ... فعاجَلَه المقدار في غُرّة الشّهر

وهي قصيدة ذكرتُها في كتابي في أخبار الشعراء مع أختها:

حكم المنيّة في البريّة جاري

وأضاف: وأذكر أيضًا بهذه المناسبة، كما يقال اليوم، ما قاله الأستاذ محمّد عبد الجليل في مقدّمة رسالة عين القضاة للهمذانيّ، وقد نشرها في أوروبّا وقدّم لها بمقدّمة باللغة الفرنسيّة قال فيها: «نصّ ياقوت الحمويّ في معجم البلدان يختصّ بموت عين القضاة وموت أبيه وجدّه، ويضيف إلى ذلك قوله:

«كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء، أي الكتاب الذي نشره مرغوليوث. ثمّ إنّ وستنفلد وبروكلمان لم يذكرا أخبار الأدباء في عداد كتب ياقوت الحمويّ، ولكنّ الحاج خليفة ذكره في كشف الظنون منسوبًا إلى تاج الدين عليّ بن أنجب البغداديّ المعروف بابن الساعي المتوفّى بعد ستّين سنة من وفاة ياقوت [علّق مصطفى جوّاد مصحّحًا فقال: الصحيح بعد ثمانٍ وأربعين سنة»: ٦٧٤-٦٢٦=٤٨].

وما زلنا في كلام الأستاذ محمّد عبد الجليل الذي مضى في قوله:

«ولعلّ بعض النسخ المخطوطة التي نشر عليها معجم الأدباء هي من تأليف ابن الساعي المذكور، أو مأخوذة من نسخة لها صلة بكتابه، فتكون جملة (كما ذكرنا في كتاب أخبار الأدباء) زيادة أو شرحًا أضيفا إلى الأصل وهو أمر سهل مألوف في المعجمات»[٥٦].

إنتهى كلام الأستاذ محمّد عبد الجليل.

وأعود إلى آخر ما كان لي من فوائد الأستاذ مصطفى جوّاد، وهو قوله:

«وقد فات ياقوتًا ذكر فريق من الأدباء فمنهم مَن لم يطّلع على تراجمهم، كما يدلّ عليه كتاب بغية الوعاة للسيوطي. ومنهم مَن لم يجدهم حريّين بأن يُذكَروا في معجمه مع أنّه نبّه على أدبهم في معجم البلدان بحسب مواضع بلدانهم. فالمهملون استخمالًا منه لهم أو غفلة منه

---

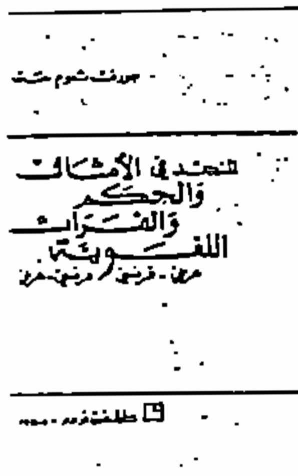
(٥٦) مقدّمة رسالة شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ص ٤. نشرها محمّد عبد الجليل في الجريدة الأسيويّة *(Journal Asiatique)* في شباط ومارس سنة ١٩٣٠.

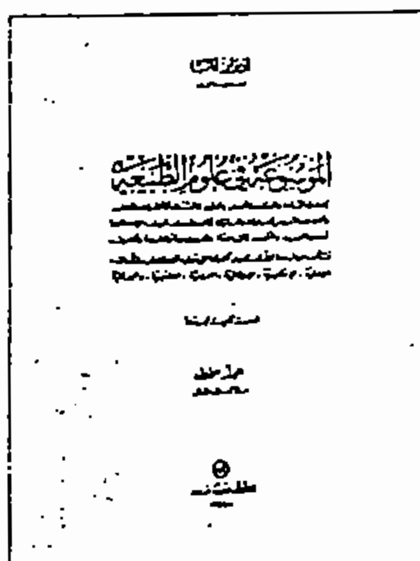
عنهم ليسوا في عداد الذين عقدتُ هذا البحث في ذكرهم، وإنّما عقدتُه فيما ضاع من التراجم من معجم الأدباء حسب، وعثرت عليه في مطالعاتي وتصفّحاتي وأضفت إليه أشياء أخرى للإفادة وهو التراجم الآتية:

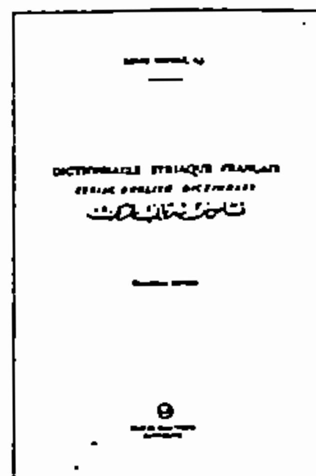
أقول: إنتهت جملة هذه الفوائد التي اشتملت عليها مقدّمة كتاب الضائع من معجم الأدباء[٥٧] لمصطفى جوّاد، وبذلك أختم ما كان لي في بحثي الذي وسمته بـ مع ياقوت في معجماته. ثمّ تحوّل الأستاذ بعد مقدّمته المفيدة فبدأ بإثبات ما هو ضائع من معجم الأدباء مرتّبًا على حروف المعجم. لقد كان يذكر قول ياقوت في صاحب الترجمة وهو الذي وقف عليه في المصادر القديمة، وفيما ذكره ياقوت نفسه في معجم البلدان، حتّى إذا تمّ له ذلك تحوّل إلى بقيّة أخباره في مصادر أخرى. لقد أثبت هذا تحت قوله: تتمّة.

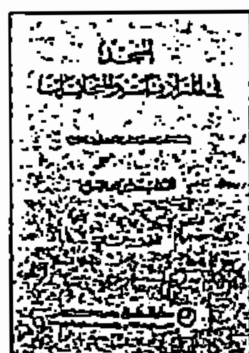
(٥٧) أقول: من المفيد أن يعود الدارس في آثار ياقوت إلى فوائد مصطفى جوّاد هذه. لقد كان لهذا الأستاذ المجتهد تعليقات كثيرة يكاد يكون كلّ منها كتابًا برأسه، وأنا واثق بأنّ أهل العلم قد أفادوا من تعليقاته على فوات الوفيات، بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، وغيرها.

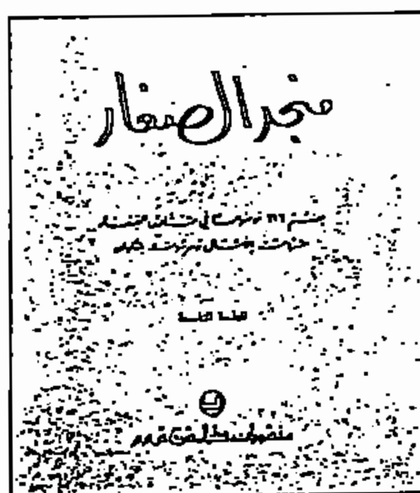
من منشورات دار المشرق













رحلة إلياس خوري
من «أبواب المدينة» إلى «باب الشمس»

الدكتورة مؤمنة بشير العوف(٥)

في إحدى حلقات برنامج «حوار العمر» الذي قدّمته محطّة من محطّات التلفزة اللبنانيّة في أثناء العام ١٩٩٧م، طرحت المذيعةُ مقدّمةُ البرنامج على إلياس خوري السؤال التالي: «ماذا تريد من الدنيا بعد كلّ هذا الذي وصلت إليه؟» أجاب: «لا أريد شيئًا، فقط أن أكتب روايات جميلة ويحبّها الناس».

لقد تأثّرتُ جدًّا بهذه الإجابة العفويّة والصريحة والبريئة. فعلًا جلّ ما يريده الكاتب هو الجمال والتواصل مع الناس.

حينذاك قرّرتُ أن أقرأ هذا الكاتب، وانتظرتُ أوّل فرصة، ورتّبتُ برنامجًا لقراءة كتبه، بعد أن اشتريتها من معرض الكتاب العربيّ الأخير في بيروت إبّان شهر كانون الأوّل ١٩٩٧، حيث وقّع الكاتبُ في أيّام المعرض آخر أعماله وهي رواية: باب الشمس. ورحتُ أرافق إلياس خوري في رحلته من أبواب المدينة إلى باب الشمس بحثًا عن علاقات الدائرة.

ولكن مع بداية الرحلة عدتُ إلى الوراء قليلًا، فتذكّرتُ أنّ أوّل مرّة سمعتُ اسم إلياس خوري كانت في أثناء مقابلة تلفزيونيّة مع الرئيس صائب سلام[1]. كان السؤال في ما أذكر هو: «ماذا تقرأ هذه الأيّام يا

---

(٥) باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) الرئيس صائب سلام (١٩٠٥-) سياسيّ لبنانيّ، أحد الرجالات الذين تولّوا رئاسة الوزراء مرّات كثيرة في لبنان، وكان نائبًا عن بيروت مدّةً طويلة من الزمن، ورئيس «جمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة» التي يرئسها حاليًّا نجله تمّام سلام، وقد أُسّست في الربع الأخير من القرن الماضي، وهي مؤسّسة تولي التربية والتعليم اهتمامًا=

دولة الرئيس؟»، فقال: «أقرأ كلّ يوم جزءًا من القرآن الكريم»، أمّا عن القراءة بوجه عامّ، فقال: «إنّني أقرأ حاليًّا رواية الجبل الصغير لإلياس خوري. وعلِق اسم الجبل الصغير بذاكرتي منذ ذلك الحين. وكان ذلك، إذا لم تخنّي الذاكرة، في النصف الثاني من السبعينات.

وكان أحيانًا يختلط عليّ الاسم: هل هو إلياس خوري أم نبيل خوري؟ فكلاهما فلسطينيّ الأصل، وكلاهما كاتب صحفيّ، إلاّ أنّ الأوّل يهتمّ بالصحافة الثقافيّة والثاني يهتمّ بالصحافة السياسيّة، وحاليًّا كلاهما يكتب في جريدة النهار البيروتيّة.

فمَن هو إلياس خوري؟

في اللمحة الموجزة عن حياة إلياس خوري، على الغلاف الداخليّ لأحدث رواياته، باب الشمس، ورد ما يلي: وُلد الكاتب اللبنانيّ إلياس خوري في بيروت عام ١٩٤٨. وقد تعلّمنا في «علم المعاني»، وهو مادّة مقرّرة كنّا ندرسها في قسم اللغة العربيّة التابع لكلّيّة الآداب، في جامعة دمشق، أنّ التقديم والتأخير هو ضربٌ من ضروب التعبير يُقصد به تأكيد أمر معيّن في ذهن المتحدّث أو الكاتب. ولمّا كانت كتب إلياس خوري السابقة قد اكتفت بالقول إنّه من مواليد بيروت، بدون تحديد الجنسيّة، وكذلك الأمر في سيرته الذاتيّة الموجزة التي جاءت في كتاب أعلام الأدب العربيّ المعاصر، سِيَر وسِيَر ذاتيّة[٢]، كما أن كثيرين ممَّن صادف أن تحدّثتُ إليهم عنه أكّدوا لي أنّه فلسطينيّ، ولمّا قرأت كتبه ورأيتُ اهتمامه بالموضوع الفلسطينيّ، فقد وقع في نفسي أنّه فلسطينيّ، من مواليد بيروت. ولكن عندما رأيت غلاف كتابه الأخير ولمست الإصرار على

=كبيرًا، ومدارسُها الإسلاميّة منتشرة في جميع أنحاء لبنان، كما أنّها أنشأت معهدًا عاليًا للدراسات الإسلاميّة، ولها أيضًا مستشفى يسهم في تدريب الأطبّاء.

(٢) إعداد الأب روبرت كامبل اليسوعيّ، مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، منشورات المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة، توزيع الشركة المتّحدة، المجلّد الأوّل، ص ٥٨٠.

تعريف نفسه أنّه كاتب لبنانيّ، بدا كمَن يريد أن يضع حدًّا لهذا اللغط.

قد يقال: لِمَ كلّ هذه الأسئلة حول جنسيّة الكاتب؟ في الواقع، إنّه أمر شخصيّ لأنّني منذ سنوات وأنا أسعى وأحثّ نفسي لأعدّ بحثًا عن كتّاب الرواية في لبنان، فاقتنيت فعلًا بعض المؤلّفات الروائيّة التي وضعها عدد من الكتّاب والكاتبات، أذكر منهم توفيق يوسف عوّاد ويوسف حبشي الأشقر رحمهما الله، ومن ثمّ إلياس العطروني وهدى بركات وحنان الشيخ وجواد صيداوي، وصادف أنّ الموضوع الأساسيّ الذي تطرّقت إليه معظم الروايات اللبنانيّة التي قرأتُها يدور حول الحرب اللبنانيّة، كرواية عروس الخضر لإلياس العطروني، ورواية زهرة لحنان الشيخ، وروايتي حجر الضحك وأهل الهوى لهُدى بركات. ولكن يبدو أنّ كلّ ما قرأته كان بمثابة الإعداد النفسيّ للدخول في عالم الكاتب اللبنانيّ إلياس خوري.

وبعد أن قرأت هذا الروائيّ ولمست استغراقه في الموضوع الفلسطينيّ، أصابتني الحيرة مجدّدًا. فهل الكاتب لبنانيّ أم فلسطينيّ؟ فقلت لنفسي: ما الفرق؟ إنّه كاتب عربيّ ويكتبُ باللغة العربيّة. فالأمر سيّان، سواء كان فلسطينيًّا أو لبنانيًّا أو سوريًّا أو مصريًّا أو مغربيًّا، إلى آخر عضو في الجامعة العربيّة. فالمهمّ هو الأسلوب أو الأسلبة، بحسب رأي «باختين»، الناقد الروسيّ الفذّ. ماذا عند إلياس خوري؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الصفحات التالية.



يقول إلياس خوري في حوار صحفيّ[٣]: «اليوم أنا كاتب لا يحبُّ أن يُسمَّى كاتبًا، يساريّ على خلاف مع اليسار ويكره اليمين، صحافيّ زمنَ تموت الصحافة، وأستاذ في جامعة تحوّلت مدرسة ثانويّة. أهمّ شيء هو أنّ هذا الانحلال اللبنانيّ يسمح لنا، ونحن على عتبة الأربعين، أن لا نحدّد أنفسنا، أي أن لا ندخل في نظام العلاقات الاجتماعيّة الصارم.

---

(٣) أنظر: النهار العربيّ والدوليّ، أسبوعيّة لبنانيّة، ٢٥-٣١/٥/١٩٨٧، ص ٤٨-٥٢.

لكنّ هذا الانحلال يقودنا إلى نقطة نشعر فيها كأنّنا وصلنا إلى النهاية، أو كأنّنا لم نبدأ بعد. لذلك أحبّ دائمًا أن أعتقد أنّني لم أكتب شيئًا وسأبدأ ابتداء من الغد».

من النصّ السابق نعرف أنّ إلياس خوري صحافيّ وأستاذ جامعيّ، ويساريّ وإنْ كان لا يحبّ اليسار... أين وماذا عمل الكاتب؟

عمل سكرتيرًا لتحرير مجلّة شؤون فلسطينيّة (١٩٧٥-١٩٧٩). ومديرًا لتحرير مجلّة الكرمل (١٩٨١-١٩٨٢) ومديرًا لتحرير القسم الثقافيّ في جريدة السفير البيروتيّة (١٩٨٣-١٩٩٠)، بالإضافة إلى عضويّة هيئة تحرير مجلّة مواقف وإلى عمله مع هيئة تحرير مجلّة الطريق (١٩٨٣-١٩٨٥). ودرّس في جامعة كولومبيا (نيويورك) والجامعة اللبنانيّة والجامعة الأميركيّة في بيروت والجامعة اللبنانيّة الأميركيّة. ويعمل حاليًّا رئيسًا لتحرير الملحق الثقافيّ في جريدة النهار البيروتيّة، ومديرًا فنّيًّا في مسرح بيروت.

له من المؤلّفات المطبوعة أربعة كتب في الدراسات الأدبيّة، وهي بحسب تاريخ صدورها في الطبعة الأولى:

١ - تجربة البحث عن أفق - ١٩٧٤ - بيروت
٢ - دراسات في نقد الشعر - ١٩٧٩ - بيروت
٣ - الذاكرة المفقودة - ١٩٨٢ - بيروت
٤ - زمن الاحتلال - ١٩٨٥ - بيروت

وله من الروايات، تسع، وهي بحسب تاريخ الطبعة الأولى:

١ - عن علاقات الدائرة - ١٩٧٥ - بيروت
٢ - الجبل الصغير - ١٩٧٧ - بيروت
٣ - أبواب المدينة - ١٩٨١ - بيروت
٤ - الوجوه البيضاء - ١٩٨١ - بيروت
٥ - رحلة غاندي الصغير - ١٩٨٩ - بيروت
٦ - عكّا والرحيل - ١٩٨٩ - بيروت

٧ - مملكة الغرباء - ١٩٩٣ - بيروت
٨ - مجمع الأسرار - ١٩٩٤ - بيروت
٩ - باب الشمس - ١٩٩٨ - بيروت

وله مجموعتان قصصيّتان هما:
١ - المبتدأ والخبر - ١٩٨٤ - بيروت
٢ - اللعبة الحقيقيّة - ١٩٩٠ - بيروت

يعدّ مجموع نتاج إلياس خوري خمسة عشر كتابًا بين النقد والرواية والقصّة القصيرة. وأنا سأقتصر في بحثي على فنّ الرواية عنده. وقد تيسّر لي قراءة سبع روايات من رواياته التسع، وهي ما استطعت الحصول عليه. وبما أنّه لم يتيسّر الحصول على نسخ من روايتيه الوجوه البيضاء وعكّا والرحيل، فقد فاتتني قراءتهما.

وقرأتُ أيضًا مجموعته المبتدأ والخبر والدراسة القيّمة التي أعدّتها يُمنى العيد عن قصص المجموعة وهي بعنوان: رائحة الصابون. وصدرت الدراسة ضمن كتاب الراوي، الموقع والشكل[٤]. كما قرأتُ كتاب الذاكرة المفقودة، وهو دراسات في النقد الأدبيّ. واطّلعتُ على مقاطع من سيرته الذاتيّة المقتبسة من حواريّن صحفيّين مع الكاتب في مجلّة النهار العربيّ والدوليّ، عامَي ١٩٨٤ و١٩٨٧.

عندما يرى القارئ هذا العدد من الروايات، قد يظنّ أنّ أمامه رحلة طويلة من القراءة. ولكن الواقع غير هذا، لأنّ الكاتب ليس ذا نَفَس روائيّ طويل. فالروايات، بشكل عامّ، ليست طويلة، تتراوح الواحدة منها بين ١١٠ صفحات و٢٢٠ صفحة، وقد تزيد قليلًا، باستثناء رواية باب الشمس، فإنّ عدد صفحاتها ينقص قليلًا عن مجموع عدد صفحات الروايات التي قرأتها.



(٤) يمنى العيد: الراوي، الموقع والشكل، بحث في السرد الروائيّ، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ١، ١٩٨٦، بيروت، ص ٨١-١٠٦.

من المعروف أنّ تحديد جنسٍ أدبيّ ما وتعريفه لا يتمّان إلاّ بمقارنتهما بالأجناس الأخرى. «وهذا ناجم عن حقيقة أخرى مفادها أنّ الجنس الأدبيّ إنّما يستمدّ محتواه من عاملَين متلازمَين: المكان النسبيّ الذي يشغله ضمن طبقة أدبيّة ما، والمعايير المتبنّاة لتصنيف النصوص»(٥).

وفي ما يختصّ بالرواية، يلاحَظ أنّ النصّ الروائيّ يدين بسماته الجنسيّة بوجه خاصّ للطريقة التي يتمّ في ضوئها معالجة العناصر الرئيسيّة التالية: اللغة والزمان والشخصيّة والموضوع، مع الملاحظة أنّ الزمان هو البعد الرابع الخاصّ بالمكان.

وفي ضوء العناصر الرئيسيّة المذكورة، سأتحدّث عن روايات إلياس خوري السبع، وسأرصد قدرَ الإمكان تطوّر خطابه الروائيّ وتحوّله، عِلْمًا بأنّ ما سأكتبه قد لا يخرج عن انطباعات قارئة متذوّقة تستمتع بما تقرأ وتحاول تدوين انطباعاتها.



إنّ القاسم المشترك بين الروايات السبع، عدا كونها لمؤلّف واحد، هي أنّها ذات بُعْد فلسفيّ يتناول الحبّ والحرب والخيبة، ولكنّها تخضع بوجه من الوجوه لشَرْطَي التاريخ والجغرافيا. ويشعر القارئ للوهلة الأولى أنّه أمام تنويعات على نغم واحد.

تنفرد أبواب المدينة بكونها لا تخضع لشرطَي التاريخ والجغرافيا. إنّها رواية ذهنيّة، وشخصيّاتها رموز وليست أشخاصًا من لحم ودم.

في الواقع كانت رواية أبواب المدينة أوّل ما قرأت لإلياس خوري. وقد أحسست بالحيرة، فهل تُرى الكاتب يضحك عليّ وبالتالي على القارئ بشكل ما، أم أنّه يحترمني ويحترم القارئ ويثق بذكائه أكثر من

(٥) د. زياد العوف: الأثر الإيديولوجيّ في النصّ الروائيّ، مؤسّسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، مطبعة الداووديّ، ص ١٦٨.

المزوم؟ إنّها معضلة حقيقيّة يعانيها القارئ في معظم النتاج الروائيّ الحديث. فهذا النوع مصيدة للكاتب المبدع قبل أن يكون مصيدة للقارئ. قد يكون أحيانًا وراء الأكمة ما وراءها، أي قد يكون هناك فعلًا شيء جديد يعتمل في ذهن الكاتب المبدع، يتعلّق بالشكل والمضمون، حمله على ابتكار طريقته للتعبير عنه. وقد لا يكون هناك شيء البتّة، وكلّ ما في الأمر أنّ الكاتب يريد أن يكتب والسلام.

ولكن عندما اكتشفتُ أنّ أبواب المدينة هي رواية إلياس خوري الثالثة، وقد صدرت عام ١٩٨١، كما ذكرتُ سابقًا، وأنّه إلى ذلك قد سبق له أن أمضى تسع سنوات في كتابة النقد الأدبيّ، حيث يذكر في مقدّمة كتابه الذاكرة المفقودة أنّ «هذه القراءات النقديّة كُتِبتْ خلال فترة طويلة نسبيًّا ١٩٧٢-١٩٨١»[٦]، وعندما قرأتُ بعد ذلك عن علاقات الدائرة، ومن ثمّ الجبل الصغير، شعرتُ بأنّ رواية أبواب المدينة هي النظريّة أو الفكر، وما قبلها وما بعدها هما الفعل.

لذلك سأنطلق من الحديث عن أبواب المدينة، ومن ثمّ أعود إلى عن علاقات الدائرة والجبل الصغير، وأستمرّ صعدًا بحسب تاريخ صدور الروايات، حتّى أصل إلى باب الشمس.



«أبواب المدينة»[٧]

تنفرد أبواب المدينة، كما ذكرتُ سابقًا، بأنّها لا تخضع لجغرافيا محدّدة أو تاريخ محدّد، في حين لباقي الروايات تاريخ وجغرافيا. إنّ رواية أبواب المدينة هي رواية ذهنيّة ولا هدف للحدث الروائيّ فيها إلاّ الوصول إلى الكابوس.

---

(٦) إلياس خوري: الذاكرة المفقودة، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٩.
(٧) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.

سأحاول أن أقوم بمقاربة مع الرواية، فإنّ هذا النوع من الكتابة الذهنيّة يحتمل أكثر من رؤية. وهي تختلف بين قارئ وقارئ، كما أنّها قد تكون مختلفة عمّا قصد إليه الكاتب.

تأتي هذه الرواية في ثمانية أبواب ومبتدأ، أي مقدّمة، وخاتمة كتبها كمال بلّاطه، وهو الذي صمّم الغلاف وزوّد كلّ فصل رسمًا مناسبًا، والرسوم مزوّدة هي أيضًا شروحًا مقتبسة من معاني الفصل.

ومع أنّ ما أورده كمال بلّاطه جاء في الخاتمة، فإنّه يصلح مدخلًا ومفتاحًا للرواية، ولا سيّما قوله: «علّمني أبي للأرض سبعة بحار وللدنيا سبع جهات وللمدينة سبعة أبواب وللعاشق سبع نساء وللحبيبين سبع قُبَل. وهمس: للتابوت سبع دورات. فأخذت بالدوران حول نفسي»[8]. فالدوران حول النفس يعني العودة إلى نقطة البداية. الرواية تبدأ بفصل عنوانه «الرجل الغريب» (ص ١٢-١٨)، وتنتهي بفصل عنوانه «الرجل الغريب» أيضًا. ويمتدّ بينهما ستّة أبواب هي: البحث عن الحنية (ص ٢٢-٣٠)، وباب التابوت والملك (ص ٣٤-٤١)، وباب المرأة الثالثة (ص ٤٦-٥٤)، وباب هذا البحر (ص ٥٨-٦٧)، وباب وكان البكاء (ص ٧٢-٨٢)، وباب قال الراوي (ص ٨٦-٩٥).

فالرواية هي سبعة أبواب، إذا اعتبرنا الأوّل والأخير بابًا واحدًا. وتقسيمها هذا يعني أنّ لها نظامًا وخطّة رغم الضباب الذي يحيط بالشكل الروائيّ.

بطل الرواية رجل غريب يصل إلى المدينة، إلى مدينة بلا اسم ولا خريطة. وهذا الرجل «لم يكن يعرف أكثر من كلمات قليلة لا تصلح لشيء، لكنّها كلماته... كان رجلًا وكرجل مشى، كرجل مشى إلى موته»[9].

---

(٨) أنظر: أبواب المدينة، ص ١١٠.
(٩) م. ن. ص ٧.

جاء إلى المدينة يبحث عن حقيبة. ماذا في الحقيبة؟ يقول الرجل الغريب: «تركتُ فيها أوراقي وصورة أبي وقلمًا وقطعًا مدوّرة»[10].

وفي المدينة، «وجد الرجل نفسه وحيدًا، ووجد الملك، لم يكن ملكًا، كان تابوتًا من حجر» . . . وفي المدينة «حاول الرجل أن يتذكّر أبواب المدينة، لكنّه نَسِيَ ألوانها. فكّر في النساء، لكنّه نَسِيَ ألوان عيونهنّ. فكّر في الحقيبة، لكنّه نَسِيَ أن يبحث عنها . . . وقال إنّ الذاكرة تشبه الأزهار، أي تذبل، وجلس على حافّة التابوت»[11]. يعني أنّ الإنسان هو ذاكرة، وفَقْدُ الذاكرة هو الموت وهو التابوت.

وبعد أن يتجوّل الرجل الغريب في المدينة وينتقل بنا من حكاية إلى حكاية لا تحمل من خصائص الحكاية إلاّ الرموز والإشارات، وتتحوّل الحكايات كلّها إلى كوابيس، يقول: «إنّه لا يصدّق الحكاية، ولكن لنفترض أنّها صحيحة وأنّني قبلتُ وأنّنا ذهبنا، ماذا يتغيّر؟ كنّا سنجلس أمام البحر وننتظر، نأتي إلى القبر وننتظر، ننجب الأولاد وننتظر، ثمّ يموت الأولاد ونموت»[12].

فالمدينة رمز الموت. ولا يقصد بالمدينة هنا ما يقابل القرية. لا، فالمدينة هي الحياة والدنيا بأسرها. ومع الانتقال من فصل إلى فصل، نكتشف أنّه لا هدف للحدث الروائيّ فيها إلاّ الوصول إلى الكابوس. وحين يقفز الشعر حاملًا لغة الدلالات، نرى الشعر يتكسّر أمام الدلالات. في هذه الرواية، يجد القارئ نفسه مع إلياس خوري في عالم من الرموز والدلالات، وليس هناك أيّ عنصر واقعيّ لزمان محدّد أو مكان محدّد. فكما قال الراوي: «ثُمَّ جاء البحر. أكل البحر النار وامتدّ فوق المدينة. أكل البحر الأسوار وامتدّ فوق الأبواب، وتساقطت الأبواب. وكانت بقايا الجثث تطفو فوق سطح أزرق وقباب داكنة. كلّ شيء كان

---

(10) أبواب المدينة، ص ٢٧.
(11) م.ن. ص ٣٥-٣٦.
(12) م.ن. ص ١٠٤.

يطفو، ولم يبقَ من المدينة إلاّ أصوات باكية تخرج من أحشاء الأسماك وترتفع إلى حيث لا يستمع إليها أحد»[13].

«عن علاقات الدائرة»[14]

هذه أوّل رواية للمؤلّف تصدر في كتاب، وذلك لا يعني بالضرورة أنّها أوّل رواية كتبها. فأنا أميل إلى أنّ أبواب المدينة هي أوّل رواية كتبها المؤلّف، وقد أكون مخطئة. ولكنّه آثر أن يتأخّر في نشرها، ويقدّم نشر عن علاقات الدائرة، لكي يخرج إلى الناس، أوّل ما يخرج، برواية فيها شيء من مقوّمات الرواية التقليديّة، تتعلّق بالزمان والمكان والشخصيّات والإشارات التاريخيّة ووصف بعض التقاليد الاجتماعيّة والدينيّة.

فالرواية لها بطل محدّد هو منصور، طفل الميتم. ومن خلال عيني الطفل منصور، تتوالى الأحداث وتسير حركة القصّ. الجديد في الرواية ليس الأحداث وطبيعتها والمناخ الإنسانيّ الذي تحدث فيه. الجديد هو اللغة والأسلوب. فعلى القارئ أن يخمّن ما يقصد الراوي أو مَن يقصد في كلّ عبارة تقريبًا. فعوضًا عن أن يقول الراوي: وقف الكاهن أو الراهبة على منصّة عالية، يقول: «وقف الثوب الأسود على منصّة عالية»[15]. ويقول: «جلس الثوب الأسود على كرسيّ عتيق.. حملني الثوب عن الكرسيّ.. أمسكني الثوب بيدي.. خرجتْ عيناي إلى الأمام، جلسنا إلى جانب الراهبة، فتحنا آذاننا، تقدّمت الأسنان المائلة إلى الاصفرار»[16]. ويقول: «خرج اللون الأبيض وابتدأ يغطّي حاجبيّ الرفيعين»[17].

والسمة الثانية أنّ الأشياء هي التي تقوم بالأفعال: «دخل البنطلون

---

(13) أبواب المدينة، ص ١٠٩.

(14) رواية صدرت عن مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط ٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع الوسط.

(15) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٢٧.

(16) م.ن. ص ٢٨.

(17) م.ن. ص ٥٢.

الكحليّ في أرجلهم». . «جاء القميص النظيف»[١٨]، «وقف الكرش في الدائرة»[١٩] وما شابه. ويبدو أنّ استعمال هذا الأسلوب اقتضته ضرورة كون المتحدّث متنقلًا.

تنقسم الرواية إلى سبعة فصول، لا يميّز بين الفصل والفصل إلاّ الرقم المتسلسل. فالفصل الأوّل (ص ٧-٢٤) يتحدّث عن دخول منصور الميتم، ويصف عمليّة الدخول: أسبابها والظروف المحيطة والناس في الميتم، الرهبان والراهبات والمدرسة والتلاميذ، كلّ ذلك من خلال عينَي منصور. أمّا الفصل الثاني (ص ٢٧-٤٠) فيتحدّث عن تفاصيل يوم من أيّام العمل في الميتم، وهو تابع لكنيسة. . ماذا يتعلّم أطفال الميتم، وكيف يحتفلون بالعيد، وكيف يشاركون في خدمة القداديس الجنائزيّة وغيرها؟

وفي الفصل الثالث (ص ٤٤-٥٧)، نتعرّف إلى مدينة بيروت. . قلب المدينة وضواحيها، كما تبدو في عيون الناس: «المدينة امرأة، هكذا يكتب الشعراء والأدباء. . وهي: حجارة، شوارع، نساء، رجال، بغايا، أطفال، كما يفكّر الرجل. وهي علبة تنك صغيرة، كما يفكّر الذين يشربون من مياه الأزقّة المعتمة: حشرونا فيها على حافّة الزاوية»[٢٠]. في هذا الفصل، يستعمل الدائرة رمزًا إلى المدينة. والذي يخرج إليها كمَن يخرج إلى الدوّامة، ولا يشعر بأنّها تدور، لأنّك تدور معها. والدائرة في ما أرى ترمز إلى استحالة التغير الجذريّ.

يبدو الفصل الرابع (ص ٦١-٨١) وكأنّه مخصّص للحذاء. يقول الراوي: «لم أكن أمشي، عادةً أترك لحذائي حرّيّة تقرير مصيره، فيقرّر مصيري ويأخذني عبر الشوارع والأزقّة»[٢١]. كأنّ الكاتب، في هذا

---

(١٨) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ٥٩.
(١٩) م.ن. ص ٣٤.
(٢٠) م.ن. ص ٤٩.
(٢١) م.ن. ص ٦١.

الفصل، يؤسس لرواية رحلة غاندي الصغير، حيث البطل الأساسيّ هو ماسح أحذية. وفي هذا الفصل يهرب منصور من الميتم.

أمّا الفصل الخامس (ص ٨٥-١٠٣) فيغلب عليه الشعر والرمز. فيكون «الصوت» لفظًا ومعنىً وما يحمله من ذاكرة اجتماعيّة، هو بطل الفصل. فالصوت يعني الاختيار، ويعني الحرّيّة، ويعني التمايز والخصوصيّة. فالصوت قد يكون همسًا، وقد يكون صراخًا، وقد يكون قابعًا في الصدر لا يسمعه إلاّ صاحبه. لذلك يستهلّ الكاتب هذا الفصل بست فقرات تحمل لفظ «الصوت» عنوانًا، ورقمًا متسلسلًا يميّز بين الأصوات. ثمّ فقرة بعنوان «أصوات متفرّقة». وبعد هذه المقدّمة الصوتيّة، ينطلق منصور إلى المدينة: «أدور في الطرقات بحثًا عن الخواجات، لأسألهم عن سبب وجود العمل في جيوبهم»[٢٢]. وداخل المدينة تتحرّك الأجساد. «تشير إلى ولادة الأوجاع داخل العظام الطريّة»[٢٣].

وفي هذا الفصل أيضًا، يستعمل رمزًا آخر هو «الأصابع» فيقول: «على أبواب المدينة الداخليّة كانت أصابعنا تتجمّع..». ويستعمل الأصابع في معادلات رياضيّة لها دلالات اجتماعيّة وفلسفيّة، كقوله:

«شكل الرياح = الأصابع المزروعة في عينيّ»

«الأصابع = أطفالًا يحملون الألوان + الدم الخارج من أحشاء الأسئلة»

«شكل الرياح + الأصابع = صورتي التي انكسرت على رأس حربة مسنونة على المياه»[٢٤]

وفي الفصلين السادس والسابع، يزاوج الكاتب بين همّ الكتابة وهموم الحياة، ويتوحّد الراوي بالقلم، فنرى أنّ «القلم يجلس على كرسيّ

(٢٢) أنظر: من علاقات الدائرة، ص ٨٩.
(٢٣) م.ن. ص ٩٣.
(٢٤) م.ن. ص ٩٥.

عتيق على ظهر السفينة ويروي للمسافرين قصص المياه» ويتساءل «هل تدخل الدائرة معي أو أبقى وحيدًا؟»؟[٢٥]. وفي الفصلين تتنامى الحالة الشمرية وحالة اليأس على حدّ سواء، وكذلك حالة الانفصام عند منصور، فينهض ويمسك بأوراق منصور الآخر ويمزّقها، ثمّ يمسك القلم ويكسره إلى نصفَيْن ويتابع السير.

«الجبل الصغير»[٢٦]

بحسب تاريخ الصدور، إنّها الرواية الثانية لإلياس خوري. أوّل ما يلفت النظر هو العنوان. لماذا؟ لأنّه عنوان واقعيّ، ويشير إلى مكان محدَّد هو حيّ الأشرفيّة في مدينة محدّدة هي بيروت، وأبطالها أناس حقيقيّون من لحم ودم ينتمون إلى الحياة اليوميّة. إلاّ أنّهم، في الوقت نفسه، هم شخصيّات اعتباريّة تمثّل قِيَمًا وأفكارًا مجرّدة تتحرّك وتتكلّم وترتدي الملابس على الورق، ولكن، لا خارج المكان والزمان، كما رأينا في أبواب المدينة.

والرواية هنا تختلف من حيث الأسلوب والمخطّط الروائيّ. فهي، وإن كانت تحكي قصّة الحرب في لبنان، إلاّ أنّها تبدأ بقصّة أولئك الذين بدأوا بها من الأشرفيّة، وذلك في الفصل الأوّل وعنوانه: «الجبل الصغير» (ص ٧-٢٥)، وتنتهي بقصّة هؤلاء أنفسهم وقد انتهوا في باريس، حيث تحكي قصّتهم في الفصل الخامس والأخير، وهو بعنوان: «ساحة الملك» (ص ١٣٣-١٦٣). وفيه تحكي قصّة برجيس نهرا، المحارب، وهو مارونيّ من بدادون، ولا يزال يحنّ إلى قريته. وكان مقاتلًا في الفرق الأجنبيّة الفرنسيّة في فيتنام، ومن ثمّ كان مقاتلًا في الجزائر، وأخيرًا صاحب مطعم في باريس.

---

(٢٥) أنظر: عن علاقات الدائرة، ص ١٠٧.

(٢٦) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للأبحاث العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤، ١٦١ صفحة من القطع الوسط.

وبين هذين الفصلَيْن تتوالى بقيّة الفصول: فصل الكنيسة (ص ٢٧-٥٤) وفيه يروي قصّة كنيسة الكَبّوشيّة، وبداية انقسام بيروت إلى شرقيّة وغربيّة، وقصّة الراهبَيْن الكَبّوشيَّيْن اللذَين رفضا أن يغادرا الكنيسة ونشأ بينهما وبين الفدائيّين نوع من الصداقة.

وفصل الاحتمال الأخير (ص ٥٥-٩٥)، وفيه يروي قصّة الفدائيّين، ليعلن أنّ الفدائيّ يرى نفسه الاحتمال الأخير لنجاح قضيّة فلسطين.

وأمّا الفصل الرابع وهو بعنوان «الدرج» (ص ٩٧-١٣١) فيحكي حياة الشعب العاديّ اليوميّة في أثناء الحرب، هذا الشعب الذي لم يقاتل ولم يخطط، كما أنّه لم يكن من المسؤولين والحكّام، وأفراده ما زالوا يستطيعون العمل وكسب العيش في وظائف عاديّة، وهم يتفاعلون مع الحرب سلبًا، أي يتلقّون الضربات من هنا وهناك، ويحاولون التعايش مع الوضع. هم، باختصار، يتحرّكون لأنّهم لا يستطيعون التوقّف.

في هذه الرواية، يبدأ عند إلياس خوري ظهور الهمّ الفلسطينيّ في تضاعيف همّ الكتابة الروائيّة وهمّ البحث عن شكل روائيّ. تبدو الرواية وكأنّها لوحة تجريديّة، تحكي شيئًا، بل أشياء، فيها ملامح من أحداث معيّنة تتناثر هنا وهناك، لها دلالات تاريخيّة واجتماعيّة. وليس هناك تسلسل زمنيّ، بل تتقاطع الأزمان فيها بين زمن الرواية الحاليّ وزمن الطفولة. زمن الرواية الحاليّ هو زمن الحرب الأهليّة في لبنان، عندما كان الرجال يكسرون الأبواب ويقتحمون البيوت الآمنة بحثًا عن «الفلسطينيّين وعبد الناصر والشيوعيّة الدوليّة. جلستْ أمّي على كرسيّ في المدخل تحرس بيتها، وهم في الداخل يمزّقون الأوراق والذكريات»[٢٧]. أمّا الموضوع فيتناول تاريخ لبنان الحاضر والبعيد، وكما يعلّمه الخواجات في المدارس، كما يتناول الموضوع أيضًا الحزن الفلسطينيّ والحزن الكرديّ.

ولعلّ التجريبيّة التي اعترت التعامل مع القضيّة الفلسطينيّة منذ نكبة

(٢٧) أنظر: الجبل الصغير، ص ٢٤.

العام ١٩٤٨ وحتّى الآن، مرورًا بالحرب اللبنانيّة، تتوافق مع التجربيّة التي اعترت الرواية العربيّة منذ مطلع القرن حتّى نهايته، وحتّى انعقاد مؤتمر الرواية العربيّة الأوّل في القاهرة العام ١٩٩٨.

ورواية إلياس خوري الجبل الصغير، التي صدرت في أوائل الربع الأخير من هذا القرن، تعكس روح التجريب، ففيها كلّ الأدوات المستعملة في الكتابة الروائيّة التقليديّة، من سرد وحوار وشخصيّات وزمان ومكان، كما أنّ لها حدثًا رئيسيًّا، تدور عليه ومن خلاله وعلى هامشه أحداث صغيرة وتداعيات ونظرات في الحياة والحبّ والسياسة والمرأة والدين. كما أنّ للرواية موضوعًا عامًّا هو الحرب اللبنانيّة أو حرب السنتَين، إذ انقسمت بيروت إلى شطرَيْن.

إنّ غير التقليديّ في الرواية هو تداخل الأحداث وتقاطعها في المكان والزمان، مع اللجوء إلى قرينة كتداخل زمن الطفولة وزمن الرواية الحاليّ (ص ٦٩)، والقرينة «كعكة الزعتر»، وتداخل السرد بين أحداث بيروت وأحداث عمّان (ص ٦٢-٦٣)، وتداخل زمن الرواية الحاضر والزمن الأبعد إذ تتقاطع حرب الشوارع في منطقة الكبّوشيّة من بيروت مع حرب جيش الإنقاذ في فلسطين، والقرينة التراجع الفلسطينيّ (ص ٧٣-٧٤).

وبعد، فإنّ الرواية غنيّة بالشعر والفلسفة والنمنمات الفنيّة. فالدين له فلسفة والموت والحرب لهما فلسفة والخوف له فلسفة، وللشرق والغرب فلسفة، وحتّى اللون له فلسفة. تقول الرواية على لسان أحد الأبطال (ص ٦٦): «لا يستطيع أحد أن يفصل الألوان. يستطيع فقط أن يمزجها، وعندما تتداخل الألوان، لا تتوقّف، فيصبح المزج مستحيلًا. للألوان مزاجها الخاصّ وتاريخها. يدخل اللون في اللون، ثمّ يصبح اللون احتمالًا، ويدخل في الأشياء وتنحلّ الألوان في الألوان».

والحذاء أيضًا يقوم بدور تعبيريّ في هذه الرواية، وقد ورد ذكره في أكثر من موضع، أذكر منها (ص ٤٥): «ولم يكن يعلم أنّ الجامعة هي

مجرّد حذاء، وأنّ الأحلامَ التي نتبنّاها سوف تحيلنا إلى أحذية، إذا لم تتحطّم الجامعة». جاء ذلك في معرض الحديث عن الحركة الطلاّبيّة في بيروت في ٢٥ نيسان ١٩٦٩. وفي هذا التاريخ كانت بقع الدم التي غطّت شوارع بيروت بداية لبحر الدم الذي زلزل المدينة (ص ١٤٧).



ويبدو أنّ الحرب ما زالت مستمرّة مع إلياس خوري في رواية.

«رحلة غاندي الصغير»[٢٨]

بعض العبارات الجاهزة التقليديّة، والتي لا تعجب كثيرًا من الحداثيّين، قد تكون هي أكثر ما يناسب حالة معيّنة. من هذه العبارات: «المكتوب يُقرأ من عنوانه». هذا ما حصل معي عندما قرأتُ الفصل الأوّل من رواية رحلة غاندي الصغير: من الصفحات الأوّل أعجبتني.

تحكي هذه الرواية جانبًا من ظروف اجتياح بيروت من قِبَل إسرائيل العام ١٩٨٢، وذلك من خلال عدّة شخصيات، أهمّها غاندي الصغير واسمه الحقيقيّ عبد الكريم، وهو ماسح أحذية. ثمّ أليس وهي مومس. وأخطر الشخصيّات شأنًا هو الراوي/ الكاتب، حيث يقول: «لو لم يمت كمال العسكريّ، لما التقت أليس بغاندي، ولو لم تلتقِ أليس بغاندي لما روى لها حكايته، ولو لم يمت غاندي، لما أخبرتني أليس القصّة، ولو لم تختفِ أليس أو تمت، لما كتبتُ أنا ما أكتبه الآن»[٢٩].

الرواية تتألّف من سبعة فصول، بلا عنوان يميّزها سوى الرقم. ستّة فصول منها تبدأ بعبارة: «قالت أليس إنّه مات» «جئتُ ورأيتهُ، وغطّيتهُ بالجرائد، ولم يكن أحد. زوجته اختفت. كلّهم اختفوا. وبقيتُ وحدي». وفي هذه العبارة ما فيها من الأسى على بساطتها ومباشرتها، وهي تتكرّر

(٢٨) صدرت عن دار الآداب، ط ١، ١٩٨٩، بيروت، ٢٠٧ صفحات من القطع الوسط.
(٢٩) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨.

تكرار لازمةٍ في أغنية حزينة تحكي الموت والتشرّد والوحدة.

الفصل الخامس من الرواية هو أطول الفصول (ص ٨٨-١٩٩)، أي إنّه احتلّ أكثر من نصف صفحات الرواية. وهو ليس متّصلًا، بل يتألّف أيضًا من أربعة أقسام بلا عنوان ولا رقم. نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

والتقطيع يسهّل القراءة عادةً ويعطي القارئ مساحةً للحلم والتأمل. يقال إنّ أحسن الروايات هي التي تستطيع تلخيصها في ثلاث كلمات. وقد حاول إلياس خوري في الفصل السابع والأخير أن يستريح بعد ستّة فصول تعجّ بالنمنمة الفنّيّة والتاريخيّة، ولخّص لنا قصّة غاندي الصغير بسبعة أسطر، فقال:

«وُلد في «مشتى حسن»، هرب من والده الذي أخذه إلى مغارة جدّه. إشتغل في فرن المفتاح في طرابلس، هاجر إلى بيروت حيث اشتغل في مطعم أبو عيون.. ثمّ ماسح أحذية، تزوّج وأنجب ولدَين: حصن وسعاد. حصن كانَ حلاّقًا.. وسعاد مريضة. أحبّ الحياة وأحبّ طعمها. أخبرته أليس، والتبس أمين صادقه، وديفيز حوّله إلى صاحب مطعم. والكلب مات، وغاندي حزن على الكلب أكثر من حزنه على والده»[٣٠].

ويقدّم الراوي سردًا بأسماء الشخصيّات، وعددها خمس وثلاثون شخصيّة[٣١] وكأنّها وثيقة تاريخيّة، إلاّ أنّ الكاتب يقدّم هذه الشخصيّات بتوسّط فنّيّ، من خلال تأثّره بموت غاندي الصغير: «الرجل القصير يمشي، وعلبة البوبيا معلّقة في رقبته، ورأسه يطرطق بالحيطان. وهو يحاول أن يرى طريقه. يمشي بين الحيطان، ويمدّ يديه كأنّه يسبح في ماء، يدور به ويبتلعه إلى أسفل»... والماء الذي يبتلعه يجرف الراوي إلى القاع فيرى وجوههم جميعًا، أي كلّ الشخصيّات، ومن ثمّ يعدّد أسماءها.

---

(٣٠) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢٠٦.

(٣١) م.ن. ص ٢٠٤.

والشخصيّات كلّها ذات شأن في حركة القصّ الروائيّ. وكان من المحتمل تسمية الرواية باسم أيّ صاحب حكاية من الحكايات المنثورة في داخل الكتاب. وربّما اختار المؤلّف اسم غاندي الصغير لأنّ اسم «غاندي» يمثّل ذاكرة جماعيّة عالميّة، نسبةً إلى زعيم الهند غاندي. ومن الطبيعيّ أن ينتقي الكاتب الذكيّ عنوان كتابه بشكل يثير رغبة القارئ ويجذبه إلى القراءة.

والشخصيّات بوجه عامّ منتقاة من شرائح اجتماعيّة مختلفة، خصوصًا تلك التي ظهرت للعيان بفعل الحرب الأهليّة، كرجال التنظيمات المسلّحة، وتجّار السلاح، وقبضايات الملاهي ونساء علب الليل، يضاف إلى ذلك أناس عاديّون كرجال الأمن وسيّداتٍ بيوت عاديّات، وأهل المدن وأهل القرى، ورجال أعمال أفرزتهم الحرب، ورجال الدين. فالقسّيس أمين حكايته مؤثّرة جدًّا على المستويات كافّة، وحسن الزيلع الذي كان جنديًّا في الجيش اللبنانيّ، ثمّ جاءت الحرب وصار مثل كلّ الناس[٣٢]، وكذلك الملازم طنّوس، وعلاقته بأليس وتحوّل شخصيّته بعد افتضاح أمره أمام زوجته..

التداعي هو السمة التي تميّز حركة القصّ: حكاية تجرّ حكاية، وكلّ الحكايات تأتي على لسان الراوي نقلًا عن أصحابها، ويُلاحظ الانتقال السريع بين ضمير المتكلّم وضمير الغائب.

الرواية تقدّم، إلى جانب حكايتَي غاندي الصغير وأليس المومس ومن خلالهما، حكايات سائر الشخصيّات. والحكايات سلسة مشوّقة ولها حبكات دراميّة. فقد استعمل المؤلّف في روايتها كلّ ما هو متاح من أدوات القصّ: السرد والحوار، والمونولوج الداخليّ، والتقطيع السينمائيّ. أمّا في شأن اللغة فقد حاول المؤلّف أن يراعي طبيعة صاحب الحكاية وظروفه الثقافيّة والاجتماعيّة. فيحكي بلغة صاحب الحكاية حين يكون هو المتكلّم، ويحكي الراوي بلغته عندما يتحدّث عن

---

(٣٢) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ١٨٣.

انطباعاته الخاصّة كقوله عن أليس: «أستمعُ إليها، أراها أمامي، كأنّها ليست أمامي، تتلاشى في كلماتها كأنّ جسمها يتلاشى، والحكايات تتحوّل إلى حكايات»[٣٣].

لذلك نرى في الرواية عدّة مستويات من اللغة تتراوح بين المباشرة التقريريّة، واللغة السرديّة، ولغة الحياة اليوميّة العاديّة إلى اللغة الفنيّة الراقية. كما أنّ الرواية حفلت بكثير من الصور المبتكرة، في نظري على الأقل، كصورة «الحكايات المثقوبة»، وصورة «الصحراء من الوجوه التائهة»[٣٤]، وصورة «أضواء الفجر الشاحبة التي تشبه الباذنجان»[٣٥]، وقوله: «منذ ذلك اليوم وبيروت تلبس الليل»[٣٦].

من خصائص الأسلوب عند إلياس خوري المزاوجة والسخرية، كالمزاوجة بين غاندي الصغير ماسح الأحذية وغاندي الزعيم الهنديّ. يقول الراوي: «تذكّرتُ غاندي الحقيقيّ ومعه المعزاة التي بدأ بها ثورته على الإنكليز، وحكايات الحاجّ أمين الحسيني عندما أهداه غاندي معزاته، واستبشر يومها الناس وقالوا تحرّرت فلسطين»[٣٧].

وكذلك تعبيره عن بعض مظاهر الحرب بأسلوب طغت فيه الفكاهة على مأساويّة الحرب، كقوله: «صار الليل مكشوفًا كبطّيخة مكسورة»[٣٨]. ومن الإشارات الساخرة أيضًا حديثه عن الصداقة التي ربطت القسّيس أمين بالأستاذ الأميركيّ ديفيز: «كانت صداقتهما مشهورة، القسّيس أمين يتكلّم معه الإنكليزيّة بلهجة نيويورك التي لا يعرفها، وديفيز يجاوب بعربيّة أبناء بيروت التي لا يُتقنها»[٣٩].

---

(٣٣) أنظر: رحلة غاندي الصغير، ص ٢١.
(٣٤) م.ن. ص ١٤ و٤٦.
(٣٥) م.ن. ص ١٤٤.
(٣٦) م.ن. ص ١٥٠.
(٣٧) م.ن. ص ٢٦.
(٣٨) م.ن. ص ٢٠١.
(٣٩) م.ن. ص ٤١.

ومن خصائص الأسلوب أيضًا الاستعانة ببعض القصص الدينيّة والأساطير، محاولًا تأويلها بما يناسب موضوعه، كما رأينا في إشارته إلى قصّة النبيّ نوح وسفينته[40]، وفي الإشارة إلى سبب تسمية منطقة «عين المريسة» في رأس بيروت بهذا الاسم، فيذكر قصّة الراهبة الإيطاليّة الملقّبة بالرّيسة[41].

وكذلك نرى أنّ أسلوب الكاتب ينبئ عن الأثر الإيديولوجيّ، وذلك في كثيرٍ من الإشارات والعبارات. منها مثلًا استعمال بعض الألفاظ التي تدلّ على الاستهتار بالدين بوجه عامّ، كاستعماله لفظة «صراخ» المآذن عوضًا عن كلمة ألطف مثل «النداء». ومن ذلك أيضًا إيراده الحديث الذي دار بين الخوري يوحنّا المزرعاني وإليس، حيث قال:

«سألها مرّةً لماذا لا تأتي إلى الكنيسة يوم الأحد»

«كيف بدّي إجي يا أبونا، ما أنا مسلمة»

«مسلمة مش معقول. شكلك متل تلاميذ الراهبات»

«ما أنا تلميذة» الكرخانة «كلّه مثل بعضه يا أبونا»

«والكاهن صار مقتنعًا بأنّ كلّه مثل بعضه»[42]

وممّا ينبئ عن الأثر الإيديولوجيّ أيضًا ما أورده الكاتب في معرض حديثه عن «فيتسكي» الروسيّة البيضاء التي أصبحت خادمة في بيت ليليان صبّاغة: «صارت فيتسكي.. تتكلّم العربيّة عندما تريد أن تعبّر عن عدم رضاها، كأنّ هذه اللغة لا تصلح إلاّ للتعبير عن عدم الرضا والشتائم»[43].

وبالمناسبة فإنّ فيتسكي هنا تذكّرنا بشخصيّة «وداد الشركسيّة» في

(٤٠) أنظر: فاندي الصغير، ص ٢٥.
(٤١) م.ن. ص ١١٤.
(٤٢) م.ن. ص ١١٦.
(٤٣) م.ن. ص ١٢٢.

مملكة الغرباء، وهي الرواية التالية بعد رحلة غاندي الصغير مباشرةً. وسأتحدّث عنها في الصفحات التالية لتتابع الرحلة مع مظاهر أخرى من شخصيّة إلياس خوري الروائيّة.



«مملكة الغرباء»(٤٤)

مملكة الغرباء هي الرواية الخامسة في مطالعتنا بحسب تاريخ الصدور. وفيها تختلط الذاكرة بالإرادة والحلم بالتفاصيل، وهي إلى ذلك تبدو رواية تسجيليّة شبه مباشرة.

في ما يتعلّق بالشكل الخارجيّ، تمتدّ الرواية على مساحة (١٢٧) صفحة وتنقسم إلى ستّة فصول، ليس لها عناوين ولا أرقام، بل نقطة على السطر فقط وصفحة جديدة.

الراوي فيها هو البطل الرئيسيّ، وهو يعدّ رسالة دكتوراه عن الحكايات الشعبيّة في فلسطين. ويحكي لنا حكايات هي مشروع حكايات شعبيّة، فيذكر أسماء أبطالها وملخّصًا عن حياتهم.

وعن ماهيّة الحكاية الشعبيّة وكيف تنشأ يقول: «في الماضي كان هذا النوع من الحكايات يُنسى ويُترك للزمن. فيقوم الزمن بإعادة صياغتها وتحويلها إلى ما يشبه الأسطورة، أو إلى حكاية شعبيّة على أقلّ تقدير. في الأسطورة تتجمّع عناصر اللاوعي الفرديّ والجماعيّ، وأمّا في الحكاية الشعبيّة فإنّ هذه العناصر تتحوّل إلى رموز تخاطب اللاوعي، ومع الزمن تتحوّل إلى حكايات للأطفال»(٤٥).

هذا النصّ هو واحد من نصوص كثيرة مشابهة حفلت بها الرواية، ساقها الراوي/البطل فاختلط فيها هَمُّ الكتابة الروائيّة بهمّ البحث عن

---

(٤٤) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٧ صفحة من القطع الوسط.
(٤٥) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١١٨.

الحكاية. لذلك رأينا المؤلّف يؤكّد هذه النقطة فيستهلّ أربعة فصول من الرواية (الثاني والثالث والرابع والسادس) بعبارة: «عمّ أكتب» أو «ماذا أكتب؟» وفي كلّ مرّة تتداعى الحكايات، يرافقها الشكّ في جوهر الحكاية، والخلل في الحكاية، والمفارقات في نهاية الحكاية، والنهايات التي لا تأتي.

من هذه الحكايات حكاية إسكندر نقّاع ووداد الشركسيّة البيضاء، التي لم تكن تعلم، وهي تأتي بعد رحلة التيه والذلّ الطويلة لتستقرّ في بيروت، بأنّها سوف تنتهي في حقل الموت هنا «وستحوّل الأرض التي تفرشها هذه الحكاية لتخبر حكايات عن هذا العالم الغريب الذي لم نغيّره»[46].

وحكاية مريم التي «تدندن لحنًا غريبًا لم تقل مرّة من أين جاءت به، وتمشي إلى جانبي صامتة على ضفّة البحر الميت»[47].

وحكاية إميل آزاييف الذي قدّم نفسه إلى الراوي بوصفه طالبًا إسرائيليًّا يعيش في نيويورك، ودعاه إلى حضور فيلم قصير أخرجه أحد أصدقائه عن «كندا بارك» في القدس «أي القرى الثلاث: عمواس وبيت نوبا ويالو، التي دمّرها الإسرائيليّون فور احتلالهم الضفّة الغربيّة عام ٦٧ وحوّلوها إلى «كندا بارك» من أجل توسيع القدس»[48].

وحكاية وديع السخن والفرق الكبير بينها وبين حكاية إميل. «وديع السخن لم يكن يملك حكاية. حكايته أنّه لا يملك حكاية، فوجد نفسه مضطرًّا إلى تبنّي حكايةٍ ما كي يهاجر إلى إسرائيل بعد الحرب الأهليّة الصغيرة التي حدثت في لبنان عام ١٩٥٨. يومها باع كلّ شيء، وجورج نقّاع هو الذي اشترى»[49].

---

(٤٦) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١٣.
(٤٧) م.ن. ص ٥.
(٤٨) م.ن. ص ٢٨.
(٤٩) م.ن. ص ٣١ و١٠٩.

وحكاية فيصل الفلسطينيّ التي لم تكتمل، ومنامه، والخيبة المترقّعة بعد العودة.. «العودة جميلة ما دامت حلمًا، ولكن إذا تحقّقت تصبح كابوسًا» يقول منام فيصل: «صرت أقول لحالي، يا ريت نرجع نحن يللي عايشين بالمخيّم نعمل بلدة صغيرة، بلد أو قرية أو مخيّم، شي زي شاتيلا يللي عايشين فيه، رحت دغري أدوّر على أصحابي تقول لهم: تعالوا نعمّر بلدة بقلب فلسطين تجمعنا مع بعض وتكون زي المخيّم.. بس لحقتنا فقت»[٥٠].

حكايات كثيرة، وكما يقال: حكاية تجرّ حكاية، وكلّها تدور بين لبنان وفلسطين والأردنّ، وبعضها يطول ذراعها ليصل إلى نيويورك.

جمع المؤلّف في هذه الرواية بين الأحداث الدراميّة والمناخ الشعريّ. فالأحداث وفيرة والشخصيّات تفوق الحصر، والحكاية التي تبدأ تتطوّر دراميًّا حتّى تصل إلى ذروتها. كقصّة وداد الشركسيّة وإسكندر نقّاع، وقصّة فيصل الفلسطينيّ ومنامه، ومنامات الفلسطينيّين التي كانت موضوعًا لفيلم صنعه المخرج السوريّ محمّد ملص[٥١]، وقصّة الراهب اللبنانيّ جرجي خير الدوماني من دير مار سابا في القدس، وكثير من الحكايات التي حفلت بها الرواية.

وكلّ أبطال هذه الحكايات هم أبطال الرواية. وإذا بدا هؤلاء الأبطال وكأنّهم أبطال بالوكالة عن الراوي، فهم يجسّدون همّه في البحث عن الحكاية الشعبيّة بوجه عامّ، والفلسطينيّة بوجه خاصّ. والراوي في ذلك ينطلق من أسماء أشخاص حقيقيّين وأماكن حقيقيّة.. فوزي القاوقجي، وأنيس صايغ، وفؤاد غبريال نقّاع، ومحمّد ملص، وسلمان رشدي، وغالب هلسا، ومارون عبّود، ونقولا الدرّ، ومحمود درويش، وغيرهم كُثُر. كما أنّه يذكر أماكن واقعيّة معروفة، ومدنًا وشوارع ومؤسّسات، من ذلك مثلًا قوله:

---

(٥٠) أنظر: مملكة الغرباء، ص ٣٢.
(٥١) م.ن. ص ٣٢.

«لنفترض أنّني ومعي مجموعة من الناس في مركز الأبحاث الفلسطينيّ نفسه الذي حوّلوه مقبرة بعد الاجتياح الإسرائيليّ عام ١٩٨٢». . «لنفترض أنّ كلّ شيء عاد كما كان وأنّ عليًّا (يقصد علي أبو طوق أحد شهداء مخيّم شاتيلا وقد مرّ ذكره في الرواية) يقف والكهولة تغطّي شعر رأسه ويروي لنا ذكرياته، ماذا سيروي». . . «هل سيجد متّسعًا في الذاكرة ليميّز بين معارك أيلول ١٩٧٠ في الأردنّ وحصار مخيّم شاتيلا في بيروت عام ١٩٨٥؟»[٥٢].

ومن المدن التي ذكرها الراوي، وكان تعلّقه بها جليًّا، مدينة بيروت حيث يقول: «فحين تعيش في بيروت، تحتاج إلى إثبات فكرة أنّ بيروت هي خيار، لا مدينة انتماء، تختار بيروت، لا لأنّك بيروتيّ، بل لأنّك تريد أن تكون بيروتيًّا. هذا هو سرّ بيروت الذي يعرفه جميع الذين عاشوا فيها»[٥٣]. وأعتقد أنّ قوله هذا هو لسان شريحة كبيرة من مثقّفي العالم العربيّ.

للحديث عن آليّة العمل الروائيّ لا بدّ من القول إنّ هذه الرواية هي رواية مركّبة ومتماسكة. إستطاع فيها الكاتب أن يتجنّب استخدام الشخصيّات الذرائعيّ والمبسّط، الذي نجده عادة في الروايات التي تعتمد الرمز والأسطورة. كما أنّ المناخ الشعريّ، ولا أقول الأسلوب أو اللغة، بل الحالة الشعريّة قد ساعدت على الانتقال بين الأمكنة المتعدّدة والأزمنة المختلفة من جهة، وجنّبت الرواية، من جهة أخرى، التحوّل إلى شكل قريب من المقال الذي يغطّي خطاب المؤلّف السياسيّ والإيديولوجيّ. لقد حافظ على الشكل الروائيّ، وهو شكل غير تقليديّ على أيّة حال. كما أنّ الأثر الإيديولوجيّ الذي يميّز الكاتب كان واضحًا في كثير من المواضع. من ذلك مثلًا الصورة الساخرة التي رسمها لفوزي القاوقجي، قائد جيش الإنقاذ، حين زار مركز الأبحاث الفلسطينيّ[٥٤].

(٥٢) أنظر: مملكة الغرباء، ص ١٦-١٧.
(٥٣) م.ن. ص ٩٩.
(٥٤) م.ن. ص ١٥-١٧.

وإلى ذلك فإنّ الرواية حفلت بالإشارات والنصوص الدينيّة (حكاية المسيح والمريمات السبع اللواتي يُحطن به)[٥٥]، وكذلك أهمّيّة الألحان البيزنطيّة في الكنيسة الشرقيّة[٥٦].

كما حفلت الرواية ببعض أبيات من الشعر القديم، وبعض الآراء الفلسفيّة في فلسفة الكتابة وكتابة التاريخ، وتحوّل التاريخ إلى حكاية شعبيّة أو أسطورة، كقوله عن مريم والحبّ: «أنت تريدني لأنّك لا تكتب عنّي، تكتب عن غيري، أعرفكم، فخيالكم يقوم على تركيب الآخرين في وهم الكتابة»[٥٧].

وكقوله: «والحكاية هي أنّنا نبحث عن حكايتنا، وندّعي أنّنا نبحث عن الحقيقة. نجد الحقيقة فتضيع الحكاية ونبدأ من جديد»[٥٨].

إنّ النتيجة التي نخرج بها بعد قراءة الرواية، هي انتفاء التفكّك الرهيب في ممارساتنا الثقافيّة، حتّى كأنّ الرواية قد وجدت شكلها، كما أنّ الثقافة العربيّة بدأت خطواتها على الطريق الصحيح. وذلك من خلال تطوّر نظرة المثقّفين إلى القضيّة الفلسطينيّة.

ولعلّ الفقرة التي يختم بها الكاتب روايته، وهي: «هل هي مريم الجالسة على أطراف غور الأردنّ تنتظر الغريب الذي يقتل الغريب؟ أم هي الحكاية؟ هل هذه الأرض التي اسمها فلسطين هي مجرّد حكاية تسحرنا بأسرارها وطلاسمها؟ ولماذا حين نستمع إلى هذه الحكاية، لا ننام، بل نموت؟»[٥٩].

وأنا أقول للروائيّ إلياس خوري: إنّنا نموت لأنّنا ندرك أنّ هناك فلسطين.. وهناك فلسطينيّين.. هناك النظريّة وهناك التطبيق. هذه سنّة

---

(٥٥) أنظر: مملكة الغرباء، ص ٥٦-٥٧.
(٥٦) م.ن. ص ٦٠.
(٥٧) م.ن. ص ٦٥.
(٥٨) م.ن. ص ١١٢.
(٥٩) م.ن. ص ١٢٦-١٢٧.

الحياة وسنة الأفكار الكبيرة والمبادئ.

* * *

«مجمع الأسرار»[٦٠]

إنّ الزمان هو العنصر الثاني بعد اللغة، وهو الذي يميّز الرواية باعتبارها جنسًا أدبيًا. والزمن الروائيّ يتّصف بأنّه تاريخيّ بمعنى أنّه يضفي قيمة معياريّة على الزمن الماضي. وعلى ذلك، فالبحث في الرواية هو بحث في تاريخيّتنا ومعناها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب التنبيه إلى أنّ انتقال مركز الأحداث في الرواية من الماضي إلى الحاضر هو حاضر غير تامّ. وعدم التمام هذا مستمرّ لأنّه يستهدف المستقبل.

وقبل أن أتحدّث عن الزمن في رواية مجمع الأسرار أريد أن أسجّل أنّ هذه الرواية قد أثارت إعجابي إلى حدّ كبير. إنّها رواية حقيقيّة. فهي ليست تقليديّة وليست مجرّد تهويمات فكريّة، أو شعرًا غامضًا لا نعرف له مبتدأ ولا خبرًا. إنّها رواية تدفعني إلى التوجّه إلى إلياس خوري لأقول له: يا سيّدي لقد أتقنتَ اللعبة.

«بدأت الحكاية». هي جملة تتردّد في مطلع كلّ فصل من فصول الرواية الستّة عشر باستثناء ثلاثة فصول: الثامن والخامس عشر والسادس عشر. وحبكة الرواية تستند إلى صندوق أسود خشبيّ مطعّم بالصدف الدمشقيّ، خبّأ فيه يعقوب نصّار أوراقه مع الليرات الذهبيّة واحتفظت به شقيقته سارة. وظلّ الغموض يكتنف هذا الصندوق حتّى فتحه إبراهيم بن يعقوب، ولم يرَ إلاّ أوراقًا مهترئة، وعندما مدّ يده إلى داخل الصندوق، أحسّ بآلاف الحشرات تتسلّق يده اليمنى. هذا الصندوق أو المجمع الذي سمّيت الرواية باسمه، هو قصّة الوهم أو الإنسان الذي يكتشف بعد رحيل العمر أنّه كان يطارد خيط دخان.

---

(٦٠) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

والكاتب في هذه الرواية يصرّ على الطابع الحكائيّ. وزمن الحكاية الآنيّ هو ستة أيّام، بين موت سارة نصّار يوم ٦ كانون الثاني ١٩٧٦ وموت ابن أخيها إبراهيم نصّار يوم ١٢ كانون الثاني ١٩٧٦. وبين هذين الموتين تتوالى حكايات تمتدّ من العام ١٨٦٠ حتّى العام ١٩٧٦، وهما تاريخا الحربَيْن الأهليّتَيْن الكبريين في لبنان.

بدت بيروت بين هذَيْن التاريخَيْن مدينة خمر ونساء وتهريب حشيش وقتل وجرائم وسجون وهجرة وأحلام بالهجرة، أي إنَّ «قول» الرواية هو: سؤال موجّه إلى أولئك المتباكين على بيروت ما قبل الحرب التي وضعت أوزارها حديثًا، والذي يقول: إلى أيّ بيروت/ لبنان تريدون العودة، وأيّ بيروت هي التي خرّبتها الحرب؟

ونحرص هنا على ربط الزمان بالمكان في إطار مصطلح «الزمكانيّة» باعتبار الزمان هو البعد الرابع للمكان. ويتج من ذلك الوحدة الروائيّة ككلٍّ مركّب من الزمان والمكان والموضوع والشخصيّة.

ليس بين أبطال الرواية مَن يشتغل بالسياسة ولا بالحرب، كما أنّ هذه الرواية هي الوحيدة بين روايات إلياس خوري، التي ليس لها علاقة بالقضيّة الفلسطينيّة.

أبطال هذه الرواية من الطبقات الشعبيّة والعمّال الحرفيّين غير المتعلّمين وغير المثقّفين، ومن التجّار. يقول إلياس خوري: «والآن وقد اكتملت الحكاية بموت أبطالها، يحقّ للناس أن يعرفوا السرّ، سرّ نورما الذي ذهب إلى حيث ذهبت، يطفو اليوم وكأنّه يعيد تشكيل صورة المرأة في حكايتها بين رجلَيْن»[٦١].

نورما عبد المسيح وحنّا السلمان المالح وإبراهيم نصّار، معظم أحداث الرواية تدور بهم ومعهم ومن حولهم، يضاف إليهم الريّس سامي الخوري المهرّب المشهور الذي اختفى في الأربعينات بحسب الرواية.

---

(٦١) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٩.

صحيح أنّ أحداث هذه الرواية تدور بين الحربيّن، ولكنّ الحرب ليست السبب في معاناة الأبطال ولا في ما حدث ويحدث. فالناس تولد وتكبر وتصارع وتعيش وتتغرّب وتتفلسف وتموت، لا بسبب الحرب، بل هي صيرورة الحياة.

في هذه الرواية نجد في حميميّة إلياس خوري مع مدينة بيروت شيئًا من حميميّة نجيب محفوظ[٦٢] مع مدينة القاهرة، ونجد في انفتاح إلياس خوري على العالم والكون شيئًا من انفتاح حنّا مينه على العالم والكون.

يتميّز أسلوب إلياس خوري بالثنائيّة الصوتيّة ضمن الخطاب الروائيّ، أي إنّه يخدم بشكل متزامن متحدّثَين اثنين ويعبّر عن نيّتين مختلفتَين: نيّة الشخصيّة التي تتكلّم وهي النيّة المباشرة ونيّة المؤلّف «الموارِبة». فخطابه ثنائيّ الصوت. وهذا الخطاب يكون دومًا ذا حوارٍ داخليّ. ولعلّ حكاية يعقوب نصّار وشقيقته سارة وابنه الصغير إبراهيم، تلك العائلة التي كانت تستعدّ للهجرة إلى كولوميا، ثمّ تصل رسالة تلغي كلّ شيء وتحطّم حلم الرجل بالهجرة، ومن ثمَّ المزاوجة بين رواية غابرييل غارسيا ماركيز قصّة موت معلن، ورواية الغريب لألبير كامو، مع قصّة يعقوب نصّار، تجسّد هذه الثنائيّة.

وسائر الحكايات التي ترد في الرواية هي حكايات مشوّقة في حبكتها، ومشوّقة في أسلوب حكايتها، وفي الاستطرادات والتداعيات التي لم تخلّ بالترابط على الرغم من عدم تعاقب الأحداث التاريخيّ. فالقارئ المدرّب يستطيع متابعة الكاتب وتجاوز هذا التداخل في الأزمنة.

والكاتب في تعامله مع أزمنة الحكايات، يذكر أحيانًا تاريخًا محدّدًا باليوم والشهر والسنة، وأحيانًا أخرى يكون الزمان مبهمًا فيقول مثلًا: «في ذلك الزمان، جاءت نورما إلى حبس الرمل»... «وفي تلك الأيّام، كانت

---

(٦٢) عُرف عن هذا الروائيّ المصريّ الكبير (نال جائزة نوبل للآداب العام ١٩٨٩) أنّه لم يغادر مدينة القاهرة.

بيروت تعيش تحت سطوة رجل اسمه فيكتور عوّاد»[٦٣].

والشيء اللافت في هذه الرواية هو أنسنة الشخصيّة الروائيّة وتأكيد فرديّتها واجتماعيّتها. وكلّ ذلك يُسهم، بلا شكّ، في صبغ الرواية بصبغة إشكاليّة، ممّا يجعلها أكثر حيويّة وديناميّة. والياس خوري يذهب بعيدًا جدًّا في أنسنة شخصيّاته الروائيّة، عندما يذكر أسماء تاريخيّة حقيقيّة معروفة كان لها تأثير في شخصيّات الرواية، كاللواء المصريّ عبد العزيز صفوت، والشيخ بشارة الخوري، أوّل رئيس جمهوريّة للبنان في عهد الاستقلال، وغيرهم[٦٤].

ومع أنّ شخصيّاته هي من الطبقات الشعبيّة كالعمّال الحرفيّين غير المتعلّمين، نرى الكاتب يفلسف أعمالهم وأحوالهم ويعلّلها. من ذلك مثلًا أبو يحيى السمكري الذي يملك نظريّته الخاصّة في السمك البولشفيك، وجورج الناشف الذي كان طبّاخًا عند آل الداعوق في رأس بيروت[٦٥]، وكقوله عن جوليا الناشف إنّها «كانت غريبة»، ويستطرد قائلًا: «لا يحتاج الإنسان إلى جدّنا آدم عليه السلام ولا إلى قصائده كي يكتشف أنّ الغربة لا تفترض الهجرة أو الطرد من الجنّة. يستطيع الإنسان أن يكون غريبًا في بيته وبين جيرانه. الغربة هي الصراع الذي يخرج من الأعماق فيتّخذ شكل الزغاريد»[٦٦].

وهنا، بين مزدوجة، أعترض على استعمال كلمة «يستطيع»، لأنّ الكلمة التي تناسب مقتضى الحال هي «يمكن» الإنسان أن يكون غريبًا.

في ما يتعلّق بالمعالجة الروائيّة ككلّ، رصدتُ في مجمع الأسرار عددًا من الظواهر سأذكرها في ما يلي:

١ - يلاحَظ تطوّر التعبير عن الخطاب الدينيّ، ممّا يدفعنا إلى التساؤل:

---

(٦٣) أنظر: مجمع الأسرار، ص ٣٥-٤٥.
(٦٤) م. ن. ص ١١٨ و١٦٤ و١٧٢.
(٦٥) م.ن. ص ٤٨.
(٦٦) م.ن. ص ٥٢-٥٣، وأيضًا ص ٤١.

هل قدر المثقّفين أن يبدأوا بالكفر وينتهوا بالإيمان؟

٢- الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير والنصوص الشعريّة القديمة وأقوال المتصوّفة مع الحِكَم والأمثال الشعبيّة وتضمينها سرده وحكاياته، وكذلك الاستعانة بروايات لكتّاب سبقوه كالكاتب الروسيّ تشيخوف والكولومبيّ ماركيز وغيرهم من الأجانب والعرب[٦٧].

٣- تعليل الأقوال الشائعة وردود الفعل ومقارنة ذلك بين شعب وشعب، وبالتحديد بين العرب والغربيّين. من ذلك مثلًا فلسفة التضحية كما يراها المؤلّف، واعتبار الضحايا ليسوا حقائق، بل أفكار، حتّى السيّد المسيح عليه السلام اضطرّ إلى صعود الصليب كي ينتهي من كونه فكرة، ويتحوّل إلى كلمة الإنسان وهو يُساق بهذا الشكل الوحشيّ إلى الموت[٦٨]. وكذلك الأمر في تعليله الصداقة[٦٩].

٤- وصف الحياة في السجون المدنيّة التي يتمّ فيها التعذيب أيضًا[٧٠].

٥- وصف المقامرة والمراهنة في سبق الخيل باعتبارها من الصفات اللصيقة بشريحة كبيرة من الشعب اللبنانيّ[٧١].

٦- ظهور الأثر الإيديولوجيّ عند الكاتب في موقفه ضدّ اليمين العربيّ. من ذلك سخريته من مشايخ الخليج العربيّ وأمرائه[٧٢] وسخريته من الاستقلال اللبنانيّ[٧٣].

٧- تداخل همّ الكتابة الروائيّة وتفاصيل الحكايات، كحديثه عن إشكاليّة تسمية أبطال الرواية[٧٤].

---

(٦٧) أنظر: مجمع الأسرار، الصفحات ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٧٧، ٨٠، ١٠٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٤.

(٦٨) م.ن. ص ٤٥-٧٨.

(٦٩) م.ن. ص ١٢٦.

(٧٠) م.ن. ص ٦٩.

(٧١) م.ن. ص ١٠٨.

(٧٢) م.ن. ص ٥١.

(٧٣) م.ن. ص ١١١.

(٧٤) م.ن. ص ٣٦.

هذا غيض من فيض ستتابعه في الرواية السابعة والأخيرة من مطالعتنا النقديّة، وهي باب الشمس.



«باب الشمس»(٧٥)

عادةً أرى الشعر.. الشعر هو فوق مستوى أيّ نقد. فهو فقط للقراءة والاستماع والتأمّل والتذوّق والاستمتاع. هكذا كان شعوري وأنا أقرأ رواية باب الشمس، آخر رواية صدرت لإلياس خوري، قرأتُها ومرّت كأنّها قصيدة. لذلك سأحاول قدر الإمكان تدوين انطباعاتي عن هذه الرواية.



تقول الناقدة يمنى العيد: «إنّ القول السرديّ يكتشف فنّيته بديمقراطيّة، أي بانفتاح موقع الراوي على أصوات الشخصيّات، بما فيها صوت السامع الضمنيّ، فيترك لهم حرّيّة التعبير الخاصّ بهم، ويقدّم لنا منطوقاتهم المختلفة والمتفاوتة والمتناقضة. وبذلك يكشف عن طابع سياسيّ عميق، قوامه حرّيّة النطق والتعبير»(٧٦). وقد وجدتُ هذا القول ينطبق إلى حدٍّ بعيد على رواية باب الشمس.

تعجبني الناقدة يمنى العيد في كلّ أعمالها النقديّة، وأحرص دائمًا على متابعة ما يصدر لها، وأستفيد كثيرًا من منهجها النقديّ، ولكن على طريقة الناقد الهاوي، لا المحترف.

إنّ العمل الفنّيّ، الرواية مثلًا، تكون في رأيي كالقمر البدر في سمائه الصافية ونوره الفيّاض، ولكن بعد أن يخضع للفحص المعمليّ الذي يجريه

---

(٧٥) صدرت عن دار الآداب، بيروت، ١٩٩٨، ٥٢٨ صفحة من القطع الوسط.

(٧٦) أنظر: يمنى العيد: الراوي، الموقع والشكل، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١.

عليه بعض أتباع المنهج البنيويّ، يصبح كالقمر بعد أن هبط الإنسان على سطحه واكتشف أنّه ليس إلاّ صخرًا وحجرًا، لا ماء فيه ولا حياة.

مع إعجابي بهذا المنهج أو بالأحرى بالفحص المعمليّ، وإقراري بصعوبته وتقنيّته العالية، أفضّل أن أستفيد منه بقدر محدود، باعتباري ناقدة هاوية، لا محترفة، أو بالأحرى قارئة متذوّقة. وكلّ ما سأفعله في رواية باب الشمس هو أن أقرأها بصوت عالٍ.



أوّل ما طالعنا في هذه الرواية هو النفَس الملحميّ، مقارنةً بنتاج إلياس خوري الروائيّ. فهي تمتدّ على مساحة (٥٢٨) صفحة من القطع الوسط، أي إنّ عدد صفحاتها ينقص قليلًا عن عدد صفحات رواياته السابقة مجتمعة.

والطابع الثاني الذي تتّسم به الرواية هو تعدّد مواقع القول الروائيّ، القول/النصّ، والقول/الحوار. إنّ التقنيّة الروائيّة أمرٌ مهمّ في العمل الفنّيّ. ومع كونها وسيلة وأداة للتعبير، إلاّ أنّها تصبح غاية في ذاتها، لا تقلّ أهميّة عن المعاني التي تحملها والقضايا التي تعبّر عنها.

الإنطباع الأوّل هو الشعور بالحزن والأسى والتقزّز أحيانًا. وإذا كانت هذه الرواية حقيقيّة أو قريبة من الحقيقة، فليس لنا إلاّ الله. ولكن يبدو أنّها تستند إلى وثائق، وهذا ما أثبته المؤلّف في الصفحة الأخيرة من الرواية، حين وجّه الشكر إلى عشرات النساء والرجال في المخيّمات الفلسطينيّة، الذين فتحوا له أبواب حكاياتهم، كما وجّه الشكر إلى ثمانية عشر مرجع مكتوب ومسموع. هذه الرواية، باختصار، هي تاريخ ما قد يهمله التاريخ.

هذه الرواية تؤرّخ للقضيّة الفلسطينيّة بشكلٍ إبداعيّ على المستويات كافّة: النضاليّة والإنسانيّة والسياسيّة. وهي مدوّنة بأسلوب روائيّ محض، لا يختلف كثيرًا عن أسلوب الكاتب في رواياته السابقة. كما تعكس حقيقة

وهي أنّ الكاتب أصبح أكثر خبرة وأكثر دربة في هذا النوع من الكتابة الروائيّة.

وقد كانت مجمع الأسرار البرهان على أنّ الجانب الفنّيّ/الأدبيّ عند الكاتب أصبح لديه إمكانيّة «التنزّه» عن الإيديولوجيّ، وإن لم يكن بشكل قاطع مانع.

والانطباع الثاني الذي تكوّن لديّ هو أنّ رواية باب الشمس ترقى إلى مستوى روايات عبد الرحمن منيف وحنّا مينه، وقد استطاعت أن تتخطّى واقع كون الموضوع الفلسطينيّ أصبح موضوعًا مستهلكًا في أدبنا العربيّ الحديث على المستويات الأدبيّة كافّة. فمع أنّ الموضوع بوجه عامّ ليس جديدًا، كموضوع خماسيّة مدن الملح لعبد الرحمن منيف[٧٧]، أو موضوع ثلاثيّة البحر لحنّا مينه[٧٨]، إلاّ أنّ التحوّل الذي طرأ على سير القضيّة الفلسطينيّة والجوانب التي كانت تعتبر من التابو الفلسطينيّ والعربيّ وكان يجري التعتيم عليها أدبيًّا وفنّيًّا، استطاع إلياس خوري أن يتحمها بتوسّط فنّيّ عال وتقنيّة روائيّة لا يرقى الشكّ إلى مستواها الرفيع. ومَن يقرأ الرواية لا بدّ أن يلمس هذا الأمر بجلاء. فقد انفتح الراوي على أصوات الشخصيّات بما فيها صوت السامع الضمنيّ، وترك لهم حرّيّة التعبير الخاصّ بهم، وقدّم منطوقاتهم الفكريّة المختلفة والمتناقضة. كيف تمّ ذلك؟ هذا ما سأعرض له في النقاط التالية التي رصدتُها في أثناء قراءتي الرواية.

---

(٧٧) أنظر: المشرق ١٩٩٤، الجزء الأوّل، ص ٨٣-١١٤، وأيضًا الجزء الثاني، ص ٣٨٩-٩١٤، بحث بعنوان: «قراءة في روايات عبد الرحمن منيف». وقد نال الروائيّ الكبير جائزة الرواية العربيّة في المؤتمر الأوّل للرواية العربيّة، الذي عُقد في القاهرة العام ١٩٩٨.

(٧٨) أنظر: أعلام الأدب العربيّ المعاصر - سير وسير ذاتيّة، مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف في بيروت - المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة، المجلّد الأوّل ص ١٢٨٥-١٢٨٩. وانظر أيضًا مجلّة الموقف الأدبيّ، دمشق، العددان ١٧٣-١٧٤، تشرين الأوّل ١٩٨٥، دراسة بعنوان: «مقدّمة للدخول في عالم حنّا مينه الروائيّ».

لقد تمّ ذلك من خلال ثلاث شخصيّات رئيسيّة: الشخصيّة الأولى هي الراوي/د. خليل؛ والشخصيّة الثانية هي شخصيّة يونس، الفدائيّ الفلسطينيّ المريض في مستشفى الجليل في لبنان؛ والشخصيّة الثالثة هي شخصيّة نهيلة، زوجة يونس، التي بقيت في فلسطين وعاشت تحت الاحتلال.

والآليّة التي اتّبعها المؤلّف هي أنّه بقي خارج اللعبة نهائيًّا. فهو لم يتماه مع الراوي. فالراوي هو راوٍ/بطل، لا الراوي/الكاتب. وفيما هو ينطق بلسان جميع الشخصيّات، فإنّه ينطق عن نفسه. فالرواية بما هي رواية الشخص الواحد هي أيضًا رواية عشرات الشخصيّات.

تنقسم الرواية إلى جزءين: الجزء الأوّل (ص ٩-٢٣٦) بعنوان «مستشفى الجليل»، والجزء الثاني (ص ٢٣٩-٥٢٧) بعنوان «موت نهيلة». وكلّ فصل يحتوي عددًا من الفصول بلا رقم ولا عنوان كما هي العادة. والراوي/البطل/د. خليل هو حاضر في كلّ الفصول.

وفي مستشفى الجليل يرقد يونس منذ ستّة أشهر، وزمن القصّ هو الشهر السابع. يونس غارق في الكوما، ود. خليل الممرّض يصرّ على الاعتناء به: «أقضي وقتي معك، أحمّمك وأطعمك وأراك تتغيّر أمامي، وأشعر براحة نفسيّة، أشعر أنّ مفاصلي تتراخى وأنّني أستطيع أن أحكي ما أشعر به وأكون حرًّا.. أنت ابني والآباء لا يخافون أمام أبنائهم»(٧٩). لذلك يتحدّث خليل ويقول كلّ ما عنده وما عند غيره في ما يتعلّق بالقضيّة الفلسطينيّة.

يونس هذا في رحم الموت، وعلى خليل انتظار ولادته الثانية التي ستأتي بعد شهرين. ويونس هذا هو رمز القضيّة الفلسطينيّة التي أصبحت في الكوما.

والراوي/خليل يتحدّث إلى يونس ويتذكّر عنه، ويروي لنا

(٧٩) أنظر: باب الشمس، ص ٤٤٧.

الحكايات وذلك من خلال ديالوج داخليّ يقوم به خليل، تختلط فيه الذاكرة بالحلم، ذاكرة يونس عن نهيلة وذاكرة خليل عن أبيه وأهله وحياته، ومن الذاكرتَيْن يخرج الحديث عن الفلسطينيّين الذين ظلّوا في فلسطين وعاشوا تحت الحكم الإسرائيليّ، وقصّة الذين فرّوا: «إنّنا لسنا لاجئين، نحن فارّون، ولا صفات أخرى. نقاتل ونقتل، ولكنّنا لسنا لاجئين، قلت للناس إنّ صفة اللاجئ معيبة، وإنّ الطريق مفتوح إلى كلّ قرى الجليل»[٨٠].

وكذلك يتحدّث عن الجيل الفلسطينيّ الذي وُلد حوالى ١٩٤٨، ولم يعرف فلسطين، ولكنّه تبنّى ذاكرة الآخرين، أو بالأحرى فُرض عليه أن يتبنّى ذاكرة الجيل الذي سبقه. هذا الجيل الذي عاش خارج فلسطين، حتّى ولو كان في المخيّمات، فإنّ له نظرة مختلفة إلى الأرض والعودة. لذلك رأينا خليل يبكي أمام خرائب وسط بيروت لأنّه عاشها وعرفها، واستنكر البكاء على فيلم أم حسن قائلًا: «لماذا تريدني أن أبكي على خرائب التاريخ؟». وفي موضع آخر، يعلّق خليل على جلسات الذكر والحضرة الصوفيّة فيقول مخاطبًا أباه: «إشرح لي الآن لماذا الحنين إلى أيّام الفقر تلك؟ لماذا كانت جدّتي تضمّ المخدّة إلى صدرها وتحرص على تغيير تويجات الأزهار التي كانت تحشوها بها. وتقول إنّها رائحة الغابسيّة؟ أنسيتم فقركم هناك، أم تحنّون إليه. أم الذاكرة مرض، مرض غريب أصيب به شعب كامل، مرض جعلكم تتخيّلون الأشياء، وتبنون حياتكم في خيال الذاكرة»[٨١].

فالراوي/ البطل/ الدكتور خليل، ممرّض فدائيّ، صغير على رتبة المفوّض السياسيّ التي منحه إيّاها أبو أيّاد. منذ الفصل الأوّل وهو يتحدّث إلى المريض يونس، الفدائيّ الفلسطينيّ القديم. ويبدو أنّه من القادة الذين كانت لهم صولات وجولات منذ بداية حرب ١٩٤٨، التي

(٨٠) أنظر: باب الشمس، ص ٢٠.
(٨١) م.ن. ص ١٧١، وأيضًا ص ٣٢٨.

يقول عنها، بلسان خليل: «والله ما كانت حربًا، والله مثل الحلم، لا تصدّق يا ابني أنّ اليهود ربحوا حرب الـ ٤٨. في الـ ٤٨ لم نحارب، لم نكن نعرف، ربحوا لأنّنا لم نحارب. هم أيضًا لم يحاربوا. فقط ربحوا. وكانت مثل المنام»[٨٢].

هذا المريض يونس قد دخل في الكوما، الغيبوبة قبل الموت. وهذه الرواية تحكي قصّة المسافة التي امّحت بين الحلم والحقيقة في كلّ ما يتعلّق بالقضيّة الفلسطينيّة، ما كانت وما أصبحت. تحكي قصّة الأيّام المغطّاة بالصمت حين لم يعد أحد يعرف أحدًا أو يتكلّم مع أحد: «حتّى الموت ما عاد يوحّدنا، حتّى الموت تغيّر وصار يشبه الموت»[٨٣].

إنّ الراوي/ البطل/ د. خليل محدّث ذرب اللسان خفيف الظلّ، وليس على لسانه غطاء كما يقولون. لا يجد أيّ حرج في تسمية الأشياء بالألفاظ الشائعة في الاستعمال اليوميّ الدارج، مهما بلغت من سوقيّة[٨٤]. ويقدّم الحكاية بعدّة روايات وذلك كي لا يخون الحكاية. تدور الحكايات في المخيّمات الفلسطينيّة، عين الحلوة، والميّة ميّة، وصبرا وشاتيلا وفي القرى الحدوديّة الفلسطينيّة - اللبنانيّة، وفي قرى الجليل داخل الأراضي المحتلّة. وهو، ككلّ أبناء جيله، لم يذهب إلى «المدرسة بشكل جدّيّ. بعد الصفّ الرابع الابتدائيّ، ألحقوه بمعسكر الأشبال التابع للقوّات العسكريّة. يقول: «ذهبنا كي نغيّر العالم، فوجدنا أنفسنا جنودًا كالجنود في أيّ جيش عاديّ مع فارق وحيد هو أنّنا كنّا نتكلّم في السياسة، وخاصّة أنا، فقد بدأتُ حياتي العسكريّة فعلًا كضابط، مفوّضًا سياسيًّا في قوّات العاصفة»[٨٥].

أمّا «باب الشمس» فهي البقعة أو المغارة التي تقع داخل الأرض

---

(٨٢) أنظر: باب الشمس، ص ٧٣.
(٨٣) م.ن. ص ٦٨.
(٨٤) م.ن. ص ٧٨-٧٩، وأيضًا ص ١٤٢.
(٨٥) م.ن. ص ٤٧.

المحتلّة والتي كان يلتقي فيها يونس نهيلة، متسلّلا إليها ومتسلّلةً إليه، وأنجبا عدّة أطفال. يقول عنها الراوي مخاطبًا يونس ويدعوه هنا: يا أبي: «فالحكاية يا أبي لا تنتهي بامرأة تقف وحيدة أمام المحقّق وتعلن حمايتها لك بتلك الطريقة المبتكرة. إمرأة لبست العار كي تحمي حياتك وتغطّيك بشرف الحبّ». . . «وكيف أدهش وأعجب، وكلّ حكاياتنا هكذا، تجعل الضحك يمتزج بالبكاء وتخرج الفرح من الحزن»[٨٦].

إنّ السؤال الذي يُطْرَح هو: هل الرواية هي إعلان عن موت القضيّة، وموت يونس ونهيلة هو كناية عن ذلك، أم إنَّ كلمة الرواية تتلخّص في قول الراوي: «من الأوّل أقول لك، كلّ شيء عاد إلى الأوّل، كأنّ كلّ شيء لم يكن». . «ونحن في الأوّل». . «كلّ كلماتنا مدوّرة. لغتنا منذ البدء، أي منذ آدم، كانت مدوّرة. ومهما حاولنا كسر دوائرها، فإنّنا نسقط في دوائر جديدة»؟[٨٧].

تقول: «خلص، لكن أين نجد «الخلص»، تقول: خلص، فيأتي التاريخ الأعمى ويجرّك من شعر رأسك إلى الحرب. قلتُ: خلص، وغرقتُ في المذبحة. قلتُ: خلص، وحاصرتني حرب المخيّمات. قلتُ: خلص، ووجدتُ نفسي مصلوبًا على حائط بيتٍ مهجورٍ في قرية أشباح مُجّر سكّانها تدعى مجدليون. والآن أقول: خلص، لأجد نفسي مع هذا الطفل (يقصد يونس) الذي يترنّح فيه الموت. كأنّنا نولد في الموت ونموت فيه»[٨٨].

إنّ موضوع هذه الرواية، في غناه وتعقيداته، يواكب شكلها، بحيث لم يترك المؤلّف أداة من أدوات التعبير غير التقليديّ تعتب عليه: السرد الفنّيّ، والحوار، والمونولوج، والتداخل والتناثر في الأمكنة والأزمنة، والتداعي والاستطراد، والتهميش، أي إدخال نصوص شعريّة ونثريّة في

---

(٨٦) أنظر: باب الشمس، ص ٢٩٠-٢٩١.
(٨٧) م.ن. ص ٢٩٨-٣٠٣.
(٨٨) م.ن. ص ٤٦٩.

تناولت هذه الرواية كلّ ما يخطر في البال وما لا يخطر، عن القضيّة الفلسطينيّة، عن القادة والزعماء، عن المقاتلين، عن الناس العاديّين في المخيّمات وخارجها، عن الفلسطينيّين في الأراضي المحتلّة، والذين حملوا الجنسيّة الإسرائيليّة، عن المهاجرين اليهود الجدد والمهاجرين اليمنيّين، عن المفارقة في أنّ «أولادنا يعرفون العبريّة وهم يجيبون بعربيّة غريبة، أولادنا يعرفون لغتهم وهم لا يعرفونها»، عن المال الذي أفسد القضيّة الفلسطينيّة (قصّة أبو جهاد)[٨٩]، عن استعمال القضيّة للثأر الشخصيّ[٩٠]، كحادثة أحمد بن محمود، عن الحرب ضدّ الفلسطينيّين في لبنان وعمّان[٩١]، عن الهزيمة والنكبة وكونهما لا يبرّران «الاقتناع بحياة الكلاب التي نعيشها منذ ولادتنا»[٩٢]، وعن «استنكار تبنّي الجيل الفلسطينيّ، بعد ١٩٤٨، ذاكرة الآخرين»[٩٣]، عن أنّ «فلسطين كانت المدن حيفا ويافا والقدس وعكّا، أمّا القرى فكانت كالقرى، وأنّ المدن انهارت بسرعة واكتشفنا أنّنا لا نعرف أين نحن»... «الذنب ليس ذنب الجيوش العربيّة وجيش الإنقاذ فقط، كلّنا مذنبون لأنّنا لم نكن نعرف، وحين عرفنا كان كلّ شيء قد انتهى. عرفنا من النهاية»[٩٤]. وتحدّثت الرواية أيضًا عن صعوبة الحصول على فرص العمل للفلسطينيّين المدنيّين في لبنان[٩٥]، وتحدّثت عن تشيُّؤ الضحايا واستعمالهم لما يسمّى Fund Raising، كقصّة دينا بعد الاجتياح[٩٦].

---

(٨٩) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠-٥١.
(٩٠) م.ن. ص ٨٣.
(٩١) م.ن. ص ١٤٣.
(٩٢) م.ن. ص ١٧٠.
(٩٣) م.ن. ص ١٤٨.
(٩٤) م.ن. ص ١٨٩.
(٩٥) م.ن. ص ١٩٩.
(٩٦) م.ن. ص ٢٥٥.

والرواية كانت أداةً للنقد الذاتيّ أيضًا، كذكر ارتكابات الفلسطينيّين ضدّ «الآخرين» وارتكابات «الآخرين» ضدّهم، كقصّة لقاء خليل/ الراوي بجورج الكتائبيّ[97] ووصف سقوط مخيّمي جسر الباشا وتلّ الزعتر وكيف كان ذلك بربريًّا[98]. وتحاول الرواية الإجابة عن سؤال لماذا يكره الناس الفلسطينيّين، وذلك على لسان نهيلة، عندما قالت للضابط الإسرائيليّ: نحن يهود اليهود[99].

كما أنّ الرواية تُظهر كيف ينظر الأجانب والغربيّون بالتحديد إلى قضايانا: «فهؤلاء الأجانب يعتقدون أنّ مجرّد زيارتهم لنا تضحية كافية كي نوافق على طلباتهم»[100].

هذه الرواية، في رأيي على الأقلّ، إلى كونها اختارت القضيّة الفلسطينيّة موضوعًا لها، هي، في الوقت نفسه، دائرة معارف إنسانيّة واجتماعيّة. فقد حوت كثيرًا من الحكم والأمثال والفلسفات والمعارف كقصص المزارعين وطريقة تعاملهم. فمثلًا «حصاد القمح والذرة نصفه للمالك، أمّا الزيتون والزيت فلمَن زرعه»[101].

ومن خلال بثّ المعارف يطلّ الأثر الإيديولوجيّ. فالراوي يبدي إعجابه الملغوم بالأبله، بطل دواستويفسكي، بقوله: «يا عين على سذاجته كأنّه المسيح، أقرأ الأبله ولا أشبع، يا ليتني أستطيع أن أصير مثله»[102]. وكذلك يورد قصّة الشيخ الأخضر ليظهر دجل رجال الدين[103].

وفي النهاية أعود لأقول إنّ الرواية هي قصيدة غير تقليديّة، وكأنّها هروب إلى الشعر. يقول يونس بلسان خليل: «الشعر، يا ابني، نداوي به

---

(٩٧) أنظر: باب الشمس، ص ٣٩٤.
(٩٨) م.ن. ص ٢٨٠.
(٩٩) م.ن. ص ٣٧٢.
(١٠٠) م.ن. ص ٢٤٥ و٢٤٦ و٢٥٣ و٢٦٠.
(١٠١) م.ن. ص ٨٢.
(١٠٢) م.ن. ص ١٤٧.
(١٠٣) م.ن. ص ١٦٢.

خجلنا وحزننا وشوقنا. إنّه غطاء. الشاعر يغطّينا بكلماته كي لا تُتلف أرواحنا. الشعر ضدّ الموت، داء ودواء، غطاء الروح وبرد الروح.. وأنا بردان الآن.. وألجأ إلى الشّعر أختبئ فيه رأسي وأطلب منه أن يغطّيني»[104].



شهادات ختاميّة

««كلّ الربّمات ممكنة»: عبارة وردت في الصفحة ٢٠٧ من باب الشمس. هذه العبارة، التي جمع فيها الحرف «ربّما»، تحملنا على القول إنّه يجوز للروائيّ ما لا يجوز لغيره. قيل قديمًا يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره، فأُعطي كثيرًا من الرخص في الأوزان الشعريّة وفي اللغة وأحيانًا في صرفها ونحوها. والآن يبدو أنّنا سنستعير هذه القاعدة لنطبّقها على الرواية العربيّة الحديثة، فنقول: يحقّ للروائيّ ما لا يحقّ لغيره.

وهذا يشمل بالدرجة الأولى حتّى تضمين العاميّة والألفاظ الدارجة والنابية والسوقيّة، وذلك من أجل الفنّ، فلكلّ مقامٍ مقال ولكلّ زمانٍ دولة ورجال.

هذا مثال من محاولات إلياس خوري لابتكار صيغ للتعبير خاصّة به. أمّا السمات العامّة التي يمتاز بها أسلوب إلياس خوري فتتلخّص في ما يلي:

١ - إنّ القاسم المشترك بين جميع روايات إلياس خوري هو تداخل همّ البحث عن شكل روائيّ خاصّ وهموم الحياة التي تتناولها كلّ رواية، وتكاد لا تخلو أيّة رواية من إشارة أو أكثر إلى هذا التداخل.

٢ - إستعمال معظم أساليب الرواية العربيّة الحديثة: التقاطع بين الأزمنة والتناثر بين الأمكنة، مع تقطيع الرواية إلى مقاطع بلا عناوين ولا

(١٠٤) أنظر: باب الشمس، ص ٥٠٠.

أرقام، فقط نقطة على السطر، وصفحة جديدة.

٣- إستعمال تواريخ محدّدة وحوادث تاريخيّة معيّنة، مع ذكر الشخصيّات التاريخيّة الحقيقيّة والواقعيّة بأسمائها، ورواية الحكايات عنها والاستشهاد بما فعلت.

٤- بروز أثر الكاتب الإيديولوجيّ في معظم الروايات، وذلك بالإشارات الساخرة أو بما يعبّر عن الإعجاب والتقدير.

٥- تطوّر النظرة إلى الدين من السخرية إلى الحياد، ومن ثمّ الاحترام إلى حدّ ما.

٦- ورود عبارات كثيرة تصلح لأن تكون حكمًا وأقوالًا مأثورة، وهي كما يبدو من ابتكارات المؤلّف.

٧- من خصائص الكتابة الروائيّة عند إلياس خوري البعد الفلسفيّ في معظم ما يكتب. فهو يفلسف الأمور وظواهر الحياة، يفلسف اللون والصوت، ويفلسف الحبّ والموت والخيبة، ويفلسف اللغة، والأسماء، حتّى إنّ اختيار أسماء شخصيّات الرواية يُسبّب له إشكاليّة.

٨- الاستعانة بروايات كتّاب سبقوه، وتقميش رواياته بنصوص منها.

٩- الاستعانة بقصص الأنبياء والأساطير، وتضمين نصوص شعريّة ونثريّة وأقوال المتصوّفة، وكذلك بعض الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة.

١٠- الاعتماد على لازمة محدّدة يفتتح بها فصول بعض الروايات، كتلك التي تجدها في الأغاني الشعبيّة.

١١- يعلّل الأقوال الشائعة ويرصد ردود الفعل، مقارنًا شعبًا بشعب، ولغةً بلغة، بشكل مباشر وصريح.

١٢- المرأة في روايات إلياس خوري ليست وظيفة. فالشخصيّة الروائيّة قد تكون امرأة وقد تكون رجلًا. لا عقدة في ذلك. فالمرأة ليست أداة ولا متكأ للتعبير عن الجنس أو ما يرمز إليه الجنس. إنّها شخصيّة روائيّة مستقلّة وكاملة. هذا أقصى ما يمكن أن أقوله، أو

بالأحرى هذا انطباعي عن المرأة في كتابات إلياس خوري. ويبدو أنّها لا تسبّب له مشكلة أو أزمة كالتي نجدها عند إدوار الخرّاط في راما والتنّين[١٠٥]. وهي ليست هامشيّة كالتي نجدها عند صنع الله ابراهيم في نجمة أغسطس[١٠٦].

١٣- كتاباته بوجه عامّ تنمّ على أنّه يملك جعبة ثقافيّة متنوّعة، وتاريخيّة تحديدًا، سواء أفي تاريخ لبنان أم تاريخ فلسطين وسورية والأردنّ.

١٤- إهتمام الكاتب برسم شخصيّاته قد تغيّر بين مراحل الكتابة الأوّل والمراحل الأخيرة. في البداية، كانت الشخصيّات عبارة عن معانٍ أكثر من كونها لحمًا ودمًا. ومع تقدّمه في الكتابة، أصبح يهتمّ بوصف شخصيّاته باعتبارها كائنات بشريّة لها شكل خارجيّ ولون بشرة وعمر وطباع وغير ذلك.

١٥- حضور الراوي في كلّ الروايات، فهو دائمًا أخطر الشخصيّات شأنًا، ويشكّل عمود الرواية الفقريّ. فالراوي يجعل من الكتابة قراءة في آن واحد كما يقوم بدور السامع الضمنيّ للنصّ في كثير من الأحيان.

١٦- حضور الرقم سبعة (٧) في معظم روايات إلياس خوري، وذلك ربّما لما يحمله من دلالات توراتيّة.

١٧- إذا كانت فلسطين تجلس في قعر رواية حيدر حيدر، الزمن الموحش[١٠٧]، فإنّ فلسطين تجلس في كتابات إلياس خوري من القعر إلى السطح وتتغلغل في كلّ النسيج الروائيّ.

كلمة أخيرة أحبّ أن أختم بها هذه الرحلة مع إلياس خوري من أبواب المدينة إلى باب الشمس، وبها أجيب في الوقت نفسه عن قول د.

---

(١٠٥) إدوار الخرّاط: راما والتنّين، رواية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

(١٠٦) صنع الله إبراهيم: نجمة أغسطس: رواية، ط ١، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دار الثقافة الجديدة القاهرة، ١٩٧٤.

(١٠٧) أنظر: إلياس خوري، الذاكرة المفقودة، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٤٣.

خليل/ الراوي، بطل باب الشمس (ص ٩٩)، حيث يقول: «أنا أحبّ جبرا إبراهيم جبرا لأنّه يكتب بشكل أرستقراطي. جمله نخبويّة وجميلة. صحيح أنّه كان فقيرًا في طفولته، لكنّه كتب مثل الكتّاب، أي صاغ جملًا أدبيّة بليغة عليك أن تقرأها كما تقرأ الأدب وليس كما أحكي معك الآن».

وأنا أقول له: يا أستاذ إلياس، هذا «الحكي» هو أدبٌ جميل أيضًا. وقد قرأته وأحببته واستمتعت به، وأنتظر المزيد، ولعلّ غيري ينتظر أيضًا.

المصادر والمراجع

المصادر

خوري، إلياس:

١ - عن علاقات الدائرة، رواية، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ١٢٥ صفحة من القطع الوسط.

٢ - الجبل الصغير، رواية، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط ٢، ١٦٣ صفحة من القطع الوسط.

٣ - أبواب المدينة، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ١١٢ صفحة من القطع الوسط.

٤ - رحلة غاندي الصغير، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

٥ - مملكة الغرباء، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة من القطع الوسط.

٦ - مجمع الأسرار، رواية، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ٢٠٨ صفحات من القطع الوسط.

٧ - باب الشمس، رواية، دار الآداب، ط ١، ١٩٩٨، ٥٢٨ صفحة من القطع الوسط.

٨ - إبراهيم، صنع الله: نجمة أغسطس، رواية، دمشق، اتّحاد الكتّاب العرب، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٤.
٩ - الخرّاط، إدوار: راما والتنّين، رواية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
١٠- خوري، إلياس: الذاكرة المفقودة، دراسات نقديّة، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ٢٩٧ صفحة من القطع الكبير.
١١- العوف، د. زياد: الأثر الإيديولوجيّ في النصّ الروائيّ، مؤسّسة النوري، دمشق، ط ١، ١٩٩٣، ٢٦٤ صفحة من القطع الكبير.
١٢- العيد، د. يمنى: الراوي، الموقع والشكل، بحث في السرد الروائيّ، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ١٨١ صفحة من القطع الوسط.
١٣- كامبل، الأب روبرت اليسوعيّ: أعلام الأدب العربيّ المعاصر سير وسير ذاتيّة، مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر والمعهد الألمانيّ للدراسات الشرقيّة، بيروت، مجلّدان، ط ١، ١٩٩٦، ١٤٢٠ صفحة من القطع الكبير.
١٤- منيف، د. عبد الرحمن: مدن الملح، خمسة أجزاء، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت؛ التيه، ١٩٨٤؛ الأخدود، ١٩٨٥؛ تقاسيم الليل والنهار، ١٩٨٩؛ المنبت، ١٩٨٩؛ بادية الظلمات، ١٩٨٩.
١٥- مينه، حنّا: ثلاثيّة البحر، دار الآداب، بيروت؛ حكاية بحّار، ١٩٨١؛ الدقل، ١٩٨٢؛ المرفأ البعيد، ١٩٨٢.

* المجلّات

١٦- المشرق، نصف سنويّة، بيروت، ١٩٩٤، الجزءان الأوّل والثاني.
١٧- الموقف الأدبيّ، شهريّة، دمشق، أيلول/ تشرين الأوّل ١٩٨٥.
١٨- النهار العربيّ والدوليّ، أسبوعيّة، لبنان، ٢٥-٣١/ ٥/ ١٩٨٧.

جبران خليل جبران
كُتب ومقالات تناولته بالبحث
١٩١٢-١٩٩٨ (تابع)

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ°

تطرّقنا في قسم أوّل من هذه الدراسة(°°) إلى المنهجيّة التي اتّبعناها في جمع موادّ مقالنا، ثمّ شرعنا في إثبات المراجع التي تناولت جبران بالبحث، عارضينها بحسب تسلسلها الزمنيّ، حتّى بلغنا بها غاية السنة ١٩٧٠. ونتابع في ما يلي جولتنا، مذكّرين بأنّنا أشرنا إلى الكتب بنجم (*) وإلى المقالات بدائرة سوداء (٥) كما أنّنا تابعنا ترقيم المراجع التي سترِد في الصفحات التالية، مرتبطةً بما سبقها في القسم الأوّل.

ثبت المراجع

٩٣ ٥ أبي لحّود (بيار): «الضمير الخلقيّ عند جبران خليل جبران»، في الرعيّة، بيروت، آذار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥؛ نيسان ١٩٧١، ص ٥٤-٥٦؛ أيّار ١٩٧١، ص ٤٢-٤٥.

(٥) مدير «دار المشرق» ومجلّة المشرق.

(٥٥) أطلب المشرق ٧٢ (١٩٩٨)، ص ٥٢٩-٥٤٠.

٩٤ ٭ طوق (أنطون مالك): النقد الاجتماعيّ عند جبران، رسالة الكفاءة في الفلسفة، كلّيّة التربية، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧١.
٩٥ ٭ عطوي (فوزي): جبران خليل جبران عبقريّ من لبنان، بيروت، ١٩٧١.
٩٦ ٥ Santini (F.), «Giubran Khalil Giubran», in *Levante* 18, IV (1971), pp. 36–44.
٩٧ ٭ Sherfan (Andrew Dib), *Khalil Gibran: The Nature of Love*, New York, 1971.

٩٨ ٥ «الدكتور نديم نعيمه: جبران في عالمه الفكريّ»، في لسان الحال، بيروت، ١٠/١٣/١٩٧٢، ص ٦.
٩٩ ٥ Ghougassian (Joseph), «The art of Kahlil Gibran», in *Ararat*, 1972, vol. XIII, n° 1-2.
١٠٠ ٥ Hawi (K.), *Kahlil Gibran, his background, Character and World*, Beirut, 1972.

١٠١ ٥ «جبران وتوفيق عوّاد»، في الآداب، بيروت، آذار/مارس ١٩٧٣، ص ٩٠[١٢].
١٠٢ ٥ حاماتي (هنري): «ذات أصيل كان جبران وماري...»، في البناء، بيروت، ٦/٤/١٩٧٣، ص ١٨-١٩؛ ١٤/٤/١٩٧٣، ص ١٨-١٩[١٣].
١٠٣ ٥ خوري (رئيف): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب الفكر العربيّ الحديث، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ٢٦٢-٢٦٤[١٤].

(١٢) حول مشروع توفيق عوّاد إقامة تمثال لجبران في روما.
(١٣) ورد في موسوعة جبران خليل جبران، ٣٠، ١٠٥، أنّ حاماتي أصدر مؤلّفه هنا في بيروت، العام ١٩٧١.
(١٤) صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٤٣.

١٠٤ ☆ علم الدين (مصطفى سليم): نبيّ جبران وزرادشت نيتشه، رسالة لنيل دبلوم في اللغة العربيّة وآدابها من الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٣.
١٠٥ ٥ علي أديب (رشاد): «جبران خليل جبران»، في الضاد، حلب، ١٩٧٣، عدد ١١-١٢، ص ٤١٧-٤٣٠.
١٠٦ ٥ فتّوح (عيسى): «جبران خليل جبران»، في المجلّة البطريركيّة، دمشق، ١٩٧٣، ص ٦١٧-٦٢١.

١٠٧ ٥ بشروئي (سهيل بديع): «جبران والأرز»، في الأديب، بيروت، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٤، ص ٢٥-٢٧.
١٠٨ ☆ شمشع (طوني): مفهوم الحرّيّة عند جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة بالفلسفة وعلم النفس من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٤.
١٠٩ ٥ عكاشه (ثروت): مقدّمة ترجمته كتاب حديقة النبيّ، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١١-٥٢.
١١٠ ٥ عوض (ريتّا): «الجنون في أدب جبران»، في الآداب، بيروت، آب/ أغسطس ١٩٧٤، ص ٣٦-٣٩.
١١١ ٥ قازان (أنطون): «جبران في العواصف»، ضمن كتاب أدب وأدباء، بيروت، ١٩٧٤، المجلّد ١، ص ٣٧-٣٩.
١١٢ ٥ كرم (أنطوان غطّاس): «الصورة الشعريّة في أدب جبران خليل جبران»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة الثانية، العدد ١/ ١٩٧٤، ص ٥-٢٧.
١١٣ ☆ Gibran (Jean and Kahlil), *Kahlil Gibran: His Life and World*, New York, 1974.
١١٤ ٥ Santini (F.), «Kahlil Giubràn: 'Jesus the Son of Man'», in *Levante* 21, III (1974), pp. 5-18.

١١٥ ☆ ريشا (سميرة): مفهوم الزمن عند جبران، رسالة لنيل شهادة

الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٥.

١١٦ ☆ علّوش (راضي): مفهوم الحداثة عند جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٥.

١١٧ ☆ Bushrui (S.), Gotch (P.), *Gibran of Lebanon*, Beirut, 1975.

١١٨ ○ الناعوري (عيسى): «بين جبران ونعيمه»، ضمن كتاب مهجريّات، ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٤١-٦٨.

١١٩ ○ الناعوري (عيسى): «مع برباره يونغ في كتابها هذا الرجل من لبنان»، ضمن كتاب مهجريّات، ليبيا-تونس، ١٩٧٦، ص ٣٣-٤٠.

١٢٠ ☆ Moosa (Matti) - transl.-, *Gibran in Paris*, by Yusuf Howayyik, New York, 1976.

١٢١ ○ جبامي (رزق الله): «موقف جبران خليل جبران من مشاكل ما وراء الطبيعة»، في الكلمة، حلب، ٥٢ (١٩٧٧)، ص ١٧-٢٥ و١٥٣-١٦٠.

١٢٢ ✲ سلهب (جورج): تطوّر فكر جبران عند أبرز مؤلّفاته، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٧٧.

١٢٣ ○ Boullata (Issa J.), Gibran in the diairies of Josephine Preston Peabody», in *Al-'Arabiyya* 10, I-II (1977), pp. 33-41.

١٢٤ ☆ *Llama azul: cartas ineditas a May Ziyadeh*; traduc. de Ruiz Bravo (Carmen), Madrid, 1978 (ترجمة كتاب سلمى حفّار الكزبري وسهيل بشروئي إلى العربيّة).

١٢٥ ٭ زكّا (طنـي): بين نعيمه وجبران، بيروت، ١٩٧٩.
١٢٦ ٭ المصريّ (علي): قبس من شهاب جبران، بيروت، ١٩٧٩.
١٢٧ ○ منصور (يعقوب أفرام): «قضايا عربيّة في رسائل جبران»، في البيان، الكويت، أغسطس/آب ١٩٧٩، ص ١٧-٢٥.
١٢٨ ٭ Chahine (A.) *L'amour et la nature dans l'œuvre de Khalil Gibran* Beyrouth, 1979.

١٢٩ ٭ جبران (سيام): المرأة والحبّ في نتاج جبران، رسالة لنيل شهادة الكفاءة باللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٠.
١٣٠ ٭ متري (غريغوريوس): جبران خليل جبران المصلح والفيلسوف، بيروت، ١٩٨٠؛ طبعة ثانية، ١٩٨٦.

١٣١ ○ أبو جوده (نقوم): «الإيطوبيّا في فكر جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٤-٩٦.
١٣٢ ٭ أبو جوده (نعوم): المجتمع المثاليّ في فكر جبران ونعيمه، بيروت، ١٩٨١.
١٣٣ ○ أبو مراد (مفيد): «جبران العربيّ»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٢-٥٣[١٥].
١٣٤ ○ أبي عقل (يوسف): «لقاء مع الفنّان حليم الحاجّ[١٦]»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٢٨-٣١.
١٣٥ ○ بدويّ (سليم جورج): «لبنانيّة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٧٢-٨٤.

---

(١٥) ذكر يوسف عبد الأحد هذا العدد الخاصّ بدون ذكره مقالاته واحدةً واحدةً، وهي تناهز الخمس عشرة عن جبران، فيتاها مفصّلةً لمزيد من الفائدة.
(١٦) حول جبران.

١٣٦ ○ البستاني (فؤاد أفرام): «مع جبران، ١٩١٩-١٩٨٢»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٤-٣٩.

١٣٧ ○ بولس (متري سليم): «جبران وميّ بين الخيال والواقع»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٨-٢٧؛ أعيد طبعها ضمن كتاب أدب الأعماق والأبعاد، جونيه (لبنان)، ١٩٨٧، ص ١١-٤٢.

١٣٨ ○ حدّاد (جورج): «جبران خليل جبران ولمحات من الفولكلور اللبناني»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١-، ص ٤٩-٥١.

١٣٩ ○ حمادي (عبد الرحمٰن): «جبران، وشمس الدين ومهرجان الشعر العالمي»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٣٧ (تشرين الثاني ١٩٨١)، ص ١٩٠-١٩٥.

١٤٠ * حنين (رياض): الوجه الآخر لجبران، بيروت، ١٩٨١؛ طبعة ثانية: بيروت، ١٩٨٣.

١٤١ * خليل (خليل أحمد): المعرفة الاجتماعيّة في أدب جبران، بيروت، ١٩٨١.

١٤٢ ○ خوبري (أنطوان): «جبران النابغة اللبناني»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٨٦-٨٩.

١٤٣ ○ زغيب (هنري): «جبران العاشق»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٨-٧٠.

١٤٤ ○ سليمان (أنطوان نياد): «جبران خليل جبران مؤمن عاشق وغائب حاضر»، في الجندي اللبناني، آذار ١٩٨١، ص ٣٥-٣٧.

١٤٥ ○ شلق (عليّ): «المرأة في أدب جبران وفي رسومه»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٦-١٧.

١٤٦ ○ طوق (جرجس حبيب): جبران الأديب المعلّم في كتاب «النبيّ»، رسالة شهادة الكفاءة المجازة في كلّيّة التربية بالجامعة اللبنانيّة،

بيروت، ١٩٨١.
١٤٧ ه عبد الأحد (يوسف): جبران في آثار الدارسين، دمشق، ١٩٨١.
١٤٨ ه عسّاف (ساسين): «مسيحيّ يقرأ جبران»، في المنارة، ٢٢ (١٩٨١)، ٥٦٢-٥٨١.
١٤٩ ه عشقوتي (راجي): «خمسينيّة جبران في البرازيل»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٣٤-١٤٥.
١٥٠ ه عقل (سعيد): «عظيمنا الذي هو العالم»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٢.
١٥١ ه عقل (فاضل سعيد): «وطن جبران والحرب، ورسالة الفكر»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٦٢-٦٦.
١٥٢ ه علم الدين (مصطفى سليم): نبيّ جبران وزارادشت نيتشه، بيروت، ١٩٨١.
١٥٣ ه غانم (جورج): «النور العجيب»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٣.
١٥٤ ه فاخوري (رياض): النفس الطاهرة بين جبران والحويّك، بيروت، ١٩٨١.
١٥٥ ه كيروز (وهيب): «جبران»، في الأنوار، ١٣ إلى ١٧ نيسان ١٩٨١.
١٥٦ ه كيروز (وهيب): «كلمة في نتاج جبران»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ١٤-١٥.
١٥٧ ه المرّ (جورج): «جبران حضور وعبرة»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٢-٣.
١٥٨ ه مصروعة (جورج): «سيرة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٤٨-٥٧.
١٥٩ ه مطر (الخوري بولس): «جبران والمسيح» (لمناسبة مرور خمسين سنة على وفاة جبران)، في الرعيّة، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٠-٣١.
١٦٠ ه معروف (فوزي): «نظرات في نبيّ جبران»، في المعرفة، دمشق،

المدد ٢٣٣ (تمّوز ١٩٨١)، ص ١٧٦-١٨٢.
١٦١ ○ معوّض (الأب ميخائيل): «مهرجان جبران خليل جبران في دير مار إلياس (أنطلياس)»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ١٢٢-١٣١.
١٦٢ ○ «من أجمل ما قيل في جبران» (مقتطفات)، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٧ (١٩٨١)، ص ٩٨-١٢٠.
١٦٣ ○ منصفان (= المنسنيور منصور إسطفان): «جبران خليل جبران. ذكرى الخمسين لوفاته في العاشر من نيسان ١٩٣١»، في الرعيّة، نيسان/أبريل ١٩٨١، ص ٣٢-٣٣.
١٦٤ ○ نصر (صالحة): «جبران وميّ والحبّ المستحيل»، في الثقافة، دمشق، تشرين الأوّل ١٩٨١، ص ١٩-٢٣.
١٦٥ ○ نعيمه (ميخائيل): «جبران في ذروته»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٨-١٠.
١٦٦ ○ نكد (سليم): «جبران من منظار اللغة والأسلوب»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٣٣-٤٥.
١٦٧ ○ نكد (سليم): «وجه جبران وجه لبنان»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٤-٥.
١٦٨ ○ يحيى (شفيق): «جبران ومستقبل اللغة العربيّة»، في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٤-٥٥.

١٦٩ ○ Amer (Sami Souleiman), *Le problème de la métempsychose dans l'œuvre de Gibran, dans le Revenant de Takieddine et la tradition druze*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٠ ○ Bushrui (Suheil B.), Mutlak (Albert), *In Memory of Gibran*. The first colloquium on Gibran studies, collected, edited and introduced

by S. Bushrui and A. Mutlak, Beirut, 1981.

١٧١ ○ Gédéon (Norma): «Le thème du silence chez Nietzsche et chez Gibran», في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٩-٦٣.

١٧٢ ○ Hammad (Oumaya Fouad), *La femme dans les œuvres de Blake, de Nietzsche et de Gibran*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٣ ○ El-Khatib (Fadia Houssein), *Les symboles dans le «Prophète» de Gibran et dans «Ainsi parlait Zarathoustra»*, Mémoire de CAPES soutenu à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1981.

١٧٤ ○ Kheireddine (Hani): «Gibran's Works in Perspective», في المجلّة التربويّة، بيروت، العدد ٢-١٩٨١- (عدد خاصّ بجبران)، ص ٥٦-٥٨.

١٧٥ ○ بشروئي (سهيل): «أضواء على أدب جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٠-١٥٢.

١٧٦ ○ ثابت (سمير): «أضواء على فنّ جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٥٢-١٥٤.

١٧٧ ○ الخوري طوق (جوزيف): «جبران دعا إلى المحبّة بحرارة واعتبر العمل حركة مقدّسة في الحياة»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٦٨ (عن صحيفة العمل البيروتيّة).

١٧٨ ○ سابا يارد (نازك): «التائه»، لجبران خليل جبران. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٧٩ ○ سابا يارد (نازك): «رمل وزبد»، لجبران خليل جبران. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٠ ○ سابا يارد (نازك): «المواصف»، لجبران خليل جبران. دراسة

وتحليل، بيروت، ١٩٨٢.

١٨١ ○ شحادة (وليم): «أضواء على حياة جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٨-١٥٠.

١٨٢ ○ العويط (هنري): «دراسة نصّ: يا صديقي من كتاب المجنون لجبران خليل جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد ٢ (١٩٨٢-١٩٨٣)، ص ٨٩-١١٠.

١٨٣ ○ فارس (مروان): «كلام آلهة الأرض لجبران خليل جبران»، في الفكر العربيّ، بيروت - طرابلس الغرب، آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ٢٣٦-٢٤٨.

١٨٤ * الفرح (إدمون محسن): الصورة في أدب جبران خليل جبران من خلال الكتابات العربيّة، أطروحة دكتوراه اختصاص في اللغة العربيّة وآدابها من جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٥ * كتّاني (سليمان): جبران في مداره الواسع، بيروت، ١٩٨٢.

١٨٦ ○ محمّد (صلاح الدين) ويازجيّ (عادل): «جبران الرسّام لم يكن ابن عصره»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٧٠-١٧١ (منقول عن النهار العربيّ والدوليّ).

١٨٧ ○ المعلوف (رشدي): «جبران خليل جبران»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٥-١٤٧.

١٨٨ ○ موسى (منيف): «التراث والأصالة وجبران»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٤٥ (تمّوز ١٩٨٢)، ص ٧-٣٧.

١٨٩ ○ نعيمه (ميخائيل): «فجر الأمل بعد ليل اليأس (تأمّلات في الأجنحة المتكسّرة)، نُشِرَت في مجلّة الفنون النيويوركيّة، ولم يثبتها نعيمه في أيّ من كتبه المنشورة، وأعاد نشرها في الفصول اللبنانيّة، العدد ٨ (١٩٨٢)، ص ١٤٠-١٤٤.

١٩٠ ○ El-Yammouni (Joseph M.), *Gibran Khalil Gibran: L'homme et sa pensée philosophique; Vision de l'homme et de la divinité*, Lausanne,

1982; 2ème éd. 1989.

١٩١ ٥ البستانيّ (فؤاد أفرام): «شهرة جبران في الأدب العربيّ»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٦-٨٨.

١٩٢ ٥ البستانيّ (فؤاد أفرام): مع جبران خليل جبران (١٩١٩-١٩٨٢)، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٣ ٥ جبران ولمحات من الفلكلور اللبنانيّ، المنتدى الثقافيّ الأدبيّ، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٤ ٥ الحاج (جورج نقولا): «جبران خليل جبران ووليم بلايك: شاعر الرؤيا»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١٩٨٣/١١، ص ١٩-٤٢.

١٩٥ ٥ الحايك (الأب ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٨-٩١.

١٩٦ ٥ الحلاّل (موسى يوسف): الجوانب الروحيّة في أدب جبران ومردودها التربويّ، رسالة لنيل شهادة الكفاءة في اللغة العربيّة وآدابها من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٣.

١٩٧ ٥ خالد (غسّان): جبران الفيلسوف. شخصيّة العبقريّ في منافذ خلاصها، النقد الاجتماعيّ والبنية الفردوسيّة، جدليّة الإنسان والألوهة، بيروت، ١٩٨٣.

١٩٨ ٥ خليفة (عصام): «وثائق جديدة حول جبران السياسيّ»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١٩٨٣/١١، ص ٤٣-٥٥[١٧].

١٩٩ ٥ سكيك (عدنان يوسف): اللغة الجبرانيّة. مائة عام على ميلاد جبران، بيروت، (١٩٨٣).

٢٠٠ ٥ سلامة موسى (رؤوف) - إعداد، مع «لجنة الروّاد والمشاهير» -:

---

(١٧) أعيد نشره في كتاب: شخصيّات بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٢-٥١.

جبران، حياته وآثاره، القاهرة، ١٩٨٣.
٢٠١ ٥ عبد الساتر (حبيب): «جبران في مدرسة الحكمة»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٤-٨٥.
٢٠٢ ٥ العظمة (نذير): «جبران والقصيدة المنثورة»، ضمن مقال «حركة الشعر الحديث، المصطلح والنشأة»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٥٣ (آذار ١٩٨٣)، ص ٥٩-٦٢.
٢٠٣ ٥ الكك (فكتور): جبران بين الواقعيّة والرومنسيّة، بيروت، ١٩٨٣.
٢٠٤ ٥ محفوظ (عصام): جبران، صورة شخصيّة، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٣.
٢٠٥ ٥ المشعلاني (فؤاد توفيق): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب شيء من كلّ شيء، جونيه، ١٩٨٣، ص ٣٣٤-٣٤٠.
٢٠٦ ٥ ملكي (هنري): «جبران والصحافة المهجريّة»، في دراسات في الآداب والعلوم الإنسانيّة (كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة)، السنة العاشرة، العدد ١١/ ١٩٨٣، ص ٥-١٧.
٢٠٧ ٥ موسى (منيف): «التراث والأصالة وجبران»، في دراسات عربيّة، بيروت، شباط/ فبراير ١٩٨٣، ص ١٠٣-١٢٤.
٢٠٨ ٥ ورنر (فرنسيس): «جبران في الأدب الإنكليزيّ»، في الفصول اللبنانيّة، العدد ١٠ (١٩٨٣)، ص ٨٥-٨٦.
٢٠٩ ☼ Kayrouz (Wahib), *Dialectique unificatrice dans la pensée de Gibran. Condensé philosophique*, Bcharré (Liban), 1983.
٢١٠ ☼ Das Khalil-Gibran-Lesebuch. Ausgewehlte Texte und Aufsätze zum Werk. Biographie, Bibliographie, Fotos, Olten und Freiburg i. Br., 1983.
٢١١ ٥ El-Kik (Victor), «Gibran pionnier de l'unité nationale et de l'humanité nouvelle», dans *Panorama de l'actualité*, Ḥāliyāt, Beyrouth, 30 (Printemps 1983), pp. 13-24 et 60-61.
٢١٢ ٥ Samra (Mahmoud), «An assesment of Gibran», in *Arabian and*

Islamic Studies: articles presented to R.B. Serjeant, Ed. R.L. Bildwell
and G.R. Smith, Harlow: Longman, 1983, pp. 246-256.

٢١٣ ٥ خالد (غسّان): جبران الفيلسوف. في المنحى الفلسفيّ الأدبيّ لأدب جبران، بيروت، ١٩٨٤.
٢١٤ ٥ الخوري (الخوري يوسف): «جبران في مواكبه»، في: الرعيّة، بيروت، نيسان/أبريل ١٩٨٤، ص ٣٣-٣٤.
٢١٥ ٥ عون (مخايل): «جبران في الميزان»، ضمن كتاب الروّاد في الحقيقة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٤٧-٧٢.
٢١٦ ٥ غوش (قيس): جبران وتأثيراته الهندوسيّة، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٤.

٢١٧ ٥ أبي فاضل (ريمة): «جبران خليل حاوي مغامر كئيب يرسم البكارات»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٤-١٢٨.
٢١٨ ٥ أبي فاضل (ريمة): «جبران والصحافة: ما وظائفها؟» ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٩-١٢١.
٢١٩ ٥ أبي فاضل (ريمة): «جميل جبر أتاح مرجعًا جبرانيًّا» ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٢-١٥٤.
٢٢٠ ٥ أبي فاضل (ريمة): «جنون جبران مطلّات إيجابيّة على الحياة»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٨-١٤٢.
٢٢١ ٥ أبي فاضل (ريمة): «ذاتي الترابيّة وأن تكون إلهيّة، حاولتها مع جبران ووهيب كيروز»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٦-١٥٢.
٢٢٢ ٥ أبي فاضل (ريمة): «في النبيّ ويسوع ابن الإنسان وعي جبرانيّ روحيّ والمشي في الشمس»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠٤-١١٠.

٢٢٣ ○ أبي فاضل (ربيعة): «لقاء خليل حاوي بجبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٣-١٣٧.

٢٢٤ ○ أبي فاضل (ربيعة): «مذهب جبران من دراسة حاوي»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٢٨-١٣٢.

٢٢٥ ○ أبي فاضل (ربيعة): «المسيح في أدب جبران»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ٧٣-٨٩.

٢٢٦ ○ أبي فاضل (ربيعة): «الميلاد الجبرانيّ»، ضمن كتاب من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٠-٩٨.

٢٢٧ ○ باروت (محمّد جمال): «الحداثة الأولى. مشكلة قصيدة النثر من جبران إلى حركة مجلّة شعر»، في المعرفة، دمشق، العدد ٢٨٣-٢٨٤ (أيلول - تشرين الأوّل ١٩٨٥)، ص ١٢٠-١٧٧.

٢٢٨ ○ بولس (متري سليم): «جبران. الوجه الآخر»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ٣٣-٤٣.

٢٢٩ ○ بولس (متري سليم): «روافد الأدب الجبرانيّ»، ضمن كتاب في أدب النهضة الثانية، جونية، ١٩٨٥، ص ١١-٣١.

٢٣٠ ○ بولس (متري سليم): «العلاقات والمستويات في مواكب جبران»، ضمن كتاب أبحاث في الألسنيّة العربيّة، جونيه، ١٩٨٥، ص ٧٣-١١٦.

٢٣١ ○ «ثلاث رسائل لجبران وميّ والريحانيّ غير منشورة في مجموعات رسائلهم»، في الدفاتر اللبنانيّة، آب ١٩٨٥، ص ٤[١٨].

٢٣٢ ○ حنين (رياض): «عمر فرّوخ ونبيّ جبران»، في الدفاتر اللبنانيّة، تشرين الأوّل ١٩٨٥، ص ١ و٣.

٢٣٣ ○ سليمان (فؤاد): «النسر جبران توارى عن المرئيّات»، ضمن كتاب ربيعة أبي فاضل: من تراثنا الفكريّ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٤٣-١٤٥.

---

(١٨) بعث جبران برسالته المذكورة هنا إلى ميلانة جرجس غسطين، في ١٩٢٤/٦/٢٥.

٢٣٤ ○ عبّود (حنّا): النول والمخمل. دراسة في الظاهرة الجبرانيّة، دمشق، ١٩٨٥.
٢٣٥ ○ الناعوري (عيسى): «حكمة الحياة بين جبران خليل جبران وفريدريك نيتشه»، في حمص، عدد خاصّ لمناسبة يوبيل الجريدة — الماسيّ (١٩٠٩–١٩٨٥)، حمص، ١٩٨٥، ص ٦٠–٦٣.
٢٣٦ ○ Grassi (V.), «Il tema della morte nelle opere di Ğibrān Khalīl Ğibrān», in *Oriente Moderno*, N.S. 4/65 (1985) pp. 1-38.
٢٣٧ ○ Naimy (Nadeem), *Kahlil Gibran. The Prophecy Maker*, in *The lebanese Prophets of New York*, Beirut, 1985, pp.35-56, 93-96.

٢٣٨ ○ الحايك (ميشال): «جبران في مواجهة المسيح»، في اللقاء، بيروت وباريس، عدد خريف ١٩٨٦، ص ٦٢–٧١.
٢٣٩ ○ شاهين (أنيس): «جبران واكتشاف نيتشه»، في المسرّة، ٧٢ (١٩٨٦)، ص ٤٣٥–٤٤٤ (المقال معرّب بقلم الأب جورج باليكي):
٢٤٠ ○ Chahine (Anis), «Amitié et solitude chez Nietzsche et Gibran», dans *Dirāsāt* (Lettres et sciences humaines), Faculté de Pédagogie de l'Université libanaise, n° 21 (1986), pp. 15-30.
٢٤١ ○ Chalfoun (Khalil), *La figure de Jésus-Christ dans la vie et l'œuvre de Gibran Khalil Gibran*, Thèse de doctorat, Paris, 1986.
٢٤٢ ○ Salem (J.), «Gibran ou l'ordre lyrique: jalons pour une lecture du *Prophète*», dans *Cahiers de l'Orient*, 1 (1986), pp. 189-202.

٢٤٣ ○ حطيط (كاظم): «جبران خليل جبران (١٨٨٣–١٩٣٠)»، ضمن كتاب أعلام وروّاد في الأدب العربيّ، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤٣٧–٤٧٩.
٢٤٤ ○ رعد (أنطوان): جبران خليل جبران هديّة لبنان إلى العالم،

بيروت، ١٩٨٧.

٢٤٥ ○ فزوان (عدنان): «مواكب جبران خليل جبران على مشرحة النقد والتحليل...»، في العمل، ٢٣/٨/١٩٨٧، ص ٨؛ ٢٥/٨/١٩٨٧، ص ٨ و١١.

٢٤٦ ○ Chahine (Anis), «Le surhomme et le moi-géant chez Nietzsche et Gibran», dans *Extasis*, Beyrouth, N° 16, 1987, pp. 5-11.

٢٤٧ ○ *Gibran Khalil Gibran: homenaje del Instituto Chileno-Arabe de Cultura de Valparaiso y Viña del Mar en su XVIII aniversario al insigne escritor y poeta árabe-libanés; inauguración monumento a «Gibran Khalil Gibran»*, Viña der Mar: Instituto Chileno-Arabe de Cultura, 1987.

٢٤٨ ○ أبي فاضل (ربيعة): «شارل مالك وسعيد عقل عن جبران»، ضمن كتاب جولة في بلاغة العرب وأدبهم، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٦٠-١٦٦[١٩].

٢٤٩ ○ سابا يارد (نازك): جبران خليل جبران. النبيّ. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٨٨.

٢٥٠ ○ سرّوع (بولس عبدالله): «الإغراب والتحدّي في أدب جبران خليل جبران ومَن عاصره من أدباء الفرنجة»، في المسرّة، ٧٤ (١٩٨٨)، ص ٣٤١-٣٥٤.

٢٥١ ○ مبارك (زكي): «الأجنحة المتكسّرة». ضمن كتاب زكي مبارك ناقدًا، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٨٩-١٩٦.

٢٥٢ ○ Naimy (M.), *Kahlil Gibran: a Biography*, London, 1988 (First ed.: *Kahlil Gibran: His Life and his Work*, Beirut, 1964).

---

(١٩) ظهر هذا النصّ في جريدة النهار البيروتيّة في ١١/١/١٩٨١.

٢٥٣ ○ بولس (متري سليم): «التطوّر وأثره في أدب جبران خليل جبران»، في مجلّة الدفاع الوطنيّ اللبنانيّ، العدد الأوّل، السنة الأولى، تشرين الثاني ١٩٨٩، ص ١٧٣-١٨٣؛ أعيد طبعها ضمن كتاب التكوين الأدبيّ، جونيه (لبنان)، ١٩٩١، ص ٢٥-٤٠.

٢٥٤ ○ «جبران خليل جبران نشر أوّل مقالاته في جريدة «المنار» الأرثوذكسيّة عامَ ١٩٠٥»، في حمص، ١/١٢/١٩٨٩، ص ٣ و٦.

٢٥٥ ☆ خير بك (ميا جميل): الحداثة في أدب جبران. أطروحة ماجستير، كلّيّة الآداب، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٩.

٢٥٦ ○ عبّود (وليد): «جبران أيضًا. فعل التوق وفعل الجنون» المسيرة، بيروت، ١٣/٢/١٩٨٩، ص ٥٤-٥٥.

٢٥٧ ☆ عقيقي (زياد): المسيح بين نيتشه وجبران، بيروت، ١٩٨٩.

٢٥٨ ○ Pirone (B.), Un profeta per gli uomini: «Khalīl Gibrān tra sentimento e pensiero», in *Studi arabo-islamici*, Mazara del Vallo: Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», 1989 (Quaderni del Corso «Al-Imām al-Māzarī», 20), pp. 111-122.

٢٥٩ ○ بشير (نذير): «مواكب جبران خليل جبران»، في حمص، ٣٠/٣/١٩٩٠، ص ١ و٨؛ ٦/٤/١٩٩٠، ص ١ و٨.

٢٦٠ ○ بولس (متري سليم): «تاريخ ولادة جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، المجلّد ٥ (١٩٩٠)، ص ١١٩-١٣٣.

٢٦١ ○ زغيب (هنري): «جبران في ذاكرة آخر معاصريه»، في الناقد، لندن، ٢٥ (تمّوز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٥٢-٥٥.

٢٦٢ ○ فارس (مروان): «الكلام الجبرانيّ»، ضمن كتاب علم الإبداع عند جبران خليل جبران وناديا تويني وخليل حاوي وصلاح ستيتيّه، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣١-٤٥؛ «الزمن الجبرانيّ»، ضمن الكتاب نفسه، ص ٤٩-٦٤.

٢٦٣ ٥ يوسف (سليم رشيد): مفهوم التربية غير النظاميّة عند جبران خليل جبران في كتابي «النبيّ» و«رمل وزبد»، رسالة لنيل شهادة الكفاءة المجازة من كلّيّة التربية في الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٠.

٢٦٤ ٥ Ghaith (Afifa), *La Pensée religieuse chez Ǧubrān Ḫalīl Ǧubrān et Miḫā'īl Nu'ayma*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Peeters, Leuven, 1990.

٢٦٥ ٥ بولس (متري سليم): «أصل عائلة جبران خليل جبران»، في حوليّات فرع الآداب العربيّة (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف، بيروت)، المجلّد السادس-أ-١٩٩١-١٩٩٢، ص ٥٥-٥٩.

٢٦٦ ٥ خازم (لؤي نزاد): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في الثقافة، دمشق، أيّار ١٩٩١، ص ٦١-٦٢.

٢٦٧ ٥ عبد السلاّم (ماجد): «حقيقة الشذوذ الجنسيّ عند جبران»، في الناقد، لندن، ٣٧ (تمّوز/يوليو ١٩٩١)، ص ٣٦-٣٩.

٢٦٨ * المخّ (جلال): جبران بين المصلوب والمجنون، سورية، تونس، ١٩٩١.

٢٦٩ ٥ اليازجيّ (حليم): «التمرّد وأبعاده الإنسانيّة في أدب جبران»، في الغربال، باريس، آب/أغسطس ١٩٩١.

٢٧٠ * Shehadi (William): *Kahlil Gibran a Prophet in the Making*, Beirut, 1991.

٢٧١ ٥ خوري (منح): «جبران في عالمه الفكريّ والأدبيّ»، في المجال، كانون الثاني ١٩٩٢، ص ٨-١١.

٢٧٢ ٥ دكروب (محمّد): «جبران الشعب والحرّيّة والتقدّم. موادّ من أجل قراءة جديدة، علميّة، في فكر جبران ومواقفه السياسيّة ونشاطه العمليّ»، ضمن كتاب خمسة روّاد يحاورون العصر. قراءات في

أعمالهم وسيرتهم، دمشق، ١٩٩٢، ص ٥١-١١٠.

٢٧٣ ○ الشمالي (سامر أنور): «عناوين جبرانيّة»، في الأسبوع الأدبيّ، ١٩٩٢/٩/١٠، ص ٥.

٢٧٤ ○ عبد الأحد (يوسف): «جبران في الذكرى الستّين لوفاته»، في الثقافة، دمشق، آذار ١٩٩٢، ص ٢٨-٣٥.

٢٧٥ ○ عبد الأحد (يوسف): «محطّات في حياة جبران بمناسبة الذكرى الستّين لوفاته»، في حمص، ١٩٩٢/٦/١٩، ص ٣ و٦؛ ١٩٩٢/٦/٢٦، ص ٣ و٦-٧؛ ١٩٩٢/٧/٣، ص ٣ و٦؛ ١٩٩٢/٧/١٠، ص ٣ و٧.

٢٧٦ ☆ عزيزي (وفيق): نساء في حياة جبران وأثرهن في أدبه، بيروت، ١٩٩٢.

٢٧٧ ○ فتّوح (عيسى): «على هامش كتاب الشعلة الزرقاء أو (رسائل جبران إلى ميّ زيادة)»، في حمص، ١٩٩٢/١٢/٤، ص ٣ و٦-٧.

٢٧٨ ☆ كعدي (كعدي فرهود): جبران في الميزان، بيروت، ١٩٩٢.

٢٧٩ ○ الناعوري (عيسى): «من المطوّلات الشعريّة في الأدب المهجريّ: المواكب»، في حمص، ١٩٩٢/١١/٦، ص ١ و٨؛ ١٩٩٢/١١/١٣، ص ١ و٨.

٢٨٠ ○ نعمة (إسكندر): «جبران رائد من روّاد الرومانسيّة في الأدب العربيّ الحديث»، في حمص، ١٩٩٢/٦/٥، ص ١ و٨.

٢٨١ ○ Dziekan (M.M.), Khalil Jibrān, «Prorok», in *Przeglad Orientalistyczny*, Swidnica, 1992 (1993), p. 123.

٢٨٢ ○ جرجوس (برنس): «جبران ليس نبيًّا، إنّما...»، في حمص، ١٩٩٣/٦/١١، ص ١ و٨؛ ١٩٩٣/٦/١٨، ص ١، ٥، ٨.

٢٨٣ ○ حسن (محمّد عبد الغنيّ): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب أشعار وشعراء من المهجر، كتاب الهلال، العدد ٢٦٦، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٥٩-٦١.

٢٨٤ ه الحيدريّ (بلند): «جبران... والمرأة»، في حمص ٢٦/٢/١٩٩٣، ص ٣ و٦.

٢٨٥ ه زغيب (هنري): «جبران سكنه لبنان ومن هناك تولّه»، في النهار، ٥/٢/١٩٩٣، ص ٧.

٢٨٦ ه زغيب (هنري): «العريف عندما وصل إلى جبران وصّفه بأنّه لبنانيّ»، في النهار، ٢٨/٧/١٩٩٣، ص ١٤.

٢٨٧ ه سيّا (إلياس): «الإيمان في كلام جبران»، في ملحق النهار، ٢٥/١٢/١٩٩٣، ص ٩.

٢٨٨ ه العريضيّ (وديع ملحم): «جبران في ذكرى رحيله الستّين»، في الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ٢٩/٤/١٩٩٣، ص ٤.

٢٨٩ ه العشماويّ (محمّد زكي): «جبران خليل جبران»، ضمن كتاب: أعلام معاصرون من الشرق والغرب في الفكر والأدب، دبي، ١٩٩٣، ص ٦٩-٧٣.

٢٩٠ ¤ كبا (إميل): جبران أو تعب القراءة، بيروت، ١٩٩٣.

٢٩١ ¤ Kharrat (Souad), *Gibran le prophète, Nietzsche le visionnaire*. Du «Prophète» et d'«Ainsi parlait Zarathoustra», Montréal, 1993.

٢٩٢ ه Pantuček (S.), «Analysis of the parables of Gibran Khalil Gibran», in *Quaderni di Studi Arabi*, 11/1993 (1994), pp. 139-147.

٢٩٣ ه زغيب (هنري): «أنا سليل شعب بنى دمشق وبيبلوس وصور وصيدا»، في النهار، ١٣/٤/١٩٩٤، ص ٩.

٢٩٤ ه زغيب (هنري): «الذكرى الجبرانيّة الثالثة والستّون. النبيّ ما زال نبيًّا ووحيًا، وفي أمريكا امرأة وكثيرون يتحنون»، في النهار، ١٢/٤/١٩٩٤، ص ٩.

٢٩٥ ه طعمه (أنطوان): «أيّتها الأرض. مقاربة رموزيّة للكتابة الجبرانيّة (نحو مقاربة جديدة للنصّ الأدبيّ في الكتاب المدرسيّ)»، في الأبحاث التربويّة، بيروت، ١٩/١٩٩٤، ص ١٠١-١٣٥؛ ٢٠/

١٩٩٧، ص ١٥١-١٧٩.

٢٩٦ ☼ كيروز (وهيب): جبران في متحفه، الزوق (لبنان)، ١٩٩٤[٢٠].

٢٩٧ ☼ الموصى (خليل): «جبران... من جديد»، في حمص، ١٨/ ٢/ ١٩٩٤، ص ١ و٨.

٢٩٨ ☼ Dahdah (J.-P.), *Gibran. Une biographie*, Paris, 1994.

٢٩٩ ☼ Martinez-Lillo (R.I.), *Cuatro autores de la «Liga Literaria»: Yubran Jalil Yubran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu-Madi, Nasib 'Arida*, Cantarabia y Departamento de Estudios Árabes e Islamicos y Estudios Orientales U.A.M., Projecto Mahyar/Al-Andalus, 1994.

٣٠٠ ☼ خازم (لوي): «فلسفة الموت عند جبران خليل جبران»، في حمص، ٧/ ٤/ ١٩٩٥، ص ٣ و٦.

٣٠١ ☼ خوري (كارول): يسوع جبران، جبيل (لبنان)، ١٩٩٥.

٣٠٢ ☼ شرارة (ريتا): «قبل مئة عام سافر جبران إلى العالم الجديد... ومن هناك ركب قطار الخلود»، في نهار الشباب، بيروت، ٧/ ١١/ ١٩٩٥، ص ١٤.

٣٠٣ ☼ «في جوف الجبل يستريح جبران وآثاره ولوحاته»، في الرصد، بيروت، العدد ٥٥ (كانون الأول ١٩٩٥- كانون الثاني ١٩٩٦)، ص ١٨٧-١٩٢.

٣٠٤ ☼ قزما (قزما): «فنجان شاي على مائدة جبران»، في الثقافة، دمشق، أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، ص ٥٦-٦٤.

٣٠٥ ☼ و٣٠٦ ☼ كبا (إميل): دراسات في الإرث الجبراني:

١ - الآباء والأبناء في الأدب الجبراني، بيروت، ١٩٩٥.

٢ - النساء في الأدب الجبراني، بيروت، ١٩٩٥.

---

(٢٠) نُقِل إلى الفرنسية: Wahib Kayrouz, *Gibran dans son musée*, traduit par Mgr Abdo Khalifé, S.J., Zouk Mikaël (Liban), 1996 ونُقِل أيضًا إلى الإنكليزية، ١٩٩٨.

٣٠٧ ○ «جبران خليل جبران وأعماله»، في الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦، ص ١١-١٢.

٣٠٨ ○ حبيب (بطرس): جدليّة الحبّ والموت في مؤلّفات جبران العربيّة، بيروت، ١٩٩٦.

٣٠٩ ○ حسن (ديب علي): «جبران خليل جبران أحبَّ الكثيرات ولم يتزوّج»، ضمن كتاب عشيقات في حياة الأدباء، دمشق، ١٩٩٦، ص ٥٩-٧٣.

٣١٠ ٭ زكّا (طنسي): قراءة سياسيّة لأدب أعلام المهجر (الريحانيّ، جبران، نعيمه)، أطروحة دكتوراه في كلّيّة الآداب بالجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٩٦.

٣١١ ٭ سابا يارد (نازك): جبران، المؤلّفات الكاملة. دراسة وتحليل، بيروت، ١٩٩٦.

٣١٢ ○ فاضل (جهاد): «جبران بين الواقع والخرافة»، ضمن كتاب الأدب الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٦٥-٢٧٦.

٣١٣ ○ فاضل (جهاد): «الصديقان اللدودان نعيمه وجبران»، ضمن كتاب الأدب الحديث في لبنان. نظرة مغايرة، بيروت، ١٩٩٦،، ص ٢٧٧-٢٩٠.

٣١٤ ٭ كعدي (خليل): جبران ونعيمه، أطروحة دكتوراه، كلّيّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة، بيروت (الفنار)، ١٩٩٦.

٣١٥ ○ «ما قيل في جبران» (مقتطفًا من أقوال عدد من الكتّاب)، في الضاد، حلب، أيلول ١٩٩٦، ص ١٣-١٦؛ تشرين الأوّل ١٩٩٦، ٢٠-٢٤

٣١٦ ○ الموسى (خليل): «قراءة في النبيّ لجبران»، في حمص، ٦/٧/١٩٩٦، ص ٣ و٦؛ ١٤/٦/١٩٩٦، ص ٣ و٦؛ ٢١/٦/١٩٩٦، ص ٣ و٦-٧.

٣١٧ ○ Buburuzan (Rodica), «L'exclamation chez Jubran Khalil Jubran (une approche pragmatique)», dans *Kalimat al-Balamand*, n° 3

(février 1996), pp. 143-159.

٣١٨ ○ حمّود (ماجدة): رواية الحبّ السماويّ بين جبران خليل جبران ومّي زيادة، دمشق، ١٩٩٧.

٣١٩ ○ الحمويّ (صادق): «في الذكرى السادسة والستّين لوفاته: جبران خليل جبران إضافة متميّزة لتراثنا الأدبيّ»، في الأسبوع الأدبيّ، دمشق، ٣/٥/١٩٩٧، ص ٥.

٣٢٠ ○ قمير (يوحنّا): جبران ونيتشه، النبيّ وزرادشت، بيروت، ١٩٩٧.

٣٢١ ○ كارم (أحمد العوضي): عبقريّة الروح في قصائد جبران خليل جبران، رسالة دكتورا، كلّيّة الآداب، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٢ ○ «ما قيل في جبران» (مقتطفات من أقوال بعض الكتّاب) في الكلمة، حلب، ١٩٩٧، ص ٨٧-٩١.

٣٢٣ ○ «ما قيل في جبران»، في الضاد، حلب، تمّوز ١٩٩٧، ص ١٩-٢٣.

٣٢٤ ○ النعمان (عبد العزيز): جبران بين التمرّد ومصالحة النفس، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٢٥ ○ نعمة (إسكندر): «جبران رائد من روّاد الرومانسيّة في الأدب العربيّ الحديث»، في بناة الأجيال، دمشق، كانون الثاني ١٩٩٧، ص ١٠٦-١٠٨.

٣٢٦ ○ يمّين (محسن أ.): «ثلاث رسائل مجهولة لجبران خليل جبران»، في ملحق النهار، ١٢/٤/١٩٩٧، ص ٣-٤.

٣٢٧ ○ Bushrui (Suheil): «Khalil Gibran, le prophète du Liban», dans *Magazine Littéraire*, novembre 1997, pp. 102-103.

٣٢٨ ○ Chikhani (Rafic): *Religion et société dans l'œuvre de Ǧubrān Khalīl Ǧubrān*, Beyrouth, 1997.

٣٢٩ ○ «آخر الأيّام الجبرانيّة. كتاب النبيّ. ليس المصطفى سوى

الكاتب»، في النهار، ١٩٩٨/٨/٣١، ص ٢٢.

٣٣٠ ○ «بعض ما قيل في جبران»، في حمص، ١٩٩٨/٩/٤، ص ١ و٨[٢١].

٣٣١ ○ البكّاري (كمال): «نيتشه وجبران. الفيلسوف أو حفّار القبور»، في نهار الكتب، بيروت، ١٩٩٨/١/٢١، ص ٧.

٣٣٢ ○ بولس (متري سليم): «بنية النبيّ ومصادره الفكريّة وعلاقته بسيرة صاحبه. جبران لم يدفع جزية، إلاّ... لخياله»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٤/٢١، ص ٤٠-٤١.

٣٣٣ ○ بولس (متري سليم): «جبران استقرأ بالميتولوجيا أحوال المجتمع. الحضارات لم تستجب للأشواق الإنسانيّة»، في نهار الشباب، ١٩٩٨/٩/١، ص ٤٠-٤١[٢٢].

٣٣٤ ○ بولس (متري سليم): «جبران الطامح إلى النبوّة: أنا والمسيح مولودان في يوم واحد»، في ملحق النهار، ١٩٩٨/١/٦، ص ٣٨-٣٩.

٣٣٥ ○ بولس (متري سليم): «الظواهر الميتولوجيّة في الأدب الجبرانيّ»، في الحكمة، بيروت، حزيران ١٩٩٨، ص ٥-١٣.

٣٣٦ ○ «جبران والريحانيّ (...) فكران يسموان ومقارنة بعطاء غيرهما»،

---

(٢١) نصوص منتطفة من كتابات لغبريال بستانيّ وعفيف دمشقيّة ومي زيادة وحبّوبة حدّاد وروز غريّب.

(٢٢) وهو نصّ مداخلة الدكتور متري بولس في «المؤتمر الدوليّ الأوّل للأدب اللبنانيّ الأميركيّ» الذي عُقد في ١٧ و١٨ آب ١٩٩٨ بدير سيّدة الجبل - فتقا (لبنان) ونظّمته جامعة سيّدة اللويزة. والمداخلات الأخرى في المؤتمر حول جبران كانت الآتية:
○ ناش (جيوفري): «مصلحان صوتيّان. الريحانيّ وجبران وسيلتا التواصل بين الشرق والغرب».
○ مرّوع (بولس): «لبنان والولايات المتّحدة. جبران ورنائيه الثالثة لاختباره الثقافيّ والتعبيريّ».
○ راي (سيتانو): «جبران وطاغور حول الحبّ. دراسة مقارنة لأعمالهما الأدبيّة».
○ نصر (نجوى): «كتاب النبيّ لجبران. مقارنة الترجمات العربيّة».
○ لبكي (جورج): «الهويّة اللبنانيّة في الفكر السياسيّ عند جبران».
○ باركوس (جايمز): «الطبيعة والأخلاق عند جبران خليل جبران ووليم وردسورث».

في النهار ١٩/٨/١٩٩٨، ص ١٦.

٣٣٧ ○ «جبران. هل كان كذّابًا وفاسقًا عبقريًّا؟!»، في جريدة الثورة، دمشق، ٢٦/٦/١٩٩٨.

٣٣٨ ○ حلاّق (عبدالله يوركي): «جبران خليل جبران شاعرًا»، في الكلمة، حلب، ١٩٩٨، ص ١١٧-١٢٥.

٣٣٩ ○ دايه (جان): «جان دايه يناقش الذين كتبوا حول كتابه عقيدة جبران»، في الديار، بيروت، ٩/٥/١٩٩٨.

٣٤٠ ○ عرب (جورج): «بدء الأيّام الجبرانيّة في بشرّي. إفتتاح بيت جبران الوالديّ ومعرض ساحة بشرّي»، في الأنوار، بيروت، ٢٦/٧/١٩٩٨، ص ٨.

٣٤١ ○ فاخوريّ (رياض): «أبعد من رسائل أنشتاين. جبران وحبّه في ميزان ماري هاسكل»، في الأنوار، بيروت، ٢٦/٧/١٩٩٨، ص ٢٠.

٣٤٢ ○ فاخوريّ (رياض): «قلوب وأرواح عطشى على دروب العبقريّة. الحبّ حبر الرسائل!»، في الأنوار، ٢/٨/١٩٩٨، ص ٢١.

٣٤٣ ○ قبرصيّ (عبدالله): «جبران خليل جبران أصبح، بفضل جان دايه، سوريًّا قوميًّا اجتماعيًّا»، في جريدة الديار، ١١/٥/١٩٩٨.

٣٤٤ ○ منتى (ميّ): «جبران في «لبنان الضفّة الأخرى» في باريس: فنّانًا ورؤيويًّا»، في النهار ٣٠/١١/١٩٩٨، ص ٢١.

٣٤٥ ○ ميهوب (عفراء): «أعطني الناي... واقرأ»، في تشرين، دمشق، ٢٩/٧/١٩٩٨.

٣٤٦ ✽ النعمانيّ (عبد العزيز): جبران، بين التمرّد ومصالحة النفس، بيروت - القاهرة، ١٩٩٨.

٣٤٧ ○ ألنكت (زكيّة): «أيّام جبرانيّة. بشرّي نفضت عنه الغبار بعد إهمال طويل. في بيت جبران حنين كثير»، في نهار الشباب، ١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٥-٣٧.

٣٤٨ ○ يونس (باسكال): «جبران خليل جبران على الأنترنت. قرّاؤه إلى

تزايد كلّ يوم: ساعدنا كي نؤمن أكثر بأنفسنا»، في نهار الشباب، ١٨/٨/١٩٩٨، ص ٣٨-٣٩.

ملحق

ندرج في ما يلي بعض المراجع التي لم نجد لها تاريخًا أو التي لم يكتمل لدينا أحد عناصرها:

٣٤٩ ¤ حاماتي (هنري): ذات أصيل كان جبران وماري. قصّة سيناريو وحوار، لا.م.، لا.ت.

٣٥٠ ¤ سعاده (الأب يوحنّا سليم): الموجز في أدب جبران، لا.ت.

٣٥١ ○ الشريف (نبيل) وسواه: فصل ضمن كتاب روائع الأدب الأمريكيّ، عمّان، ١٩٩٥، ص ١١٠٣-١١٠٥.

٣٥٢ ○ عوض (ريتا): فصل ضمن كتاب أدبنا الحديث بين الرؤيا والتعبير، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٩-٢٠٣.

٣٥٣ ○ غريّب (جورج): فصل ضمن كتاب لحظات جماليّة، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧-١٤.

٣٥٤ ¤ قبعين (ريموند): النزعة الروحيّة في أدب جبران ونعيمه، بيروت، لا.ت.

٣٥٥ ¤ كريّم (موسى): جبران خليل جبران، لا.م.، لا.ت.

٣٥٦ ¤ كنعان (حليم): سلك من الغرام بين ميّ وجبران، ضمن سلسلة «في رياض عبقر»، طرابلس (لبنان)، لا.ت.

٣٥٧ ¤ Challita (Mansour), *Luttes et triomphes de Gibran*, Beyrouth, s.d.

٣٥٨ ○ عدّة مقالات في العمل، بيروت، ٣/١٢/١٩٨١.

٣٥٩ ○ مقال في النهار العربيّ والدوليّ، بيروت، ٩-١٥/١٦/١٩٨٢، ص ٤٥-٤٦.

٣٦٠ ○ مقال عن الأجنحة المتكسّرة في الأنوار، بيروت، ٢٨/١٢/١٩٨٨، ص ٨.

مِحَن دير الربّان هُرمُزد
في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢ بقلم شاهد عيان

إعداد الأب بطرس حدّاد°

بين الدفاتر والسجلاّت القديمة المحفوظة في خزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد، دفتر كبير مجلّد تجليدًا شرقيًّا حسنًا، يُقرأ محتواه من اليمين إلى اليسار وبالعكس أيضًا، فيه يوميّات ونفقات؛ وقد وجدت فيه صفحة مهمّة - في رأيي - يسرد فيها صاحب الدفتر وصف شاهد عيان الحوادثَ المريرة التي جرت في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، وكانت ضحيّتها الرهبانيّة الكلدانيّة الناشئة في دير الربّان هُرمزُد والمنطقة المجاورة للدير.

وصاحب الدفتر أو السجلّ هو أسقف العماديّة آنذاك مار يوسف أودو، وهو ابن ألْقُوش، وأحد أبناء الرهبانيّة الكلدانيّة الأوّلين، وقد تسلّم بعد سنوات البطريركيّة (١٨٤٧-١٨٧٨م). في هذا الوصف - التقرير المكتوب بالعربيّة، وتغلُب عليه لهجة أهل الموصل، سرد منصّل فيه بعض الأخبار التي لا نجدها في المراجع الأخرى التي تتطرّق إلى تلك الحوادث. ولاقتناعي بأهمّيّة النصّ، ومكانة كاتبه، عكفت على نشره، من دون المساس به لا من ناحية التعبير ولا من جهة الإملاء، ولم أكثر من الهوامش، بل اكتفيت بالإشارة إلى الأهمّ ممّا ورد في النصّ.

أملي أنّي قدّمتُ خدمةً إلى الباحثين الأفاضل.

---

(٥) رئيس الديوان البطريركيّ الكلدانيّ - بغداد.

النصّ

«في سنة ١٨٣٢ قد جاء أمير روندوز[١] محمد باشا[٢] واخيه رسول بيك[٣] وضبط ارويل[٤] وكويسنجاق[٥]. وفي ذلك الزمان والي كان علي باشا[٦] ووالي موصل محمد سعيد باشا[٧] ووالي عمادية محمد سعيد باشا[٨] أيضًا. وفيما بعد في-٩ آذار جاء بحجة دزاي[٩] وعرب الطي[١٠] وقطع في الزاب[١١] وهربوا منه إلى ما قطعوا لطرف السنجار[١٢]، وهو رجع، وفي رجوعه ضرب قرية حطارة[١٣] بالسيف كلها عدا النساء والصبيان وهؤلاء أيضًا سباهم معه.

ومن حيث ان والي الموصل حينئذٍ كان ما خرج ليحاربه بل منلا يحيى المزوري[١٤] كان في موصل زعلان من والي عمادية لقتله ابن عمه علي اغا، ولسيما غضبان من أمير الشيخان[١٥] والاذدية[١٦]، كونهم هم

(١) تكتب عادة راوندوز وهي في شمالي العراق تتمتّع بموقع طبيعيّ حصين، كانت آنذاك قاعدة لإمارة مستقلّة.
(٢) أمير كرديّ يُعرف بلقب «ميركور» أي الأمير الأعور، دام حكمه عشر سنوات ١٨٢٦-١٨٣٦م.
(٣) قاد قسمًا من جيش أخيه، وأعاد الهجوم على القُوش في السنة اللاحقة.
(٤) وتعرف عادة «أربل» أو «أربيل» مدينة عريقة (ياقوت: معجم البلدان ط. وستنفلد ١: ١٨٦).
(٥) بلدة تابعة لمحافظة أربيل في شمال العراق لا تزال قائمة.
(٦) إنّه لاز علي رضا باشا والي بغداد (١٨٣١-١٨٤٢م).
(٧) هو محمّد سعيد آل ياسين المفتي، أدار الموصل بصفة متسلّم منذ سنة ١٨٣١م.
(٨) محمّد سعيد باشا ابن محمّد طيّار والي العمادية.
(٩) إسم إحدى القبائل الكرديّة وكانت تمرّدت على محمّد باشا أمير راوندوز.
(١٠) إحدى العشائر العربيّة المنتشرة في شمال العراق.
(١١) إسم نهرين يصبّان في دجلة: الزاب الأعلى والزاب الأسفل وهنا يشير إلى الأوّل.
(١٢) بلدة عريقة (معجم البلدان ٣: ١٥٨) هي اليوم مركز قضاء تابع لمحافظة نينوى.
(١٣) قرية قريبة من القُوش سكّانها يزيديّة.
(١٤) إنّه عمّ علي آغا الذي قتله اليزيديّة فصار سبب الفتنة (ت ١٨٣٦م).
(١٥) إنّه علي بيك ابن حسن بيك ابن جولويك أمير اليزيديّة آنئاك ومقرّه الشيخان، وتعرف أيضًا باسم عين سفني واسمها التاريخيّ لالش (معجم البلدان ٤: ٣٧٥؛ المراصد ٣: ١٢١٤).
(١٦) أي اليزيديّة.

قتلوا علي اغا فلذلك جاء عنده لقرية ناوران وهناك قنعه كي يرجع الى الازدية، فرجع من ناوران للشيخان؛ والازدية هربوا من امامه: فبعض منهم راحوا لشيخكان وبين المزورية عند محمد سعيد باشا والى عمادية، ومنهم هربوا لبلد الجزيرة. ووالي لحقيم إلى دِربون وبيشابور، غير انه في مروره في ١٥ آذار قام من باعذري بعد حرقه كل قرى الشيخان ونصف عساكره والمزورّية جاؤوا من جبل، والخيل وباقي عساكره جاؤا من الدشت[١٧]، واهل قرية القوش[١٨] لخوفهم هربوا للجبل، فاحاطوهم العساكر من تلخشف[١٩]، ومن طرف الدير[٢٠] والشلان، فقتلوا منهمماية رجل واثنين وسبعون عدا الغرباء والنسوان والصبيان والذين ما لحقهم العسكر هربوا لميتوث وبين المزورية، فكلبم شلحوهم؛ ونحن[٢١] وقس يونان واخوي اسحاق ويوسف بن اختي حنة وعشرة رجال آخر مسكونا في الجبل مع كمية النسوان نحو خمساية نساء ورجعونا لالقُوش عند الامير روندوز وذلك بعد تشليحنا من كل كسوة.

ولما حضرنا اجاز لنا لنبات في بيعة مار كوركيس.

والقرية نيبوها نهبًا كليًا وما تركوا فيها خارجًا شي ابدًا.

وبعد النهبة خزقوا كتب كثيرة وايقونات القديسين[٢٢].

وثاني ليل وحنا كَبا دمورگما[٢٣] وبتنا أربعة ليالي مع كافة النسوان

---

(١٧) أي السهل (فارسيّة).

(١٨) بلدة عريقة، سكّانها مسيحيّون كلدان، أعطت الكنيسة عددًا حسنًا من الرجال، وكاتب المذكّرات أحدهم.

(١٩) قرية صغيرة في منطقة القُوش سكّانها يزيديّة.

(٢٠) هو دير الربّان هُرمُزد العريق في جبل القُوش، لا يزال قائمًا خاليًا من الرهبان لظروف طارئة.

(٢١) قوله: نحن، مسكونا، رجعونا... إلخ، يشير إلى كونه شاهد عيان وضحيّة الهجوم. لكن الغريب في روايته أنّه لا يذكر استشهاد الأب جبرائيل دنبو مجدّد الرهبانيّة الكلدانيّة، وهو أحد أفرادها.

(٢٢) يكتب المؤلّف في مكان آخر من سجلّه أنّ بعض الكتب بيعت في الموصل وأوصى بشرائها.

(٢٣) كهف في جبل القُوش، وقد كُتِب الاسم بالحرف السرياني الشرقيّ، يلفظه المعاصرون «مگورگما».

والصبيان المذكورين. ثم بعد ما نصف القرية ارتحل لدربون. وأهل القوش رجعوا للقرية جميعهم غير انه كان بقا في القرية قوت كثير والاشياء المخبية ايضًا ما نهبوها كونهم ما رأوها.

ثم رجع من دِربون الى جبل مقلوب[٢٤] وطلع عساكر من موصل ومن عمادية عليه وما قدروا يتقاتلون معه، ولذلك جاء وراه والي عمادية الى قرية شيخكان. ولذلك هناك المزورية ومثلا يحيى دلوه على الخبّريات[٢٥] انه ما أخرجهم من القوش، ولذلك من نفكور رجع اخيه رسول بيك[٢٦] الى القوش ومسك رجال ونسوان ومار يوحنان حرمز[٢٧] وحبسهم في البيعة وعذبهم عذابات شديدة بالنار وبانواع شتى الى ما اخبروا كل شيء مخبي. وعدا كلشي اخذ من القوش ثمانية عشر أمنان[٢٨] حجول[٢٩] النسوان كافتها، بقا ميّز في عقلك ايشقدر[٣٠] أموال نهب من القوش عدا الحيوان. وبعد ذلك سافر لرواندوز.

وثاني سنة جاء وحاصر العقر واخذها وقتل من زيبارية نحو اربعماية رجال، وعساكره وصلوا الى زاخو، وعزل محمد سعيد باشا ونصب موسى باشا في عمادية وسافر الى روندوز بعد اخذه اكياس من اغلب عشاير بهدينان.

وثالث سنة جا الى [؟] ايضًا واخذ عمادية وكل مملكة ببدينان ونصب اخيه رسول بيك حاكم في عمادية.

---

(٢٤) يقع في شرق الموصل على بعد ٣٥ كم منها، عُرف في المصادر السريانية بجبل الفاف وفيه دير الشيخ متّى.

(٢٥) بمعنى الخبايا.

(٢٦) ورد في حوليّات الرهبانية الكلدانية (مخطوط، الورقة ٧٣) أنّ الأمير أعلن الأمان، والآن بعد أن سمع بوجود أموال كثيرة مخبّأة قرّر الاستيلاء عليها، فلكي لا يحنث بوعده، لم يعد هو نفسه بل أرسل أخاه.

(٢٧) سليل العائلة الأبويّة البطريركيّة، أصبح بطريركًا كاثوليكيًا وتوفّي سنة ١٨٣٨.

(٢٨) مقياس للوزن اختلف بين مكان وآخر.

(٢٩) الحجول جمع حجل وهو الخلخال يلبس في القدم ويكون من الذهب أو الفضّة.

(٣٠) أرى أنّ الكاتب يخاطب أحد الأشخاص، فلعلّ هذا النصّ هو في الأصل تقرير أرسله إلى أحد المراجع.

وفي الاصفاري[٣١] ضبط الجزيرة وضرب السيف في قرية ازاخ وقتل كثير بشر من بلدة الجزيرة.

وبعد عيد الميلاد مر في القوش وسافر لروندوز.

وفي سنة ١٨٣٥ اجتمعت عليه العساكر من كل اطراف، اعني رشيد باشا ووزير بغداد علي باشا ومحمد باشا والي موصل. وسماعيل من بيت مير سيفدين وغير حكام ايضًا وضبطوا من يده كل ممالك منه ومسكوه في روندوز، واخذوا خزاينه، وبعثوه الى إصطنبول، وهناك بعد سنة قتل.

غير ان اخيه رسول بيك بقا في قلعة عمادية محصورًا ثلث سنوات وفي كل هذه المدة تملك على كل بهدينان سماعيل باشا عدا زاخو تملك عليها والي دياربكر.

وفي هل اثنى والي موصل وسماعيل تنافروا، وكم دفعة صار بينهم حرب، اخيرًا من عدم انقياد سماعيل لاوامر والي بغداد ووالي تهيت عليه عساكر من موصل ومن بغداد وعلي باشا ومحمد باشا جاوا بنفسهم عليه ولذلك هرب سماعيل الى قلعة نروا وعساكره تبدت، وفيما بعد بالراي نزل للموصل عند والي بغداد ووالي موصل، ووالي حدّره معه لبغداد ومكث هناك الى سنة ١٨٤١ تشرين الثاني توجه للموصل بنية أن والي موصل يعطيه حكومة عمادية، ولتكميل مرامة غاية عالج غير ان والي موصل ما كمل مرغوبه، لذلك زعل.

وفي ١ شباط خرج من موصل بنية التنزه وتوجه الى جزيرة عند بدرخان بيك ومن هناك لقومرية.

وفي هذه الاحوال تبعوه كل عشاير بهدينان وعلي بيك الماردينا متسلم عمادية سلم له القلعة. ومن هناك نزل لقشلة داودية ومنها الى دهوك وعتوثا، وهناك خزندار والي موصل تحارب معه في عيتوث وقتل منه نحو اربعين نفر وحرق القرية وهرب الى قرية كزيي ووقتئذ خزندار توجه

(٣١) أي فصل الخريف، لاصفرار أوراق الأشجار.

لتشلة داودية ليجلب باقي عساكر موصل الكاينة هناك. واسماعيل باشا انعكس الى القوش والدير ونهبهم كليًا وخزق وحرق كل كتبهم وصورهم[٣٢]. وقتل خزقيال القوشي وشمعونا الراهب وسبا ١٥ من الرهبان[٣٣] احدهم حنا جرّا رئيسهم وقس موشى وباقي رهبان[٣٤].

ونزلوا عساكر موصل عليه من داودية الى دهوك، وهو بعد مكثه في القوش والدير ستة نهار مضى الى شيخكان، وخزندار جاء عليه ولحقه في قرية شيخكان وكوخيه. ولما تحاربوا انكسر سماعيل باشا وقتلوا منه نحو ماية نفر، وحرقوا شيخكان وكوخية وهرب لطرف العقر وهناك ايضًا احاطوه العساكر، وهرب الى قرية اتوكه واشكفتى قدام جبل كاره.

ومن عقر عساكر موصل صعدوا الى زيبار وجاؤا لعمادية وبعض من درب دهوك صعدوا لعمادية ولذلك هو هرب الى دركن وهناك حلقوا عليه وقتلوا منه نحو ثلاثين نفر وهرب الى قلعة نيروا والعساكر حاصرت قلعة عمادية. وفي اواخر آب فتحت عمادية ودخلها مصطفى باشا وخزندار وعلي بيك خرج منها ومضى عند سماعيل باشا بين الهكارية وبقا عند امير الجورمة ثم راح عند بدرخان بيك امير الجزيرة الى الصيف.

وبعد ذلك نزل عندهم امير الجورمة ومن هناك ثلاثتهم صعدوا الى

---

(٣٢) أنظر الملحق.

(٣٣) هناك في دير الربّان هُرمُزد صومعة يطلق عليها الأخوة اسم «السجن» مكتوب فوق بابها بالكلدانيّة ما معناه: «في سنة ١٨٤٢ إسماعيل باشا حاكم العمادية حبس الرهبان وعذّبهم في هذه الصومعة ونهب الدير...».

(٣٤) ألقي القبض على الرهبان ورئيسهم الأب حنّا جرّا مع الأب موشي وسيقوا إلى العمادية بالضرب المبرح والإهانات، وحُبسوا في القلعة ومات الأب موشي في ٢٩ آيار ١٨٤٢، ونهراً جسم الأب حنّا حتّى ظهر فيه الدود فأخرجوه من السجن وتوفّي في ١٩ آب ١٨٤٢ في بيت خوشابو ريس ودفن في العمادية، وبعد سنوات نقلا إلى ديرهما ودفنا فيه.

S. Bello, «La congrégation de S. Hormisdas et l'église chaldéenne dans la première moitié du XIX^e siècle», *Or. Chr.* An. 122, Roma 1939, p. 136-137.

المطران عمانوئيل دلي: «صفحة من تاريخ رهبنتنا الكلدانيّة»، مجلّة نجم المشرق ٣ (١٩٩٧)، ص ١٩١-١٩٨.

الطيارية وحاربوهم في نصف تموز وقتلوا من الفريقين نحو ثلث الف رجل، غير انه اخيرًا انكسروا الطيارية ثم عصيوا الطيارية على اميرهم وبدرخان بيك وحاصروا زينل بيك».

ملحق:

نجد في صفحات أخرى من السجلّ أخبارًا تخصّ الموضوع نفسه ننقلها تمامًا للفائدة؛ كتب:

«في ١ نيسان ١٨٤٢ يوم الاربعه من اسبوع الخامس من الصوم في ساعة الثالثة[٣٥] سافرنا من القوش لتلقف، وبه سماعيل باشا قام من قرية كزيو وقبل الظهر وصل لالقوش والدير ونهبهم غير الناس والحيوان اي الطرش[٣٦] كان هربوا قبل وصوله. ولكن الرهبان مسكيهم وعذبهم عذاب شديد. وفيما بعد ما معه قس حنا جرا ريس الدير وقس موشي وانتمشر رهبان اخر لطرف العقر، والبقية هربوا لتلكيف، وما خلى في القوش والدير شي بل كله نهبه واغلب الكتب حرقيهم وخزقهم وكذلك صنع بالصور. النتيجة سحقهم سحق كلي. وفي هل الاثنا مات وقتل واحد راهب واثنين القوشية، وكل ذلك صاروا سببه بيت الأب لسيما شمعيا واخوته وباقي اولاد اعماميهم[٣٧]. الرب ينجي الناس من شرهم».

«في ١٦ نيسان: جانا من موصل تحرير... به عرفنا عن كثرة الكتب والاغراض الكنائسية التي جابوها عسكر الموصل وكتبنا... ليهتموا بفكاكها باي نوع امكنهم وفيما بعد نوفي ما يخسرون...».

---

(٣٥) أي الساعة التاسعة صباحًا.

(٣٦) أي الحيوانات المستخدمة في التنقل وحمل الأثقال.

(٣٧) بيت الأب هي العائلة التي استأثرت بالكرامة البطريركية في كنيسة المشرق ردحًا طويلًا من الزمن عن طريق الوراثة من العم إلى ابن أخيه. وكانت تشعر بأنّ أمجادها في طريقها إلى الزوال بسبب الرهبانيّة التي تجدّدت في جوارها وبقيام مار يوسف أودو وشخصيّته الجذّابة. ولذلك حاولت بكلّ الطرق المشروعة وغير المشروعة مقاومة الرهبانيّة والمطران المذكور.

«في ٢٠ نيسان: جانا تحرير من قس كوركيس من موصل عن فكاك الكتب وحوائج الكنايس المنهوبة من عساكر موصل».

«في ١٨ ايار امير الجزيرة بدرخان بيك هجم على هويدية وسعيد بيك وقتل منهم نحوماية نفس وقتل سعيد بيك واثنين من اولاده قرب زاخو عند عين النفط... ثاني يوم جاؤا جنود من موصل ومسكوا في بيوز شميا ومرقس أولاد بيت الاب ونزلوهم للموصل».

من أجل عالم خالٍ من الألغام المضادّة للأشخاص

إعداد المكتب اليسوعيّ لخدمة اللّاجئين[*]

في أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨، تأثّر البابا يوحنّا بولس بمصير ضحايا الألغام المضادّة للأشخاص. فاقترح أن تُقام الصلوات لكي يوضع حدّ للمجزرة التي تسبّبها هذه الأسلحة الرهيبة و«لكي تستنكر الدول استخدام الألغام المضادّة للأشخاص وتتعهّد بدعم تحريمها التامّ».

كلّ عشرين دقيقة، تقتل الألغام شخصًا. أو تجرحه، (ممّا يعني أنّه يصاب كلّ سنة أكثر من ١٥,٠٠٠ ضحيّة). وهناك مئة مليون لغم تنتظر ضحايا أُخرى، ولن تميّز بين الحرب والسلم، بين رِجْلِ جنديّ أو رِجل ولد.

إنّ الألغام المضادّة للأشخاص ما زالت تروّع جماعات بكاملها، فإنّ الناس لم يعودوا يجرؤون على الذهاب إلى الحقول أو المدرسة أو السوق. ومن جهة أخرى، تُوقِف الألغامُ أعمال السِلم والعودة إلى

(*) إنّ المكتب اليسوعيّ لخدمة اللاجئين يعمل لدى ضحايا الألغام، في كمبوديا وكينيا وأنغولا والبوسنة، ويساعدهم على استعادة حراكيّتهم، بطريقة غير مباشرة، وهي طريقة المقاعد النقّالة والأعضاء الاصطناعيّة. ويساعدهم أيضًا على استعادة اكتفائهم الذاتيّ، بتأهيلهم لكسب معيشتهم ومعيشة عائلاتهم. ويساعدهم بوجه خاصّ على رواية قصّتهم، لكي يتوصّل باقي العالم إلى وضع حدّ لمصدر كلّ تلك الآلام.

الازدهار. ومن المؤسف أن يتوجّب على بعض الناس أن يخاطروا بحياتهم، إن أرادوا أن يعلموا أولادهم.

الألم البشريّ

يُروى أنّ امرأة كمبوديّة تدعى سُوك كانت ذاهبة إلى المدينة في عربة، فداس ثورها لغمًا. فتقدت إحدى ساقيها ويدها اليمنى، بغضّ النظر عن الثور والعربة، وهما مورد رزق العائلة الوحيد. والآن يجب على زوجها أن يجاهد للاهتمام بها وبأولادهما الثلاثة.

إنّ والد حسيب، وهو شابّ بوسْنيّ، توفّي في مُعسكر اعتقال في أثناء الحرب. وتوفّي أخوه بعد أن داس لغمًا. أمّا هو فقد فَقَد إحدى ساقيه بسبب وجود لغم بالقرب من داره. يتمنّى حسيب أن يعود إلى المدرسة، لكنّ عضوه الاصطناعيّ صغير، وعائلته لا تستطيع أن تدفع القسط المدرسيّ. فكيف له أن يقوم بإعالة نفسه من دون حدٍّ أدنى من التربية؟ في استطاعته أن يصبح حطّابًا كأخيه، لكنّ الغابة مليئة بالألغام.

كتبت الأمّ تريزا: «لو استطاع كلّ واحد أن يرى في جاره صورة الله، أتظنّون أنّه تبقى على الأرض كلّ تلك الآلام؟ كيف لنا أن نُنتج أسلحة رهيبة كالألغام المضادّة للأشخاص؟»

الأمل في عالم خالٍ من الألغام

كلّ سنة، يقدَّر عدد الألغام التي تُزرع في جهات الأرض الأربع بمليونَين. وفي الوقت نفسه، يُبطَل مفعول نحو مئة ألف لغم فقط. فالوضع يبدو ميؤوسًا منه.

ومع ذلك، فقد تمّ تقدُّم ملحوظ. فإنّ ١٢٦ حكومةً قرّرت، بتوقيع معاهدة أوطاوا، أن تحرّم استخدام هذا الطراز من الأسلحة وإنتاجه والمتاجرة به وتخزينه. ولولا دعم الألوف من الأشخاص الذين قرّروا تأييد الحملة الدوليّة لتحريم الألغام، لَما كان هذا الأمر ممكنًا. ومن بين

الذين طالبوا بوقف المجزرة التي تسبّبها الألغام، نذكر أسماء يوحنّا بولس الثاني، والأمّ تريزا، ورئيس الأساقفة دِسْموند توتو، وإيلي ويسِل الحائز جائزة نوبل للآداب، والدّالاي لاما. هذا وإنّ مجالسَ أساقفةِ عدّة بلدان، وجمعيّات رهبانيّة أيّدت هذه الفكرة. لكنّ أكثريّة الذين التزموا كانوا أُناسًا بُسطاء روّعتهم تلك الأسلحة التي تقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها، بعد انتهاء المعارك بزمن طويل.

وفي العام ١٩٩٧، علِمنا بأنّ الحملة الدوليّة من أجل وضع حدّ نهائيّ للألغام المضادّة للأشخاص (أي جميع الذين كرّسوا أنفسهم تمامًا لهذا العمل) ومنسّقة الحملة جودي وِلْيَمْس نالتا جائزة نوبل للسلام اعترافًا بالجهود التي بذلتاها.

ماذا يمكننا أن نعمل؟

مع أنّ عددًا كبيرًا من الأمم أبدت قصدها أن لا تستخدم الألغام أو أن لا تُنتجها أو أن لا تتاجر بها، فإنّنا ما زلنا بعيدين عن العالم الخالي من الألغام. ومن بين أقوى الدول، فإنّ بعضها، كالولايات المتّحدة وروسيا والصين والهند والباكستان والعراق لم توقّع معاهدة أوطاوا. ومن بين التي وقّعتها، عدد ضئيل من الأمم قرّرت ضمّها إلى نظامها التشريعيّ، وهذا، بالنسبة إلى أربعين منها، هو الشرط الضروريّ لتطبيق المعاهدة.

يجب فكّ المئة مليون من الألغام التي سبق زرعها، كما أنّ ألوف الأشخاص الباقين على قيد الحياة وعائلاتهم هم في حاجة إلى العناية ليستعيدوا حياتهم العاديّة.

وجميع الناس مدعوّون إلى إحلال سلام صحيح يقوم على احترام كرامة الإنسان وعلى التعهّد بالسعي للخير العامّ. إنّ النجاح الذي أحرزته الحملة الدوليّة يدلّ على أنّ الأشخاص والصلاة يستطيعون أن يساعدوا. فبضمّ أصواتكم إلى جوقة الذين يقاومون كارثة الألغام المضادّة للأشخاص، يمكنكم أن تساعدوا على بناء عالم خالٍ من الألغام.

١) يمكنكم أن تكتبوا:

+ إلى حكومتكم، لكي تبرهن عن شجاعة أدبيّة وإرادة سياسيّة، وتفضّل حياة النّاس وأمنهم على الأهداف العسكريّة. واسألوها أيضًا أن تُعلن موقفها من أجل التحريم التامّ، وأن تشجّع سائر الحكومات على اتّخاذ هذا الموقف.

+ إلى الأشخاص المتورّطين في تجارة الألغام، لكي يفكّروا في ما لقراراتهم من مستلزمات أخلاقيّة.

٢) يمكنكم أن تقوموا بحملة:

+ في رعيّتكم، بأن يصلّي النّاس ويساعدوا الضحايا.

+ في الصحافة المحلّيّة، بأن تطلبوا إلى حكومتكم أن تعلن موقفها من أجل تحريم الألغام تمامًا، وأن تدعم مشاريع فكّ الألغام، وأن تشارك في صناديق مساعدة الضحايا.

من أقوال البابا يوحنّا بولس الثاني

«أرغب في إطلاق دعوة رسميّة من أجل وضع حدّ نهائيّ لإستخدام الأسلحة المسمّاة «الألغام المضادّة للأشخاص» ولإنتاجها. فإنّ هذه الألغام تعرّض للإخفاق مشاريعَ السلام في عدد كبير من البلدان. لقد زُرعت في الطرق والحقول لتقتل جميع الذين يمرّون بالقرب منها. وبذلك، ما زالت تقتل وتُنزل الأضرار التي لا تعوَّض بعد نهاية الأعمال الحربيّة بزمن طويل». وأضاف: «إنّ المسؤولين السياسيّين والاقتصاديّين يتحمّلون مسؤوليّة كبيرة في إنتاج واستخدام بعض أنواع الأسلحة التي لها مفاعيل صَدْميّة، فلا تميّز بين السكّان المدنيّين والقوّات المسلّحة، وتتخطّى نتائجها إلى حدّ بعيد زمن النزاعات المسلّحة» (خطبة أُلقيت في اللقاء الذي تمّ لمناسبة مرور خمسين سنة على منظّمة «سلام المسيح» (Pax Christi)، في أسّيزيّ (إيطاليا) في ٢٩ أيّار/مايو ١٩٩٥).

وفي رسالة تأييد للمؤتمر الدوليّ من أجل تحريم الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/ يونيو ١٩٩٥، ذكّر أمين سرّ دولة الفاتيكان بدعوة البابا من أجل «تحريم هذا الطراز من الأسلحة». وفي الوقت نفسه، تمنّى يوحنّا بولس الثاني أن «يُنمّي الاحتكاك بالألم البشريّ في كلّ منّا الشفقة على الذين يتألّمون، ويساعدنا على إيجاد سبيل تخفيف الآلام ـ النفسيّة والجسديّة» (رسالة إلى المؤتمر الدوليّ في شأن الألغام، الذي عُقد في كمبوديا في ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٥٥).

«أطلب إلى أمير السلام أن يمنح الحكومات الجرأة على سماع صراخات الضحايا، والنجاح في إزالة هذا الطراز من الأسلحة» (رسالة إلى ممثّلي الحملة الإيطاليّة من أجل إزالة الألغام، في حاضرة الفاتيكان، يوم الأحد ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٩٧).

بعض الوقائع

+ أكثر من مئة مليون لغم مزروعة في ٧٥ بلدًا.

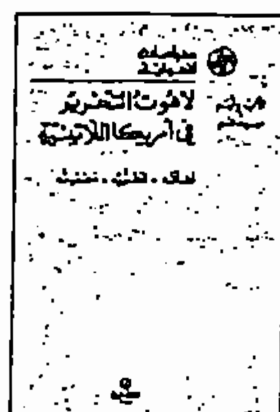
+ البلدان الأكثر تأثّرًا هي أنغولا وموزّنبيق وكمبوديا وإيرتريا وإثيوبيا والعراق والكويت وأفغانستان وصوماليا والسودان وبلدان يوغسلافيا السابقة.

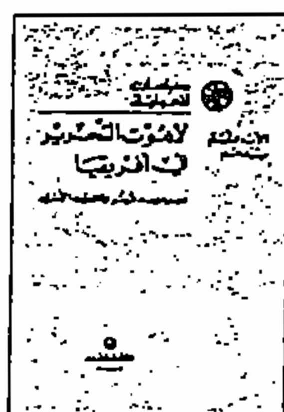
+ لا تميّز الألغام بين الجنديّ والمدنيّ.
+ يبقى مفعول الألغام ساريًا مدّة ٧٥ سنة.
+ يقدَّر عدد ضحايا الألغام حاليًّا بـ ٢٦,٠٠٠ شخص.
+ ثمن اللغم ٣,٣٠ دولارات فقط.
+ كلفة فكّ كلّ من الألغام ما بين ٣٠٠ و١١٠٠ دولار.

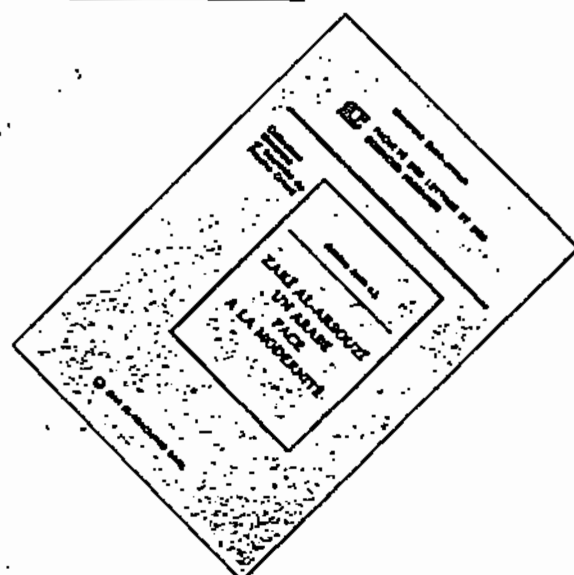
+ **تُفكّ ١٠٠,٠٠٠ لغم كلّ سنة. بهذا المعدّل، يستغرق تنظيف الأرض من الألغام المزروعة أكثر من ألف سنة.**

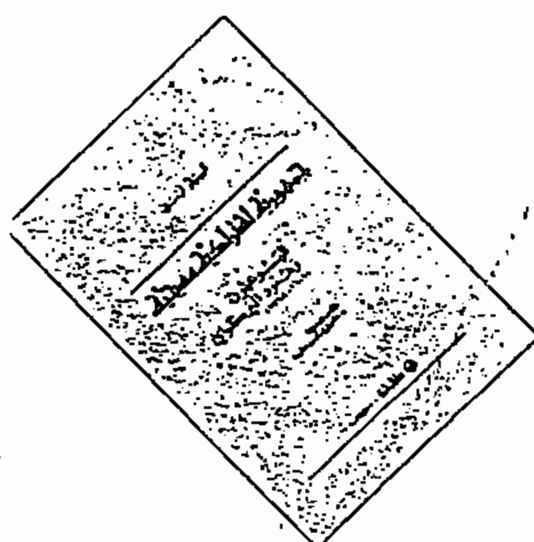
+ **نحو مليونَي لغم تُزرع كلّ سنة.**

من منشورات دار المشرق















La croix et le croissant. Le christianisme face à l'islam
par Antoine Moussali
Editions de Paris, Paris, 1997, 117 pages

الصليب والهلال. المسيحيّة والإسلام وجهًا إلى وجه

لا يمكن أن يقوم حوار صادق وسليم خارجًا عن الحقيقة. ولا يمكن أن تُرسى قواعد متينة تُفضي إلى بحث جدّيّ وموضوعيّ عن الحقيقة إلاّ في ظلّ الاحترام المتبادل والصراحة، والابتعاد عن سياسة التراضي والمجاملة التي طبعت، بحسب المؤلّف، الكثير من اللقاءات والحلقات الدراسيّة بين المسيحيّين والمسلمين طوال العقدين المنصرمين. الكلمات الوجيزة هذه تبدو لنا كافية لتبيّن الوجهة التي أرادها الأب موصلّي لكتابه. فهو توخّى الموضوعيّة والوضوح في عرضه نواحي أساسيّة من الإيمان المسيحيّ والإسلاميّ، فبيّن الفوارق بينهما، وتحاشى، في الوقت نفسه، بأسلوب أدبيّ ليّن، الوقوع في فخّ المجادلات.

يتألّف الكتاب من عشرة فصول اتّبع المؤلّف في كتابتها أسلوب المقارنة. فبعد مقدّمة رسم فيها تصميم الكتاب (الفصل الأوّل)، تطرّق إلى موضوع التوحيد في الديانتين (الفصل الثاني)، مبيّنًا، في الوقت نفسه، كيف أنّ النظرة إلى الإنسان، التي منها ينتج شكل المجتمع، تتوقّف على النظرة إلى الله. لذا تُركّز المسيحيّة على الوحدة في التنوّع، في حين أنّ الإسلام يدعو إلى الأمّة التي تعني انصهار المؤمنين في التماثل.

وفي الفصل الثالث، يتكلّم المؤلّف على الوحي الإلهيّ فيرى أنّ اعتبار بعضهم القرآن والكتاب المقدّس معًا «كلمة الله»، أو «كلمات الله»، هو خطأ لا يخدم الحوار. ذلك بأنّ الأمر يتّصل بحقيقتين مختلفتين ليست الموازاة بينهما إلاّ وهمًا. وفي الفصل الرابع، ركّز على الفارق بين نظرة المسيحيّة والإسلام إلى إبراهيم، أبي المؤمنين، قبل أن يتناول، في الفصل الخامس، الاختلافات الشاسعة بينهما في شأن هويّة مريم ويسوع.

ثمّ أظهر الفوارق بين الديانتين في عدد من الموضوعات الإنسانيّة واللاهوتيّة، فتعرّض لمفهوم المرأة (الفصل السادس)، وحقوق الإنسان (الفصل السابع)، والنبوّة (الفصل الثامن)، والديموقراطيّة (الفصل التاسع). ولخّص، في الفصل الأخير، ذلك الفاصل الذي هو أساسيّ بين المسيحيّة والإسلام، والذي يضع الإنسان أمام اختيار حاسم بالدعوة إلى طاعة إرادة الله القديرة في الإسلام، وإلى إقامة علاقة حبّ بين الإنسان والله في المسيحيّة، بحيث تأتي طاعةُ الإنسانِ الله ثمرتَها التلقائيّة.

الأب صلاح أبو جوده

مشروع أخلاقيّ عالميّ

دور الديانات في السلام العالميّ

تأليف هانس كينغ

نقله من الألمانيّة جوزيف معلوف وأورسولا عسّاف

المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ١٩٩٨، ٢٨٦ صفحة

إنّه الكتاب الثاني الذي يُصدره مشكورًا الأب جوزيف معلوف البولسيّ ضمن سلسلة «دراسات أخلاقيّة» (أطلب تعريف كتابه الأوّل: الأخلاق والطبّ، في المشرق، ١٩٩٨، ص ٥٦٦-٥٦٧). والكتاب الثاني هنا ترجمة موفّقة عن الألمانيّة لكتاب اللاهوتيّ السويسريّ المشهور هانس كينغ Hans Küng وعنوانه بالألمانيّة: *Projekt Weltethos* وقد صدر في العام ١٩٩٠.

معروف عن كينغ، الذي لمع نجمه في الغرب منذ بداية الستّينيّات، بحثه الدؤوب عن الحقيقة وجرأته في إطلاق أحكامه، ممّا حقّق لمؤلّفاته نجاحًا باهرًا، في حين قاومه عدد لا يستهان به من الذين خالفوه الرأي لا سيّما في دوائر الفاتيكان، وقد انتهى به الأمر إلى أن عُزل عن لائحة اللاهوتيّين الكاثوليك في ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩.

ومهما يكن من أمر مواقف كينغ عامّةً، فكتابه الذي نقله الأب معلوف (بمساعدة السيّدة أورسولا عسّاف ومراجعة زوجها الأستاذ يوسف عسّاف)، هو في غاية الأهمّيّة لما يتحلّى به من عمق تفكير وسلاسة ووضوح في العرض.

ينطلق المؤلّف من مشاهدته عالمَ اليوم، حيث باتت القِيَم الأخلاقيّة مهدّدة في كيانها، ويتناول تجربة الحداثة «اللادينيّة» التي طغت على فكر القرن العشرين لا سيّما في الغرب، وما تركت من تشويش في المجتمع. فعلى الرغم من أنّ أبناء عصرنا وعوا إلى حدّ بعيد ما هي حقوق الإنسان، إلاّ أنّهم لم يحسنوا تطبيقها، فشهدت البشريّة في أيّامنا من الحروب الوحشيّة والتعدّيات على الإنسان ما لم يشهده أيّ من العصور الغابرة. وعليه، فقد رأى كينغ أنّ الدواء - وهو هدف كتابه - يُختصر في المقولة التالية: لا استمراريّة من دون أخلاق كونيّة، ولا سلام عالميًا من دون سلام دينيّ، ولا سلام دينيًا من دون الحوار بين الديانات (ص ١١).

لا مستقبل لعالمنا من دون أخلاق. بالقسم الأوّل هذا من المقولة، يتّفق هانس كينغ مع سائر الحكماء في خبرتهم، وقديمًا قال الشاعر العربيّ:

«إنّما الأممُ الأخلاقُ ما بقيتْ   فإنْ هم ذهبتْ أخلاقُهم ذهبوا»

والأخلاق السليمة تعتمد على المسؤوليّة لا على النجاح، وتراعي العصر والبيئة والأجيال اللاحقة، فالإنسان هو الغاية. ولتستمرّ الأخلاق في تأدية رسالتها وإحلال السعادة والسلام المنشود، لا بدّ من سلام دينيّ يأتي من حلّ وسط بين التعصّب للحقيقة ونسيانها، ممّا يتجلّى على خير وجه في إقامة الحوار الصادق بين الأديان.

جميع تلك الطروحات يفلسفها كينغ ويسندها إلى وقائع وخبرات تاريخيّة، ويدعمها بما

توصّل إليه سواه من المفكّرين، فجاء مؤلّفه غنيًا وافيًا يقوم مقام المرجع الذي لا بدّ منه في موضوعه.

وتجدر الملاحظة في الختام إلى أنّنا كنّا نتمنّى لو أُدرجت الحواشي في أسفل الصفحات، أو أقلّه، في آخر كلّ فصل، عوض نقلها إلى آخر كلّ من الأقسام الثلاثة بعسر المطالعة ويتعب القارئ. كما أنّنا كنّا نتمنّى لو أدرج المعرّب، إلى جانب عناوين كتب كيننغ بالألمانيّة، ترجمتها، ولو مختصرة، إلى العربيّة. ولعلّ صعوبات تقنيّة حالت دون كلا الأمنيتين، وشكرًا للأب معلوف على كلّ حال.

أ. كميل حشيمه

Orientalia Lovaniensia Analecta
Perspectives arabes et médiévales
sur la tradition scientifique et philosophique grecque
Edité par A. Hasnawi, A. Elamrani - Jamal et M. Aouad
Institut du Monde Arabe, Paris; Peeters, Louvain - Paris, 1997, 672 pages

وجهات نظر عربيّة ومن العصر الوسيط
حول التقليد اليونانيّ العلميّ والفلسفيّ

جمع هذا الكتاب الضخم بين دفّتيه أعمالَ الندوة التي أقامتها، تحت العنوان المذكور أعلاه، الجمعيّة الدوليّة لتاريخ العلوم والفلسفة عند العرب والمسلمين (SIHSPAI) في باريس من ٣/٣١ إلى ٤/ ٤ ١٩٩٣. وقد توزّعت المداخلات على ٤٠ عالمًا وباحثًا من كبار المختصّين بالفلسفة والعلوم العربيّة والإسلاميّة، نذكر منهم على سبيل المثال، من علماء الفلك والرياضيّات: الأساتذة رشدي راشد وريجيس مُورلُون (Morelon) الراهب الدومينيكيّ، وجورج صليبا، ومن الفلاسفة: مارون عوّاد ومحسن مهدي. ومن الأبحاث التي ضمّها الكتاب دراسات تناولت أعمال بني موسى، والقُوهيّ، وإبراهيم بن سنان، والسِّجزيّ، وماشاء الله ابن أثريّ اليهوديّ الفارسيّ، وابن الهيثم عالم البصريّات، وجابر بن حيّان الكيميائيّ، وثابت بن قرّة، وإخوان الصفا، وصاعد الأندلسيّ صاحب طبقات الأمم، وابن طُملوس صاحب المدخل إلى صناعة المنطق، وابن باجّة، وحميد الدين الكرمانيّ الفيلسوف الإسماعيليّ، والفارابيّ، وابن رشد.

وإلى هذه الدراسات القيّمة، يشمل الكتاب ثلاثة جداول مفيدة: أوّلها، في مطلع الكتاب (ص IX إلى XI) يعرض لائحة المؤلّفين الأربعين وعناوينهم، والثاني فهرس بالإحالات على المصادر، وهو في غاية الأهمّيّة (ص ٦٣٥-٦٥٠)، والثالث فهرس بالأعلام (ص ٦٥١-٦٦٥).

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، بشمول موضوعاته ورصانة معالجتها، مرجع لا غنى عنه لمَن يبحث في العلوم والفلسفة لدى العرب والمسلمين.

أ. كميل حشيمه

STUDIA ORIENTALIA CHRISTIANA

Collectanea 29-30; Studia - Documenta

The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies

Cairo - Jerusalem, 1998, 638 pages

دراسات شرقيّة مسيحيّة

مجموعة ٢٩-٣٠: أبحاث - وثائق

المركز الفرنسيسكانيّ للدراسات الشرقيّة المسيحيّة

القاهرة - القدس، ١٩٩٨، ٦٣٨ صفحة

إنّه مجلّد مميَّز بما حوى من وثائق تاريخيّة خطيرة، ومقالات قيّمة مفيدة، تعالج جميعها موضوعات تهمّ المسيحيّين في شرقنا.

في القسم الأوّل (ص ٥-٢٢٠) نشر الأب م.م. (V.M.) ثلاثة نصوص تروي مذابح مدينة ماردين بين ١٩١٥ و١٩٢٠م. أوّلها بقلم إبراهيم كسبو، أحد الرعايا الأرمن الكاثوليك الناجين من تلك الأحداث. قدّم الناشر النصّ المعنون ماردين كما أعرفها، ثمّ نقله إلى الفرنسيّة وعلّق عليه الكثير من الحواشي (ص ١١-٥٦). النصّ الثاني هو بقلم ع.ب.، المتوفّى في مدينة القامشلي السوريّة العامّ ١٩٨٩ في السادسة والثمانين، ولا عنوان له، فأسماه الناشر بالفرنسيّة مذكّرات حول أحداث ماردين (١٩١٥ وما يليها). وقد قدّم له أيضًا وعلّق عليه واكتفى باختصاره بالفرنسيّة (ص ٥٧-١٩٠). أمّا النصّ الثالث، وعنوانه: بعض ما لا نعرفه عن حلب: السَّفَر بَرْلِك، فهو بقلم إبراهيم كسبو صاحب النصّ الأوّل ويكمّله. وهو موجز، ونقله الناشر معلّقًا عليه أيضًا (ص ١٩١-٢٠٦). ويلي تلك النصوص بعض الحواشي ومعجم صغير لشرح المفردات الماردينيّة الغريبة وفهرس بالأعلام وآخر بالرسوم الشمسيّة (ص ٢٠٧-٢٢٠). - لا شكّ في أنّ نشر تلك الوثائق مفيد، على ما يعيد إلى الذاكرة من أخبار مآسٍ تمجّها الإنسانيّة وتثور لها الضمائر. وقد أدرك حضرة الناشر أنّ وقع تلك الصفحات سيكون أليمًا، ولكنّه استدرك مشيرًا إلى أنّه، وإن ليس بودّه أن ينمز من قناة أحد، وإن هو من القائلين بالغفران كما يليق بالمسيحيّ، لا ينبغي أن نخشى التنديد بالفظائع بل الأمر واجب مقدّس. وعمليّة النشر متقنة، وكذلك الترجمة على الرغم من هنات طفيفة (ص ٣٧، السطر قبل الأخير: béduins، والصحيح bédouins؛ ص ١٣، حاشية ٢: كُتب اسم الأب يوسف قوشاقجي بالفرنسيّة على نحوٍ كان ليستغربه لو رآه، رحمه الله، فهو طالما حرّر اسمه بالأجنبيّة Kouchakji لا Kotchaqdji! والأب صبحي حموي زميله في ترجمة العهد الجديد ما زال يحرّر اسمه بالأجنبيّة Soubhi Hamoui رافضًا أن يدعى Hamawi!).

القسم الثاني من المجلّد خُصّص بـ«فهرس المخطوطات المربيّة في دير رهبانيّة القدّيس فرنسيس بباب توما، دمشق»، وضعه الأبوان وديع أبو الليف ومنصور مستريح (ص ٢٢١-٢٤٨). هذه المخطوطات قليلة نوعًا ما، لأنّ القسم الأكبر ممّا كان في دير دمشق من هذا القبيل أصبح في خزانة دير حلب. والمؤلّفات الثلاثة والثلاثون الموصوفة هنا تتوزّع في

معظمها بين التفاسير القرآنيّة، والمعاجم العربيّة - الإسبانيّة والإسبانيّة - العربيّة، والمواعظ.

الشقّ الثالث هو سيرة القدّيسَين مكسيموس ودوماديوس بحسب المصادر العربيّة، نشر نصّها وقدّم له وعلّق عليه ونقله إلى الإيطاليّة ب. بيرونه B. Pirone (ص ٢٤٩-٣٨٨). وغنيّ عن البيان ما لنشر مثل تلك النصوص من أهمّيّة لإحياء التراث العربيّ المسيحيّ.

أمّا المساهمة الرابعة فهي بقلم ك. فان هولست C. van Hulst وبالإيطاليّة، وموضوعها ينقسم إلى اثنين: «يسوع طفل بيت لحم» و«تماثيل الطفل المكرّمة في العالم والصادرة عن الأرض المقدّسة». الدراسة علميّة تاريخيّة لا تخلو طبعًا من الطرافة.

وبعد قسم خامس أُفرد لتعريف بعض الكتب الحديثة، يأتي قسم سادس في غاية الأهمّيّة حرّره بالعربيّة حضرة الأب وديع أبو الليف بعنوان نذكره كما ورد - لأنّ لنا عودة على صيغته -: «مقدّمة في الأدب العربيّ المسيحيّ للأقباط» (ص ٤٤١-٤٩٢). هذا المقال عَرْض شامل دقيق «لإسهامات الكتّاب التابعين لكنيسة الأقباط الأرثوذكس» في حقل الأدب المذكور. وقد أسدى المصنّف بمقدّمته هذه خدمةً جليلة لكلّ مَن يروم البحث المتعمّق في تاريخ آداب الأقباط، إذ إنّه لم يترك شاردة ولا واردة تمتّ إلى موضوعه إلاّ اهتدى إليها وهدى، وهذا ما نشكره له بالغ الشكر. وقد أراد الأب وديع قَصْر دراسته على الزمن الممتدّ من القرن الثامن حتّى آخر القرن التاسع عشر، معرضًا عن كتّاب القرن العشرين لقربهم الزمنيّ منّا، وكثرتهم، وسهولة الوصول إلى مؤلّفاتهم.

وإنّنا، إذ نتفهّم سبب عزوف المصنّف عن معالجة المدّة المتأخّرة، إلاّ أنّنا لم نقتنع بإحجامه عن ترك مؤلّفات الأقباط الكاثوليك جانبًا. أليسوا أقباطًا؟ وأوليس لهم كتّاب عُرفوا منذ زمن بعيد؟ فإمّا أن يشمل «الأدبُ القبطيّ» الكاثوليكيّ منه، وإمّا أن يبدّل عنوان المقال فتُقصر صيغته على «الأدب القبطيّ الأرثوذكسيّ». مهما يكن، فأملنا ألاّ يحرمنا المؤلّف ما يكمّل مقاله هذا، ويتحفنا لاحقًا بما يعرفه عن سائر ما يتّصل بأدب الأقباط، كمثل إسهامات المرسلين الغربيّين وسواهم.

ولنا أمنية ثانية نسوقها إلى صاحب المقال، يحدونا على إبدائها أهمّيّة ما كُتب، ورغبتنا مثله في إعلاء شأن الأدب العربيّ المسيحيّ: فقد لاحظنا، بشيء من الأسف، أنّ في أسلوب المقالة كثيرًا ممّا يشدخ سلامة اللغة، وتذكّرنا، ونحن نقرأ، ما قاله يومًا طه حسين وهو يعاتب مواطنيه الأقباط:

«دعتني الظروفُ الحسنة والسيّئة كما تدعو غيري من المصريّين إلى مُشارَكة بعض الأصدقاء من الأقباط فيما يُلمّ بهم من الخير والشرّ، وشهودِ بعض حفلاتهم الدينيّة في الكنائس وفي الفنادق وفي الدور. فلستُ أدري كيف أصفُ هذا الألم الذي يثيره في نفسي الاستماع لصلواتهم يتلونها في لغة عربيّة محطّمةٍ أقلّ ما تُوصَفُ به أنّها لا تلائم كرامة الدين مهما يكن ولا تلائم ما ينبغي للمصريّين جميعًا من الثقافة اللغويّة. ولقد عجزت أحيانًا عن مقاومة هذا الضيق فصارحتُ به بعض كبار الأقباط وألححتُ عليهم في وجوب العناية

بالترجمة الصحيحة الفنّية لكتبهم المقدّسة إلى اللغة العربية ومي تعويد القشيبي المُلق الصحيح التي يبدء اللغة» (مستقبل الثقافة في مصر، الجزء ٢، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٤٨٥).

ونعقّب على ما كتبه طه حسين فنقول: العربيّة لغتنا، وكان المسيحيّون أوّل مَن رفع لواءها في عصر النهضة. علينا أن نحافظ على نصاعتها لأنّ لا وجود لأدب عربيّ مسيحيّ مرموق من دون لغة رفيعة تنقله. وعليه، وتعميمًا للفائدة، نقدّم على سبيل المثال لا الحصر، بعض النماذج ممّا ورد في النصّ وينبغي تحاشيه:

فأوّل الهفوات جاءت في عنوان المقال: «الأدب العربيّ المسيحيّ للأقباط». إنّ الصيغة ليست عربيّة وإن درجت، ويا للأسف، عند كثير من الذين «يكتبون» وليسوا... «كتّابًا»! فالصيغة العربيّة السليمة هي: «أدب الأقباط العربيّ المسيحيّ». وقد ورد في أماكن كثيرة من المقال استعمال اللام عوضًا عن الإضافة؛ فقيل مثلًا: «يتميّز الإنتاج الأدبيّ للأسعد» (ص ٤٦٦، سطر ٢٠)، في حين ينبغي القول: «... إنتاج الأسعد الأدبيّ»، إلخ.

ومن ركيك الأسلوب وثقيله على السمع: «عَمِلَ ككاتب» (ص ٤٨٤، س ٨)، و«أُلْقِيَتْ ككلمة في الندوة» (ص ٤٧٢، س ٦)، و«برز كقانونيّ» (ص ٤٧٧، س ١٨)، وغيرها على هذا النحو كثير، في حين تستقيم العبارة بتحاشي الكاف واستعمال صيغة الحال، فنقول بسلاسة: عمل كاتبًا، وأُلقيت كلمةً، وبرز قانونيًّا.

ومن الصيغ التي يجب تداركها: «في نفس الوقت» (ص ٤٧٦، س ١٦)، «يؤكّد نفس الشيء» (ص ٤٨١، س ٩)، «العود إلى نفس الفترة» (ص ٤٨٣، س ٢)، إلخ... فليس للوقت أو الشيء أو الفترة نفس (!)، بل تُستعمل الكلمة هنا للتأكيد، فتأتي رديفة بعد اللفظة التي تؤكّدها: الوقت نفسه أو عينه، الشيء نفسه، الفترة نفسها.

ومن الأ[...]ط الشائعة التي كثيرًا ما وردت: «أثناء هيجان» (٤٦٤/١٥)، و«أثناء بطريركيّة...» (٤٨١/١٦). ومعروف أنّ «الأثناء» هي الطيّات، وإذا ما أريد القول إنّ أمرًا ما دخل في طيّات أمر آخر، أي في خلاله، قيل: في أثنائه (أطلب المنجد، مادّة «ثنى»).

ومن سائغ الأغلاط الذميمة: «محروم من الكنيسة» (٤٧٥/٣-٤)، فاسم المفعول مجهول الفاعل لفظًا، ونقول بفصيح العبارة: حرمته الكنيسة.

ومن الغلط القول ما تقوله العامّة: «وللأسف لا نعرف» (٤٧٦/١١)، والصحيح: لا نعرف، ويا للأسف، أو: وممّا يؤسف عليه أنّنا لا نعرف.

ومن الغلط الشائع أيضًا: «وَضَعها جراف... بينما أظهرتُ أنا» (٤٧٢/٦) و«فيما يعتبره شيخو...» (٤٨٠/٢١)، والصحيح أن تستعمل عبارة «في حين» لا «بينما»، لأنّ العبارة الثانية هي ظرفيّة زمنيّة فقط ولا تعني المعارضة أو المفاضلة.

ومن الأغلاط الكثيرة الأخرى: «يستند على...» (٤٧٨/ ١٥) والصحيح: يستند إلى؛ و«يدفع إخوته للكتابة» (٤٦٣/ ١٤)، والمفروض: يدفعهم إلى الكتابة؛ و«رُفاته محفوظة»

(١٧/٤٧٧) في حين لفظة «وفات» مذكّرة؛ و«حصص له دراسة» (١٥/٤٦١) وهو غلط شاع، والصحيح: خصّصه بدراسة، أو خصّه بها؛ و«الفترة السابقة على الانتخاب» (٤٧٣/ ٣)، وهي صيغة مستهجنة لم نصادفها قطّ، والصحيح: الفترة التي سبقت الانتخاب.

ونتساءل لما شذّ حضرة المؤلّف عن القاعدة المعروفة لدى الناصي والداني فكتب: «اللغة الإيتاليانية» (١/٤٥٠) بدلًا من الإيطالية؛ و«الراهب الكرميليتاني» (٥/٤٥٠) بدلًا من الكرملي (ولا شكّ في أنّ صاحب المقال طالع بعض ما ألّفه العلّامة أنستاس الكرملي)؛ و«الأنبا أنتونيوس» (١٦/٤٤٧ و١٧) عوضًا عن أنطونيوس.

إلى ذلك لم نفهم ما عناه حضرته إذ قال عن نسخة أحد الكتب إنّها «محفوظة في ١٤ مفرطًا كلّها في المكتبة الفاتيكانية» (٢٢/٤٧٨). فلم نسمع قطّ بشيء يدعى «مفرطًا»؟

ولئن أسهبنا في إيراد بعض الأغلاط، فقد كان رائدنا المساهمة في إبراز مقالة المؤلّف على خير ما ينبغي أن تكون، آملين أن تُدخل عليها التحسينات اللغويّة هذه، لأنّه من المطلوب أن تُدفَع عنّا قريب إلى الطبع على حدة كتيّبًا يستفيد منه غيرُ قرّاء المجلّة.

ونقترح، في حين حُقّقت هذه الأمنية، أن يعمد حضرة المصنّف إلى كتابة عناوين المؤلّفات التي يذكرها في طيّات المقال، لا بين معقوفين فيصعب وقرع العين عليها، بل بحرف ثخين يتميّز عن حرف النصّ المحيط ليبرز مباشرة للعيان، على نحو ما درج بين العلماء في الغرب، إذ يكتبون العناوين بالحرف المائل italique.

كما أنّنا نقترح عليه أن يزيد على ما أورده عن بطرس السمعاني (ص ٤٧٠-٤٧١) تحقيق المقدّمة في التفسير وترجمتها إلى الفرنسيّة بهمّة الدكتور بطرس فن دن أكّر (سلسلة «بحوث ودراسات»، المشرق المسيحيّ ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢).

أ. ك. حشيمه

الثقافات وحقوق الإنسان
تأليف سليم عبو
نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ
دار الإضافة، بيروت، ١٩٩٨، ١٥٠ صفحة

مؤلّف الكتاب، الأب سليم عبو اليسوعيّ، هو رئيس جامعة القدّيس يوسف في بيروت ومعروف بأبحاثه في اللسانيّات، والفلسفة، وخاصّة الأنتروبولوجيا. وهو، في دراساته الأخيرة وخطبه الجامعيّة، يركّز على تلاقي الثقافات وما ينتج منه لبناء الإنسان المستنير في الانفتاح والتعدّديّة والحرّيّة. ومن منطلق تركيزه هنا على الحرّيّة التي تلازم الثقافة الحقّ، كانت له محاولات في ما يرتبط بحقوق الإنسان، أبرزها موضوع مؤلّفه هذا الذي نقله الأب سليم دكّاش إلى العربيّة.

الكتاب أصلًا مجموعة دروس ألقاها عبو في «معهد فرنسا» الشهير (كُوليج دُو فرانس)

العام ١٩٩٠، وصدرت مطبوعة في باريس بعد سنتين عن دار هاشيت. ومن باب المصادفات السعيدة أن تظهر الطبعة العربيّة في السنة الخمسين بعد صدور إعلان حقوق الإنسان، علمًا أنّ فصل الكتاب الأخير ظهر بحلّته العربيّة متزامنًا مع ظهور الطبعة الفرنسيّة، وذلك في مجلّة المشرق (عدد كانون الثاني/يناير - حزيران/يونيو ١٩٩٢، ص ٤١-٦٦).

تنطلق فكرة الكتاب الأساسيّة من «الحقّ في الاختلاف» الذي ينادي به الأفراد والجماعات اليوم، إن على الصعيد القومي أم على الصعيد الثقافي. فيبيّن عبو أنّ هذا الحقّ، إذا ما بولغ في المطالبة به، يقود إلى الانغلاق، فلا بدّ إذًا من رفده بالغيريّة لخلق التوازن بين الخصوصيّة والشموليّة. فالإنسان، على حدّ ما يختم به المؤلّف مؤلّفه «لا يبرز عمليًّا بروز أفق لكلّ فكر في سعيه إلى المعنويّة، إلاّ من خلال العلاقة بالآخر، الحاضر في وجداني، كما يحضر الآخر الذي هو أنا نفسي، من دون أن ينقطع عن أن يكون مختلفًا عنّي» (ص ١٤٧).

كتاب الأب عبو كثيف على صغر حجمه، عميق، يجذبك إلى الغوص على مفاهيمه الوزينة. وقد أبلى المعرّب بلاءً حسنًا مشكورًا في تقريب فكره إلى القارئ بلغة سلسة واضحة. وإن سُمح لنا بإبداء ملاحظات طفيفة شكليّة لتحسين بعض العنوات، أشرنا أوّلاً إلى ضرورة توحيد ترجمة عناوين الكتب الأجنبيّة. فقد عُرّب عنوان كتاب عبو *Identités culturelles*... بصيغتين مختلفتين وردت الأولى في ص ٥ والثانية في ص ٢٣. كما عُرّب عنوان كتاب هيغل الشهير *Phénoménologie de l'Esprit* تارةً بـ ظاهريّة الروح (ص ٢٢) وتارةً أخرى بـ فنومنولوجيا الروح (ص ٩٧، ١٠٥)، علمًا أنّ لفظة «ظاهريّة» تبدو لنا غير موفّقة، على الرغم من أنّ بعض الكتّاب يستعملها، فهي تشير بالأحرى إلى البدعة المعروفة بهذه الكلمة، ويقابلها بالفرنسيّة docétisme. أمّا اللفظة العربيّة التي نراها الأصحّ فهي الظواهريّة، كما ذكرها المنجد الفرنسيّ العربيّ (أطلب أيضًا: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، ١٩٧٣، مجلّد ٢، ص ٣٥-٣٦). إلى ذلك يستحسن جدًّا تشكيل الأعلام الأجنبيّة في صيغتها العربيّة لرفع كلّ التباس قد يقع فيه القارئ.

أ. كميل حشيمه

معالم حلب الأثريّة

تأليف عبدالله حجّار

طبعة ثانية مزاد عليها ومنقّحة

مطابع مؤسّسة جورج ومتيلد سالم الخيريّة، حلب، ١٩٩٧-١٩٩٨، ٢٦٦ صفحة

شُغف المهندس الأستاذ عبدالله حجّار بمدينته الشهباء وتاريخها وآثارها وعمل جاهدًا، لا سيّما من خلال عضويته في «جمعيّة عاديّات حلب»، لإبراز دور هذه المدينة العريقة الحضاريّ. وقد عهدناه يتطوّع بحماسة نادرة ليقود زيارات دوريّة تُقيمها الجمعيّة المذكورة

لتعريف محبّي حلب، من أبنائها المتيمين والسيّاح وعلماء وافدين، بآثار تلك المدينة الخالدة. وقد جمع الأستاذ حجّار سلسلة النشرات التي كان يُعدُّها لكلّ من حولانه، فألّفت كتابًا سرعان ما نفدت طبعته الأولى، ممّا كان السبب في إصدار الطبعة الثانية هذه مكمّلةً منقّحة.

ويتميّز هذا الكتاب الموسوعيّ بعدد من المواصفات التي تجعله مرجعًا أساسيًّا لا بدّ منه لكلّ مَن ينوي التبحّر في تاريخ حلب ومعالمها. فالفصلان الأوّلان يقدّمان لمحة تاريخيّة عن المدينة وقلعتها ومتحفها وحدائقها (ص ١-٢٢). والفصل الثالث والأهمّ يصف المدينة بالتفصيل من خلال عشر جولات دُرست بدقّة لتشمل منطقة معيّنة يشاهد فيها الزائر عددًا من المعالم: كالجوامع والدور الأثريّة والخانات والحمّامات والمدارس (ص ٢٣-١٩٢). أمّا الفصلان الرابع والخامس فيتطرّقان إلى التطوّر العمرانيّ في حلب وإلى وصف المدينة الحديثة (ص ١٩٣-٢١٨). ويلي ذلك مجموعة من الملاحق تتكوّن من جداول دقيقة لأهمّ السلالات التي حكمت حلب (ص ٢١٩-٢٣٩) وأخرى للخلفاء والسلاطين (ص ٢٤٠-٢٥٥)، وأخرى للمراجع والمخطّطات والأشكال والمسطّحات والصُور الكثيرة (ص ٢٥٦-٢٦٥). كما أنّه لا بدّ من الإشارة إلى كشّاف في غاية الأهمّيّة جُعل في بداية الكتاب (الصفحات ل، م، ن، ص) به يُستدلّ إلى المباني الأثريّة من خلال وظيفتها، فإن أردت أحد الجوامع طلبته في باب الجوامع، أو أحد البيمارستانات راجعته في بابها، وهكذا دواليك.

ختامًا، لنا طلبٌ إلى المؤلّف الكريم، نأمل أن يلبّيه في الطبعة الثالثة إن أمكن، وهو أن يزيد على محاسن كتابه الجمّة، تحسين الحروف وتكبيرها، فهي في حالتها الراهنة صغيرة جدًّا ترهق نظر القارئ.

أ. ك. حشيمه

تاريخ الشرق الأوسط
٢٠٠٠ سنة من التاريخ، منذ نشأة المسيحيّة حتّى أيّامنا
تأليف برنارد لويس

Bernard Lewis
Histoire du Moyen-Orient
2000 ans d'histoire, de la naissance du Christianisme à nos jours
Paris, Albin Michel, 1995, 496 pages

إنّه رهان أن يستطيع أحد كتّاب التاريخ القيام باختصار تاريخ الشرق الأوسط بمختلف اتّجاهاته في حوالى ٥٠٠ صفحة فقط، فهذا يعني أنّ الكثير من التفاصيل لا قيمة له، وغير جدير بالذكر، أو أنّ المؤرّخ يكتفي بالتركيز على الخطوط العريضة والأمور الشديدة الوقع في ذلك التاريخ، بحيث يغلب التوليف الفكريّ على رواية التفاصيل الأحداثيّة من كلّ نوع.

لا شكّ في أنّ برنارد لويس، المؤرّخ والعالم بالتفاصيل الكثيرة والجديدة، إذ إنّه كان من الأوائل الذين دخلوا محال الوثائق العثمانيّة وغيرها في إسطنبول وعواصم شرقيّة أخرى، يستطيع أن يواجه الرهان ويقدّم قراءة جديدة عن واقع الشرق الأوسط في حقبة طويلة، هي الأهمّ، من عمره، تبدأ مع ولادة المسيحيّة وتصل إلى حسم أحداث القرن العشرين المنتهي. ولم يستطع الشرق الأوسط هذا أن يلملم أنفاسه، وأن يضع حدًّا لكثير من المآسي والقضايا التي طبعت تاريخه القديم والحديث.

من المعلوم أنّ المؤلّفات التي وضعها لويس في تاريخ الشرق الأوسط لم تلاق الترحيب في أوساط الاتّجاهات القوميّة والأصوليّة في هذه المنطقة. ويُعتقد أنّ الكتاب الترليفي هذا سيكون له الوقع نفسه في أوساط المنكرين - إذ إنّه كتابٌ يحلّل التاريخ - لأنّه يبدأ بمنح بلاد الفرس وبيزنطية مكانة بارزة في تاريخ الشرق الأوسط وخصوصًا في بداياته، بحيث إنّ هذا التاريخ لا يبدأ بالإسلام. وإذا كان برنارد لويس يعطي بعضَ التيّارات الأساسيّة في هذا التاريخ المكانة اللازمة، فإنّه لا يتكلّم مطلقًا على المسيحيّة الشرقيّة وخصوصًا في القرون الأولى وفي زمن العباسيّين وبعدهم. وهذا يفسّر اهتمامه المطلق بالواقع السياسيّ قبل أيّ أمر آخر. وإذا كان لويس يهتمّ بتاريخ ما قبل المسيحيّة وما قبل الإسلام فإنّ قلب الكتاب يحمل عنوان «خطوط معترضة»، حيث ينفّذ لويس كنه علمه في أبحاث مستفيضة عن تركيبة الدولة الإسلاميّة عبر الأجيال، والاقتصاد والقانون والثقافة... في الما قبل هذا كلّه، وفي الخطوط المعترضة، يصعب على الباحث أن يعثر على أيّ خطّ دائم تواصليّ، بحيث إنّ الأحداث تتكتّل دومًا بتغيير ما يبرز وإنّما ثابتًا. حتّى في العصور الإسلاميّة، التغيير كان سمة الأيّام. وإذا كان لويس يعيد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى انفتاحها على الحداثة، فإنّه لا يقول لنا لماذا، ولا يتحدّث كثيرًا عن رياح الحداثة التي كانت ترسّخت في الواقع المشرقيّ من مصر إلى لبنان وسوريا. وإذا كان الشرق لم يتجاوز بعد «صدمة الحداثة» فإنّ الانتداب الفرنسيّ وما يمثّله من حداثة كان إيجابيًّا في نظر لويس، مناقضًا بذلك قول القوميّين، إذ إنّ الأحوال تبدّلت وتحسّنت بين ١٩١٨ و١٩٣٩ بصورة واضحة، وأدخلت مع الانتداب فكرة الديمقراطيّة والجمهوريّة في المنطقة. أمّا بشأن لبنان، فبرنارد لويس يقول القول الصريح إنّه مع فكرة لبنان الملجأ، ملجأ الجماعات المختلفة، ولا يجوز بالتالي أن يقوم نظام سياسيّ لا يأخذ بعين الاعتبار الفكرة المبدئيّة هذه.

كتاب لويس يفتح الآفاق بالرغم من بعض الغرائب أو بعض المختصرات الشديدة.

أ. سليم دكّاش

أبونا قنواتي. مشوار العمر

إشراف ريجيس مورلون وهاني لبيب

معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان والمركز العربي للصحافة - سمير أبو داوود

القاهرة، ١٩٩٨، ٢٣٠ صفحة

كان الأب جورج شحاته قنواتي الدومينيكي (١٩٠٥-١٩٩٤) أحد أعلام الثقافة في مصر خاصةً والعالم العربي والإسلامي عامّة إبّان النصف الثاني من قرننا العشرين. وقد برز هذا الراهب العلاّمة في عددٍ من الميادين الفكريّة والدينيّة على نحوٍ قلّ نظيره. فإلى مساهماته الكثيرة في حقل الفلسفة العربيّة القديمة، كانت له محاولات مرموقة في الطبّ (تاريخ الصيدلة عند العرب، وسواه) والتصوّف والحوار الإسلاميّ المسيحيّ كتابةً وعملاً (جماعة الإخاء الدينيّ). أضف إلى ذلك ما أولاه من اهتمام بمكتبة دير رهبانيّته في منطقة العبّاسيّة بالقاهرة، تلك الخزانة التي صارت بهمّته تستقطب العلماء والباحثين من كلّ صوب. كما أنّه كان مرجعًا حيًّا يؤمّه طلاّب العلم ويجذبهم إليه لطفُه وروحه الإنسانيّة العالية وإشعاعه الرهبانيّ.

لقد أشرف على إصدار كتاب أبونا قنواتي وتحريره الأستاذ هاني لبيب، يؤازره في التوثيق الأب ريجيس مورلون Morelon خليفة الأب قنواتي في القاهرة والمختصّ بعلم الفلك عند العرب. والكتاب جامع مفيد يرسم معالم شخصيّة الراحل الكبير من جوانبها كافّة. ففيه سيرة الحياة، وقائمة بالمؤلّفات، ومجموعة من الشهادات التي أدلى بها عدد من العلماء الذين عرفوا الأب قنواتي، أجمعت بدون استثناء على إبراز مكانة الرجل المحلّيّة والعالميّة. وفي آخر الكتاب قسم دُوِّن فيه حوار عفويّ مع الأب قنواتي يتناول عددًا كبيرًا من الأمور التي كانت موضوع اهتماماته. والكتاب مشفوع بمجموعة من الصور الشمسيّة.

وفيما نثني على همّة الناشرَين وما قدّماه لتخليد ذكرى قنواتي، نعبّر عن أسفنا الشديد على ما اعتور كتابهما من ضعف صارخ في ما يختصّ باللغة التي حُرِّر بها. فبغضّ النظر عن ركاكة الأسلوب وهشاشة التراكيب وبُعدها عن أبسط سبل الفصاحة العربيّة، تكثر الأغلاط، لا سيّما النحويّة منها، وقد وردت بالعشرات، نذكر بعضها القليل على سبيل المثال ليصار إلى تصحيح ما يمكن تصحيحه لاحقًا:

ص ٢٤ سطر ٨:	لم يتجاوز عمره السادسة عشر عامًا.
ص ٢٥ سطر ١٤:	منذ ما يقرب من اثنين وستّين سنة.
ص ٢٦ سطر ١١:	عمل على دراسة ليسانس الآداب.
ص ٢٧ سطر ٨:	يُجري كثير من الاتّصالات.
ص ٣٤ سطر ٩:	الحضارة البشريّة لا تنموا ولا تزدهر...
ص ٣٨ سطر ٢:	كان للأب قنواتي رأيًا خاصًّا.
ص ٤٧ سطر ١١:	أبهره كلّ منهما حيث تكلّموا على نشر الحقيقة.
ص ٥٢ سطر ١٦:	ممّا أعطى له شهرة..
ص ٥٨ سطر ٥:	كان متعمّق جدًّا في فلسفة الأكويني..

وعليه، وضنًا منّا بذكرى المرحوم الأب قنواتي ورغبة منّا في أن يأتي أسلوب الكتاب الذي غُصّ به على مستوى مضمونه، نحيل المحرّر على ما أوردناه من كلام طه حسين في كتابات الأقباط وضرورة تحسينها (أطلب الصفحة ٢٧٤).

أ. ك. حشيمه

من ذاكرة أبي

ذكريات المقيد توفيق بشّور

تأليف الدكتور حنّا توفيق بشّور

مكتبة الشرق الجديد، دمشق، ١٩٩٨، ١٨٤ صفحة

عرفنا الدكتور حنّا بشّور باحثًا في الشؤون الطبيّة، وأشرنا سابقًا في هذا الباب من المشرق (١٩٩٧، ص ٥٣٥-٥٣٦) إلى كتابه طبّ الجلد عند العرب. وها إنّه يتحفنا اليوم بكتاب ثانٍ من نتاج قلمه، تجلّى فيه حبّه للعلم وخدمة الثقافة، إلى جانب حبّه البنوي وبرّه بالوالدين.

ففي هذا المصنّف يروي الكاتب سيرة والده المقيد توفيق حنّا بشّور (١٨٩٩-١٩٩٢)، ابن بلدة صافيتا المتربّعة على قمم جميلة من جبال الساحل السوريّ، والتي أنجبت للوطن رجالات نبغوا في ميادين الثقافة والسياسة والدين والمجتمع. وقد أحسن الدكتور بشّور، على الرغم من إعلانه بتواضع أنّه طبيب لا كاتب، في رسم صورة الوالد بدقّة وموضوعيّة، مبيّنًا ما قام به هذا الضابط المثالي في تأدية رسالته، مع ما واكبها من حلاوة ومرارة، إبّان الحقبات التي عاصرها: الاحتلال العثمانيّ، والانتداب الفرنسيّ، وزمن الاستقلال الذي ساهم مع إخوان له في صنعه وتثبيته، هذا إلى خوضه بسالة حرب فلسطين العام ١٩٤٨، وانصرافه بعد التقاعد إلى أعمال ناجحة في الزراعة كانت له الوسيلة لمتابعة خدمة الوطن. والكتاب مشفوع بعدد كبير من الوثائق جُعلت في الملحق (ص ١١٧-١٨٠).

وإذ ننوّه بهذا العمل الذي يطالعه القارئ بمتعة كبيرة وفائدة أكيدة، نأمل أن تذخر المكتبة العربيّة بالكثير من أمثاله لتدوين تاريخ بلادنا من مظانّها الموثوق بها.

أ. ك. حشيمه

منجد المزارع. أرضنا مصدر الثروات

تأليف المساعد الفنّيّ الزراعيّ روبير غانم

مطابع الأهرام، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٠ صفحة

إنّ حسن الاستفادة من طاقات الأرض لإطعام شعوبها المتكاثرة ما زال في بداياته. ولكنّ العلماء والباحثين الرصينين الثقاة باتوا مقتنعين بأنّ ثروات الأرض، إن عرفنا استنباطها وترشيدها، لكفيلة بتوفير الغذاء كاملًا لكلّ مَن يحتاج إليه في عالمنا. وأمامنا

أمثلة في بلدان صغيرة عرف أبناؤها استثمارها بالأساليب العلميّة فأنتجت لهم الغلاّت. والمطلوب في أيّامنا أن يدرك الأفراد قبل الحكومات، وكلّ صاحب قطعة أرض مهما صغرت مساحةً، ما ينبغي عليهم القيام به ليجنوا الربح الوفير ممّا ستقدّمه إليهم أمّنا الأرض إن حسنت معاملتها.

والأستاذ روبير غانم، المساعد الفنّيّ الزراعيّ، هو من القلّة، بل من النخبة الفاعلة، في مجال اختصاصه في بلادنا. أولع بعمله فكرّس له من وقته وجهده ما خوّله أن يزداد خبرة بالمطالعة والممارسة، تكتب في الصحف بحمل ومالِه، وأراد أن يساعد، كما يدعوه إلى ذلك لَبُّه، كلّ مَن رام التعامل مع الأرض، فوضع كتابه مُنجد المزارع، خلاصة ممارسته الطويلة وعصارة خبرته ومحبّته أرضَنا مصدر الثروات. ومؤلَّفه، على توسُّط حجمه، هو أشبه بمعجم يحتوي مختصرًا مفيدًا لكلّ ما يحتاج إليه المزارع، سواء أمحترفًا كان أم هاويًا، للعمل في ضوء المعطيات العلميّة الحديثة. ويتناول الكتاب، من ضمن الكثير ممّا يتناوله، ما يتعلّق بالحشرات الزراعيّة وكيفيّة معالجتها، والمبيدات، والتسميد، وأساليب العناية بالأشجار التي تكثر في بيئتنا: التين، التفّاح، السفرجل، الجوز واللوز، الكرز، البندق، الخرنوب، الزيتون، الصنوبر، الكرمة، وسواها. كما يدرس موضوع النباتات التي هي مصدر ثروة لمزارعينا، كالفريز والهليون والشوندر. والفصول مشفوعة بالأرقام والإحصائيّات والرسوم الشمسيّة والبيانيّة، ممّا يجعل الكتاب مرجعًا عمليًّا وافيًا يُنجد المزارع حقًّا.

ك. ح.

Soubhi Habchi

1. Age de guerre et autres thrènes
suivi de Mourir à la place de Dieu
Paris, L'Harmattan, Mai 1997, 256 pages

2. Le prophète Eros
suivi de Premières éternités
Paris, L'Harmattan, Octobre 1997, 238 pages

3. Les noces de l'oubli
Paris, L'Harmattan, Mars 1998, 176 pages.

١ – زمن الحرب ومَراثٍ أخرى،
يتبعه الموت مكانَ الله

٢ – النبيّ إيروس،
يتبعه آباد أولى

٣ - عرس النسيان

بقلم صبحي حبشي

عرفنا الدكتور صبحي حبشي، أوّل ما عرفناه، حاميًا لسانيًا يعمل في المركز الوطني للأبحاث العلمية بباريس ويدرّس في السوربون. ثمّ اكتشفناه شاعرًا رهيف الإحساس صدر له بالعربيّة عن دار المشرق - بيروت - في العام ١٩٩٦، ديوانان هما عطش في بلاد الينابيع: قصائد ومزامير لبنانيّة، وأيّها الهارب من الجرح: قصائد وصلوات غاضبة. وقد قالت فيهما مجلّة المشرق آنذاك (المجلّد ٧١، ١٩٩٧، ص ٢٤٥-٢٤٧) كلمة نوّهت بهما وأبرزت ما يغمرهما من عواطف محتّمة تتهادى بين الثورة الغاضبة والألم والتشاؤم والشوق إلى الحرّيّة وعالم الآلهة. وإذ بنا نعود اليوم لنكتشف وجهًا آخر من شاعرنا، هو إبداعه بالفرنسيّة يتجلّى في دواوين ثلاثة يبدو أنّها ليست سوى أوّل الغيث.

في المجموعة الأولى، يتصاعد صراخ الشاعر في وجه قعقعة السلاح ويرثي لما آلت إليه الدنيا، متأرجحًا بين رغبته في الاستسلام للموت، ورغبة أقوى في التمسّك بحياة لا يعرف كيف يمتلكها.

في المجموعة الثانية يسعى الشاعر ليتغلّب على اليأس ويؤكّد توقه إلى السعادة وإلى الأبديّة، فيدخل عالمَ الحبّ ويدخل الحبُّ عالمه، وتهتزّ عباراته راقصة كالشُهب تُنشد الحبّ وتُنشِده، ممّا دفع صاحب مقدّمة المجموعة إلى القول بأنّ حبشي حاكى بشعره نشيد الأناشيد.

أمّا المجموعة الثالثة فتعكس بلوغ الشاعر ما يشبه استراحة المحارب. بعد جدليّة اليأس والأمل، بعد تنازع الألم ولذّة الحبّ، يتخلّى الشاعر إلى الشعر، بل يعود إليه، ناسيًا ما خلاه لتتصر فيه قوّة العقل وشعور الشعر. لذلك كان النسيان عرسًا وتطلّعًا إلى حياة جديدة.

ثلاثيّة صبحي حبشي متماسكة متكاملة، تتمخّض عن خصب بعد جفاف، وعن حياة بعد ممات. فهنيئًا لدير الأحمر، البلدة المتربّعة في جرود بقاع لبنان، بابنها المطلّ بشعره من عاصمة الفرنسيّين، وبلغتهم الجميلة.

أ. كميل حشيمه

في المغيب شروق

تأليف لويزا ناضر

دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٨، ١١٢ صفحة .

تطالع الكتاب الصغير هذا وأنت لا تني تردّد: يا لَخطإ مَن قال بأنّ في مغيب الحياة أفولًا واضمحلالًا. فقد نجحت لويزا ناضر في أن تصحّح المعايير وتغوص على الظواهر والأعماق، وتحلّل وتفسّر، وتستشهد بالواقع الملموس، فتنتهي بقارئها إلى أن يقول معترفًا: في المغيب شروق حقًّا، والشيخوخة مرحلة من أغنى مراحل الحياة.

إطلقت الكاتبة من واقع معايشتها أمًا فاصلة أدركت المائة من سنيها، فعملت إلى جانبها، وهي تخدمها، حقيقة الشيخوخة. تأمّلت في هذه المرحلة التي يواجهها الكثيرون على مضض، فاكتشفت فيها كنوزًا أرادت أن تشركنا فيها. توقّفت على الزمن وما يحمل في ثناياه من معطيات وحسنات، تحقّقت من أنّ الأيّام تثقل الشيخوخة بخبرة وغنى وإرهاف شعور. فهي وإن تُضعف القوى، «لا تمنعنا من الفوز بما هو أسمى بكثير، أي التسلّط على الذات، والمغفرة، والعفو، والصفح، وهذه من شِيَم الكبار» (ص ٤٦). وليست الشيخوخة «آخر ومضة من المغيب، بقدر ما هي مغامرة جديدة، يعيش فيها الإنسان بنمط جديد وبطريقة مختلفة، لأنّ الحياة تحاكي الفصول. والشيخوخة هي خريف العمر وموسم الجنى» (ص ٥١).

بمثل هذه الفِكَر تتدرّج الكاتبة في تأمّلاتها فتشع النغام وتبثّ قسمات من نور وأمل، وتواجه الموت من دون وجل لأنّه عبور وحسب، وتركّز على ضرورة الأخذ بأسباب الحياة بما في ذلك حسن استعمال الوقت السانح، للاستماع، للحوار، للمطالعة المفيدة، للعطاء المجّاني، فللتجرّد عن النوافل، وأخيرًا لمزيد من الصلاة والتقرّب من معطي الحياة.

ولا تنسى المؤلّفة أن تبرز غنى تقاليدنا الشرقيّة التي تكرّم الشيوخ وتعتبر وجودهم في الأسرة بركة، فتحذّر من الانجراف وراء العادات المستوردة التي تلجأ إلى أسهل الطرق للتخلّص من كبار السنّ وتجميعهم في دور خاصّة بهم، وهي وإن كانت في بعض الأحيان الحلّ الوحيد، إلاّ أنّها ليست بالحلّ الأفضل.

لقد استطاعت لويزا ناضر، بصفحات قليلة، وبأسلوب سهل لا يخلو من الرشاقة والنعمة، أن تحيط بموضوع خطير متشعّب وتعالجه معالجة شافية تبعث على التفاؤل والفرح، أشيخًا كنتَ أم مُقدِمًا على الشيخوخة عاجلاً... أو آجلاً.

أ. كميل حشيمه

يسوع كما في لوقا ويوحنّا
تأليف الأب تكتور حدّاد
منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٧، ١٤٢ صفحة

من المعلوم عند مفسّري أسفار العهد الجديد أنّ كاتب الإنجيل الرابع، المعروف في التقليد المسيحيّ بأنّه يوحنّا الحبيب، أحد تلاميذ المسيح، كان مطّلعًا، إن لم تقل على الأناجيل الثلاثة التي سبقته، فأقلّه على إنجيل لوقا.

لكن ما لم يكن معلومًا حتّى الآن هو ما يقول به الأب تكتور حدّاد إنّ يوحنّا لم يُرد أن يضع إنجيلاً جديدًا، بل اكتفى بأن يكمل إنجيل لوقا. ويضيف الأب حدّاد في هذا الصدد: «ومفنّا ما يَشرح معارضته أحيانًا لإنجيل لوقا، ويشرح كذلك سبب الخلل في اللحمات غير المحكمة، ووجود فقرات غير مرتّبة وعبارات غير متجانسة مع القرينة».

وللدلالة على هذا القول، يستشهد الكاتب بنحو خمسين فقرة يقارن فيها نصّ يوحنّا بنصّ لوقا، ويعلّق على وجه الشبه بين النصّين، ويستنتج أنّ يوحنّا يكمّل لوقا أو يعارضه.

نكتفي بالمقارنة الأولى، وهي المقارنة بين الفاتحتين (ص ١٥):

لوقا (١/١-٣)	يوحنّا (١/١-٣)
١/١ «بما أنّ كثيرين أخذوا ينظّمون رواية الأمور التي جرت ما بيننا،	١/١ في البدء، كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة هو الله
٢ كما نقلها إلينا الذين كانوا، منذ البدء، شهود عيان، ثمّ صاروا قيّمين على الكلمة،	٣ به كان كلّ شيء وبدونه ما كان شيء ممّا كان»
٣ رأيت أنا أيضًا، وقد تقصّيت بدقّة كلّ شيء من أصله أن أكتبه لك مرتّبًا».	

التعليق (بقلم المؤلّف): «ممّا يسترعي انتباهنا في المقارنة الكتابيّة هو استعمال الإنجيلين ثلاث كلمات هي: البدء ἀρχή والكلمة λογος وكلّ شيء Πάντα بمعانٍ مختلفة: «البدء» يعني في إنجيل لوقا سيرة يسوع من أوّلها، ويعني في إنجيل يوحنّا «الأزل». «الكلمة» تعني في إنجيل لوقا «الوعظ والتبشير»، وتعني في إنجيل يوحنّا «أقنوم ابن الله». «كلّ شيء» كلمة واحدة في اليونانيّة تعني في إنجيل لوقا جميع أعمال يسوع وأقواله، وتعني في إنجيل يوحنّا جميع الكائنات المخلوقة.

إنّ وجود الكلمات الثلاث هذه في فاتحتي الإنجيلين، وإنّ اختلاف معناها من إنجيل إلى آخر، قد يكونان أتيا عرضًا وصدفة، إلاّ إذا كان يوحنّا قد قصد المعارضة، وهذا ما ستجدُه من أوّل الكتاب إلى آخره.

نعترف متواضعين بأنّنا لم نجد، في قراءة المقارنة وفي التعليق عليها، ما يُقنعنا بوجود الصلة التي يراها الكاتب في الفاتحتين، كما أنّنا لم نجد مثل ذلك في صفحات الكتاب. فلا يبقى لنا إلاّ أن نختم بما كتب صاحب مقدّمة الكتاب (ص ٨): «نترك للقارئ أن يكتشف كيف يتمّ عمل الإكمال هذا، سواء أفي نصوص كلّ من الإنجيلين كان أم في لاهوتيهما».

أ. صبحي حموي

في رحاب الكتاب

الجزء الأوّل: العهد الأوّل

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ١٧، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٤١٩ صفحة

يؤلّف هذا الكتاب الجزء الأوّل من مجموعة قد تصدر بأربعة أو خمسة أجزاء، الهدف منها مساعدة القارئ العربيّ على فهم الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد فهمًا

مسيحيًا. أمّا الكتاب موضوع مراجعتنا هذه، فيتعرّض فيه المؤلّف للعهد الأوّل، أي القديم، مقدّمًا إيّاه في أقسام ثلاثة. قسم أوّل بعنوان: «الشعب العبرانيّ، الشعب اليهوديّ»، تناول فيه نشأة الشعب العبرانيّ ومحطّاته التاريخيّة الرئيسيّة ومعتقداته وشعائره وتقاليده. وقسم ثانٍ: «تقاليد الفكر الدينيّ في التوراة»، تناول فيه أسفار الشريعة الخمسة مشدّدًا على التقليدَيْن الاشتراعيّ والكهنوتيّ اللذين طبعا تلك الأسفار. أمّا القسم الأخير، وعنوانه «مواضيع ونصوص من الكتاب»، فضمّنه المؤلّف دراسات حول الخطيئة والرحمة والخبز والخمر، في ضوء العهد القديم، وختمه بتحليل نصوص عن إيليّا النبيّ وعن كيفيّة تفسير النبوءات.

لا شكّ في أنّه كتاب يزخر بالفوائد لمَن أراد التعمّق في الكتاب المقدّس.

أ. صلاح أبو جوده

الروح القدس، روح الله

تأليف الخوري بولس الفغالي بالاشتراك مع الآباء نيقولا أنتيبا وريمون الهاشم وأنطوان الدويهي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٣، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٥٢ صفحة

يأتي الكتاب في طليعة دراساتٍ الغايةُ منها تعريف القارئ بالله الثالوث. فبالإضافة إلى هذا الكتاب الذي يُعرِّف بالروح القدس، بقلم أربعة آباء - وفي ذلك مشاركة مشكورة نفتقر إليها -، ظهر كتاب عن «وجه الله»، والأمل كبير أن يصدر ثالث عن «وجه الابن».

جُعلَ الكتاب الأوّل هذا في ثلاثة أقسام تناولت تباعًا: موضوعَ روح الربّ في كتب الأنبياء، والروح القدس في العهد الجديد، والروح وعمله في الكنيسة. عسى أن يساعد هذا العمل المؤمنين على التعمّق في اختبار الروح.

أ. ص. أبو جوده

وجه الله في الكتاب المقدّس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٤، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٣ صفحة

لا ريب في أنّ الكتاب المقدّس يكشف لنا عن وجه الله، ولكنّه كشف يتمّ من خلال خبرات الشعوب وتفاعل الثقافات والحضارات. فالله شاء أن يُظهر نفسه في تاريخ البشر عن طريق ما عاشه الناس واختبروه. لذا كان لا بدّ من أن ينطلق المؤلّفُ ليبيّن وجه الله، من تقاليد الشرق القديم، قبل أن يتوقّف على خبرات الشعب العبرانيّ وأفكار الأنبياء والحكماء. أمّا المحطّة الأخيرة، فموضوعها الله في العهد الجديد، ولا سيّما في إنجيل لوقا ورسائل بولس. يا حبّذا لو زوّد المؤلّفُ كتابَه هذا والكتاب الذي سبقه في السلسلة نفسها لائحةَ مراجع.

أ. ص. أبو جوده

أنشدوا للربّ نشيدًا جديدًا. المزامير ٥١-١٠٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ١٠، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٢٤ صفحة

سبق هذا الكتاب نظيرٌ له للمؤلّف نفسه درس فيه المزامير ١-٥٠. وقد اتّبع في الجزء الثاني هذا الأسلوب عينه الذي اتّبعه في الجزء السابق. فتوقّف أوّلًا على الفنّ الأدبيّ الخاصّ بكلّ مزمور، ثمّ تطرّق تباعًا لعنوانه وتصميمه ومعانيه الكتابيّة، وألّف من وحيه صلاة أو تأمّلًا، وختم بنصٍّ من آباء الكنيسة. غير أنّ هذا الأسلوب لم يشمل جميع المزامير، فمنها مَن افتقر إلى نصّ من الآباء أو الكتّاب الكنسيّين (مثلًا، المزامير ٦٢ و٦٥ و٦٧...)، ومنها مَن افتقر إلى بعض محطّات الأسلوب، مثلًا التأمّل (أنظر على سبيل المثال المزامير ٥٣ و٦٠ و٩١...). لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يساعد المؤمن على أن يدخل «في حضرة الله يومًا بعد يوم» (ص ٥).

أ. ص. أبو جوده

هلّلوا للربّ من السماوات. المزامير ١٠١-١٥٠

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ١١، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٨، ٢٣٦ صفحة

هذا الكتاب هو الجزء الثالث والأخير من سلسلة «القراءة الربيّة» المكرّسة لشرح سفر المزامير شرحًا معاصرًا وروحيًّا، القصد منه أن يُغني صلاة القارئ ويعمّق فهمه المزامير. يتألّف الكتاب من خمسة أجزاء ضمّ كلٌّ منها عشرة مزامير، وقد اتُّبع في دَرْسها، بوجه عامّ، الأسلوب الذي اعتُمد في الجزءَين السابقين. وفي آخر الكتاب فهرس غنيّ بالمراجع الحديثة لا ريب في أنّه يفيد مَن أراد التعمّق في درس سفر المزامير.

أ. ص. أبو جوده

الرحمة الإلهيّة

تأليف أنطوان يوحنّا لطّوف

المطبعة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٨، ١٠٨ صفحات

لقد أدرك حضرة الأب أنطوان لطّوف أهمّيّة موضوع الرحمة الإلهيّة لكلّ إنسانٍ فُطر على مثال الإله الرحيم، فنتج من اقتناعه هذا الكتاب الصغير بحجمه، الواسع بآفاقه، الغنيّ بما حمله في طيّاته من خبرات وثمار وتأمّلات وصلوات.

وعى المؤلّف ضرورة الرحمة في عالمنا الذي خيّمت عليه القساوة والظلم، فلا حياة سعيدة للمرء ما لم يتشبّه بخالقه الذي يسبغ عليه مراحمه، ومن مراحمه تلك يستمدّ وجوده. وما لم تسُد الرحمة فلا وجود للعدالة والسلام، ولا عجب، فالرحمة والمحبّة صنوان أو

عبارتان لمفهوم واحد، والمحبّة وحدها كفيلة بكلّ خير نرجوه. أما كان الله محبّة؟

إنّ هذه الأفكار هي دافع الكتاب وزبدته، وقد توشّح فيها المؤلّف من خلال استناده إلى تحاليل لغويّة ومراجع من الرسالة العامّة التي وجّهها البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الكنيسة في مطلع حبريّته منذ عشرين عامًا، وعنوانها بليغ من هذا القبيل: الرحمة الإلهيّة. واستند كذلك إلى كتّاب قدماء ومعاصرين، وخاصّةً إلى الكتاب المقدّس، مع تأمّل مستفيض في سفر يونان. وضمّن القسم الأخير من كتابه صلوات، بعضها مقتبس من الأسفار المقدّسة وبعضها من تأليفه. إلاّ أنّ عددًا من الأغلاط اللغويّة تشوب تلك النصوص الأخيرة وتنغّص على محبّ العربيّة ارتياحه إلى النصوص، ومنها: تقول لي أنّ المحبّة أقوى (ص ٨٦ سطر ٣)، والصحيح: تقول إنّ؛ واثقًا من أنّ رحمتك (ص ٨٦ سطر ١)، والصحيح: واثقًا بأنّ...؛ مبني الثقة أنّ رحمتك قادرة (٨٧/ ١٥) والصحيح: الثقة بأنّ...؛ الرغبة بالانتقام (٨٧/ ١٤) والصحيح: الرغبة في الانتقام، إلخ...

ختامًا، إذ نكرّر تقديرنا الكتاب النيّر هذا، نتساءل لما أهمل مؤلّفه الكاهن عدمَ ذكر الإذن بالطبع المفروض استحصاله من الرئيس الكنسي؟

أ. كميل حشيمه

الطوباويّ نعمة الله كسّاب الحردينيّ

حياته، كلماته، روحانيّته

تأليف الأب بولس صفير

منشورات اليوبيل المئويّ الثالث للرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، غزير (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٦٤ صفحة

رفعت الكنيسة على المذابح في العام الماضي الطوباويّ نعمة الله كسّاب الحردينيّ، الراهب المتوفّى منذ مائة وأربعين سنة، فاكتمل بهذا الحدث ثالوث القداسة في الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، بعد تقديس الحبيس شربل مخلوف وتطويب الراهبة رفقا الريّس. وجاء هذا التطويب بُعيد احتفال الرهبانيّة المذكورة بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها، مكرّسًا ثلاثة قرون من سيرة جماهير من الرهبان والراهبات في معارج القداسة على قمم لبنان.

وقد انبرى لكتابة سيرة الطوباويّ الجديد حضرة الأب بولس صفير، وهو خير مَن هيّأته خبرته وعلمه للقيام بمثل هذا العمل. فهو، إلى جانب كونه عميدًا لكلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس، بالكسليك، متمرّس في علم المكتبات، ومؤرّخ اختصّ بروحانيّة رهبانيّته. فكتابه الأخير عن الحردينيّ شبيه بما سبقه حول حياة وروحانيّة الطوباويّة رفقا (١٩٨٥)، والنسّاك الموارنة، حياتهم وروحانيّتهم، من القرن الخامس حتّى السابع عشر (١٩٨٦، بالفرنسيّة)، وروحانيّة القدّيس شربل، شهادات، تأمّلات، أمثولات (جزءان، ١٩٩٥، و١٩٩٦)، بالإضافة إلى سواها وهو غير قليل.

فالواضح من العناوين السابقة أنّ المؤلّف يركّز، من خلال السيرة، على روحانيّة القدّيس الذي يدرسه، ليصل بقارئه إلى ما يحمله صاحب الترجمة من رسالة. وقد نجح

الأب صفير بأن راعى في كتابه التوازن بين سرد الأحداث، والاستشهاد بالكتابات التي خلّفها الحرديني، واستخلاص ملامح روحانيّته. فلا إسراف في عرض الحدث للحدث، ولا تطوال أو استغلال عاطفيًّا لما تجلّى في سيرة الطوباويّ من فضائل. فالتحرير جاء مرتّبًا، علميًّا، موضوعيًّا، تحييه نفحة روحيّة أصيلة هادئة. ولا شكّ في أنّ الأب صفير وُفّق في رسم صورة حيّة لذلك الراهب القريب العهد منّا، الذي جمع في شخصه العلم وحسن الإدارة، والصلاة التأمّليّة، والمحبة المتجلّية في ماجريات الحياة المشتركة اليوميّة المتواضعة. إنّ الحرديني مثال لأغنية الرهبان في أيّامنا، يدعوهم إلى السير في حذائه ليظلّ جبل لبنان الذي تحتلّ قمّمه عشرات الأديار (وفي الكتاب رسوم رائعة لعدد من التي سكنها الحرديني) منارةً تدعو النفوس إلى العلى، ثمّ تدفع أبناءها شرقًا وغربًا إلى القيام بالرسالة ونقل البُشرى.

أ. كميل حشيمه

على بيدر الحياة

تأليف الخوري أنطوان ميخائيل سركيس

مطابع الكريم الحديثة، جونيه (لبنان)، ١٩٩٨، ٢٣٨ صفحة

الكتاب، على حدّ قول صاحب مقدّمته، سيادة المطران يوسف بشارة، «مجموعات من الأقوال والأفكار والخبرات تناولت الإنسان بكلّ مراحل حياته، بما فيها من أفراح ومآسٍ وتساؤلات وألغاز، وبعلاقته بالله، خاصّةً من خلال شخص يسوع المسيح». وعليه، فإنّه كتاب لم يُجعَل للمطالعة بقدر ما جُعِل للتأمّل، ومن خلاله للمناجاة. إنّه رفيق درب، يلذّه الكبير والصغير، المثقّف والإنسان العاديّ. يستعرض الأمور بصفاء ذهن ونقاء قلب وجميل العبارة.

أ. ك. ح.

حبّ واستمرار

تأليف الأبوين نجيب بعقليني وجرمانوس جرمانوس

مجموعة «الكنز»، ٣، منشورات الجامعة الأنطونيّة، بعبدا (لبنان)، ١٩٩٨، ١٦٦ صفحة

للأبوين الأنطونيّين نجيب بعقليني وجرمانوس جرمانوس من المؤهّلات العلميّة والخبرات العمليّة في مجال موضوع كتابهما حبّ واستمرار، ما أتاح لهما أن يغنيا المكتبة العربيّة بمؤلّف جديد شائق مفيد. فأحدهما متخصّص باللاهوت الراعويّ والثاني باللاهوت الأدبيّ، وكلاهما صاحب أبحاث سابقة في مجال اختصاصه ومتمرّس بنشاطات مع المتزوّجين والشبيبة.

ينطلق المؤلّفان في كتابهما الجديد من تحديد الثنائيّ وإبراز أهمّيّته. ويؤكّدان ضرورة الوقوف موقف الاعتدال بين النظرة التشاؤميّة إليه والنظرة الوهميّة. فالثنائيّ الواعي الناضج

هو الذي يتصدّى للصعوبات باستمرار «ويأبى الهروب من واقعه أو الاستسلام للضجر أو الإقرار بالإحباط»، ويرى في الزواج «واقعًا يعيشه باستمرار، وبحسب تفاعله تأتي النتائج» (ص ٣٧).

ثمّ يعالج الكاتبان أنواع التنائي. ثمّة «المنصهر»، و«المكمّل»، و«المختلف» أو المتغاير، فيبيّنان سلبيّاتها وإيجابيّاتها وسائر أوضاعها. وبعد ذلك يعرضان بعض حالات العيش في إطار التنائي، مستندين إلى ما توصّل إليه التحليل النفساني لتحديد العناصر التي تتفاعل في تكوين التنائي، كعنصر العاطفة بين الأمّ والابن، أو عنصر الأب – الدمية، أو المعلّم الخادمة، إلخ (٦٧-٧٧). ويفضي هذا المسار إلى الإقرار بأنّه لا بدّ للتنائي، إذا ما ابتغى النجاح والحياة الحميمة والبقاء، أن يتحلّى بالمنطق والعقل والفكر والقلب والإحساس (ص ٨٦).

وفي قسم ثانٍ من الكتاب يتعرف الأبوان المؤلّفان إلى درس علاقة الحبّ بالجنس، منطلّقين من الوقائع، متطلّعين إلى المواقف السليمة البنّاءة، منددين بسياسة النعامة التي تخجل من الصراحة، فالحقّ يحرّر. والمهمّ أن نسعى إلى تنشئة الضمير ودعم الوعي والنضوج ليتسلّح المرء بما ينبع من داخله، لا بما يُفْرَض عليه من الخارج. فما صدر عن الداخل والاقتناع الشخصي كان متأصّلًا راسخًا ثابتًا (ص ١٥٥-١٥٦).

ومن حسنات الكتاب أنّه يستند إلى عدد كبير من المراجع القيّمة خاصّة باللغات الأجنبيّة. ولئن سرّنا أن يكون أخذ بعين الاعتبار عددًا من الكتب التي سعت «دار المشرق» إلى نشرها في الباب الخطير هذا، نشير إلى أنّ ثمّة كتبًا أُخرى يمكن أن تضاف إلى اللائحة، نذكر منها على سبيل المثال ما ألّفه كوستي بندلي (الجنس ومعناه الإنساني وسواه، من منشورات النور)، ومؤلّفَيْن آخرَيْن صدرا عن دار المشرق هما حوار الزوجين والزواج حبّ وسعادة وقداسة.

أ. كميل حشيمه

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتموز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أُنشِرَت أم لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 USS 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، وأسعارها هي كالآتي:

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٨	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٧	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨	صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Recensions de livres

et Saint-Esprit, et ils ont réussi magnifiquement Nous pourrions peut-être dire que les icônes ont dépassé l'écriture en précision et en clarté. L'exemple de l'icône de la Trinité, qu'a réalisée Roublev, est une bonne illustration des possibilités d'évocation que possède l'art iconographique........ 139

Avec «Yâqût» et ses «dictionnaires», par Ibrâhîm as-Sâmarrâ'î.

On sait que Yâqût al-Ḥamwī ou ar-Rūmī ou al-Baġdādī est l'auteur du *Mu'ǧam al-Buldân* (dictionnaire des pays), du *Mu'ǧam al-Udabā'* (dictionnaire des hommes de lettres) et du *Mu'ǧam aš-Šu'arā'* (dictionnaire des poètes). L'article de Ibrâhîm as-Sâmarrâ'i, qui est une analyse critique originale de certaines affirmations relevées dans les écrits de Yâqût, et de certains commentaires qui en ont été faits par d'autres, montre que ces trois ouvrages relèvent tous du domaine du «adab», la littérature au sens large, et Yâqût s'y révèle un grand encyclopédiste, traitant tout à la fois de prose, de poésie, de rhétorique, de grammaire, de généalogie, d'histoire et autres disciplines.. 159

Itinéraire d'Elias Khoury: depuis «Les portes de la ville» jusqu'à «La porte du soleil», par Mu'mina Bašīr al-'Awf.

L'article est une analyse critique de la plupart des romans d'Elias Khoury. L'auteur, plein d'admiration pour le romancier, nous aide à goûter ses ouvrages qui ont connu un grand succès. Elle conclue en résumant ce qui caractérise la méthode d'Elias Khoury: précision dans les dates et mention des personnalités historiques, son évolution par rapport à la religion, passant du sarcasme à la neutralité, et même jusqu'au respect, emploi d'un grand nombre d'expressions susceptibles de devenir des maximes et des proverbes, présence de la dimension philosophique dans la majeure partie de ses écrits, recours aux histoires des prophètes et aux récits légendaires... 185

Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān. Bibliographie (1912-1998), (Suite), par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Cet «article» complète un inventaire précédent paru dans *al-Machriq*, 1998, fasc. 2, pp 529-540, où l'on avait répertorié 92 études sur Ǧibrān parues entre 1912 et 1992. La présente compilation rassemble les titres de près de 260 ouvrages ou articles parus entre 1993 et la fin d'octobre 1998 229

Les épreuves subies par le couvent de Saint Hormisdas entre 1832 et 1842, d'après un témoin oculaire, par le Père Boutros Haddad.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante treizième année
1999



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

المشرق

المشرق

مجلة ثقافية جامعة

تصدر مرّتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

رئيس التحرير : الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

ISBN 2-7214-9019-2

الإدارة والتحرير

دار المشرق،

ص.ب. ١٦٦٧٧٨

بيروت، لبنان

الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤

البريد الإلكتروني:

Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,

B.P. 166778

Beyrouth, LIBAN

Téléph: 202423, 202424

E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلّاقة!

نحن على أبواب العام ألفين، بحيث تنتهي سلسلة سنوات الـ١٩٠٠، وتنفتح أمامنا سلسلة جديدة من الأعوام. والسؤال نفسه يُطرح علينا، ونطرحه على أنفسنا إنْ كان لنا الحدُّ الأدنى من الشجاعة: إذا أردنا، هنا في عالمنا المشرقيّ العربيّ، الخروج من دوّامة الأزمة الثقافيّة الاجتماعيّة التي طبعت قرنًا من الزمن، فماذا علينا أن نفعل؟

أزمتنا الثقافيّة الاجتماعيّة أساسها هزالة الشخصيّة الإنسانيّة في منطقتنا، وخصوصًا هزالة الشخصيّة الأكاديميّة. وهذه الهزالة سببها أمران: المعرفة التي تأتي فقط عن طريق التلقين والحفظ غيبًا، وكأنَّ العلم أصبح ضربًا من الغيبيّات، وكأنّ العقل أصابه مرض التخدير فأصبح همّه إرضاء المراجع أيًّا كانت صفتها بدل البحث والتنقيب... والإبداع. لذلك، ما ينتظر القرن المقبل هو فعل الإنسان، ولن يكون للزمن إطار يتحقّق معناه إلّا بفعل الإنسان وإيمانه بأنّ الحضور الفاعل هو سمة الزمن الفاصلة عندما يصبح الإنسان إنسانًا جديدًا حرًّا ومسؤولًا، ملتزمًا وقادرًا على التغيير. الالتزام هو التزام بالحرّيّة وتحرير الفعل والتطوّر والنموّ الإنسانيّ والتقدّم العلميّ. الزمن المقبل زمن الشخصيّة الإنسانيّة التي تتحلّى بالشجاعة الخلقيّة والتواضع العريق والترفّع عن الصغائر، الشخصيّة المنفتحة على اللغات الحيّة، إذ إنّ وراء اللغة عقليّة وديناميّة وقوّة. فيخطئ مَن يعتقد أنّ «الشرق القديم» يستطيع أن يعطي المعنى الفاعل الذي ينمّي المجتمعات والأفراد والأوطان بدون إتقان اللغات العلميّة الحيّة. وهذا لا يعني أنّه علينا أن نضع اللغة العربيّة ولغاتنا القديمة جانبًا بما فيها من معانٍ وقدرات وتراث، بل يجب أن نعشقها ونطوّرها ونركّز عليها. ولكنّ اللحاق بالتطوّر العلميّ والتكنولوجيّ العالميّ يفرض علينا مدّ الجسور إلى العالم وعدم التقوقع، وإلّا خرجنا من العالم ومن زمن السنوات الـ ٢٠٠٠ الآتية، وبالتالي شجّعنا هجرة الأدمغة والمتخصّصين في الأبحاث العلميّة إلى خارج زمننا، إلى زمن يصنعه الإنسان ويحقّقه مستلهمًا تاريخه

وديناميّته الروحيّة بصورة متواترة.

وما يفتقده الشرق أيضًا اليوم هو الإصغاء بعد الكلام وقبله. والإصغاء ليس مجرّد استماع إلى الآخر وكأنّ كلماته مجرّد أقوال، بل إنّه إصغاء إلى كلمات الآخر على أنّها رأي مخالف أو موافق، مع العلم أنّ للإصغاء قوانينه وقواعده وأساليبه، وكلّ ذلك لكي تتحوّل الكلمة إلى فعل يغيّر الواقع، وإلى فعلٍ مشترك يصنع المستقبل. فالإصغاء هو موقف أخلاقيّ مناقض للخطاب الأصوليّ اللاعقلانيّ، أو الخطاب المنمّق الذي غالبًا ما يخفي في طيّاته نواحي إيديولوجيّة أو غيبيّة أو غايات أنانيّة فرديّة أو جماعيّة. هو موقف أخلاقيّ ضروريّ لإنجاح الحوار والتخاطب والتبادل الفكريّ المُنتِج. وعدوُّ الموقف الأخلاقيّ هذا هو العنف الذي نشاهده أحيانًا، ونحسّ به على مستوى العقل والقلب خطرًا داهمًا. والعنف، مهما كانت دوافعه، مظهر من مظاهر التخلّف وتخطّي حقوق البشر في الحياة، وهو تخلّف يقضي على الأخضر واليابس، ويبدّد المستقبل أيّما تبديد ويجعله قاتمًا بدون معالم هداية؛ وهو تخلّف يُسأَلُ عنه الغرب قبل أن يُسأل عنه الشرق. ولا شكّ في أنّ جزءًا كبيرًا ممّا تستطيع أن تحقّقه الحضارات والدول لأنفسها من إنجازات في مجالات العمارة والنموّ والسلام والعدالة والديموقراطيّة المتّزنة، يسقط بضربات العنف، وما تولّده من خراب وانعدام القدرة على الحوار والتخاطب.

بهذه الأفكار التي قد تصلح إطارًا لبناء شخصيّة سنوات الألفين، لتكون هذه الأعوام مجالًا رحبًا للقضاء على الكثير من التخلّف، ولبناء المستقبل بناءً روحيًّا متينًا، إنسانيًّا ثابتًا، تأتي مقالات هذا العدد من المشرق، وهو العدد الأخير في سلسلة سنوات الـ ١٩٠٠، علاماتٍ مضيئة تفتح الباب للحوار في قضايا مختلفة تهمّ الدِّين والدنيا، المجتمع والدولة، الإيمان والعلم، الروح والمادّة. إنّها سطورٌ في إطار خطِّ التزاميّ من أجل بناء شخصيّة إنسانيّة مميّزة، تستطيع أن تحرّرَ هذا الشرق من المعاناة الظالمة في إطار معاناة خلّاقة.

الكنيسة والدولة
إشكاليّةُ علاقةٍ حيويّةٍ

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

إتّخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة، طوال التاريخ، طابعًا إشكاليًّا في غاية الدقّة والخطورة. ولقد توصّلت الكنيسة الكاثوليكيّة، بعد تاريخ طويل حافل بالأزمات في هذا المضمار، إلى أن توضّح موقعها من المجتمع السياسيّ. كما وضعت الخطوط العريضة التي من شأنها أن تجعل من التزامها الميدانَ السياسيّ شهادةً حيّةً لرسالتها الإنجيليّة التي اؤتمنت عليها. فلا عجب أن تكون توجيهات الإرشاد الرسوليّ[1]، في هذا الشأن، مبنيّة على تعاليم المجمعَ الفاتيكانيّ الثاني، وعلى تعاليم البابا الحاليّ التي تمثّل امتدادًا لتوجّهات ذلك المجمع. فالبابا يشير صراحة إلى أنّه لا يمكن الدمج بين الكنيسة والجماعة السياسيّة، كما لا يمكن الكنيسة أن ترتبط بأيّ نظام سياسيّ، ولا أن تلتزم، مباشرةً، الحياةَ السياسيّة (الإرشاد، رقم ١١٢). فما يترتّب على الكنيسة هو أن تبشّر بالمسيح،

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديدٌ للبنان، وجّهه بعد السينودس من أجل لبنان قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليرس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في البلد المذكور، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

وفي الوقت نفسه - وهذا جزء لا يتجزّأ من رسالتنا - أن تشهد لسرّ الإنسان، وتدافع عن كرامته، وتذكّر بلا ملل بالمبادئ التي هي وحدها تستطيع أن تؤمّن حياة اجتماعيّة متماسكة، تحت نظر الله» (المرجع نفسه).

غير أنّ هذه الخطوط العريضة التي رسمتها الكنيسة تبلورت، بوجه خاصّ، من خلال علاقة الكنيسة بنشأة الدول وتطوّرها في الغرب. وبالتالي، ثمّة سؤال يُطرح حول ملاءمتها ظروف الكنيسة الخاصّة في لبنان، حيث تعدُّد الأديان وارتباطها بالطوائف يعقّد علاقة الدين بالدولة.

هدفنا في هذا المقال أن نستكشف نشأة الخطوط العريضة تلك، ونتوسّع في درس مضمونها، فنبيّن اتّصالها الوثيق، لا بتطوّر أوضاع الغرب فقط، بل بالتعاليم الإنجيليّة أيضًا. نتمكّن، بالتالي، من أن نتبيّن تلك الأسس الإيمانيّة الخالدة التي تجعل من العلاقة بين الكنيسة والدولة إشكاليّة حيويّة ودائمة في كلّ مكان وزمان، كما نوضّح معناها في ما يختصّ بالتزام المؤمن الحياةَ السياسيّة.

١. ولادة تعاليم الكنيسة المعاصرة في شأن علاقتها بالدولة

في نظر العديد من المؤرّخين، عرفت الكنيسة الكاثوليكيّة منعطفًا مهمًّا في القرن التاسع عشر، عندما واجهت التيّار الليبراليّ في الغرب، ولا سيّما في ما يتّصل بمصدر السلطة السياسيّة. وقد جاءت نتائج هذه المواجهة حاسمة:

أ - لقد تحرّرت الكنيسة من ولاياتها البابويّة[٢]، فانصرفت إلى الاهتمام بالدفاع عن كرامة الأشخاص وحقوقهم، في وجه النتائج اللاإنسانيّة التي ولّدتها التقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة في ذلك العصر.

---

(٢) إنّ زوال الولايات البابويّة في العام ١٨٧٠ خلق مسافة بين الكنيسة والحداثة الناشئة، فاستطاعت الكنيسة، بفضل ذلك، أن تحلّل مجتمع ذلك العصر تحليلًا نقديًّا وموضوعيًّا. وتندرج رسالة البابا لاوُن الثالث عشر العامّة الشؤون الحديثة *Rerum novarum*، التي أصدرها العام ١٨٩١، في هذا السياق.

فدخلت معركة الدفاع عن حقوق الإنسان[٣]، وهي حقوق احتلّت مكانًا مميّزًا في خطاب الكنيسة السياسيّ في عهد البابا يوحنّا الثالث والعشرين[٤].

ب - رافق نشأة الدول العصريّة نزعةٌ أرادت أن تجعل من الدولة مؤسّسة مطلقة ومتحرّرة من كلّ سلطة خارجة عن سلطتها الذاتيّة. فقامت بسبب ذلك نزاعات خطيرة بين الكنيسة والدولة آلت إلى الفصل بينهما. وفي أعقاب النتيجة هذه، راحت الكنيسة تنادي بالحرّيّة الدينيّة، وتسعى لتوضّح موقفها من العلمنة المستحدثة.

فإزاء دولة اعتبرت نفسها حقيقة شاملة وحصريّة من دون أيّ علاقة لها بأيّ دين طبيعيّ أو سماويّ، وأرادت الحكم في مسألة تنظيم الكنيسة الداخليّ، كان ردّ فعل الكنيسة الإصرار على استقلال المجتمعَين السياسيّ والدينيّ، كلّ في حقله[٥]. وبالتالي، أقرّت الكنيسة باستقلاليّة الدولة في النظام الزمنيّ، وطالبت، في المقابل، باحترام حرّيّتها[٦]، وحرّيّة كلّ

---

(٣) تجدر الإشارة، في هذا المضمار، إلى أنّ الكنيسة سجّلت في البداية موقفًا متحفّظًا، بل ومعارضًا، إزاء المطالبين بحقوق الإنسان. لأنّها اعتبرت أنّ تلك الحقوق، كما طُرحت حينذاك، مطلقة، وتنفي واجبات الإنسان تجاه الله وتجاه القريب. غير أنّ دفاع الكنيسة المتواصل عن ضحايا التقدّم الصناعيّ والعلميّ جعلها تتبنّى تلك الحقوق التي أخذت عليها بُعدًا جديدًا، فرأت فيها ظهورًا لكرامة الإنسان الذي خلق على صورة الله ومثاله.

(٤) على سبيل المثال، كان لحقوق الإنسان مكان بارز في رسالة البابا العامّة: السلام في العالم *Pacem in terris* (1963)

(٥) نشأت فكرة الدولة الشاملة في أعقاب تأسيس الجمهوريّة الفرنسيّة العام ١٨٧٥، ممّا تسبّب بتوتّر العلاقات بين الدولة والكنيسة. وكانت النتيجة أن فُصلت المدارس عن الكنيسة، وفُصلت الكنيسة عنها لاحقًا، في العام ١٩٠٥. وفي البرتغال، صدرت قوانين تفصل الكنيسة عن الدولة. وقد دان حينذاك البابا بيّوس العاشر تلك السياسات التي رأى فيها إنكارًا نظريًّا للأديان ورفضًا عمليًّا لها.

(٦) لخّص البابا لاون الثالث عشر، في رسالته العامّة مشروع الله الخالد *Immortale Dei* القواعد التي يجب على أساسها أن يُفرّق بين السلطات وتُرسم حدود كلّ منها. فركّز على أنّ الله قسّم مهمّة العناية بخير البشر بين السلطة الكنسيّة والسلطة المدنيّة، تفوّض إلى السلطة الأولى أمر الاهتمام بالأمور الإلهيّة، وإلى الثانية بالأمور البشريّة.

مواطن في ممارسة دينه[7]. غير أنّ الكنيسة ندّدت بكلّ نزعة تنادي بمطلقيّة الدولة في كلّ ما يختصّ بالإنسان، وتدّعي التخلّص من كلّ أخلاقيّة متفوّقة.

وفي وقت لاحق، أعلنت الكنيسة، في وجه الأنظمة التوتاليتاريّة التي نشأت في القرن العشرين، أنّه على الدولة أن تخضع للقانون، وتتوقّف عند موافقة الشعب في تسيير شؤونها. إضافة إلى ذلك، أدخلت الكنيسة، بصورة نهائيّة، الدفاع عن حقوق الإنسان في تعاليمها، بما في ذلك حقّ الحرّيّة الدينيّة.

الكنيسة والدولة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني

كان على الكنيسة أن تنتظر انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لكي تستطيع أن تستخلص جميع نتائج تلك التطوّرات الحرجة. ويُظهر النصّ الذي اعتمده آباء المجمع بعنوان «حياة الجماعة السياسيّة»[8]، التغيّر الذي حصل في علاقة الكنيسة بالدولة، وكيف تصوّر الكنيسة حياة المجتمع السياسيّ. وفي هذا المضمار، يعكس النصّ المعتمد قناعة الكنيسة في بعض نواحي الحياة السياسيّة، وأهمّها: الحفاظ على حقوق الأقلّيّات والأشخاص[9]، ومساهمة الجميع في تنظيم المجتمع

---

(٧) «تُفهم علمنة الدولة أيضًا بأن تترك الدولةُ، في بلد متعدّد الأديان، كلّ مواطن يمارس دينه بحرّيّة»، تصريح الكرادلة والأساقفة في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥. راجع: *Documentation catholique* (=DC), n. 955 (1946).

(٨) المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، «دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم»، الفصل الرابع: «حياة الجماعة السياسيّة»، الوثائق المجمعيّة، نقلها إلى العربيّة (المطارنة) يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيسري، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٤. (من الآن فصاعدًا: الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»).

(٩) «فالشعور بكرامة الإنسان أصبح أكثر إرهافًا. لذلك هناك جهد في مناطق مختلفة، لإرساء نظام سياسيّ قانونيّ، يحافظ محافظة أوفر على حقوق الشخص ضمن الحياة العامّة» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/ ٢).

السياسيّ[١٠]، والحرّيّة المدنيّة والدينيّة[١١]، وتوخّي الخير العامّ في ممارسة السلطة[١٢]. كما عكس النصّ نفسُه رغبةَ الكثير من البشر، في أعقاب اختبارهم ظلم الأنظمة التوتاليتاريّة، في أن يولي المجتمع السياسيّ حقوق الإنسان، وحقوق الأقلّيّات والأديان، أهمّيّةً قصوى.

ـ وفي ما يختصّ بعلاقات الكنيسة بالدولة، فهي تأتي في آخر النصّ. والمجمع يميّز صراحة بين المجتمعَين، ويؤكّد استقلال كلّ منهما، ويسترعي الانتباه إلى ضرورة التعاون بينهما[١٣]. فاعترف المجمع بأنّ علاقات الكنيسة بالدولة دخلت عصرًا جديدًا، وسلّم بتطوّر المجتمع السياسيّ المعاصر وبطبيعته وغايته.

ولا ريب أنّ المبادئ التي أوردها المجمع في هذا النصّ تكتسب

---

(١٠) «وتتوطّد الرغبة، عند عدد كبير من الناس، في أن يأخذوا قسطًا أوفر في تنظيم الجماعة السياسيّة، ذلك لاتّصالها الوثيق بالتقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. ويشتدّ الاهتمام، في ضمير الكثيرين، لحماية حقوق الأقلّيّات ضمن البلاد، من دون أن يهملوا مع ذلك التزاماتهم تجاه الجماعة السياسيّة» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/٣).

(١١) «وبالعكس، تُنبَذ كلّ الأشكال السياسيّة التي تقف حاجزًا في وجه الحرّيّة المدنيّة أو الدينيّة كما هي الحال في بعض الأقطار، والتي تزيد من ضحايا الأهواء والجرائم السياسيّة، فيتحوّل عمل السلطة لمصلحة بعضهم أو لمصلحة الحاكمين أنفسهم، بدلًا من أن يرضخ في خدمة الخير العامّ» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/٤).

(١٢) «فهذه الجماعة السياسيّة وُجدت للخير العامّ، الذي يبرّر وجودها ويُضفي عليها المعنى الكامل، ومنه تنبع حقوقها الخاصّة. ويشمل الخير العامّ أوضاع الحياة الاجتماعيّة برمّتها، التي تسمح للأفراد والعائلات والجماعات بأن يكتملوا بطريقة أوفى وأسهل» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٤/١).

(١٣) «فالجماعة السياسيّة والكنيسة مستقلّتان، لا ترتبط الواحدة بالأخرى في الحقل الخاصّ بكلّ منهما. غير أنّهما تقومان، وإن بأدوار مختلفة، بخدمة الدعوة الفرديّة والاجتماعيّة للناس أنفسهم. وإنّهما لتقومان بهذه الخدمة لخير الجميع بمزيد من الفعّاليّة، بقدر ما تحاولان دائمًا أن تتعاونا تعاونًا صحيحًا نسبة إلى ظروف الزمان والمكان أيضًا» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٦/٣).

طابعًا شموليًّا، وتكرّس خيار الكنيسة في عالمنا الراهن: آ - كرامة الإنسان واحترام ما يختاره لنفسه من عقيدة سياسيّة أو دينيّة، ب - ما يترتّب على المؤمنين المسيحيّين من مسؤوليّات في «حياة المدينة»، وفي المساهمة في بناء عالم تسوده العدالة، ج - التضامن مع الطبقات الاجتماعيّة الفقيرة والشعوب المهمّشة. وفي الواقع، نجد هذه الخطوط - المبادئ عينها في الإرشاد الرسوليّ.

ولكن هل هذه المبادئ الأساسيّة هي نتيجة تطوّر أنظمة الغرب السياسيّة وظهور التوتاليتاريّة، أم نجد جذورها في التعاليم الإنجيليّة؟ وما هو وقعها على علاقات الكنيسة بالدولة؟ لكيما نجيب عن هذه الأسئلة، نتطرّق، في مرحلة أولى، إلى بعض المقاطع من العهد الجديد التي طالما كانت موضع جدل وتفاسير متضاربة في هذا الشأن. ثمّ نستعرض، في مرحلة ثانية، موقف الجماعات المسيحيّة الأولى من الدولة. ذلك بأنّ اللاهوتيّين، حينذاك، لم يجعلوا من هذه المسألة مسألةً سياسيّة، ولا حتّى أخلاقيّة، بل طوّروا فكرًا لاهوتيًّا صحيحًا انطلاقًا من الكتاب المقدّس، ولا سيّما من أمثال الأنبياء، واستخلصوا السلوك واللغة الواجب اعتمادها تجاه السلطات. إضافة إلى ذلك، ما برحت أفكارهم معالم عمليّة لها قيمتها الراهنة. وفي مرحلة ثالثة، نتقدّم قراءة لاهوتيّة لعلاقة الإنجيل بالنشاطات الزمنيّة، ونختم، في مرحلة رابعة وأخيرة، بتعليق على شهادة الكنيسة.

٢. العهد الجديد والمجتمع السياسيّ

نلاحظ في المجتمع القديم، قبل المسيح، وجود نوعَين من العلاقات بين الدين والدولة: نوع أوّل هيمن فيه المجتمع السياسيّ على الدين. فما كان بالإمكان أن يقوم نظام دينيّ معاد للدولة. ونوع ثانٍ، مثّله الشعب اليهوديّ، وفيه هيمن الدين على الدولة، وهذا ما يمكن تسميته النظام التيوقراطيّ، لأنّ السلطة السياسيّة خضعت فيه للسلطة الدينيّة. أمّا الجامع المشترك بين النوعَين، فهو أنّ كلاهما لا يميّزان بين النظام الزمنيّ

والنظام الدينيّ[14].

أ - «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/١٧)

أمّا مع المسيح، فقد وُلدت علاقة جديدة بين النظامَين: «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/١٧). لقد فرّق المسيح صراحةً بين الله وقيصر، فلقيصر الحقّ بنظام يحكمه. ولكن، في المقابل، هنالك نظام آخر لا يتعلّق بقيصر، بل بالله، الذي له أيضًا ما يعود إليه (متّى ٢١/٣٣ وما يتبع). ولكن هذا لا يعني التفرقة التامّة بين النظامَين، لأنّ قيصر لا يوازي الله. فهو لا يتدخّل في ما يعني الله، ولكنّ العكس ليس صحيحًا. فالإنسان هو على صورة الله (تكوين ١/٢٧): لا يُعطي إذًا قيصر ما هو في الإنسان ملك الله. وبالتالي، يكون الخضوع لقيصر واجبًا شرط ألّا يحتلّ قيصر مكان الله من طريق جعل نفسه إلهًا، أو القيام بما يتعارض والعدالة الإنجيليّة. وهكذا، لا يكون قول المسيح قد أقام حاجزًا بين النظامَين السياسيّ والدينيّ، بل ثبّت المعالم التي تهدي التزام المسيحيّ حياة المدينة[15].

(١٤) راجع: Montcheuil, *L'Eglise et le Monde Actuel*, 2ème édition, Témoignage chrétien, Paris, 1945, p. 128-129. (Par la suite: Montcheuil, *L'Eglise*).

(١٥) يأتي قول يسوع في شأن أداء الجزية لقيصر في وقت حرج من حياته، فهو دخل أورشليم، ومؤامرات الكتبة والفرّيسيّين والهيرودسيّين اشتدّت عليه، والمجادلات معهم تعدّدت وتنوّعت مواضيعها (انظر: متّى ٢١-٢٢، ومرقس ١١-١٢، ولوقا ١٩/٢٨-٢٠). أمّا موضوع الجزية، فقد أثير بغية الإيقاع بيسوع من طريق جرّه إلى اتّخاذ أحد موقفين: إمّا أن يرفض أداء الجزية، فيظهر محرّضًا على الثورة على الرومان، وإمّا أن يقبل بأدائها، فيبدو مؤيّدًا للتعامل مع المحتلّ. غير أنّ يسوع لا يجيب عن هذا السؤال المحرج، بل يعيد مَن طرحوا السؤال عليه إلى ممارستهم العمليّة: «هاتوا دينارًا لأراه». يظهر طلب يسوع أنّه ما كان يحمل دينارًا، على خلاف معارضيه. ثمّ يجيبهم جوابًا جليًّا ومزدوجًا في آن. ففي نظر السلطات، ليس في قول يسوع أيّ علّة. وفي نظر الغيورين، الذين قاوموا الاحتلال الرومانيّ، فإنّ إعادة مال قيصر إلى قيصر، وما لله إلى الله، هو مشروعهم، فإسرائيل هي ملك الله وحده. كلّ فريق استطاع إذًا أن يستنتج من قول يسوع ما يتلاءم وسياسته، في زمن تضاربت فيه مواقف اليهود من السلطة الرومانيّة.=

لذا، أخطأ من فسّر قول يسوع بأنّه يضع النظام الروحيّ إلى جانب النظام الزمنيّ، لأنّ تلك الثنائيّة تؤدّي إلى تغريب رسالة الإنجيل عن العالم الحقيقيّ، في حين أنّ المطلوب هو أن يكون الإنجيل مصدر كلّ عمل إنسانيّ.

ب - رومة ١٣/ ١-٧

كان القدّيس بولس أوّل مَن استخلص النتائج من تعليم يسوع، وأوردها في نصّ(١٦) غالبًا ما فُسّر خارج إطاره الصحيح(١٧).

=فالأسينيّون، وكانوا من الجماعات التقويّة، أقسموا على الوفاء للسلطة أيًّا كانت لأنّها تنفّذ مشيئة الله، والغيّورون، الذي هم من أتباع يهوذا الجليليّ، رأوا في طاعة السلطة ما يتعارض والخضوع لله، والفرّيسيّون انتظروا الخلاص من الله وانهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة. راجع: A. George, «Jésus devant le problème politique», in: *Lumière et Vie* 105 (1971), p. 5-17.
وفي شأن أسماء العلم، راجع: الأب صبحي حموي اليسوعيّ، معجم الإيمان المسيحيّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤. ولكن، على ما يبدو، لم يفطن مستمعو يسوع لخطورة جوابه، فهو جرّد السياسة من طابعها المقدّس، وأولاها قيمة محدّدة نسبيّة.

(١٦) «ليخضع كلّ امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمَن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم. فلا خوف من الرؤساء عندما يُفعل الخير، بل عندما يُفعل الشرّ. أتريد ألّا تخاف السلطة؟ إفعل الخير تنل ثناءها، فإنّها في خدمة الله في سبيل خيرك. ولكن خف إذا فعلت الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثًا، لأنّها في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشرّ. ولذلك لا بدّ من الخضوع، لا خوفًا من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير أيضًا. ولذلك تؤدّون الضرائب، والذين يجبونها هم خدم لله يعملون ذلك بنشاط. أدّوا لكلّ حقّه: الضريبة لمَن له الضريبة، والخراج لمَن له الخراج، والمهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام» (رومة ١٣/ ١-٧).

(١٧) تبعًا للمؤرّخ تاقيطس (*Annales* 13.50-51)، في أعقاب شكاوى متكرّرة رفعها شعب الإمبراطوريّة، فكّر الإمبراطور نيرون في أن يلغي الضرائب غير المباشرة التي كانت تستفيد منها حينذاك فئة من جباة الضرائب *Publicani*. غير أنّ أعضاء من مجلس الشيوخ حذّروه من العواقب الوخيمة التي ستنتج من هذا القرار، ولا سيّما انخفاض خطير في عائدات الدولة، وفتح الباب أمام المطالبة بإلغاء المزيد من الضرائب. فعمد الإمبراطور عندئذ إلى إصدار أمر يقضي بلصق لوائح الضرائب في الأماكن العامّة علّه يقلّل من تصرّفات الجباة الجشعة والمشوائيّة. ولا شكّ أنّ القدّيس=

على أنّ أيًّا من تفسيرات هذا النصّ الحديثة لا يأخذ بعين الاعتبار إطاره التاريخيّ[18]. لذا، فنتائجها بعيدة كلّ البعد عن المضمون الحقيقيّ الذي نلخّصه بستّة نقاط:

=بولس كان على علم بمشكلة الضرائب التي عنت أيضًا مسيحيّي رومة. فكتب إليهم في رسالته توجيهات في هذا الخصوص. ولكنّ السؤال الذي يُطرح هو لماذا احتاج مسيحيّو رومة إلى توجيهات مماثلة؟ ثمّة افتراض يقول إنّ بعض المسيحيّين في رومة تأثّروا بسياسة الغيّورين في فلسطين، فرفضوا الاعتراف بسلطة الإمبراطور وأداء الجزية. غير أنّ هذا الافتراض لا يقوم لأنّ الغيّورين بدأوا حركتهم في العام ٦٦، قبل ثورة اليهود على الرومان وتدمير هيكل أورشليم بقليل. ومن جهة أخرى، عندما كتب القدّيس بولس رسالته (٥٧-٥٨ ب.م.؟)، لم يكن هنالك أيّ اضطهاد رسميّ لمسيحيّي رومة. فالإمبراطور نيرون، على الأقلّ في بداية حكمه، اعتُبر حاكمًا عادلاً. راجع: Philippe Rolland, *A l'écoute de l'Epître aux Romains*, Cerf, Paris, 1991, p. 139. أمّا إبعاد اليهود، وبعض المسيحيّين من أصل يهوديّ، من رومة، في ظلّ حكم الإمبراطور كلوديوس الأوّل (٤١-٥٤)، فكان إجراءً محلّيًّا، ولم يشمل جميع المسيحيّين واليهود القاطنين في رومة. راجع: Joseph Fitzmyer, *Romans*, A new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible, Geoffrey Chapman editions, London, 1993, p. 31. (Par la suite: Fitzmyer, *Romans*).

ونظرًا إلى افتقارنا إلى معلومات وافية حول علاقات المسيحيّين بالسلطة المدنيّة والسياسيّة في ذلك الزمن، نستعرض افتراضين يمكن أن يزوّدنا جوابًا على السؤال المطروح أعلاه: ١. يبدو أنّ مسيحيّي رومة كانوا على صلة وطيدة بمسيحيّي أورشليم، ولا سيّما بجماعات القدّيسين بطرس ويعقوب. ولعلّ المسيحيّين من أصل يهوديّ تأثّروا بموقف إخوتهم الأورشليميّين المعادي للسلطة الإمبراطوريّة، فنقلوا موقفهم إلى رومة بعد أن عادوا إلى المدينة في ظلّ عهد نيرون. فلربّما أراد القدّيس بولس، الذي وجّه رسالته إلى جميع مسيحيّي رومة، أن يجنّبهم التأثير السيّئ الذي قد يتسبّب به لهم العائدون من فلسطين. ٢. وقد يكون القدّيس بولس، في هذا النصّ، قد أراد التركيز على أنّ المسيحيّين الذين تحرّروا بفضل إيمانهم بالمسيح، لا يستطيعون أن يتنصّلوا من أهمّيّة السلطات الزمنيّة، ولا أن يعادوها. فالمسيحيّون لا يزالون جزءًا من نظام هذا العالم. وفي الواقع، هو الله مَن يعطي السلطة، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 664-667.

(١٨) يمكننا أن نجمع تلك التفسيرات بعناوين أربعة: ١. تفسير يسلّم بوجود نظام قانونيّ سابق ينخرط فيه المسيحيّون. ٢. تفسير يلحّ على طابع الدولة «العارض»، وعلى أولويّة خدمة الله. يركّز أصحاب هذا التفسير على ضرورة تدبير الأوضاع بطريقة سليمة، وعلى دور الروح القدس. ٣. تفسير «أخيريّ - واقعيّ»، يرى في الدولة=

+ إنّ كلّ سلطة هي خاضعة لله (آية ١)[١٩]. لهذا السبب، مصدر سلطة رومة هو الله، حتّى ولو لم تعرف ذلك رومة. فالسلطة ليست ابتكارًا إنسانيًّا (راجع صلاة المسيحيّين الأوائل في أعمال ٤/ ٢٤-٢٨)[٢٠].

+ هنالك نظام أراده الله للأشياء المخلوقة (آية ٢). فهو الله من يميّز الأشياء ويفرّق في ما بينها (راجع: تكوين ١/ ١-٢٥).

+ إنّ احترام هذا النظام هو المهمّة التي أوكلها الله إلى السلطات (آية ٣-٤). فالقدّيس بولس يقصد المسؤولين الذين يؤدّون عملهم بنزاهة. لذا، ليس على مَن يعيش بحسب القانون أن يخشى السلطة. وفي الواقع، تظهر السلطة مؤتمنة على النظام وخادمة لله في سبيل الخير. فدورها في حياة البشر هو إذًا دور بنّاء[٢١]. لقد كان للقدّيس ثقة كبيرة في سلطات عصره.

+ إنّ احترام النظام القائم هو مسألة تتّصل أوّلًا بالضمير (آية ٥)، والخضوع للسلطة لا ينتج من الخوف، بل من القناعة بأنّ السلطة ما كانت لتوجد لو أنّ الله لم يردها. ولكن ليس المقصود أن يخضع المسيحيّون خضوعًا أعمى، لأنّ التذكير بأنّ الموقف يجب أن ينبع من الضمير، يربط ردّ الفعل البشريّ تجاه السلطة بمصدر السلطة الإلهيّ.

=أرض معركة بين الزمن القديم والزمن الجديد، وعلامة الزمن الجديد هو أن تكون الدولة في خدمة البشر. ٤. تفسير «مسيحانيّ - سياسيّ»، يسلّم بملك المسيح على الدولة كما يملك على الكنيسة. راجع: L. Phole, *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mayence, Grünewald, 1984, cité par: Hervé Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Cerf, Paris, 1988, p. 177-178. (Par la suite: Ponsot, *Introduction*).

(١٩) يذكّرنا هذا التأكيد بقناعة تقليديّة في التقليد اليهوديّ، راجع: تكوين ١/ ٢٨ وأحبار ١٩/ ٣.

(٢٠) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 667

(٢١) غير أنّ الصعوبة تكمن في تحديد طرق الخدمة المطلوبة وحدودها. والقدّيس بولس لا يذكر شيئًا حول ذلك، وصمته هو، في الواقع، مصدر التفسيرات المختلفة. راجع: Ponsot, *Introduction*, p. 179

+ يُترجم ذلك الاحترام الواجب بأن يُعطى كلّ صاحب حقّ حقّه (آية ٦-٧). فمن طريق دفع الضرائب، يساهم المسيحيّون في الحفاظ على النظام، ويعزّزون الوفاق الذي يريده الله. واللّافت للنظر هو أنّ القدّيس بولس يُذكّر بتأدية «المهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام»، ممّا يعني أنّ المجتمع الإنسانيّ يسلّم بوجود فوارق في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. وإن كان الرسول يعلّم في رسالته إلى أهل غلاطية أن «ليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنّكم جميعًا واحد في المسيح» (٣/ ٢٨)، فهو يعالج مسألة السلطات المدنيّة والسياسيّة من زاوية مختلفة قريبة من قول المسيح في مرقس ١٢/ ١٧.

+ يوجّه القدّيس بولس رسالته إلى مسيحيّي رومة بصفتهم مواطنين معمّدين، وبالتالي، لا يدعو إلى اتّخاذ موقف من السلطات باسم كنيسة رومة. إضافة إلى ذلك، لا يأتي القدّيس على ذكر المسيح وملكوته في النصّ، بل يركّز على خصوصيّة عمل السلطة المدنيّة[٢٢]. وفي هذا الإطار، نلاحظ غياب لفظ «الدولة». فإقدام بعض اللّاهوتيّين وعلماء الكتاب المقدّس على اعتبار أنّ القدّيس بولس تناول مسألة علاقة المسيحيّين بالدولة كان خاطئًا. فتلك المقاربة تعكس مشكلة معاصرة وُلدت، بوجه خاصّ، مع نشأة الأنظمة التوتاليتاريّة. إضافة إلى ذلك، عندما كتب القدّيس بولس رسالته، لم يكن هنالك من تمرّد، ولم تكن ظاهرة الدولة موضع تساؤل، بل كانت الحاجة إلى ترسيخ الوفاق[٢٣].

ج - ١ بطرس ٢-٤ ورؤيا يوحنّا

ونجد في كتابات القدّيس بطرس ما يتّفق تمامًا مع تعاليم القدّيس

---

(٢٢) يدعو القدّيس بولس، بصورة غير مباشرة، المسيحيّين إلى الاعتراف بشرعيّة إمبراطور وثنيّ. وإن أخذنا بعين الاعتبار أنّ أصل القدّيس فرّيسيّ، أي من المتمسّكين بالتيوقراطيّة، فهمنا الجديد في ما كتبه، وهو الابتعاد عن التيوقراطيّة، وعدم الحكم على السلطة انطلاقًا من دوافع دينيّة، بل تبعًا للخير الذي تحقّقه هذه السلطة.

(٢٣) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 665

بولس. فهو يدعو إلى الخضوع للسلطات إلّا إذا كان الأمر يتّصل بحقيقة الإيمان[٢٤]. فطاعة الله، إذ ذاك، أولى من طاعة البشر. فليس على المسيحيّين أن يكوّنوا دولة في داخل الدولة، بل يترتّب عليهم أن يعترفوا بالسلطات الشرعيّة بقدر ما هي تخدم الخير. ولكن إن مسّت السلطات بالحرّيّة الدينيّة، فعندها خير للمسيحيّين أن يشاركوا المسيح في آلامه[٢٥].

ولا ريب أنّ هذه التوجيهات جعلت مسيحيّي الإمبراطوريّة الرومانيّة يعيشون وضعَين متناقضين أيّ تناقض: من جهة، هم يخضعون للسلطات التي تعمل من أجل الخير، وبالتالي، ليس عليهم من ذنب. ومن جهة ثانية، هم عرضة للاتّهام بالكفر، لأنّهم لا يعبدون آلهة رومة. فكانت النتيجة أنّهم أصبحوا تحت رحمة بعض المغالين في الحفاظ على عبادات الإمبراطوريّة وتقاليدها. كما أصبحوا تحت رحمة قسم من الشعب جعل منهم «كبش المحرقة»، لأنّهم رفضوا الاشتراك في ألعاب الملعب الشعبيّ الدمويّة، والتجارة بحيوانات الذبائح، والقيام بمهن متّصلة بالعبادات الوثنيّة، مثل صناعة التماثيل، إلى غير ذلك من أسباب. فأصبحوا، في نظر معاصريهم، سببًا لجميع الشرور.

وإزاء الأعمال الوحشيّة التي تعرّضوا لها، لم تعد الثقة بالسلطات، التي نادى بها القدّيسان بطرس وبولس، قائمة. وفي الواقع، رأى المسيحيّون في الاضطهادات، وعبادة الإمبراطور، والألعاب الدمويّة، علامات انهيار الإمبراطوريّة[٢٦]. وقد عبّر صاحب رؤيا يوحنّا عن تلك النظرة خير تعبير (رؤيا ١٣/ ١١-١٧)، فذكّر المؤمنين بأنّ المسيح هو في

---

(٢٤) «إخضعوا لكلّ نظام بشريّ من أجل الربّ: للملك على أنّه السلطان الأكبر، وللحكّام على أنّ لهم التفويض منه أن يعاقبوا فاعل الشرّ ويُثنوا على فاعل الخير» (١ بطرس ٢/ ١٣-١٤).

(٢٥) «لا يكوننّ فيكم مَن يتألّم لأنّه قاتل أو سارق أو فاعل شرّ أو واشٍ، ولكنّه إذا تألّم لأنّه مسيحيّ فلا يخجل بذلك، بل ليمجّد الله على هذا الاسم» (١ بطرس ٤/ ١٥-١٦).

(٢٦) راجع: جان كمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الترجمة العربيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٣-٥٠. (من الآن فصاعدًا: كمبي، تاريخ الكنيسة).

بدء التاريخ ونهايته، وأنّ كلّ ما يجري على الأرض هو رهن مشيئته، حتّى لو لم يظهر ذلك جليًّا في خضمّ الصعاب. فلا بدّ للخير من أن ينتصر على الشرّ، لأنّ منطق الشرّ نفسه يؤول إلى الزوال، ولأنّ المسيح قام من بين الأموات، وقيامته جعلت من كلّ شرّ حقيقة نسبيّة، مهما بلغت قوّتها.

٣. مواقف الكنيسة الأولى من الدولة

نظرًا إلى ضيق الوقت، لا نستطيع في هذا المقال أن نواكب تطوّر المواجهات التي جرت بين الكنيسة والدولة إبّان العصور الأولى، بل نكتفي بإلقاء الأضواء على مواقف الكنيسة. ولكيما تكون نظرتنا وافية وموضوعيّة، سنتناول الموضوع في زمنَين مختلفَين: قبل الإمبراطور قسطنطين، وبعده حتّى القرن الثامن.

ففي أثناء العصور السابقة لتحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة (٣٢٤)، تلخّصت مواقف الكنيسة من السلطة السياسيّة بثلاثة[٢٧]:
١. أظهرت الكنيسة ثقة بحكمة السلطات وسعيها لتحقيق الخير. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لتعاليم القدّيسَين بطرس وبولس. ٢. حثّت الكنيسة مؤمنيها على أن يسيروا في المجتمع سيرة لا لوم عليها، فلا يسيئوا إلى مصداقيّة إيمانهم. ٣. لم تتوان الكنيسة عن التنديد بنظام جعل من نفسه إلهًا، وابتعد عن غايته الأساسيّة ألا وهي تحقيق العدالة وخدمة خير المواطنين. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لسفر الرؤيا.

أمّا علاقة الكنيسة بالدولة، في ظلّ حكم قسطنطين والعهود اللّاحقة، فقد عرفت تطوّرات دراميّة، بسبب تحوّل المسيحيّة إلى ديانة الإمبراطوريّة، وقيام المجادلات اللّاهوتيّة، والانقسامات السياسيّة، والغزوات الجرمانيّة، وظهور الإسلام[٢٨]. غير أنّه بوسعنا أن نلخّص

---

(٢٧) راجع: Hippolyte Simon, *Eglise et Politique*, Centurion/Editions Paulines, Paris, 1990, p. 53-60.

(٢٨) راجع: كميي، تاريخ الكنيسة، ص ١٥٣-١٦٦.

كفاح الكنيسة، في الغرب كما في الشرق، بإصرارها على حرّيّتها واستقلاليا إزاء سلطة الدولة[٢٩]، وبقيامها بدور «الضمير» في المجتمع السياسيّ.

فالكنيسة استمرّت في خطّها الأساسيّ، وهو احترام الدولة واعتبارها نظامًا للحياة الاجتماعيّة أراده الله. فالقيام بالواجبات تجاهها ضرورة، والثقة بها مهمّة. وبما أنّ الكنيسة، كما الدولة، تمثّل نظامًا أراده الله أيضًا، يبرز التعاون بين النظامَين كضرورة حيويّة. ونظرًا إلى صعوبة رسم حدود واضحة لذلك التعاون، أظهرت الكنيسة حذرًا مستمرًّا من انفتاح مفرط على الدولة أو من اتّباع سياسة «المجاملة» معها. ذلك بأنّ هذا النهج وضع الكنيسة، في بعض الحقبات، إزاء خطر شديد هو أن تتحوّل إلى مملكة زمنيّة يتساهل رعاتها تجاه السلطات خوفًا من خسارة عطفهم وحمايتهم ودعمهم. وقد عبّر هيلاريوس البُواتياويّ، في القرن الرابع، عن هذا الخطر الذي مثّله أساقفة أريوسيّون أصدقاء البلاط

(٢٩) لم تلبث الكنيسة، عند تحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة، أن أدركت الأخطار المحدقة بها من جرّاء هذا التطوّر الدراميّ، وأهمّها خطران: دخول وثنيّين ومراطنة في صفوف المؤمنين بغية تحاشي اضطهاد الإمبراطور، وهيمنة قسطنطين على الكنيسة، انطلاقًا من غايات سياسيّة هي الحفاظ على وحدة أراضي الإمبراطوريّة وأمنها. فتنبّه الأساقفة لهذا الخطر، ووجدوا أنّ وصاية الإمبراطور على الكنيسة بعيدة كلّ البعد عن القِيَم الإنجيليّة السامية. فأخذ العديد من الأساقفة واللّاهوتيّين، طوال عصور، يدافعون عن حرّيّة الكنيسة، وفي طليعتهم أثناسيوس الإسكندريّ، وأوسيوس القرطُبيّ، وأمبروسيوس، وباسيليوس القيصريّ، ويوحنّا الذهبيّ الفم، ومكسيمُس المعترف، وغيرهم. راجع: Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964 (Par la suite: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*.

بالطبع، لم يكن بمقدور الكنيسة أن تحافظ على حرّيّتها إلّا بدفع أثمان المواجهات القاسية والمتجدّدة. فالكنيسة رأت نفسها مضطرّة، في بعض الظروف، إلى استخدام وسائل سياسيّة لكيما تحافظ على حرّيّتها أو لكي تستعيدها، وهذا الأمر جعلها تنزلق أحيانًا في مستنقع المناورات السياسيّة. غير أنّه بفضل هذا التاريخ الطويل الشاقّ والمضنيّ استطاعت الكنيسة أن تثبت أنّه بالحرّيّة، وهي ثمرة صراعها الأليم مع السلطة السياسيّة، بمقدورها أن تقوم برسالتها الإنجيليّة.

الإمبراطوريّ[٣٠].

فإنّ رسالة الكنيسة ترتّب علينا أن تسير على الحقيقة وتقولها بدون خوف ومواربة. فهي لا تسعى لتكون مضطهدة، ولكنّها لا تتهرّب من الاضطهاد إن أتى نتيجة مواقفنا الإنجيليّة. وانطلاقًا من هذا الواجب، قال القدّيس أمبروسيوس إنّه خير للمسيحيّين أن يكونوا هدف اضطهاد الأباطرة من أن يكونوا أصدقاءهم[٣١].

٤. المثال الإنجيليّ والنشاط الزمنيّ

رأينا، في ما تقدّم، أنّه مع المسيح بدأت علاقة جديدة بين النظام الروحيّ والنظام السياسيّ. وقد بيّن المسيح، بكلّ وضوح، طابع مملكته الخاصّ: «ليست مملكتي من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم، لدافع عنّي حرسي لكي لا أُسلَّم إلى اليهود. ولكنّ مملكتي ليست من ههنا» (يوحنّا ١٨/٣٦). كما أنّه ميّز صراحة بين حقوق الله وحقوق قيصر (متّى ٢٢/٢١). غير أنّنا رأينا أيضًا أنّه لا يمكن أن يكون المقصود بأقوال يسوع فرض ثنائيّة تضع قيصر إلى جانب الله. فلا بدّ من اعتبار السؤال في ضوء القصد الإلهيّ كما يتجلّى من رسالة الإنجيل، وهو إشراك الإنسان، والبشريّة كلّها، في ملكوت الله. فهذه هي غاية الإنسان والبشريّة الأخيرة. ولكن بما أنّ الله هو مَن يتّخذ المبادرة ويدعو الإنسان، يصبح هذا في حاجة إلى تعليم حول الوسائل التي تهديه في طريقه نحو غايته - وهنا تبرز أهمّيّة التعاليم الأخلاقيّة المسيحيّة - وتعليم حول الانفتاح على نعمة الله والتعاون معها - وهنا تبرز أهمّيّة الأسرار الكنسيّة[٣٢]. فدور الكنيسة الخاصّ هو أن تقود المؤمنين في مسيرتهم الإيمانيّة.

---

(٣٠) «إنّهم ينعمون في السعادة الأرضيّة، وعندهم منازل هادئة ناعمة، ويعيشون في الرفاهية، لأنّهم نالوا حظوة لدى الإمبراطور»، راجع: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣١) Cité par Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣٢) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 129

غير أنّ غاية الإنسان الأخيرة لا تنزع الإنسان من العالم، ولا تغيّر بسحر ساحر طبيعته الاجتماعيّة وظروف وجوده الزمنيّة. وفي الواقع، يعود إلى المسيحيّ أن يلتزم عمليًّا قضايا العالم، ويستخدم طاقاته الذهنيّة والجسديّة لكي يخلق عالمًا جديدًا. لذا، فثمّة نظام زمنيّ، مختلف عن النظام الدينيّ، يُلزم المسيحيّ. أمّا نتيجة هذا الالتزام، فهو أنّ المؤمن يجد نفسه مواطنًا في «مدينتَين». فمن جهة، هو ينتمي حتمًا إلى المدينة الأرضيّة، ومن جهة ثانية، تراه دخل مدينة جديدة، أي الكنيسة، التي هي رحم العالم الجديد[٣٣].

ولكن بما أنّ الثنائيّة في الحياة غير ممكنة، فلا بدّ لنا من أن نتفحّص حقول النشاطات المشتركة الإنسانيّة والمسيحيّة، فنبيّن، بالتالي، كيف تتدخّل الكنيسة في النظام الزمنيّ ومتى.

أ - أولويّة حياة الإنسان الدينيّة

إنّ تدخّل الكنيسة الأوّل في المجتمع يهدف إلى تحذير الإنسان والإنسانيّة من كلّ تيه أو انحراف عن الدعوة الإلهيّة. وعملها النبويّ هذا ينطوي على حقيقتَين متلازمتَين: الأولى، هي أنّ لا كمال للإنسانيّة إلّا في العالم الآخر، والثانية، هي أنّه على الإنسان أن يطهّر نفسه، والزهد المسيحيّ هو خير وسيلة لذلك. فالكنيسة تذكّر المؤمن بأنّه يخوض معركة روحيّة تدور، «قبل كلّ شيء، في سرّه». فعلى كلّ إنسان أن يقاوم جميع القوى المعادية له لكي يكتسب حرّيّته الداخليّة الشخصيّة. على أنّ الخطّ الفاصل في المعركة لا يُرى، «لأنّه رُسم في داخل الضمائر. والصراع يتفجّر حتمًا في الخارج... ففي الخارج كما في الداخل، لا يزال سرّ المعصية يعمل»[٣٤].

ولكن بما أنّ واجب الكنيسة يحتّم عليها أن تكافح لكي تحافظ على

(٣٣) راجع: Henri De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2ème édition, Aubier/ Montaigne, Paris, 1953, p. 145 (Par la suite: De Lubac, *Méditation*).

(٣٤) De Lubac, *Méditation*, p. 160-161

حياة الإنسان الدينيّة، فهي تشير إلى ما هو خطيئة في النشاطات الزمنيّة، وتضع عناوين الشروط العريضة التي تسمح، في النظام الزمنيّ، بتفتّح الحياة الروحيّة[٣٥]. غير أنّ ذلك لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ الكنيسة تعيّن الوسائل التقنيّة التي من شأنها أن تساعد على تأمين تلك الشروط. فدورها هو أن تحدّد معالم الطريق لكلّ مسيحيّ وكلّ ضمير إنسانيّ وحسب. أمّا تحسين الأوضاع، فهو أمر يعود إلى الإنسان نفسه وقدرته الخلّاقة.

وبكلام آخر، تكافح الكنيسة في سبيل سيادة القانون والمحبّة في العالم، حتّى تنتظم البُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بقدر الإمكان، تبعًا لمثال المحبّة الإنجيليّ. إلّا أنّ التذكير الدؤوب بشريعة المحبّة هذه لا يتضمّن برنامجًا يصف طريقة تطبيقها في هذه الحالة أو تلك، فالتطبيق هو من شأن المسيحيّين الملتزمين في حياة المدينة. إضافة إلى ذلك، لا تمثّل هذه الشريعة دعوة إلى الفوضى وفقدان الحكم، بل إلى إقامة جدليّة حيويّة بين متطلّبات العدالة ومتطلّبات المحبّة[٣٦].

ب - الدولة في قصد الله

لا يختلف اثنان على أنّ الدولة ليست مجرّد تنظيم سياسيّ واقتصاديّ وإداريّ، بل هدفها الأساسيّ هو أن تسعى لتبلغ بمواطنيها إلى أقصى

(٣٥) «ثمّة حقل آخر حيث تلتقي الحياة الزمنيّة والحياة الروحيّة، هو حقل المعرفة الطبيعيّة (العلوم والفلسفة، على أقلّه حول بعض النقاط)... وقد يحصل أن يخطأ الفكر في التقيّد بحدوده، فيدّعي حلّ مسألة تتّصل بالإيمان. ففي تلك الحالة، تتدخّل الكنيسة، لأنّها تدرك ما عليها أن تعلّمه، وما يمكنها وحدها هي أن تعلّمه... فالكنيسة لا تقتحم حقلًا لا يعنيها، ولكنّها تحافظ على ما اؤتمنت عليه». Montcheuil, *L'Eglise*, p. 132-133.

(٣٦) لا شكّ أنّ العدالة هي شرط أساسيّ من شروط المحبّة الحقيقيّة. ولكن، في الوقت نفسه، لا تقوم عدالة صادقة من دون المحبّة، لأنّ هذه تُضفي على العدالة معناها الكامل. فاختبار زماننا الحاضر يفيد أنّ ذروة الحقّ هي ذروة الظلم. لذا، ففي حين تسمح العدالة بممارسة المحبّة، تسمو المحبّة بالعدالة. راجع: غنيّ بالرحمة Jean Paul II, *Dives in misericordia*, 1980, n. 12. Cf. *DC*, 1797 (1980).

درجات الكمال في النظام الماديّ. وانطلاقًا من هذا المبدأ، لا تظهر الدولة مؤسّسة استبداديّة ولا اختياريّة، بل تلتقي قصد الله. ولهذا السبب، تعلّم الكنيسة، كما جاء أعلاه، أنّ السلطة تأتي من الله، وأنّها في خدمة الله من أجل خير الإنسان، وأنّها تخضع، هي نفسها، لقوانين المدينة الأرضيّة. وللسبب عينه، تطلب إلى المؤمنين أن يحترموا النظام، ويلتزموا الحياة العامّة، فلتلك الحياة قيمة في مسار البشريّة نحو غايتها.

غير أنّ «سرّ المعصية» قد يحرّض الدولة على التمرّد، ويحدوها على أن تصبح مطلقة وتوتاليتاريّة، تُنصّب نفسها إلهةً، وتدّعي سيادة كلّ شيء. وقد بلغت هذه النزعة أوجها في عصرنا الحديث، فقامت دول رأت في نفسها غاية الإنسان الأخيرة، وجعلت من الذين يجسّدون سلطتها موضوع عبادة[٣٧]. لذا، يعود إلى الكنيسة واجب التذكير بتوجّه النظام الزمنيّ الأساسيّ، والدفاع عن حرّيّة الإنسان وخير المجتمع. وفي هذا المضمار، قال البابا لاوُن الثالث عشر: «إنّ كلّ ما هو مفيد لحماية الشعب من تسلّط الأمراء الذين لا ينظرون إلى خيره، وكلّ ما يحول دون تعدّيات الدولة الظالمة على جماعة المواطنين والعائلة، وكلّ ما يتّصل بالشرف والشخصيّة الإنسانيّة والحفاظ على الحقوق العادلة لكلّ إنسان، كلّ ذلك، قامت الكنيسة الكاثوليكيّة، إمّا باتّخاذ المبادرة من أجله، وإمّا رعته، أو حمته كما تشيد عليها مواقفها الرائعة في العصور المنصرمة»[٣٨].

وفي الواقع، تتدخّل الكنيسة لتذكّر بأنّه إذا كان لقيصر الحقّ بنظام يحكمه، فهو لا يرازي الله. وبالتالي، فإذا كانت الكنيسة والدولة مجتمعَين مستقلّين أحدهما عن الآخر، فهما غير متساويَين، لأنّ الكنيسة، بحكم معرفتها الغاية الأخيرة، تحتلّ مكانةً تفوق مكانة الدولة.

غير أنّ تفوّق الكنيسة هذا لا يتّصل بتنظيم الدولة الزمنيّ، بل يقتصر

---

(٣٧) راجع: De Lubac, *Méditation*, p. 147-148

(٣٨) Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei*, cité par De Lubac, *Méditation*, p. 148

على الحقل الأخلاقيّ. لذا، لا تتردّد الكنيسة بإدانة أيّ قرار للدولة يمسّ النظام الأخلاقيّ الذي اؤتمنت عليه. وفي هذا الإطار، بوسع الكنيسة أن تطلب إلى المؤمنين أن يتّخذوا الموقف اللّازم للحفاظ على الخير العامّ، لأنّ هذا الخير يضمن الشروط الزمنيّة الضروريّة لتطوّرهم ورقيّهم المتكامل إنسانيًّا وروحيًّا[٣٩]. على أنّ هذا الطلب لا يُلزم المؤمنين باسم الطاعة، بل باسم التبصّر والتعقّل، فكلّ مؤمن يبقى حرًّا ليتصرّف وفقًا لضميره.

وباختصار، دور الكنيسة هو أن تذكّر الدولة بأنّ دورها محصور في النظام الزمنيّ، ويجب ألّا يتحوّل إلى المطلقيّة. ولكن ما وَقْعُ هذه الحقائق على الإطار الطائفيّ اللبنانيّ؟

ج - الدعوة إلى الدولة العلمانيّة

لنتوقّف أوّلًا عند معنى استقلال المجتمعَين أحدهما عن الآخر: يعني هذا أنّ للكنيسة حقلًا تسوده، كما أنّ للدولة حقلًا تسوده. فهنالك حرّيّة متبادلة تفترض عدم الخضوع وعدم التبعيّة. فالكنيسة لا تستخدم الدولة والدولة لا تحوّل الكنيسة إلى أداة في يدها، ولا تحاول قمعها.

إلّا أنّ هذا الموقف المطلوب من الدولة تجاه الكنيسة مطلوب منها أيضًا تجاه جميع الأديان. فباسم الاحترام والمحبّة، تطالب الكنيسة بالمساواة بين جميع مكوّنات المجتمع. فيبرز دور الدولة كحامية حرّيّة الضمير. وبمقتضى هذا الدور، لا يمكنها أن تتبنّى عقيدة دين معيّن في شأن عملها وغايتها، ولا أيّة أيديولوجيّة أخرى قد تؤدّي إلى عبادة الدولة والسلطة التي تمثّلها. ومجمل القول هو أنّه على الدولة أن تكون علمانيّة، وأن تحصر عملها في السهر على تحقيق الخير العامّ تبعًا لوسائل تقنيّة تلائم الزمان والمكان. فهذه العلمنة هي، في جوهرها، حياد الدولة الإيجابيّ، وضمانها الحرّيّة في مختلف وجوهها، ولا سيّما الحرّيّة الدينيّة منها.

---

(٣٩) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 141-144

وفي ضوء هذه الرؤية، يبرز دور مزدوج للكنيسة: من جهة، هي تشجّع المؤمنين على التزام الحياة العامّة لكي يعملوا من أجل خير الجميع. ومن جهة ثانية، تلتزم هي نفسها حوارًا مع الدولة، من دون أن تفرض عليها لغتها، ومن دون أن تبارك تلقائيًّا سياستها. فدورها هو خلق توتّر حيويّ، ولا نقول أزمة، بينها وبين الدولة. فتحذّر الدولة من السقوط في فخّ المطلقيّة، وتدعوها إلى تحسين نظام العدالة الاجتماعيّة، وتلفت نظرها إلى أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يجب أن تحوّلها المحبّة.

٥. شهادة الكنيسة

بيد أنّ ثمّة عقبة تقوم في وجه ما اقترحناه أعلاه، وهي أنّ العلمنة في الإطار اللبنانيّ مشروع غير ممكن، لأنّ الإسلام لا يفرّق بين الزمنيّ والروحيّ. فكيف نفكّر في علاقة بين الكنيسة والدولة يسمح للكنيسة بأن تكون أمينة على عقيدتها؟

أ - تعاليم الكنيسة والسلطة الكنسيّة

بالرغم من جميع ظروف لبنان الخاصّة والمعقّدة، ثمّة أمر يجب ألّا يكون موضع جدل من وجهة نظر مسيحيّة، وهو ضرورة التمييز بين النظامَين الروحيّ والزمنيّ. فلهذا الموقف أهمّيّة قصوى، لأنّه يبيّن شموليّة الكنيسة. لنسمع دي لوباك De Lubac: «إنّ التمييز الفعليّ بين السلطتَين، الذي هو شرط لا بدّ منه في الحياة الروحيّة، يرتبط بوجود كنيسة شاملة لا تحدّها حدود الدول، مؤسّسة إلهيّة تشمل جميع الأمم وتتخطّاها جميعًا. فهذه هي وحدها الكنيسة التي أسّسها المسيح في العالم والتاريخ»[٤٠].

بالطبع، لا يعني هذا التأكيد أنّه على الكنيسة أن تنسحب من الحياة الوطنيّة، بل أن يكون لها حضور يجعل منها تظهر قوّة مستقلّة عن الأحداث. فبقدر ما تنفض الكنيسة عن نفسها اللون السياسيّ، وتتجنّب

---

(٤٠) De Lubac, *Méditation*, p. 149

الحكم على المستجدّات انطلاقًا من نظرة طائفيّة، وحتّى بناءً على آراء المؤمنين العفويّة، نستطيع أن نحكم على ماجريات الأمور تبعًا لمتطلّبات كلمة الله ودورها النبويّ، محافظةً، بالتالي، على حالة «توتّر حيويّ» بينها وبين المجتمع السياسيّ.

ولا ريب أنّ التعبير عن كلمة الله في ظروف معيّنة لا يحصل من دون أن يترك أثرًا في الساحة السياسيّة، لأنّه يتمّ في ضوء مجيء المسيح، أي تحقيق ملكوت الله تحقيقًا كاملًا. فمثل هذا الخطاب يذكّر، بقوّة نبويّة، قصد الله في شأن الإنسان، ويبيّن نسبيّة كلّ تنظيم سياسيّ، أيًّا كان لونه أو نوعه. إضافة إلى ذلك، يمثّل هذا الخطاب مصدر إلهام يستمدّ منه المؤمنون تلك المبادئ التي تسمح لهم بأن يترجموا بأعمال واقعيّة توقهم إلى الحرّيّة والعدالة والسلام والمحبّة.

ب - تعاليم الكنيسة والمسيحيّون الملتزمون في الحياة العامّة

يعود إلى المسيحيّين، لا إلى المسؤولين الكنسيّين، واجب نشر تعاليم الكنيسة في الحقل السياسيّ. ذلك بأنّه ليس للكنيسة من اختصاص في ذلك الحقل، إلّا في ما يتّصل بإعلان كلمة الله(٤١). ومن ثمّ، لأنّه من واجب الكنيسة أن تترك المؤمنين يتصرّفون تبعًا لما يمليه عليه ضميرهم. ولكن إن كان المسيحيّون مدعوّين إلى أن يعيشوا ملء مسؤوليّاتهم، يترتّب عليهم، حينذاك، أن يعملوا وفقًا للأخلاق المسيحيّة التي تريد تحقيق خير كلّ إنسان، وخير الجميع.

أمّا في لبنان، حيث يسود التفكير الطائفيّ، وما يتضمّنه من أحكام سابقة وحذر متبادل وخصائص تاريخيّة تميّز كلًّا من الطوائف، فالعمل السياسيّ يلغي، في الغالب، النزاع بين الأخلاق والسياسة، لأنّه يُخضع

---

(٤١) قد يحصل أن تعطي الكنيسة توجيهات سياسيّة في شأن نقاط محدّدة تعتبرها ذات أهمّيّة خاصّة. غير أنّ هذه التوجيهات تُعطى باسم الحكمة والتعقّل، وهي لا تلزم المسيحيّين بأمر الطاعة، بل تمثّل دعوة إليهم لكي يفكّروا فيها مليًّا ويولوها اهتمامًا خاصًّا.

الأولى للثانية. لذا، فمقياس الحكم الأخلاقيّ الوحيد على العمل السياسيّ هو الفائدة التي يمكن هذا العمل أو ذاك أن يعود بها إلى الطائفة. إلّا أنّ هذا الموقف يرفضه كلّ مسيحيّ صادق، لأنّه يتنكّر للأخلاق الحقيقيّة، ويحصر الإنسان في انتمائه الطائفيّ.

وفي الحقيقة، إنّ ما يحدّد الالتزام في العمل السياسيّ، هو مفهوم السياسة نفسه. ففي نظر بعضهم، دور السياسة هو الحفاظ على امتيازات وحقوق الطائفة. وفي نظر بعضهم الآخر، السياسة هي فنّ التلاعب بالآخرين بغية الوصول إلى أهداف محدّدة، أيًّا كانت. إلّا أنّ كلا المفهومين خاطئان. فغاية السياسة هي تحقيق خير كلّ إنسان وخير الجميع. أمّا فنّ الاستفادة من الفرصة السانحة، وحسن استخدام الحدث، والبراعة في الإدارة، فتأتي في مرتبة ثانويّة[٤٢]. «فإنّ كلّ ما يؤدّي إلى ظلم في المدينة، وكلّ ما يُضحّي بالإنسان من أجل الجموع أو حزب معيّن، وكلّ ما يحابي ما هو عند بعضهم أو عند الجميع من نظام رديء، كلّ ذلك هو سيّئ أخلاقيًّا وسياسيًّا. فالخير العامّ، الذي من أجله تقوم المدينة، هو خير إنسانيّ. وليس هنالك من خير إنسانيّ حقيقيّ من دون اتّصاله بجوهر أخلاقيّ، فالخير الذي لا يحترم نظام العدالة الاجتماعيّة وتدرّج القيَم ما هو بخير»[٤٣].

خلاصة

في ضوء ما تقدّم، نستنتج أنّه لا يمكن الكنيسة إلّا أن تكون روحيّة ومستقلّة تجاه كلّ نظام سياسيّ، من جهة، حتّى تحافظ على رسالتها

(٤٢) هل هذا يعني أنّ السياسة هي فنّ التوصّل إلى التسويات؟ «إن كان المقصود بالتسوية البحث عن توازن بين القوى والمصالح، فاللغة غير صائبة. فالأمر لا يتّصل بإيجاد نتيجة لقوى فاعلة، بل بتوجيه تلك القوى. ولكن إن قصدنا بالتسوية السعي لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مثال المجتمع الإنسانيّ، تكون السياسة حقًّا، حينذاك، علم التسوية، على ألّا نعتبر التسويات حالات نهائيّة، ليس لنا أن نسعى لشيء بعدها».
راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 156

(٤٣) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 158

الشاملة، ومن جهة أخرى، لتكون قوّة روحيّة تخلق في علاقتها بالدولة وبالوضع الطائفيّ حالة توتّر حيويّة. فموقفها هذا يسمح لها بأن تنقل دورها النبويّ، الذي نجد خير تعبير عنه في كلمات النبيّ حزقيال:

«يا ابن الإنسان، إنّي جعلتك رقيبًا لبيت إسرائيل. فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم عنّي. فإذا قلتُ للشرّير: إنّك تموت موتًا، ولم تنذره ولم تتكلّم منذرًا الشرّير بشرّ طريقه ليحيا، فذلك الشرّير يموت في إثمه، لكنّي من يدك أطلب دمه. أمّا إذا أنذرت الشرّير ولم يتب من شرّه ومن طريقه الشرّير، فهو يموت في إثمه، لكنّك تكون قد خلّصت نفسك» (حزقيال ٣/ ١٦-١٩).

إضافة إلى ذلك، تضع تعاليم الكنيسة الخطوط العريضة التي تنير التزام المؤمن في حياة المدينة، ويمكننا أن نلخّصها بالنقاط التالية:

أ - في شأن السلطة، تؤكّد الكنيسة قول القدّيس بولس من أنّه «لا سلطة إلّا من عند الله» (رومة ١٣/ ١). فالسلطة السياسيّة لها موقعها في قصد الله. لذا، فهي ليست شيئًا اختياريًّا، بصرف النظر عن الشكل الذي تتّخذه في المجتمع. غير أنّ هذا التأكيد يتّصل اتصالًا وثيقًا بانصراف السلطة إلى تحقيق الخير، وبالتالي، يقوم تصرّفها على مبدأ أخلاقيّ مصدره هو الله تعالى نفسه. وينتج من ذلك أنّ المسيحيّ يجد نفسه، بدافع الضمير، مدعوًّا إلى طاعة السلطة ما دامت تعمل وفقًا للنظام الأخلاقيّ. ولكن إن عمل أصحاب السلطة بطريقة مخالفة لهذا النظام، فأعمالهم لا تلزم الضمائر[44].

ب - يترتّب على المؤمن أن يشهد، في المجتمع السياسيّ، وتجاه

---

(٤٤) لا يعني هذا التعليم أنّه على السلطة أن تتصرّف تبعًا للقيَم المسيحيّة السامية (عدالة، وحرّيّة، إلخ)، بل من أجل خير عامّ المجتمع. ذلك بأنّه يترتّب على السلطة أن تساوي بين جميع التوجّهات التي تكوّن المجتمع، شرط ألّا تهدّد هذه التوجّهات الأمن والنظام العامّ، ولا حقوق الأفراد والجماعات. وبهذا المعنى، فالسلطة إن هي إلّا حامية ما يمكن أن نسمّيه «حرّيّة الضمير».

السلطة، لأخلاقيّة تسودها المحبّة والاحترام والحرّيّة. وهذه النواحي الأخلاقيّة السامية قد تتوافق مع أخلاقيّات السلطة وسائر مكوّنات المجتمع، وقد تتعارض معها.

ج - بما أنّ الأنظمة تميل تلقائيًّا إلى اعتبار نفسها مطلقة، وتدّعي أنّها قادرة على إيجاد حلول لجميع مشاكل الإنسان، فعلى المؤمن، تمامًا مثل الكنيسة، أن يظهر بمظهر مختلف عن السلطة إن هي حادت عن الصواب، ويستعمل وسائل غير وسائلها، ويتكلّم كلامًا مختلفًا عن كلامها. فهو يعكس تعاليم الكنيسة التي تهدف إلى أن تساهم مساهمة إيجابيّة في بنيان الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، في ضوء ملكوت الله الآتي[٤٥].

---

(٤٥) هنالك إذًا دور نقديّ يترتّب على المؤمن أن يقوم به تجاه الدولة في ضوء إيمانه. أمّا هدف هذا النقد فهو مساعدة السلطة على تحسين أدائها، ويمكنه أن يتناول القوانين أو أصحاب السلطة أنفسهم أو شكل الحكومة، وباختصار، كلّ ما هو ضروريّ من أجل تحسين حياة الإنسان. إلّا أنّ هذا العمل النقديّ يتطلّب من المؤمن أن يكون حرًّا من جميع الاعتبارات الشخصيّة والطائفيّة، فلا يضع نصب عينيه إلّا الخير العامّ.

الحرب والسلم في المسيحيّة والإسلام

شهادتان(*)

(*) في يوم الأربعاء ٢٤/٣/١٩٩٩، أقام معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة، التابع لجامعة القدّيس يوسف في بيروت، لقاءً تكلّم في أثنائه، على مألوف العادة السائدة في المعهد، محاضِران، أحدهما مسلم والآخر مسيحيّ. وكان الموضوع في اللقاء هذا: «الحرب والسلم»، تقدّمه كلّ من المتكلّمَين من وجهة نظر معتقده. والمحاضِران هما مؤسّسا المعهد، الدكتور هشام نشّابة والأب أوغسطين دُوبْرِه لاتُور اليسوعيّ، أرْسَيا قواعده منذ إحدى وعشرين سنة، العامَ ١٩٧٨، إذ كانت الحرب الدائرة في لبنان بدأت تدمّر الحجر فضلًا عن البشر، فجاء المعهد لَبِنَةً لإعادة البنيان من خلال الحوار الهادئ، والمعرفة المتبادلة، والثقة المستعادة، والمحبّة، فالتعاون الصادق المخلص.

جامعة القدّيس يوسف

معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة

برنامج السنة الجامعيّة ١٩٩٨-١٩٩٩

مدخل إلى الديانتيْن الإسلاميّة والمسيحيّة: الشيخ د. مروان قبّاني والأب د. خليل شلفون
كلّ أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً

مدخل إلى علم الكلام: د. بسّام عبد الحميد
كلّ ثلاثاء من ٤،٤٥ إلى ٦،٣٠ مساءً
(الفصل الثاني)

مدخل إلى العقيدة المسيحيّة: الأب صلاح أبو جودة
كلّ خميس من ١١،٤٥ إلى ١٣،١٠ بعد الظهر
في المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة/المقاصد

الشباب المسلم والمسيحي أمام تحدّيات عالم اليوم: السيّدة هبة نشابة شوّاف والآنسة ريتّا أيّوب
كلّ أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً

شهادة الدراسات العليا (DARIC)
علاقات الرجل والمرأة في الإسلام والمسيحيّة: بإشراف السيّدة د. صباح غدّار
الإثنين مرّة كلّ أسبوعين من ٣ إلى ٧ مساءً

الطوائف الدينيّة في تاريخ لبنان: الآنسة د. بارعة ضاهر والسيّدة د. سعاد سليم
كلّ أربعاء من ٣ إلى ٥ مساءً

الدين والمجتمع: السيّد د. بسّام عبد الحميد والأب د. جورج مسوح
كلّ أربعاء من ٥ إلى ٧ مساءً
(الفصل الأوّل)

الأقلّيّات إبّان العصر الفاطمي: السيّد د. أحمد حُطيط والأستاذ فيليب إليان
كلّ خميس من ٣ إلى ٥ بعد الظهر

دراسات في التصوّف: ابن العربي وتريزا الأفيليّة: السيّد د. جاد حاتم والسيّدة د. سعاد الحكيم
كلّ خميس من ٥ إلى ٧ مساءً

الشريعة والحكمة بين الإسلام والمسيحيّة: الأب د. سمير خليل سمير والسيّد د. رفيق العجم
الخميس مرّة كلّ أسبوعين من ٤،٣٠ إلى ٧،٣٠ مساءً

حقوق الإنسان والحوار بين الأديان: (إبتداءً من كانون الثاني)

الاستعلامات: أمانة سرّ المعهد، من الساعة التاسعة حتّى الواحدة بعد الظهر ومن الساعة الثانية حتّى الرابعة
هاتف: ٠١/٢٠٢٩٠٦

الحرب والسلم في المسيحيّة

الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ°

في عالم يسوده العنف بوجوه مختلفة، يبدو أنّ المسألة التي سنعالجها تلبّي حاجةً إلى التفكير تزداد إلحاحًا يومًا بعد يوم. إذ إنّ قضيّة الحرب والسلم هي، بوجه خاصّ، موضوع لا تستطيع الكنيسة والمسيحيّون أن يتجنّبوه. والأب الأقدس قد خصّص لهذا الموضوع يومًا كاملًا، وهو رأس السنة، منذ عشرات السنين. ولقد تمّ اختيار اليوم الأوّل من السنة للتنويه بأهمّيّة المسألة، وللإشارة إلى اهتمام رئيس الكنيسة.

وفي بدء العام ١٩٩٩ هذا، بعث يوحنّا بولس الثاني برسالة إلى العالم كلّه، استهلّها بهذه الكلمات: «على عتبة سنة جديدة، وهي الأخيرة قبل اليوبيل الكبير، أريد أن أتوقّف مرّة أخرى على هذا الموضوع الذي هو بمنتهى الأهمّيّة (. . .)، أعني احترام حقوق الإنسان، الذي يمكّن السلام من الازدهار». فالسلام، يلخّص إذًا باحترام حقوق الإنسان، وبالتالي بنظرة إلى الإنسان. وقد واصل البابا كلامه، قال: «إنّ الدفاع عن شموليّة حقوق الإنسان وعدم انقساميّتها هو أمر جوهريّ لبناء مجتمع مسالم ولتنمية أفراد وشعوب وأمم على وجه تامّ». فالسلام مرتبط باحترام حقوق الإنسان، ولذلك فإنّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، الذي أقرّته منظّمة

(°) لاهوتيّ. درّس في عدد من الجامعات بلبنان. عميد سابق لكلّيّة اللاهوت في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

الأمم المتّحدة سنة ١٩٤٨، والذي أُذيع بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية، قد اعتُبِر الاتّفاقيّة التي من شأنها أن تضع حدًّا لكلّ حرب وكل عنف بين الأمم. لا يخفى على أحد ما كان مصير هذه الاتّفاقيّة، بالرغم من جميع الجهود التي أمكن بذلها، إذ إنَّ الحرب تبقى حقيقة ثابتة في العالم. وإذا صحّ أنّ حربًا عالميّة ثالثة قد أمكن تفاديها حتى الآن، فإنّ نزاعات أخرى قد اندلعت في العالم، كما لو استحال على البشريّة أن تتجنّبها، وكما لو كانت البشريّة في حاجة إليها. ونحن أيضًا في لبنان قد اختبرناها قبل قليل.

أقترح أن نبحث أوّلًا في طبيعة الحرب، كما تراها المسيحيّة، ونبحث بعد ذلك في السلام، في السلام الحقيقيّ كما يراه الإيمان المسيحيّ.

أوّلًا - الحرب

لا شكّ في أنّ الكنيسة أرادت، في السنين الأخيرة هذه، أن تكون عامل سلام. فكلّما كانت الحرب والعنف يزدادان في العالم، أرادت الكنيسة أن تُسمع رسالتها في السلام صدًى لنشيد الملائكة حين خاطبوا الرعاة في المذود: «المجد لله في العلى وعلى الأرض السلام للناس أهل رضاه!». أراد الله أن تكون رسالة وحيه رسالة سلام قبل كلّ شيء، لأنّه أراد أن يحمل السلام إلى العالم، علمًا بأنّ إسم المسيح الذي أرسله هو «أمير السلام».

والحال أنّ أمير السلام هذا، الذي أتى ليحمل السلام إلى البشريّة، هو أيضًا ذلك الذي كان يقول: «... ما جئتُ لأحمل سلامًا، بل سيفًا: جئتُ لأفرّق بين المرء وأبيه، والبنت وأمّها... فيكون أعداء الإنسان أهلُ بيته» (متّى ١٠/ ٣٤-٣٦). واكبت حياته كلّها مشاهد عنف ومعارضة. ومنذ نعومة إظفاره، لاحقه عظماء الكهنة والكتبة، ولا سيّما هيرودس الملك الذي قتَل الأطفال الذين دون الستين. وطوالَ إعلانه البشرى، كان

ضحيّة تهجّم الكتبة والفرّيسيّين، لأنّه ندّد بريائهم وتفسيرهم الكتب المقدّسة بانحياز. وعلى أثر إحياء لعازر، صمّم رؤساء الشعب على إعدامه: «... أنتم لا تُدركون شيئًا، ولا تفطنون أنّه خير لكم أن يموت رجل واحد عن الشعب ولا تهلك الأمّة بأسرها...». قال قيافا هذا الكلام، «لأنّه كان عظيم الكهنة في هذه السنة، فتنبّأ أنّ يسوع سيموت عن الأمّة، ولا عن الأمّة وحسب، بل ليجمع أيضًا شمل أبناء الله المشتّتين» (يو ١١/٤٩-٥٢). فهكذا كان أمير السلام هذا ضحيّة ومات ميتة العبد، بعد أن حكم عليه بيلاطس بالموت.

إنّ مجيء ابن الله إلى هذا العالم ليحمل إليه السلام كان معارضةً وصراعًا دائمًا لأناس كانوا يرفضون أوّلًا الحقيقة التي يعرضها الله عليهم، وكانوا مملوئين بغضًا بالأحرى، بُغضًا شبه تامّ من قِبل الرؤساء، يظهر في أعمالهم وفي جميع مجالات حياتهم. وكانت البشريّة عاجزة عن الردّ إلّا بالبغض على ذلك الذي لم يكن سوى محبّة. وعلى تلك الوصيّة الوحيدة «أحبِبْ الربّ إلهك من كلّ قلبك وكلّ قوّتك، والقريب كنفسك»، كانت البشريّة عاجزة عن الردّ إلّا بهذا الموقف «أبغض الربّ إلهك من كلّ قوّتك وأبغض قريبك. لا تغفر له، بل اظهر له تفوّقك».

في نظري، هذا هو مخطّط الحرب وجوهرها، فهي تظهر بمظهر معارضة، بمظهر حقد على الأمم، حتّى إفناء الآخر. في الواقع، يمكن تجميع المواقف المسيحيّة من استخدام الأسلحة، مع التعرّض لخطر الإفراط في التبسيط، إلى ثلاث فئات:[١]

١ - الموقف السلميّ

لا شكّ في أنّ المسيحيّين الأوّلين سلّموا بشرعيّة الحرب التي تلجأ إليها السلطة السياسيّة. فقد كتب القدّيس بولس: «فإنّها في خدمة الله في سبيل خيرك. ولكن خَفْ إذا فعلتَ الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثًا،

---

(١) Cf. Christian MELLON, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Le Centurion, 1984, pp. 90 sq.

لأنّها في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشرّ. ولذلك لا بدّ من الخضوع، لا خوفًا من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير» (روم ١٣/ ٤-٥). لكنّ المقصود هنا هو السلطة السياسيّة التي كانت وثنيّة. أمّا المسيحيّون الذين كانوا يعتبرون أنفسهم غرباء عن هذا العالم، فإنّهم يعيشون في انتظار عودة المسيح، وليسوا من مواطني المدينة الأرضيّة. فكان صراعهم الوحيد هو الصراع الروحيّ الموجَّه إلى الأوثان وإلى الشياطين. وأسلحتهم هي أسلحة الروح القدس، قوّة الله نفسها. كتب القدّيس يسطينس، في حوالى السنة ١٥٠: «ونحن الذين كانوا في ما مضى يقتلون بعضهم بعضًا، لا نكتفي بأن نكفّ عن محاربة أعدائنا، بل بدلَ أن نكذب أو أن نخدع الذين يستجوبوننا، نموت شاهدين للمسيح»[٢]. فلا يجوز للمسيحيّين إذًا أن يشاركوا في الحرب، لا بل لا يجوز لهم أن يدافعوا عن أنفسهم. فإنّ دفاعهم الوحيد هو إيمانهم الذي يوصلهم إلى الاستشهاد. ويجب، حتّى على جنود الإمبراطوريّة الرومانيّة الذين أصبحوا مسيحيّين، أن يمتنعوا عن القتل، وبالتالي أن يتخلّوا نهائيًّا عن مهنتهم العسكريّة. وهذا كان تفكير أوريجانيس في القرن الثالث الميلاديّ: «لا يجوز للمسيحيّ أن يستلّ السيف للمحاربة، أو للتمسّك بحقوقه، أو لأيّ سبب آخر، لأنّ وصيّة الإنجيل لا تحتمل أيّ استثناء». فالسلاح الوحيد للدفاع عن القضايا المحقّة هو في نظر المسيحيّ، سلاح الصلاة[٣].

وفي وقت لاحق، حين أصبح هذا التحريم أمرًا نسبيًّا، ثمّ أُهمِل، اقتُصر على الكهنة والرهبان، إذ إنّ العنف الماديّ والحرب لم يزالا غير لائقين بالمتقرّبين من الإله الحيّ، بخدّام المسيح الذي كان هو نفسه ضحيّة عنف البشر، وعاتب بطرس في جتسماني على ضرب خادم عظيم الكهنة، قائلًا له: «إغمِدْ سيفك، فكلّ مَن يأخذ بالسيف بالسيف يهلك» (متّى ٢٦/ ٥٢).

(٢) الدفاع الأوّل، ٣٩، ١ و٣.
(٣) C. MELLON, *ibid.*, p. 95.

٢ - الحرب المقدّسة أو الجهاد

هل يجوز لله نفسه أن يدعو المؤمنين به إلى محاربة الكافرين؟ إنّ مفهوم الحرب المقدّسة أو الجهاد يذكّر مباشرةً بمفهوم «الحملة الصليبيّة»: فإنّ اللجوء إلى السلاح لا يبقى محرَّمًا، بل يوصى به المسيحيّون. كان مطلوبًا إلى البلدان المسيحيّة أن تحرّر قبر المسيح. عرف ذلك الزمن إنشاء عدّة رهبانيّات للدفاع عن هيكل أورشليم (الداويّون)، أو لحماية الحجّاج من كلّ اعتداء. ذلك بأنّ الحرب كانت تُشَنّ باسم الله نفسه.

وفي القرن السادس عشر، شهدت أوروبّا الحرب بين الكاثوليك والبروتستانت، هذه المرّة باسم الحقيقة، باسم صفاء الإيمان وحقيقته. فكان كلّ خطاب في الحرب المقدّسة، أدينيًّا كان أم علمانيًّا، (ونعني بكلمة علمانيّ كلّ عقائديّة «مطلقة» تكون بمثابة معبود جديد، كالثورة والعرق، إلخ) يميل إلى وصف الحرب، لا كشرّ لا بدّ منه، بل كخير إيجابيّ.

كلّ ذلك غير مقبول من وجهة نظر مسيحيّة، فهو جنون. هذا هو موقف الكنيسة الحاليّ، ولا سيّما بعد ظهور عصر «الأنوار» وعلى أثر قيام الثورة الفرنسيّة.

٣ - الدفاع الشرعيّ أو «الحرب العادلة»

يفترض هذا الوجه أنّ هناك تقديرًا لواقع ملموس. إذ إنّ القضيّة العادلة تقوم مبدئيًّا على إجحاف جسيم لا يُنتقم منه أو لا يعوَّض عنه إلّا بالعنف. هذا كان تفكير سُواريز (Suarez) في القرن السادس عشر. بحيث ارتكز تفكير الكنيسة الأخلاقيّ مدّة طويلة على هذا التحديد. لكنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني طرح المسألة قبل قليل من منظار مختلف، فقد سلّم بإمكانيّة الدفاع المشروع: «ما دام خطر الحرب قائمًا، وما دام وجود سلطة دوليّة مؤهّلة يكون في تصرّفها قوى كافية معدومًا، لا يمكن أن نرفض للحكومات، بعد استنفاد جميع إمكانيّات التسوية السلميّة، حقّ الدفاع المشروع. فمن واجب رؤساء الدول والمشاركين في مسؤوليّات

القضايا العامّة أن يؤمّنوا المحافظة على الشعوب التي هم مسؤولون عنها، من دون أن يعالجوا بقلّة روية مسائل جدّيّة إلى حدّ بعيد. لكنّ إعلان الحرب للدفاع عن الشعوب هو أمر، والسيطرة على أمم أُخَر هو أمر آخر» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٩، ٢٤). فالحرب العادلة هي مشروعة إذًا في بعض الظروف. لكنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني يتابع فيقول: «علينا أن نهيّئ بكلّ قوانا ذلك اليوم الذي تصبح فيه كلّ حرب، بإجماع الشعوب، محرَّمة على الإطلاق» (الكنيسة في عالم اليوم، ٢٨، ١).

وفي الرسالة العامّة السلام في الأرض، جعل البابا يوحنّا الثالث والعشرون، بين علامات الأزمنة، تطوّر الاقتناع بأنّ «النزاعات المحتملة بين الشعوب لا يجوز أن تُسوَّى باللجوء إلى السلاح، بل بالمفاوضات». فهناك، بالرغم من أنواع الإخفاق، أحداث كثيرة، وحتّى قريبة العهد، تشهد على أنّ المفاوضات النزيهة المستمرَّة التي تراعي حقوق الأطراف المتواجهة وتطلّعاتها، قد تؤدّي إلى قرار سلميّ لأشدّ الأوضاع تعقيدًا. «فبالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام منفتحًا لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أنّ السلام يتأصّل في قلوب الذين ينفتحون لله. إنّ التذكُّر بالحرب العالميّة الثانية وبالمسافة التي قُطعت في العقود التابعة يذكّر المسيحيّين حتمًا بأنّه لا بدّ أن يكون لهم قلب جديد، قادر على احترام الإنسان، وعلى تعزيز كرامته الأصيلة»(٤).

ثانيًا - السلام

١ - المجمع الفاتيكانيّ الثاني

قبل قليل قرأنا في نصّ كتبه يوحنّا الثالث والعشرون هذه العبارة: «بالرغم من الحرب، يبقى طريق السلام منفتحًا لأصحاب الإرادة الحسنة. نعلم أنّ السلام يتأصّل في قلوب الذين ينفتحون لله». من هنا يمكننا أن نشعر بأنّ السلام ليس غائبًا عن الموضوع الذي بحثنا فيه. ليس السلام

(٤) *Cf. Documentation Catholique*, 1995, p. 537.

غياب حرب محضًا، وهو لا يقتصر على تأمين توازن القوى المتواجهة، ولا يصدر عن سيطرة استبداديّة، بل بصواب يعرّفه أشعيا فيقول إنّه: «عَمَل برّ». «إنّه ثمرة نظام محفور في المجتمع البشريّ ولا بدّ أن يحقّقه أناس لا ينقطعون عن التطلّع إلى عدالة أكمل. فمع أنّ مصلحة الجنس البشريّ العامّة تُوجّهها في واقعها الأساسيّ الشريعة الأزليّة بما فيها من متطلّبات عمليّة، فإنّها تخضع لتغييرات دائمة في سياق الزمن، بحيث إنّ السلام ليس أمرًا مكتسبًا مرّة واحدة، بل يحتاج إلى بناء دائم. وبما أنّ الإرادة البشريّة هي ضعيفة لأنّ الخطيئة تنال منها، فإنّ حلول السلام يقتضي من كلّ إنسان مراقبة أهوائه باستمرار، إلى جانب سهر السلطة الشرعيّة» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ١). وبعبارة أخرى، لا يُعطى السلام مرّة واحدة، بل يُبنى تدريجيًّا، ويتوقّف على الإرادة البشريّة وعلى خضوعها للشريعة الإلهيّة، فضلًا عن مختلف أوضاع التاريخ والجماعة البشريّة.

لا بل هناك أكثر من ذلك، فإنّ السلام ليس مطلبًا من نظام المجتمع البشريّ وعدالته. يرى المسيحيّ في السلام عطيّة من الله أو صورة منعكسة لملكوت الله. «إنّ السلام الأرضيّ الذي يصدر عن محبّة القريب هو نفسه صورة عن سلام المسيح الذي يأتي من الله الآب ونتيجة له. فإنّ الابن المتجسّد نفسه، أمير السلام، قد صالح جميع البشر مع الله بصليبه، معيدًا وحدة جميع البشر في شعب واحد وجسد واحد (...). فالمسيحيّون هم مدعوّون جميعًا بإلحاح إلى الالتحاق بالناس المسالمين حقًّا لالتماس السلام وإحلاله» (الكنيسة في عالم اليوم، ٧٨، ٣-٤). ذلك بأنّ المسيح دخل تاريخ العالم، متّخذًا وملخّصًا إيّاه. ويكشف لنا أنّ الله محبّة، يعلّمنا في الوقت نفسه أنّ شريعة الكمال البشريّ وبالتالي شريعة تحويل العالم هي وصيّة الحبّ الجديدة. والمسيح، بعمله هذا، يحمل إلينا اليقين بأنّ طريق المحبّة تنفتح لجميع البشر، وبأنّ الجهد المبذول لإحلال أخوّة شاملة ليس باطلًا. وبقبوله أن يموت عن جميع البشر، لكي يتّحدوا جميعًا في وحدة وسلام واحد، يعلّمنا أنّه يجب علينا أن نحمل صليبًا واحدًا يجعله العالم على أكتاف الذين يعملون لإحلال العدالة والسلام. وهو

يهب لنا الروح القدس نفسه الذي يدفعنا إلى عيش أخوّة الذين هم إخوة به.

٢ - الكتاب المقدّس

- في العهد القديم، يشير السلام إلى كمال نجاح الحياة. إنّه السعادة بصفته يستند أساسًا إلى الله. ولذلك كثيرًا ما يظهر بمظهر العطيّة المشيحيّة المثلى، هذا وأنّ الخير المشيحيّ الجوهريّ ينعكس في جميع أبعاد الوجود، وليس هو مجرّد بُعد نفسيّ كاللاعنف. وأخيرًا ليس السلام حقيقيًّا، ما لم يكن عمل العدالة.

لكنّ استمرار السلام هو قبل كلّ شيء، في نظر النبيّ، عمل الله، لأنّ السلام هو حقًّا عطيّة الله التي يجب على الإنسان أن يشارك فيها، ولأنّ كلمة الله لا تمنح الإنسان ما يستطيع أن يحقّقه بقواه الشخصيّة (عدالة أو سلامًا بشريًّا محضًا، على سبيل المثال)، بل تمنحه قوّة تمرّ عن طريق الإيمان الحرّ بالإله الحيّ والاهتداء المطلق إلى دعوته، هذا شأن السلام(٥).

- يندرج العهد الجديد، في آن واحد، في نهج نبوءات العهد القديم المشيحيّة، ويأتي بجدّة جذريّة: إنّ يسوع المسيح هو ذلك الذي كانوا ينتظرونه، والمحرّر الذي بشّر الأنبياء بمجيئه. لكنّه أيضًا ذلك الذي عارض قطعًا المذهب السياسيّ المشيحيّ الذي شاركت فيه أكثريّة أبناء وطنه الساحقة. ليس سلام المسيح وظيفةً مريحة: «السلام أستودعكم وسلامي أعطيكم. لا أُعطي أنا كما يعطي العالم...» (يو ١٤/٢٧). ليس سلامُ البشر سلامَ المسيح. فإنّ سلام البشر يعني علاقات البشر بعضهم ببعض في أحداث التاريخ: وهي عمل الإنسان. أمّا سلام المسيح فهو يندرج على صعيد علاقات البشر بالله، وهو قبل كلّ شيء عمل الله الذي تمَّ ودُلَّ عليه بوجه خاصّ في يسوع المسيح، مع أنّ البشر مدعوّون

---

(٥) Cf. René COSTE, *L'Eglise et la paix*, Paris, Desclée, 1979, p. 50.

إلى أن يكونوا معاونيه. إنّه موجّه إلى مستقبل ملكوت الله، الذي يبدأ وجوده منذ هذه الدنيا، لكنّ معناه الحقيقيّ موجّه إلى الأخيرة ولا يُدرَك إلّا بالإيمان، لأنّه موجّه إلى الخلاص. في الواقع، لا يتعارض السلامان، بالرغم من اختلاف الواحد عن الآخر. فالمؤمن يستمدّ في سلام الله الشجاعة وعودةً إلى الينابيع قد تُلزم نشاطه في العمل من أجل السلام البشريّ، ولا سيّما من أجل السلام السياسيّ. إنّ السلام الإلهيّ يلتقي السلام البشريّ في العمق، وهو يستوعبه ويستبطنه ويدعم متطلّباته، لكنّه يتخطّاه من كلّ جهة.

وهكذا تصبّ الوصيّة الكتابيّة في إعمال ديناميّة سلام باستخدام جميع الوسائل الممكنة في وضع ملموس. وهذا ما يعني أنّ الإنسان قد لا يستطيع حتمًا أن يرفض جميع نِسَب القوّة، وأنّ عليه أن يبذل جهده ليرجّح نِسَبًا سلاميّة، لأنّه لا يستطيع أن يعزّز السلام عمليًّا إلّا في العدالة نسبيًّا.

ثالثًا - الخاتمة: دور الكنائس

هل تستطيع الكنيسة أن تقوم بدور المحافظة على السلام؟ في الحقيقة، يبدو وزنها على الصعيد السياسيّ محدودًا جدًّا في أيّامنا، وعلى مستوى كوكبنا. إذ إنّ القرارات العليا المتعلّقة بالحرب والسلم هي في أيدي عدد قليل من الناس يظهر أنّهم لا يعتمدون إلّا على نِسَب القوّة، بحيث إنّ نفوذ الكنيسة يبدو ضعيفًا، مع أنّ ما يجب إعلانه بحسب روح الإنجيل هو الحقيقة، وما يجب تحقيقه هو خدمة القريب المتواضعة. هناك مسيحيّون وجماعات مسيحيّة، أيًّا كانت أنواع تقصيرهم وأخطائهم وحتّى ذنوبهم في الماضي وفي جميع العصور، عملوا بشجاعة وفعّاليّة من أجل تعزيز العدالة والسلام، أو كانوا شهود محبّة بطوليّة في أثناء الأعمال العدوانيّة وفي السجون وفي معسكرات الاعتقال. ولا يسعنا أيضًا أن نتجاهل العمل الجريء والمتواصل الذي قامت به البابويّة المعاصرة، منذ حبريّة لاون الثالث عشر، في سبيل السلام. ولا بدّ لنا أن نتذكّر أيضًا الصدى البعيد الذي أحرزته الرسالة العامّة السلام في الأرض التي أصدرها

يوحنّا الثالث والعشرون.

نريد أن نوضّح في الختام كيف أنّ الكنيسة - أو الكنائس - يمكنها أن تشارك حقًّا في السلام، نظرًا إلى ما هي وما هو عملها الخاصّ في العالم، الذي هو عمل روحيّ إلى حدّ بعيد. لقد عبّر أحد الأساقفة الألمان عن ذلك على الوجه التالي: «إنّ التبشير بالسلام، بجميع مستلزماته في حقلَي السياسة والسلوكيّات الاجتماعيّة، والصلاة من أجل السلام هما وجها إسهام الكنائس في إحلال السلام في العالم، وهي وحدها تستطيع أن تأتي بهما، ولا بديل لها إذًا في ذلك»[٦]. في عبارة «التبشير بالسلام» تلميح إلى وضع تاريخيّ خاصّ، إذ إنّ البطريرك أثيناغوراس كان يقول: «نحن، رجالَ الكنيسة، لا يُطلب إلينا أن نوجِد وصفات سياسيّة جيّدة، بل يُطلب إلينا أن نذكّر المسيحيّين بمسؤوليّتهم. فإنّهم مسؤولون أمام الله عن جميع البشر». وبعبارة «الصلاة من أجل السلام» يجب أن نفهم أنّ كلّ ما يُصنع من أجل سلام العالم لا قيمة له من دون صلاة الكنيسة. فبالصلاة يجب أن نطرد المقاومات الحقيقيّة. لا بدّ أن نصلّي من أجل التمييز وإقامة الثقة والصبر إلخ. فإنّ الصلاة تتّخذ، إذا صحّ القول، وظيفة تعزيميّة في النضال من أجل السلام. إنّ قوّة الله هي أشدّ فعاليّة من قوّة السلاح، كما أنّ سلام الله يُلهم سلام البشر.

(ترجمة الأب صبحي حموي)

(٦) Cf. R. COSTE, *ibid.*, p. 141.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحرب والسلم في الإسلام

الدكتور هشام نشّابة*

مقدّمة

لعلّ من أكثر الأمور التي تؤثّر سلبًا في علاقات المسلمين بالعالم تصويرُهم اليوم، في وسائل الإعلام المختلفة، بأنّهم دعاة عنف وحرب. وبالتالي تصوير الإسلام بأنّه دينٌ يدعو إلى العنف والاقتتال.

وممّا لا ريب فيه أنّ أجواء الأزمات والتوتّر والعنف التي تشهدُها المجتمعات الإسلاميّة في يومنا هذا، تساعد على ترويج هذه الصورة. ففي البلاد العربيّة تكاد لا توجدُ دولةٌ إلّا وهي على خلاف، يصل إلى حدّ العنف السافر أحيانًا، مع دولة عربيّة أخرى. كما تشكو بعض الدول العربيّة العنف الأهليّ الدامي. ويتبادر إلى الذهن حالُ المغرب والبوليساريو، والجزائر وأزمتها الداخليّة المزمنة، وليبيا والعالمُ الذي يفرض عليها الحصار، والسودانُ وجنوبُه، والصومالُ داخليًّا ومع جيرانه، والكويتُ والعراق، والإماراتُ وإيران، والسعوديّةُ واليمن والإمارات، ولبنانُ وسوريا من جهة، وإسرائيلُ من جهة أخرى. ناهيك عن قضيّة فلسطين، كبرى قضايا العرب، وأكثرُها تحدّيًا للسلم العالميّ. ونحمد الله

(*) رئيس المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة التابع لجمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة، بيروت. نائب رئيس منظّمة الأونسكو.

أنّ لبنانَ حرج من دوّامة العنف التي عاشها مسيحيّوه ومسلموه، خمسَ عشرةَ سنة، بعد العام ١٩٧٥.

فإذا خرجتَ من نطاق العالم العربيّ فتكاد لا ترى دولةً إسلاميّةً لا تواجه خطرًا يتهدّد السلم والأمن والاستقرار فيها: فإيران يتهدّدها الغرب ويقاطعها، والهند وباكستان في خلاف مزمن على كشمير، وأفغانستان مسرح صراع مستمرّ منذ سنوات بين القوى الكبرى للسيطرة عليها، ثمّ بين أحزابها وفئاتها. وأخيرًا، أندونيسيا والدعوات الانفصاليّة فيها، والفيليبّين والصراع بين الجنوب المسلم والشمال المسيحيّ، ناهيك عن قضيّة الأكراد مع تركيا، وقضيّة مسلمي يوغوسلافيا مع الصرب... كلّها أجواءٌ متأزّمة تهدّد بالانفجار، بل إنّها تنفجر تارة وتهدأ تارة أخرى، كما في تشيشينيا وأوزبكستان وتركمانستان.

وثمّة أزمات كامنة لا ندري متى تنفجر بين تركيا وسوريا، وبين العراق وجيرانه...

بل إنّ فرنسا متخوّفةٌ من المسلمين المقيمين فيها وهم أربعةُ ملايين، وألمانيا متخوّفةٌ من مسلميها وهم يُقدَّرون بمليون، وكذلك إنكلترا والمسلمون فيها يُقدَّرون بمليونين، وحتّى الولايات المتّحدة الأميركيّة تخشى من المسلمين السود وتوثّبهم المتزايدة، وهم يُقدَّرون بأربعة ملايين أو خمسة.

صورة العالم الإسلاميّ القاتمة هذه، أو قل، صورة المسلمين في العالم، تطرح قضيّةَ الحرب والسلم، وموقف الإسلام من هذه القضيّة، بشكل جادّ. والناسُ، كلُّ الناس، يفضّلون السلم والاستقرار على الأزمات والحروب، ويتوقون إلى الرخاء والعيش الهنيء، ويحبّون الحياة ويكرهون الموت.

فلماذا كلّ هذه الحروب في البلاد الإسلاميّة؟ وهل المسؤول عنها هو الإسلام، دينًا أو عقيدةً؟ أم إنَّ هذه الحروب والأزمات والفتن في أساسها هي نتيجة العوامل الاقتصاديّة التي ظهرت بعد الحربين العالميّتين الكبريين اللتين شهدهما العالم في القرن العشرين، ولم يكن للعالم

الإسلاميّ يد فيهما، بل كان من ضحايا هاتين الحربين؟ أم إنّ الحروب والأزمات هي من نتائج «العولمة» وقادتها؟ أم هي مصالح الدول الكبرى التي تواجهها الدول الصغرى بالمقاومة اليائسة تارةً، والانصياع للواقع تارة أخرى؟ أم هي تجارة الأسلحة التي لا تزدهر إلّا باندلاع الحروب؟ أم هي مقتضيات الاقتصاد العالميّ الجديد؟ كلّها أسئلة تُطرح ولكلّ منّا جواب عنها وتحليل. غير أنّ الذي لا خلاف عليه، في اعتقادي، هو أنّ تحميل الإسلام والمسلمين مسؤوليّة هذا الوضع العالميّ، فيه إفراطٌ في تبسيط الأمور، وهو أقرب إلى الدعاية المغرضة، أو هو ضربٌ من ضروب التنصّل من المسؤوليّة، لرميها على مَن نريده أن يكون «كبش المحرقة». والإسلام «كبش سمين» - نوعًا - باعتباره عقيدة متكاملة ذات حضارة وتاريخ عريق وغنيّ - وكمًّا - باعتبار أنّ أتباعه يزيدون عن المليار والنصف من البشر. وأهمّ من هذا الكمّ الهائل، إنّهم، أي المسلمين، منتشرون في جميع أصقاع العالم، ويتميّزون بشعور بالانتماء إلى أمّةٍ واحدةٍ، كما لا يشعر أتباع أيّ دين آخر.

إنّني لا أريد في هذا المقام أن أوغلَ في تحليل عوامل الواقع العالميّ المعاصر أو العالم الإسلاميّ المعاصر السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فليس هذا هدف المحاضرة من جهة، ولستُ خيرَ مَن يتناول هذا الموضوع أصلًا.

يقتصر هدفي بعد هذه المقدّمة على أن أتحدّث عن الإسلام الدين، وعن موقفه من قضيّة الحرب والسلم.



حالةُ الحرب وحالةُ السلم واقعان إنسانيّان، ولذلك عالجهما الإسلامُ بعمق. فالإسلام لا يتغاضى عن هذا الواقع لأنّه دينٌ مثاليٌّ وواقعيٌّ في آنٍ معًا. وإنّ واقع الحرب لا يرضاه الإسلام في المجتمعات ولا يحبّذه. فالإسلام يحبُّ أن تتعارفَ المجتمعات وتتعاونَ على البرّ والتقوى، لا أن تتعاون على الإثم والعدوان. ولكنّ الإنسان خطّاءٌ - كثير الأخطاء - وممّا يؤخذ عليه منذ خلقه الله، عزّ وجلّ، أنّه سفّاكٌ للدماء.

وقصّة الله مع ملائكته بشأن خلق الإنسان معروفةٌ وموضحةٌ لطبيعة الإنسان، ويقول تعالى في القرآن الكريم: ﴿إذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً، قالوا أتجعلُ فيها مَن يُفسدُ فيها ويسفكُ الدماءَ (البقرة ٣٠)، فقال لهم إنّي أعلمُ ما لا تعلمون﴾. أي إنَّ الله سبحانه وتعالى جعل هذا الميلَ إلى الاقتتال عند الإنسان لسببٍ هو وَحْدَه يعرفُه. فللّه في خلقِه شؤون.

وأمّا كونُ الإسلامِ دينَ السلم والسلام فدليلُه في الآيات البيّنات التالية:

﴿يا أيّها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافّة﴾ (٢/٢٠٨).

﴿والله يدعو إلى دار السلام﴾ (١٠/٢٥).

ثمّ إنّ «السلام» صفةٌ من صفات الجَنّة حيثُ تجتمعُ كلُّ الفضائل ففي «دار السلام» (٦/١٢٧) والتحيّةُ فيها سلامٌ (أنظر ١٠/١٠) و«السلام» صفةٌ من صفات الله عزَّ وجلّ: هو الله... الملكُ القدّوسُ السلام... (٥٩/٢٣). وخطاب المؤمنينَ في ما بينهم هو السلامُ ﴿وإذا جاءكَ الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلامٌ عليكم﴾ (٦/٥٤)، ذلكَ أنّ السلام هو صفةُ المؤمن الذي يجب أن يتخلّقَ بأخلاق الله عزَّ وجلّ. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ولا تقولوا لمَن ألقى إليكُم السلامَ لستَ مؤمناً﴾ (٤/٩٤). والمسلمُ الحقُّ هو الذي يواجه الناس بالسِّلم والسلام حتّى ولو كانوا جاهلين. يقول الله تعالى: ﴿وإذا خاطبَهم الجاهلون قالوا سلامًا﴾ (٢٥/٦٣).

إنّ حالةَ السلم والسلامِ في الإسلام هي الأصلُ وحالُ العداوةِ والاقتتالِ هي الحالةُ الشاذّةُ التي تتطلّبُ المعالجة. والعداوةُ تفترضُ وجودَ معتدٍ ومعتدًى عليه. والمعتدي هو العدوّ. والعداوةُ تنتهي عندما يتوقّف الاعتداء. لذلك يمكننا القول إنّ ليس هناك عداوةٌ «مطلقةٌ» أو دائمةٌ إلّا في حالتين: حالةُ العداوةِ للشيطان وحالةُ العداوةِ للكافرين.

فالشيطانُ رمزُ الشرّ: ﴿إنّ الشيطان لكم عدوٌ فاتّخذوه عدوًّا﴾ (٣٥/ ٦)، ﴿ولا تعبدوا الشيطانَ إنّه لكم عدوٌ مبين﴾ (٣٦/ ٦٠). هذه عداوةٌ مطلقةٌ دائمةٌ ثابتة. ذلك أنّ الشيطان هو الذي يوقعُ العداوةَ بين الناس: ﴿إنّما يريدُ الشيطانُ أن يوقعَ بينكم العداوةَ والبغضاء﴾ (٥/ ٩١).

والعدوّ المطلق، الدائم والثابت، هو عدوّ الله أي هو الذي يكفرُ بدين الله. يقول القرآن الكريم: ﴿مَن كانَ عدوًّا لله وملائكتِهِ ورسُلِهِ وجبريلَ وميكالَ فإنّ الله عدوٌّ للكافرين﴾ (٢/ ٩٨)، ﴿إنّ الكافرين كانوا لكم عدوًّا مبينًا﴾ (٤/ ١٠١). [وقد سألني أحدُ الحاضرين في هذه المحاضراتِ ذاتَ يوم: هل النصارى كفّارٌ في نظر الإسلام؟ فقلتُ له، وأنا أردّد اليوم ما قلته يومذاك: كلّا، ليس النصارى كفّارًا في نظر الإسلام، بل النصارى واليهودُ «أهلُ كتاب» بنصّ في القرآن الكريم، ولو أراد الله أو رسوله أن يسمّيَهم كفّارًا لفعل. ولكنّهم ليسوا كذلك، بل معاذ الله أن يكونوا كذلك وحاشاهم هذا الوصف، وهم أتباعُ دين إبراهيمَ وأتباعُ عيسى، عليه السلام].

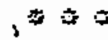
ولا أخفيكم عدَم ارتياحي إلى ترجمة «عدوّ» بكلمة Ennemi الفرنسيّة، لأنّ كلمة Agresseur في نظري هي أقربُ إلى ترجمةِ كلمةِ «عدوّ».

إنّ علاقةَ الناس بعضهم ببعض السلميّة والمسالمة هذه هي الأصل في العلاقات الإنسانيّة. وقد تَفسدُ هذه العلاقاتُ ويكون هناك اعتداءٌ - أي ظلمٌ وبغيٌ - من فئة على فئة أخرى. في هذه الحالة يدعو الإسلامُ إلى الردّ على المعتدي.

يقول القرآن الكريم: ﴿وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إنّ اللهَ لا يحبُّ المعتدين، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرِجوهم من حيث أخرجوكم والفتنةُ أشدُّ من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاءُ الكافرين. فإن انتهوا فإنّ الله غفورٌ رحيم ۞ وقاتلوهم حتّى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدينُ لله،

فإن انتهوا فلا عدوانَ إلّا على الظالمين. . . فمَن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتّقوا اللهَ واعلموا أنّ الله مع المتّقين * وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلُكَةِ وأحسنوا إنّ الله يحبّ المحسنين﴾ (البقرة/ ١٩٠-١٩٥).

وتلاحظون في الآيات الكريمة هذه كيف يمتزجُ الأمرُ بالقتال بالاقتتال، بالتقوى والرحمةِ والإحسان. ذلك أنّ العداوةَ حالةٌ مؤقّتةٌ يجب أن تنتهيَ بإحقاق الحقّ ليسودَ الوفاقُ والأمانُ بين الناس. يقول الله تعالى: ﴿إدفعْ بالتي هي أحسنُ فإذا الذي بينَكَ وبينَهُ عداوةٌ كأنّه وليّ حميم﴾ (٤١/ ٣٤).



يبقى الحديث عن «الجهاد». والجهادُ رُكنٌ من أركانِ الدين. إذ اعتبرَهُ الفقهاءُ الركنَ السادسَ للدين بعدَ الشهادتَيْن والصلاةِ والزكاةِ وصومِ رمضان والحجّ.

و«الجهاد» لغةً هو بذلُ الجهدِ. وهو في القرآن الكريم توجيهُ الجهدِ إلى خدمةِ الدينِ والدفاعِ عنه وإعلاءِ كلمةِ الحقّ والقضاء على الباطل. إنّه الجهادُ في سبيل الله.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالِهِم وأنفسِهِم في سبيل الله والذين آوَوْا ونَصَروا، أولئك بعضُهم أولياءُ بعض. . .﴾ (٨/ ٧٢).

والجهادُ في القرآن الكريم نوعان جهادٌ بالنفس وجهادٌ بالمال.

والجهادُ موجّهٌ بأحكام القرآن الكريم إلى «الكفّارِ» والمنافقين إسوةً بما أمر اللهُ به نبيّه (صلعم).

أمّا في الحديث النبويّ، فالجهادُ أيضًا جهادان: الجهادُ بالنفس والمال، أي بذلهما، وجهاد النفس أي مجاهدتُها لمنعها عن الإثم والذنوب. ومجاهدة النفس هو «الجهادُ الأكبرُ»، حسب ما جاء في

الحديث الشريف.

وقد نتج من ركن الجهاد في الإسلام قيامُ نظريّاتٍ إسلاميّةٍ في العلاقات الدوليّة تحدّثَ عنها كبارُ علماءِ المسلمين وأصحابُ المذاهبِ وفي مقدّمتهم الإمامُ الشافعيّ والإمامُ أبي حنيفة والماورديّ. وقد نتج من هذه النظريّات تقسيمُ العالم إلى: «دار الإسلام» و«دار الحرب» و«دار الصلح»، أو «دار العهد». وثمّة اختلافٌ بين الفقهاء بشأن تعريف هذه «الديار». وأحسب أنّ هذا الاختلاف ناتجٌ من الأوضاع الدوليّة التي رافقتْ ظهورَ النظرياتِ الإسلاميّة هذه في العلاقات الدوليّة. غير أنّه لا خلافَ في تعريف «دار الإسلام» بأنّها البلادُ التي تُطبّقُ فيها أحكامُ الإسلام. أمّا «دار الحرب» فهي البلادُ التي يُمنعُ فيها المسلمون من ممارسة شعائرِهم الدينيّة. وأمّا «دارُ الصلح» أو «دارُ العهد» فهي البلادُ التي تقوم بينها وبين الدولةِ الإسلاميّةِ مواثيقُ ومعاهداتٌ تنظّمُ علاقةَ هذه بتلك. والرأيُ السائدُ بين الفقهاء هو أنّ كلَّ بلد يستطيع المسلمُ أن يُمارسَ فيه شعائرَ دينِه بحرّيّةٍ فهو «دار صلح» ولا يمكنُ أن يكونَ «دار حرب».

صحيحٌ أنّ بعضَ المتطرّفين من المسلمين توسّعوا في تعريف «دار الحرب» لتشمَلَ كلَّ الديارِ التي لا يسود فيها الإسلام. غير أنّ هذا الرأيَ ليسَ مقبولًا عند الفقهاء عمومًا ولا عند عامّةِ المسلمين، لا في هذا العصرِ ولا في العصورِ الغابرةِ. وتبقى النظريّةُ الإسلاميّةُ في العلاقات الدوليّة نظريّةً ذاتَ جوانبَ وأبعادٍ وأعماقٍ، وتشكّل فصلًا مبيّنًا في العلوم السياسيّة وأصولِ الحكم لا يجوز أن تؤخذ بخفّةٍ وتسرّعٍ، ليُقال بأنّ الإسلامَ قسّم العالَم إلى قسمَيْن: «دار الإسلام» و«دار الحرب». فهذا قول غيرُ علميّ وغيرُ صحيح وفيه تجنٍّ على الإسلام والمسلمين.



أخيرًا، لا بدّ في معرض الحديث عن الحرب والسلم من الحديث عن «العنف» و«الإرهاب» اللذين لا يقلّان فتكًا بالمجتمعات الحديثة عن الحرب. فما موقفُ الإسلامِ من العنف والإرهابِ في ضوء ما قدّمتُ من

موقفه من السلم والقتال.

هنا لا بدّ من كلمةٍ موجزةٍ عن مفهومِ «العنف». إنّ «العنف» الذي يستهدفُ الأبرياءَ لا يمكنُ أن يقرَّه أيُّ دينٍ سماويّ. ولكن، ماذا نقولُ في الظلم؟ أليس الظلمُ شكلًا من أشكال العنف؟ وهل العنفُ في مقاومة الظلم عنفًا مستهجنًا شرعًا؟ أليس الظلمُ من نوع العدوانِ؟ عدوانٌ على الحقّ قد يستدعي المقاومةَ العنيفةَ؟ إنّ موقف الإسلام يؤيّدُ العنفَ في مقاومةِ الظلم والعدوانِ، وتلقى هذه المقاومةُ تأييدًا من المراجع الإسلاميّة في الحاضر كما في الماضي.



غير أنّ ثمّةَ واقعًا مؤلمًا يلفُّ العالمَ الإسلاميّ في يومنا هذا، هو واقعُ «العنفُ العبثيّ» أو «الإرهاب التخريبيّ». كذلك العنفُ المستشري في الجزائر. ولا أعلمُ أنّ هذا النوعَ من العنف والإرهاب يلقى تأييدًا من أيّ مرجع دينيّ ذي شأن، بل إنّ هناك إجماعًا بإدانة هذا النمط من العنف. خاصّة وأنّه عنفٌ أعمى لا يفرّقُ بين الظالم والبريء ويَضيعُ فيه الفرقُ بين الحقّ والباطلِ. إنّ هذا النمطَ من العنفِ لا يقرُّهُ الإسلامُ بأيّ شكلٍ من الأشكال لأنّه نوعٌ من الإجرام. وقد صدَرَتْ فتاوى عديدةٌ تدينُهُ وتدعو إلى محاكمةِ مرتكبيهِ محاكمةَ المجرمين.

غيرَ أنّ الأعمالَ التي تسمّيها إسرائيلُ «تخريبيّة» فللإسلام والمسلمين فيها رأيٌ آخر، وغالبيّةُ الفتاوى تقرُّ هذه الأعمالَ باعتبارِها مقاومةً شرعيّةً، إذ إنَّ المجتمع الإسرائيليّ كلّه مجتمعٌ عدوانيّ ومجنّدٌ للحرب. أمّا الأطفالُ والشيوخُ والمرضى فإنَّ المقاومةَ لا تستهدفُهُم، فإن أصابَهُم أذًى خطأً فإنَّ لهم حقوقًا واجبةَ الأداء.



وبعد، فأرجو أن أكونَ قد أعطيتُكُم فكرةً موجزةً عن مختلفِ الآراءِ حولَ الحربِ والسلمِ في الإسلام، داعيًا الله أن يسدّدَ خطانا جميعًا على طريق المحبّة والسلام ولما فيه خيرُ الناسِ كافّةً.

الحياة المكرَّسة في الألف الثالث

الأب كميلّو مكسبسي الكرمليّ(٥)

إنّ الألف الثالث قد حرّك تفكير جمعيّاتنا الرهبانيّة وحياتنا، ومن المهمّ أن نتذكّر، على ما أظنّ، أنّ اتّحاد الرؤساء العامّين لم يعقد، في السنة ١٩٩٣، مؤتمر الحياة المكرّسة العالميّ إلّا نظرًا إلى الألف الثالث. ثمّ كان دور السينودس للحياة المكرّسة سنة ١٩٩٤. وأخيرًا، وبفضل مبادرة مزدوجة قام بها اتّحاد الرؤساء العامّين واتّحاد الرئيسات العامّات، تمّ اجتماع شبيبة الرهبان والراهبات، وقد شارك فيه ٨٤٠ راهبًا وراهبة ينتمون إلى ٢٣٠ جمعيّة نسائيّة و١٥٠ جمعيّة رجاليّة، أتوا من ٧٠ بلدًا في جميع القارّات. فحلّلوا الأوضاع وقدّموا إلينا، فوق كلّ شيء، نظرة الشبيبة التي لم تبلغ سنّ الثلاثين إلى الحياة الرهبانيّة على عتبة الألف الثالث.

يمكننا أن نؤكّد أنّ وثيقة «الحياة المكرّسة» (Vita consecrata) تدعونا إلى توجيه نظرنا نحو المستقبل، إذ إنّ الرقم ١١٠، الذي يُستشهد به أكثر من غيره، حين يدور الكلام على الوثيقة المذكورة، يقول: «ليس لكم فقط أن تتذكّروا وترووا تاريخًا مجيدًا، بل عليكم أن تبنوا تاريخًا عظيمًا. أنظروا إلى المستقبل، حيث يرسلكم الروح القدس ليضع أيضًا معكم أمورًا عظيمة».

(٥) رئيس عامّ الرهبان الكرمليّين الحفاة، رئيس الاتّحاد العالميّ لرؤساء الرهبانيّات العامّين. والنصّ التالي أُلقيَ في أثناء لقاء جمع الأب مكسيمي ورؤساء الرهبانيّات ورئيساتها في لبنان يوم ٢٤ آذار (مارس) ١٩٩٩ على مدرّج المعهد الأنطونيّ، بعبدا.

سننطلق من الوضع الحاليّ بمقدّمة وجيزة، ونظرُنا موجّه إذًا إلى مستقبل الحياة المكرّسة. ثمّ أقسم بياني إلى ثلاث نقاط: وأبتدئ بما يمكننا أن نسمّيه إطار الحياة المكرّسة الاجتماعيّ الكنسيّ في الألف الثالث. وفي قسم ثانٍ، سأعرض في ملخّص كبير ما هي النتائج التي توصّلت إليها شبيبة الرهبان والراهبات. وفيهم نسمع صوت المستقبل، وإن ألحّوا قائلين: «نحن حاضر الحياة المكرّسة، فلا تحدّثونا دائمًا عن المستقبل. نحن شبّان وشابّات، ولكنّنا الحاضر أيضًا، فإنّنا، حين نصل إلى المستقبل، سنكون مثلكم». وأمّا القسم الثالث، الذي قد يكون القسم الرئيسيّ من تفكيرنا، فسيجيب عن هذا السؤال: ما هي تحدّيات الحياة المكرّسة. بتحدّيات الحياة المكرّسة التي يعرضها علينا الألف الثالث، نلمس ما يمكن أو يجب أن تكون الحياة المكرّسة في الألف الثالث، أو أين يجب أن تنقاد هذه الحياة للروح القدس.

مقدّمة

نعيش اليوم زمن طور انتقاليّ في جميع المجالات: في المجتمع وفي الكنيسة، وبالتالي في الحياة المكرّسة أيضًا. ولا يخفى علينا أنّ كلّ زمن انتقاليّ هو حتمًا زمن متأزّم، حتّى بمعنى الكلمة الإيجابيّ. وفي هذا الوضع المتأزّم، الذي هو زمن انتقاليّ، نعيش زمنًا تفيض فيه النعمة، لأنّه يجعلنا نواجه هويّتنا ونعي ما نحن، لنتجدّد وندخل في حوار مع العالم. كما وكتب بولس السادس في رسالة الحوار الشهيرة «كنيسته» (Ecclesiam suam) التي أصدرها سنة ١٩٦٣، وكانت أولى رسائله العامّة: «يجب على الكنيسة أن تعي هويّتها دائمًا لتتجدّد وتدخل في حوار مع العالم».

أوّلًا: الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ الذي نعيش فيه

ما الذي يميّز الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ الذي نعيش فيه؟ إنّنا نعيش زمنًا انتقاليًا يسبّب الأزمة.

من وجهة النظر الاجتماعيّة، نواجه ظاهرة الإجمال، ظاهرة العولمة، بسبب وسائل الاتصال. لهذه الظاهرة وجوه إيجابيّة، إذ إنّها تسهّل اللقاء والإعلام. ومن جهة أخرى، لها تأثير سلبيّ وهو حصر الثروة في أيدي عدد قليل من الأشخاص وحرمان العديد منهم، وبالتالي، لا عدالة متسارعة ومتزايدة في العالم كلّه. ولا نستطيع أن ننكّر في الحياة المكرّسة في الألف الثالث من دون أن نأخذ بعين الاعتبار تلك العولمة التي أدّت إلى تعزيز الليبراليّة الاقتصاديّة الجديدة، وهي تُنزل الشرور بالملايين من الأشخاص وتهمّش الملايين منهم. وحتّى على صعيد الاقتصاد الجمعيّ، فإنّها تأتي بنتائج سلبيّة، كما لاحظنا في انهيار هونغ كونغ الماليّ الذي أدّى إلى عواقب متعدّدة.

ومن وجهة النظر الاجتماعيّة أيضًا، نشاهد زوال التنازع بين الشرق والغرب، وإلى حدّ ما بين الشمال والجنوب، لأنّ الاحتمالات مع العولمة اختلفت منذ الآن. ففي بلدان الشمال الغنيّ فقر متزايد، إلى جانب أنواع جديدة من الفقر، بحيث تبدو تحدّيات كبيرة في وجه إعلان البشارة، وبالتالي الحياة المكرّسة.

ومن وجهة النظر الكنسيّ، ثمّة أمرٌ مهمّ جدًّا لإعادة التفكير في ما هي الحياة وما يجب أن تكون الحياة المكرّسة في الألف الثالث، وهو ظاهرة تغيُّر الوجه في الكنيسة. فإنّ جمعيّات الحياة المكرّسة في أكثريّتها الساحقة (باستثناء رهبانيّات القرون الأوائل التي أبصرت النور في الشرق) نشأت في أوروبّا الغربيّة، دليلًا على حيويّة الدين المسيحيّ في تلك البلدان، وكان من الطبيعيّ أن تتأثّر ثوابت الحياة المكرّسة في ذلك الزمن بالعصر الذي شاهد ولادة الحياة المكرّسة، أي القرون الوسطى والقرن الأخير.

حتّى مطلع هذا القرن، كان وجه الكنيسة وجهًا أوروبّيًا غربيًّا. إذ إنّ ٧٧٪ من المسيحيّين والكاثوليك في العالم كانوا يعيشون في أوروبّا وولايات أميركا المتّحدة، علمًا بأنّها كانت أراضي استيطان أوروبّيّ. ولم

يكن في بقيّة العالم إلّا ٢٣٪ من أعضاء الكنيسة الكاثوليكيّة. أمّا الآن فوجه الكنيسة قد تغيّر: فـ٧٠٪ من المسيحيّين يعيشون في العالم الثالث، و٣٠٪ فقط في أوروبّا الغربيّة بما فيها ولايات أميركا المتّحدة.

يفترض هذا التغيير، من جهة، انفتاحًا على التعدّديّة الثقافيّة. فلا يمكننا، لا على مستوى الكنيسة ولا على مستوى الحياة المكرّسة، أن نعيش بعد اليوم في التصوّرات الأُحاديّة المركز، بل لا بدّ أن يكون لنا رؤية متعدّدة المراكز في علم اللاهوت، وفي حقل الروحانيّة، وفي ما يختصّ ببنية الحياة المكرّسة نفسها. وإن لم نأخذ هذا الوضع بعين الاعتبار، فإمّا أن نعود إلى الوقوع في أخطاء الماضي، لكنّنا نقع فيها انطلاقًا من العالم الثالث، وإمّا أن ندّعي عيش حياة رهبانيّة تُظهر وحدة على نمط واحد، وهذا أمر لم يعد ممكنًا في زمننا الحاضر.

وعلى مستوى الكنيسة، نحن مدعوّون إلى تعدّديّة، إلى وحدة متعدّدة الأشكال، كما سبق لسينودس الأساقفة الخاصّ «بعد مرور ٢٠ سنة على المجمع الڤاتيكانيّ الثاني» أن عبّر عن ذلك سنة ١٩٨٥. فلا يمكننا بعد اليوم أن نتكلّم بألفاظ نمط واحد، بل بألفاظ متعدّدة الأشكال. وفي النهاية، يجري في الحياة المكرّسة تمامًا ما يجري في الكنيسة، أي إنّ وجهها يتغيّر. وهذا يعني أنّ أوضاع أزمة الدعوات، التي هي طبيعيّة في أيّام انعطاف نمط حياة أيّ مؤسّسة من المؤسّسات وأيّ وسط من الأوساط، أدّت إلى أنّ أكثريّة أعضاء الحياة المكرّسة هم أيضًا من أعضاء العالم الثالث. ومن ناحية أخرى، نلاحظ أيضًا أنّ الحياة المكرّسة هي أقلّيّة في الكنيسة، علمًا بأنّنا ١٢,٠٪، أي جزء صغير جدًّا من الكنيسة الجامعة التي يمثّل فيها العلمانيّون أكثر من ٩٩٪. ولذلك، إن أردنا أن نعيد التفكير في الحياة المكرّسة، وجبت إعادة التفكير فيها انطلاقًا من إعادة تقدير العلمانيّين وإعادة تقييمهم في الكنيسة.

فلا بدّ لنا أن نأخذ بعين الاعتبار ذلك الإطار وتلك الخلفيّة الاجتماعيّة الكنسيّة والاجتماعيّة الثقافيّة، حين نفكّر في ما قد تكون رؤى

ثانيًا: مؤتمر الشبيبة

القسم الثاني هو مؤتمر الشبيبة. لماذا نوليه هذه الأهمّيّة؟ لأنّنا، كما قال أحدنا، نعود مع الشبيبة إلى جِدَّة موهبة التأسيس. إنّ حميّة الشبيبة تُرغمنا على عدم نسيان حميّة البدايات. فشبيبة اليوم لهم ما يشغل أفكارهم ويُثير قلقهم، فهم أبناء زمنهم، يعيشون في عصر انتقاليّ ومليء بالتردّدات، في عالم تغييرات متسرّعة وعميقة، سبق لها أن ظهرت في المجمع الفاتيكانيّ الثاني. ولذلك، لا يمكننا أن نتصوّر حياة مكرَّسة للمستقبل، إن لم ندخل في حوار معهم، في حوار يساعدنا أيضًا على الشعور بعبور الروح القدس في تاريخنا. فبفضل أنوارهم وبالرغم من ظلالهم وحدودهم، عندهم رسالة ينقلونها إلينا.

كيف ظهرت فكرة مؤتمر شبيبة الرهبان والراهبات؟ في ١٩٩٣، وهي السنة التي عقدنا فيها مؤتمر الحياة المكرّسة العالميّ، الذي نظّمه اتّحاد الرؤساء العامّين، كان هناك رهبان شبّان جاءوا ليساعدونا في أمور المؤتمر المادّيّة، فقام أحدهم في نهاية المؤتمر واستأذن عفويًا في الكلام وصعد المنصّة وقال لنا ما يلي: «أنا مسرور بالمؤتمر الذي عُقد، لكنّي حريص على أن أقول لكم إنّي لم أفهم إلّا القليل من اللغة التي تتكلّمون بها (مع أنّه كان راهبًا شابًّا أوشك أن يرتسم كاهنًا). كثيرًا ما تذكرون المجمع، لكنّي لم أكن من هذا العالم حين عُقد المجمع. فهو، عندي، لا يعني شيئًا. وفوق كلّ ذلك، فإنّ اللغة التي تتكلّمون بها هي لغة لا تفهمها شبيبة اليوم».

هذه الكلمات أثارت شيئًا من القلق في اتّحاد الرؤساء العامّين، وبعد ذلك بسنة، نظّمنا موضوعًا لأحد مجالسنا (نعقد مرّتين في السنة مجلسًا يستغرق ثلاثة أيّام كاملة للتفكير في أحد الموضوعات) «الشبيبة تنادي الحياة المكرَّسة». ودعونا إلى مجلسنا عددًا من شبيبة الرهبان

والراهبات ليعرضوا لنا وجهة نظرهم، وقلقهم على مختلف وجوه الحياة المكرّسة، كالنيوية والروحانيّة والتكريس والمشاركة والرسالة. بصفتنا رؤساء عامّين، استخلصنا بعض النتائج ونشرناها في كرّاس كان لنا أداة تفكير في داخل جمعيّاتنا الرهبانيّة.

كما لاحظنا أنّه لا يكفي أنّنا دعونا مجموعة صغيرة، وأنّه لا بدّ من الإصغاء إلى شبيبة الرهبان والراهبات على المستوى العالميّ. وقرّرنا أن نطلب إلى الشبيبة أن تعلّمنا طرق مشاركة جديدة تساعدنا على أن نكون شهودًا لحريّة مسيحيّة أصيلة ولخدمة الفقراء ومحبّتهم، وأن تساعدنا بوجه خاصّ على تعريض أنفسنا لخطر الجدّة. وهذه الكلمات نفسها، قام رئيسا اتّحادَي الرؤساء العامّين والرئيسات العامّات بتكرارها على الشبّان، حين صافحاهم في بدء العمل.

أريد أن أقول لكم إنّ العمل كان كثيرًا، وتقدّم بسرعة بفضل التعاون على مستوى الجمعيّات الرهبانيّة، ولا سيّما التي كانت موهبتها اللدنيّة موجّهة بالأحرى إلى الشبيبة. وبفضلها، استطعنا أن ننظّم العمل بعقليّة جديدة وبنى جديدة. ولولاها، لعرّضنا أنفسنا لخطر تكرار نمط المؤتمر الذي سبق لنا أن عقدناه، ولكن مع الشبيبة في هذه المرّة.

كما ذكرتُ أعلاه، شارك في المؤتمر ٨٤٠ عضوًا من شبيبة الرهبان والراهبات، ينتمون إلى ٢٣٠ جمعيّة نسائيّة و١٥٠ جمعيّة رجاليّة، أتوا من جميع القارّات. عُقد في رومة من ٢٩ أيلول (سبتمبر) إلى ٤ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٩٧. وفي ٣٠ أيلول، احتفلنا بعيد كبير وقابلنا قداسة البابا.

المهمّ في ما يختصّ بهذا المؤتمر وما أرغب في التشديد عليه، هو النداءات التي وصلتنا من الشبيبة. أراد المؤتمر أن يؤلّف نداءً واحدًا، ولكنّنا، بسبب تقصير في المنهجيّة، أردنا أن نتوصّل إلى أن يأتي كلّ شيء من القاعدة، لكنّ المؤتمر لم يحصل على الوقت المادّيّ لإعداد نداء مشترك بين الـ ٨٤٠ مشتركًا، يراعي جميع العقليّات وجميع النزعات. وفي النهاية، ونظرًا إلى أنّ الشبّان كانوا منقسمين إلى مجموعات لغويّة،

طُلب إليهم أن يتجمّعوا في مجموعات عمل. فكانت هناك خمس مجموعات عمل كبيرة، أي مجموعة لكلّ من اللغات المتداولة في المؤتمر، لكن كلّ مجموعة عمل كانت تضمّ ١٠ أو ١٥ فرقة. وكانت ديناميّة المؤتمر أن يُكتفى بمحاضرة واحدة كلّ يوم، تنسجم مع أسلوب الشبيبة وتُدعَم بالوسائل السمعيّة البصريّة. وبعد المحاضرة، كان الجميع يصغون إلى ردود الفعل استنادًا إلى خبرتهم في الموضوع، من قِبَل خمسة رهبان وراهبات من قارّات مختلفة. وبعد الظهر، كان الوقت كلّه مخصّصًا لعمل الفرق ومجموعات العمل. وفي النهاية، كانت بين أيدينا خمسة نداءات، نداء من كلّ مجموعة عمل. قمت بتحليل النداءات وأعرض هنا الخطوط العريضة التي قدّمتها الشبيبة حول الحياة المكرّسة.

إليكم الخطوط العريضة الستّة التي تشغل بال الشبيبة:

١ – على راهب (راهبة) الألف الثالث أن يكون شخصًا يبني هويّته على اختياره شخص يسوع المسيح، على اختيار يستهويه، ويحمله على السير في خطاه وعلى التحوّل الباطنيّ الدائم. هذا هو الخطّ العريض الأوّل الذي يظهر في النداءات. إنّه التطابق بين المسيح ودعوتنا وموهبتنا اللدنيّة. من دون هذا التطابق، لا معنى للحياة المكرّسة. هذا ما ردّده جميع الحاضرين.

٢ – على حياتنا المكرّسة أن تغذّيها روحانيّة، أي روحانيّة تشكّل عنصر الحياة المكرّسة الموحِّد، روحانيّة متجسّدة في الواقع ومتثقفة، وتكون حياة في الروح القدس، وتتناول كلّ شيء بما فيه العمل، روحانيّة مغذِّية أو مغذّاة بالكلمة والإفخارستيّا والصلاة. وكانوا يشدّدون على وجه الروحانيّة القائل بأنّه من واجب كلّ جمعيّة رهبانيّة أن تبقى متّحدة بجذورها، ومن هنا تصدر الفوارق الخاصّة بكلّ روحانيّة وكلّ موهبة لدنيّة. ويجب أن تكون الروحانيّة على صلة بالواقع، ومنفتحة على التحوّل الباطنيّ، مع مطلب الجذريّة. هذا هو الخطّ العريض الثاني الذي يُستخلَص ممّا يشغل بال الشبيبة.

٣ - إنّ الحياة المكرَّسة في الألف الثالث يكون لها معنى، إن التزمت خدمة نبويّة. وعلامَ تقوم هذه الخدمة النبويّة؟ على إعلان مشروع الله نحو البشريّة، أي أن نعيش كأبناء الله مسؤولين، وأن نعيش الأخوّة في وسط الصعوبات والتنازعات، وأن نلتزم بناء عالم عدالة وسلام. فيجب أن تنطلق تلك الخدمة النبويّة من خيار الفقراء التفضيليّ، ولهذه الغاية، فلا بدّ أن يشكّل الأشخاص المحرومون، بين الحالات الرعويّة الملحّة التي تواجهها الحياة المكرّسة في الألف الثالث، مستفيدي إعلان البشرى المفضَّلين. ولقد طال الحديث أيضًا عن أهمّيّة الاهتمام بالأسرة، لأنّها تمرّ بأزمة شديدة.

٤ - الانثقاف: لا نستطيع أن نعيش موهبتنا اللدنيّة، إن لم نتثقف.

٥ - ثمرة الانثقاف: الوحدة في ثروات التعدّديّة.

٦ - الإبداع: لا بدّ من القدرة على الإبداع ليمكننا أن نجسّد في قوالب جديدة ما في الحياة المكرَّسة عامّةً وكلّ جمعيّة رهبانيّة خاصّةً من قيم أساسيّة.

سبق لنا أن رأينا النقطتَين الأولَيَين: أي الإطار الاجتماعيّ الكنسيّ كخلفيّة، وما هي التحدّيات التي تواجهها حساسيّة الشبيبة، التي يكلّمنا الروح القدس عَبرَها أيضًا ويقدّمها إلينا من أجل حياة مكرّسة في الألف الثالث.

والآن، سنحلّل ما عسى أن تكون التحدّيات التي تبرز، ليس انطلاقًا من نظرة الشبيبة وحسب، بل - إذا صحّ لي القول - انطلاقًا من كلّ التفكير وكلّ البحث اللذين عاشتهما الحياة المكرَّسة منذ انعقاد المجمع: أكثر من ثلاثين سنة سيرٍ يجب أن يؤدّي إلى تقييم وإعادة توجيه. وسنرى إلى أيّ حدّ يتطابق العديد من هذه العناصر مع ما كانت الشبيبة تعرضه.

ثالثًا: التحدّيات التي تواجهها الحياة المكرَّسة على عتبة الألف الثالث

١ - أن نعيش حياتنا المكرَّسة وأن نُعيد النظر فيها انطلاقًا من مختلف وجهات نظر ما تعني هذه الموهبة اللدنيّة في الكنيسة: أوضّح فكرتي. يمكن النظر إلى الحياة المكرَّسة من عدّة نوافذ: فمن هذه النافذة، نلمح الحديقة ونستطيع أن نراها من وجهة نظر معيَّنة، ومن النافذة الأخرى تلك، تكون الحديقة هي هي، لكنّ النظر يتغيَّر. وما يظهر من خلال هذه النافذة ليس هو ما يظهر من النافذة الأخرى تلك. وهناك نوافذ لا تمكّنك من رؤية بعض وجوه الحديقة، لأنّها تُرى من نافذة أخرى. ما عسى أن تكون وجهات النظر هذه؟ شدَّد السينودس في كلامه على الحياة المكرَّسة على أنّنا، حين نفكّر (لا بدّ للتفكير أن ينطلق من الحياة وأن يوصِل إليها)، لا يجوز أن ننسى وجهات نظر الحياة المكرَّسة: فهناك الأنتروبولوجيّة والمسيحانيّة وعلم الروح وعلم الكنيسة والأخيريّة.

+ وجهة نظر الأنتروبولوجيّة: إنَّ الحياة المكرَّسة لها أيضًا وظيفة اجتماعيّة. في الدين المسيحيّ، تنشأ الحياة المكرّسة حتمًا من اختبارنا المسيح، لكنّها تلبّي أيضًا بعض تطلّعات اللاوعي البشريّ، لاوعي المجتمع: فهناك الرغبة في عيش حياة بسيطة وخدمة نزيهة. وهذه الرغبات اللاواعية، تأخذها الحياة الرهبانيّة بعين الاعتبار باستقبالها مجموعة أشخاص تذهب إلى هامش المجتمع، إلى حدود المجتمع، للفت النظر إلى المجموعة البشريّة وتطلّعاتها اللاواعية والتذكير بها وتعزيزها.

+ وجهة نظر المسيحانيّة: إنّ الحياة المكرَّسة هي طريقة في اتّباع يسوع، حيث ليست النذور والحياة الجماعيّة إلّا طريقة في عيش ما يقتضيه كلّ سير في خطى يسوع. فالأسرة تصبح نسبيّة عن طريق نذر العفّة والحياة الأخويّة التي تخلق أسرة جديدة مجتمعة باسم الربّ. والأموال تصبح نسبيّة عن طريق نذر الفقر. أمّا نذر الطاعة فإنّه يوصل إلى الصليب، وهو

قد يعني أن يقوم الراهب برسالته التي يكتشفها مع الجماعة ومع الرئيس. فتكون وجهة نظر المسيحانيّة الحياة المكرَّسة كطريقة في تحقيق المطالب الأساسيّة الثلاثة التي يقتضيها السير في خطى يسوع، وكأسلوب في اتّباع يسوع.

+ وجهة نظر علم الروح: إنّها الحياة المكرّسة كموهبة لدنيّة، كعطيّة الروح القدس في سبيل الخدمة. وهنا تندرج مباشرةً.

+ وجهة نظر علم الكنيسة: إنّها خدمة الكنيسة، بالمشاركة مع الكنيسة، في كنيسة مشاركة.

+ وجهة نظر الأخيريّة: إنّها تلفت الانتباه إلى القِيَم الأساسيّة والنهائيّة، وهي تستبق بعض القِيَم التي تجسّد تطلّعات الحياة المسيحيّة.

٢- الأمانة الإبداعيّة: في أيّامنا، أصبحت الأمانة الإبداعيّة أمرًا مقبولًا. ولقد وجب عليَّ أن أعيش شخصيًّا تنازعات كثيرة في سبيل الأمانة الإبداعيّة.

أمّا الآن وقد تكلّم البابا على الأمانة الإبداعيّة، فإنّي أرى نفسي في المعتقَد الصحيح تمامًا. ففي وثيقة «الحياة المكرَّسة»، يخصّص البابا الرقم ٣٧ للأمانة الإبداعيّة. حصلنا على الموهبة اللدنيّة الخاصّة بجمعيّة رهبانيّة، على روحانيّة جمعيّة رهبانيّة، قد تكون كالماء في إناء. حصلنا عليها في إناء، في إطار اجتماعيّ ثقافيّ وكنسيّ خاصّ بالعصر الذي شاهد نشأة الجمعيّة الرهبانيّة. فالمهمّ والضروريّ في أيّامنا لنعيش الأمانة الإبداعيّة، هو المحافظة على الماء، على السائل، شرط أن نفرّغه في آنية مختلفة تختلف باختلاف ثقافات شتّى وعصور شتّى. ربّ قائل يضيف: «أجل، ولكن حين ننقل السائل من إناء إلى إناء آخر، نفقد كمّيّة كبيرة منه». أمّا أنا فأجيب: «لذلك، نستخدم أقماعًا». فالقمع هو الفطنة والتميز، ولكن يجب مواصلة نقل السائل من إناء إلى إناء آخر، لكي يصبح في وعاء آخر ويتّخذ شكل الوعاء الآخر هذا، الذي هو الثقافة والوضع الراهن وتحدّيات الكنيسة والمجتمع وكلٌّ من العصور.

٣ - الأخوّة: في عالم منقسم، الأخوّة المرتبطة بالروح النبويّ. إنّ وثيقة «الحياة المكرَّسة» تُحسن التشديد على ما كان توجيهًا أساسيًّا في تفكير المكرَّسين وحياتهم انطلاقًا من المجمع الفاتيكانيّ الثاني. فقد لُفت الانتباه إلى وجه الأخوّة والجماعة في لاهوت الحياة المكرَّسة. إنّ المقصود هو الحياة الأخويّة في الجماعة، لا الحياة الجماعيّة. أكرّر أنّ المقصود هو الحياة الأخويّة في الجماعة، كما تشدّد عليه وثيقة «الحياة الأخويّة في الجماعة» التي أصدرها، في ٢ شباط (فبراير) ١٩٩٤، المجمع لجمعيّات الحياة المكرَّسة ولجمعيّات الحياة الرسوليّة، وهي وثيقة أحرزت انتشارًا واسعًا. ووثيقة «الحياة المكرَّسة»، في الرقم ٥١، تكلّف الجماعات بوجه خاصّ أن تثير روحانيّة المشاركة، وأن تكون دليلًا على أنّ الحوار هو ممكن دائمًا، وأنّ المشاركة قادرة على التوفيق بين التنوّعات. والوثيقة نفسها تشدّد على أنّه يعود خاصّةً إلى الجمعيّات الرهبانيّة الدوليّة، في هذا الزمن الذي يمتاز ببعد المشاكل العالميّ، أن تحافظ على حيويّة حسّ المشاركة بين الشعوب والأجناس والثقافات، وعلى الشهادة له.

بموضوع الأخوّة هذا يرتبط موضوع الروح النبويّ. ففي وثيقة «الحياة المكرَّسة»، يكرَّر ما قيل في السينودس عن الروح النبويّ، ولكن بشكل مخفَّف إلى حدّ بعيد. ومع ذلك، فالمهمّ أنّه كُرّر في الرقمين ٨٤ و٨٥. فلقد ورد في الرقم ٨٤: «أمّا ما للحياة المكرَّسة من طابع نبويّ فقد أبرزه آباء السينودس بقوّة. وهو يظهر بمظهر صيغة خاصّة من المشاركة في وظيفة المسيح النبويّة، التي أشرك فيها الروحُ القدس شعبَ الله كلّه».

لا نحتكر الروح النبويّ، فإنّه من نصيب شعب الله كلّه. ومع ذلك، فإنّ نمط الحياة المكرَّسة والتزاماتها تؤدّي حتمًا إلى التشديد على بعدها النبويّ. ففي الرقم ٦٤ من «أداة عمل» السينودس، إبراز مسألة الروح النبويّ في الحياة المكرّسة. وعنوان الفقرة ٦٤ هذه هو «العلامة النبويّة والسامية». وقد ورد فيها ما يلي: «إنّ رسالة الحياة المكرَّسة تنقل دورها النبويّ الخاصّ

في حضن شعب الله النبويّ. فالتكريس نفسه هو، قبل كلّ شيء، نبويّ بصفته مشاهدًا للقِيَم الإنجيليّة التي كثيرًا ما تسير في عكس التيّار، ولا سيّما في المجتمعات المتأثّرة بالعلمنة. إنّ مثل هذه القِيَم هو رفض نبويّ للأصنام التي يميل العالم دائمًا إلى عبادتها. والحياة المكرَّسة هي أيضًا علامة نبويّة، حين تُحضر أوَّليّة محبّة الله وتجسّدها، وتشهد لها بفضل الموهبة اللدنيّة الخاصّة بكلّ جمعيّة رهبانيّة، والتي تُعاش بحسب قلب المؤسّسين الشفوق وروحهم الرحيم، من أجل خدمة الفقراء والمهمَّلين، وضحايا العنف واللاعدالة، والفقراء الجُدَد الذين ينظرون بحزن إلى مشهد المجتمع، أو إلى الشعور بالحقوق البشريّة والقضايا العادلة، الخاصّة بترقية الإنسان. وفي السينودس، يُنتظر زخم نبويّ لصالح مخطَّط الله ومستقبل الإنسان، لكي تكون الحياة المكرَّسة أشدّ احتمامًا بالرجاء».

٤ - **أن تبقى الحياة المكرَّسة علامة وأداة لمحبّة الله أفقر الناس والمهمَّشين:** ولذلك، يدور الكلام خاصّةً، في الرقمَين ٧٨ و٨٢ من وثيقة «الحياة المكرّسة»، على خدمة جميع الناس، ولكن ابتداءً بأفقرهم وبخيار تفضيليّ للفقراء. عنوان الرقم ٧٨ هو «حاضرون في كلّ مكان من الأرض»، وعنوان الفقرة ٨٢ هو «تفضيل الفقراء وتعزيز العدالة». في «أداة العمل» التي استشهدت ببعض الجمل وبعض العبارات الصادرة عن أميركا اللاتينيّة، مع أنّها لم تُقبل بحرفيّتها في وثيقة «الحياة المكرّسة»، بل أُدرجت بجوهرها، ورد في الرقم ١٠ ما يلي: «كثيرًا ما يعيش الرهبان والراهبات في الصحراء حيث لا نجد شيئًا، وفي الضواحي حيث يمارَس الفقر وحيث يشاركون الناس في ضروريّات الحياة، وعلى حدود الأوضاع الشاقّة حيث يعرّضون أنفسهم لخطر إعلان البشارة».

في الألف الثالث، يجب أن يكون مكانُنا، كما كان لمؤسّسي جمعيّاتنا الرهبانيّة، الصحراء والضواحي والحدود، لا بمعنى الأماكن المادّيّة، بل بمعنى الأوضاع القصوى. وانطلاقًا من خيار تفضيليّ للفقراء، علينا أن نذهب إلى أوضاع الصحراء والضواحي والحدود: إلى

الصحراء حيث لا نجد شيئًا وإلى حيث لا يريد الناس أن يذهبوا، بسبب العزلة؛ وإلى الضواحي حيث يمارَس الفقر والضعف وحيث تُتاسَم ضروريّات السكّان؛ وأخيرًا إلى الحدود التي هي الطرق الجديدة حيث يتعرّض الإنسان للأخطار.

٥ - الانثقاف: إنّ الانثقاف هو تحدّي الحياة المكرّسة الكبير، علمًا بأنّ هذه الحياة لها وجه دوليّ، حيث دعا الله أناسًا من كلّ عِرق، وكلّ ثقافة، وكلّ شعب، وكلّ أمّة، ليعيشوا ويجسّدوا الموهبة اللدنيّة الخاصّة بجمعيّة رهبانيّة، وبالحياة الرهبانيّة خاصّةً في مختلف الإطارات الاجتماعيّة الثقافيّة والكنسيّة. ما ورد في «أداة العمل» هو أفضل، مع أنّ الرقم ٨٠ من وثيقة «الحياة المكرَّسة» يتحدَّث عن انثقاف الحياة الرهبانيّة. ذلك بأنّ «أداة العمل» تضمّ فقرتين تساعداننا على تقييم الأوضاع وعلى رسم الآفاق. فقد ورد في الرقم ٩٣ ما يلي: «إنّ الانثقاف - لا يدور الكلام على انثقاف البشارة وحسب، بل على انثقاف الحياة المكرَّسة - يتناول كلّ الحياة المكرَّسة، والموهبة اللدنيّة التي تمتاز بها الدعوة، ونمط الحياة، وطرق التكوين، وصيغ العمل الرسوليّ، والصلاة، والليترجية، ومبادئ الحياة الروحيّة، وتنظيم الإدارة الجماعيّ. لا يُراد بالانثقاف ضبط العادات وحسب، بل تحويل العقليّة وطرق الحياة في العمق. ولا يشمل ثقافات الكنائس الفتيّة وحسب، بل يمتدّ أيضًا إلى التغيرات التي تطرأ على الثقافات الغربيّة. إنّ بنى الحياة المكرَّسة، التي وُضعت في مجتمعات العصر الوسيط الريفيّة، أو في عالم الثورة الصناعيّة التي ظهرت في القرون الأخيرة، لا تبدو دائمًا صالحة لتلبية حاجات نساء ورجال اليوم ورغباتهم».

وحتّى في البلدان التي شاهدت نشأة الحياة المكرَّسة، يجب حثّ هذه الحياة على تجديد انثقافها، لأنّ الثقافة هي ديناميّة وفي تطوّر، واليوم نشاهد تغيُّرًا ثقافيًّا.

٦ - إشراك العلمانيّين: أي إنّه يجب علينا أن نعيش الحياة المكرّسة، لا

بمجرّد البحث عن تعاون العلمانيّين، بل أن يشارك العلمانيّون في المسؤوليّة، عن طريق حياتهم اليوميّة، في روحانيّة إحدى الجمعيّات الرهبانيّة وفي موهبتها اللدنيّة. لا نزال في أوّل الطريق، وهو طويل جدًّا. لكنّنا نجد في الأرقام ٥٤ و٥٥ و٥٦ من «الحياة المكرَّسة» توجيهًا واضحًا. هذا وأنّ مشاركة العلمانيّين في المسؤوليّة تساعد الموهبة اللدنيّة على كشف جميع كنوزها، لأنّها تتجسّد في إناء حياة علمانيّة كما تتجسّد في إناء حياة مكرَّسة. فيكون ممكنًا أن يُعبَّر عنها مرّة أخرى بأسلوبٍ علمانيّ، تفهمه حياة رجال ونساء زمننا اليوميّة. وتساعدنا على تحديد هويّتنا الخاصّة، ولا نستطيع أن ندرك وجهنا الخاصّ، ما لم ننظر إلى وجوه الآخرين ونجدهم مختلفين. إنّ الطريق طويل، وهو يقتضي إعدادًا وتعاونًا وحوارًا، للوصول إلى مشاركة في المسؤوليّة يُعبَّر عنها، لا في العمل الرسوليّ وحسب، بل في تبليغ الموهبة اللدنيّة والروحانيّة الخاصّة بالجمعيّة الرهبانيّة.

٧ - المجالات الجديدة للمرأة المكرَّسة: إنّ السينودس، ثمّ وثيقة «الحياة المكرَّسة»، في الرقمَين ٥٧ و٥٨ خاصّةً، يتحدّثان طويلًا عن جميع هذه المتطلّبات. إنّه أمر مقبول، أقلّه على الصعيد النظريّ. ففي الرقم ٥٧، يقال إنّ معلومات مفيدة قد ظهرت لصالح حياة الكنيسة ورسالتها التبشيريّة، بفضل إسهام النساء اللواتي اشتركن في أعمال السينودس: «لا شكّ في أنّه لا يمكن إنكار مشروعيّة العديد من المطالبات المتعلّقة بوضع المرأة في مختلف الأوساط الاجتماعيّة والكنسيّة. ويحسن بنا أن نلاحظ أنّ الشعور الجديد الذي تكوّنه النساء عن أنفسهنّ يساعد الرجال على إعادة النظر في بناهم العقليّة، وطريقتهم في إدراك أنفسهم، وفي تحديد وضعهم في التاريخ وفي تفسيره، وطريقتهم في تنظيم الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة والكنسيّة».

وفي الرقم ٥٨، يدور الكلام على آفاق جديدة لحضور المرأة

وعملها في الكنيسة، في الحقل اللاهوتيّ، وفي أماكن القرار، إلخ. من القول إلى العمل الطريق طويل، ولكن لم يعد الكلام على هذا الموضوع أمرًا محرّمًا، ويستطيع كلّ إنسان أن يستشهد بالوثائق.

٨ - أخيرًا، وهنا سأتوسّع في الموضوع أكثر ممّا فعلت في النقاط السابقة: إنَّ التحدّي الكبير هو تحدّي الروحانيّة، شرط أن نفهم هذه الروحانيّة، لا كنزعة روحيّة، بل كقوّة توحّد الحياة المكرَّسة. لم تُفْهم مشكلة الروحانيَّة كثيرًا في عمقها بصفتها مطلبًا من مطالب الحياة المكرَّسة، وذلك بسبب سوء تفاهم أو بسبب الحطّ من قيمة كلمة «روحانيّة». والاجتماع الذي عقدناه، نحن الرؤساء العامّون، في أيّار (مايو) ١٩٩٧، كرّسناه تمامًا لموضوع الروحانيّة كقوّة توحّد الحياة المكرَّسة. فأصدرنا في هذا الموضوع منشورًا في مختلف اللغات، يحتوي على المحاضرات التي ألقاها علينا أهل الاختصاص، والنتائج التي وصلنا إليها في موضوع الروحانيّة. تعلمون أنّ وثيقة «الحياة المكرَّسة» تتحدّث عن الروحانيّة في الأرقام ٩٣ و٩٤ و٩٥ وعن النقاط الثلاث التي تكوّن الروحانيّة: «التزام ثابت بالحياة الروحيّة» و«الاستماع إلى كلمة الله» و«في الاتّحاد بالمسيح». ومع ذلك، فإنّ لغة تلك الأرقام ليست هي لغة تهمل الانقسام الثنائيّ، بل تبدو ثنائيّة أحيانًا: فهناك انفصال المشاهدة بصفتها شرطًا مُسبقًا للعمل الرسوليّ وللروحانيّة. أمّا نحن فنعتقد أنَّ الروحانيّة هي نمط حياة، وطريقة في عيش الحياة المسيحيّة، وحياة في المسيح وفي الروح القدس، تُستقبَل بالإيمان، ويُعبَّر عنها في المحبّة، وتُعاش في الرجاء. ونعتقد أيضًا أنَّ العمل هو جزء من الروحانيّة. إذ إنَّ كبار المتصوّفين يتحدّثون عن اتّحاد مرتا بمريم: لا بدّ أن يكون العمل والمشاهدة متّحدَين دائمًا، ولا يمكننا أن نفصل الواحد عن الآخر.

رابعًا: ما هو نموذج الروحانيّة الذي تقتضيه الحياة المكرَّسة في الألف الثالث؟

أظنّ أنّي تحدّثتُ أعلاه عن ميزاتها التالية: أن تكون متجسّدة

ومتنقلة، وتذهب إلى ينابيع كلّ حياة روحيّة، أعني كلمة الله والإفخارستيّا والصلاة. وفي هذا الخطّ، كنتُ أفكّر قليلًا، قبل بضعة أشهر، في ما قد يساعدنا على توضيح الأوضاع الحاليّة التي هي زمن انتقال. وحين كنتُ أطالع كتابًا من الكتب، خطر ببالي أنّه يجب عليّ أن أبحث عن مقتطف من الإنجيل قد يناسب إلى حدّ ما الظروف التي نعيشها اليوم، وخطوط تلك الروحانيّة العريضة. فراجعتُ، إلى حدّ ما، جميع الموضوعات الكتابيّة التي كتبتُ عنها، فاكتشفتُ أنّ إنجيل لوقا يلبّي حاجات المسيحيّين الذين يعيشون أوضاعًا تشبه الأوضاع التي نعيشها في الحياة المكرَّسة. ذلك بأنّ لوقا كتب إلى كنيسة تتّجه إلى نهاية القرن الأوّل، وكان المسيحيّون أيضًا على عتبة القرن الثاني، كما نحن على عتبة الألف الثالث. وماذا كانت تعيش تلك الكنيسة؟ ماذا يظهر في خلفيّة إنجيل لوقا؟ كانت كنيسة تمرّ بصعوبات، وبتراخٍ أمام بطء مجيء يسوع الثاني. كانوا قبل ذلك متحمّسين، لأنّهم كانوا يتوقّعون أن يأتي الربّ يسوع من يوم إلى يوم آخر. لكنّ الوقت كان يمضي، والمسيح لا يعود، على غرار القدّيس بولس الذي كان يأمل أن يبقى على قيد الحياة عند المجيء الثاني: «ثمّ إنّنا نحن الأحياء الباقين... » إلخ. لكنّهم لاحظوا أنّ الربّ لا يعود، فضعف تحمّسهم وبرزت نقائصهم. فكتب لوقا إنجيله ليساند تلك الجماعة ويساعدها على اكتشاف هويّتها وأصالتها:

١ - يدعو لوقا تلك الكنيسة التي ضعف إيمانها أمام بطء مجيء المسيح الثاني، وفقدت تحمّسها وبردت همّتها أيضًا بسبب الصعوبات، كما تبرد همّتنا نحن أيضًا مرارًا كثيرة: فهناك نقص في عدد الدعوات، وأزمة، وازدياد في معدّل الأعمار، وصعوبات إلخ. ماذا يقول لوقا لتلك الكنيسة؟ يروي لها أمثالًا: مَثَل التينة التي لا تُثمر، ومَثَل الدرهم الضائع، ومَثَل الخروف الضالّ، ومَثَل الابن الضالّ. ولماذا؟ ليدعو الجماعة إلى التوبة والعودة. فيشدّد على أنّ الذي يبحث هو الله. ففي الأمثال، نرى أنّ الله هو الراعي الذي يذهب إلى البحث عن الخروف، وهو المرأة التي تكنس المنزل لتجد الدرهم الضائع، وهو الذي يصبر أمام التينة التي لا

تُثمر ويقول: «دَعْها هذه السنة أيضًا... فلربَّما تُثمر في العام المقبل وإلّا تقطعها». وهناك أخيرًا مثل الابن الضالّ. ففي أعمال الرسل، حين ألقى بطرس خطبة يوم العنصرة، يضع لوقا على لسان السامعين: «ماذا نعمل؟»، فيجيب بطرس: «توبوا وآمنوا بالإنجيل». ولوقا أيضًا يشير إلى أنّ مصدر التوبة هو نظر يسوع: فإنّ يسوع ينظر إلى بطرس، بعد إنكاره ثلاث مرّات، فيبكي بطرس بكاءً مرًّا. نكتشف أنفسنا خاطئين، ذا إيمان ضعيف. وورد في إنجيل لوقا أيضًا على لسان يسوع: «حين يأتي ابن الإنسان، هل يجد الإيمان؟». كثيرًا ما لا نحسب حسابًا لما تقتضيه دعوتنا. أمّا لوقا فإنّه يتحدّث عن الدعوة المسيحيّة، ويعرض مَثَلَ الذي يُقدم على بناء برج، فإنّ من واجبه أن يحذّر من البناء في منتصف الطريق. أو يعرض مَثَلَ الذي يسير إلى محاربة ملك آخر، فإنّ من واجبه أن يجلس فيفكّر ليرى: «هل يستطيع أن يلقى بعشرة آلاف مَن يزحف إليه بعشرين ألفًا؟ وإلّا يُرسل وفدًا ويطلب الصلح».

٢ - **لوقا يشدِّد بقوّة على التجرّد الإنجيليّ من الأموال وعلى إعادة اكتشاف الأخوّة المسيحيّة**: يدور الكلام على كنيسة متروكة في التاريخ، على تلك الجماعة التي كانت تشعر بأنّها متروكة في التاريخ، والتي لم يكن من واجبها أن تتجرّد من الأموال. كان سهلًا عليها أن تتجرّد حين كان مجيء الربّ وشيكًا، لكنّه تأخّر، فما العمل غدًا؟ يشدّد لوقا على أنّ الإنجيل يجب أن يكون إنجيل الفقراء، وعلى أنّ مساعدتهم هي عمل محبّة.

٣ - **إنّ الوجه الثالث الذي يمتاز به إنجيل لوقا هو الإصغاء إلى الكلمة**: لكي يستطيع الإنسان أن يبشّر، يجب عليه أوّلًا أن يصغي إلى الكلمة. من الغريب أنّنا نرى، في سفر أعمال الرسل، تشديدًا على إعلان الكلمة، في حين نرى في إنجيل لوقا إصغاء إلى الكلمة. للقيام بالخدمة التي ترمز إليها مرتا، يجب الإصغاء إلى الكلمة على مثال مريم. لا لأنّ هناك العمل والمشاهدة، إذ إنّه لا يُطلب إلينا أن نفصل الواحد عن الآخر. كانت القدّيسة تريزا تقول: «يجب على

مرتا ومريم أن تذهبا معًا». فكانت تقول للراهبات: «قد تقولنَ: مريم اختارت النصيب الأفضل. نعم، ولكنّها، قبل أن تكون مريم، كانت مرتا»، لأنّها غسلت قدمَي يسوع إلخ. وأظنّ أنّنا هنا أمام أمر مهمّ جدًّا، وهو واجب الإصغاء إلى الكلمة. فإنّ مريم العذراء تظهر في إنجيل لوقا بمظهر التي تطوَّب لأنّها أصغت إلى الكلمة ومارستها (راجع ١١/٢٨). والإصغاء إلى الكلمة يمهّد الإعلان: ففي حادثة عمّاوس، أصغى التلميذان إلى الكلمة، قبل إعلان بشرى قيامة المسيح. ولذلك اكتشفا يسوع وقالا: «أما كان قلبنا متّقدًا في صدرنا، حين كان يحدّثنا في الطريق ويشرح لنا الكتب؟»، وانطلقا من ساعتهما بلا خوف ليُعلنا البشرى.

٤ - العيش في الطريق: في مؤلَّفَي لوقا اللذَين هما سفر أعمال الرسل والإنجيل، نجد موضوع الطريق. إذ إنّ يسوع يسير في طريق أورشليم، ويجب الذهاب معه بقيادة الروح القدس، على مثال تلميذَي عمّاوس اللذين سارا مع يسوع. وبكلمات أُخَر، يجب دائمًا السير في الطريق الذي سار يسوع فيه: فإنّ يسوع ذهب إلى أورشليم عن محبّة ولكي يُسلِّم نفسه من أجلنا حتّى الصليب. فإن أردنا نحن أيضًا أن نعيش في الطريق وأن نعيش روحانيّةً، وجب أن نسير في طريق المحبّة وبذل النفس حتّى الصليب، على مثال يسوع، ولكن برفقة يسوع ونعيش ذلك السير في الأخوّة، لأنّنا، كما ورد في إنجيل لوقا في حادثة عمّاوس، نكتشف الربّ عند كسر الخبز، في ساعة المحبّة الملموسة والفعّالة.

٥ - الصلاة: لوقا هو إنجيليّ الصلاة. يجب أن نصلّي دائمًا ولا نملّ، ويقول لوقا هذا لأنّه يخاطب جماعة مُتعَبة. ولذلك يُبرز صلاة يسوع، في الصمت والعزلة وفي الحياة الرسوليّة على السواء، وهو، بصلاته هذه، يساعدنا على أن نفهم أنّ الصلاة المسيحيّة وعطيّة الروح القدس هما ما يقدّراننا على مواجهة الأوضاع الجديدة. وإن قارنّا لو ١١/١٣ بـ متّى ٧/١١، نرى الفرق. فإنّ لوقا يقول: «إنّ

الله يهب روحه القدس للذين يسألونه»، ولا يهب «العطايا الصالحة»، كما ورد في متّى.

٦ - الفرح: إنّه فرح غير سطحيّ، يمكن أن يُعاش في وسط المشاكل والصعوبات. إنجيل لوقا هو إنجيل الفرح، ففيه يبدو جميع الناس مرتّلين أو شعراء: يظهرون ويرنّمون نشيدًا ويمجّدون الله وينصرفون. وفي سفر أعمال الرسل، يعرض لنا لوقا، في الفصلَين الثاني والرابع، أحوال الجماعة المسيحيّة الأولى ويشير علينا بأن نمارس عناصر الجماعة المسيحيّة، إن أردنا أن نلبّي متطلّبات الربّ: «وكانوا يواظبون على تعليم الرسل» (رسل ٢/ ٤٢)، أي على الإيمان المشترك والمشاركة الأخويّة وكسر الخبز والصلوات. وتلك العناصر الموسومة بالكمال المثاليّ، لا بدّ من عيشها بواقعيّة، وهذا ما يشدّد عليه لوقا، بعد أن قال إنّ الجماعة كان لها قلب واحد ونفس واحدة، وإنّ كلّ شيء كان مشتركًا بينهم، ذكر قضيّة حننيا الذي باع مِلكًا له واقتطع قسمًا من الثمن، وذكر بعد ذلك تذمّر اليهود الهلّينيّين على العبرانيّين، لأنّ أراملهم كُنَّ يُهمَلنَ في توزيع الأرزاق اليوميّة إلخ.

أظنّ أنّنا نجد في تلك النقاط الستّ الخطوط العريضة التي نحتاج إليها لكي نفهم كيف يجب أن تكون الروحانيّة المغذّية حياتنا المكرّسة التي كثيرًا ما تكون مُتعَبة ومرهَقة أمام ربيع بشّر به المجمع الفاتيكانيّ الثاني ولا نرى مجيئه أو نضوجه. فهناك تقدُّم أفراد العمل الرسوليّ في السنّ والنقص في عدد الدعوات إلخ.

الخاتمة

نستطيع أن نختم بأنّ الروح القدس هو روح نشط على مرّ عصور التاريخ، لا فقط حين منح مؤسّسينا ومؤسّساتنا تلك الموهبة اللدنيّة التي ورثناها والتي يجب علينا أن نستثمرها، بل على الدوام، لأنّه روح حاضر دائمًا. هذا وأنّ عصرنا هو أيضًا عصر الروح القدس. فعلينا ألّا ننسى أربع

أمانات كبرى تذكّر بها وثيقة «الحياة المكرَّسة»، وسبق أن شرحنيا وثيقة «أداة العمل» بمزيد من التوسّع. ففي الرقم ١١٠ من «الحياة المكرَّسة»، بعد التأكيد أنّ علينا أن ننظر إلى المستقبل، وردت هذه العبارة: «كونوا مستعدّين، أُمناء للمسيح والكنيسة وجمعيّتكم الرهبانيّة وإنسان زمننا».

+ الأمانة قبل كلّ شيء للمسيح وللإنجيل، للرقم ١١١ من وثيقة «أداة العمل»: «إنّ المسيح الربّ وعريس الكنيسة، سيّد الأشخاص المكرَّسين ومخلّصهم، هو الغاية الأولى والأخيرة لحياتهم ورسالتهم، إنجيل وجودهم ومصدره ومقياسه وفرحه».

+ الأمانة للكنيسة ورسالتها في العالم: «من الأشخاص المكرَّسين، يُطلَب العطاء، والتزام «الشعور مع الكنيسة»، وعيش الخدمة الرسوليّة والمشاركة الكنسيّة، والتطابق مع الرسالة المنفتحة على حاجات عالمنا في هذه الأيّام من التاريخ».

+ الأمانة للحياة المكرَّسة وللموهبة اللدنيّة الخاصّة بالجمعيّة الرهبانيّة: «إنّ هذه الوحدة التي لا تنحلّ والتي هي عمل الروح القدس، يُطلب من الحياة المكرّسة أن تتطابق معها في هويّتها ومشاركتها ورسالتها، وفي الأمانة لعناصرها الجوهريّة، في بهاء تنوّع المواهب اللدنيّة الروحيّة والرسوليّة الخاصّة بتقديسه».

+ الأمانة للإنسان ولزمننا: «بما أنّ الأشخاص المكرَّسين هم شهود الله في العالم، فإنّهم مدعوّون إلى تلك الأمانة الديناميّة التي تكتشف، عبر المشاهدة، وجهَ الربّ وحاجات رجال ونساء زمننا، وسبل الخلاص عبر مواهب الإنجيل اللدنيّة التي زرعها الروح القدس».

لهذا السبب، لا يمكن أن تكون الخاتمة إلّا دعوة إلى الرجاء، إلى رجاء ليس هو تفاؤلًا عقيمًا، لأنّه يستند إلى رأفة الله وأمانته، إلى رجاء ليس هو عدم نشاط، لأنّ الرجاء أيضًا يُلزمنا ويناديا.

أعتقد أنَّ أفضل خلاصة لما فكّرنا فيه حتّى الآن قد يكون ثلاثة

نصوص كتابيّة.

+ النصّ الأوّل هو من العهد القديم: حز ٣٧، نصّ العظام اليابسة: «وكانت عليّ يد الربّ، فأخرجني بروح الربّ، ووضعني في وسط السهل وهو ممتلئ عظامًا، وأمرّني عليها من حولها، فإذا هي كثيرة جدًّا على وجه السهل، وإذا بها يابسة جدًّا. فقال لي: «يا ابن الإنسان، أترى تحيا هذه العظام؟» فقلتُ: «أيّها السيّد الربّ، أنت تعلم». فقال لي: «تنبّأ على هذه العظام وقل لها: أيّتها العظام اليابسة، اسمعي كلمة الربّ. هكذا قال السيّد الربّ لهذه العظام: هاءنذا أُدخل فيك روحًا فتحيَين. أجعل عليك عصبًا وأُنشئ عليك لحمًا وأبسط عليك جلدًا وأجعل فيك روحًا فتحيَين وتعلمين أنّي أنا الربّ»». والآيات التالية تصف كيف تمّ كلّ ذلك.

+ النصّ الثاني: روم ٥/٣-٥: «نفتخر بشدائدنا نفسها، لعلمنا أنّ الشدّة تلد الثبات، والثبات يلد فضيلة الاختبار، وفضيلة الاختبار تلد الرجاء، والرجاء لا يخيّب صاحبه، لأنّ محبّة الله أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي وُهب لنا».

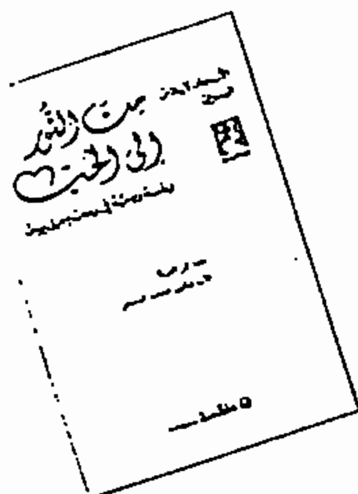
+ وأخيرًا، نصّ نجده في روم ١٥/١٣: يتوجّه فيه بولس، بعد أن شرح العديد من الأمور، إلى أهل رومة ويقول لهم: «ليغمركم إله الرجاء بالفرح والسلام في الإيمان، لتفيض نفوسكم رجاءً بقوّة الروح القدس».

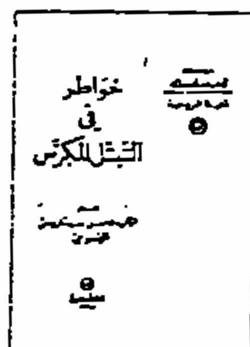
نحن إذًا شهود رجاء في عالم اليوم، واعينَ أنّ عصرنا، على غرار سائر العصور، هو عصر زمن من عصور الروح القدس وأزمنته. فلنعرف كيف نصغي إلى صوت الأجيال الطالعة، ولنعرف كيف نسلّم القيَم الأساسيّة الخاصّة بموهبة جمعيّاتنا الرهبانيّة، ولنعرف في آن واحد كيف نكون منفتحين على السبل الجديدة التي يفتحها لنا الروح القدس، وعلى مناداته علامات الأزمنة.

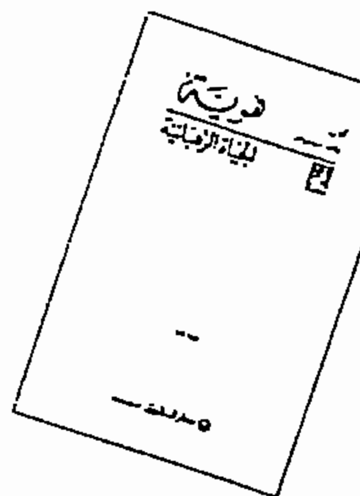
نقله إلى العربيّة

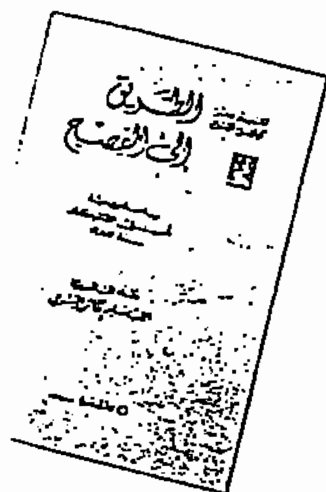
الأب صبحي حموي اليسوعيّ

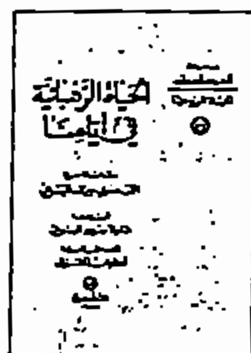
صدر حديثا عن دار المشرق













الانتماء والهويّة
قضيّة الرهبانيّات في لبنان والشرق

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ(*)

الانتماء والهويّة قضيّتان في قضيّة واحدة، تأخذ أبعادها اليوم في دور الرهبانيّات، وفي مستقبل الرسالة الرهبانيّة في لبنان وفي الشرق. ولمناسبة إعادة قراءة الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان وإرشاد الحياة المكرّسة فإنّ قضيّة الانتماء الرهبانيّ والهويّة الرهبانيّة تفرض نفسها علينا في زمن المتغيّرات والتقلّبات، وتدعو جميعنا إلى النظر في ما هو الأساس والجوهر. فيكون هذا الأساس هو مقياسُ عملنا، ونظرُنا إلى الماضي والحاضر، ورسالتُنا التي هي في الكنيسة.

معنى بدايات الرهبانيّة في الشرق

ليس من النافل أن أذكّر بأنّ بداية الرهبانيّة في العالم المسيحيّ كانت في الشرق نفسه، وبالتحديد أرض مصر، موطن أنطونيوس أبي الرهبان، حتّى إنّ الرهبانيّة في القرن الرابع الميلاديّ أصبحت ظاهرة شرقيّة شاملة ارتبطت بها أسماء لمعت في تاريخ المسيحيّة، أمثال: أنطونيوس وباخوميوس وكاسيانس وسمعان العموديّ وغيرهم من الرهبان. والواضح أنّ الرهبانيّة، في تفكير الأوّلين وروحانيّتهم، كانت استمرارًا لروحانيّة

(*) رئيس تحرير المشرق.

آلاستشهاد من أجل الملكوت الحقّ، روحانيّة طبعت القرون الثلاثة الأوائل من تاريخ المسيحيّة. والرهبانيّة جاءت أيضًا ردّة فعل على المسيحيّة التي دخلت، مع بداية القرن الرابع الميلاديّ، عالم السياسة والاقتصاد والمدنيّة، وبالتالي عالم التراخي والابتعاد عن قِيَم الإنجيل. إنّ الرهبانيّة في بدايتها المشرقيّة هي فعل احتجاج على الفساد السائد، وعلى مساومة بعض الناس بالعادات والتقاليد الوثنيّة، وهي موقف رفض يقول بأنّ قِيَم الإنجيل تأتي أوّلًا، وهي المقياس لكلّ عمل وموقف وانتماء ومشروع عالميّ. وهذه الروحانيّة قادت المئات، لا بل الآلاف من المؤمنين والمؤمنات، إلى اختيار حياة العزلة والوحدة والتوحّد من أجل المسيح وإنجيله، لا بل مع المسيح يسوع. وهذا الاختيار أصبح تحرّرًا، مع بعض الإفراط والتجاوز، من كلّ مجتمع أيًّا كان لونه؛ تحرّرًا من المؤسّسات المنظورة كالعائلة والطائفة والمنطقة والقبيلة والحزب... ليصبح همّ الراهب، بمختلف وجوهه، أمتوحّدًا كان أم ناسكًا أم ديريًّا، أن ينتمي إلى ملكوت الربّ في إطار شعب الله عبر طرقٍ روحانيّة متنوّعة فيها التقشّف والعمل الروحانيّ والصلوات والزهد والصوم، حتّى الاستنارة التي تقود إلى الوحدة. فالرهبانيّة هي طريق إلى توحّد الراهب بذاته، وتوحيد ذاته عَبرَ التحرّر من كلّ الوسائط، وعبرَ ترويض النفس والعفّة وترك كلّ شيء من أجل ملكوت المسيح، من أجل السلام والفرح والعدالة والحقّ والحرّيّة، وهي قِيَم تأتي في ختام سعي المتوحّد وجهاده.

ثابتتان من الثوابت: التأصُّل والروحانيّة

هذه صورة موجزة عن المثال الرهبانيّ الروحانيّ الذي عاشته الرهبانيّة الأولى حياةَ عزلة وحياة شركة، أريد أن أكمّله بثابتتين من الثوابت: لم تكن الحياة الرهبانيّة بعيدة عن الكنيسة وعن شعب الله، بل هي من صلب الكنيسة وفيها، وقد أتت مختلف القوانين لتؤمّن استمراريّة الروحانيّة الرهبانيّة ورسالتها في الكنيسة. ولم تكن الرهبانيّة بعيدة عن هموم الدنيا وعن الجسد الاجتماعيّ، بالرغم من بعض المغالاة والتطرّف

في رفض العالم، فهي إنجيليّة في نظرتها إلى العالم لأنّ همّها هو خلاصه وتوحّده. قال أحد الرهبان النسّاك من القرن السابع، موجزًا علاقته بالعالم: «المجد لك أيّها الآب، ويا ربّ حياتي، يا مَن جعلني رباطًا لجميع الخلائق لكي تصعد بي الخلائق كلّها وتسبّحك». كرَّس هذا الراهب الناسك نفسه ليكون في خدمة العالم، فيحمل العالم كلّه إلى الله: هذه هي طريق الرهبانيّة في ثباتها وحقيقتها وجوهرها. فالهويّة الرهبانيّة، من خلال اختبار الحالة الرهبانيّة الأولى، وقد امتدّت من العصور اللاحقة حتّى اليوم، هي أن نكون للمسيح نفسه، وأن نكون ثانيًا للمسيح في وجوه إخوته وأحبّائه حيثما وُجد الراهب، فيساعد شعب الله على الوصول إلى كمال دعوته وإلى تحقيق ذاته.

والثابتة الثانية التي أتت بها الحياة الرهبانيّة عَبرَ مرحلتها الأولى حتّى الفتح الإسلاميّ هي ارتباط تلك الحياة بروحانيّة متكاملة الوجوه، أتى تعبيرٍ يونانيّ كانت أم قبطيّ أم سريانيّ. فالشرق المسيحيّ هو صاحب الروحانيّة الأولى في الكنيسة، أي النظر الواقعيّ إلى الحياة وإلى حياة المؤمن كتطلّعٍ وتوق إلى المطلق. الروحانيّة هي تلك الرؤية وتلك الممارسة التي تجمع بين القِيَم والمبادئ من ناحية، وبين واقع الإنسان وتاريخيّته من ناحية أخرى، وهي قوّة الدفع المستمرّة لأيّ مشروع يرمي إلى أن يحقّق الإنسان دعوتَه وجوهرَه.

قد يرى بعضهم في هذه الصورة المثالية عن الحياة الرهبانيّة تحرّرًا من الانتماء أو دعوة إلى اللاانتماء. الواقع أنّ الانتماء على نوعين: الأوّل انتماء منطقيّ حسابيّ خارجيّ يقوم على علاقة اعتباريّة محدَّدة للفرد بالصنف أو الفئة التي يدخل هذا الفرد في نطاقها. والثاني انتماء وجوديّ اجتماعيّ يقوم على علاقة هويّة الفرد ومصيره بجماعة محدَّدة معيَّنة. وفي هذا الانتماء الأخير، لا بدّ من إظهار محدوديّة الانتماء كانتساب إلى مجتمع معيَّن أو بيت معيَّن أو بطن معيَّن... مع أنّ بعضهم يرى في هذا النوع من الانتماء علاقة هويّة تربط أفراد الجماعة المباشرة بعضهم ببعض.

إنّ هذا الانتماء لا مكان له في الحالة الرهبانيّة، أللدلالة على الرهبانيّة كحياة مشتركة كان أم على الرهبانيّة في علاقتها بالعالم المحيط بها. لا مكان له في الحالة الرهبانيّة لأنّه يجعل من الفرد عضوًا على أساس ارتباط خارجيّ، وهو انتماء قابل للانقطاع في أيّ وقت.

إنّ الانتماء، الذي هو في صلب الحياة الرهبانيّة وجوهرها، لا بدّ أن يكون انتماءً ينطوي على علاقة قويّة، روحيّة، متأصّلة في الذات والنفس؛ على علاقة عميقة تحوّل العضويّة في حياة الجماعة إلى تفاعل حيويّ مصيريّ. قد يكون الانتماء الوجوديّ الاجتماعيّ متعدّدًا ومتنوّعًا، فتكوّن لدى الفرد مجموعة من الانتماءات التي لا بدّ له أن يرتّبها ترتيبًا متوازنًا في شخصيّته لكي يحافظ على التوازن والانسجام. وقد يترتّب عليه أن يغلّب انتماءً على آخر في حال تضارب تلك المجموعة من الانتماءات. ولا شكّ في أنّ تعدّد انتماءات المجتمع نفسه وتضاربها أحيانًا وتنافسها وتعدّدها أحيانًا أخرى، تنعكس على الحالة الرهبانيّة في أيّامنا، كما هو الأمر عند أيّ فرد من أفراد المجتمع. وفي إطار الحياة الرهبانيّة والكنسيّة، لا شكّ في أنّ من مواضع الإشكال علاقة الشموليّة بالخصوصيّة أو الخصوصيّة بالخصوصيّة الأخرى. فهل هذه العلاقة هي علاقة نفي الآخر، أم علاقة تغليب، أم ترتيب أو توفيق؟

الانتماء الثلاثيّ

إنّ انتماءنا اليوم هو ثلاثيّ:

أوّلًا: نحن ننتمي إلى الكنيسة الجامعة، وفي الوقت عينه إلى الكنيسة الشرقيّة ورهبانيّاتنا، منها من مصدر غربيّ ومنها من مصدر شرقيّ.

- إلّا أنّ الانتماء إلى الكنيسة الجامعة لا يمنع أن تكون همومنا هموم الكنيسة الشرقيّة، بقدر ما تعبّر هذه الهموم عن حاجات الكنيسة، ولا يمنعنا أيضًا من أن نحمل أيضًا هموم الكنيسة الجامعة والكنائس الأُخر، وذلك نابع من جوهر هويّتنا ورسالتنا.

- وسالتنا هي من رسالة الكنيسة، بقدر ما للكنيسة المحلّيّة دعوتها الخاصّة ورسالتها الخاصّة، في محيطها الشرقيّ العربيّ الخاصّ.

- المجمع الڤاتيكانيّ الثاني دعا الرهبانيّات، كلًّا في موقعه، إلى إصلاح ذاتها وإلى أخذ الخصوصيّات الثقافيّة بعين الاعتبار. إذ إنّ لكلّ شخصيّة ثقافيّة ميزتها وغناها، وأصبح بالتالي الانتماء إلى الشموليّة انتماء إلى روحانيّة لها منطلقاتها ومبادئها، إلّا أنّ هذه مدعوّة إلى أن تتأقلم وأن تتجسّد في أوضاع معيّنة محدّدة.

- لسنا في هامش الكنيسة أو فوقها أو لسنا النموذج المثاليّ، بل دعوتنا ورسالتنا هي أن نكون تلك العلامة الفارقة بمشوراتنا الإنجيليّة، وبالموهبة التي أُعطيت كُلًّا منّا، وهي تذكّر شعب الله بمعنى التزاماته في المدينة البشريّة، وبأنّ هدفه الأخير هو المدينة السماويّة. إنّنا كلّنا، إلى أيّ روحانيّة انتمينا، نقوم بهذه الخدمة، بكلّ أمانة وتجرّد. فإذا كانت الرهبانيّات ذات المصدر المحلّيّ رسوليّة في خدمتها الإيمان ضمن نطاق الخصوصيّة، على مثال الليتورجيّة والخدمة الرّعويّة... فإنّ الرهبانيّات ذات المصدر الغربيّ، التي لها انتشار عالميّ في كلّ الأصقاع والعوالم، تقوم بدور الرديف المكمّل للخدمة حيث يجب ذلك، فتحمل همومًا كثيرة منها تعزيز علاقة الإيمان بالثقافة وحضور الشبيبة في الكنيسة والوحدة بين الكنائس والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ والتراث المسيحيّ المشرقيّ، واللاهوت المسيحيّ العربيّ المشرقيّ.

الانتماء هو انتماء إلى كنيسة شرقيّة واحدة، وهذا الانتماء جعل من

- الرهبانيّات ذوات المصدر الغربيّ جزءًا من الكنيسة المحلّيّة من دون أن يفقدها طابعها العالميّ، وجعل من الرهبانيّات ذوات الارتباط المحلّيّ جزءًا من الكنيسة الجامعة فتغنيها بروحانيّتها الخاصّة... وهذا الانتماء هو انتماء تكامليّ، فلا يكون هناك تضارب في الخدمة والرسالة، بل توزّعٌ في الأدوار يهدف إلى جعل الرسالة فاعلة وناجحة.

نحن نكمّل بعضنا بعضًا، ومن هذا المنظار لا بدّ أن نكمّل رسالتنا.

وثانيًا: ننتمي إلى روحانيّات متعدّدة في الشرق نفسه وحتّى في إطار الغرب عينه. نحن ننتمي إلى روحانيّات مختلفة لأنّ الدعوة الرهبانيّة هي جواب مميّز عن دعوة خاصّة متميّزة. إنّ روح الربّ في الكنيسة هو الذي ينوّع المؤسّسات الرهبانيّة، وهو الذي يدفع كلّ فرد إلى عطاء ذاته ووجوده من خلال واحدة من هذه المؤسّسات.

الخطر في الانتماء إلى الروحانيّة، طريقًا خاصًّا لعيش قيم الإنجيل وقراءة الأحداث وعلامات الأزمنة، هو مزدوج: أن نجعل من تلك الروحانيّة أمرًا مطلقًا على الإطلاق، أو أن نسقط في تجربة التعلّق بتقاليد ورثناها من الماضي بشكل أعمى، فتصبح تلك الروحانيّة شيئًا جامدًا متحجّرًا منغلقًا على ذاته، أو ننظر إليها وكأنّها متحف خال من الحياة، بدل أن تكون منطلقًا إلى الحياة والحياة المستقبليّة الوفيرة. فالأمانة الحقيقيّة على التقاليد والمؤسّسين هي أن تبقى الحياة الرهبانيّة في حالة تأسيس مستمرّ، فيكون المستقبل مؤسّسًا على تمييز روحيّ أكيد لا على مجرّد عواطف وأفكار تجاوزها الزمن، وابتعدت عن حالة الإنسان المعاصر الذي ينبغي تحريره.

مع المجمع الفاتيكانيّ الثاني ومع الكنيسة في أيّامنا، ومع سينودس الحياة المكرّسة، لن نستطيع بعد اليوم أن نرى تغليب روحانيّة على روحانيّة أو أن نترك الروحانيّة تمسي أداة للسيطرة أو أداة ثقافيّة لتبهر الآخر، لأنّ الروحانيّة في المؤسّسة التي تجسّدها تدعو إلى الانثقاف أو التثاقف، أي إلى التجسّد في ثقافة أخرى. ومقياس نجاح هذه الروحانيّة هو في قدرتها على التكيّف مع كلّ ثقافة وأن تصبح جزءًا من هذا الإطار الثقافيّ.

وثالثًا: نحن ننتمي إلى مجتمع معيّن، إلى العالم الذي نحيا فيه ونعيش. هذا الانتماء لا بدّ أن يؤدّي، في إطار دعوتنا، إلى التزام بقضايا عالمنا ومشاكله وصعوباته. الانتماء من دون الالتزام الوجوديّ هو مجرّد

انتساب خارجيّ. وهويّتنا الإنجيليّة، كأتباع للسيّد المسيح، حيثما حللنا ومن أيّ روحانيّة كنّا، تدفعنا إلى الالتزام بقضايا إنسان اليوم، إذ إنّ هذا الإنسان هو في الجهل الروحيّ، في الميتة، في الاستهلاكيّة، في الفقر والبؤس، في الحرمان من حقوقه أيًّا كانت هذه الحقوق. إنّ الحياة الرهبانيّة، أمن روحانيّة شرقيّة كانت أم غربيّة، لا تعرف في هذا المضمار إلاّ الحقّ، والحقّ وحده يحرّر ويبني.

ويجاري الالتزامَ - تعبيرًا حسّيًا عن الانتماء إلى العالم النباتيّ الشرقيّ العربيّ هذا - إيمانٌ بأنّ هذا الالتزام يؤدّي إلى الفداء، أي أن يكون الراهب والحالة الرهبانيّة في المقدّمة لا في المؤخّرة؛ أي أن لا يكون الالتزام في النزعة الخطابيّة، بل في البذل والعطاء بدون حساب؛ ولا يكون أيضًا في نزعة الظهور والبروز، بل في العمل الصامت المحبّ. وهذا الالتزام - الفداء - نظرًا إلى جسامة القضايا والمشاكل المطروحة، لا بدّ أن يدفع مؤسّساتنا الرهبانيّة إلى العمل الواحد في زمن الانتيارات المتنوّعة، وإلى ضرورة التلاقي لجعل المستقبل مستقبل الوطن والإنسان. ولن يكون هذا المستقبل قائمًا على أسس ثابتة قويّة، عميقة الجذور، إلاّ بمقدار ما نعمل بذهنيّة منفتحة على الآخر. . .

في ختام هذه المقالة أتوقّف على الثوابت التالية:

الانتماء إلى الشموليّة لا يتنافى مع الخصوصيّة، لأنّ الخصوصيّة في انفتاحها على الشموليّة تغني نفسها وتغني الشموليّة، وهي بالتالي تجد المقياس لنقد ذاتها ومسيرتها.

إنّ مهمّة الرسالة الرهبانيّة في أيّامنا، كما في الأمس، هي أن تصيغ الروحانيّة التي تتوافق مع متطلّبات إنسان اليوم وطموحاته، إنسان الحداثة؛ لا أن تعيد أشكال الماضي بصورة جامدة. الروحانيّة هي حياة روحيّة، حياة في الروح وفي أفكار الإنجيل المباشرة، حياة القيامة والتطوبيات.

الانتماء الرهبانيّ في هويته الإنجيليّة، هذه الهُويّة التي تبيّنها في فعل الأمر: «كُنْ للمسيح وإنجيله»، وهي هويّة يعطيها الربّ نفسه، لا يجعل منّا أناسًا أفضل من غيرنا، أكمل من غيرنا، بل هو تحذير ممّا هو أنانيّ في أيّ انتماء آخر، فنميّز الأنانيّ عن غيره أعائليًا كان أم مناطقيًّا أم طائفيًّا... وتكون لنا الشجاعة في نبذ تلك الأنانيّة.

والرسالة الرهبانيّة في أيّامنا ومستقبلًا، وانطلاقًا من إرشاد «الحياة المكرّسة» رسالة السينودس من أجل كنيسة لبنان، هي التذكير المستمرّ بأنّنا كنيسة جسد المسيح المسكونيّ، لا مجموعات أو طوائف مشرذمة، لكلّ مجموعة مصلحتها ومستقبلها بالانفصال عن الآخرين.

رسالة الرهبانيّة هي أن تكون خادمة للكنيسة ولشعب الله، فتكون المؤسّسة التي لا تعطي بالكمّ والعدد وَحَسْب، بل تساعد شعب الله في تمييز طريق المستقبل، لكي يكون هذا المستقبل قائمًا على روح المحبّة والمصلحة والتعاون والحقّ.

رسالة الرهبانيّة هي أن تجعل الإيمان بالمسيح إيمانًا حيًّا متفاعلًا مع بيئته، إيمانًا متأصّلًا على الدوام.

حقوق المرأة في ضوء
مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر، ر.ل.م(*)

ترانا اليوم، ورغم وعي شعوب العالم وحكوماته أهمّيّة التضامن الدوليّ في مجال حقوق الإنسان وتكريس الفرد موضوعًا للقانون الدوليّ، ورغم التقدّم الحاصل في هذا المجال، بعيدين عن إعلان النصر في الميدان الإنسانيّ، في حين يحتفل العالم بالذكرى الخمسين «للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان». ولقد أكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني احترام الكنيسة هذه الحقوق بعمق، وهي بنظره لا تتجزّأ، إذ قال: «إنّنا نكنّ احترامًا كبيرًا لحقوق الإنسان».

هذه الحقوق «تجدر المحافظة عليها بكثير من العناية والانتباه»[1]. إنّها أيضًا روح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، وهذا ما أكّده قداسته بقوله: «إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي تظهر الآن إلى العلن يجب أن تُعدّ تكملة جديدة لتعليم المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، يتمّ بها أخيرًا التنظيم القانونيّ للكنيسة جمعاء»[2].

(*) قاضٍ، رئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة. أستاذ في كلّيّة الحقوق، جامعة الحكمة، بيروت.

(1) خطاب قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني أمام محكمة الروتا الرومانيّة، في ١٧ شباط ١٩٧٩.

(2) إعلان القوانين الجديدة، مقدّمة مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، منشورات المكتبة البولسيّة، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٧.

فالكنيسة كفلت دائمًا حقوق المؤمنين ورعتها. ألم يدعُ بولس الرسول الجماعة المسيحيّة الأولى إلى عيش الحقّ في المحبّة (أفسس ٤/ ١٥) ينبّئنا منه أنّ «المحبّة هي كمال الناموس»؟ (روما ١٣/ ١٠). أوليس هدف رسالة الكنيسة الأوّل والأخير خلاص النفوس؟[٣]. إنّ الشرع الشرقيّ الجديد يحرص على «حقوق الإنسان الأساسيّة»، والقانون «٥٩٥ بند ٢ يؤكّد أنّ من حقّ الكنيسة ومن اختصاصها «دائمًا وفي كلّ مكان، إعلان المبادئ الأخلاقيّة، بما في ذلك مبادئ النظام الاجتماعيّ، والحكم في الأمور الإنسانيّة كافّةً، على قدر ما تقتضيه كرامة الإنسان وحقوقه الأساسيّة أو خلاص النفوس». هذا التشريع يؤكّد الكثير من حقوق المؤمنين المسيحيّين (Christifideles)[٤] وواجباتهم الأساسيّة: المساواة (ق ١١)، التبشير (ق ١٤-١٩)، إطلاع الرعاة على احتياجاتهم وآرائهم في الأمور المتعلّقة بخير الكنيسة (ق ١٥ بند ٢)، أن يتلقّوا بروح الطاعة ما يعلنه رعاة الكنيسة (ق ١٥ بند ١)، الحقّ في أن ينالوا كلمة الله والأسرار (ق ١٦)، وكذلك ممارسة العبادة وفقًا لأحكام كنيستهم (ق ١٧)، حرّيّة تأسيس جمعيّات وإدارتها لأهداف خيريّة أو تقويّة (ق ١٨)، الحقّ في تربية مسيحيّة (ق ٢٠)، الحرّيّة في البحث والتعبير عن رأيهم بحكمة (ق ٢١)، الحقّ في اختيار حالة حياتهم من دون إكراه (ق ٢٢)، الحقّ في عدم تعرّض الآخرين لسمعتهم الحسنة وعدم انتهاك حقوقهم وشؤونهم الخاصّة (ق ٢٣)، وغيرها من الحقوق التي تحرص الكنيسة عليها أشدّ الحرص.

هذه الحقوق يصونها القانون، ويمكن المؤمن أن يدافع عنها في محكمة الكنيسة المختصّة، وفقًا للشرع (ق ٢٤ بند ١). وتذكّر القوانين

---

(٣) «خلاص النفوس الذي يجب أن يشكّل دومًا في الكنيسة الشريعة السامية، الحقّ القانونيّ اللاتينيّ، القانون ١٧٥٢.

(٤) المصطلح اللاتينيّ هنا يعني كلّ المسيحيّين، إكليروسًا وعلمانيّين «Clercs ou laïcs»، وإن كانت بعض قوانين المجموعة تتكلّم على المؤمنين وكأنّها تميّزهم عن الرعاة... وهذا المصطلح يعني في مجموعة الكنيسة اللاتينيّة أعضاء هذه الكنيسة فقط، وليس كلّ المؤمنين المسيحيّين.

الجديدة كذلك بواجبات المؤمنين في تلبية احتياجات الكنيسة وتعزيز العدالة الاجتماعيّة وإسعاف الفقراء (ق ٢٥)، كما توجب عليهم لدى ممارسة حقوقهم أن يراعوا خير الكنيسة العامّ وحقوق الآخرين. كما تذكّرهم الكنيسة بأنّ من اختصاصها ضبط ممارسة الحقوق الخاصّة بمؤمنيها: «يرجع إلى السلطة الكنسيّة في سبيل الخير العامّ أن تضبط ممارسة ما للمؤمنين من حقوق تخصّهم» (ق ٢٦ بند ٢).

إنّ الشرع الشرقيّ الجديد أوصى بهذه الحقوق (ق ٧-٢٦) وكذلك الشرع الغربيّ (١٩٨٣): (القوانين ٢٠٨-٢٢١). لهذا السبب كرّست مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة شرعةً أساسيّة (ق ٧-٢٦) ترسم مسارًا واضحًا لعلاقة المؤمنين بالمسيح وبعضهم ببعض و«لما لهم وعليهم جميعًا من حقوق وواجبات»، كما جاء في عنوان الباب الأوّل من هذه المجموعة. وهذا ما ظهر بدقّة وعمق في القانون الحادي عشر وما يليه في هذا الباب، حيث ورد ما حرفيّته: «تقوم بين جميع المؤمنين بتجديد ميلادهم في المسيح، مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، يتعاونون بموجبها جميعًا، وكلّ بحسب حاله ومهمّته، على بناء جسد المسيح».

فلهؤلاء المؤمنين، رجالًا ونساءً، أطفالًا وشيوخًا، الذين ينظرون إلى الكنيسة محجّة خلاص لحلّ مشاكلهم بالإنصاف والمحبّة، الحقّ في «أن يطالبوا على وجه مشروع بالحقوق التي يتمتّعون بها في الكنيسة، وأن يدافعوا عنها في المحكمة الكنسيّة المختصّة، وفقًا للشرع» (ق ٢٤ بند ١). ويضيف المشترع في البند الثاني من القانون عينه: «وكذلك من حقّ المؤمنين إذا استدعتهم السلطة المختصّة إلى المحاكمة، أن يُحاكموا مع العمل بأحكام الشرع وتطبيقها بإنصاف» (Cum aequitate applicandis) كما ورد في النصّ اللاتينيّ الرسميّ. وبهذا يصبح «القانون الجديد أداة نظام وسلام، رباط وحدة ومشاركة، قانون محبّة. نعم، إنّه قانون الروح» يقول البابا يوحنّا بولس الثاني[٥]. فليس هو إذًا قانون مدنيّ كبقيّة القوانين، إنّه

---

(٥) جريدة الرقيب الرومانيّ *Osservatore Romano*، تاريخ ٩/١٢/١٩٨٣.

قانون شعب الله والوسيلة الفضلى بين أيدي الأساقفة رعاة المحبّة، معلّمي الحقيقة وقضاة الإيمان.

أوّلًا- المبادئ العامّة التي وضعتها لجنة صياغة القانون الشرقيّ الجديد

إنّ اللجنة التي كُلّفت بوضع صيغة جديدة لقوانين الكنائس الشرقيّة، وضعت ما سمّته «مبادئ عامّة توجيهيّة لإعادة صياغة قانون كنسيّ شرقيّ جديد»، ونوقشت هذه المبادئ وأُقِرّت في اللجنة ما بين ١٨-٢٣ آذار ١٩٧٤.

وبما يعود إلى دور العلمانيّين في الكنيسة، فقد جاء في المبادئ العامّة، أنّ القوانين في هذا المجال يجب أن تنهل مفاهيمها من «المساواة الحقّ» للمولودين بالعماد في الكنيسة. «مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل. بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح». (نور الأمم، عدد ٣٢). وهذا يعني اشتراكهم الفعليّ في وظائف يسوع المسيح: «الكهنوتيّة، والنبويّة، والملوكيّة» (نور الأمم، عدد ٣٤-٣٦).

فالكنيسة ترى أنّ للعلمانيّين دورًا كبيرًا يمكنهم القيام به، فهم مدعوّون إلى حمل البشارة على مثال هؤلاء الرجال والنساء الذين عاونوا بولس الرسول في القيام ببشارة الإنجيل. وقد جاء في هذه المبادئ، أنّ القوانين الجديدة عليها أن تعطي الأسقفَ السلطانَ كلّه ليستطيع دعوة العلمانيّين إلى القيام بمهامهم في الكنيسة. ولهذه القوانين أن تحفظ قدرًا كبيرًا من الحرّيّة، يحمي ويصون حقوق العلمانيّين في القيام بدورهم بعفويّة في خدمة الكنيسة. وكذلك صيانة حقّهم في التعبير عن آرائهم: «يحقّ للعلمانيّين، كما لكلّ المسيحيّين، أن ينالوا بغزارة من الرعاة المكرّسين الخيور التي تأتي من كنوز الكنيسة الروحيّة وخاصّة عون كلمة الله والأسرار. ويحقّ لهم أن يفاتحوا هؤلاء الرعاة بحاجاتهم وأمانيهم، بكلّ الحرّيّة والثقة التي تليق بأبناء المسيح وإخوته، على قدر علمهم

وكفاءاتهم ومراكزهم، بل من واجبهم أن يبدوا رأيهم في ما يتعلّق بخير الكنيسة. والأفضل أن يكون هذا إذا اقتضى الأمر، بواسطة المؤسّسات التي وضعتها الكنيسة لهذه الغاية...». (نور الأمم، ٣٧)(٦).

ثانيًا - إكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات

إنّه لمن الواضح أنّ الكائن البشريّ لا يتمتّع بأيّ حقوق أو واجبات في الكنيسة ما لم يكن قد تعمّد، وهذا ما نصّ عليه الشرع الكنسيّ الغربيّ الجديد بقوله:

«Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Eglise du Christ et y est constitué comme personne avec les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, autant qu'ils sont dans la communion de l'Eglise et pourvu qu'aucune sanction légitimement portée n'y fasse obstacle», (*CIC*, c. 96).

ليس لهذا القانون مقابل في الشرع الشرقيّ الجديد، وهو يحدّد كيفيّة اكتساب الحقوق وتحمّل الواجبات لدى الأشخاص الطبيعيّين (Personnes physiques)، أو الأفراد في الكنيسة كمؤمنين مسيحيّين. وهذا الانخراط في جسم كنيسة المسيح يتحقّق:

١ - بنيل العماد المقدّس . .

٢ - بالحقوق والواجبات التي يتطلّع إليها المؤمن، وهذه تتأثّر بعوامل كثيرة منها:

أ - وضع الشخص من حيث متطلّباته الحياتيّة المختلفة: كالعمر، والحالة الزواجيّة أو الرهبانيّة. وكذلك بحسب وضعه العلمانيّ أو الإكليركيّ، وبحسب الإقامة والمسكن، وغيرها من الأمور.

ب - الشركة مع الكنيسة: إنّ القوانين الكنسيّة البحتة لا تلزم المسيحيّين غير الكاثوليك. وهذا ما أكّده الشرع الشرقيّ الجديد بقوله:

(٦) راجع: المجلّة القانونيّة *Nuntia* 1976, N° 3, p 15-16.

«القوانين الكنسيّة البحتة، تلزم المعمّدين في الكنيسة الكاثوليكيّة أو المنتمين إليها، ممّن يتمتّعون بما يكفي من الإدراك، وقد أتمّوا السابعة من العمر ما لم يستدرك الشرع غير ذلك صراحة». (ق ١٤٩٠ شرقيّ جديد، أو ق ١١ غربيّ جديد).

ج - إنزال العقوبة: حرمان الشخص بعض حقوقه بسبب فرض بعض العقوبات عليه: مثلًا يذهب الشرع إلى فرض عقوبة على كلّ مَن يتدمون على تعميد أولادهم أو تربيتهم في ديانة غير كاثوليكيّة (ق ١٤٣٩ شرقيّ).

إنّ القانون ٩٦ غربيّ جديد وكذلك الشرع الشرقيّ الجديد، لا ينفيان حقوق غير المعمّدين تجاه الكنيسة، كمثل حقّهم في الادّعاء على وجه شرعيّ أمامها: «بوسع أيّ شخص، سواء أمعمَّدًا كان أم غير معمَّد، أن يدّعي في المحاكمة، وعلى المدّعى عليه على وجه شرعيّ أن يجيب» (ق ١١٣٤ شرقيّ).

كما أنّ القوانين تعطي حقوقًا للموعوظين: ق ٩، ق ٥٨٧، ق ٨٧٥ شرقيّ جديد وق ١١٧٠ غربيّ، والذي ليس له مقابل في الشرع الشرقيّ الجديد.

أمّا التشريع الشرقيّ الجديد فيكتفي بما جاء في القانون ٨ القائل: «يشترك شركة كاملة مع الكنيسة الكاثوليكيّة في هذا العالم، المعمَّدون المرتبطون بالمسيح في بنية الكنيسة المنظورة، بوثاق الاعتراف بالإيمان والأسرار والحكم الكنسيّ».

ثالثًا - المساواة الحقيقيّة

إنّ الكنيسة تؤكّد من وجهة نظر لاهوتيّة وحقوقيّة، وجود المساواة الحقيقيّة بين مؤمنيها. وهذا ما يبدو واضحًا على لسان المشترع إذ قال: «تقوم بين جميع المؤمنين، بناء على ولادتهم الثانية بالمسيح، مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح، كلّ بحسب وضعه ومهمّته» (ق ١١ شرقيّ جديد). وهذا ما عبّرت عنه أيضًا

وثيقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني نور الأمم دستور عقائديّ في الكنيسة (٣٢/ ٢-٣) من أنّه «ليس في المسيح ولا في الكنيسة أيّ تفاوت متأتٍّ عن الأصل أو الوطن أو الوضع الاجتماعيّ أو الجنس... (راجع غلا ٣/ ٢٨ وكولسيّ ٣/ ١١)، بل تسود مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل بين كلّ المؤمنين...». وهذا ما قاله بولس الرسول من أنّ شعب الله هو واحد «والربّ واحد، والإيمان واحد، والمعموديّة واحدة» (أفسس ٤/ ٥). هذه المساواة موجودة، إذ إنّ «كرامة الأعضاء مشتركة بحكم تجديدهم بالمسيح، ومشتركة نعمة التبنّي، ومشتركة الدعوة للكمال، والخلاص واحد والرجاء واحد والمحبّة غير متجزّأة» (نور الأمم ٣٢/ ٢). لكن على صعيد الواقع «فالكلّ لا يسلكون في الكنيسة الطريق ذاته» ولكن لا بدّ أن «يشهد الجميع في هذا التنوّع للوحدة العجيبة في جسد المسيح، فهذا التنوّع عينه في النعم والخدم والأعمال يجمع أبناء الله في واحد» (نور الأمم ٣٢/ ٣) لأنّ «هذه الأمور جميعها يعملها الروح الواحد عينه» (١ كور ١٢/ ١١).

وفي هذا المجال قال القدّيس أوغسطينس: «إذا روّعني ما أنا لكم، يعزّيني ما أنا معكم. أنا لكم الأسقف، ومعكم أنا مسيحيّ. ذاك اسم المهمّة وهذا اسم النعمة. فذاك للتهلكة وهذا للخلاص»[٧]. ولكن من وجهة نظر علميّة وعلى صعيد هيكليّة الكنيسة التنظيميّة، فكلّ المؤمنين ليسوا متساوين في الحقوق ولا في ممارسة هذه الحقوق ولا حيال الواجبات المترتّبة عليهم. فالأمور تختلف تبعًا للجنس أو المرض أو الإدراك الكامل وغيره من الأمور التي سنأتي على ذكرها تباعًا.

١ - الجنس والمساواة: عندما تطرح الوضع الحقوقيّ للأشخاص الطبيعيّين في الكنيسة الكاثوليكيّة لا بدّ أن نذكّر، في ما يخصّ الحقّ القانونيّ، أنّ كلّ المؤمنين رجالًا ونساءً يتمتّعون بالمساواة

(٧) راجع: مار أوغسطينس، الموعظة ٣٤٠، القسم الأوّل، في آباء الكنيسة اللاتينيّة، مجلد ٣٨ عمود ١٤٨٣.

في الحقوق والواجبات. وهذا ما يؤكّده الشرع الشرقيّ الجديد والغربيّ، كذلك وبخاصّة القوانين ٧-٢٦ من الباب الأوّل من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، تحت عنوان: «المؤمنون[٨] وما لهم جميعًا من حقوق وواجبات». هذا الباب يتكلّم على «المؤمنين بالمسيح» وعلى «العلمانيّين» بشكل عامّ، من دون ذكر أيّ تفاوت أو فروقات بين الرجال والنساء. فلا تمييز إذًا في ما خصّ الجنس بين الرجال والنساء من وجهة الحقّ القانونيّ وخاصّة في الباب الذي ذكرنا. فوضع الأشخاص الطبيعيّين القانونيّ من حيث المبدأ (Théoriquement) في نظر الكنيسة هو نفسه بين النساء والرجال.

ولكن لكلّ قاعدة استثناؤها، وقد سجّل المشترع الكنسيّ هذا الخروج على القاعدة في بعض المجالات، كما في الفصل الذي يتكلّم في الزواج (ق ٨٠٠، ق ٨٠٦) أو في ما يعود إلى درجة الكهنوت (ق ٧٥٤).

أ - ينصّ القانون ٧٥٤ على أنّه: «بوسع الرجل المعمَّد من دون سواه أن يقبل الرسامة المقدّسة على وجه صحيح». فهذا القانون يرخي بظلاله على كلّ ما يرتبط في هذه المجموعة بعلاقة بسرّ الكهنوت. وبالتالي فالمرأة ليس باستطاعتها أن تمارس «سلطان الحكم» في الكنيسة، كما بيّن ذلك المشترع (ق ٩٧٩ بند ١)، وكذلك الرجل الذي لم ينل سرّ الكهنوت المقدّس. ولكن بوسع سائر المؤمنين، رجالًا ونساءً، وإن لم ينالوا هذا السلطان في الكنيسة، أن يشاركوا - وفقًا للشرع - في ممارسته (ق ٩٧٩ بند ٢). أمّا مفهوم «سلطان الحكم» فقد حدّده المشترع في القانون ٩٨٥ شرقيّ جديد. وجاءت على ذكره الوثيقة المجمعيّة نور الأمم بقولها: «... يمكن أن يدعى العلمانيّون بطرق مختلفة إلى تعاون جدّ مباشر مع السلطة في رسالتها... زيادة على ذلك فإنّهم يتحلّون بمقدرات يمكن

(٨) لفظة «مؤمن» تعني في هذه المجموعة المنتمين إلى الكنيسة الكاثوليكيّة لا غير، ما لم يتبيّن من السياق أو النصّ غير ذلك (راجع مثلًا القانون ٣٥٢ البند ٢)، وهي تعريب اللفظة اللاتينيّة «Christifidelis» التي معناها الحرفيّ «المؤمن بالمسيح».

للسلطة أن تستخدمها لبعض وظائف كنسيّة تجب ممارستها لأغراض روحيّة» (٣٣/ ٣).

٢ - مَن يمنح سرّ الكهنوت؟

- المسيح هو الذي انتقى رسله وأشركهم في رسالته وسلطته. بعد أن جلس عن يمين الآب لم يترك يسوع قطيعه، بل حفظه بواسطة رسله وأقامهم عليه يحرسونه ويكمّلون عمله. فهو الذي أعطى بعضهم أن يكونوا رسلًا وآخرين أن يصبحوا رعاة (أفسس ٤/ ١١). وهو ما زال يتابع هذا العمل بواسطة الأساقفة.

○ مَن يمكنه أن ينال هذا السرّ.

الرجل (Vir) المعمَّد من دون سواه كما جاء في القانون ٧٥٤. فالسيِّد المسيح انتقى رجالًا (Viri) لكي يؤلِّفوا مجموعة تلاميذه الاثني عشر (مر ٣/ ١٤-١٩).

والرسل فعلوا الشيء نفسه عندما انتقوا مساعديهم الذين خلفوهم في مهامهم (١ طيمو ٣/ ١-١٣ و٢ طيمو ١/ ٦، طيطس ١/ ٥-٩). وهكذا مجموعة الأساقفة ومعهم الكهنة المنضوين إليهم بواسطة سرّ الكهنوت، يجدّدون ويواصلون على الدوام حتّى مجيء المسيح جماعة الرسل الاثني عشر. فالكنيسة تعتبر نفسها ملزمة بهذا الانتقاء الذي أراده السيّد المسيح، ولهذا فإنّ سيامة النساء أمر غير وارد في الكنيسة[٩]. ولكن هذا لا يعني مطلقًا أنّ الكتاب المقدّس لم ينصف المرأة، وأنّ يسوع لم يعطها المقام المناسب. فالمعروف أنّ موقع المرأة في المسيحيّة نراه في موقف يسوع المسيح منها حسبما سجّله الإنجيل المقدّس. إنّ علاقة المسيح بالمرأة أظهرته ثائرًا ضدّ كلّ الحواجز التي تفصل بين الإنسان والإنسان. إنّ النساء التقيّات كساره ورفقة وراحيل ودبوره وحنّة ويهوديت وإستار قد

---

(٩) cf. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Ed. Mame - Plon, 1992, p. 336-337, n°. 1575-1579.

حافظن على رجائهنّ حيًّا متّقدًا بخلاص إسرائيل. أمّا وجه مريم فيبقى هو الأطهر والأنقى في تاريخ الخلاص: «قالت مريم: أنا أمَة الربّ فليكن لي بحسب قولك» (لو ١/٣٨). هذا الكلام هو مدعاة فخر لنساء العالم كافّة... إنّه مجد لمريم أن تكون أمَة الربّ وأمّ يسوع المخلّص.

٣ - وإن عدنا قليلًا إلى التاريخ، نرى أنّ نساءً، رئيسات أديار (Des abbesses)، قد مارسن سلطة حقيقيّة في الكنيسة، وذلك بموافقة الكرسيّ الرسوليّ.

فهناك رئيسات لأديار معصومة (Monastères exempts) في العصور الوسطى وفي عصر النهضة (Renaissance) مارسن سلطات مهمّة، كالتي تُمنح للكهنة أو للأساقفة على الرقعة التي تمتدّ عليها أديارهنّ. ومن هذه الأديار (Abbayes): Conversans (Italie), Las Huelgas de Burgos (Espagne), Quedlinburg Jouarre (Allemagne), Fontevault et Montivilliers (France).

نكتفي من هذه الأديار بذكر صلاحيّة الرئيسة «Abbesse» في الدير الشهير Las Huelgas de Burgos (1187-1874). هذا الدير الذي أُسّس العام ١١٨٧ على اسم «Santa Maria La Real» لراهبات السيترسيان Cisterciennes قد نعم بالعصمة البابويّة منذ السنة التالية لتأسيسه ببراءة من قداسة البابا إكلمنصوس الثالث ودام معفى من سلطة الأسقف حتّى العام ١٨٧٤. كان هذا الدير يتقدّم على الأديار النسائيّة كافّة في تلك البلاد، وكان يضمّ ستّين قرية وكنيسة تحت سلطته المباشرة ويشرف على اثني عشر ديرًا.

وضمن نطاق هذا الدير كانت الرئيسة (Abbesse) تتمتّع بصلاحيّات وسلطات واسعة جدًّا منها:[١٠]

---

(١٠) cf. John Morris, *Against Nature and God: The History of Women with clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*. London, Mowbrays, 1973, XII +192 pages. =

ο تسمية الكهنة في هذه الكنائس وقبول التقادم ومنحها.

ο تأسيس رعايا جديدة وكنائس جديدة.

ο معاقبة الكهنة البراطنة أو العلمانيّين الذين يرتكبون جرائم ومخالفات.

ο تعيين قضاة كنسيّين والرشق بالحِرْم، والإشراف على المحاكم الكنسيّة.

ο الدعوة إلى عقد المجامع المحلّيّة.

ο قبول الراهبات أو طردهن.

ο إعطاء الأساقفة الإذن بممارسة صلاحيّاتهم الحبريّة، والكهنة بإقامة القداديس في الكنائس.

ο تعيين المعرّفين واعطائهم السلطات للحلّ من الخطايا المحفوظة للأسقف....

وغيرها من الصلاحيّات الواسعة.

وفي الختام: فإن كان جديد الشرع الجديد، هو إعطاء العلمانيّين الحقّ في المشاركة والتعاون المباشر مع السلطة في رسالتها (ق ٩٧٩ بند ٢) خاصّة للنساء، فإنّ هذا الأمر ليس بجديد أو مستحدث في تاريخ الكنيسة. فعبر هذا التاريخ محطّات كثيرة تشهد على دور العلمانيّين ومشاركتهم وتعاونهم بطرق مختلفة مع الكنيسة.

ب - إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة التي تحرص بوضوح تامّ على إظهار المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة (ق ١١-٢٦)، وبين جميع المؤمنين من دون استثناء حيث تقوم كما ذكرنا «مساواة

= هذه العصمة سقطت بالمرسوم الصادر عن البابا پيوس التاسع في تمّوز من العام ١٨٧٣ «Quæ Diversa»، والذي أعلن نهاية كلّ سلطة أسقفيّة أو شبه أسقفيّة لأديار إسبانيا كلّها، ووضع هذا المرسوم حيّز التنفيذ في شباط ١٨٧٤.

حقيقيّة في الكرامة والعمل» (ق ١١). وكذلك في مجال حقوق العلمانيّين وغيرها من مجالات الخدمة في الكنيسة (ق ٣٩٩-٤٠٩) حيث جاء بأنّهم «يشاركون في رسالة الكنيسة وهم في العالم، وليسوا مقامين في درجة مقدّسة ولا منتمين إلى الحالة الرهبانيّة» (ق ٣٩٩). وهؤلاء العلمانيّون هم: «أهل لأن تستمع إليهم السلطات الكنسيّة كخبراء أو مستشارين، سواء أفرادًا كانوا أم أعضاء في مختلف المجالس أو اللقاءات الرعويّة مثلًا والأبرشيّة والبطريركيّة» (ق ٤٠٨ بند ١).

ه ولكن هذه المجموعة تبقي كما ذكرنا على فروقات مهمّة بين واجبات الرجل وحقوقه وتلك العائدة إلى المرأة، وبرغم سعيها إلى تقليص هذه الفروقات إلى أكبر قدر ممكن، فهي تبقي النساء مستثنيات كما ذكرنا من درجة الكهنوت (ق ٧٥٤). وبالتالي لا تستطيع النساء القيام بالمهامّ التي تنتج من هذه الدرجة (ق ٩٧٩) ولا الخدم التي تعود إلى هذه الدرجة، كسر التوبة: «يقوم بخدمة سرّ التوبة الكاهن لا غير» (ق ٧٢١ بند ١). ولا درجة الكردياليّة (CIC, c.351,1) التي تتطلّب الحصول مسبقًا على درجة الكهنوت.

ه وكذلك فالقانون ٢٥٣ بند ٢ ينصّ على أنّ: العلمانيّ (رجلًا أو امرأة) لا يمكن أن يكون كاتبًا شرعيًّا (Notaire) في قضايا الإكليروس، حيث ورد ما حرفيّته: «. . . وفي القضايا التي يمكن أن تتعرّض فيها سمعة أحد الإكليروس للخطر، يجب أن يكون الكاتب الشرعيّ كاهنًا». تجدر الإشارة إلى أنّه في القوانين التي ذكرنا، لا يقوم التميز على أساس جنس الأشخاص المعنيّين، بل على أساس الدرجة الكهنوتيّة.

ولا بدّ أن نلحظ أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، القانون ١٠٩٣، ويقابله في الشرع اللاتينيّ القانون ١٤٢٨ بند ١، تعطي القاضي أو رئيس المحكمة الجمعيّة الحقّ بتعيين مستنطق للقيام بتحقيق الدعوى، ويمكن اختياره إمّا من بين قضاة المحكمة وإمّا من بين المؤمنين الذين يقبلهم الأسقف الأبرشيّ لتلك الوظيفة. وهذا من باب مشاركة العلمانيّين

من دون تمييز في الجنس (رجالًا أو نساءً).

ولكن يُشترَط أن يتحلّى هؤلاء بالفطنة والعلم والأخلاق الحسنة: «يستطيع الأسقف أن يقبل لوظيفة مستنطق مؤمنين يُميَّزون بأخلاقهم الصالحة وفطنتهم وعلمهم» (ق ١٠٩٣ بند ٢). وفي مجال آخر جاء في القانون ١٠٨٧ البند ٢، أنّ البطريرك بعد استشارة السينودس الدائم، أو المتروبوليت الذي يرأس كنيسة متروبوليتيّة مستقلّة، وبعد استشارة الأسقفين الأبرشيّين الأقدمين في الرسامة الأسقفيّة، «يستطيع أن يسمح أيضًا بتعيين قضاة من سائر المسيحيّين المؤمنين، وفي حال الضرورة يمكن أن يتّخذ واحدًا منهم لتأليف محكمة جمعيّة. وفي سائر الأحوال يرفع الأمر إلى الكرسيّ الرسوليّ».

وفي سياق إفساح المجال للعلمانيّين للمشاركة في حياة الكنيسة ورسالتها ومنها القضائيّة، ورد في القانون ١٠٨٩ شرقيّ جديد: «للقاضي الفرد أن يضمّ إليه في أيّة محاكمة معاونَين من بين المسيحيّين ذوي الحياة المختبرة ليكونا مستشارَين لديه».

ج - ولكن يُستدلّ من القانون ٧٥٤ شرقيّ جديد المطابق للقانون ١٠٢٤ غربيّ جديد، أنّه على أساس جنس الأشخاص تُحدّد إمكانيّة منحهم سرّ الكهنوت. ومعلوم أيضًا أنّه: «إذا دعت إلى ذلك احتياجات الكنيسة أو فائدتها الحقيقيّة، ولم يكن ثمّة خدّام أقداس يمكن تكليف العلمانيّين (رجالًا ونساءً) ببعض وظائف خدّام الأقداس وفقًا للقانون» (ق ٤٠٣ بند ٢).

هذه الإشارة في القانون (ق ٤٠٣ بند ٢) للعلمانيّين (رجالًا ونساءً) من دون تحديد، تطرح مسألة اشتراك المرأة في خدمة المذبح... فالحقّ القانونيّ لا يمنع المرأة من هذه الخدمة، ولكنّه يمنع عليها ترقّي الدرجات المقدّسة وصولًا إلى الكهنوت. فإذا كان القانون ٤٠٣ يفتح أمام كلّ علمانيّ - رجل وامرأة - باب الخدمة هذه ولو بطريقة مؤقّتة، لكنّه يحدّد أنّ هذه الخدمة يجب أن تُمارس «وفقًا للقانون» (بند ٢). كما نذكر في هذا

المجال أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة «وإن كانت كثيرًا ما تشير إلى مراسيم الكتب الطقسيّة، إلّا أنّها غالبًا لا تبتّ في الشؤون الطقسيّة، لذلك يجب العمل بهذه المراسيم بعناية ما لم تتعارض وقوانين هذه المجموعة» (ق ٣). ومثالًا على ذلك، فالقانون المرعيّ الإجراء حاليًّا لا يمنع المؤمنين من توزيع القربان الأقدس، وبالتالي يمكّن المرأة من ذلك كما يمكنها خدمة المذبح (ق ٧٠٩ بند ٢).

د - تظهر هذه الفروقات أيضًا بين الجنسين، عندما نبحث في الزواج: فللعمر أهمّيّته عند الرجل والمرأة لصحّة الزواج. وقد نصّ القانون ٨٠٠ بأنّه «لا يسع الرجل قبل إتمام السادسة عشرة من عمره، ولا المرأة قبل إتمام الرابعة عشرة من عمرها، الاحتفال بالزواج على وجه صحيح».

كما لا يزال القانون الغربيّ الحاليّ (ق ١٠٨٩) يقيم فرقًا في ما يعود إلى مانع الخطف. فقيام هذا المانع ما زال مقتصرًا على ذكر يخطف أنثى، كما في القانون ٦٤ من «نظام سرّ الزواج» السابق للشرقيين والعائد إلى العام ١٩٤٩. أمّا مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة فلم تعد تميّز بين رجل وامرأة في حالة الخطف (ق ٨٠٦)، فمانع الخطف يصحّ على الأنثى كما على الذكر.

المانع الكنسيّ هنا يُقصد منه صيانة حرّيّة المتعاقدين ورضاهما الشخصيّ. فالقانون ٢٧ من مجمع خلقيدونيا (٤٥١) يفرض عقوبات صارمة على مَن يقدم على خطف، وكذلك حال القانون المدنيّ، خاصّة في تلك الأيّام، إذ كان الخطف يحصل بسبب عدم موافقة الأهل على زواج ابنتهم، أو بسبب المهر المرتفع الذي كانت تطلبه الزوجة خاصّة في المجتمعات الجرمانيّة آنذاك.

هـ - الشرع الكنسيّ لا يميّز البتّة في حالة المرض (كقبول المناولة أو الإعفاء من شريعة الصوم). ولا تميّز كذلك عند مَن ينقصهم الإدراك الكافي أو مَن لم يبلغوا بعد سنّ الرشد، كما لم يعد الشرع الجديد يميّز في

ما يخصّ العاهة الجسديّة التي كانت تحول دون الوصول إلى درجات الكهنوت. ولم يثبت سوى حاجز واحد يتساوى به الرجل والمرأة، وهو مانع العجز الذي تحدّث عنه القانون ٨٠١ في بنده الأوّل من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، إذ قال: «العجز السابق والدائم عن المجامعة، سواء أمن طرف الرجل كان أم من طرف المرأة، مطلقًا كان أو نسبيًّا، يبطل بطبيعته الزواج».

و - أمّا في حالة خطر الموت فهناك بعض الاستثناءات التي يلحظها الشرع. كما هو الحال في المعموديّة مثلًا، ولكن من دون تمييز بين رجل وامرأة، ففي حالة الضرورة: «يجوز أن يقوم بخدمة المعموديّة... أيّ مؤمن آخر، والأب والأمّ أيضًا...» (ق ٦٧٧ بند ٢). وكذلك في حالة خطر الموت «بوسع الراغبين في زواج حقيقيّ أن يحتفلوا به على وجه صحيح وجائز أمام شهود فقط» (ق ٨٣٢ بند ١/١).

ز - من المفيد أن نذكر هنا أنّ المبادئ العامّة والأساسيّة التي اعتُمِدت في تجديد القوانين الحاضرة، والتي أُعلِنت سنة ١٩٨٠ مقدّمةً لمسوَّدة الشرع الجديد، لَحَظت ضرورة وجود مساواة تامّة بين حقوق أعضاء المؤسّسات الرهبانيّة الرجاليّة والنسائيّة وواجباتهم، وأكّدت رفض كلّ تمييز يمكن أن يحصل بدافع الجنس.

مبدأ المساواة هذا كرّسه المجمع الفاتيكانيّ الثاني حقًّا أساسيًّا لكلّ مؤمن مسيحيّ، حيث نادى بكرامة الشخص البشريّ وحقوقه الأساسيّة (راجع نور الأمم L.G: ٣٧. فرح ورجاء G.S: ٩، ٢٦، ٢٩ و٦٣). ولكن في ما يعود إلى قوانين «الحياة المكرّسة» لم تجد هذه المبادئ بعض الأحيان تطبيقًا عمليًّا لها، إن من حيث دور الأسقف في قبول النساء في الحالة الرهبانيّة، أو من حيث زيارة الأسقف المحلّيّ القانونيّة لأديار الراهبات (ق ٤١٤، ١، ٣)، أو من حيث ترأّس الأسقف المجمع الانتخابيّ لإنتخاب رئيسة عامّة (ق ٤٤٣ بند ١)، أو من حيث التشدّد في وضع الحصن الرهبانيّ عند الرهبات النسائيّة، وقد لحظ ذلك مرسوم

«المحبّة الكاملة» (Perfectæ Caritatis) الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني حول تجديد الحياة الرهبانيّة، إذ قال: «ليستمرّ الحصن البابويّ قائمًا عند المتوحّدات ذات الحياة التأمّليّة المحضة... أمّا المتوحّدات الأخريات اللواتي انصرفن، بحكم قانونهنّ، إلى الأعمال الرسوليّة... فيجب أن يُحافَظ على الحصن الذي تحدّده الرسوم» (c.16). خلاصة القول، إنّ المساواة تتطلّب معرفة نفسيّة المرأة بعمق، وإدراك شخصها المغاير شخص الرجل، وكذلك تطلّعاتها وكفاءاتها ومهاراتها. فالمساواة تقوم على الكرامة والثقة وتحمّل المسؤوليّة، وليس أبدًا على المظهر الموحّد (Uniformité) أو على التشابه والتماثل والانتظام الخارجيّ.

ح - إنّ القانون ٩١٤ شرقيّ جديد يلحظ هذه المساواة بين الرجل والمرأة: فالاعتراف بدور المرأة المهمّ في العائلة، والمساواة بين الزوجين، شكّلا أساسًا لهذا القانون الذي يتعلّق بالمسكن الزوجيّ، والذي ينصّ على أنّه: «يجب أن يكون للزوجين مسكن أو شبه مسكن مشترك....»

في حين أنّ القانون السابق «في الطقوس الشرقيّة وفي الأشخاص للكنائس الشرقيّة» للعام ١٩٥٧ يأمر الزوجة بأن «تحتفظ من باب الضرورة مسكن زوجها» (ق ٢١ بند ١). وقد أضاف القانون ٩١٤ الشرقيّ الجديد: «ولسبب صوابيّ يستطيع كلّ واحد منهما أن يكون له مسكن أو شبه مسكن خاصّ به».

هذا التطوّر سجّلته المجلّة القانونيّة ,Communicationes XII, 2, 1980) (67 حيث جرى نقاش حارّ كان يبغي منه المتحاورون إبعاد كلّ ما من شأنه، في النصّ القانونيّ، الإيحاء بأنّ الزوجة تابعة للزوج ومتعلّقة به (Dépendante)، وبالتالي إظهار المساواة بين الزوجين لقيام الحياة الزوجيّة.

ط - ويميّز الشرع الجديد الشرقيّ على أساس الانتماء إلى الكنيسة الكاثوليكيّة: فالابن بحسب ما جاء في القانون ٢٩ بند ١، الذي لم يبلغ

الرابعة عشرة من عمره ينتمي بالمعمودية إلى كنيسة والده الكاثوليكيّ، وهذا تقليد عريق في القدم في الكنيسة. أمّا الجديد فهو قول القانون: «لكنّه ينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ إليها تنتمي إليها والدته، إذا كانت والدته وحدها كاثوليكيّة، أو إذا طلب ذلك كلا الوالدين متفقين...». «أمّا إذا كان الابن الذي لم يتمّ الرابعة عشرة من عمره من أمّ غير متزوّجة، فينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ التي تنتمي إليها أمّه» (بند ٢/١). وهكذا، فالكنيسة تحرص في هذه الحالات التي ذكرنا، حفاظًا على الانتماء إلى الكثلكة، على إلحاق الولد القاصر بكنيسة والدته الكاثوليكيّة. وفي السياق نفسه هذا تدعو القوانين المرأة إلى الانتقال إلى كنيسة زوجها المستقلّة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، وعند انحلال الزواج فلها أن تعود إلى كنيستها الأولى المتمتّعة بحكم ذاتيّ: «للمرأة أن تنتقل إلى كنيسة الزوج المستقلّة عند إقامة الزواج أو ما دام قائمًا، ولكن إذا حُلّ الزواج فتستطيع العودة إلى كنيستها الأولى المستقلّة» (ق ٣٣).

رابعًا - الإرشاد الرسوليّ والمرأة

إنّ الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان لم يغفل عن تخصيص حيّز كبير من اهتمامه بالمؤمنين العلمانيّين ومن بينهم النساء، منوّهًا باحترام هويّة كلّ مجموعة وكلّ فرد (عدد ٤٤) مثنيًا على رغبة العلمانيّين (رجالًا ونساءً) في الاشتراك الفعّال والمسؤول في الحياة الكنسيّة، في مختلف البنى والمجالس الرعويّة، وفقًا لمؤهّلاتهم (عدد ٤٥). ويشدّد السينودس على دور الأسرة، معدّدًا الأخطار المحدقة بها، معتبرًا أنّه انطلاقًا منها «يحاك النسيج الاجتماعيّ، وتتحقّق تربية الشبيبة المسؤولة غدًا عن الأمّة، وينتقل الإيمان المسيحيّ من جيل إلى جيل» (عدد ٤٦). إنّها «الكنيسة الصغرى» وهي «مدرسة الحبّ وواحة السلام». إنّها المرتكز الأساس للنظام الجديد «حضارة المحبّة».

ويروح السينودس يؤكّد «أنّ سرّ الحبّ الذي يربط الرجل بالمرأة يعكس الوحدة القائمة بين المسيح وكنيسته». (أف ٥/٣٢). وهذا ما يتجلّى

بوضوح أيضًا في تحديد الزواج المسيحيّ الذي ورد في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة (ق ٧٧٦). فالعيلة المسيحيّة تفهمها الكنيسة وتعيشها في ضوء الكتاب المقدّس والتقليد والقوانين المرعيّة الإجراء، وتتصرّف تجاهها من وجهة إنسانيّة معيوشة، استعدادًا وحياةً ومشاركةً وحبًّا وصليبًا.

إنّ فجر العهد الجديد أطلّ علينا بعائلة من الناصرة... هكذا أراد ابن الله المتأنّس أن يولد في إطار عائلة بشريّة، وينمو متقدّمًا أمام الله والناس بالحكمة والنعمة والقامة في مناخ عائليّ وفيع. عائلة بشريّة صورة عن عائلته الثالوثيّة القدّوسة في السماء. وفي بدء بشارته الخلاصيّة شاء ابن الله أن تكون علامة ملكوته الجديد آية أولى في إطار عرس قانا الجليل، في جوّ عائليّ مشبع بالفرح والغبطة (يوحنّا ٢/١-١١). فأعطى العائلة البشريّة قدسيّة جديدة ووضعها منطلقًا لبشارته الجديدة.

فالعائلة عند يسوع يكمن فيها كلّ سرّ الخلق الأوّل: جسد واحد وكيان واحد... لا يفرّق بينهما إلّا الموت... ثالوث بهيّ، صورة لله الثالوث. بهذا كرّس ابن الإنسان العائلة البشريّة معيدًا إليها بهاءها الأوّل وصفاءها الكلّيّ ونكهة البرارة الأولى وطعم الفردوس!

من هذا الجوّ الرفيع العابق بتقدير العيلة الثالوثيّة وإكرامها، انتقل الإرشاد إلى الإشادة بدور النساء، مطالبًا بعناية خاصّة بهنّ «تكفل لهنّ مراعاة حقوقهنّ في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعيّة والوطنيّة» (عدد ٥٠). وذلك انطلاقًا من «أنّ الكنيسة، في عقيدتها الأنتروبولوجيّة وتعليمها، تؤكّد المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، وهي مساواة أساسها أنّ كلّ كائن بشريّ هو مخلوق على صورة الله. إنّ الكنيسة تفخر، كما هو معلوم، بأنّها عظّمت المرأة وحرّرتها، وأبرزت بوضوح، عبر القرون، وفي مختلف المجالات مساواتها بالرجل» (عدد ٥٠)[١١].

---

(١١) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، رسالة إلى النساء (١٩٦٥/١٢/٨) «دستور رعويّ - فرح ورجاء»، الفقرة ٢٩.

ويرى الإرشاد الرسولي أنّه منذ التجسّد «وجد دور المرأة تعبيره الرائع في العذراء مريم»، مشدّدًا على «أنّ طاقة المرأة المعنويّة والروحيّة تتّصل بشعورها بأنّ الله قد وكل إليها، بصفة نوعيّة، أمر الإنسان، الكائن البشريّ» (عدد ٥٠). وأعرب الإرشاد عن اغتباطه بأن يفسح للنساء مجالًا أوسع للعمل في مختلف البنى الكنسيّة، على صعيد الرعايا والأبرشيّات والهيئات القائمة في البطريركيّات، ومنحهنّ قدرًا كبيرًا من المشاركة والمسؤوليّة في الحياة وفي القرارات الكنسيّة، وتوفير ما يحتجن إليه في مجالات التنشئة. واعتبر الإرشاد أنّه «بوسعهنّ أن يتمن بخدمات جلّى، بصفاتهنّ الشخصيّة المميّزة» وذلك في المجالات الروحيّة والفكريّة والتربويّة والاجتماعيّة والإداريّة.

خاتمة

إنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة في الباب الأوّل منها، وهو بعنوان: «المؤمنون وما لهم جميعًا من حقوق وواجبات» وبالتحديد القانون ١١ منه، يؤكّد أنّ جميع المؤمنين «بناء على ولادتهم الثانية بالمسيح» أي بناء على عمادهم في الكنيسة الكاثوليكيّة وتمتّعهم بالشركة الكاملة فيها، تقوم بينهم «مساواة حقيقيّة في الكرامة والعمل، بها يتعاون جميعهم لبناء جسد المسيح كلّ بحسب وضعه ومهمّته».

نجد هنا تعبيرًا قانونيًّا متجانسًا عن هويّة الشخص في الكنيسة، الذي يتمتّع بمجموعة حقوق وواجبات، على أساس العماد المقدّس. مبدأ المساواة الحقيقيّة هذه التي تسود جميع المؤمنين أكّدها فضلًا عن القانون

= ٥ يوحنّا بولس الثاني، رسالة إلى النساء، الفقرة ٣ (١٩٩٥).

٥- وقد دعت الخطوط العريضة عدد ٤١، إلى عدم النظر «إلى المرأة في الكنيسة كعنصر مكمّل للرجل، بل علينا أن نلحظ مزاياها الخاصّة وهي ضروريّة للكنيسة بمقدار ضرورة مزايا الرجل». وأشادت بها بصفتها مربّية الإيمان الأولى وأداة رئيسيّة لنقل تقليد الكنيسة الحيّ. وأكّدت أنّ نوعيّة الإيمان المسيحيّ منوطة، إلى حدّ كبير، بنوعيّة الإيمان عند المرأة المؤمنة.

الحادي عشر شرقيّ جديد، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، نور الأمم - دستور عقائديّ في الكنيسة - (عدد ٣٢/ ٢-٣).

أمّا في ما يعود إلى المعمّدين غير الكاثوليك، والذين هم عبر عمادهم الصحيح على شركة روحيّة غير كاملة بالكنيسة، فهؤلاء ليسوا منضمين قانونًا إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، ولا تُلزمهم قوانينها الكنسيّة: «القوانين الكنسيّة البحتة تُلزم المعمّدين في الكنيسة الكاثوليكيّة أو المنتمين إليها...» (ق ١٤٩٠ شرقيّ جديد). إنّ القوانين هذه لا تعبّر عن التزام كنسيّ، ليتورجيّ أو أسراريّ وحسب...، بل حقوقيّ - وقانونيّ يعطي المؤمن شخصيّة قانونيّة - تضاف إلى ما له في الحقل المدنيّ - مانحةً إيّاه حقوقًا وواجبات نوعيّة ومساواة حقيقيّة.

يبقى أن نردّد أخيرًا مع قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني الذي أدرك معاناة المرأة بعمقها، حين قال في أثناء زيارته سويسرا في حزيران من العام ١٩٨٤: «لنا أن نسأل بصدق إنْ كانت المرأة اليوم قد أخذت في الكنيسة والمجتمع مكانها الذي حدّده لها الخالق والمخلّص، وإنْ كانت كرامتها وحقوقها قد حُفظت لها بطريقة مرضية».

«Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante».

إلتزام المرأة العربيّة عمومًا واللبنانيّة خصوصًا بعمليّة تحرّك المجتمع العربيّ

الدكتورة دنيا حشيمه بو خليل°

يندرج هذا العنوان في سياق موضوع علم اجتماع التغير، أي بتعبير آخر، العلم الذي يضع أسسًا للتحرّك الاجتماعيّ الناتج من تفاعل الإنسان عامّةً مع المتغيّرات الدائمة، التي كانت موضوع اهتمام المفكّر الكبير فريدريك إنجلز F. Engels الذي قال: «تكمن الحياة، بالدرجة الأولى، في كون الكائن الحيّ يظلّ ذاته في كلّ لحظة من وجوده، ولكنّه في الوقت عينه يتغيّر إلى كائن آخر». هذه الحركة وتلك الطاقة الدافعة جعلتا عالم الاجتماع المعاصر جورج بالانديه G. Balandier يقول في كتابه اتّجاه وقوّة *Sens et puissance*: «إنّها المرّة الأولى التي نشهد فيها توافق المجتمعات الإنسانيّة على إظهار الطابع الديناميكيّ في الروابط التي تكوّنها، والعلاقات التي تجمعها، وذلك في إطار التطوّر التاريخيّ الواحد»[1].

فإذا حاولنا تحديد التغير أو التحرّك الاجتماعيّ، وجدنا أنفسنا أمام ظاهرة جماعيّة، حيث تتبلور تحرّكات هيكليّة أو بنيويّة تحت لواء تعديل التنظيم القائم بمجمله وفي إطار تطابق التسلسل الزمنيّ، إذ يقاس التغير

(°) أستاذة جامعيّة. ومقالها هنا فصل من أطروحة دكتورا في العلوم الاجتماعيّة من الجامعة اللبنانيّة بعنوان: المرأة اللبنانيّة بين الواقع والمرتجى.

(١) Georges Balandier, *Sens et puissance*, P.U.F., Paris, 1971, p. 75.

أو التحرّك الاجتماعيّ بالنسبة إلى وضعيّة مرجعيّة سابقة. من هنا نولي بعض الثوابت أهمّيّةً بالغة، فنستبعد كلّ تحرّك عابر وسريع الزوال. ونتوقّف على مثلّث يخضع لدعائم ثلاث:

- درجة التنمية الاقتصاديّة،
- درجة التوازن الديموغرافيّ والانتماءات الجماعيّة،
- درجة التطوّر الثقافيّ.

وإذ نتوقّف على الدعامة الأولى المتعلّقة بالنموّ الاقتصاديّ، نذكر أنّ عبارة «تنمية» تدخل في نطاق المعاني الإيجابيّة البنّاءة الرامية إلى زيادة الثروة البشريّة والمادّيّة بناء على أساسين:

- التخطيط الإستراتيجيّ،
- تخطيط التنمية النوعيّ.

فإذا تناولنا أوّلًا التخطيط الإستراتيجيّ، نجد أنّه يوضع من أجل التغيير، إذ إنّ البيئة، ميدان التحرّك، تتغيّر باستمرار. لهذا يمكن توقّع بعض نواحي المستقبل والعمل عليها حاليًّا. ويمثّل ذلك نوعًا من أنواع الرؤية والقيادة اللتين تعالجان أسئلة حيويّة منها:

ما هو نوع العمل والتحرّك المميّز الذي نقوم به؟

ما هو غرضنا والأهداف التي نريد إنجازها؟ ما هو الحلم الذي يراودنا؟ وهل يجب أن نبدأ بخطوات أُخَر؟ فبالإجابة عن هذه الأسئلة نتوقّع أن يكون لدينا مجموعة من احتمالات المستقبل.

من ناحية أخرى، يوضع التخطيط الإستراتيجيّ من أجل اختيار الافتراضات بشأن البيئة ميدان التحرّك وتدقيقها، بحيث يصحّ الحكم على الاحتياجات ويبرّر تنفيذ المشاريع. ويوضع التخطيط الإستراتيجيّ أيضًا من أجل تحديد الهدف الأساسيّ المتمثّل بالأولويّات، وذلك من خلال التحديد الكمّيّ في ما يتعلّق بالغايات والأهداف، ويلي ذلك تحديد الأولويّات على مستوى البرامج وتخصيص الموارد.

أمّا تخطيط التنمية النوعيّ Gender، فهو يركّز على أن تهدف أيّة خطّة لبرنامج أو مشروع إلى تحقيق المساواة في الفُرَص، وإزالة الفروق القائمة على أساس النوع.

من جهة ثانية، يُستحسَن أن تشارك النساء في المشروع بجميع مراحله، بدءًا من إعداد الخطّة، إلى التطبيق، وانتهاءً بمرحلة تقييم المشروع، وذلك على المستوى الإيجابيّ، بحيث تعكس أهداف المشروع الاهتمام بقضايا المرأة، والرغبة في تحسين وضعها قياسًا على الرجل توخّيًا لتحقيق التوازن العامّ.

سوف نحاول الانتقال من الفكرة إلى التطبيق، بعرض سبل مشاركة المرأة العربيّة في التنمية تحقيقًا للمرتجى الاقتصاديّ، وهو موضوع نموذجيّ نتطرّق إليه كما يلي:

١ - عمل المرأة مسؤوليّة قوميّة

١ - ١ - دور المرأة في مجال الاقتصاد القوميّ

نقل الدكتور أسعد علي عن الأب ميشال آلّار Allard المستشرق اليسوعيّ قوله: «إنّ الظروف اليوم في مجتمعنا أهمّها الظروف الاقتصاديّة. فإذًا، أنا أعتقد أنّ دور المرأة اليوم دور اقتصاديّ، وحرّيّة المرأة اليوم حرّيّة اقتصاديّة»[٢].

ولمزيد من توضيح معاني الألفاظ، لا بدّ من أن نميّز بين الاقتصاد العلميّ والاقتصاد القوميّ: «الاقتصاد العلميّ لا قوميّة له. إنّه مجموعة من الأرقام والقوانين. هو علم. ونحن نعرف أنّ العلم يبحث عن أقرب الطرق إلى الكسب وعن أكفلها أيضًا وأنجحها، مهما كان لون هذه الطرق، وأشكال الكسب المطلوب.

«لكنّ الموادّ الأوّليّة التي هي موضوع الاقتصاد العلميّ، كالأرض

---

(٢) أسعد علي، المرأة في القواعد، مكتبة مكّاوي، بيروت ١٩٧٥، ص ١٥.

والمال والسلع ترتبط بالإنسان ارتباطًا وثيقًا، هو أكثر من كمّ. إنّه ارتباط كيفيّ أي ارتباط روحيّ. من هنا طابعه القوميّ الذي هو أيضًا طابع إنسانيّ... الاقتصاد العلميّ هو في متناول كلّ الشعوب. ولكنّ الاقتصاد القوميّ هو في حوزة شعب واحد، ولا معنى لأرض الوطن بدون الاقتصاد القومي»[3].

إنطلاقًا من الحقيقة العلميّة هذه، نتوقّف على الفعل البديهيّ والأوّليّ في أيّ اقتصاد، ألا وهو الإفادة من الطاقات البشريّة المتوفّرة. فقد جاء في التقرير السنويّ لبرنامج الأمم المتّحدة للإنماء لسنة ١٩٩٣ أنّ «نحو ٩٠٪ من سكّان العالم لا يتحكّمون بمصيرهم وأنّ الأقلّيات العرقيّة والفقراء وسكّان المناطق الريفيّة والنساء والمعاقين، ليسوا قادرين غالبًا على الوصول إلى الهيئات النيابيّة والقضائيّة والأجهزة الحكوميّة ليتمكّنوا من كسب قُوتِهم، أو توفير الرعاية الصحّيّة والخدمات التعليميّة لهم»، ولاحظ «أنّ الحقيقة السائدة بين المجتمعات هي الاستبعاد وليس الدمج». فاللافت في هذا التقرير أنّ تصنيف المرأة على أنّها فئة متدنّية، هو برهان على تجاهل دورها في عمليّة الإنتاج القوميّ[4].

١ - ٢ - مدى مسؤوليّة المرأة في المساهمة في عمليّة الإنتاج القوميّ

الإنتاج القوميّ هو «مجموع الأموال التي تأتّى من استعمال الأمّة لرأس المال الوطنيّ وللثروة الوطنيّة. ويتمّ تقدير الإنتاج القوميّ في فترة زمنيّة معيّنة هي السنة... ويشمل الإنتاج في هذا المفهوم، بالإضافة إلى القِيَم الفائضة التي تنتجها المشاريع المختلفة في داخل البلاد، الخدمات التي يقدّمها الخَدَم في العائلات (أي ربّة المنزل في حال عدم وجود الخدم) والخدمات المختلفة التي تقدّمها الإدارات العامّة، أي التي يقدّمها

---

(٣) كمال يوسف الحاج، لبنان في اللهب، هل يحترق؟...، حمّانا (لبنان)، ٢٨ آب ١٩٦٩.

(٤) «التقرير السنويّ لبرنامج الأمم المتّحدة للإنماء: ٩٠ في المئة من سكّان العالم عاجزون عن التحكّم بمصيرهم»، جريدة النهار، بيروت، ١٩٩٣/٥/٢٠.

الموظّفون في هذه الإدارات»[٥]. تشكّل المرأة طاقة إنتاجيّة بشريّة من الضروريّ تشغيلها، وذلك من خلال تحجيم مستوى البطالة لديها. فالإفادة الكاملة من هذه الطاقات يمكن أن ترفع الناتج القوميّ ومستوى معيشة المواطنين.

لقد أصبحت فكرة كون المرأة عنصرًا أساسيًّا في عمليّة التنمية مقبولة، ولا يكون وجودها مجديًا إلّا إذا انخرطت في ميدان العمل مثل الرجل. لا تتكلّم على مساواة بين الجنسين، بل على ضرورة عدم التميز الاجتماعيّ الذي يظهر بمظاهر العقلانيّة الاقتصاديّة. إنّ تشتيت الجهود الناتج من التميز الاجتماعيّ أو من اللاعقلانيّة الاقتصاديّة، لا يدخل في أغراض مخطّطي التربية وحسب، بل إنّ عمليّة جعل النساء أكثر قدرة على المشاركة الفعّالة في عمليّة التنمية، بدون اعتبارهنّ مجموعة هامشيّة، تتطلّب تحقيق توازن غاية في الدقّة، وتشكّل مأزقًا إنمائيًّا، إذ نجد أنفسنا أمام احتمالَيْن:

أوّلًا: كيف يُتوقّع للنساء برامج منتجة ومركّزة ضمن مخطّط من شأنه تأمين إدماجهنّ من ناحية.

ثانيًا: كيف التوصّل إلى تنسيق البرامج الشاملة للإناث والذكور معًا من ناحية أخرى.

لا شكّ في أنّ المشكلة المطروحة هي ذات طابع تقنيّ وتحليليّ technique et analytique يستوجب حلّها تفكّك وحدة الأقدار الإنسانيّة المتماسكة، تلك الوحدة الممثّلة بتلازم المسار الأنثويّ بالمسار الذكوريّ المهيمن في المجتمعات التقليديّة.

---

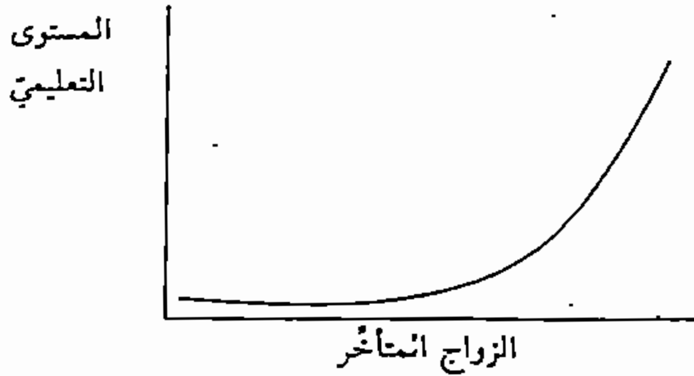
(٥) عزمي رجب، مبادئ الاقتصاد السياسيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٧ و٣٥.

٢ - إقتراح عرض بعض العوامل المهمّة التي توجّه وضع المرأة اللبنانيّة في الحياة الاقتصاديّة

٢ - ١ - عامل المتغيّر البشريّ

أ - عنصر اللاتوازن بين عرض قوّة النساء التعليميّة وفعل الطلب التوظيفيّ: تجدر الإشارة إلى أنّ مِهَن النساء المقبولة تختلف باختلاف الأنظمة والتقاليد والأعراف العائليّة. لذا فإنّ بعض المجموعات النسائيّة ما دامت تشغل المكان المميّز في الهيكليّة المهنيّة لبلد معيَّن، في حين أنَّ مجموعات أُخَر توازيها علمًا وتربية لا تحظى بالمراكز ذاتها.

ب - عنصر سنّ الزواج: من الثوابت العلميّة اليوم أنّ كلّ مجموعة تشهد علاقة إيجابيّة بين الزواج المتأخّر والمستوى العالي من التعليم، لكنّ صحّة هذه الفرضيّة، تبقى مشروطة بالبلد والأعراف والجماعات المختلفة.

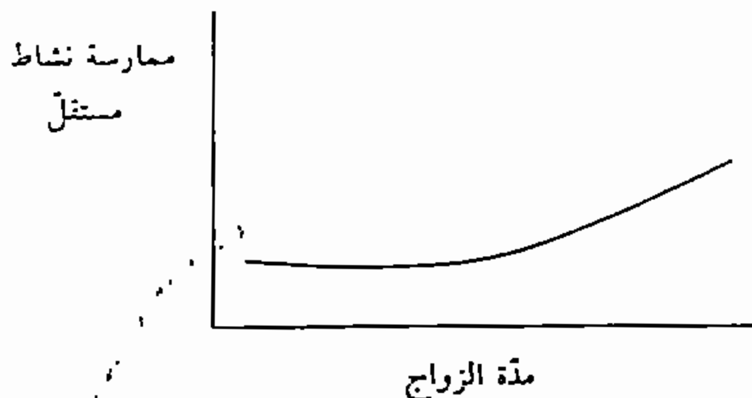


إنّ تزامن حدوث زواج متأخّر ومستوى ثقافيّ عالٍ لا يعني بالتأكيد تحسين نوعيّة حياة النساء المشاركات في عمليّة الإنتاج القوميّ. ذلك أنّ الأسباب الموجبة لفعل الزواج المتأخّر، لا تكمن دائمًا في ميزات فرديّة وشخصيّة، إذْ غالبًا ما تحصل نتيجة ضغوط اقتصاديّة.

ج - عنصر الاستقلاليّة الاقتصاديّة: إنّ مبادئ المجموعة البشريّة الخاصّة المتعلّقة بنوع المسؤوليّات، ودرجة الاستقلاليّة الممنوحة للأزواج الفتيّة،

يشكّلان العنصرين الأساسيّين اللذين يحدّدان مدى فعاليّة برامج التنشئة المهنيّة، من حيث تزامنها مع فترة الازدهار النفسيّ والجسديّ.

لقد درجت المجموعات البشريّة عامّة، على التقدّم في إطار الاستقلاليّة الاقتصاديّة مع اتّساع فترة (مدّة) الزواج. لذا، فإنّ عدد السيّدات المتزوّجات اللواتي يمارسن نشاطات مستقلّة يرتفع كلّما ازدادت مدّة زواجهنّ.



٢ - ٢ - ظاهرة دورات الحياة العائليّة

تطرح علينا فرضيّة سنّ الزواج مشروع دورة حياتيّة واضحة المعالم، حيث أكثريّة النساء الحديثات الزواج، يمضين السنوات الخمس أو العشر الأوّل من حياتهنّ الزوجيّة، في وحدات منزليّة متساوية كنموذج العائلة الواسعة. تلك المرحلة تشمل جميع النساء الشابّات اللواتي يعشن مرحلة التأقلم الاجتماعيّ المشترك، إذ يكون التأثير شاملًا بدءًا بممارسات تحديد النسل، وحتّى المِهَن النسائيّة المقبولة... هنا تتعلّم النساء أسلوب حياة خاصّ. وقد تتوخّى مستقبلًا تشكيل نماذج أسريّة من نوع عائلات ذات نمط نوويّ بحيث تكون العلاقة الثلاثيّة بين الزوج والزوجة والولد كاملة وبديهيّة، ومن نوع عائلات تديرها امرأة. من هنا تظهر ضرورة منحها حقّها في التنظيم النقابيّ، وتمثيلها في مجلس قيادة الاتّحاد العمّاليّ العامّ. تلك العوامل من شأنها مساعدة المرأة على تخطّي المشكلة الأزليّة

الكامنة في تفاقم الجوع والفقر والأمّيّة والأمومة المبكرة.

٢ - ٣ - مشاريع التنمية الممكنة لتوظيف اليد العاملة النسائيّة

إنّ مشاركة المرأة العربيّة في التنمية، تفترض تطوير الأطر اللازمة لاستيعاب ما أمكن من مواهبها، بدءًا بتحديد مجالات اقتصاديّة تمنحها أفضليّة تنافسيّة، وتدفع بها على طريق التقدّم السريع.

لكن، ما هي شروط النجاح؟ وما هي النشاطات الخدماتيّة الممكنة لتحقيق هذه الغاية؟

أ - الشروط: أوّل شرط للنجاح هو رفض التصرّف العدائيّ الموجّه إلى المرأة. «لقد انتقدت السيّدة هيلاري كليتون وأد البنات، والإجهاض الإجباريّ بأجنّة إناث، وأحيانًا قتل الزوجات غير المنتجات، وهي ممارسات لا تزال تسجّل في عدد من الدول الأفريقيّة والآسيويّة... لم يعد من المقبول أن تباع نساء وبنات للعمل في الدعارة، وأن تغتصب آلاف من النساء كتكتيك حرب أو لأنّهنّ من مغانمها... كما أنّ للمرأة حقوقًا جنسيّة نؤيّدها بقوّة»[٦]. لقد ذكرنا هذا الحدث لأنّ صرخة المرأة في المطلق هي واحدة، لكن مع فرق بسيط يجعل وضع المرأة العربيّة واللبنانيّة إجمالًا أحسن حالًا. وتظلّ الصفة الأهمّ التي يجب أن تتحلّى بها هي أن تربح وأن تتمتّع بشروط النجاح التالية:

أوّلًا: قيام المرأة بمجهود شخصيّ متواصل تشعر على أثره بأنّها في حالة دائمة من الاستعداد للقيام بعمل جديد ومُجدٍ، تمشّيًا مع قدراتها الشخصيّة.

ثانيًا: الإلمام بالوضع الماليّ العامّ، ممّا يفرض عليها متابعة تطوّر قيمة صرف نقدها الوطنيّ. يذكّرنا هذا الشرط بقول للعالم الكبير أينشتاين الذي توقّع وجود قنابل ثلاث تهدّد العالم ألا وهي، القنبلة السكّانيّة، الفقر، والمال. لقد صحّت تلك التنبّؤات، إذ نتابع اليوم باهتمام الأرقام

---

(٦) هيلاري كليتون، «انتهاك حقوق النساء»، النهار، ١٩٩٥/٩/٦.

والنّسب العالميّة الصادرة عن ممثّلي البلدان السبعة الأغنى في العالم، والتي تؤكّد أنّ: «البطالة في العالم تطال اليوم ٣٠٪ من مجموع اليد العاملة المنتجة، أي ما يوازي ٨٤٠ مليون شخص»[٧]. هكذا تكون المشكلة الأولى في العالم هي تلك المتعلّقة بسوق التوظيف وخلق فرص العمل؛ وكما أنّ سوق النقد العربيّ هو جزء من حركة النقد العالميّة فهو يتأثّر بها ويفرض على المستهلك العديد من القيود. ويبقى المصروف الإلزاميّ اليوميّ في عهدة المرأة الأمّ والزوجة المسؤولة في الميادين كافّة عن حسن تنظيم المدخول الماليّ المحدّد والمحدود وتوظيفه.

ثالثًا: الإلمام بالمتأثّرات الاقتصاديّة المناطقيّة، والعمل على معايشتها في إطار البيئة الريفيّة كما في إطار البيئة المدينيّة.

ب - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء القرى العربيّة في التنمية:
ظهرت بوادر طُرق التغيير المختصّة بالمرأة في المجتمعات الريفيّة لمّا بدأ عمل المرأة المنزليّ يحظى بتقدير اجتماعيّ منذ بداية السبعينات، إذ اندرج وقت العمل ومعدّلاته في سياق المحاسبة، كما أنّ طرق الإنتاج والمراقبة وتوزيع الناتج أخذت تخضع للتحليل.

غالبًا ما نلاحظ أنّ عمل النساء في المنزل، وفي الحقل، وخاصّة وقت الحصاد، يشكّلان نسبيًّا القسم الأهمّ من عمل المجتمع المنتج، كما تُعتبر عمليّة الأنسال البيولوجيّة، التي تقوم بها المرأة بمعزل عن العمل الجنسيّ، ناتجًا اجتماعيًّا متخصّصًا ذا منفعةٍ بنّاءة.

يبقى الجدل قائمًا في الطريقة التي يتقاسم بها الرجال والنساء التقديمات المشتركة في المجتمع الواحد. هكذا، غالبًا ما يكون النموذج الأمثل للسيطرة الذكوريّة مطبّقًا على النساء اللواتي يتقاسمنَ مع الجنس الآخر عالمًا تقليديًّا يكرّس دونيّة المرأة، ممّا يجعلها ترضى بسيطرة الرجل، فنشهد نظامًا اجتماعيًّا مبنيًّا على الاختلاف بين الجنسين. فهل

(٧) ورد هذا النبأ عبر شبكة الأنباء العالميّة تحت عنوان: «توصيات البلدان السبعة الأغنى في العالم»، بتاريخ ١٥/٣/١٩٩٤.

يكمن التوجيه التنمويّ الصحيح في رفض التراتبيّة والسيطرة الذكوريّة؟ نقترح حلًّا ينطلق من معرفة مجالات الغموض والفروقات في التعبير الأساسيّ، التي تكون فيها الاتّفاقات أو طرق التغيير ممكنة، بحيث تتوضّح نقاط الضعف، فتوضع على أساسها وتُنفَّذ مشاريعُ أعمال تروية قائمة على التعاون والتكامل بين الجنسين، والاعتراف المتبادل بذاتيّة كلّ منهما.

هذا، ويكمن السبب الأهمّ لمشاركة المرأة في سوق العمل وسوق الإنتاج إلى جانب الرجل، في كون حياة الغالبيّة العظمى من الأُسر مهدّدة بتفاقم الأزمة المعيشيّة. أمّا عن تنظيم العمل في الريف فنقترحه بحسب البرنامج التالي:

ميادين العمل المقترح	مكان العمل المقترح	عوامل الاشتراك
◦ صناعات متعدّدة: خياطة، تطريز، شغل صوف وشغل صنّارة، صنع السلال، صنع المخلّلات، تجفيف الثمار وحفظها، صنع ملابس ولعب للأطفال، تربية النحل وجني العسل، حياكة البسط والسجّاد. ◦ زراعة متجدّدة، وذلك بتدريب النساء العاملات في المزارع والحقول على الأعمال التقنيّة الحديثة وطرق تشغيل الآلات واستعمال الأسمدة والأدوية. أهمّيّة إشراف الدولة: تسليفات، دعم ماليّ، وضع روزنامة زراعيّة. ◦ دروس في الإسعاف الأوّليّ والتدبير المنزليّ. ◦ مشاغل جديدة، منظّمات، تعاونيّات لتأمين العمل وتسويقه.	المنزل أو مركز التنظيمات أو خارج المنزل.	الفائدة الماليّة أو مهرب من الجوّ الاجتماعيّ الضيّق، وخلق أهداف وعلاقات جديدة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سويسرا قد تمكّنت من تأمين عمل للنساء في القرى والجبال، وذلك في حقل صناعة الساعات والآلات والأدوات الكهربائيّة.

ج - النشاطات المقترحة من أجل إدماج نساء المدن العربيّة في التنمية: تتمتّع المرأة المثقّفة العربيّة عمومًا، واللبنانيّة خصوصًا، بمواصفات علميّة تجعلنا نؤكّد أنّ دورها الاقتصاديّ سيكون مَعْرفيًا، أي إنّه سيرتكز خصوصًا على صناعات خدماتيّة، تشترط يدًا عاملة ماهرة ومستوى عال من المعرفة والثقافة العلميّة للتكامل مع محيطها والعالم الخارجيّ.

نودّ في هذا السياق أن نركّز على فكرة التعادل والمحايدة في المجتمعات الصناعيّة l'idéologie du neutre.

نشهد اليوم إعادة نظر نافذة على مستوى القِيَم العلميّة والتكنولوجيّة، انطلاقًا من طرح الاقتسام القائم بين الطبيعة الأنثويّة والثقافة الذكوريّة. وهنا لا بدّ من ذكر ما أورده هربرت ماركوز في شأن «محاولة التعالي فوق الطبيعة وإدخال المرأة في عمليّة الثقافة بفضل التكنولوجيا. إنّها عمليّة دمج ثقافيّة تجمع بين نموذجَيْن ممكنَيْن من العلاقة بالحقيقة: النمط التكنولوجيّ الذكوريّ، والنمط الجماليّ الأنثويّ الممثّل بجهد دؤوب لتحقيق المُثُل بلغة الأشكال»[٨].

إنّ هذا التركيب يكمّل المثال الجماليّ والخياليّ بالمعرفة التكنولوجيّة التي تفسح في المجال لتحقيق الأحلام الجماليّة. هكذا يصبح التطوّر التكنولوجيّ واسطةً لتحرير النساء من الأعمال المنزليّة ولتحديد الولادات من جهة، وإدراك المستويات التي وصلت إليها المرأة والتي يمكن تصوّرها في عمليّة المعالجة البيولوجيّة من جهة أخرى. إنّ هذه العمليّة تجعلنا نتجاهل الفوارق الجنسيّة حيث تضمحلّ فكرة الأنوثة المقيَّدة بالقدر البيولوجيّ.

---

(٨) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مانشستر، ١٩٦٤.

إنّ الدراسات المتعلّقة بالشعور بالهويّة الجنسيّة تُبرز مدى أهمّيّة البيئة في عمليّة تحصيل هويّة الجنس البشريّ، وذلك خلافًا لما بشّرت به الأبحاث المتعلّقة بالجنسيّة الطبيعيّة. فالمجتمعات الصناعيّة المتطوّرة تشهد اليوم تغيّرًا في مفهوم الأمومة، حيث إنّ المرأة تضع في صلب اهتماماتها حياتها العاطفيّة والمهنيّة على حساب أولادها، وهذا ما يبرّر التحوّل الجاري على مستوى وظائف المرأة الفيزيولوجيّة، وتحجّر دورها التقليديّ لمصلحة تبادل وظائف الأمومة والأبوّة.

إنّ الفوارق القديمة القائمة على المرأة الأنثى Femme féminine والرجل القويّ Homme viril، قد حلّ محلّها التشابه بين الجنسين وتراجُع الشهوة أو الرغبة في الآخر على حساب النرجسيّة. فيحلّ الحنين إلى الآخر الشبيه مكانَ الشغف بالآخر المتمّم في عمليّة تكوينِ ظاهرةِ الخنثى l'androgynie المرتكزة على بلورة الازدواجيّة الجنسيّة bisexualité في كلّ فرد.

تلك التغيّرات جعلت بعض المفكّرين التقليديّين يتكلّمون على انهزام الأبوّة انهزامًا أخلاقيًّا وتاريخيًّا، يؤدّي إلى تحوّل ثقافيّ لا يخرّب توزيع السلطة بين الرجال والنساء فحسب، بل يعيد النظر في طبيعة كلٍّ منهما. إنّ الانطلاق من فكرة الازدواجيّة الجنسيّة شرطًا أصليًّا للكائن البشريّ، يجعل المؤهّلات التربويّة والاجتماعيّة تلبّي صورة الإنسان الخنثويّ androgyne الذي يملك الصفات الإيجابيّة للجنسين في عمليّة تحرّريّة ضمن تركية موجّهة إلى الكفاية الذاتيّة، ممّا يخلق تصوّرات جديدة لإنجازات شخصيّة واجتماعيّة واقتصاديّة.

مقترحات مستقبليّة

نقترح في ما يلي المؤهّلات اللازمة لدخول المرأة السباق الاقتصاديّ بثقة:

أوّلًا: التربية والتعليم: حيث تدخل المرأة الكفوءة في أساس إعادة

تنظيم مختلف مراحل التعليم لتحديثه وجعله أكثر فاعليّة وشمولًا، فضلًا عن تحديد أولويّات التعليم الجامعيّ وأهدافه لتحسينه نوعيًّا، وإعطائه بعدًا عمليًّا واقتصاديًّا.

– في هذا السياق ثمّة فكرة لإنشاء «قرية تقانة (تكنولوجيا) وعلوم إنتاجيّة» technopole، تجمع بين البحث العلميّ والتكنولوجيّ والقطاعات الاقتصاديّة الإنتاجيّة. وتشارك الدولة في المجمع العلميّ هذا من خلال وزارة الثقافة والتعليم العالي. إضافة إلى مجالس الإنماء والإعمار والجامعات الرئيسيّة والشركات الخاصّة الخدماتيّة والصناعيّة الوطنيّة والأجنبيّة. وإنّ استقطاب شركات أجنبيّة أو متعدّدة الجنسيّة أساسيّ في هذا المضمار، لما يمكن أن تنقله إلينا من تقانة ونهج علميّ وإداريّ محترف، وما يمكنها توفيره من أسواق جديدة. فصناعاتنا، الخدماتيّة وسواها، على رغم ما بُذِل من جهد، ما زالت في شكل عامّ متواضعة جدًّا على الصعيد التقنيّ.

لذا، فمن أهداف المجمع العلميّ الرئيسيّة تجميع الطاقات المشتّتة والمواهب العلميّة من خلال مختبرات وشركات خاصّة، وخلق تفاعل عمليّ بين الجامعة والقطاع الإنتاجيّ.

– وفي المنظور نفسه نقترح، بمشاركة المؤسّسات الجامعيّة، إنشاء ثانويّات حكوميّة استثنائيّة للعلوم Sciences exactes (مثلًا، في ما يختصّ بلبنان، واحدة في بيروت وثانية في طرابلس وثالثة في صيدا). على أن يكون دخولها مشروطًا بالنجاح في امتحان خاصّ، وأن يتابع طلّابها، من دون إهمال العلوم الإنسانيّة، برامج مكثّفة وسريعة في الرياضيّات والعلوم، ويُشجّعون على المشاركة دومًا في مسابقات دوليّة. هذه النخبة ستكون مستقبلًا من أهمّ أركان البناء العلميّ والاقتصاديّ في البلاد.

– أخيرًا، نفترض إعادة بناء يد عاملة ماهرة ومحترفة، لذا يُنتظر من وزارة التعليم المهنيّ والفنّيّ أن تفتح المجالات أمام الراغبين في الوصول إلى سوق العمل، ليقوموا بدور منتج من دون هدر الوقت والموارد.

ثانيًا: الخدمات المعلوماتيّة والاتّصالات

لقد جرى تطوير العديد من البرامج المعلوماتيّة باللغة العربيّة والأجنبيّة، وأصبحت نشاطات البرمجة مشجّعة للمرأة خاصّة، لكنّها ما زالت مشتّتة وغير كافية. ففي نطاق «قرية التقانة» technopole يمكن توجيه هذه النشاطات، ودمج طاقات عربيّة وأجنبيّة، وتوظيف رؤوس أموال من القطاعين الخاصّ والعامّ لتلبية أسواق عربيّة واسعة.

أمّا دور المرأة في مجال الاتّصالات السلكيّة واللاسلكيّة فيتعيّن على المسؤولين الرسميّين إدخالُها في فرق هندسيّة بحيث تستطيع بكفايتها توفير الدعم العلميّ اللازم.

ثالثًا: عمل المرأة في فرق متخصّصة بتقانة الأحياء أو البيوتكنولوجيا من ضمن برنامج علميّ متطوّر.

بيولوجيا الجزئيّات molecular biology والهندسة الجينيّة وتطبيقاتها في الطبّ والصيدلة والهندسة الزراعيّة، هي من المجالات التي يصنّفها الاقتصاديّون في الدول المتطوّرة «إستراتيجيّة». ولكنّها ليست حكرًا «على المتفوّقين» وهي تقع في نطاق «قرية التقانة» المشار إليها.

هنالك نواة يمكن تشكيلها اليوم حول بعض العناصر الشابّة انطلاقًا من بعض الجامعات، أمّا عدد المواطنين العرب في هذا الحقل في مختبرات الخارج وجامعاته - وهم من المتحمّسين للمشاركة - فلا يُستهان به. إنّ المطلوب هو وضع بنية (كالمجمع العلميّ مثلًا) لاستقطابهم، ومنح تسهيلات معيّنة لشركات أجنبيّة من أجل فتح مختبرات لها في البلدان العربيّة.

رابعًا: الخدمات المصرفيّة والماليّة: تؤلّف مجالًا مهمًّا لعمل المرأة بحيث تشارك في إنشاء بورصة أسهُم عصريّة والعمل في سوق ماليّة متطوّرة.

إنّ إنشاء سوق ماليّة في بيروت مع ردهات متطوّرة للبورصة هو أيضًا

عنصر أساسيّ في تكوين المناخ الاستثماريّ الملائم، خصوصًا أنّ مثل هذه المحاولة لم تنجح في دول الخليج، ربّما بسبب الافتقار إلى الخبرة الماليّة الكافية. أمّا في لبنان فتتوافر خبرات ماليّة عالية قادرة على تحويل لبنان تدريجًا إلى مركز ماليّ مرتبط عضويًا بالأسواق الماليّة الدوليّة ومؤهّل لاجتذاب الاستثمارات وتوجيهها. وغنيّ عن الذكر ما لهذه السوق وأدواتها من منافع في تمويل المشاريع المثمرة لآفاق بعيدة، والإفادة من الادّخار الوطنيّ وأموال الاغتراب والرساميل العائمة الدوليّة، كما تسمح للمصرف المركزيّ بالتدخّل بواسطة أدوات السوق وإسنادها بدل اللجوء إلى احتياطه من العملات الصعبة.

خامسًا: عمل المرأة في إطار المؤسّسات الإعلانيّة

إنّ المؤسّسات الإعلانيّة نموذج لمجال خدماتيّ لا يرتكز بالضرورة على أدوات التقانة الرفيعة، بل على خيال فنّيّ وتجاريّ مترابط. إنّها شركات تبتكر الإعلانات، وتقوم بدورٍ في تسويق السِّلَع والأفكار والأشخاص. وهي تتميّز في لبنان مثلًا بطاقم شابّ ومتعلّم، كما يخضع العاملون فيها لنظام إنتاج يتوافق وأساليب المؤسّسات الغربيّة في سوق تنافسيّة تفرض حدًّا أدنى من الأداء المحترف. ومن عوامل نجاح هذه المؤسّسات أنّ حدودها لا تتوقّف عمليًا على السوق اللبنانيّة، بل تخترق أسواق سواها من البلدان بتفوّق.

سادسًا: العمل الهندسيّ والدراسات المدينيّة: تشكّل مجالًا مهمًّا لعمل نخبة من الشبّان والشابّات في مجال التصميم المعماريّ والمدنيّ، عادَ عددٌ منهم من الخارج بخبرات جديدة وشهادات من معاهد بارزة. هؤلاء المهندسون يبتكرون حلولًا للمعضلات الحاضرة، ويطوّرون نظرة مستقبليّة مختلفة إلى المسائل المعماريّة والتنظيم المدنيّ في بلدانهم.

سابعًا: مشاركة ممثّلات مختلف القطاعات في أعمال مجلس اقتصاديّ واجتماعيّ تكون المرأة من دعائمه الأساسيّة.

ثامنًا: عودة السيّدات ذوات الاختصاص والمؤهّلات العلميّة إلى سوق العمل، في حال اضطرارهنّ إلى ترك العمل أو عدم البدء به بسبب واجبات الأمومة، تتمّ العودة عن طريق التعاقد القابل للإلغاء أو التجديد.

تاسعًا: توسيع مجال انخراط المرأة في القوى المسلّحة، وذلك انطلاقًا من الحاجة إلى إيجاد فيالق نسائيّة مساندة لقوى البرّ والبحر.

ويظلّ الشرط الأساسيّ لتحقيق هذه المقترحات المستقبليّة، متعلّقًا بشكل وثيق بشرط آخر ذي طابع سياسيّ، يقضي بأن تصدّق البلدان العربيّة رسميًّا وبدون تحفّظ على قرار الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة الذي ألغى العام ١٩٧٩ كلّ أشكال التميز ضدّ النساء.

الخاتمة

يتحرّك المجتمع من خلال العناصر التي تكوّنه والمنظمة بشكل ثوابتَ شرعيّةٍ نسبيّة. وتُعْتَبَر الشرعيّة الفارقَ الذي يميّز الإنسانَ البربريّ من الآخر المتحضّر المدعوّ إلى وقفة مسؤولة، يسعى من خلالها إلى التوازن بين الحقوق والواجبات، بحيث تأتي الحقوق على قدر الواجبات والعكس بالعكس. وإذا كانت الحقوق خاصّةً بالرجل أو بالمرأة أو بكليهما معًا، فالواجبات أمامهما موزّعة على غير حقل وعلى غير صعيد ومدى، من علاقات متشعّبة تتعلّق بأهلهما، بربّهما، بوطنهما، بالآخرين، وبالطبيعة حولهما. وإنّنا نذكُر مع سيمل، عالم اجتماع في بداية هذا القرن: «بأهمّيّة الصراع وأيضًا المنافسة (بين الرجل والمرأة) على أنّهما وحدتان تكوّنان المجتمع وتبرزان عاملَين من عوامل التغيير الاجتماعيّ».

الجديد
في سيرة ثاوذورُس أبي قُرَّة
وآثاره

الأبِ سمير خليل سمير اليسوعيّ°

أوّلًا - حياته

١. نشأته وترهّبه في دير مار سابا°°

وُلِدَ ثاودورس أبو قُرَّة في الرُّها؛ ولذا سمّاها «مدينتنا»، في الرأس الثالثِ والعشرين من مقالهِ «في السُّجودِ للصُّوَر»، إذ قال: «فأمّا صورةُ المسيحَ إلهنا، المتجسِّدِ من مريمَ العذراء، فإنّا إيّاها نذكرُ من بينِ الصُّوَر هاهُنا، لأنّها تُكرَّمُ بالسُّجودِ في مَدينتِنا الرُّها المباركة»[1]. وكان أكثرُ سكّانِ الرُّها من السريان، إلّا أنَّ الملكيّين كانوا منتشرين فيها ولهم كاتدرائيّة، على ما جاءَ في تاريخِ البطريرك ميخائيل الكبير[2].

أمّا تاريخُ ميلادِهِ، فهُوَ مجهول. وقال جورج Graf إنَّ أبا قُرَّة وُلِدَ نحو سنة ٧٤٠م. وقالَ الأب إغناطيوس ديك إنّه وُلِدَ نحو سنة ٧٥٠م. ونرى أنَّ سنة ٧٥٥م أنسب لأسباب، إذ إنَّ نشاطَهُ الرَّعَويّ وتجوالِه بدأ سنة

(°) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر. أستاذ في جامعات بيروت وروما.

(°°) راجع المختصرات المستعملة في المقال ص ٤٣٧-٤٣٨.

(١) أبو قرّة، «في السُّجود للصُّوَر» (١٨٩٧)، ص ٤٦ س ٥-٧.

(٢) ميخائيل الكبير، «التاريخ»، ج ٢ ص ٤١٢-٤١٣.

٨١٣، ممّا يصْعُبُ على شيخ؛ كما أنّه حضر مجلس المأمون سنة ٨٢٩ وجادَلَ مَنْ كانَ حاضِرًا، وهذا يصْعُبُ على مَنْ كانَ صاحبَ ٧٩ سنة.

ودَرَسَ الطبَّ والمنطِقَ والفلسفَةَ، على جاري العادةِ بينَ النصارى، كما يتّضِحُ ذلك من مؤلَّفاتِه. وأتقَنَ اللُّغَاتَ الثَّلاث، اليونانيّة والسُّريانيّة والعَربيّة، فتَرَكَ لنا مؤلّفاتٍ عديدةٍ في تلكَ اللُّغَات.

ثمّ ترهَّب في دير مار سابا، حيث كان القدّيسُ يوحنّا بن سرجون الدّمشقيّ قد عاشَ حتَّى نحوِ سنة ٧٥٠م، وكان ذِكْرُهُ لا يزالُ حيًّا بين الرُّهبان. وتعمَّقَ عندئذٍ في دِراسةِ الكِتابِ المقدَّس وآباءِ الكنيسةِ، لا سيَّما لاونديوس البيزنطيّ ويوحنّا الدّمشقيّ.

وكان يتردَّد إلى القُدسِ أحيانًا للتعبّدِ والقِيام بالشَّعَائِر الدِّينيّة. وهو يُشيرُ إلى ذلكَ في مطلعِ رِسالَتِه «إلى صَديقٍ كانَ يعقوبيًّا فصارَ أرثوذكسيًّا»، إذ قالَ: «إنّك ألفَيْتنا، يا أخانا ذا الفَضْلِ داود، في مدينةِ القدسِ. لأنّا وإيّاكَ فيها اجْتمَعْنا بتَوفيقِ الله، لِنَقْضيَ الصَّلاةَ في المواضِعِ المقدَّسةِ الَّتي فيها ربُّنا يسوعَ المسيح قضَى مُتجَسِّدًا التَّدبيرَ الَّذي كانَ أعَدَّهُ قبْلَ الدُّهورِ مِنْ أجْلِ خَلاصِنا»[٣].

٢ - تعيينه أسقفًا على حَرَّان

وعنْدَ شُغورِ كُرسيِّ حَرَّان الأُسقفيّ، اختارَهُ بطريرك القدسِ أُسقُفًا عَلَيْها. ومِنَ المرَجَّحِ أنْ يكونَ ذلكَ نحو سنةِ ٧٩٥. وكانت حَرّان «مركَزًا فِكريًّا ودينيًّا هامًّا. فالثَّقافةُ اليونانيَّةُ، لا سيَّما عِلْمُ الفَلَكِ والرِّياضِيَّاتِ، فضْلًا عَنِ الطِّبِّ والفلْسفَةِ، كانَتْ مُتعِشَةٍ فيها. وكانَتْ فيها جماعةٌ وَثنيَّةٌ ما زالَتْ تعْبُدُ الأجْرامَ السَّماويَّةَ، قدْ تَمكَّنَتْ مِنَ البقاءِ مُستَتِرةً»[٤]، وادَّعَتْ أنّها مِنَ الصَّابِئَةِ في عَهْدِ المأمون (٨١٣-٨٣٣) فحافَظَتْ على حرِّيَّتِها. أمَّا المسيحيُّون، فكانَ منهُمْ السُّريانيّ ومنهُمُ المَلَكيّ.

---

(٣) باشا، «ميامير»، (١٩٠٤)، ص ١٠٤ س ١٥-١٧.

(٤) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٤٣.

ولا نعلمُ شيئًا عنْ نشاطِ أبي قُرَّة الرَّغوتي. أمَّا في المجالِ الفِكريّ، فقدْ وَضَعَ كِتابَهُ «في السُّجود للصُّوَر» بعدَ سنةِ ٨٠٠، إذْ يَذكُرُ فيهِ قِصَّةَ رَوْحَ القُرَشيّ الَّذي تَنصَّرَ «مِنْ عَجَبٍ رآهُ في صورةٍ كانَتْ لِمار تاذروس الشَّهيد»(٥). وقد استَشْهَدَ رَوْحُ (الَّذي سُمِّيَ أنطونيوس في المعموديّة) في دِمشقَ يومَ ٢٥/١٢/٧٩٩.

ويَقولُ ميخائيلُ السُّريانيّ إنَّ أبا قُرَّة «بَقِيَ فترةً قصيرةً أُسقفًا على حَرَّانَ، ثمَّ عَزَلَهُ البطريرك تاودوريطس (٧٩٥-٨١١) بسبَبِ شَكاوَى رُفِعَتْ ضِدَّهُ»(٦). ورُبَّما كانَ أبو قُرَّة استقالَ لأسبابٍ شخصيّةٍ، كمَا فعَلَ غيرُهُ مِنَ الأساقفة.

٣. عودته إلى دير مار سابا ونشاطه مع الأرمن

عِندئذٍ عادَ أبو قُرَّة إلى دير مار سابا، الَّذي كانَ بعضُ قبائِلِ البَدو قد دمَّرُوهُ عامَ ٧٩٦. وأخذَ يؤلِّفُ كُتبًا ومقالات..

ونَحْو عام ٨١٢ طلبَ توما بطريرك القدس (٨١١-٨٢٠) مِنْ أبي قُرَّة أنْ يضَعَ رِسالةً موجَّهَةً إلى ملِكِ أرْمينيّةَ يدْعوهُ فيها إلى اعْتِناقِ مَذْهبِ الملَكِيّين. وكانَ توما أحدَ رُهبانِ ديرِ مار سابا. وأوْفدَ هذه الرِّسالةَ معَ ميخائيلَ التيِّم، كاتِبَهُ ومُعاوِنَهُ (وهُوَ أيضًا منْ رُهبانِ ديرِ مار سابا). ولمَّا وصَلَ إلى القُسطَنْطينيّة، أيّامَ الإمبَراطُور ميخائيل رانغالي (٨١١-٨١٣)، طلَبَ منْهُ الإمبَراطُور ترْجَمَةَ رِسالَةِ أبي قُرَّة على اليونانيّة، ففَعَل. وقد فُقِد اليَوْمَ الأصْلُ العَرَبيّ، ولَمْ تصِلْ إليْنا إلَّا التَّرجمَةُ اليونانيّةُ، المطْبوعَةُ في سِلْسِلَةِ الآباءِ اليونانيّين(٧).

ويُحَدِّدُ ميخائيلُ الكبيرُ سنة ٨١٣ بَدْءَ نَشاطٍ جَديدٍ لأبي قُرَّة. فأخَذَ يجولُ في البِلادِ، «ويُبلْبِلُ ضَمائرَ العَديدِ مِنَ الخَلْقيدونيّين

---

(٥) أبو قرّة، «في السُّجود للصُّوَر» (١٨٩٧)، ص ٣٣، س ٩-١٠.
(٦) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٢أ.
(٧) MIGNE, PG 97, col. 1503-152

والأرثوذكيين»[٨]، أيّ أنصار الطّبيعةِ الواحدة. وبلَغَ الإسكندريّة، ولاقى فيها إعجابَ النّاسِ البُسطاءِ، لِفصاحتِهِ ومنطِقِهِ في الحِوارِ معَ المُسلمينَ. ولكِنّهُ لمْ يُبْدِ إلى آرائه كثيرًا من الأقباط. وقد أشارَ أبو قُرّة إلى زيارتِه إلى مِصرَ في مَيْمَرِهِ «في وُجودِ الخالِقِ والدِّينِ القَويم»، في رقم ١/ ٢٨، حيثُ قالَ: «بِمَنْزِلَةِ أنّي مرَرْتُ على شَطّ النّيلِ يومًا، ورأيْتُ خشَبًا كثيرًا قدْ قُطِعَ مِنْ غَيْضَتِهِ، ونُقِلَ، وصُيِّرَ على شطِّه...»[٩].

فتَوَجَّهَ أبو قُرَّةُ إلى أرمينيا، حيثُ وَصَلَ نَحْوَ سنةِ ٨١٥. وكانَ البَطريقُ أبو العبّاس آشوط يحكم أرمينيا باسم الخليفة هارون الرّشيد. فلَقِيَ فيها نجاحًا سريعًا لدى البطريق. «ومنذُ اللِّقاءِ الأوَّلِ أغْراهُ واسْتَمالَهُ إليْه»[١٠]. إلّا أنَّ البَطريقَ كانَ مُتردِّدًا، فكَتَبَ إلى الفيلَسوفَ السُّرْيانِيِّ أبي رائِطَةَ حَبيبَ بنِ خُدْيْفَةَ التَّكْريتِيِّ مَرَّتَيْن. واعْتَذَرَ أبو رائِطَةَ لانشِغالِهِ، وكَتَبَ رِسالةَ رَدًّا على أبي قُرَّةَ أرْسَلَها معَ الشَّمّاسِ نُونَا (NONNUS)، قالَ فيها: «وقدْ أمَرْتُه أنْ يقرأ كِتابي عَليكَ، وعلى مَنْ حَضَرَكَ مِنَ الأحْرارِ وسائِرِ المؤمِنينَ، مِرارًا ثلاث تكرارًا، قبْلَ مُحاوَرَةِ أبي قُرَّةَ العَالم»[١١]. وقَرَأَ الشَّمَّاس نُونَا رسالَتَيْ أبي رائِطَةَ[١٢]، في جَلْسَتَيْن بِحُضورِ أبي قُرَّةَ والبَطريقِ والأعْيانَ. وغُلِبَ أبو قُرَّةَ على أمرِهِ مِنْ أوَّلِ جَلْسَةٍ، «وتَبَيَّنَ أنَّهُ لَمْ يَقرأ الكِتابَ المقَدَّسَ، ولَم يَتَعَلَّمْ حِكْمَةَ اليَدِّيينَ، ولكِنْ آراءُ السَّفْسطيِّين فقط»[١٣].

هذا رأيُ السُّريانَ. أمّا أبو قُرَّةَ فإنَّهُ يشكُو في رِسالتِهِ إلى صَديقِه داودَ السُّرْيانيِّ (الّذي أصْبَحَ بفَضْلِهِ مَلَكِيّ) «أنَّ مُعارِضِي المَجْمَعَ الخَلْقيدونيِّ يُورِدونَ نُصوصًا للآباءِ مَعزولَةً عَنْ إطارِها الفِكْرِيِّ»[١٤].

---

(٨) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٢أ.
(٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ١٧٩.
(١٠) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٣أ.
(١١) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، س ٣-٥.
(١٢) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٧٢ و٧٣-٨٧.
(١٣) ميخائيل الكبير، «التّاريخ»، ج ٣، ص ٣٣أ.
(١٤) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٤٩، مقطع ٤.

ثمَّ بَقِيَ نونا في بِلاطِ البَطْرِيَق أبي العبَّاسَ فَتْرَةً، فَسَّرَ فيها إنجيلَ يوحَنَّا بالعَرَبيَّة. وقَدْ تُرجِمَ التَّفْسيرُ إلى اللُّغَةِ الأرْمَنِيَّةِ سنةَ ٨٥٦، وفُقِدَ الأصْلُ العَرَبيّ[١٥].

٤ . السنين الأخيرة

وبعْدَ ذلكَ، يبْدو أنَّ أبو قُرَّةَ توَجَّهَ إلى بغْدادَ والْتَقَى فيها بِكِبارِ المعْتَزِلَة. وقدْ يَكونُ ناظَرَ فيها أبا هُذَيْلَ العَلّاف (٧٥٢-٨٤٠) والنَّظام (ت نحو ٨٤٠)، كَما ناظَرَ أبا رائِطَة التَّكريتيّ وعبدَ يشوعَ النَّسْطورِيّ. وذلِكَ كُلُّهُ منْ بابِ الإحْتِمالات.

وفي سنةِ ٨٢٥، وَضَعَ مؤلِّفٌ مجهولٌ كتابًا ضخمًا سَمّاهُ «جامعُ وُجوهِ الإيمان» يَحتَوِي على ٢٥ بابًا. قد يكون هذا الكتابُ من مؤلَّفات أبي قُرَّة، ولكنَّ أغلبَ الظنّ أنّه من أحد تلاميذه أو مَنْ تأثَّرَ بفكره.

وفي سنةِ ١١٤٠ لليُونانيّين و٢١٤ هِجْرِيَّة، على ما رَواهُ المؤرِّخُ الرَّهَاويّ المجْهول، «وصلَ المأمونُ إلى حَرّان. وإنْ ثاودورُسَ أسْقُفُ حَرّانَ، المُكَنّى أبا قُرَّة، تناوَضَ معَ المأمونِ. وجرَتْ بينَهُما مُباحَثَةٌ طويلةٌ حَوْلَ إيمانِ النَّصارَى. ومَنْ أرادَ أن يقْرَأ هذِه المُباحَثَة، فهِيَ مُدَوَّنَةٌ في كِتابٍ خاصّ»[١٦]. وهذا التَّاريخُ يُوافِقُ سنةَ ٨٢٩ م، من ٣/١١ إلى ٩/٣٠.

وتُوُفِّيَ أبو قُرَّةَ بعْدَ ذلِكَ بِقَليل.

---

(١٥) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٣٠-٣١ والحاشيتين ١٦ و١٩.

(١٦) راجع Jean-Baptiste CHABOT, *Anonymi auctoris chronicon ad A.D. 1234 pertinens*, coll. CSCO, vol. 81, 82 109, 354 (Louvain 1916, 1920, 1937, 1974), ici vol. 82 (texte syriaque), N° 211, p. 23, lignes 9-13 = vol. 354 (trad. française), N° 211, p. 16, lignes 13-17.

ثانيًا - مؤلَّفاته اليونانيّة والسُّريانيّة

كانَ أبو قُرَّة عالِمًا ومُجادِلًا. وقَدْ سمّاهُ أبو رائِطَةَ التّكريتيّ، في رِسالَتِهِ إلى البَطْرِيَقِ أبي العبّاس آشوط[١٧]، تارَةً «أبا قُرَّة الحكيم»[١٨]، وتارَةً «أبا قُرَّة العالِم»[١٩]، وتارَةً «أبا قُرَّة الفيلسوف»[٢٠].

وكان يُجيدُ اليونانيّة والسُّريانيّة والعَربيّة، فوضَعَ كُتُبًا بهذه اللُّغات الثّلاث.

١. مؤلَّفات أبي قُرَّة السُّريانيّة

أمّا مؤلَّفاته السُّريانيّة، فقد ذكرها أبو قُرَّةُ نفسُه في مَيْمَرِهِ «في موت المسيح»، إذ قال مُجادِلًا اليعقوبيّة كما يُسمِّيهم: «وقَدْ جَعَلْنَا قَوْلَنَا كَثِيرًا فِي هَذَا الشَّرْحِ مِنَ الكَلَامِ، وفِي أَمْثَالِهِ وأَشْكَالِهِ وتَصْرِيفِ أنحائِهِ، وفِيمَا يُتَقَدَّمُ مِنْهُ ويُؤَخَّرُ فِي اللَّفْظِ. وأَثْبَتْنَا أَنَّ الصَّوَابَ فِيهِ والاسْتِقَامَةَ فِي قَوْلِ الأُرْثُوذُكْسِيَّةِ. وأَتَيْنَا، عَلَى كُلِّ شَكْلٍ مِنْ أَمْثَالِهِ، بِنَظِيرِهِ مِنْ كَلَامِ الآبَاءِ المُقَدَّسِينَ، فِي ثَلَاثِينَ مَيْمَرًا وَضَعْنَاهَا بِالسُّرْيَانِيَّةِ، مَدْحًا لِرَأْيِ الأُرْثُوذُكْسِيَّةِ ولِقَوْلِ ثَار لَاوُنَ القِدِّيسِ أُسْقُفِ رُومِيَّةَ»[٢١].

هنا يخطر سؤالٌ على الباحث: هل وضع أبو قُرَّة ٣٠ كتابًا بالسريانيّة، أم كتابًا واحدًا في ثَلَاثِينَ مَيْمَرًا؟ أعتقد أنّ لفظ «مَيَامِرَ» لا يعني هنا مقالات، إنّما يعني «أبواب» من كتاب، كما أثبتنا ذلك في بحث سابق، وكما يتّضح من عنوان كتاب أبي قُرَّة في الصُّوَر: «ميامر في السُّجود للصُّوَر». إلاّ أنّ هذا الكتاب الموضوع بالسُّريانيّة ردًّا على السُّريانِ لم يوجَدْ حتّى اليوم.

(١٧) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٥-٨٧.
(١٨) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص٦٥، س٧؛ وص٧٣، س٨؛ وص٨٦، س١٨.
(١٩) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٦٦، س ٥؛ وص ٧٩، س ١٠.
(٢٠) أبو رائطة، «مؤلّفاته» (١٩٥١)، ص ٧٣، س ١٢.
(٢١) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٦٠، س ١٧-٢٠. راجع تحقيقنا لهذا الميمر (الذي سيُنشر عن قريب)، الأرقام ٣٠٤-٣٠٨.

٢. مؤلّفات أبي قُرّة اليونانيّة (والكُرْجيّة)

أمّا مؤلّفاته اليونانيّة، فهيَ مطبوعة في المجموعة الآبائيّة اليونانيّة[٢٢]، وقد ذكرها الأب إغناطيوس ديك في كتابه[٢٣]. ثمّ طُبعت مؤلّفاته الموجّهة للإسلام طبعةً منقّحة[٢٤]، مع ترجمة ألمانيّة (١٩٩٥).

ومن اليونانيّة تُرجمت مؤلّفاته إلى اللّغة الكُرْجيّة (géorgien) في القرن الحادي عشر، ونشرتها ليلى داتياشفيلي (DATHIAŠVILI) سنة ١٩٨٠ في تفليس، تحت عنوان «مقالات ثاودوروس أبي قُرّة ومحاوراته»[٢٥].

ولأجل إتمام الفائدة، نُثبِتُ هنا فِهرِسَ تآليفِ أبي قُرَّةَ اليونانيّة، مترجمة عن مجْموعَةِ تآليفِ الآباءِ اليونان الّتي طبَعَها مين PG 97، من نسخةٍ في مكتبة دير المخلّص بجون (لبنان)، ذكرها الأبُ باشا[٢٦].

١. لثاودورس أبي قُرّة الّذي صار أسقفًا على حرّان. في أنّ لنا خمسة أعداء خلّصنا منهم المخلّص. وهو محاورة بين مسيحيّ وغير مؤمن.

٢. له، في شرح الكلمات الّتي يستعملها الفلاسفة، ودحض أرتقة الأكفاليين (الّذين لا رأس لهم) والسّفاريّين المفسدة للنفس.

٣. محاورة له مع رجل حمصيّ اقترح عليه برهانًا عقليًّا على إثبات وجود الله.

---

(٢٢) راجع MIGNE, PG 94, col. 1595-1597; et 97, col. 1461-1640

(٢٣) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢)، ص ٧٨–٨٨.

(٢٤) Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (Altenberge 1995).

(٢٥) Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Téodore Abukuras nasromebsi*, in: *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abu Qurrah).

(٢٦) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٩٢–١٩٦.

٤. رسالة تتضمّن إيضاح الإيمان المستقيم البريء من العيب، مرسلة من البابا المغبوط توما بطريرك أورشليم إلى الأراتنة الّذين في أرمينية، أملاها بالعربيّة ثاودورس الملقّب بأبي قُرَّة الصائر أسقفًا على حرّان، ومترجمةً من الكاهن مخائيل قيّم الكرسيّ الأورشليميّ الّذي معه أرسلت، مُحتويةً على الإيمانِ الوحيدِ والحقيقيّ حسب تحديد المجمع الخلقيدونيّ والكلام المحدَّد عمّا يخصُّ الإيمان بالمسيحِ إلهنا.

٥. له. لماذا تقول إنَّ ناسوت المسيح هو ناسوت بطرس وبولس، ولا تقول إنَّ جسد المسيح الّذي نتناوله هو جسد بطرس وبولس وباقي النّاس. ويليه الجوابُ عليه.

٦. في بيان اتّصال دنس خطيئة آدم إلى كلّ الجنس البشريّ بمثل فلّاح أخذ غصن الكرمة، وجعله أيّامًا في الزيت، ثمَّ زرعه. فإنَّ عناقيدَ العِنبِ تَحْفَظُ طعم الزَّيت. وفي بيانِ اتّصالِ نعْمَةِ التَّطهير إلينا من تجسُّدِ المسيحِ بمثلِ مَن يأخذ بذر البطّيخ ويجعَلُه أيّامًا في العسَلِ، ثمَّ يزْرَعُه. فإنَّ البطّيخَ الناتجُ منه يحفَظُ طعْمَ العسَلِ.

٧. لثاودورس أسقف حرّان نفسه، في محاربةِ المسيح معَ الشّيطان، وماذا أفادَ البشرَ انتصارُ المسيح على الشّيطان.

٨. لأبي قُرَّة نفسه، جواب على سؤال أعرابيّ قال له: «هل المسيح إلهك؟ وهل لك إله آخر؟ فإذًا الآب والروح القدس زائدان»

٩. لأبي قُرَّة نفسه، جوابه لها جريٌّ قال له: «هل صَلَبَ اليهودُ المسيحَ باختيارِه، أم مُكْرَهًا؟»

١٠. محاورة له مع يهوديّ يبرهن له فيها أنَّ في التوراة أشياء كثيرة، منها ما يُقال على المسيح، ومنها ما يُقال على مَن كانوا صورة له من القدّيسين.

١١. محاورة لثاودورس أبي قُرَّة مع نسطوريّ قال له أبو قُرَّة: «إبن العذراء أمْ ابن الله؟» قال: «كلُّ سلطان أُعطِيَ لي في السماء وعلى الأرض».

١٢. محاورة مع نسطوريّ قال له أبو قُرّة: «مَن مات عنّا، إنسان أمْ إله؟»

١٣. محاورة له في أنَّ الكلمة ابن الله، وُلِد من امرأة حقيقيّة لا خيال، وجاع وتألّم ومات، لأجلِ التّدبير لا طبيعيًّا.

١٤. محاورة لطيفة مع نسطوريّ قال له: «لماذا تدعون مريم العذراء أمّ الله، لا أمّ المسيح؟ وأرِني في الكِتابِ المقدَّس لفظة أمّ الله». أجابه أبو قُرّة: «بل أنتَ أرِني فيه لفظةَ أمّ المسيح». فذَكَرَ له فصْلَ متّى «أمّا مولد يسوع المسيح، فهكذا كان إلخ...» واستنتج أنَّ الّتي وَلَدت يسوعَ المسيح يجب أن تُدْعى أمّ المسيح. فقال له أبو قُرّةَ: «سألتَ عن اللّفظة، وأمّا إذا أردتَ الحقيقة والمعنى، أتيتُ لك بألفِ برهان على أنَّ المسيح إله والّتي وَلَدتْه يجب أنْ تُدعى أمّ الله».

١٥. محاورة له مع نسطوريّ في شأنِ المسيح، وأنَّ الله مَسَحَهُ بما أنّه إنسانٌ، لكَوْنِ الله لا يُمسَحْ. فالمسيحُ إذًا إنسانٌ ممسوحٌ وإلهٌ معًا.

١٦. محاورة له مع رجل وثنيّ قال له «ألا تقول إنَّ الله في كلّ مكان، فكيف يُمكن أنْ يكون في أحشاء أمّه؟». وجوابه عليه بمثل عقلِ الإنسانِ، الّذي يَبْحَثُ ويطْلُبُ الأمورَ الخارجيّة عنه، ويفعلُ فيها ويفهَمُها، وهو مع ذلك لا يخلو من الإنسان.

١٧. محاورة له مع غيرِ مؤمنٍ قالَ له: «كيف يقول المسيح صريحًا: مَن لم يعتمِدْ بالماء والرّوح لا يدخل ملكوت السماوات؟ وكيف أمكن أن يدخلَ الصّدّيقون الّذين كانوا قبل مجيء المسيح ملكوتَ السماوات؟» وجوابه له بأنَّ المسيح اعتَمَدَ عنهم، حيث يقول «أنا أُقدِّسُ ذاتي عنهم إلخ...».

١٨. محاورة له مع أحد الساركسة، وهو كلامٌ نَقَلَهُ عن القدّيس يوحنّا الدّمشقيّ في دعوةِ موسى وإنجيلِ المسيحِ، إلخ... (ذكر مع تأليف الدّمشقيّ).

١٩. محاورة له مع المذكور.

٢٠. محاورة له مع المذكور.

٢١. محاورة له معه في تحقيق النَّصرانيَّة، بكرز أو دعوة الصِّغار والحقيرين.

٢٢. محاورة له معه في أنَّ الخبزَ المقدَّس أو القربانَ الطَّاهر هو جسد المسيح.

٢٣. محاورة له معه في أنَّ المسيحَ الإنسان هو إله حقّ أيضًا.

٢٤. محاورة له في وِحْدَةِ الزّوجات.

٢٥. في تحقيق أنَّ لله ابنًا معادلًا له في الجوهر، وعدم الابتداء والأزليَّة.

٢٦. محاورة له مع أراتيقيّ يُحَقِّقُ إنَّ الابن من طبعه يَلِدُ دائمًا، وأنَّ الابن يُولَد دائمًا.

٢٧. مقالة له في أسماء الله الحُسنى، أو الكمالات الإلهيَّة.

٢٨. محاورة له مع أراتيقيّ في معنى الله واللاّهوت، وأنَّهما يدلاّن على اثنين لا على شيءٍ واحد.

٢٩. محاورة له مع نسطوريّ، في الطبيعة الّتي اتَّخذها المسيحُ، إذ وُلِدَ مُتجسِّدًا.

٣٠. محاورة له مع يعقوبيّ، في أنَّ المسيح إلهٌ وإنسانٌ معًا، وأنَّهُ بِحَسَبِ طبيعته البشريَّة الّتي اتَّخذها مِنْ مريمَ العذراء إنسان، وأنَّهُ بِحَسَبِ طبيعة الكلمة هو إله أيضًا.

٣١. محاورة له يردُّ على مَن قال له، من أصحاب أوريجانوس: «بأيِّ عدل يحكُمُ على هذا الّذي أخطأ عشر سنين أنْ يُعَذَّبَ عشرة آلاف سنة أو إلى الأبد، بأنَّهي لا يجبُ أن تكونَ مدّة العقابِ عن الإثم مساوية إلى مدَّةِ فعلِ الإثم.

٣٢. محاورة له مع العرب الّذين يؤلمون اللاّهوت.

٣٣. محاورة له مع نسطوريّ.

٣٤. سؤال وجوابه، في الزّمان.

٣٥. محاورة له مع أحد العرب من أصحاب ماني، في مُبدِعِ الخيرِ والشرّ.

٣٦. محاورة في كلامِ الله، مخلوقٌ أمْ غيرِ مخلوق؟

٣٧. محاورة مع نسطوريّ قال له: «الّتي تدعونها أمَّ الله، ماتت أمْ لم تزَلْ حيّة؟».

٣٨. محاورة له مع رجل قال له في شأن يوحنّا المعمدان: «مَنْ أعظم: المقدِّس أمْ المقدَّس منه؟» أجابه: «إذا ذهبت إلى الحمّام وغسلك الخادم، مَنْ يكونُ أعظم: الغاسل أمِ المغسول؟».

٣٩. جواب لرجلٍ سأله عن الأشياءِ الطّاهِرَةِ وغيرِ الطّاهِرَةِ في العهْدِ الجديد.

٤٠. في أنَّ جسد آدم كانَ قابلًا للآلامِ والموتِ طبعًا. وأنَّهُ بنعمةٍ مِنَ الله كانَ مَصونًا مِنَ الأوجاعِ والموتِ، إلى أنْ سُلِبَتْ منه هذه النِّعمةُ بالمخالفة.

٤١. محاورةٌ له في الموتِ، وكيف أُميتَ الموتُ، ونحن نموتُ.

٤٢. شرحٌ موجزٌ في الأسماءِ الإلهيَّةِ المشتركةِ بالثّالوث الأقدس، والخاصَّة لكلِّ أقنوم منه.

٤٣. في اتِّحاد المسيح بِتجسُّدِه، وأنَّ الأقنومَ تجسَّدَ، وطبيعَةُ اللاّهوتِ اتَّحدَتْ بالطَّبيعَةِ البَشَريَّةِ في أقنوم الكلِمة.

ثالثًا - مؤلّفاته العربيّة

أمّا مؤلّفاته العربيّة، فنكتفي بذِكرِها، وذكر طبعاتها ومخطوطاتها، مرتَّبةً ترتيبًا تاريخيًّا قدرَ الإمكان.

١. ميمر في وجود الخالق والدّين القويم

طَبَعَهُ الأب لويس شيخو في «المشرق» سنة ١٩١٢[٢٧]، ثمّ في كُتيِّب منفصل، في السنة ذاتها[٢٨]. وطَبَعَهُ الأب إغناطيوس ديك في سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣، سنة ١٩٨٢[٢٩]. وترجمه جورج GRAF إلى الألمانيّة سنة ١٩١٣[٣٠].

٢. دستور إيمان أبي قُرَّة

طبعه الأب إغناطيوس ديك في مجلّة Le Muséon (سنة ١٩٥٩)، مع ترجمة فرنسيّة[٣١]. ويوجد النّصُّ أيضًا في مخطوطة طور سيناء رقم ١١ عربيّ (سنة ١١١٦م) ورقة ١٥٢أ-١٥٣ب.

٣. ميامر في السُّجود للصُّوَر

طبعه أرندتسن (ARENDZEN) سنة ١٨٩٧، مع ترجمةٍ لاتينيّة[٣٢].

---

(٢٧) لويس شيخو، «ميمر لثاودورس أبي قرّة في وجود الخالق والدّين القويم»، في: «المشرق» ١٥ (١٩١٢)، ص ٧٥٧-٧٧٤ و٨٢٥-٨٤٢.

(٢٨) Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Ḥarrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).

(٢٩) ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢).

(٣٠) Georg GRAF, *Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).

(٣١) ديك، «مقالان» (١٩٥٩).

(٣٢) أبو قرّة، «في السُّجود للصُّوَر» (١٨٩٧).

ثمَّ أعاد طبعه الأب إغناطيوس ديك سنة ١٩٨٦ مع دراسة له[٣٣]. وترجمته إلى الإيطاليّة باولا بيتسو (Paola PIZZO) سنة ١٩٩٥، مع دراسة وشروح مستفيضة[٣٤]. وترجمه أخيرًا جريفث (GRIFFITH) إلى الإنجليزيّة[٣٥].

٤. ميمر يحقّق للإنسان حريّةً ثابتةً من الله في خليقته، وأنَّ حريّة الإنسان لا يدخل عليها القهر من وجهٍ من الوجوه بتّةً.

طبعه الأب باشا (سنة ١٩٠٤)[٣٦]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٣٧]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

٥. مقال في التّوحيد والتّثليث

طبعه باشا (١٩٠٤)[٣٨]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٣٩].

٦. مقال في تحقيق الإنجيل، وأنَّ كلَّ ما لا يحقّقه الإنجيلُ فهو باطل

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٠]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٤١]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

---

(٣٣) إغناطيوس ديك، «ميمر في إكرام الأيقونات، لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)»، سلسلة «التّراث العربيّ المسيحيّ» رقم ١٠ (جونية وروما ١٩٨٦، ٢٧٢ صفحة + ٢٧ صفحة بالترنسيّة).

(٣٤) Paola PIZZO, *Teodoro Abū Qurrah, La Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187pp.

(٣٥) Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1 (Louvain: Peeters 1997), 22 + 99pp.

(٣٦) باشا، «ميامر» ص ٩-٢٢.

(٣٧) جراف، «أبو قرّة»، ص ٢٢٣-٢٣٨.

(٣٨) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٢٣-٤٧.

(٣٩) جراف، «أبو قرّة»، ص ١٣٣-١٦٠.

(٤٠) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧١-٧٥.

(٤١) جراف، «أبو قرّة»، ص ١٢٨-١٣٣.

٧. مقال في أنَّ الدِّين الحقّ عند الله هو المسيحيَّة

طبعه الأب ديك في مجلَّة Le Muséon (١٩٥٩)[٤٢]، مع ترجمة فرنسيَّة[٤٣]. وتوجد نسخة أُخرى خطيَّة في مكتبة سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣م) ص ٢٢٠-٢٢٢.

٨. ميمر على سبيل معرفة الله وتحقيق الابن الأزليّ

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٤]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٤٥].
وفي مخطوط المكتبة الشرقيَّة ببيروت رقم ٥٤٩ (ص ١٩٢-٢٠١) مُلْحَق غير منشور[٤٦]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقَّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

٩. ميمر في أنَّه لا يُغْفَر لأحدٍ خطيئة إلَّا بأوجاع المسيح الَّتي حلَّت به في شأن النَّاس، وأنَّ مَنْ لا يؤمن بهذه الأوجاع ويقرِّبها للآب عن ذنوبه فلا مغفرة لذنوبه أبدًا

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٧]، ترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٤٨].

١٠. ميمر في الرَّدّ على مَنْ يُنكِر لله التَّجسُّد والحُلول

طبعه باشا (١٩٠٤)[٤٩]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيَّة[٥٠].

---

(٤٢) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٢-٦٥.
(٤٣) ديك، «مقالان» (١٩٥٩)، ص ٦٥-٦٧.
(٤٤) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٧٥-٨٢.
(٤٥) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٦٠-١٦٨.
(٤٦) راجع فهرس الأب لويس شيخو في M.U.S.J ١١ (١٩٢٦) ص ٢٤٠ رقم ١٣.
(٤٧) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٨٣-٩١.
(٤٨) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٦٩-١٧٧.
(٤٩) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٨٠-١٨٦.
(٥٠) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٧٨-١٨٤.

١١ . ميمر يحقّق أنّ الله ابنًا هو عدلُه في الجوهرِ ولم يَزَلْ معَهُ

طبعه باشا (١٩٠٤)[٥١]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٢].

١٢ . قول في أنّ المسيح ماتَ باختياره

طبعه GRIFFITH (١٩٧٩)[٥٣] مع ترجمة إنجليزيّة، والقولُ لا يزيد على صفحة. ثمّ أعاد تحقيقه الأب سمير خليل، مع دراسة مقارنة[٥٤].

١٣ . ميمر في موتِ المسيح

طبعه باشا (١٩٠٤)[٥٥]، وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٦]. وقد أعددتُ طبعةً جديدةً منقّحةً، تظهر عن قريبٍ إن شاء الله.

١٤ . رسالة إلى صديقٍ له يُدعى داود، كان سُرْيانيًّا فأصبحَ ملكيًّا، وهي في الاتّحاد

طبعها باشا (١٩٠٤)[٥٧]، وترجمها Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٥٨].

١٥ . ميمر في تحقيق ناموس موسى، والأنبياء الّذين تنبّأوا على المسيح، والإنجيل الطّاهر

طبعه باشا في «المشرق» (١٩٠٣)[٥٩]، ثمّ ضمن كتابِ جامع

---

(٥١) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٩١-١٠٤.

(٥٢) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٨٤-١٩٨.

(٥٣) Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abu Qurrah*, in: *Le Muséon 92 (1979), p. 29-35.*

(٥٤) راجع سمير خليل، كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجادلة أبي قرّة عن صَلْب المسيح، في: المسرّة ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.

(٥٥) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ٤٨-٧٠.

(٥٦) جراف، «أبو قُرّة»، ص ١٩٨-٢٢٣.

(٥٧) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٠٤-١٣٩.

(٥٨) جراف، «أبو قُرّة»، ص ٢٣٩-٢٧٧.

(٥٩) باشا، «صحّة النّبوّة» (١٩٠٣)، ص ٦٣٦-٦٤٣ و٦٩٣-٦٩٥.

(١٩٠٤)[٦٠]، ثمّ كُتَيِّب مُنفصل[٦١] مع ترجمةٍ فرنسيّةٍ (١٩٠٥)[٦٢]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٦٣].

١٦. مَيْمَرٌ في تحقيقِ الأرثوذكسيّة الَّتي ينسبها النَّاس إلى الخلقيدونيّة، وإبطال كلِّ مِلَّة تنتحلُ النّصرانيّة سوى هذه المِلَّة

طبعه باشا في المشرق (١٩٠٣)[٦٤]، ثمَّ في كتابه الجامع (١٩٠٤)[٦٥]، ثمَّ في كُتَيِّب مُنفصل (١٩٠٥)[٦٦] مع ترجمةٍ فرنسيّة[٦٧]. وترجمه Graf (١٩١٠) إلى الألمانيّة[٦٨].

١٧. جامع وجوه الإيمان بتثليث وحدانيّة الله وتأنُّس الله الكلمة من الطَّاهرة العذراء مريم

هذا الكتاب الضَّخم، الموضوع سنة ٨٢٥، يتألَّف من ٢٥ بابًا. وقد يكون من تآليف أبي قُرَّة، إلاّ أنّ الأرجحَ أنْ يكونَ أحدُ تلاميذه هو الذي ألَّفه[٦٩]. لدينا اليوم ٧ مخطوطات تحوي كتابنا أو جزءًا منه. وأقدمها وأكملها في المكتبة البريطانيّة بلندن British Library Or 4950 (١٩٧ ورقة، بخطِّ إسطفان الرَّمليّ، سنة ٨٧٧م).

وقد طبع الأب لويس معلوف الأبواب ٤ إلى ٨ في المشرق

(٦٠) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٤٠-١٥٤.
(٦١) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١-١٦.
(٦٢) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١٥-٢٧. (بالترقيم الفرنجيّ)
(٦٣) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ٨٨-١٠٢.
(٦٤) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٣)، ص ٦٩٥-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩.
(٦٥) باشا، «ميامر» (١٩٠٤)، ص ١٥٤-١٧٩.
(٦٦) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ١٦-٣٣.
(٦٧) باشا، «صحّة الدِّين» (١٩٠٥)، ص ٢٧-٤٧ (بالترقيم الفرنجيّ).
(٦٨) جراف، «أبو قُرَّة»، ص ١٠٣-١٢٨.
(٦٩) Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

(١٩٠٣)[٧٠]. ثمَّ في «مقالات قديمة» (١٩٠٦)[٧١]، ثمَّ في طبعة (١٩٢٠)[٧٢]. أمَّا GRAF فأعدَّ النَّصَّ بكامله للطَّبع، مع ترجمة ألمانيَّة، وتوفِّي دون طبعه. وقد بلغنا أنَّ S. GRIFFITH استلم مخطوط GRAF، وهو يعدُّه للطَّبع مع ترجمة إنجليزيَّة في مجموعة CSCO في لوفان. وقد أعددنا الباب ١٨ للطبع، وسيظهر عن قريب إن شاء الله.

١٨. ثماني مسائلَ وأجوبةٍ طَفَنٌ على البرانيِّين

مخطوط سباط ١٣٢٤ (سنة ١٧٧٣م) ص ٢٠١-٢١١. وها هي البداية: «المسألة الأولى، قال أبو قُرَّة: أتاني رجلٌ مسلم في عدَّةٍ من أصحابِه، وأنا عند قبر المسيح الإلهنا، ومعي جماعة من النَّصارى».

١٩. ردٌّ على الَّذين يقولون: إنَّ النَّصارى يؤمنون بإلهٍ ضعيف، إذ يقولون إنَّ المسيح إله، وإنَّه لُطِمَ وضُرِبَ وصُلِبَ وماتَ وقامَ

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٢-٢١٦. بدايته: «أمَّا قولكم، يا هؤلاء، لنا معشر النَّصارى: إنَّ المسيحَ ضعيفٌ، إذا كانَ لُطِمَ وضُرِبَ وصُلِبَ ولَقِيَ الآلامَ والأوجاعَ والأنصاب...».

٢٠. ردٌّ على الَّذين يقولون: إنَّ كلمة الله مخلوقة

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢١٧-٢١٩. بدايته: «يُقال لهم: إنَّ المسيحَ ربَّنا، الابن الأزليَّ الَّذي لمْ يزلْ معَ الآبِ الإله مولودًا منه، قد يُسمَّى في الكتب المقدَّسة كلمةُ الله».

٢١. مجموع من نبوَّات الأنبياء لتوكيد وتحقيق تجسُّد المسيح وصلبه ودفنه وقيامته وصعوده

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٢٣-٢٣٠. بدايته: «إنْ قال قائل: فإذا

---

(٧٠) لويس معلوف، «أقدم المخطوطات النَّصرانيَّة العربيَّة»، في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١-١٠٢٣.

(٧١) شيخو، «مقالات دينيَّة» (١٩٠٦)، ص ٨٦-٩٩.

(٧٢) شيخو، «مقالات دينيَّة» (١٩٢٠)، ص ١٠٧-١٢٠.

كان المسيحُ ابنَ الله، فكيف يُسمّى كلمتَه، وكلمةُ الله مخلوقةٌ غيرُ خالقة؟ نُجيبهُ من كُتُبِ الله».

٢٢. في نبوّات الأنبياء والإشارات والرُّسوم في مجيء المسيح وتجسُّده، وآلامه وصلبه، وقيامته وصعوده إلى السَّماء. وفي إبطال مذهب اليهود ونَفْيِهم، لكُفْرِهِم بالمسيح؛ ودخول الأمم في موضعهم، لإيمانهم بالمسيح وطاعتِهم له

مخطوط سباط ١٣٢٤ ص ٢٣١-٢٤١. بدايته: «قال أشعيا النَّبيُّ في إسقاط بني إسرائيل: إنَّ الله قال: يا بني إسرائيل، إنّني سأُلقي عليكم الحزنَ والبلايا طولَ أيّامِ حياتِكم».

٢٣. مَيامِرُ لآحاد الصوم

إلى اليوم، لم توصَفْ هذه الميامر أو المواعظ، بل تكاد لم تُذكَر. لذلك اجتهدنا بإمعان النظر فيها، وفحصها بدقّة إذ الآراء عنها متضاربة تمامًا وخاطئة. وذكرنا بداية الميمر، وهي خيرُ طريقة للتعريف بالعظات. فقد تنسب المخطوطات إلى أبي قُرّة أربع عظات لزمان الصوم الكبير، للأحد الأوَّل والرابع والخامس والسادس؛ وقد تكون عظتا الأحد الثاني والثالث في طيّات بعض المخطوطات. إلّا أنّنا لم نتأكّد بعدُ من صحّة نسبة هذه الميامر إلى أبي قُرّة، ولا يُمكن ذلك إلّا بعد نشر الميامر.

أ - ميمر للأحد الأوَّل من الصَّوم

مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٣٠ب-٣٥ب[٧٣]، وهو فريد.

البداية: «قد كان ينبغي لنا، أيُّها الإخوة معشر النّصارى».

ب - ميمر للأحد الرَّابع من الصَّوم، في العَشّارِ وصاحبه

لقد اكتشفنا ٣ مخطوطات لهذا الميمر:

---

(٧٣) راجع كيكيلس، ص ١٤١-١٤٥، ص ١٤٣ رقم ٥.

١ . مخطوط المكتبة الشّرقيّة ببيروت رقم ٥١٢ (القرن ١٦)، ورقة ٢٩٣ظ-٢٩٧ظ (= ص ٦٣٦-٦٤٤ سابقًا).[٧٤]

العنوان: «ميمر قاله القدّيس ثاوذورس أسقف حرّان، يقال في الأحد الرابع من الصوم المقدّس، في العشّار وصاحبه».

البداية: «إنّ المسيح ربّي قد فرض عليّ، يا أحبّاي، من توصيتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمرًا لم يسعني تركه. وإلاّ، فقد عرضتُ نفسي للبلاء وأسلمتها للهلاك، وأستوجب العقوبة».

٢ . مخطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٤٩ب-٥٥أ.[٧٥]

العنوان: «ميمر يُقرأ في الأحد الرابع من الصوم، من قول أبينا القدّيس ثاودورس أسقف حرّان».

البداية: «يا أحبّائي، إنّ المسيح ربّي قد فرض عليّ موعظتكم».

٣ . مخطوط المكتبة الشّرقيّة ببيروت رقم ٥١٠ (نهاية القرن ١٨)، ورقة ٤٤ظ-٤٨جـ (= ص ٧١-٧٨ سابقًا).[٧٦]

العنوان: «عظة اليوم الأربعاء من السّبة الأولى من الصوم الكبير المقدّس، لأبينا البار تاودورس أسقف حرّان. يبيّن فيه (sic) أنْ كيف يجب أن نمقت الرذايل، وكيف ينبغي أن يكون مسيرنا في هذه الدنيا، وفي الصوم، وغير ذلك».

البداية: «إنّ المسيح ربّي قد فرض عليّ، يا أحبّاي، من موعظتكم ووصيّتكم وإنذاركم والتقدّم إليكم، أمرًا لن يسعني تركه. وإلاّ، فقد عرضتُ نفسي، وأسلمتُها للتهلكة، وأستوجب العقوبة الدائمة».

---

(٧٤) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٢٥-٤٢٧ رقم ٦٠، وفي مجلة .M.U.S.J ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٥-٢١٦.
(٧٥) راجع كيكيلس، ص ١٤٣ رقم ٨.
(٧٦) راجع: الأب لويس شيخو، في «المشرق» ٨ (١٩٠٥)، ص ٤٧١-٤٧٣ رقم ٦١، وفي مجلة .M.U.S.J ١١ (١٩٢٦)، ص ٢١٤-٢١٥.

جـ - ميمر للأحد الخامس من الصّوم

محطوط دير مار يعقوب بالقدس رقم ٨، ورقة ٥٥أ-٦٧أ[٧٧]، وهو فريد.

البداية: «إنّا نرتّب على سلطاننا بروح القدس الذي قبلناه من المعمودية...».

د - ميمر للأحد السّادس من الصّوم

«يقال في الصّحراء على الجماعة».

البداية: «الحمد لله الحميد المحمود المعبود في السّموات والأرض. نحمده بنعمته، ونشكره بآلائه، ونسأله الرّحمة بامتنانه». مخطوط دير طور سيناء، عربيّ ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١٧٧أ-١٧٩أ (والنّسبة إلى أبي قُرّة غير مؤكّدة).

٢٤ ـ مديح للخليفة المأمون

البداية: «أعزّ الله أمير المؤمنين الإمام المأمون. القائد المنصور، الخليفة الميمون. السيّد المحبوب. ذي الصولة المرهوب». يوجد في مخطوط دير طور سيناء عربيّ ٤٤٧ (القرن ١٣) ورقة ١٧٩أ-١٨٢ب (ولكنّ النسبة إلى أبي قُرّة غير مؤكّدة).

هذا ما استطعنا أن نتوصّل إليه من المعلومات عن مؤلّفات أبي قُرّة العربيّة. أمّا ما نَسَبه إليه بعض المُحْدَثين من ترجمةِ كتاب «أنالوطيقا الأولى»، فليس يستند إلى مصدر، وإنّما خلط هؤلاء بين ثيادورس النّاقل وأبي قُرّة، كما أثبتنا ذلك في بحثٍ سابق[٧٨].

(٧٧) راجع كيكيلس، ص ١٤٣ رقم ٩.

(٧٨) Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadim,* in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.

المختصرات المستعملة في المقال

١	أبو رائطة، «مؤلّفاته» = (١٩٥١)	Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa*, coll. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 130 (Louvain 1951) Text; 131 (Louvain 1951) Übersetzung.
٢	أبو قرّة، «في السّجود للصّور» (١٨٩٧) =	Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de Cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus (Bonn: Drobnig, 1897), XXII + 52pp. + 50pp. arab.*
٣	باشا، «صحّة الدّين» = (١٩٠٣)	قسطنطين باشا، «ميمر في صحّة الدّين المسيحيّ للأب الفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان» في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣)، ص ٦٣٣-٦٤٣ و٦٩٣-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩. ويُلاحظ أنّ التّوطئة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بقلم الأب لويس شيخو.
٤	باشا، «صحّة الدّين» = (١٩٠٥)	Constantin BACHA *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, (1905)), 47pp. + 33pp. arabes (éd. et trad. du numéro 1).
٥	باشا، «ميامر» = (١٩٠٤)	قسطنطين الباشا، «ميامر ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان. أقدم تأليف عربيّ نصرانيّ» (طُبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدويّ في بيروت سنة ١٩٠٤، ٢٠٠ صفحة، يحوي ٩ ميامر).

٦	حران، «أبو قرّة» = (١٩٠٥)	Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740-820)*, coll. «Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte», 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) (Traduction des 10 traités publiés par BACHA, avec une étude).
٧	ديك، «مقالان» = (١٩٥٩)	Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959), p. 53-67.
٨	ديك، «وجود الخالق» (١٩٨٢) =	إغناطيوس ديك، «ميمر في وجود الخالق والدّين القويم لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التّراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣ (جونية وروما ١٩٨٢، ٢٩٨ صفحة + ٥٦ صفحة بالفرنسيّة)
٩	شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٠٦) =	لويس شيخو، «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النّصارى من القرن التّاسع إلى القرن الثّالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة)، هنا ص ٥٦-٨٧.
١٠	شيخو، «مقالات دينيّة» (١٩٢٠) =	لويس شيخو، لويس شيخو، «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النّصارى من القرن التّاسع إلى القرن الثّالث عشر»، الطّبعة الثّانية (بيروت ١٩٢٠)، هنا ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع السابق].
١١	كيكيلدس	«برنامج كتب الخطّ العربيّة الموجودة في مكتبة القبر المقدّس المختصّة بدير الرّوم العامر» لجامعه الشّمّاس كلاوبا كيكيلدس (القدس: ١٩٠١)، ٨ + ١٦٨ صفحة.
١٢	ميخائيل الكبير، «التّاريخ» =	Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français, 4 volumes (Paris 1899-1910) III, p. 32-34

المراجع

نذكر هنا كلّ ما يختصّ بأبي قرّة، على فئتين: الأولى تحوي مؤلّفات أبي قرّة العربيّة وترجماتها، والثانية تحوي الدراسات عنه وعن مؤلّفاته، مرتّبةً ترتيبًا أبجديًّا (ثمّ تاريخيًّا، إن كان لمؤلّف عدّة مؤلّفات).

أوّلًا - نصوص وترجمات

١. قسطنطين باشا: «ميمر في صحّة الدين المسيحيّ للأب الفاضل والفيلسوف الكامل ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان» في: «المشرق» ٦ (١٩٠٣) ص ٦٣٣-٦٤٣ و٦٩٣-٧٠٢ و٨٠٠-٨٠٩. ويُلاحَظ أنّ التوطئة (ص ٦٣٣-٦٣٤) بقلم الأب لويس شيخو.

٢. قسطنطين باشا: «ميامر ثاودورس أبي قرّة أسقف حرّان. أقدم تأليف عربيّ نصرانيّ» (طبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدويّ في بيروت [سنة ١٩٠٤] ٢٠٠ صفحة يحوي ٩ ميامر.

٣. إقليميس يوسف داود: «كتاب جامع الحُجَج الراهنة في إبطال دعاوي الموارنة» (القاهرة ١٩٠٨) ص ٥٠٤-٥٠٦ [منتخبات من رقم ١].

٤. إغناطيوس ديك: «ميمر في وجود الخالق والدين القويم لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٣ (جونية وروما ١٩٨٢) ٢٩٨ ص + ٥٦ ص (بالفرنسيّة) [إعادة نشر رقم ٦].

٥. إغناطيوس ديك: «ميمر في إكرام الأيقونات، لثاودورس أبي قرّة (المتوفّى حول سنة ٨٢٥م)» - سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ١٠ (جونية وروما ١٩٨٦) ٢٧٢ ص + ٢٧ ص (بالفرنسيّة).

٦. حبيب زيّات: «دفائن الخزائن: وصف للمذاهب الملكيّة والنسطوريّة واليعقوبيّة لثاودورس أبي قرّة الملكيّ، وعبد يشوع الصوباوي النسطوريّ، وأبي رائطة اليعقوبيّ، رجّح كلّ منهم مذهبه دون اعتراضٍ على الآخر»، في: «المشرق» ٢١ (١٩٢٣) ص ٩٠٦-٩٠٩.

٧. سمير خليل سمير، «كتاب «جامع وجوه الإيمان» ومجادلة أبي قُرَّة عن صَلْب المسيح»، في: «المسرَّة» ٦٧ (١٩٨١) ١٦٩-١٨٤.

٨. لويس شيخو: «مقالات دينيّة قديمة لبعض مشاهير الكتبة النصارى من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر» (بيروت ١٩٠٦، ٦ + ١٢٦ صفحة) ص ٥٦-٨٧ - الطبعة الثانية (بيروت ١٩٢٠) ص ٧٥-١٠٧ [إعادة طبع رقم ١].

٩. لويس شيخو: «ميمر لثاودورس أبي قرَّة في وجود الخالق والدين القويم»، في: «المشرق» ١٥ (١٩١٢) ص ٧٥٧-٧٧٤ و٨٢٥-٨٤٢.

١٠. لويس معلوف: «أقدم المخطوطات النصرانيّة العربيّة»، في: «المشرق ٦ (١٩٠٣)، ص ١٠١١ - ١٠٢٣.

11. Ioannes ARENDZEN, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn: Drobnig, 1897), XXII + 52 pp. + 50 pp. arab.

12. Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra évêque de Haran*, publié et traduit en français pour la première fois (Tripoli et Rome, [1905]), 47 pp. + 33 pp. arabes [éd. et trad. du traité N° 1].

13. Louis CHEIKHO, *Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), l'évêque melchite de Ḥarrān (ca 740-820), sur l'existence de Dieu et la vraie religion* (Beyrouth 1912).

14. Leila DATHIACHVILI, *Theodore Abuḳuras traktatebi da dialogebi targmnili beržnulidan Arsen iqaltoelis mier,* Tbilissi 1980 (=Les traités et dialogues de Théodore Abū Qurrah, traduits du grec par Arsène d'Iqalto).

15. Ignace DICK, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, in: *Le Muséon* 72 (1959) 53-67.

16. Reinhold GLEI und Adel Th. KHOURY, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe (Altenberge 1995).

17. Georg GRAF, *Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, coll. «Beiträge zur

Geschichte der Philosophie des Mittelalters», vol. XIV, 1 (Münster 1913).

18. Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Ḥarrān (ca. 740-820)*, coll. *Forschungen zur Christlichen Literatur - und Dogmengeschichte*, 10. Band, 3. und 4. Heft (Paderborn, 1910) [traduction des 10 traités publiés par BACHA, N° 1-2, avec une étude].
19. Georg GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 130 (Louvain 1951), p. 65-87, 163-165; 131 (Louvain 1951), p. 82-109, 198-200.
20. Sidney GRIFFITH, *Some unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 92 (1979), p. 29-35.
21. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah, A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*, coll. «Eastern Christian Texts in Translation», vol. 1 (Louvain: Peeters 1997), 22 + 99 pp.
22. Mechthild KELLERMANN-ROST, *Ein pseudo-aristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭayyib.* Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander Universität zu Erlangen-Nürnberg (Erlangen, 1965), p. 17-25, 32-45, 97-118, 205-228.
23. John C. LAMOREAUX, *An unedited tract against the Armenians by Theodore Abū Qurrah*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 327-341.
24. Paola PIZZO, *Teodoro Abū Qurrah, La Difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, coll. «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» diretta da Samir Khalil SAMIR, vol. 1 (Milano: Jaca Book, 1995), 187 pp.

ثانيًا – الدراسات الخاصّة بأبي قرّة

إنّ أكمل ما كُتب بالغربيّة عن أبي قرّة ما جاء في مقدّمة إغناطيوس ديك (١٩٨٢، رقم ٤) وفي مقالنا المنشور في بغداد (١٩٨٣، رقم ٢٨).

كما توجد أيضًا نبذات بسيطة في مقدّمة الطبعات المذكورة (أرقام ١-٢-٧-٨). نذكر أيضًا، كي يكمل جردنا، النبذات الآتية:

٢٥. لويس شيخو، عن كتاب «ميامر ثاودورس أبي قرّة» (رقم ٢)، في: «المشرق» ٧ (١٩٠٤) ص ٤٩٣.

٢٦. لويس شيخو: «كتاب المخطوطات العربيّة لكَتَبة النصرانيّة» (بيروت ١٩٢٤) ص ٢٣-٢٤ (رقم ٦٨).

٢٧. ق.ت.: «أبو قُرَّة (تاودورس)»، في: «دائرة المعارف» لفؤاد أفرام البستاني، ج ٥ (بيروت ١٩٦٤) ص ٦٦جـ-٦٧جـ.

٢٨. سمير خليل سمير: «ثاودورس أبو قُرَّة، حياته ومؤلّفاته»، في: مجلّة المجمع العراقي ٧ (١٩٨٣) ١٣٨-١٦٠ *Corporation Syriac Academy. Iraq the of journal*

٢٩. عبد الرحمن بدوي: «منطق أرسطو»، الجزء الأوّل (القاهرة ١٩٤٨) ص ١٦-١٩.

أمّا باللغات الأوروبيّة، فالأبحاث عديدة، وإليك ما توصّلنا إلى معرفته:

30. Armand ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in: *L'élaboration de l'Islam* (Paris, 1961), p. 61-85.

31. Armand ABEL, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes d'Abū Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq*. Texte arabe traduit et présenté (thèse inédite, Bruxelles, 1949), voir notamment p. LI-LV et LXI.

32. E. AJEM, *Le monothélisme des Maronites d'après les auteurs melchites*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 91-95.

33. Nersès AKINIAN, *Théodore Abū qurrah et Nana le Syrien en arménien, et la traduction arménienne du commentaire de l'évangile de Jean par Nana* (en arménien), dans *Handes Amsorya* 36 (1922), col. 192-205, 357-368, 417-424.

34. Julius ASSFALG, *Theodoros Abū Qurra*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (1965), p. 37-38.

35. Michel AUBINEAU, *Entretien de Jean l'Orthodoxe avec un*

manichéen, in: *Corpus Christianorum*, Series Graeca I (Brepols - Turnhout, 1977), p. 109-116.
36. Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 5 (Freiburg im Breisgau, 1932), p. 65-66.
37. Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, 488-489 et aussi 833 (index).
38. Hildebrand BECK, *Vorsehung vorherbestimmung in der theologischen Literatur der byzantiner*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 114 (Rome, 1937), p. 40-43.
39. Carl Hermann BECKER, *Christliche Polemik und islamische Dogmengeschichte*, in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 26 (1912), p. 175-195; réédité dans: *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt* [*Islamstudien*, I] (Leipzig, 1924) [réimpression Olms Verlag, Hildesheim, 1967], p. 432-449.
40. Cyrille CHARON, *Abou Qorra (Théodore)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, I (Paris 1912), col. 157-158.
41. K.A.C. CRESWELL, *Note on the Attitude of Islam Towards Painting*, in: *Bulletin of the Faculty of Arts* 7 (Cairo, 1944), p. 16-17.
42. Leila DATHIACHVILI, *Antimahmadianuri polemika Téodore Abukuras našromebsi*, in: *Sakitkhebi* 7-8 (1976) 82-101 (= La polémique antimusulmane dans les œuvres de Théodore Abū Qurrah).
43. Ignace DICK, *Théodore Abuqurra, évêque melkite de Ḥarran* (780-825). Introduction générale, texte et analyse du traité de l'Existance du Créateur et de la vraie religion. Thèse de doctorat inédite (Louvain, 1960).
44. Ignace DICK, *Un continuateur arabe de saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Ḥarrān*. La personne et son milieu, in: *Proche-Orient Chrétien* 12 (1962), p. 209-233, 319-332; 13 (1963), p. 114-129.
45. Wolfgang EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern*, in: *Der Islam* 23 (1936) 133-162 et 197-244; voir p. 136-137.
46. Heinrich GOUSSEN, compte rendu de BACHA, in:

Theologische Revue 5 (1906), p. 148-150.

47. Georg GRAF, *Die christlich - arabische Literatur bis zur frankischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts).* Eine literarhistorische Skizze (Freiburg im Breisgau, 1905), p. 31-37.
48. Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. *Studi et Tasti* (Vatican, 1947), p. 7-25 (voir aussi à l'Index, tome V, p. 155a).
49. Sydney GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu-qurra melkite Bishop of Ḥarrān*, thèse de doctorat inédite (The Catholic University of America, Washington D.C., 1978).
50. Sidney H. GRIFFITH, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: Toufic FAHD (ed.), *La vie du prophète Mahomet;* colloque de Strasbourg 1980, Paris 1983, 99-146.
51. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian practice of venerating images*, in: *Journal of the American Oriental Society 105* (1984) 53-73.
52. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abu Qurraḥ's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images*, in: JAOS 105 (1985) 53-73.
53. Sidney H. GRIFFITH, *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the ninth Century; The Example of the Summa Theologiae Arabica*, in: *Byzantion* 56 (1986) 117-138.
54. Sidney H. GRIFFITH, *Free will in Christian Kalām: the Doctrine of Theodore Abū Qurrah*, in: *Parole de l'Orient* 14 (1987) 79-107.
55. Sidney H. GRIFFITH, *Theodore Abū Qurrah's On the veneration of the holy icons*, in: *The Sacred Art Journal* 13 (1992) 3-19.
56. Sidney H. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, in: Elisabeth LIVINGSTONE (Ed.), *Studia Patristica* 25 (1993) 270-299.
57. Sidney H. GRIFFITH, *Reflection on the biography of*

Theodore Abū Qurrah, in: Samir Khalil SAMIR (Ed.), Actes du 4e congrès international d'études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), in: *Parole de l'Orient* 18 (1993) 143-170.

58. Sidney H. GRIFFITH, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, in: Samir Khalil SAMIR and Jørgen S. NIELSEN, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, coll. «Studies in the History of Religions» 63 (Leiden: Brill, 1994), p. 1-43.
59. Alfred GUILLAUME, *A debate between Christian and Moslem doctors*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (Centenary Supplement 1924), p. 233-244.
60. Alfred GUILLAUME, *Theodore Abu Qurra as apologist*, in: *The Moslem World* 15 (1925) 42-51.
61. Carl GÜTERBOCK, *Der Islam im Licht der byzantinischen Polemik* (Berlin, 1912), p. 15-17.
62. Roussoudane GVARAMIA, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs géorgiens des VIIIe-Xe siècles*, in: *Islamochristiana* 6 (1980) 290-291.
63. Ernst HAMMERSCHMIDT, *Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abû Qurra*, in: *Ostkirchliche Studien* 4 (1955) 147-154, notamment p. 153-154.
64. Arthur JEFFERY, art. *Abū Ḳurra*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2° éd., tome 1 (1954) 140b.
65. Max HORTEN, in: *Theologische Literaturzeitung* 39 (1914) 396-397.
66. Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Ed. Nauwelaerts (Louvain et Paris, 1969), p. 83-105.
67. Adel-Théodore KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (1969), p. 18-20.
68. Adel-Théodore KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)* (Leiden, 1972).
69. Adel-Théodore KHOURY, *Bibliographie du dialogue islamochrétien. Auteurs chrétiens byzantins*, in: *Islamochristi-*

ana 1 (1975) 170-171.

70. Adel-Théodore KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècle)*, in: *Proche-Orient Chrétien* 29 (1979) 242-300; 30 (1980) 132-174; 32 (1982) 14-49; voir notamment p. 265-271.
71. Paul KHOURY et Robert CASPAR, *Bibliographie du dialogue islamochrétien*. Auteurs chrétiens arabes du VII^e-X^e siècle, in: *Islamochristiana* 1 (1975), p. 154-156.
72. C. A. KNELLER, *Theodor Abucara Uber Papsttum und Konzilien*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 34 (1910) 419-427.
73. Ignace KRAČKOVSKIJ, *Fedor Abu-Kurra u musul'mans-kikh pisatelej IX-X veka* [= Théodore Abū Qurrah chez les auteurs musulmans des IX-X^e siècles], in: *Khristianskij Vostok* 4 (Saint-Pétersbourg, 1916) 301-309.
74. Paul KRAUS, *Zu Ibn al-Muqaffa'*, in: *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1932) 1-20, notamment p. 3, note 3 [à propos d'un texte de Ǧāḥiẓ, mentionnant Abū Qurrah comme traducteur d'Aristote].
75. I. LOLACHVILI, *Arsen Iq.altoeli* (Tbilissi 1978), p. 112-113.
76. Bernard LOTH et Albert MICHEL, *Tables générales*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* XVI (Paris 19), col. 15-16, *s.v.* Abucara.
77. Wilferd MADELUNG, *Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm and Christian theology*, in: ARAM 3 (1991) 35-44. [L'Auteur compare Al-Qāsim, mort en 860, avec Abū Qurrah, Abū Rā'iṭah et 'Ammār al-Baṣrī, montrant que les ressemblances avec ce dernier sont manifestes].
78. Louis MARIÈS, *Un commentaire sur l'Evangile de saint Jean rédigé en arabe circa 840 par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne circa 856*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 273-296.
79. Louis MARIÈS, *Epikura = Abukurra*, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 1 (1921), p. 439-441.
80. E. MARIN, *Abucara Théodore*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I (Paris 1909), col. 287.

81. Guy MONNOT, *Abu Qurra et la pluralité des religions*, in: *Revue d'Histoire des Religions* 208 (1991) 49-71.
82. Joseph NASRALLAH, *L'Eglise Melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale* (Jérusalem, 1976), p. 84 et 121-122. NASRALLAH Hnein.
83. Joseph NASRALLAH, *Regard critique sur I. Dick, Th. Abū Qurrah, De l'existence du Créateur et de la vraie religion*, in: *Proche-Orient Chrétien* 36 (1986) 46-62; 37 (1987) 63-70.
84. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II, tome 2 (750-Xe s.) (Louvain: Peeters, 1988), p. 104-134.
85. François NAU, *Lettre du R. P. Constantin Bacha sur un nouveau manuscrit carchouni de la Chronique de Michel le Syrien et sur Théodore Abou-Kurra*, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 11 (1906), p. 102-104.
86. Aurelio PALMIERI, *[La polemica dell'Islam]*, in: *Bessarione* 7 (1900) 609-641; 8 (1900) 145-161; voir p. 617-618.
87. Aurelio PALMIERI, *Die Polemik des Islam* (Salzburg, 1902), p. 18-19.
88. Paul PEETERS, *La passion de saint Michel le Sabaïte*, in: *Analecta Bollandiana* 48 (1930), p. 65-98.
89. Gregor PERADZE, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, in: *Oriens Christianus* 30 (1933), p. 192-194.
90. Samir Khalil SAMIR, *Théodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadīm*, in: *Le Muséon* 90 (1977) 355-363, notamment 358-359 et 363.
91. Samir Khalil SAMIR, *Yannah dans l'onomastique arabo-copte*, in *Orientalia Christiana Periodica 45 (1979) 166-170.*
92. Samir Khalil SAMIR, *Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 184-191.
93. Khalil SAMIR, *La «Somme des aspects de la foi», œuvre d'Abū Qurrah?*, in: Khalil SAMIR (ed.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984)*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 226 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1986), p. 93-121.

94. Samir Khalil SAMIR, *La littérature melkite sous les premiers abbasides*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 469-486.
95. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah et les Maronites*, in: *Proche-Orient Chrétien* 41 (1991) 25-33.
96. Samir Khalil SAMIR, *Abū Qurrah (755?-?)*, in: *Encyclopédie Maronite* 1 (Kaslik: USEK, 1992), p. 215b-217b.
97. Samir Khalil SAMIR, *Le traité sur les icônes d'Abu Qurrah mentionné par Eutychius*, in: *Orientalia christiana Periodica* 58, (1992) 461-474.
98. Samir Khalil SAMIR, *Saint Rawḥ al-Qurašī: Étude d'onomastique arabe et authenticité de sa passion*, in: *Le Muséon* 105 (1992) 343-359.
99. Hermann Josef SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee, VIII. Theodor Abū Qurra (820/5) über «unfehlbare» Konzilien*, in: *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 489-509.
100. Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Pader-born etc.: Schöningh, 1979), p. 148, 406 et surtout 171-191: Theodor Abû Qurra (+ 820/5) Uber unfehlbare Konzilien.
101. Michael TARCHNIŠVILI et Julius ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. *Studi e Testi* 185 (Vatican, 1955), p. 129, 206, 207-208, 370-371, 375, 380, 385 et 519a (= index).
102. Arthur Stanley TRITTON, *The Bible Text of Theodore Abu Kurra*, in: *Journal of Theological Studies*, 34 (1933), p. 52-54.
103. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 2), in: *Echos d'Orient* 8 (1905), p. 59.
104. Siméon VAILHÉ, compte rendu de BACHA (*supra*, N° 10), in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 183-184.
105. Siméon VAILHÉ, *L'Eglise Maronite du Ve au IXe siècle*, in: *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 257-268, 344-351; voir p. 349-351.
106. Albert VAN ROEY, *Nonnus de Nisibe. Traité apologétique. Etude, texte et traduction*, coll. *Bibliothèque du Muséon* 21 (Louvain, 1948), surtout les pp. 18-21.

107. Alexander VASILIEV, *The Life of St Theodore of Edesse*, in: *Byzantion* 16 (1942-1943), p. 210-218.
108. John W. VOORHIS, *The Discussion of a Christian and a Saracen*, in: *The Muslem Word* 25 (1935), p. 266-273, notamment 272-273.

رِحْلة البحثِ عَنِ الحقيقة: من «النَّبيّ» إلى «عبد الله»

الدكتور ربيعة أبي فاضل[*]

كَرم وجبران: تَناغُمٌ وَتَفاهُم

نما جيل أنطون كرم[1] بالكلمة والمغامرة. ففي زمانٍ لاغطٍ، خابطٍ، بابليّ، تَباوتْ فيه القِيَم، ومَزَّقَتِ الأُمّةَ الخيبات، لجأ أهل التنَّح

(*) أستاذ في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الجامعة اللبنانيّة. ومقاله هذا أُلقيَ محاضرةً ضمن نشاطات «الحركة الثقافيّة - أنطلياس»، لمناسبة تكريم الأديب أنطون غطّاس كرم، في ٧ آذار/مارس ١٩٩٩.

(١) وُلِدَ أنطون كرم في جزّين سنة ١٩٢١ (١٢ نيسان) (وقيل ٨ نيسان ١٩١٩). درس في جامعة القدّيس يوسف، بعد عهد الصِّبا في بلدته. إلتحق بالجامعة الأميركيّة، حاز بكالوريوس في الآداب، درجة شرف، ١٩٤٥، وحاز الماجستير العام ١٩٤٧. إلتحق بجامعة السوربون، فحصل على دكتوراه دولة العام ١٩٥٩. درّس اللغة العربيّة وآدابها، بين ١٩٣٦ و١٩٤٩، في الكلّيّة العامّة للجامعة الأميركيّة. تسلّم رئاسة الدائرة العربيّة، حتّى ١٩٥٦، في الجامعة اللبنانيّة، وعمل أستاذًا للآداب والفكر العربيّ. ١٩٥٦ انتقل إلى الأميركيّة، وظلّ فيها حتّى وفاته، (١٩٧١-١٩٧٤) رئيسًا لدائرتها. ١٩٦٠-١٩٦٣، عميد كلّيّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة. ١٩٦٧-١٩٦٨، أستاذ زائر في جامعة كولومبيا، الولايات المتّحدة. ١٩٧٤-١٩٧٥، أستاذ زائر في جامعة بركلي، كاليفورنيا. عشرة مؤلّفات في النقد الأدبيّ، والفكر التأمّليّ، والبحث التاريخيّ، والخلق الفنّيّ. عشرات الأبحاث والرسائل والمقالات في الموسوعات العالميّة، والمجلّات العلميّة والأدبيّة. وعدد من الترجمات بالفرنسيّة والإنكليزيّة. أجيال من الطلّاب تتلمذت عليه، وشعاره: «إن لم تُعلِّمْ بحُبّ فلا أنت تُعطي ولا الطالب يستجيب». «أحاول أن ألطّف ما أمكنني من عتاب الآخرين. أنا في أشدّ عتابي عندما يكثر

والإبداع، والتحرّر، إلى الكلمة يحلمون بالقيامة[2]، يُغامرون، يتطلّعون الجوهر، يبنون على الحقّ[3]. ومثّل الأدبُ الجبرانيّ، في وجدانهم، أبعادًا إنسانيّة، وروحيّة، وفنّيّة لم يُدرِكْها مَقامُ الأدب، من قبلُ، فأدهشتهم نَزَعاتُ التحرّر، والتغيّر، والسامي، والانفتاح، في النتاج الجبرانيّ[4].

لَفتَ جبرانُ نظرَ كرم بتجديده، فدَرسَه، وحَفِظَ الكثيرَ من مقالاته؛ ولا سيّما «لكُم لغتكم ولي لُغتي» التي تُجسِّدُ روحَ الخروج على التقليد والمحافظة. وقيلَ إنّه نَسخَ «الأجنحة المتكسّرة» على دفترٍ ما زالَ في مكتبته حتّى اليوم، وهو بَعْدُ في الرّابعةَ عشرةَ أو الخامسةَ عشرةَ[5].

قال كرم: «قرأناه في عهد الصِّبا فما استنفدناه... سَرى دمُه في خواطِرِنا فصارَ مِنّا... حاضرٌ في أشكال عواطفنا، حاضرٌ في مناطقِ خيالنا حتّى المطلقِ والخارق. حاضرٌ في تمرُّدِه ورَفْضِه ونداءِ الحرِّيّة. حاضرٌ في حُبِّه، وفي تَصوُّفِه لِفَنّه لأنَّ الفنَّ هو الحياة. كان أُمّةً في أديب، خلالَ لَحْظَةٍ من لَحَظاتِ وجودِها المُعاصِر»[6].

تَرجمَ كرم كتابَ النّبيّ، العام ١٩٥٥، وهو مخطوطٌ بالفرنسيّة. وفي هذا العام عينِه، وبَعْدَ وفاة أُمّه بسنة، شرع يُنْشِئُ عبدَالله، حتّى تاريخ تَخْبير الفاتحة، ١٩٦٨، في المهجرِ الأميركيّ. وفي العام ١٩٥٦، كَتبَ جبران تأثُّراتُه وتأثيراتُه، في النَّدوة اللّبنانيّة. ثمّ أنجزَ أطروحةً عنه، العام ١٩٥٨، وَصَدَرت، العام ١٩٨١، عن «دار النهار»، بعنوان: *La vie et l'œuvre littéraire de G.K.G.*

=المعذّبون». توفّي في ١٢ حزيران ١٩٧٩. راجع بشأن هذه المعلومات دراسة ميشال سماده، «كتاب عبدالله، بحث في أبعاده الحضاريّة والجماليّة»، كلّيّة التربية، ١٩٧٣ – ١٩٧٤، إشراف د. أنطون كرم. ودراسة «أنطون غطّاس كرم الناقد»، لنجمة سليم حجّار، كلّيّة التربية II، ١٩٨٠، إشراف د. ربى سابا.

(٢) أنطون كرم، عبدالله، دار المكشوف، ط ١، ١٩٦٩، ص ٧ و١١٠.

(٣) خليل رامز سركيس، مصير، منشورات الندوة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٥، ص ٧٢.

(٤) راجع كلام كرم على أكبر أدباء النهضة الحديثة عندنا، النهار، (مقابلة: صُبحي حبشي)، أيلول ١٩٧٤.

(٥) نجمة حجّار، كرم الناقد، ص ٣.

(٦) مجلّة دراسات، كلّيّة التربية، العدد ١، ١٩٧٤، ص ٢٧-٢٨.

وَكَتَبَ أنطون كرم بحثًا عن جبران في الأنسيكلوبيديا الإسلاميّة، العام ١٩٦٢، كما ألقى عنه مُحاضرات في جامعة القاهرة، العام ١٩٦٤. وَكَتَبَ العام ١٩٧٠، «الصُّورة الشّعريّة في أدب جبران»، في المِهْرجان العالميّ الذي عُقد في الجامعة الأميركيّة، ببيروت. وقد نظرَ كرم إلى ظاهرة الجبرانيّة على أنّها الأكثرُ تنوّعًا وَغِنًى، في النّهضة، والأكثرُ أصالةً وَحُضورًا[٧].

وَكَما اجتهدَ جبران ليكونَ جارَ الحقّ، في النّبيّ، وَيَرغَبَ في أن يعيشَ مثله، وأتقنَ توقيعَ الإيقاعِ والكلمات، وإحكامَ الطّريقةِ الخاصّة المميّزة[٨]، هكذا أسقطَ كرم ربعَ عبدالله، وكَتَبَهُ بأعلى الانتباه، وحَمَّلَ الاستعارة مَدْلولَها الأدقَّ والأوسع[٩].

إنّنا لفي شِبْهِ يَقين أنّ بينَ روحِ جبران، وروحِ كرم، تَناغمًا عميقًا، وتفاهُمًا مُحَلِّقًا، في مَجالَيِ الاختِيار والتّعبير، والنَّظرة إلى الآخر، والحياة، والوجود. مِنْ هُنا، أهمّيّةُ الكشف عن أوجه التلاقي والتباين، بين «المصطفى» و«عبدالله»، ولو بِشَكْل مُجْمَلٍ، من خِلالِ رِحْلَتَيهما فكرًا وروحًا.

أ - أَوجهُ التلاقي

١ - إنّ عنوانَي الكتابَيْن مُتّصلان عضويًّا بالتراث الدينيّ والصّوفيّ العربيّ. فالمُصطفى الجبرانيّ لم يَتَصَفَّ، وَيصلْ إلى أنْ يكونَ فجرَ زمانه، إلّا بعد تكرير العودات، والانتصار على دار الغربة والذّات.

---

(٧) من المفيد العودة إلى دراسة الأستاذ ميشال سعادة: «كتاب عبدالله»، م.س. ص ٢٥، ٥٥. فهي أفضل الدّراسات عن «عبدالله» حتّى اليوم.

(٨) بالغت هاسكل حين قالت إنّه أمضى سبعًا وثلاثين سنةً بكتب النّبيّ. فهو بدأه العام ١٩١٢ وأنجزه العام ١٩١٩، وظهرَ العام ١٩٢٣.
راجع: توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، الدار الشرقيّة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٢٨.
أيضًا: نبيّ الحبيب، الأهليّة للنشر، ج ٢، ١٩٧٤، ص ١٦٤.

(٩) دراسة ميشال سعادة، م.س. ص ٤٧: «Une tentative mathématique de la métaphore».

وهكذا يُحاولُ عبدٌ منكسرٌ يَشعرُ بثقل الاغتراب (ص ٨) أنْ يَمتلِكَ رؤيا التيامة المتفشِّرة، بشقّه الثاني - الله. فالأمرُ الصَّعبُ المُستَصعبُ لا يَحمِلُه إلّا عبدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلبَه للإيمان، على ما قالَ الإمام عليّ، عادًا مُحمَّدًا عبدَالله الصَّفيّ[١٠].

٢ - إنَّ مفهوم الخلاص في التّجربتَيْن لا يتمّ بدون انفتاح على المطلق: النّبيّ المتحرّر يفتح آفاق التّحرُّر بالمحبّة أمام الأورفلّيين (وأورفّيلس فيها جَذرٌ من أورفيوس الذي تتمَّصه عبدالله في بعضٍ لحظاته: «وانحنتِ الأدغالُ لألفاظه العذارى وزقزقَ ماءُ الكنبج» (ص ٢١)). وَوَجَدْنا عبدَالله يَستجيبُ لدعوة الجنّيَّة البيضاء إلى الرَّحيل (ص ٤٩) ويُسلِّمها أمره، في خاتمة الكتاب، انتظارًا للفرح المُتكامل الذي لا يزول (ص ١٣١).

٣ - نُلاحظُ استمرارَ رَمْزَي اللّيل والظُّلمة، والنُّور والشَّمس، على مدى مساحة الكتابة. كما نَرى الطّائرَ رمزًا عند كِلَيْهما، ولا سيّما في المقدّمة. فالمصطفى انطلق سروره انطلاق الطائر السجين من سجنه[١١]، وعبدالله حدّثنا عن الطائر الأزرق (ص ٣٤) الذي جعله يسلك الصدق سبيلًا إلى الجميل، ويَخرج على التَّرسسة[١٢] واليأس. إنَّهما اللَّونانِ: الأزرقُ والأبيض يُكوِّنانِ عالم الداخلِ لدى كرم، وهو عالم طفليّ بهيّ.

٤ - ومع الانفتاح على المُطلَق بطريق التجرُّد، والتصوُّف، والتَّرك، وَجَدْنا إلحاحًا عند المصطفى وعبدالله على أنْ يَنْضُجَ الإنسانُ في فكره، وحرّيّته، واستقلاله، كي يُدركَ اللهَ ويتّحد به. قال جبران: «إنَّ كُلًّا منكم يجبُ أن يَستقلّ بمعرفته لله، وبفهمه للعالم الأرضيّ»[١٣]. وعلى مثاله، «نَقَضَ عبدالله الاتِّباعَ، أينما وقع في تَوافِهِ الأحزاب،

---

(١٠) نهج البلاغة، ت. محمّد إبراهيم، دار الجيل، ج ٢، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٥.
(١١) النّبيّ، ت.م. نعيمة، مؤسّسة نوفل ١٩٧٨، ص ١٣.
(١٢) عبدالله، ص ٣١، ٣٧.
(١٣) النّبيّ، م.س. ص ٦٩.

وتُرَّهات المذاهب. لم يَسَعْهُ إطارُ الطُّقوس، فخرجَ مِنْ أُرثوذكسيّة المتبدة، ثُمَّ اشتَهى الإيمان»(١٤).

٥ - ومَنْ يتعمَّقْ في إيقاع رحلتيهما يجدْ في نصَّيهما شَبهًا من حيث الشّخصيّات:

الجبّة البيضاء - الروح الكلّي



أنطونيو ريتزا الأقرب إلى روح عبد الله، والعائد، مع تجاربه، من زمانِ الوثنيّة إلى أزمنة القناعة.

عبد الله

البحر - الذات الكبرى



السيطرا: فيها جذرٌ من ميترا الإلهة المعروفة، وهي الأقربُ إلى روح المُصْطفى. وميترا في الإيرانيّة، قبلَ الزرادشتيّة، إلهُ النُّور، والحقّ، والعدل، ورمزُ الأملِ بالخلاص(١٥).

المصطفى - نَبيُّ الله

---

(١٤) عبد الله، ص ١٠، ١١.

(١٥) ٥ يشبه ميترا بروميثوس من حيث عقد حلف مع الشّمس لخير الناس، وخلاصهم من بؤسهم وشقائهم. فميترا هو إله الخصب والخلاص كما هو المسيح. (راجع: أنيس فريحة، دراسات في التاريخ، دار النّهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١، ٢٢).
وذُكِرَ أنَّ ميترا المجوسيّ يهدي النّاس إلى جمالات الأرض، يدعوهم إلى عبادة النار المحيية، الماء المنعش، الهواء والنور، وسائر العناصر العلْيميّة ومصادر العيش.
(روز غريّب، تمهيد في النقد الحديث، دار المكشوف، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٨٣).

٥ وقد عبّر بول ڤاليري عن أزمة الأزمنة التي وصل إليها أنطونيو ريتزا، فوصف عصرنا القناعيّ، قال:
«Il a mené l'homme où il ne savait point aller» (Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, 1945, p. 189)

وهذا الأمر ليس ببعيد عن مثلّثِ العبدِ الصّالح (الخِضْر)، وموسى، وَفَتاه (رفيقِ رحلته) في سورة «الكهف» القرآنيّة، وفي البحث عَن العلم والحقيقة، كما يُشبهُ الرّحلة الغلغامشيّة، حيث المثلّثُ: غلغامش - أوتو - نبشتيم، مالكُ سرِّ الخلود، وأورشنابي، الملاّح رفيقُ الرّحلة. وفي معظم الرحلات يَمثُلُ الامتحانُ الذي يُوصلُ إلى القداسة، فلا قداسةَ بدون عبورٍ، وَشَقاءٍ، وانتظار، وَقَلَقٍ، ومُفاجآت مُدهشة وَمُؤلمة! ويبدو أنّ قلّةَ الصّبر حَجَبَتْ موسى عنِ المعرفةِ الدينيّة، وأنّ قِلّةَ الحَذَر حجبتْ غلغامش عَنِ الاحتفاظ بسِرِّ الخلود، أمّا عبد الله فأوصَلَتْه الرّحلةُ إلى الإيمان الواعي، لأنّه أمُّ العقل وأبوه. وتحرَّرَ النَّبيُّ، المختارُ الحبيب، مِنَ الرَّحلات إلّا رِحْلةَ الرُّوحِ العائدِ المُنقذ:

- سفينةُ المصطفى أقبلتْ، ناداه البحر، ولا بُدَّ مِنَ الرَّحيلِ المَعْجونِ بعَجينِ الحنينِ والعودة[16].
- «عبدُ الله» أصغى إلى صوتٍ ناداه في سرِّه. هاتفٌ مُضيءٌ، نِداءٌ مِن أعماق الكون دَعاهُ إلى الخروج من ذاتِه القَفْراء ليتمتَّعَ بنعمةِ السَّعيِ الخصيب إلى سعادة الإنسان. فَتَدَفَّقَتِ العافيةُ فيه، وخرجَ من سجنه[17]، واتّحدَ بالإنسانيّة المعذّبة، وحُلمِها الصاعد في مدّ التاريخ[18].

٦ - ويأتي الكلامُ في النّبيّ على التحليقِ عاليًا، والعلوّ الشّاهق، والهُيَامِ بالأعالي التي لا تُدرَكُ[19]. هكذا تقاذفتِ الدّروبُ عبدالله من شاهقٍ إلى شاهق، فتجنَّحت روحه، وبات هو الجناحَ وفَضاءَ الحرِّيّة. ضاقَتْ به الجدران، وراحَ حنينُه إلى المدى يتجدَّد، قال: «استمسكتْ أشواقُنا بخلاءٍ متمدّد في أُرجوحةِ المجهول الذي لا يُدرَك»[20].

---

(١٦) النّبيّ، ص ١٤، ١٥، ١٩.
(١٧) عبدالله، ص ٩، ١٢، ٣٤.
(١٨) م.ن. ص ٤٣.
(١٩) النّبيّ، ص ١٣، ١٠١، ١٠٢.
(٢٠) عبدالله، ص ١٨، ٢٢، ٣٠، ٣٢.

٧- وَيَبدو هَمُّ النَّبيّ وعبدالله، مَعًا، كائنًا في التغلُّب على الثُّنائيّة أو التناقُض في الذات، سَعيًا إلى الكمال والانسجام. شدَّدَ المصطفى على التطهُّر أمام الشمس، والذَّوبان فيها، ومعرفة سرّ الوجود الأعمق، لتخطّي تمزُّقات الذّات الصُّغرى[٢١]. أمّا عبدالله، فبعدَ أن ضاعت ذاته في فاجع الثنائيّة، وبعد أن انكسرت وحدته، وعذّبته التناقضات، عاد ليفكَّكَ السرّ، وقد وَسِعتْ روحُه الكون[٢٢]، قال: «خَيْرٌ لك أن تُسامَ الْجَحيمَ بِنَفْسٍ طَيَّرَتْها نارُ الاضطهاد، مِنْ أنْ تعيشَ مزدوجًا»[٢٣].

٨- وَكَما الحُبُّ يُطَهِّرُ في النّبيّ، وَيُحوِّلُ الكائنَ الأصغرَ إلى خُبزٍ مقدَّسٍ لوليمة الله السرِّيّة[٢٤]، هكذا حدَّث عبدالله عَنِ «المحبّة الغامرة» المطهِّرة، مُتَسائلًا: «أيعودُ الحُبُّ الكُلّيّ فيصبحَ كلُّ ما يَصنعُ الإنسانُ ترنيمةً للفرح تملأُ العمر الخاطف، الضّائع في أرضنا الممزّقة، القاتمة؟»[٢٥] وقال: «أيّ طعم للعيش إن لم يُرْفَعْ قربانًا لِسَعادةِ الإنسان»[٢٦]. فبين «خبز» جبران و«قربان» كرم، وَجْدٌ صُوفيٌّ مَسيحيّ يُذكِّر بقول تيار دي شاردن:

«La foi au Christ universel est d'une fécondité inépuisable en morale et en mystique»[٢٧]

٩- وعلى الرُّغم مِنَ الكلام على الطُّرقِ المقفرة في «النّبيّ»[٢٨]، وعلى مواكب البشر المحشودة كالنَّمل جاهدةً مَكْدودةً، عانيةً، حاملةً صُلبانها وَنُعوشها في «عبدالله»[٢٩]، فإنَّ لدى الإنسان، في مَفهوم

---

(٢١) النّبيّ، ص ١٤، ١٦، ١٧.
(٢٢) عبدالله، ص ٨، ٢١، ٣٦.
(٢٣) م.ن. ص ٣٦.
(٢٤) النّبيّ، ص ٢٢.
(٢٥) عبدالله، ص ١٢، ٣٧.
(٢٦) م.ن. ص ٣٦.
(٢٧) Pierre Teilhard de Chardin: *Mon univers*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 61.
(٢٨) النّبيّ، ص ٩٤.
(٢٩) عبدالله، ص ٨١.

النّبيّ، لَقِبًا رُوحيًّا يَنمو أبدًا في اتّجاه الحياة الكلّيّة[٣٠]، وهكذا، وَجَدَ «عبدالله» في «الجنّة البيضاء» تَحرُّرًا من النَّرجسيّة والعنف، وطريقًا فوق طريقه، لأنّها روحُ الخلاص[٣١]، ووَجدَ في الأساطير والرّموز عودةً إلى البداءات الأوّل، والفطرة، إذ لم يَكُنْ هَجْرٌ بينَ الإنسانِ والله[٣٢].

١٠- وثمّة كآبةٌ تجمعُ بينَ البطلين: «فالنّبيّ» - المصطفى يُصابُ بالكآبة، وهو يَرحلُ، ويتَساقطُ الدَّمعُ على صدره[٣٣]. وقد طالما طغى على ابتسام عبدالله طيفٌ من الكآبة[٣٤].

١١- وأقام المصطفى بينهم كالبُحَيرةِ بينَ الجبال[٣٥]، هكذا عادَ عبدالله إلى بحيرة نفسه، وَهبَّ فيه شَميمُ الموج[٣٦]، وساقَهُ الرَّحيلُ على شُعْر الجنّة إلى الجُزر الفردوسيّة، ليحيا ربيعَه الدائم. إنّها الثّورةُ عينُها التي استشعَرَها المُصطفى، عندما رأى سفينته مقبلة، لتُعيده إلى جزيرة أحلامه، وعندما راح يتأمّلُ البحر الأمّ، كما تأمّله عبدالله: «ورأى (عبدالله) البحرَ في واحدة (يد) ورأى النُّورَ في واحدة. وَهبَّ فيه شميمُ الموج، وما تمخّضَ فيه من معاني الأبد»[٣٧]. إنّ الماء، دائمًا، رمزٌ للتجدُّد، والتّطهير، والتّحويل من حال إلى حال، فحيثما حلّت البحيرةُ، حلّت الأعجوبة.

١٢- ويُحدّثُ المصطفى عن ليل الذّات الترمة ونهار الذّات الإلهيّة (ص ٥٣-٥٤)، أو الإنسانِ الشّامخ (ص ٩٧)، أو الذّاتِ الجبّارة (ص ٧٨). كذلك يُحدّثُ عبدُاللهِ عَنِ الفرديّةِ الصُّغرى التي تَصبو إلى

---

(٣٠) النّبيّ، ص ٩٩، ١٠٠.
(٣١) عبدالله، ص ٤٩.
(٣٢) Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Idée, Gallimard, Paris, 1957 p. 22, 80
(٣٣) النّبيّ، ص ١٨.
(٣٤) عبدالله، ص ٢٣.
(٣٥) النّبيّ، ص ٩٦.
(٣٦) عبدالله، ص ٤٣، ٤٦.
(٣٧) م.ن. ص ٤٥، ٤٦.

الذاتِ الجَماعيّة الكُبرى، وأنّه هو والإنسانيّةُ وَحدةٌ مَرصوصةٌ، يَحْمِلُ صليبَها (٤٥). وقالَ كيفَ خرجَ من ظلمة نفسه، وليلِ أحشائه (ص ٢٦، و٣٠) ومن ليلِ مَأساته (٣٤) ومِنْ بُستانه المطفأة نجومه (ص ٣٤) إلى الجنّة البيضاء المنوّرة، فعاشَ كالغائبِ عَنْ شَخْصِه (ص ٤٤).

١٣- وكَمَا رأى المصطفى إلى الموت والحياة واحدًا، وإلى النُّضج والارتقاء اللّذين يَنْتظِران الكائن، بعدَ جهاده الروحيّ، وإلى عودته الثّانية كي يأخذ بأيدي التّائهين إلى مزيد من التّحرّر[٣٨]، كذلك انسلخَ عبدالله عَنْ لذاذاتِ دُنْياه ليعودَ إلى فجرِ الطُّفولة، ويَرفعَ التُّرابَ إلى مستوى الرُّؤى، وَيعتصمَ بالعِفّة مُواجهًا غربةَ الموت الباردة، ووَحْدتَه الرَّهيبة[٣٩]. سَحَقَتْهُ فكرةُ الإبقاءِ فَقَرَّرَ قَبْرَ الموتِ بالكلمة[٤٠]، لِكَوْنِ الكلمة، وَحْدَها، تجعلُ الموتَ سَبيلًا إلى النَّجاة (ص ١٢٤).

١٤- وتَرى عندهما كلامًا على الحرّيّة والبُعدِ عَنْ تكرير التجسُّد، من ناحية «النّبيّ» (ص ٥٩-٦٠)، والصُّعودِ إلى جبل الربّ من ناحية «عبدالله» (ص ٧٥)، كما تَرى محاولتَيهما المصالحة مع الحياة، واللجوء إلى الصّلاة. فالصّلاةُ تمدُّد ذات، وسَعْيٌ إلى السّلام، وخروجٌ من المأساة.

١٥- وتكلّمَ المُصطفى على اللّذّة والهوى، فالهوى يَلتهمُ ذاتَه بذاته على حَدّ ما تفعلُ النّار[٤١]. هكذا رأى عبدالله شهواتِ المُدن تُفْنى، وما يَتوهَّمُه الناسُ بقاءً يَحملُ إليهم الفناء. «كُلّما اندفع إلى البقاءِ بعضٌ، غارَ بعضٌ في الفناء»[٤٢].

---

(٣٨) النّبيّ، فصل «الموت»، ص ٩٢.
(٣٩) عبدالله، ص ١٠٧-١٠٨.
(٤٠) م.ن. ص ١٠٩-١١٠.
(٤١) النّبيّ، ص ٦٢.
(٤٢) عبدالله، ص ٥٣.

ب - بعضُ التّباين

١ - بدا المُصْطَفى نبيًا للهِ كما في المقدّمة، يَحملُ رسالةَ التحرير الرُّوحيّ، وهو يَعِدُ في الخاتمة بأنّه عائدٌ لخلاص الكثيرين. فهو أنْهى رحلته، وحُتّم عليه أن يَترك إلى بلد الرُّوح، بعدَ الكَرازَةِ في سِتّةٍ وعِشرينَ مَوْضوعًا، تُحدّدُ الطَّريقَ إلى الذّات الكبرى.

أمّا عبدُ الله فلا هو نَبيّ، ولا هو معلّمٌ، ولا يَحملُ رسالةً من فوق، بل هو خَبِرَ طبيعةَ الحياة، ومَسيرةَ البشريّة، ومُعاناةَ أمّته وإنسانيا، وحاولَ أن يُصغي إلى الرُّوح الكونيّة، لكنّه عاد بحقيقتين:

- إنَّ الكائنات تَسلّى عَنِ المأساة والدائراتُ دوائر.
- وإنّه بِجُزْمه المُتناهي لم يَستطعْ أنْ يَضُمَّ شمولَ الكلّيّةِ المطلقة، فَنَبَرَ ليسَ مِنْ جَماعة وَحْدةِ الوجود (ص ١٢٢، ١٢٩). مِنْ هنا حزنُه الوجوديّ والمتجسِّدُ والمُدَمّى، في حينٍ لم يَتَغَنَّ المصطفى سوى بالفرح الكونيّ، مُحاولًا خَلْقَ الانسجام في أهلِ أورفليس، وتقليم من الجبل إلى المعرفة والتّسامي. ومن هنا أيضًا عودةُ عبدِالله إلى مَصْدَرِ الخلاص الذي عادت إليه أُمُّه وهو «يسوع المصلوب» (ص ١٣١)، وعاد إليه أبوه، تلميذُ عينِ ورقة، سنديانةِ الإيمان والإنسان، في نهضة الوطن. «عيْن ورقة الطّاهرة، المتطوّرة في سماءِ الشّرق والتي حافظت على الإنسان، ودفعت بالحضارة العربيّة إلى المستوى العالميّ، محاربةً الجهل بالعلم»[٤٣]. قالت أُمّ عبدالله، وهي على فراش الموت، بعد أن أدنَتْ من شَفَتَيها يسوعَ المصلوب: «يا عزائي، ويا مُخَلِّصي» (ص ١٣١-١٣٢).

٢ - إذا كانت رحلةُ المصطفى بوذيّةً، ثيوصوفيّة، غنُوصيّة، فإنَّ رحلةَ عبدالله تمّت في تاريخ الحضارة، وتاريخ مُعاناة الإنسان. فَهِيَ واقعيّة، من طينتها الكآبة، ومن طموحاتها العودة إلى المسيح القائل: «تعالوا إليّ جميعًا أيُّها المرهَقون المُثقَلون وأنا أُريحكم»

(٤٣) الخوري ناصر الجميّل، مدرسة عين ورقة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٤٢.

(متّى ١١/٢٨). فلم يَجِدْ كرم خلاصه، في نهاية الكتاب، بعد فوضى بابل، وباطل أباطيل الدّنيا، والكُتب، سوى في سَلام المسيح، وفي التّماهي به، عندما رَغِبَ في أن يُصْلَبَ، ويكلّلَ بالشّوك ليفتديَ الإنسانيّة المعذّبة. وذلك في فصل من فصول عبد الله المُسْقَطة[٤٤].

قال في خاتمة «عبد الله»:

«ها أنا ذا ألوذُ بكَ في هذا الحَلَكِ الأخير

بَعْدَ أنْ أُفرِغَ من معناه كلُّ شيء

أعتصمُ بمعناكَ فرارًا مِنَ الفراغ...

طَهِّرني بجوعي وحَنيني إليك،

اغسلني بنورِ الرَّجاء فتعودَ إليَّ حلاوةُ

الانتظار وربيعُ المناجاة.

بكَ تَتَحَقَّقُ قيامتي، وَيَتوقَّدُ إيماني بالإنسان»[٤٥]

ومَعْنى ذلك أنّ ما عدّه خلاصًا بالمسيح بقيَ عند جبران خَلاصًا بوحدة الوجود: «يا إلهنا الذي هو ذاتُنا المجنَّحة». (ص ٨٠)

٣- يَعودُ عبد الله الهاربُ من ذاته، وسجنه، ثانيةً، إلى عزلته، حيث يرتقبُ عودة الجنّة، وَحَيثُ البراءةُ، والبلبل، والزّهر، والكرامة، والورد النّديّ. بالعزلة، والسّكينة استراحَ من معاناة الرّحلة. فهو ليس فَوْسَتيًّا سوى في تعطّشه إلى العلم، لكنّه نأى عَنِ اللذّات، وَسِحْرِ الشّيطان، وأوهام العجائبِ والمُعجزات. إنّه أقربُ إلى غلغامش العائدِ بَعْدَ خسارة عشبة الخلود، واقعيًّا، يَسْعى بالصَّبْر، إلى تَحْصين عالمه ومَدينة أهله. وانتهى أقربَ إلى الشّخصانيّة المؤمنة الواعية منه إلى فهم أبعاد الخارج، والدُّخول في غموضِ الماوراء!

---

(٤٤) النهار، ١١ نيسان ١٩٩٢ (فصل أُسقط من عبد الله).

(٤٥) عبد الله، ص ١٣٢، ١٣٣.

٤ – زِدْ أنَّ الكآبة الميتافيزيقيّة التي رافقت عبد الله، لم نَجِدْ أثرًا لها عند المُصطفى، وأنَّ لهجة المعلِّميّة، والوعظ، في مَقام شرحِ رحلةِ الإنسان ما بين الحياة والموت، وطَريق التحرّر، في «النّبيّ»، كانت لَهجةَ السّيرة الذّاتيّة، الفكريّة، التي حَوَّلت الرّاوية، والبطلَ، والرّحّالة، والمغامرَ، والمَصْلوبَ، والمُرْسِل عبد الله، إلى واحدٍ، هو الشّاعرُ، الحالم، المطوِّحُ في دُنيا الحضارة، ودُنيا الفكر، ودُنيا الرّوح، والسّاعي بالتخيُّل إلى الارتقاء(٤٦). لقد كان عبد الله كائنًا من لحم ودم يُحَدِّثنا بلغة آلامنا، في حين أرادنا المصطفى ثيوصوفيّين حُلوليّين، نُنافس المسيحَ في مراتب الألوهيّة. كان كرم واقعًا يَترقّى إلى المثال، وكان جبران مثالًا شبهَ مُستَحيل! لذلك جاءت كلُّ تجربة كرم وكأنّها تجاربنا الرّوحيّة الحميمة، وجاءت أزَماتُه لِتكشِفَ عن أزماتنا. وجاءتْ تجاربُ جبران، وفيها من الهِندوسيّة ووَحدة الوجود شَوكٌ كثير!

٥ – إنّ وحدةَ الأديان بقيتْ مرتبطة بالشّكل ولم تمسَّ الجوهرَ في عبد الله. فملامحُ العنوان، وبعضُ الصّيغ، والشّواهد، إسلاميّة. وتكادُ شخصيّة أنطونيو ريتزا الغربيّة، تكونُ ثيوصوفيّة، بوذيّة، كَرَّرت عوداتها. أمّا جوهرُ الروايةِ – القصيدةِ – السّيرةِ – الرِّحلةِ، الرِّسالة، فبقيَ مسيحيًّا، ولا سيّما في النّظرة إلى الخلاص. قال لتلاميذه (النهار ١٢ حزيران ١٩٧٩): «إيماني بقوّة الروح لا حدّ له. أنا لا أهابُ ما اعتبَرَهُ الآخرون قضيّةً كُبرى، ومَأساةً عُظمى. إنّه مقدّمة لوُجودٍ أكمل مِنَ الوجود الذي نَحْنُ فيه». لَقَدِ التقى الشّابان اللّذان

(٤٦) قال بشلار: «Imaginer c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle. L'imagination est un voyage et chaque poète nous doit donc son invitation au voyage. Les images poétiques sont des opérations de l'esprit humain dans la mesure où elles nous allègent, où elles nous soulèvent, où elles nous élèvent; elles sont essentiellement aériennes. La vie aérienne est la vie réelle; au contraire, la vie terrestre est une vie imaginaire, une vie fugitive et lointaine». G. Bachelard. *L'air et les songes*, lib. José Corti, 13ème éd. Paris 1982, p. 10, 52, 54

تغنّيا بروح المسيح، في آخر عبدالله، وفي آخر يسوع ابن الإنسان، لكنّ مسيحَ عَبدِالله هو طريقُ الخلاص، في حينَ بدا مسيحُ جبران كأنّهُ السّابقُ إلى الخلاص، واجتهدَ جبران ليلتحق به، بالتّحرُّرِ والتّرفُّد، «مَسيحًا» آخر.

البيانُ والإيمان

قال المصطفى بعضَ الحقيقة التي حَصَلَ عليها، فأيَّةَ حقيقة أرادَ عبدُالله أنْ يقول؟ هل قادَتْه «الطَّريقُ إلى عبدالله» إلى المعرفة الكاملة؟ هَلِ انتهتْ به خبرتُه، في مَجالِ الثّقافة والْحَضارة، حيثُ انتهتْ بجبران، إلى التألّه؟ يُمكنُ القول: لم يُحِلَّ كرمُ نفسَه مَحَلَّ المسيح المتجسِّد، فهو بقيَ في ظلال الحقيقةِ الإنجيليّة القائلةِ بِصَوْتِ المسيح: «أنا الطَّريقُ والحقُّ والحياة، لا يَمضي أحدٌ إلى الآب إلّا بي» (يوحنّا ١٤/ ٦). لقدِ اكتشفَ ما علَّمَتْه نصوصُ «الجامعة» التّوراتيّة: «باطلُ الأباطيل»، ولجأَ إلى إيمانه، من دون أنْ يعتقد ما اعتقدَه جبران: «L'homme chair évolue vers l'homme dieu»(٤٧)

· على أنّهُ أغنى هذا الإيمانَ بالبيان، تَعبَّدَ بالبيان، تَخطّى النفعَ العاديَّ بالبيان، حاولَ بالطَّلاوة والحَلاوة، والجَلالة، والفَخامة، والإتقانِ، أنْ يَرتقيَ بالإنسان. وإنَّ ذلك من أكبرِ ما تُستَمالُ به القلوب، وتَنثني إليه الأعناق، وتُزيَّنُ بهِ المعاني(٤٨). وارتباط اللّهجة الفنّيَّة العضويّ هذا، ببهاء الإيقاع، ونور الفضيلة، ومَحبَّةِ الجميل، كائنٌ

---

(٤٧) Antoine G. Karam. *La vie et l'œuvre littéraire de Gibran Khalil Gibran*, Dar An-Nahar, Beyrouth, 1981, p. 247.

(٤٨) راجع: الجاحظ، البيانُ والتبيين، ت. حسن السّندوبي، القاهرة ١٩٤٧، ج ١ ص ٣١.

○ قال كرم: «إنَّ العملَ الفنّيّ هو أسمى الأعمال الأخلاقيّة، لأنّه سعيٌ إلى تحقيق الإنسانيّة إنسانيّتها باختراع الجميل». («مدخل إلى دراسة الشعر العربيّ الحديث» من كتاب «العيد» الصادر سنة ١٩٦٧، الجامعة الأميركيّة، ص ٢١٤).

منذ أفلاطون، مرورًا بالجاحظ ومالارميه وغيرهم[٤٩]. فالكتابة النبيلة تريد الغائبَ والحاضر، والرّاهنَ والغابر، تُريد الحقائقَ المتسامية بعيدًا من خيبات الدُّنيا. لذلك حملَ إلينا كرم رسالةَ الجمال، وطَريقَ المحبّة، وحاولَ أنْ يقضيَ على الوحشِ والخَيبات في أرضِ الإنسان. وهو امتلك رُؤيا صوفيّة، وَخِصْبًا روحيًا قَلَّ نَظيرُهما.

لقد أفضَتْ به تجربته الأدبيّة إلى جِدٍّ ليس فيه لَعِبٌ، وصدقٍ لا يَشوبه كَذِب. كَتَبَ فأخَذَ الأنفاسَ عَزفُه، وجاءَتْ شاهقتُه الشّعريّة، عبدالله، أبعدَ من سيرة، وأعمقَ من رحلة. رَجُلٌ دَقَّ رأسَ الشّهوات، ولم يَشْرَبْ كَدَرَ السُّلطات، ولم يُدْخِلْ في حقّه باطلَ التّكابر. خَفَضَ جناحَيْه للحَقّ، وأعلاهما فوقَ الباطل، وأخرجَ العقلَ من أسْرِ الهوى، فامتلأتْ مَصابيحُه بالزَّيْت الكريم. لقد رحلَ عَنِ الدُّنيا جَسدُه مَيْتٌ وقلبُه حَيّ. أرسى على الكلمات النَّدى، وبَلَّ النَّثر بماءٍ جديد، بَعْدَ جُبران، وأمين نخلة، ولم يَشأْ عُلوًّا في الأرض، فَضربَ أنْفَ الدُّنيا وعينَيْها.

اللّهُمَّ أفْسِحْ له مَفْسَحًا في ظِلّك، وأظِلَّ عليه بيومِكَ الأبيض، فَهُوَ مِنْ أهلِ الهُدى. واسْقِ، يا إلهي، أرضَ لبنانَ بماءِ الكرامات، وَحَصِّنْ جزّينَ بالعافيةِ والحياة، ورُدَّ عنها رياحَ الزَّمن الشَّديد، والدَّهرِ العنيد! إنّها أرضُ التَّعايُشِ والتَّفاهُم، والانفتاحِ والتَّسامي[٥٠]، والكَرمِ والإنسانيّة[٥١].

---

(٤٩) A. Pellissier, *Les grandes leçons de l'antiquité classique*, 2^{ème} édition, Paris, 1885, p. 207-208.

أيضًا: جيروم غيث، أفلاطون، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٨٥-١٨٦-١٨٧.

أيضًا: Platon, *La République*, édition Gontier, 1963, Paris, p. 140-142-293

(٥٠) د. إلياس قطّار، «جزّين وتضاريها في التاريخ»، المسرّة، آب ١٩٨٩، ص ٣٩٤.

(٥١) د. شاكر الخوري، مجمعُ المسرّات، دار لحد خاطر، ط ٢، ١٩٨٥، ص ٩.

فردريك شوپان شاعر البيانو
(١٨١٠ - ١٨٤٩)
في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته

أنطوان خاطر(*)

كون الإنسان عاقلًا يستتبع القول حتمًا إنّه يستذكر. فهو، منذ أن كان، إلى كونه يستنطق الحاضر، يستحضر الماضي ويستذكره كما يستطلع المستقبل ويستكشفه. على هذا دَرَجَ بُناة الحضارات التي حفظتها الأجيال وجرى دارسوها، فترانا نقيم تذكارات خاصّة في محطّات مميّزة لأحداث، أو لأشخاص، أو لمؤسّسات، أمدعاة غبطة كانت التذكارات كاليوبيل الفضّيّ، أو الذهبيّ، أو ذكرى إنشاء أو حدوث... أم تحمل ذكرى حزينة وتنطوي على باعث حسرة.

ما أروعها «شركة الإنسانيّين» هذه! إنّها رابطة تشدّ الناس بعضهم إلى بعض بوشائج قِيَم تغنيهم حقًّا، وخيرًا، وجمالًا بفضل المبدعين، أيًّا كان زمنهم، ومنشأهم، وعرقهم، ودينهم. فيكون لهؤلاء المبدعين فضل السابقين وحقّ تقديرهم، ويكون على الناعمين بإبداعهم واجب الإقرار بالفضل وواجب التكريم.

فردريك شوپان، مبدعًا موسيقيًّا، عانى ما قد يعانيه كثيرون، فخلّد باللحن والنَّغَم ما لا يتاح لكثيرين التعبير عنه بهذا الفنّ، فحقّ له أن نذكره

(*) أستاذ الأدب العربيّ واللغة الإسپانيّة. مؤلّف ومعرّب.

بالكلمة التي تبقى، كما بقي تسجيلُ ما يُعْرَف له من أعمال هنا وهناك.

النشأة والعبقريّة المبكرة

أطلّ فردريك شوبان على الوجود في الأوّل من آذار ١٨١٠ في زيلازوفا فولا بالقرب من فرصوفيا. والده، نقولا شوبان، كان قد هاجر إلى بولونيا فعمل في مصنع للتبغ كان يديره فرنسيّ، وحين أقفل المصنع تحوّل نقولا إلى تدريس الفرنسيّة لدى الكونتيسة شاربك (Sharbek). ثمّ تزوّج قريبة لها، جوستينا كريزانوفسكا، فرُزق منها فردريك فرنسيس.

ومهما يكن من أمر محاولات بعض الباحثين أو النقّاد رسم شوبان بأنّه موسيقيّ بولونيّ محض أو أنّه فرنسيّ محض، فما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّه حصيلة التقاء عنصرَيْن من الدم، وأنّه أقام في فرنسا الشطر الأكبر من حياته، وأنّه لقي حظوةً وتقديرًا مميّزَيْن في المجتمع الباريسيّ، فاندمج اندماجًا تامًّا، طبيعيًّا به، لكنّ حبّه بولونيا وتعلّقه بها ظلّا يحرّكان عاطفته فينبض بهما كلّ عملٍ من أعماله. أفيمكن أن ننسى أو نتجاهل دور الوالدة والبيئة التي نشأ فيها؟ ولعلّ الظروف القاسية والمِحَن المريعة التي عاشتها بولونيا في تلك الحقبة، جعلتها حاضرة في ذهنه وعاطفته وخياله المبدع، فجعلت أعماله نابضةً بخفقات حنين، ومسحت رومنطيقيّته بوسم ثوريّ يخالف ما نتصوّره غالبًا عن الرومنطيقيّة الموسيقيّة، على تجسيمه إيّاها. فلنسمعه يصرخ: «يا إلهي! أأنت موجود؟! أنت موجود لكنّك لا تنتقم لنا! ألم تضِقْ ذرعًا بجرائم موسكو؟ أم تراك، أنت أيضًا، موسكوبيًّا؟». وعليه يبدو أنّ شوبان كان يحمل في قلبه هوى بولونيا في أفراحها ومآسيها مجبولًا بالتذوّق الجماليّ الفرنسيّ وتقنيّاته.

إرتاد شوبان عالم البيانو وأوغل في استنطاقه تعبيرًا عن مشاعره منذ نعومة أظفاره، فكأنّه المهد الذي رعى طفولته. ولعلّ من المفارقات البارزة في مسيرة شاعر البيانو هذا أنّ أيًّا من معلّميه لم يكن من أساتذة هذه الآلة أو عازفيها المشهورين. فدروسه الأوائل في العزف تلقّاها من



فردريك شوبان
عن رسم له بريشة أوجين دولاكروا، ١٨٣٨.

والدته، وحين بلغ مستوًى لا تتجاوزه طاقات أمّه، تعهّده أستاذ من أصل تشيكي، أداليرغ زيفني (Zywny) الذي كان أستاذ البيانو الحقيقيّ الوحيد لشوبان، كما يؤكّد كورتو (Cortot). ومفارقة المفارقات أنّ زيفني نفسه كان عازف كمان، وحاول أن ينقل إلى تلميذه إعجابه بباخ وموتسارت مع أنّ الاهتمام بهما لم يكن شائعًا آنذاك. على أنّ الأستاذ لم يحاول أن يرسم طريقًا يفرضه ليوجّه طاقات تلميذه فيه، بل خلافًا لذلك، شجّعه على الاختراع والإبداع، وعلى تأليف قطع البيانو التي كان التلميذ - الولد، فردريك، يرتجلها أحيانًا كثيرة ويقتصر دور أستاذه على تسجيلها.

وقد أوتيت هذه العبقريّة ظروفًا ساعدت على تفتّحها ونموّها وازدهارها. ففي سنة ١٨٢٢، وفردريك ابن اثنتي عشرة، وعى والده الطاقات الكامنة فيه، فأرسله إلى المعهد الموسيقيّ ليدرس بإشراف إلسنر (Josef Ksaweri Elsner). واللافت أنّ إلسنر لم يدرّس شوبان البيانو، كان أستاذ مادّتي التآلف والمصاحبة.

وأثناء دراسته في المعهد راح يكتنز العلم والأصول من ناحية، وتتفتّق مواهبه من ناحية ثانية فيبدع تأليفًا، ما حمل أستاذه إلسنر على وصفه (١٨٢٩) بأنّه «موسيقيّ عبقريّ». وفي الواقع، إنّه قبل أن يسجّل في المعهد الموسيقيّ كان قد وضع «بولونية» (١٨٢١) على مقام «لا بيمول ماجور»، وتصميمًا أوّليًا لمازوركا على مقام «لا مينور»، ولعدّة «بولونيات».

في فضاء الشهرة

طارت لشوبان باكرًا شهرةٌ سريعة، فتسابق إلى دعوته إلى العزف أصحاب الصالونات في ڤرصوڤيا.

وفي سنة ١٨٢٩ قام بأوّل رحلة إلى الخارج كانت محطّتها الأولى ڤيننا بالذات، عاصمة الموسيقى، حيث عزف بعض أعماله ومنها منوّعات على موضوع من أوبرا موتسارت، دُون جوان، وروندو الكونشرتو على

لحنٍ كراكوفي، وقطعتَيْ ڤالس... فأصاب نجاحًا وأثنى الكثيرون على أعماله وعزفه.

ونُظّمت له حفلة أخرى كانت حاسمة. فقد أثار بعزفه الإعجاب، وأُتيح له نشر تآليفه الأوائل. وكانت مناسبة كتب فيها شومان مقالًا شهيرًا يقول فيه: «إرفعوا قبّعاتكم أيّها السادة. هذا عبقريّ!».

وعاد إلى فرصوڤيا ليغادرها بعد فترة وجيزة في جولة أوروبيّة. ويفاجئه في شتوتغارت (١٨٣٠) نبأ احتلال الروس عاصمة بلاده فيخفّه، فيمضي في رحلته لينتهي به المطاف في باريس حيث يعزم على الاستقرار.

في باريس تسابقت النخبة الأرستقراطيّة على تلقّي دروسه وفي الطليعة البارونة روتشيلد، ما أمّن له دخلًا وفيرًا، فأقلع عن العزف أمام الجمهور، لأنّه لا يلائم طبعه كثيرًا، كما أعطى بعض ممتهني العزف على البيانو دروسًا. واقتصر عزفه بين حين وآخر على بعض الصالونات الأرستقراطيّة، أو بعض قاعات السفارات. يقول في رسالة إلى صديقه دزيئانوفسكي: «إنّ لي مكانتي المرموقة بين سفراء، وأمراء، ووزراء، من دون أن أدري كيف بلغتها... ومع هذا، فإنّها شرط لا بدّ منه لعيشي. فالقوم يعتبرونك أرفع موجة لأنّهم استقبلوك في سفارة إنكلترا أو سفارة النمسا وصفّقوا لك. ويقرّون بأنّ عزفك أرقّ من أيّ عزف آخر لأنّ الدوقة... تنازلت فمنحتك رعايتها». ويقرّ بأنّه «يخجل من رواية هذه التفاهات» لصديقه.

مأساة الحبّ والنهاية

إذا كان داء الصدر راح ينخر جسم شوبان فتنوص قواه ويشحب لونه، فإنّ الكآبة التي حطّمت فؤاده على خطٍّ متوازٍ ومرضه كانت مأساة عاطفيّة تتابعت فصولًا مؤلمة. أوّلها كان فراقه كونستانزا التي كَنّ لها حبًّا رقيقًا واحترامًا. وتلته صدمة أشدّ وقعًا يوم فشل مشروع زواجه من ماريّا ڤودزينسكي لأنّ والدها رفض رفضًا قاطعًا أن تتزوّج ابنته شابًّا مريضًا. أمّا

الفصل الأطول الذي تناوبت فيه على شوبان نعمة الحبّ والعذاب المبرّح، فبدأ حين تعرّف إلى جورج صاند، هذه المرأة الرجوليّة المظهر والطبع، وقد جذبتها براءة فردريك، ورقّة مشاعره. ومع أنّه كتب لأهله: «إنّ فيها شيئًا يثير النفور في نفسي. فيا لها من امرأة ثقيلة الظلّ! أتراها امرأة حقًّا؟ إنّي أقرب إلى الشكّ في ذلك منّي إلى اليقين». وسقط الشابّ في الشرك، ودامت علاقتهما عشر سنوات كانت تتجاذبه طوالها قوّتان: يرى نفسه في وضع خارج على الأصول الاجتماعيّة في هذا الاتّحاد الذي «لم تباركه السماء»، لكنّه يستكين محاولًا إنقاذ المظاهر أمام أعين الناس.

ورضي بأن يرافقها وولديها إلى جزيرة مايوركا، فأقاموا في منزل أوّلًا، ثمّ في دير مهجور للكرتوسيّين في ڤالديموسا (Valldemosa).

لم يوافق المناخ شوبان صحّيًّا ولا نفسيًّا، ولو أنّ تلك الفترة لم تكن جافّة فنّيًّا لأنّه ألّف، رغم الظروف، موشّحة غنائيّة، وبولونيّة، ومداعبة فكاهيّة، وعدّة مطالع... فكانت العودة فالإقامة في باريس شتاءً وفي نوهانت صيفًا. ورغم أنّ جورج صاند أحاطت «مريضها العزيز» و«شوبانها الصغير» بعطف كبير، فإنّ مشاكل عائليّة أفسدت الجوّ، فكان الانفصال وكان انهيار نفسيّ أصاب فردريك.

في نيسان ١٨٤٨ مضى إلى لندن بدعوة من تلميذة له مُعجَبة به، جين ستيرلينغ (Jane Stirling) نظّمت له جولة في عدّة مدن. ورابحت صحّته تزداد سوءًا وحاله المادّيّة تنحدر إلى الفقر. فعاد إلى باريس. وجاءت أخته لويز (١٨٤٩) كي تعنى به، لكنّ عنايتها لم تُجْدِه نفعًا. وقبل أن ينطفئ نَفَسه في صبحة ١٧ تشرين الأوّل استطاع أن يكتب هذه الكلمات: «بما أنّ هذه الأرض ستخنقني، فأستحلفكم أن تفتحوا جسدي كي لا أُدفن حيًّا».

وبناءً على وصيّته: نُزع قلبه من صدره قبل دفنه ونقل إلى بولونيا حيث أودع في أحد جدران كنيسة الصليب المقدّس في ڤرصوڤيا، ووُوري جسمه في مقابر لا شيز La CHAIZE أو La CHAISE (مقبرة باريسيّة مهمّة

على اسم الكاهن اليسوعيّ الذي كان يعرّف لويس الرابع)، واحتفل بالجنّاز لاحقًا في كنيسة المجدليّة، وفيها، بحسب رغبته أيضًا، أنشد قدّاس الموتى لموتسارت (٣٠ تشرين الأوّل).

ومن سخرية القدر وغلظ الإنسان أنّ المنزل الذي رأى فيه شوپان النور في زيلازوفا فولا تهدّم في الحرب العالميّة الأولى، وقضت الحرب العالميّة الثانية على المكان الذي كان يظنّ أنّه يظلّل ذخيرة قلبه في أمان، فإذا «فردريك شوپان الدمث، شاعر الأنغام الحنون، «رافايل الپيانو» وأرقّ المحبّين يسقط في ضرفَيْ مسيرته الحياتيّة، مهده ولحده، ضحيّة وحشيّة الإنسان».

شوپان والپيانو

في قولٍ حكيم مأثور: «أخاف الإنسانَ الذي يقرأ في كتاب واحد». لما في هذا السلوك من دلالة على ضيق أفق محتمل في التفكير.

والمعروف أنّ عالم شوپان النغميّ انحصر في الپيانو. فهو لم يُعِر اهتمامه الأوركسترا، ولا الصوت الإنسانيّ، ولا المسرح الغنائيّ... بل اكتفى حياته كلّها بمداعبة الملامس الأبنوسيّة والعاجيّة ليحرّك أفكاره وعواطفه ويستولدها أنغامًا.

ولئن كان التفرّغ لآلة واحدة يثير حذر الناقد فلا يأخذ مأخذ الجدّ نتاج عازف مهما بلغت براعته، إلّا أنّ الأمر، في ما خصّ شوپان آل إلى اليقين بأنّ أعماله، منذ عهده الأوّل، كانت تأتي فتوحاتٍ جديدة. فقد أطلعت يداه من «الصندوق السحريّ» (الپيانو)، ينابيع شعر ورقّة وعاطفة لم تخطر ببال من قبل، حتّى إنّ ديبوسي، ورافيل، وفوريه «اعتبروا دائمًا من واجبهم أن يكرّموا هذا السابق، لأنّه فتح أمامهم مناطق مرصودة لم يكتشفها مَن تقدّموه».

الدروس

لئن كان الدرس، كما يدلّ عليه اسمه، تأليفًا موسيقيًا للآلة أو

للصوت يهدف إلى غاية تعليميّة ومعدًّا لتوضيح نقطة محدَّدة في أسلوب الأداء وتقنيّته، فإنّه تجاوز غالبًا الخطَّ المرسوم له ليتحوّل موسيقى صافية. وفي هذا السياق، تعتبر دروس شوبان نماذج من موسيقى البيانو الصرف مثلها مثل دروس شومان، وليــزت، وديبوسّي. . .

ومع أنّ شوبان بدأ عبده مع هذا النوع وهو في الثامنة عشرة، فدروسه تكرّس ثورة في عالم البيانو شرع بها بيتهوفن وتابعها وأتمّها، هو، وهي جزء مهمّ من أعماله لآلته الحبيبة.

لقد قدّم قسمًا من هذه الدروس (العمل ١٠) إلى صديقه، ذلك المبدع الآخر، ليــزت، كما قدّم قسمًا (العمل ٢٥) إلى الكونتيسة داغولت.

وبفضل ما أدخله من تعديل وتجديد على نماذج سابقة من نتاج هومل، وكليمنتي، مثلًا، فقد حوّل هذا الصنف من التأليف إلى نوع جديد، فجاءت دروسه «قصائد موسيقيّة» على مَن ينوي عزفها أن يتجاوز إطار التقنيّة المحض ليبثّ فيها شيئًا من روحه كما كان همّ صاحبها وقصده.

ولا يضير هذه الدروس الجدل حول ما إذا كانت تؤلِّف مجموعةً متتالية متكاملة. فإنّ كلًّا منها، وإن كان مخصَّصًا لحلّ صعوبة تقنيّة معيّنة، يفتح آفاقًا واسعة أمام العازف لم تكن معهودة من قبل، ما حمل كورتو (Cortot) على إطلاق حكم صائب أيّما إصابة بأنّ «عازف البيانو المديم الموهبة لا يستطيع النفاذ إليها كما لا يستطيع ذلك العازفُ الذي لا يتقن الموسيقى». فلا مجال، لدى شوبان، للفصل بين المضمون والشكل، وجاء إبداعه هذه الدروس مصداقًا على كونه شاعرًا في عالم الموسيقى وعازفًا مبدعًا.

الموسيقى الوطنيّة: البولونيّات والمازوركا

من أبرز ما يميّز موسيقى شوبان الملامح الوطنيّة التي انطبعت بها

منذ عهده الأوّل، تذلّك البولونيّات والمازوركا للبيانو وحده بنوع خاصّ. وإن يكن الطابع الوطنيّ ظهر في تآليفه للأوركسترا كما في الفانتازيا، العمل ١٣، وفي الروندو الكراكوفي، العمل ١٤، والحركة الأخيرة في الكونسرتوَيْن للبيانو.

البولونيّة، في الأصل، رقصة بطيئة كان يؤدّيها الأرستقراطيّون بجلال في البلاط منذ القرن السادس عشر، وتتألّف من إيقاع واحد.

بدأ شوبان بتأليف هذا النوع وهو في الثامنة من عمره، وقدّم أولى بولونيّاته إلى عرّابته الكونتيسة شاربك (١٨١٨)، وتلاها بولونيّات أُخَر اندرجت في الخطّ التقليديّ. إلّا أنّ شوبان ابتعد لاحقًا عن النمط المعهود الذي برز فيه، في مَن برز، معلّمه إلسنر، وتفوّق على ڤيبير (Weber) الذي حاول أن يعيد إلى هذا النوع ألَقه السابق، «بالإلهام المميَّز في ما أنتجه عددًا وتنوّعًا، وبأساليب التآلف الجديدة التي تؤثّر في المشاعر أيّما تأثير» كما قال ليست. على أنّ توفار يعتبر أنّ أهمّ ما حقّقه شوبان أنّه «حوّل هذه الرقصة الظريفة، ذات التآلف المعهود، نشيدًا بطوليًّا في تآلفات مدهشة، فاستطاع أن يدخل الفولكلور في أعمال أبعد آفاقًا، كأنّ الضمير الوطنيّ فرض على الفنّانين العودة إلى الينابيع الشعبيّة للتعبير عن مطلب الحرّيّة المعرّض للخطر». فصحّ ما وصف به شومان هذه التآليف بأنّها «مدافع حقيقيّة مخفيّة تحت الزهور».

ورغم الطابع الوطنيّ البارز في هذه الأعمال، فإنّ شعورًا فرديًّا يهيمن عليها لأنّ رومنطيقيّة شوبان، خصوصًا في عهده الأوّل، بل حتّى في ما بعد، كان منطلقها في الأساس ذاتيًّا.

وأشهر بولونيّاته من العمل ٤٠ الأولى أو البولونيّة العسكريّة، والثانية التي يتملّص فيها من النموذج المكرّر المقَوْلَب ليعود إلى الينابيع؛ والعمل ٤٤ حيث يُدخل مقطعًا تأمّليًّا لا نعثر عليه في بولونيّاته السابقة. ولا بدّ من ذكر البولونيّة، العمل ٥٣، التي تعتبر تحفة في هذا الفنّ ولعلّها الأكثر شعبيّة.

والبولونيّات التي ألّفها بعيدًا عن الوطن (من العمل ٢٦ حتّى العمل ٦١)، ترتدي طابع القصائد البطوليّة الملحميّة، ولعلّها مرتبطة بمشاعره إزاء نضال وطنه من أجل الحرّيّة.

ويأتلف اسم المازوركا مع صورة الرقصة الشعبيّة البولونيّة التي تتميّز بحركة أرستقراطيّة وفروسيّة وعرفت في مازوريا، المنطقة الشماليّة الشرقيّة من بولونيا منذ القرن السادس عشر، وتقوم على حركة ثلاثيّة المقياس.

ومازوركات شوبان، الأشهر بعد مازوركات مواطنه ڤانسكي (Jan Wanski ١٧٦٢-١٨٠٢) تعبّر عن المشاعر الأكثر تنوّعًا، كالحرّيّة، والحماسة، وإثارة الحميّة الوطنيّة... وقد كتب إلى ڤويسشوڤسكي (١٨٣١) يقول: «أنت تعرف كم أردت أن أبرز طبيعة موسيقانا الوطنيّة، وقد حقّقت قسمًا من رغبتي هذه».

تختلف مازوركات شوبان في ما بينها اختلافًا كبيرًا بالحجم، والطابع، والتعبير. «فإلى جانب القصير جدًّا منها، البسيط التأليف، نجد قطعًا أطول بأشكال وألحان أكثر تعقيدًا». وهي في رأي بربارة سمولسكا، «تمثّل، في أكثر الحالات، موسيقى ذات طابع شخصيّ وأوفر رقاعة من أنواع أخرى من الرقص كالڤالس مثلًا، والبوليرو...».

ألّف شوبان مازوركات في فترات مختلفة من حياته، وامتاز بأنّه حوّل النموذج المتوّلّب إلى نوع موسيقيّ صار لديه وسيلة يعبّر بها عن حياته الباطنيّة. ويدفع به تجديده في التأليف بعيدًا.

لا نملك تسجيلات للمازوركات كما عزفها شوبان، لكنّ التفاصيل الدقيقة والهوامش المفصّلة على التآليف التي وضعها أتاحت لبرليوز أن يكتب: «إنّ شوبان ضاعف أهمّيّة مازوركاته بعزفه إيّاها على ألطف درجة من العذوبة؛ فالمطارق تلامس الأوتار ملامسة ناعمة خفيفة حتّى يُغرى السامع بأن يقترب من الآلة (البيانو) ليصغي بإمعان كما يحصل في حفلة من حفلات الجنّ». وشهادة برليوز هذه خير من أيّ شهادة لما بين أسلوبه وأسلوب شوبان من اختلاف.

السونات

يعود ظهور فنّ السونات بقوّة إلى الثلاثيّ هايدن، وموتسارت، وبيتهوفن. وممّا لا شكّ فيه أنّ بيتهوفن يمثّل نقطة انطلاق جديدة في هذا الفنّ بفضل المحدثات والتعديلات التي أدخلها عليه: كالمقدّمة البطيئة، ومعارضة الفكرة الأولى، الموقّعة عمومًا، بفكرة ثانية ذات طابع لحنيّ، وربطه الفكرتين بجملة أو أكثر، وهو ما سمّاه سيزار فرانك «جسرًا»، وحذفه قائمتَي الإعادة (منذ سونات «المشغوفة» (Appassionata)، وإضافته، غالبًا، في آخر القطعة، توسيعًا ختاميًّا يقتصر أحيانًا على جملة تلخّص روح الموضوعات التي وردت.

ومع أنّ سوناتات بيتهوفن وصفت بأنّها «إنجيل القرن التاسع عشر الموسيقيّ»، فمنهم مَن أخذ على المعلّم فرضَه على السونات شكلًا جامدًا.

وعندما حمل الرومنطيقيّون مشعل السونات بعد بيتهوفن، اتّخذ هذا النوع أشكالًا أخرى أكثر انسجامًا مع العصر، متحرّرة، بالتالي، من البنية الصارمة المعروفة، ما يتيح للمؤلّف - العازف أن يظهر مواهبه وطاقته. وهكذا تعتبر سوناتات شوبان، إلى حدّ ما، «ثوريّة في تطبيقها التصوّرات الكلاسيكيّة (أي البنية، توسيع الموضوع...) على لغة العازف الرومنطيقيّ، وعلى المعنى التآلفيّ الخاصّ بشوبان».

ألّف شوبان ثلاث سوناتات:

السونات الأولى: على مقام (أوت/دو مينور)، العمل ٤ (١٨٢٧-١٨٢٨)، يعتبر النقّاد أنّ حسن النيّة فيها يغلب البراعة في التأليف، ويبدو أنّها تأليف تمرينيّ وضعه أثناء دراسته في المعهد الموسيقيّ ربّما بناء على طلب من الأستاذ إلسنر بحيث قدّمها إليه.

السونات الثانية: سونات على مقام (سي بيمول مينور) - العمل ٣٥، وتعود إلى ١٨٣٩. ويبدو أنّ منطلقها البنائيّ لحنٌ سير جنائزيّ يعود
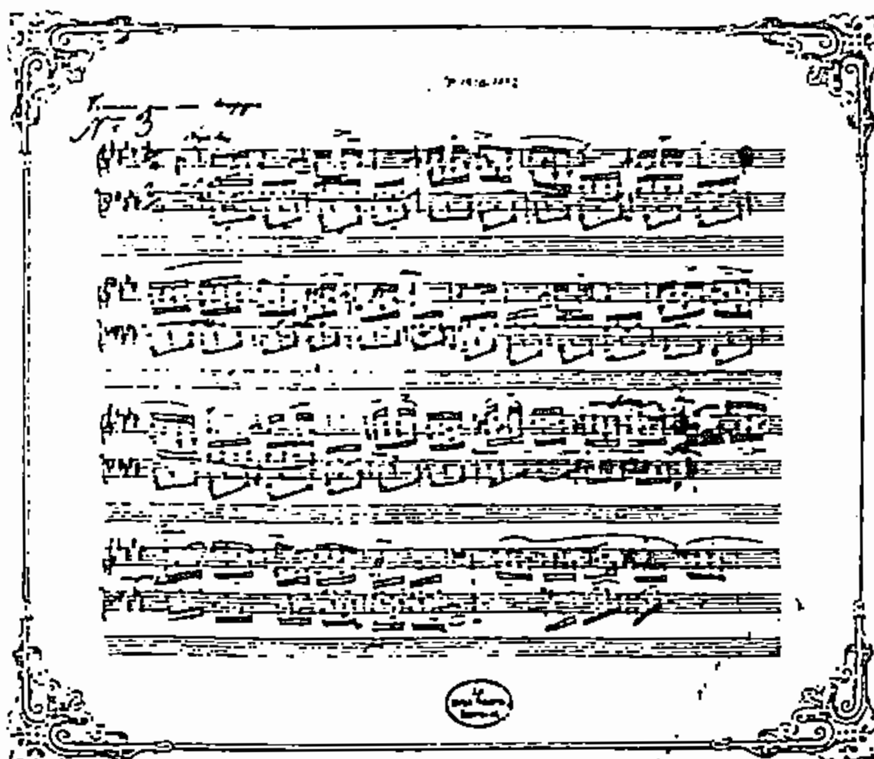
إلى سنة ١٨٣٧، ثمّ أكملها بتأليفه الحركات الثلاث الأُخَر في نوهانت. وعليه فبناؤها وجوّها يدوران على الحركة الثالثة.

الحركة الأولى في هذه السونات مضطربة، مرتجّة تقود إلى تكرة ثانية هادئة أوّلًا، ثمّ تروح تغلي شيئًا فشيئًا. تليها حركة ثانية تعزف بدعابة ونكاهة، تليها الحركة الثالثة، وهي لحن سير جنائزيّ. أمّا الحركة الرابعة فكأنّها، بالسرعة التي تتميّز بها، «عاصفة على القبر». والجدير بالذكر، أنّ الحركة الثالثة هذه، لحن السير الجنائزيّ، عُزفت في جنازة مؤلّفها بناء على رغبته.

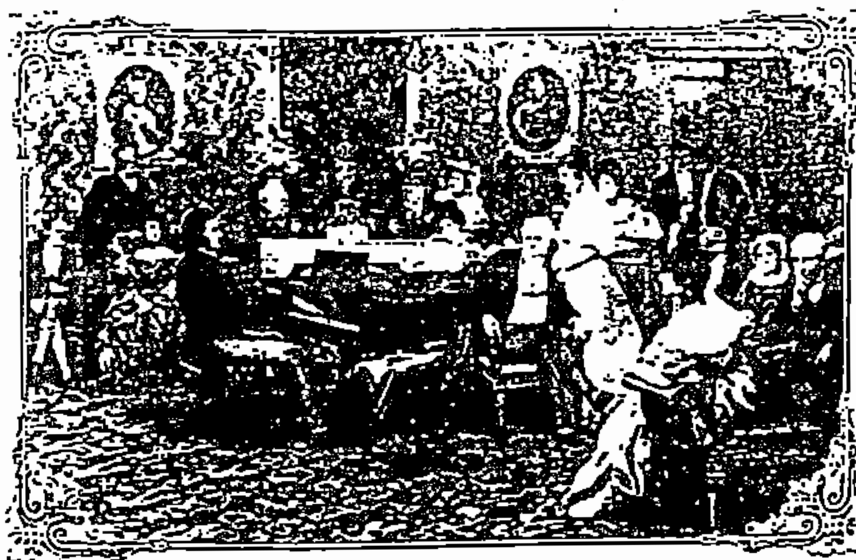
وصف شومان عمل شوپان في هذه السونات بأنّه وفّق في جمع «أربعة من أبنائه الهجانين». وانتقد بنوع خاصّ لحن السير الجنائزيّ وفضّل لو وضع مكانه لحنًا ماهلًا (Adagio).

السونات الثالثة: على مقام (سي مينور) - العمل ٥٨. تعود إلى سنة ١٨٤٤. لا يبدو بناء هذه السونات متماسكًا ولا وحدتها التآلفيّة والروحيّة متكاملة، كما هو الحال في الثانية، رغم أنّ الحركتين الأولى والثالثة تستهلّان وتختمان بالصبغة النغميّة نفسها. ويبدو أنّ شوپان، كما يرى بورّيل، «أسلَس القياد فيها لصدق الارتجال أو لنزوات الأصابع أكثر من تقيّده بمخطّط مرسوم. فالنغم الفكاهيّ المداعب (Scherzo) يحتلّ المقام الثاني (مثله في السونات الثانية) ليحلّ المديد أيضًا في المقام الثالث. إلّا أنّ الخاتمة (الحركة الرابعة)، وهي مصبوغة بطابع الروندو، فتعتبر من روائع الأعمال للبيانو. وشوپان، في هذه السونات، «ليس ذلك المَرَضيّ الذي يجب أن تُعزف قطعه في الظلام، والنوافذ مقفلة والأستار مسدلة»؛ فاليد اليسرى «تقرع أبواق النصر وتحدق بأصواتها حالة كصاعقة تنقضّ على الأرض من السماء»».

وفي حين يسعى مورّاي پيراهيا (Murray Perahia) إلى أن يجعل من شوپان معلّمًا في هذا النوع الموسيقيّ، السونات، فإنّ تورثار يرى في الأمر



صفحة موسيقية بخطّ يد شوبان



فردريك شوبان في صالون الأمير أنطون رَدْزِيفيل
عن رسم زيتيّ بريشة هنريك سييميرادزكي

مبالغة لأنّ شوبان «لم يكشف بحال عن عبقريّة خاصّة في السونات مثله في تآليف أخرى». وهذا ما حمل ليسزت على القول: «إنّه كتب سوناتات جميلة. على أنّه من السهل أن تجد في أعماله هذه إرادة وتصميمًا أكثر من أن تجد إلهامًا... وفي اعتقادنا أنّه عنّف عبقريّته في كلّ مرّة حاول أن يأسرها في القواعد، والتصنيفات، والنظام... فهذه القواعد ما كانت لتتّفق ومتطلّبات روحه الذي تنبسط لطاقته انبساطًا طليقًا حين يبدو سائرًا على غير هدى».

الليليّات والكونسرتو

إنّ اللحظات الموسيقيّة التي ترتسم لوحات نغميّة في إطار الليل، الليليّات، نجد منظومات مثلها تعود إلى القرن الثامن عشر، أشهرها التي ألّفها مونسارت: موسيقى ليليّة قصيرة.

وضع شوبان ١٩ ليليّة يكشف فيها حالاته النفسيّة، ونزوات قلبه، وتخيّلاته. قطع رقيقة ذات طابع حميم وليست لتعزّف في حفلة جمهوريّة. إنّها بثّ يطلقه الفنّان، إطارها قاعة صغيرة أو مخدع، جوّها الليل، حالتها الخلوة، موضوعها النجوى أو المعاناة. لذا، فإنّ تفسير ليليّات شوبان بكلام يُشبه محاولة حصر الروح في إطار ماديّ محدود.

قد يكون شوبان استوحى فيلد الإيرلنديّ[1] في هذا النوع، إلّا أنّ تَنَفّس البولونيّ الشخصيّ طبع ليليّاته بمسحة مميّزة ناجمة عن التميق والبضّ (Arpège)، وعن أكثر ما يصادف العازف فيها من صعوبة وهو الوقت المختلَس (Rubato)، (كما في الليليّة رقم ٣، العمل ١٥، القياس ٥٥). فرغم الإشارات إلى هذا «الوقت المختلَس» في الأعمال العائدة إلى ما بين ١٨٢٩ و١٨٣٥ فإنّ ليسزت نفسه حار في تحديد مواصفاته.

---

(١) جون فيلد (١٧٨٢-١٨٣٧م). بينه وبين شوبان وجوه شبه كثيرة. فهو مثل البولونيّ عازف بارع، ومؤلّف قَصَرَ نتاجه على أعمال للبيانو، وعاش حياة عاصفة، ووضع ١٨ ليليّة. ويمكن اعتباره سابقًا لشوبان في هذا النوع.

أمّا الأعمال المعدّة للبيانو والأوركسترا فإنّ شوبان لم يضع منها سوى ستّة (بين ١٨٢٧ و١٨٣١)، اثنان منها من نوع الكونسرتو. والمتّفق عليه أنّ شوبان لم يكن مدعوًّا إلى معالجة هذا النوع، كما لم يظهر لديه ميل إلى التأليف في الأنواع الكبرى كالسمفونيّة، والأوبرا...

الكونسرتو الأوّل على مقام (مي مينور)، العمل ١١، والثاني على مقام (فا مينور)، العمل ٢١. وهذا الأخير عزفه في الواقع، أوّل ما عُزف، شوبان نفسه لعائلته ولبعض أصدقائه تصاحبه فرقة صغيرة. والكونسرتوان كلاهما قائمان على البنية نفسها: إستهلال بمقدّمة أوركستراليّة تعلن الموضوعات الأساسيّة، فالنمط البطيء في الحركة الثانية، يصوّر مسبقًا وينبئ بأسلوب الليليّات. أمّا الحركة الثالثة، خصوصًا في الكونسرتو الثاني، التي تُعزّف بفرح ونشاط، فتثير في الخيال نوعًا آخر من أنواعه المميّزة: المازوركا.



ليطول الكلام لو شئنا أن نستعرض سائر الأنواع الموسيقيّة الأخرى التي تناولها شوبان وما امتاز به أسلوبه كالفالس، والمداعبات، والموشّحات، والمطالع، والمرتجلات، والأطروقات، والروندو... إلّا أنّ ذلك يخرج عن نطاق القصد الذي توخّينا، وهو استذكار الموسيقيّ المبدع الرقيق هذا في ذكرى وفاته المئة والخمسين. ونتاجه الذي يشكّل جزءًا مهمًّا من التراث الموسيقيّ العالميّ يُعزف في الكثير من الحفلات ونتمّم بتذوّقه ساعة يحلو لنا بفضل مبتكرات العلم الحديث وتقنيّات العصر.

منذ أواسط القرن التاسع عشر كان شوبان وما زال حتّى اليوم موضوع اهتمام الباحثين، ومثار إعجاب المؤلّفين، وعازفي البيانو، وهواة الموسيقى، والأدباء... وكلّ منهم ينظر إليه من زاويته الفنّيّة أو من منطلق شعوره الخاصّ.

لقد دشّن شوبان أسلوبًا حديثًا من الصلة بين الآلة والمؤلّف.

«فالبيانو لم يكن بنظره، كما يبدو، وسيلة لسماع موسيقى ما، بل إنّ التأليف صار الوسيلة لدفع البيانو كي «يغنّي»، بل صار ينبوع إلهامه الأوّل. من هنا شاعت الأسطورة أنّ شوبان مرتجلٌ أكثر منه مؤلّفٌ بالمعنى المعهود للكلمة».

ولاحظ أرتور بيليكي (Artur Bielecki) أنّ أعمال شوبان لم تصمد أمام تيّار الموسيقى الحديثة فحسب، «بل أثبتت تجديدًا نوعيًّا سبق تلك المحاولات بعقود... وأنّ شوبان الذي يجسّم الرومنطيقيّة لا يلغي، في القرن العشرين، صورة شوبان المجدّد الكبير والمعلّم في التأليف الموسيقيّ».

والواقع، إنّ شوبان تميّز بالمبالغة في البحث عن التدقيق التامّ في الكتابة، كما تشهد الحواشي والملاحظات المفصّلة والإشارات على مؤلّفاته. ويذكر الرسّام الرومنطيقيّ الكبير أوجين دي لاكروا الذي كان يلتقي شوبان في نوهانت لدى جورج صاند، أنّ فردريك أعرب، قبل وفاته، عن رغبته في إحراق كلّ ما ليس جديرًا بأن يُنشر وقال: «إنّني ملتزم تجاه نفسي وتجاه الجمهور بأن لا أنشر إلّا أشياء جميلة».

وشهادة ليستز تغني عن شهادات كثيرة. فرغم أنّ بعض أعمال شوبان قوبلت بفتور، فقد أكّد ليستز أنّ «الأجيال القادمة ستنصح لأعماله عن تقدير يفوق التقدير الذي لقيه حتّى الآن تبذّلًا وخفّة». ويضيف: «لم نركّز انتباهنا تركيزًا وافيًا على قيمة الرسوم التي أبدعتها الريشة اللطيفة هذه، لأنّنا اعتدنا في أيّامنا أن لا نعتبر مؤلّفين جديرين باسم كبير إلّا أولئك الذين خلّفوا نصف دزّينة من الأوبّرات، والأوراتوريو، وبعض السمفونيّات... فإذا عكفنا على تحليل أعمال شوبان تحليلًا رصينًا فسنجد فيها حتمًا جمالات رفيعة».

وفي حفلة في بيروت (١٩/ ٤/ ١٩٩٩) قدّم فيها العازف الأرجنتينيّ الشهير، اللبنانيّ الأصل، ميغال أنخيل أستريليا (ترجمة «نجم») أعمالًا لشوبان قال: «إنّ شوبان يُنطق البيانو خيرًا ممّا لو يفعل بخطاب كلاميّ

بليغ، وإنّ بلاغة بعض المقاطع كانت تحول دون تمكّني من عزفها لشدّة تأثيرها فيّ؛ لقد كانت تلجمني وتكبتني».

فردريك شوبان مبدع جمال. طابت ذكراه وطابت موسيقاه لمتذوّقيها!

بعض المراجع

BOURNIQUEL, C., *Chopin*, Seuil, 1994.

CORTOT, A., *Aspects de Chopin*, Paris, 1980.

PISTONE, D., *Sur les traces de Frédéric Chopin*, Paris, 1984.

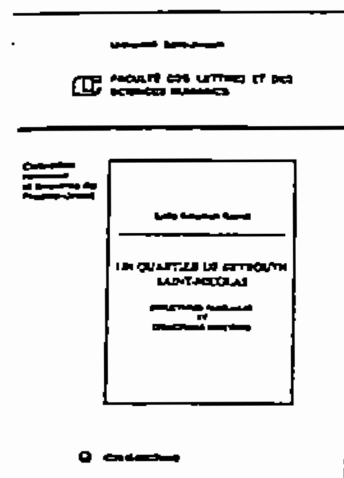
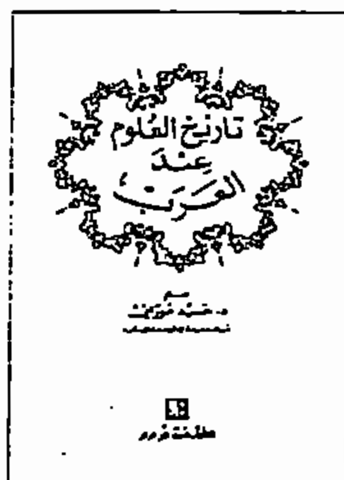
SAMSON, J., *The Music of Chopin*, London, 1980.

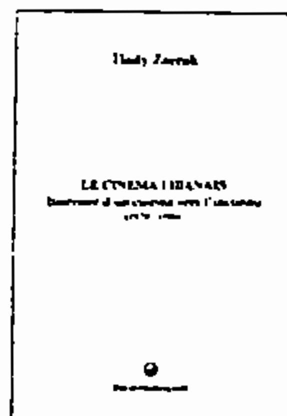
SMOLENSKA, B., *Chopin et sa musique*, 1995.

TOVAR, J.R., *Chopin, poète du piano*, in *Encycl. Grands Maîtres de la Musique*, vol. 2, 1990, pp. 209-239.

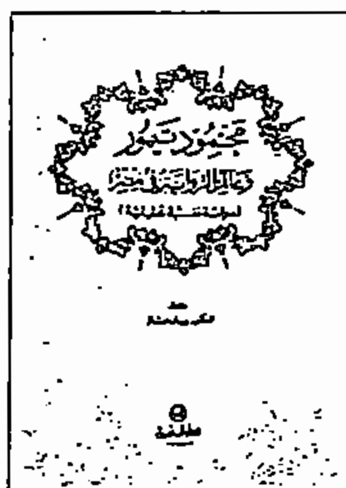
VIGUÉ, J., *Chopin*, in *Encycl. Universalis*, vol. 4.

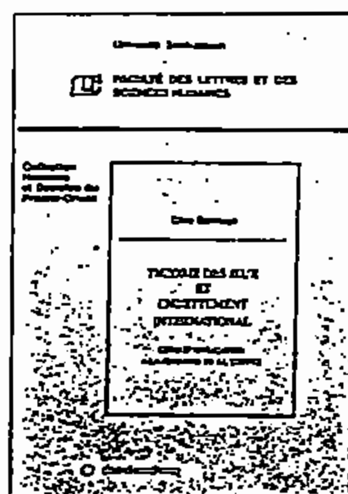
صدر عن دار المشرق









في المعجم التربويّ

الدكتور إبراهيم السامرّائيّ(*)

أقول: هذا شيء يسير من مجموع استقريته فجمعته ليكون صنعةً معجميّة في «المصطلح التربويّ». وقد رأيت أنَّ من الضروريّ أن أبدأ بمصطلحَي «المدرسة والجامعة» فقلت:

ما يكون لي أن أتجاوز حدّي فأكتب في «المدرسة والجامعة» وأصحابنا علماء التربية ملء السمع والبصر، وليس لي أن أقتحم حَرَم التاريخ وشيوخ «الأثر» حماة بررة قد حبّروا الدروس ونشروا الكتب فيما ندعوه في عصرنا «التربية الإسلاميّة».

ولكنّي سأقف على «المدرسة والجامعة» وما هو منهما في لغتنا السمحة العربيّة، ثمّ قد يكون لي أن أستعير من أصحابنا المؤرّخين والتربويّين شيئًا أرمّ به هذا البناء الذي سأسعى إلى انتقاء حجارته ورصفها ما أعانت صنعتي على ذلك. ولا تحسبنّي أطلت عليك - أخي القارئ - في هذه «المقدّمة»، فإنّي أراك عجولًا آمنتَ أنَّ العصر يفرض علينا العجلة، فكلّنا يسعى، وليتني فزت بقليل من صبرك، لأبسط لك ما لديَّ قبل أن تقول: «جعجعة» ولا أرى طِحنًا.

فتّشت عن أصول «المدرسة» فلم أجدها بهذا الاسم إلّا في العصور العبّاسيّة المتأخّرة. غير أنَّ «المدرسة» في الحقيقة وجدت منذ العصور

(*) عضو مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ.

المتقدّمة الإسلاميّة، فقد كان «المسجد»، وهو البيت الذي تقام فيه الصلوات، معهد الدرس يقصده طلّاب العلم. وكان هؤلاء يدرسون في المسجد العلوم التي تتّصل بالقرآن والحديث وسائر علوم العربيّة، ثمّ اتّسعت دائرة العلم فشملت علوم الدنيا. وقد أدرك هذه الحقيقة المستشرق «وينسنك»[1] الذي أحسن كلّ الإحسان في تحريره مادّة «مسجد» في دائرة المعارف الإسلاميّة. لقد أفاض هذا العالم الجليل في بسط حقيقة «المسجد» وما يتّصل به من شؤون دينيّة ودنيويّة، وقد شغلت مادّة «مدرسة» قدرًا كافيًا ممّا يتّصل بالمسجد.

لقد عرفت العربيّة مادّة «الدرس» فشغلت جانبًا من أدبنا طوال العصور. ولنقرأ قوله تعالى:

﴿وكذلك نصرّف الآيات وليقولوا درستَ ولنبيّنه لقوم يعلمون﴾ ١٠٥ سورة الأنعام.

﴿ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلّا الحقّ ودرسوا ما فيه﴾ ١٦٩ سورة الأعراف.

﴿كونوا ربّانيّين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ ٧٩ سورة آل عمران.

﴿أم لكم كتاب فيه تدرسون﴾ ٣٧ سورة القلم.

﴿وما آتيناهم من كتب يدرسونها﴾ ٤٤ سورة سبأ.

﴿أن تقولوا إنّما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنّا عن دراستهم لغافلين﴾ ١٠٦ سورة الأنعام.

وقرأ ابن عبّاس: «دارستَ» في قوله تعالى «درستَ» من سورة الأنعام، وقد فسّرها بمعنى: قرأت على اليهود وقرأوا عليك.

أقول: ومن هنا ذهب مَن ذهب إلى أنّ «المدرسة» من حيث كونها

(١) أقول: إنّ ما حرّره Wensinck في دائرة المعارف الإسلاميّة شاهد على أصالة هذا الدرس وقوّته، وإخلاص هؤلاء الأعاجم في توجّههم إلى معارفنا الإسلاميّة. لقد أشار هذا إلى وجود «المدراش» عند العبرانيّين وراجع في ذلك: *Jewish Elephantine Papyri* (ed. Sachau).

بيت علم، قد جرى العرب في صوغها على ما عند اليهود. عرف اليهود «مدراش»، وهو بيت الدرس מִדְרָשׁ، وهذا «المدراش» يعني في العبرانيّة الدرس أو الدراسة التي تنصرف إلى الكتب المقدّسة. ثمّ كان عندهم «بيت مدراش» בֵּית بمعنى «مدرسة» أو «بيت الدرس»، وكان عندهم מִדְרָשָׁה أي «مدرسة».

أقول: إنّ «المدرسة» اشتقاق عربيّ سليم، وكون «مدراش» لدى العبرانيّين لا يعني ضرورة أنّ «مدرسة» من محاكاة العرب للكلمة العبرانيّة.

وجاء في الحديث الشريف «تدارسوا القرآن»[٢] أي يدرسه بعضكم على بعض. ومن هنا عرف المسلمون «المدراس» وهو البيت الذي يدرس فيه القرآن. و«المدراس» في الجاهليّة البيت الذي يدرس فيه اليهو.

ولنبسط الكلام في مادّة «درس» في أصول العربيّة لنخلص منها إلى شيء مفيد فنقول: إنّ للعربيّة في هذه المادّة ثلاثة مسارات:

(١) درس الشيء دروسًا، ودَرَسَته الريح، بمعنى زال وعفا. ومنه: درس الرسم والأثر، أي عفا، ومنه قيل للثوب الخَلَق «دَريس»، و«الدَّرْس» هو الطريق الخفيّ. و«الدُّرْسان» هي الخُلْقان، واحدها: دِرْس.
أقول: وهذا المسار يتّجه إلى معنى العَفاء والزوال.

(٢) و«دَرَسَ» الطعام[٣] يدرُسه درسًا بمعنى داسه، والكلمة يمانيّة في أصلها[٤]. و«الدرّاس» هو «الديّاس» بلغة أهل الشام.
و«دَرَسَ» الناقة يدرُسها بمعنى راضها.

---

(٢) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادّة (درس).

(٣) أقول: «الطعام» في هذا الشاهد يعني ما كان حبًّا كالقمح والشعير والأرزّ ونحو ذلك. وما زالت هذه الكلمة معروفة بهذه الدلالة لدى الفلّاحين وغيرهم في جنوب العراق ولبنان.

(٤) أقول: إنّ «الدراسة» «الدرس» بمعنى الدّياس والدياسة للسنابل التي تكدّس فتدوسها الدواب لفصل الحبّ عن القشّ، من المواد اللغويّة الخاصّة بالفلاحة التي يتطلّب عليها الأصول اليمانيّة القديمة، ثمّ شاعت في العربيّة فعرفها العرب في ديارهم المختلفة.

(٣) و«درستُ الكتاب» أدرسه درسًا، أي ذلّلته بكثرة القراءة حتّى خفّ عليّ حفظه. قال كعب:

وفي الحِلم إدهان، وفي العفو دُرسةٌ وفي الصدق منجاة من الشرّ فاصدُقِ

و«الإدهان» هو المذلّة، و«الدُّرْسة» هي الرياضة.

و«درس» الكتاب درسًا ودراسةً. وقال أهل اللغة في قولهم هذا: كأنّ «الكتاب» عانده حتّى انقاد لحفظه، ومن هنا اعتمدوا على قول ابن عبّاس في «درستَ» من قوله تعالى في سورة الأنعام التي أثبتناها.

أخلص من إشارتي إلى هذه المسارات الثلاثة إلى أنّ مادّة «درس» تدلّ على عمل فيه مشقّة وكدّ شديد. ومن هنا كان المسار الأوّل ألصق بمعنى المادّة في أصل الوضع، فدراسة سنابل القمح وسائر الحبّ يقتضي هذا الجهد، وهو بمعنى «الدَّوس» سواء بسواء. ثمّ تحوّلت الكلمة إلى مسار آخر وهو «درس الكتاب». وهذا الدرس يتطلّب الجهد الشاقّ، ومن أجل ذلك لمح أهل اللغة هذا التحوّل من الأصل إلى «درس» الكتاب، فقالوا: كأنّ الكتاب عانده ونفر عنه، فاقتضاه ضربًا من رياضة الفكر في حفظه واستيعابه.

وستقول: كيف الأمر في المسار الأوّل وهو:

دَرَسَ الشيء دروسًا، ودَرَسته الريح بمعنى زال وعفا؟

والجواب: إنّ دروس الشيء كالأثر والطلل والبناء ونحو هذا يتطلّب العمل الشاقّ الذي تقوم به الرياح وحوادث الزمان في محو الأثر وإزالته.

ومن هنا كان الجامع بين هذه المسارات الدلاليّة واحدًا هو الجهد والجدّ والكدّ.

وإذا كنّا وصلنا إلى هذا، فلا بدّ أن نتحرّى الأصل الجامع بين «الدرس» و«الدوس»، وهما بمعنى، فأين يكون هذا الأصل؟

لا بدّ لي أن أجده في المضاعف «دسّ»، و«الدَّسُّ» معروف، وهو

الإخفاء والدفن بشيء من جهد وإعنات.

وقد درجت العربيّة على الإفادة من المضاعف في فكّ إدغامه والتعويض من أحد المدغَمين بالحرف «راء»، ومن هذا «الأسّ» والهمزة مثلّثة، وهو الأساس وأصل كلّ شيء، ويفكّ إدغام السين ويعوّض من الأوّل راءً فيقولوا «الإرس» بالكسر وهو الأصل، وأكثر ما ينصرف للطيّب من الأصل، و«الإرّيس» هو الأمير.

ومثل هذا «الفَرْد» والمعنى معروف، وهو من «الفذّ» بالدال بمعنى «الفرد»، ولذلك قالوا: «فدّان» للآلة التي يحرث بها لأنّها محتاجة إلى دابّتين يجرّانها في الحراثة، وكلّ منهما «فدّ».

وقد هُجر «الفدّ» في الاستعمال، وحلّ محلّه ما تولّد منه بالتعويض وهو «فرد». قلت: هُجر «الفدّ» في الاستعمال، ولكنّه بقي معروفًا في «الفذّ» بإبدال الذال من الدال، ومعنى «الفذّ» هو الوحيد، والكلمة سائرة معروفة.

وعلى هذا أستطيع أن أقرّر: إنّ مادّة «دَرس» جاءت من المضاعف «دسّ»، وقد تجد غضاضة فيك أن تطمئنّ إلى أنّ «الدرس» من «الدسّ»، وهما بمعنًى، لما يتطلّبان من جهد وإعنات، وأنا أقول لك: إنّ التحوّل في العربيّة بالتعويض أو بالإبدال من الوسائل التي اتّبعتها اللغة في تكثير المعاني وإحداث الفروق الدلاليّة في الموادّ المتقاربة.

وإذا كان أحد المدغَمين من «الدسّ» قد أبدل به الراء فصار «درس»، فقد يبدل به الواو فيتولّد «دَوْس» وهو بمعناه أيضًا، ومثل هذا التحوّل والإبدال ما يكون في «الضرّ» الذي هو الضرر، و«الضير» الذي هو بمعناه، ومثل هذا كثير في العربيّة.

كأنّي بالقارئ قد ضاق صدره ممّا دعوته إلى مشاركتي في تحمّل أعباء هذه السمحة العربيّة، ولكنّي سأسعى إليه فأشرح صدره وأدعوه معي في النظر إلى «الجامعة» والوقوف على ما يحزب الدرس اللغويّ منها.

ولن أزعجك فأقول: إنّ «الجامعة» غريبة عنّا، ذلك أنّنا في سائر ثقافتنا المعاصرة لا نعوّل إلّا على كلّ ما هو غربيّ. ومن هنا كانت غربيّتنا المعاصرة شيئًا جديدًا تزخر موادّها بكلّ غريب جديد.

إنّ «الجامعة» مادّة عربيّة سعينا أن تكون مقابلًا مكافئًا لما عند الإنكليز وغيرهم في كلمة «University». إنّ هذه الكلمة الإنكليزيّة بُنيت على أخرى هي «Universe» وهذه الأخيرة تعني «الكون» في العربيّة، و«الكون» جامع لما فيه من الأشياء والظواهر. ولكنّنا حين ترجمنا الأولى لم نقل مثلًا «كائنة» لبعد هذه الكلمة عن «الجمع والإحاطة»، بل قلناه «جامعة» وأطلقناها فصارت كأنّها عربيّة النِجار، وما هي بذاك.

قلت: إنّ دأبنا هذا في سائر ما يحزبنا من مفردات الحضارة الجديدة، ونتجاوز مادّة الحضارة الجديدة إلى ما هو من شؤوننا العامّة، فلغة العلم ولغة الحياة العامّة في الصحافة والإذاعة جديدة، بل قل: إنّ المادّة اللغويّة في البيت والشارع في المدينة والقرية والبادية قد تأثّرت بهذا الجديد الذي فرضته علينا الحاجة أوّلًا، وما أُصبنا فيه من الكسل والقعود اللذين ولّدهما فينا الانبهار بكلّ ما هو غربيّ برّاق.

هذا هو أمر «الجامعة» التي أخذناها ترجمة ولم نسعَ إلى اختيار كلمة عربيّة تؤدّي ما تؤدّيه الكلمة الغربيّة من حيث احتواؤها للعلوم والفنون.

لقد كان الأتراك العثمانيّون أسعد منّا حالًا، فلم يسعوا إلى الترجمة للكلمة الغربيّة، بل سعوا إلى لغة الإسلام، وهي العربيّة، فقالوا: «دار الفنون» لما كان يقابل الجامعة، وأسّسوها في القسطنطينيّة. لقد سعوا إلى العربيّة لأنّها لغتهم الثانية التي فرضها الإسلام، ولأنّ لغتهم التركيّة لم تسعفهم في توفير ما يحزبهم من أمور العلم والمعرفة. وشبيه بذلك ما صنع الإيرانيّون فقد أوجدوا كلمتهم الفارسيّة، ولم يحتفلوا بالكلمة الغربيّة.

ثمّ ماذا؟

لقد تجاوزنا «الجامعة» إلى غيرها من موادّ، وذلك أنّ «الجامعة» تتألّف منها معاهد للتعلم، وكلّ معهد أطلق عليه اسم «الكلّيّة». وليست الكلّيّة ممّا اجتهدنا فيه فابتدعناه، ولكنّه شيء اهتدينا إليه لنضعه مقابلًا لـ «College» الإنكليزيّة، وهذه الأخيرة هي التي امتحنتنا فسعينا إلى خطبِ ودّها فاخترنا ما يقابلها في العربيّة لاجئين إلى التوليد، ذلك أنّ «الكلّيّة» تَني بأصول الكلمة الإنكليزيّة التي تعني الكلّ والجمع ونحوًا من هذا.

لقد صنعنا «الكلّيّة» مصدرًا صناعيًّا حديثًا ليؤدّي ما تؤدّيه الكلمة الأعجميّة، فلم يكن لنا هذا المصدر من «كلّ»، ذلك أنّ الحاجة لم تكن فينا فنسعى إلى توليده.

ومن الطريف أن نعرض لشيء من هذا الجديد، وما كان له من دلالته القديمة إعلامًا للقارئ أنّ «جامعة» شيء جديد ولّدناه محتاجين مضطرّين أن نقابل به كلمة إنكليزيّة هي «University».

جاء في العربيّة القديمة:

أتانٌ «جامع» أي حملت أوّل ما تحمل.

وجَمَلٌ «جامع» وناقة «جامعة» أي أخلفا بُزولًا، ولا يقال هذا إلّا بعد أربع سنين.

ودابّة «جامع» تصلح للإكاف والسرج.

وقِدْرٌ «جامع» و«جامعة» و«جِماع»، أي عظيمة.

و«الجامعة» الغُلّ.

ومسجد «الجامع» والمسجد «الجامع»[5] لغتان، أي مسجد اليوم الجامع، وفيه يجتمع الناس لصلاة الجمعة وغيرها.

أكتفي بهذا القدر لأقول: إنّ «الجامعة» جديد مولَّد، فرضته الحاجة

---

(٥) وذهب جماعة إلى أنّ «المسجد الجامع» من الخطأ اللغوي.

إلى إيجاد مقابل في العربيّة للكلمة الإنكليزيّة.

ونحن في «الجامعة» محكومون بنظم ورسوم كلّها جديد، فألقاب هيئة التدريس العلميّة من المعيد والمدرّس والأستاذ المساعد والمشارك والأستاذ كلّها جديد، وُضع على مثال ما يقابله في اللغات الغربيّة. وقد تقول: إنّ المعيد والمدرّس والأستاذ شيء كان لنا في نُظُمنا التعليميّة القديمة، وهذا صحيح، غير أنّ ما لنا من هذه الألقاب في عصرنا لم نكن فيه قد أحيينا القديم الموروث، بل إنّنا ولّدناه على مثال ما عند الأعاجم.

ونأتي إلى عالم الشهادات فنجد: الدبلوم والليسانس والبكالوريوس والماجستير، والدكتوراه وكلّها أعجميّ جديد، وما زلنا نتخبّط في إيجاد ما يقابلها في العربيّة، ولئن كان طائفة منّا لا يهمّهم هذا الأمر، ويحسبون أنّ الاحتفاظ بهذه الدرجات شيء ضروريّ جرى عليه عالم اليوم.

وليس الأمر كذلك، فكثير من الدول الغربيّة والشرقيّة، المتقدّمة والمتخلّفة، لا تحفل بهذه الرسوم الأجنبيّة بل اجتهدت أن يكون لها شيء خاصّ بها.

وربّما استقرّ في أذهان كثير منّا أنّ ما يُدعى «البحث العلميّ» شيء من ثمرات عصرنا الحاضر الذي أرسى قواعده الغربيّون.

لقد فات هؤلاء أنّ البحث العلميّ قديم، وأنّ الأمم كافّة شركاء فيه. ألم يكن الصينيّون والهنود والإغريق والعرب وسائر المسلمين من أهل البحث العلميّ؟ لقد كان دأب تلك الأمم القديمة في العلم سعيًا ومواصلة وتجربة في الوصول إلى الحقيقة. وليس لنا أن ننكر التألّق العلميّ الذي عرفه عصرنا، وما أبدعه أهل الغرب والشرق في الأعاجيب العلميّة التي ما تنفكّ تؤخذ بها كلّ يوم. إلّا أنّ هذا لا يحجب عنّا الحقيقة العلميّة القائلة: إنّ ما انتهى إليه المعاصرون من التقدّم العلميّ كانت له بوادر قديمة.

إنّ للحضارة الإنسانيّة مسيرة طويلة، ولا يحجب ألق عصرنا وبريقه

ما كان للقدامى من إشراقة علميّة شاركت في بناء هذا الصرح المعاصر.

أتحوّل بعد هذا إلى «التلميذ والمعلّم والمدرّس والأستاذ».

فأقول: أجتزئ منّا هذه بـ«التلميذ» و«الأستاذ» وذلك لأنّ «المعلّم» و«المدرّس» معروفان، وقد كان لي أن عرضت للمدرسة. إنّ «التلميذ» مادّة قديمة ولّد منها الفعل «تلمَذَ»، والفعل مصنوع. ذلك أنّ الثلاثيّ لا نعرفه في العربيّة وهو «لمد»، وكأنّه نُبِيَ وهُجِر. غير أنّنا نجده في العبريّة לָמַד، وهو من غير شكّ في الأكديّة الآشوريّة. وعلى هذا فلم يوفّق البغداديّ في رسالته الصغيرة «التلميذ»[٦] لجهله بالأصول السامّيّة.

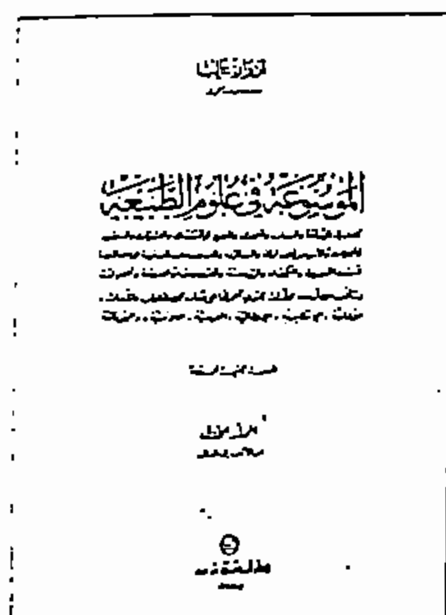
وأمّا «الأستاذ» فهو معرّب قديم من الفارسيّة وهو «أُسْتَاذ»، وقد صرفه العرب إلى الموالي والعبيد إكرامًا لهم، ومن هذا كان قول المتنبّي «الملك الأستاذ» في قصيدة مدح بها كافورًا الإخشيديّ. وقد عُرِّبت الكلمة في الألسن الدارجة بـ«أستاد» بالدال المهملة. كما عُرِّبت بلفظ «أُسْطَه». وفي عامّيّة العراق «إِسْتَه» للمرأة الخيّاطة، وهذا طريف.

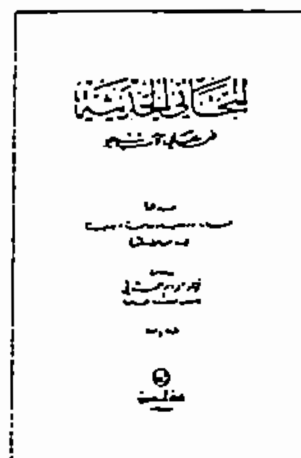
وقد يكون لي أن أقتصر في هذا الموجز على ما تيسّر لي.

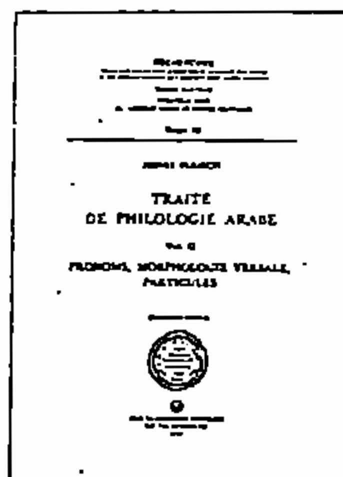
---

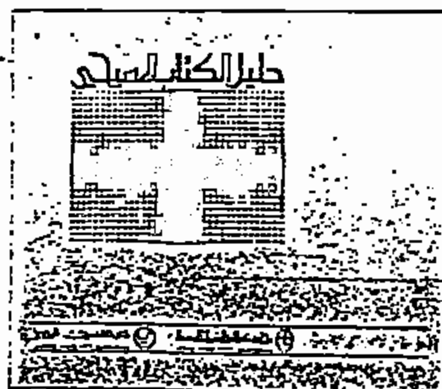
(٦) رسالة التلميذ للبغدادي (ط. الخانجي بمصر) في مجموع من «نوادر المخطوطات» نشرها وحقّقها عبد السلام هارون.

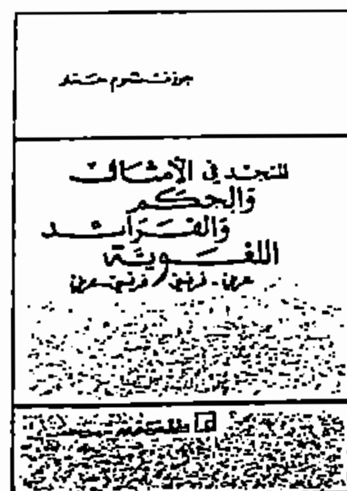
من منشورات دار المشرق











التعليم الحواريّ أداةً لتطوير المجتمع
تجربة جمعيّة كاريتاس - مصر

صلاح سبع°

مقدّمة

في الحديث عن التقدّم، لا بدّ من التركيز على كيفيّة استخدام التعليم من أجل التطوير وممارسة الحقوق.

والحقّ في التعليم أمرٌ معروف ومعترف به في مصر منذ رفع رايته طه حسين. لكنّ التعليم في الوقت نفسه قد يكون فاقدًا محتواه الحقيقيّ ومجرّد شهادة أو ورقة في يد مَن تعلّموا، إن لم يدفع الإنسان إلى تغيير مجتمعه.

وانطلاقًا من هذا المفهوم، تبني كاريتاس جهودها في مجال مكافحة الأمّيّة من خلال برنامج «تعلّم تتحرّر» الذي يقوم على فكرة التوعية، وهي فكرة تتجاوز مفاهيم التعليم التقليديّ القائم على تلقين كمّيّة من المعلومات، وتتعامل مع الدارس على أنّه إنسان جاهل يحشو رأسه بعلوم قد يحتاج إليها أو لا يحتاج، وتركّز على اللحاق بالتعليم النظاميّ من دون النظر في جدوى هذا التعليم في حياة الأمّيّ نفسه.

(°) من مؤسّسي اللجنة المسكونيّة لمحو الأمّيّة في العام ١٩٧٥. مسؤول عن قطاع محو الأمّيّة في جمعيّة كاريتاس - مصر.

وقد ظهر في الستّينات من هذا القرن مُرَبٍّ برازيليّ شهير هو «باولو فريري» الذي استطاع، عبر احتكاكه بالبشر في أوساط شديدة الفقر، اكتشاف تعارض حاجات الدارسين الملحّة ما يتعلّمونه في كثير من الأحيان. لهذا انطلق، في نظرته إلى تعليم الأمّيّين، من درس حاجتهم ورغبتهم في التعلّم، وألّف عدّة جمعيّات ثقافيّة تساعد هؤلاء الأمّيّين على التعلّم من خلال التعبير عن مشكلاتهم والتدرّب على حلّها. فبدأ تعليم الكبار يتخذ معنًى جديدًا يتجاوز فكرة الحصول على شهادة، ويستهدف تغيير المجتمع وتطويره، ويعتمد على أسلوب الحوار.

وقد تعرّفنا إلى هذا الفكر العامَ ١٩٧٢ من خلال بعض الأصدقاء في لبنان الذين كانوا قد سبقونا في محاولة تطويع هذا الفكر للواقع العربيّ واللبنانيّ منذ العام ١٩٦٨.

وبذلك بدأت تجربة اللجنة المسكونيّة لمكافحة الأمّيّة بصفتها محاولة لتطبيق هذا الفكر في مصر.

وكان أهمّ ما لفت نظرنا آنذاك أنّه أسلوب يجذب الدّارسين، وأنّ الحوار ما هو إلّا وسيلة لتنشيط الدرس وإحيائه، وأنّ الطريقة الصوتيّة هي مجرّد أسلوب لتعليم الكلمات بشكل سريع. وسرعان ما اكتشفنا أنّ ما نادى به «باولو فريري» هو أعمق بكثير من ذلك، وأنّه في الحقيقة يطرح ثورة تربويّة أكثر من كونه مجرّد أسلوب تعليميّ متطوّر.

فالاستماع إلى الدارسين والتعرّف إلى مشاكلهم والانطلاق منها للدرس أمر غير معهود، كما أنّ الاعتراف الحقيقيّ بخبرتهم أمر يصعب علينا نحن الذين تعلّمنا، ونعتقد - لا إراديًّا، بل بسبب الأسلوب التربويّ الذي نشأنا عليه - أنّنا نعرف كلّ شيء.

وقد تبيّن لنا أيضًا أنّ الدارسين - مهما كانت ظروفهم شاقّة - لديهم قدرات كامنة يجب استثمارها، وأنّ هذا الاستثمار كفيل بتغيير الكثير من الأوضاع السلبيّة في مجتمعهم، من عادات وتقاليد وعلاقات، ويؤدّي إلى حركة وعي لا يمكن الدارس بعدها أن يظلّ سلبيًّا في حياته. إنّ «باولو

فريري»، بأسلوبه التربوي، يخلق شخصيّة جديدة فاعلة، لا مجرّد دارس حصل على شهادة.

ونحن، عندما بدأنا، كنّا نتصوّر أنّنا بصدد إعداد برامج للريف وغيرها للمدينة وأخرى للمرأة وأخرى للشبيبة... إلخ، وسرعان ما تبيّن لنا أنّ هذا يناقض الفكرة الأساسيّة.

إنّ عمل برامج منفصلة لكلّ فئة يعني تلقين المعلّم وتقوقع الدارس في عالمه، بدلًا من توفير الفرصة للمعلّم أن يبتكر، وللدارس أن يوسّع مداركه.

لذا عدنا إلى فكرة تأليف كتاب واحد يستمدّ عناصره من الحياة العامّة اليوميّة، ونترك المساحة الكافية والمرونة للمنسّق لأن يكيّف هذه العناصر تبعًا لخصائص الدارسين الذين يتعامل معهم.

وفي سبيل ذلك، تمّت دراسة بالتعاون مع العاملين في مجال التنمية ومحو الأمّيّة والعمل الاجتماعيّ، واستهدفت تحديد حاجات الأمّيّين على اختلاف فئاتهم، رجالًا ونساءً وأطفالًا، وأبناءَ مُدُن وأبناءَ أرياف إلخ. فأظهرت تشابه حاجاتهم الجوهريّة، نتيجةَ تشابه ظروفهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وهي الحاجات التي بُني عليها برنامج واحد، رغم كلّ ما يمثّله ذلك من خطورة في خلق البشر أو في تشكيلهم وفق نمط واحد، أو حتى التعامل معهم على هذا الأساس. وهذا ما أمكن تجاوزه عبر المرونة التي يتمتّع بها فكر «باولو فريري» وهو يظهر بوضوح في كتابه تعليم المقهورين، حيث يرى أنّ التعليم يجب أن يتمحور على اختبارات الدارسين، ومشاكلهم، ليكون أكثر ارتباطًا بواقعهم. وبالتالي يصبح دور الكتاب هنا مراجعة بعض الكلمات، فيصبح الارتباط شديدًا بين ما يتعلّمه الدارس، وما يواجهه من مشكلات، وما يطرحه من حلول مبنيّة على خبرته الفعليّة لمواجهتها، وهو ما يُنمّي عنده الشعور بالذات، والرغبة الحقيقيّة في التغيير، لأنّ الحلول التي يتوصّل إليها لمواجهة مشاكله ليست مفروضة عليه.

كانت الدروس الأوائل تدور على مشاكل الناس في علاقاتهم، على الأوضاع الاقتصادية وعلى الفكر والثقافة السائدة. وأخذنا في ذلك بمبدأ التدرّج من العامّ إلى الخاصّ حتّى يستطيع الدارس أن يعبّر بسهولة وبالتدريج عن نفسه، فلا يمكن أن نتصوّر أنّ الدارس سيتحدّث عن مشاكله الاقتصاديّة الخاصّة كالأجور، أو علاقة الزوجة بزوجها في الأمور الماليّة، من أوّل مرّة.

برنامج «تعلّم تتحرّر»

وقد أطلقت اللجنة اسم «تعلّم تتحرّر» على هذا البرنامج، وهو عنوان يعبّر بصدق ودقّة عن فلسفة «پاولو فريري» التي تنادي بتوعية الإنسان المقهور من أجل تحرّره، وتؤكّد أنّ التعليم من أجل الحرّيّة والتحرّر يكون بعودة الإنسانيّة إلى الإنسان، فيصبح قادرًا على الإبداع والبناء والحركة، وعلى أن يكون نشطًا مسؤولًا وفعّالًا، وإنسانًا تحرّر من الخوف الذي يتملّكه في ممارسة دوره في واقعه اليوميّ. ذلك الخوف الذي أطلق عليه «پاولو فريري» اسم «ثقافة الصمت» لأنّه يعيق مبادرات الإنسان وخطواته ونموّه وسعيه إلى مراميه، ويعيق تحرّره من التخلّف والجهل والعادات السلبيّة والتقدرات وعالم الغيبيّات الذي يتحكّم في مصيره بلا وعي..

فالتعليم هنا هو التعليم الحواريّ الذي يعمل على البصيرة وعلى رؤية الواقع بصدق، وبالتالي إمكانيّة الفعل المؤثّر في هذا الواقع والعمل المناسب لتحقيق التغيير والتطوير.

ومن ثمّ تكون العلاقة الحواريّة التي تنشأ بين الداوسين والمنسّقين (المعلّمين)، وما بها من تبادل الخبرات والمعلومات حول قضايا الواقع المشترك، هي الفعل الخلّاق لفهم الواقع ونقده واختيار المتغيّرات أو المواقف أو الحلول المناسبة.

إنّ وعي الوضعيّة الإنسانيّة هو في حقيقته وعي الوجود الإنسانيّ كلّه. ذلك بأنّ الإنسان، عند نقده وضعه، يبدأ باكتشاف الآخرين الذين في

مثل وضعه. وهذا التداخل الإيجابي في الواقع المشترك الذي يعيشونه معًا، هو في حقيقته وعي تاريخيّ يمثّل خطوةً إلى التغيير والتحرّر المطلوب.

وسوف نلاحظ في هذا الإطار تبادل عمليّة التعلّم بين الدارس والمعلّم، بحيث تتغيّر نظرة المعلّم إلى كثير من الأمور نتيجةً علاقته بالدارسين، تلك العلاقة التي تتحوّل من مجرّد الشعور بالإشفاق عليهم إلى التضامن معهم، لدعم جهودهم ولتطوير حياتهم بعد التعرّف إلى خبراتهم وقدراتهم الحقيقيّة، لا سيّما وأنّ بعض مشكلاتهم قد تكون هي نفسها مشكلات المعلّم التي عليه هو أيضًا مواجهتها. هكذا تصبح عمليّة التعليم في الحقيقة عمليّة اكتشاف خبرات الأمّيّين الكامنة وثقافتهم ورؤيتهم مجتمعهم، وهم لا يستطيعون التعبير عنها أو إظهارها، وهذا ما يعني، في حالة نجاحنا، قدرتنا على تحويل التعليم من مجرّد حقّ إلى قدرة على ممارسة الحقوق.

أوّلًا: التعليم الحواريّ

ولكي يمكن تحقيق ذلك في برنامج تعليميّ لمحو الأمّيّة، لا بدّ من وجود شقّين: يمثّل الحوار الشقّ الأوّل، ويقودنا إلى ثلاثة أدوار رئيسيّة هي: التعبير والتحليل والتخطيط، وتتمّ جميعها من خلال منهج متكامل.

١ - أن يمتلك القدرة على التعبير عن مشكلة، حتّى لا تظلّ هذه المشكلات غائبة عن اهتمام المجتمع

لذلك يحتوي كلّ درس في البرنامج التعليميّ على جزء حواريّ يخصّص للحديث عن مشاكل الدارسين والتحاور في شأنها، لأنّها أفضل الوسائل في التعبير عن أنفسهم ومشاكلهم وتصوّراتهم لمواجهتها.. وقد يخجل الدارس أو يتعجّب من أسلوب الحوار في البداية، لا سيّما وأنّ تربيته تمّت على مبادئ التلقين والإنصات، فيفقد القدرة على الحوار والتعبير، وهي القدرة التي يستعيدها من خلال عمليّة التعلّم.

٢ - أن يكتسب الدارس القدرة على التحليل، وهي ليست سهلة. فقد يستطيع الدارس التعبير عن مشكلاته، من دون أن يربط هذا بالتحليل والنقد سعيًا إلى البحث عن الأسباب والجذور التي تعود إليها تلك المشكلات. وسنجد أنّ اكتساب القدرة على التحليل الصحيح مرهون بمستوى الوعي الذي يكتسبه الدارس.

- ففي حالة الوعي السحريّ، يُرجع الدارس مشاكله إلى أسباب غيبيّة، وهو ما يستتبعه طرحه حلولًا سحريّة لمواجهة هذه المشاكل.
- وفي حالة الوعي الساذج، يربط الدارس المشكلة بآخر سبب استطاع ملاحظته، وليست جميع الأسباب قد تؤدّي معًا إلى ظهور المشكلة. لهذا تأتي الحلول التي يطرحها في إطار هذا الوعي وقتيّة وغير جذريّة.
- وفي حالة الوعي النقديّ، يتتبّع الدارس جميع الأسباب المؤدّية إلى مشاكله، وبالتالي يمتلك القدرة على وضع حلّ يأخذ جميع هذه الأسباب بعين الاعتبار، وهو مستوى من الوعي لا يستطيع الدارس أن يصل إليه إلّا إذا امتلك القدرة على التحليل النقديّ.
- وفي حالة الوعي المتعصّب، قد يتعصّب الدارس لأحد الأسباب المؤدّية إلى مشكلته، وبالتالي يتعصّب لأحد الحلول التي قد يراها الأنسب ويفرضها على الآخرين، من دون أخذ رأيهم ومبادرتهم بعين الاعتبار، ممّا يحبط هذه المبادرات.

٣ - أن يكتسب الدارس القدرة على التخطيط

وذلك ليمارس ما توصّل إليه من حلول. إذ إنّ تحليل أسباب المشاكل يجب أن يرتبط أيضًا بالمشاركة والتخطيط الجماعيّ في أساليب مواجهتها، وهذا ما يضع في الحسبان جميع الأسباب والمعطيات المرتبطة بالمشكلة. إنّ التخطيط الجماعيّ لمواجهة هذه المشاكل يمكن ترسيخه عبر سلسلة من التدريبات التي تبدأ برصد المشكلات الصغيرة وأسبابها والتعرّف إليها، ثمّ تتناول التخطيط الجماعيّ لحلّها، كجزء من

البرنامج التعليميّ، علمًا بأنّ هذه التدريبات تمنح الدارس، في حالة نجاحها، الثقة بنفسه، وهي خبرته لمواجهة المشاكل الكبرى على مستوى المجتمع المحلّيّ، وبالأسلوب التحليليّ الذي تدرّب عليه. وهنا يصبح التعليم أداةً في ممارسة الحقّ والدفاع عنه، ورصيدًا تستطيع الشعوب أن تتقدّم بفضله، وهو ليس مجرّد شهادة على جدارة أو أرقام تتراجع في الإحصائيات الرسميّة.

ثانيًا: الشقّ التعليميّ

أمّا الشقّ الثاني فهو الشقّ التعليميّ، وفيه يتدرّب الدارس أيضًا على تحليل الكلمة موضوع الدرس، وهذا ما دعا إلى استخدام الطريقة الصوتيّة، بحيث يسهل على الدارس، من خلال مجرّد نطقة من نقاط الكلمة، أن يحلّلها إلى أصواتها، وبالتالي يمكن إعادة توظيف تلك الأصوات في تكوين كلمات جديدة، يكتشف من خلالها الدارس علاقة الصوت بالشكل الذي يرمز إليه، وهو ما نسمّيه الحرف.

وقد تبدو تلك الطريقة التي استُخدمت في بلدان كثيرة لتعليم اللغة غير مألوفة. إلّا أنّها فعّالة إلى أقصى درجة، لا سيّما وأنّ الحروف التي يتمّ تعلّمها قد رُتّبت ترتيبًا عمليًّا جعل الأكثر استخدامًا يأتي في الدروس الأوائل، والأقلّ استخدامًا يأتي في النهاية.

ومن أجل بلورة الناحية التعليميّة، كان الأمر في غاية الصعوبة. فاللغة البرتغاليّة التي كان «باولو فريري» يعلّمها هي لغة ذات مقاطع صوتيّة واضحة بحكم وجود الحروف الساكنة والمتحرّكة، ولكنّنا في اللغة العربيّة – كما نعلم – هناك الحروف وهناك الحركات.

وقد ظلّ الحوار بيننا طويلًا إلى أن استقرّ بنا الرأي على أنّ الحلّ الأنسب لهذه المشكلة هو أن نبدأ بالحركات الطويلة في بداية البرنامج، المدّ بالألف، والمدّ بالواو، ممّا يجعل ربط الصوت بالشكل واضحًا، وأرجأنا الحركات القصيرة، الفتحة والكسرة والضمّة بعض الشيء، إلى

مرحلة متقدّمة من البرنامج، واعتمدنا بعد ذلك فكرة تعليم الحرف بصوته «نَ»، لا باسمه «نون»... إلخ.

ولكن، في كثير من الأحيان، تعاني من قِبَل الدارسين الذين ذهبوا بعض السنوات إلى المدرسة ويصرّون على اسم الحرف، رغم أنّ تعليم صوت الحرف يساعد على التعلّم بسرعة.

ولقد تطلّب منّا إعداد البرنامج إعادة ترتيب الحروف الأبجديّة، وهذا ما يساعد على تحقيق الهدف من خلال التراكم المعرفيّ. ففي الأبجديّة حروف كثيرة تأتي في نهاية القائمة، في حين هي شائعة الاستخدام، كما أنّ هناك حروفًا كثيرة في بداية الأبجديّة لا نستخدمها كثيرًا، كالثاء، أو الخاء، أو الذال... إلخ.

وقد استوحينا لهذا الترتيب فكرة الآلة الكاتبة التي تمّ ترتيب حروفها بحسب كثرة الاستخدام، وتقريب تلك الحروف من الأصابع القويّة، ممّا يساعد على سرعة الكتابة، وبذلك أصبح الدارس، بعدد قليل من الحروف وفق الترتيب الجديد، يستطيع قراءة عدد كبير من الكلمات، وبالتالي الجمل.

وقد تنبّهنا أيضًا إلى أنّ هذه الطريقة تساعد الدارس على تحليل الكلمة إلى مقاطع وحروف. ثمّ إعادة بناء كلمات جديدة وتركيبها، مثلما تعلّم تحليل الواقع ومشكلاته في محاولة تغييره للأفضل. والبرنامج، لأنّه مرتبط بالحياة، يتمّ مراجعته كلّ عدّة سنوات ليواكب المستجدّات، ويلبّي الحاجات الجديدة التي ظهرت من خلال أداء الدروس. لذلك تمّ تصميم دليل المنسّق (المعلّم)، بحيث يمكنه كتابة انطباعاته وانطباعات الدارسين وأصداء الدروس عليهم، والاستعانة بذلك عند إعادة الأصداء.

دور جمعيّة كاريتاس – مصر في نشر البرنامج

لقد تبنّت جمعيّة كاريتاس – مصر هذا البرنامج، وهي شريك مؤسّس في اللجنة المسكونيّة منذ نشأتها في العام ١٩٧٢. وكرّست كاريتاس لمحو الأمّيّة قطاعًا خاصًّا، ومنذ العام ١٩٨٤، باشرت ما يُسمّى

«المشروع القوميّ» الذي يهدف إلى فتح باب المشاركة مع الجهات المحلّيّة، من حكوميّة وأهليّة، لدفع العمل في مجال مكافحة الأمّيّة. دعمت، في سبيل ذلك، مكتب الإسكندريّة، وأنشأت مكاتب خاصّة في بعض المحافظات الأُخَر لتنفيذ المشروع. فبدأت بالمنيا وسوهاج فأسيوط. وأخيرًا تمّ فتح مكتب في مدينة الأقصر لخدمة محافظتي قنا وأسوان.

وتسعى المكاتب إلى افتتاح فصول لمكافحة الأمّيّة بالتعاون مع الجهات المعنيّة، ومساندة تلك الفصول عن طريق تدريب المنشّطين ومتابعتهم فنّيًّا، كما تتمّ بالتدريج إضافة بعض النشاطات التنمويّة والتثقيفيّة الأخرى إلى برنامج مكافحة الأمّيّة، تبعًا لحاجات كلّ منطقة. وهي بذلك تقوم بتقديم نوع من التنمية المتكاملة، تبعًا لنموّ درجة وعي الناس وقدرتهم على المساهمة الحقيقيّة في تلك البرامج التي تتبلور تباعًا مع الأهالي أنفسهم.

وهكذا أصبحت تتقدّم إلى الدارسين خدمات جديدة، كالتوعية الصحّيّة والتدريب المهنيّ، لمَن يشاء وفي المجال الذي يحتاج إليه، كما أنّها تقدّم بعض القروض لتزيد الدخل عن طريق عمل مشروعات صغيرة.

وتسهم هذه البرامج التي تستمدّ روحها جميعًا من فلسفة التعليم الحواريّ، في خلق مجموعات صغيرة واعية تسعى لتطوير مجتمعاتها. فالبرامج تؤهّلهم لذلك وتحفزهم على أن يبادروا إلى تحقيق التغيير من تلقاء أنفسهم، وبمساندة الجمعيّات المحلّيّة الأُخَر.

ومع توسيع قاعدة عمل كاريتاس في مجال مكافحة الأمّيّة، تبلور دورها خاصّة، مع بداية الحملة القوميّة لمحو الأمّيّة ١٩٩٠-١٩٩٩، في أن تقوم أيضًا كجهة مدرّبة بتأهيل العاملين في مشروعات مكافحة الأمّيّة في عدّة هيئات كاليونيسف وهيئة كير الدوليّة والهلال الأحمر... إلخ. وقد بلغت فصول كاريتاس في العام ١٩٩٧-١٩٩٨ (٩٥٠ فصلًا) موزّعة على أنحاء الجمهوريّة المصريّة، وتضمّ أكثر من خمسة عشر ألف دارس ودارسة.

يصدر قريبًا عن دار المشرق

- السرّ المصون في شيعة الفرمون
  بقلم المرحوم الأب لويس شيخو اليسوعيّ
- الديارات النصرانيّة في الإسلام
  بقلم المرحوم حبيب الزيّات
- تاريخ الفلسفة الإسلاميّة
  بقلم الدكتور ماجد فخري
- نصوص قرآنيّة مختارة لها صلة بالكتاب المقدّس
  بقلم الأب جاك جومييه - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- كتاب المجموع في المحيط بالتكليف
  لقاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبّار
  تحقيق الأب يان پترس اليسوعيّ
- الإيمان الكاثوليكيّ (وثائق كنسيّة رسميّة)
  إعداد الأب جرڤيه دوماج - تعريب الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- إزائيّة الأناجيل الأربعة
  إعداد الأب صبحي حموي اليسوعيّ
- الدين وحقوق الإنسان. رؤية مسيحيّة
  بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعيّ
- الرياضات الروحيّة الإغناطيّة. قراءة لاهوتيّة روحيّة معاصرة
  بقلم الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ
- دَع الله يكمّل شخصيّتك
  بقلم دان مونتغمري - تعريب الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ
- *Explication de la Sainte Messe*
  Par S[t] Nersès de Lambron – Ed. Isaac Kéchichian, S.J.
- *Najrān. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*
  par René Tardy, S.J.

بدايات التعليم في مشتى الحلو
(منطقة صافيتا - سورية)

عيسى فتوح°

تعود بدايات التعليم في «مشتى الحلو» إلى عام ١٨٧٩، وأوّل معلّم مارس هذه المهنة هو المرحوم إشبر عبدوش، وقد كان معلّمًا صارمًا قاسيًا، ربّما لأنّه كان مصابًا في رجله، ويعرج إذا مشى.

يعتبر بيت إشبر عبدوش أوّل مدرسة في المشتى وضواحيها، ولم يكن المعلّم متفرّغًا لشؤون التعليم، بل كان يمارس أعمالًا أخرى، بالإضافة إلى كونه معلّما، وكانت الصناعة الشعبيّة المعروفة في المشتى هي حياكة العباءات. لم يكن المعلّم يملك ساعة لتحديد الوقت، فكان التلاميذ يبكّرون في الحضور إلى المدرسة، ومَن تأخّر عن الوصول في الوقت المعيّن، نال عقابًا صارمًا يتناسب مع مدّة التأخّر. يظلّ التلاميذ في المدرسة من الصباح حتّى المساء، وعند الظهر يذهبون إلى بيوتهم لتناول طعام الغداء، وكان كلّ تلميذ يحمل إلى معلّمه رغيفًا من الخبز، وقطعة من الحطب لإشعال النار في الشتاء، ومَن حمل معه شيئًا آخر كالفاكهة وغيرها، نال حظوة كبيرة في عيني المعلّم.

لم يكن تتخلّل الدروس أيّة فرص أو استراحات، وإذا احتاج التلميذ إلى قضاء حاجة، ذهب إلى المعلّم وبسط أمامه راحة كفّه قائلًا: «دستور يا

(°) أديب وناقد وباحث من سورية (مشتى الحلو).

معلّمي» فيضربه المعلّم حينئذ برفق أو بشدّة بقضيب من الرمّان لم يكن يفارق يده أبدًا، ويسمح له بالخروج أو يعتذر عن تلبية حاجته.

كانت القراءة تتلى بصوت عال، فإذا انخفضت الأصوات، نهض المعلّم وأخذ يُلهب ظهور التلاميذ بقضيب الرمّان المذكور، فترتفع أصواتهم من جديد، حتّى تكاد تصمّ الآذان. وكان «الفلق» - وهو الضرب بالعصا على قفا الرجلين - أشدّ أنواع العقوبات التي تنزل بهم، وبالإجمال كانت العقوبات شديدة لا رحمة فيها ولا شفقة.

وحينما كان التلميذ ينهي كتاب المزامير للنبيّ داود، يربط رفاقه يديه بزنّاره إلى الوراء، ويذهب به المعلّم وجميع التلاميذ إلى بيت أهله، وقد أمسك أحد التلاميذ بطرف الزنّار السائب. وعند وصولهم يستقبلهم الأهل بالترحيب، فيقدّمون للمعلّم هديّة خاصّة، ويقدّمون للباقين طبقًا من الزبيب والتين المجفّف وغيرهما، أمّا أجرة المعلّم فكانت نصف ريال مجيديّ على كلّ «سَحَر» من أقسام المزامير[1].

كان التلاميذ يكتبون في بداية تعلّمهم بالقلم الغزّار والحبر على صفيحة معدنيّة لامعة من صفائح البترول توفيرًا للورق، فإذا امتلأت محاها التلميذ بغسلها في الماء وتنشيفها لاستعمالها مرّة أخرى. وكان الخطّ نوعين: «الكتبي» وهو خطّ واضح يستعمل لنسخ الكتب، و«المُعَلَّق» ويستعمل في المراسلات والدواوين.

المدرسة الإنجيليّة في المشتى

كان التنافس على افتتاح المدارس بين اليسوعيّين والمرسلين الأميركيّين على أشدّه في كلّ مكان من سورية ولبنان، وقد تجلّت صورته واضحة في مشتى الحلو، فكلّما افتتح اليسوعيّون مدرسة سارع المرسلون الأميركيّون لافتتاح مدرسة أخرى مماثلة، واستدرجوا الطلاّب إليها

(١) يقسم كتاب المزامير إلى سبعة أقسام يُسمّى كلّ قسم منها «سَحَرًا» يُتلى منه كلّ صباح سَحَرُ ذلك اليوم.

بمختلف الوسائل والسبل، ولذلك فعندما افتتح اليسوعيّون مدرسة في حارة الموارنة «بيت سركيس»، واستخدموا للتعليم فيها المعلّم ميخائيل ابن الخوري يوسف صاحب النفوذ القويّ في القرية، والمعلّم جرجس القرّاء المعروف جيّدًا في المشتى، أسرع القسّ أوسكار هاردن، والدكتور صموئيل جسب، والدكتور الطبيب وليم كلهون من طرابلس إلى المشتى وطلبوا من وجهائها أن يأذنوا لهم بافتتاح مدرسة يديرونها بحسب نظام المدارس الأميركيّة، فوافق الأهالي على طلبهم، وأُرسل لهم المعلّم قاسم أبو غانم من كفر نبرخ في لبنان، وزوجته المعلّمة شمس ابنة واعظ كنيسة صافيتا الإنجيليّة، فتح المعلّم قاسم مدرسة للصبيان، والمعلّمة شمس مدرسة للبنات في الغرفتين الخارجيّتين من دار سليمان الحلو عام ١٨٨٠، وقد استعملت فيهما الحركات والقراءة المشكّلة، والحساب المركّب، والكسور، وغير ذلك من مبادئ العلوم الحديثة.

لكنَّ هذه المدرسة لم تعش طويلًا لأنّ معلّمها الأخير ديب الكفوريّ لم يكن مستقرًّا في أفكاره وآرائه ومبادئه، ولم يطمئنّ لعلاقته بالمرسلين الأميركيّين، لذلك تحوّل عنهم إلى مدرسة اليسوعيّين في «بيت سركيس»، وانحلّت المدرسة الإنجيليّة.

ولمّا تخرّج المعلّم نسيم متري الحلو من مدرسة صيدا الأميركيّة، ورأى ما آلت إليه مدرسة قرية المشتى، اتّفق مع المرسلَين الأميركيَّين: القسّ مارش، والدكتور نِلْصن، في أثناء زيارتهما المشتى، على إعادة افتتاح المدرسة الإنجيليّة فيها، فوافقا على ذلك بشرط أن يتولّى هو التعليم فيها، وقد رضي لئلّا تفوت الفرصة، وتبقى المشتى بلا مدرسة إنجيليّة، فترك حمص بعد أن علّم في مدرستها الإنجيليّة ستّين (١٨٨٩-١٨٩٠)، إلّا أنّه لم يتقدّم أحد في القرية لمناصرته وشدّ أزره، بسبب نفوذ اليسوعيّين، وميل سكّان المشتى الأرثوذكس إليهم.

لَقِيَ المعلّم نسيم الحلو صعوبات جمّة في إعادة افتتاح المدرسة الإنجيليّة في البدء لأسباب منها أنّ كبير عائلة الحلو كان يمالئ

اليسوعيّين، لكن ذلك لم يوهن عزيمته، ولم يضعف من إرادته، بل زاده إصرارًا وتصميمًا، وفعلًا فتح المدرسة بعدد قليل من التلاميذ الذين كان أهلهم غير واثقين بتعليم اليسوعيّين، فأخذت تنمو شيئًا فشيئًا، ويزداد عدد طلّابها بالانتقال من مدرسة اليسوعيّين، الأمر الذي أدّى إلى تقليص عدد معلّميها من ثلاثة إلى اثنين. والغريب أنّ أخا نسيم الحلو، واسمه أنيس، كان أحد معلّمي مدرسة اليسوعيّين الرئيسيّين، وكان الأب اليسوعيّ المسؤول يدعى إلى الضيافة في بيت الأخوين نسيم وأنيس المشترك، لا إلى الطعام فحسب، بل إلى النوم أيضًا، فلا يُظهر أحد الجفاء أو العتاب للآخر.

يروي المعلّم نسيم الحلو في مذكّراته[٢] هذه الحادثة الطريفة التي تبيّن مدى التنافس الشديد بين المدرستين: الإنجيليّة واليسوعيّة، وانقسام عائلة الحلو الكبيرة إلى فريقين يناصر كلّ واحد منهما إرساليّة ومدرسة، فيقول:

«حدث ذات يوم، وأنا أعلّم في المدرسة، أن دخل عليَّ عمّي كبير عائلة الحلو، ومقدَّم البلدة، وهو يتوكّأ على عصاه، فوقف في وسط الغرفة، وقال بلهجة الآمر: «بإذن مَن فتحت هذه المدرسة؟»، فأجبته فورًا ودون لجلجة «بإذنك!» فبهت لهذا الجواب، ثمّ عاد فقال: «إصرف التلاميذ ولا تقبل أحدًا عندك» فأجبته: «أنا مأمور بأن أفتح المدرسة لكلّ طالب، وسأستمرّ في فتحها، أمّا أنتم فيمكنكم أن تمنعوا التلاميذ من المجيء إلى مدرستي»، وبهذا القدر من الحوار تمّت المقابلة، وقفل راجعًا، وبقيت المدرسة سائرة على سابق عهدها من الحرّيّة، واقتنع المقاومون بعدم جدوى هذه المناورات».

إستمرّت المدرسة الإنجيليّة تتقدّم بخطى حثيثة، وتستقطب أبناء المشتى حتّى عام ١٨٩٤، حيث غادرها المعلّم نسيم ليلتحق بمدرسة اللاهوت في سوق الغرب، وبعدها إلى صيدا ليتولّى إدارة مدرسة الفنون

---

(٢) نشرتها مكتبة «المشعل» في بيروت العام ١٩٥٠.

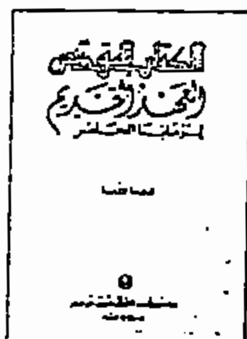
الأميركيّة فيها، فأخذت مدرسة المشتى تتعثّر وتضطرب، لأنّه لم يحلّ محلّه معلّم كفؤ، يسهر على مصلحة أبناء قريته ويرعاهم كرعايته، حتّى توقّفت نهائيًّا في منتصف الأربعينات من هذا القرن.

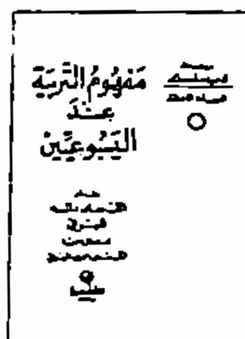
أمّا اليسوعيّون فقد ابتنوا ديرًا ومدرسة للراهبات في قرية «كفرون بشّور» القريبة من مشتى الحلو، ولمسوا من أهل القرية الموارنة كلّ عون وتشجيع على الاستمرار في أداء رسالتهم التبشيريّة والتعليميّة، ثمّ توسّع نشاطهم شيئًا فشيئًا حتّى شمل جميع القرى المحيطة، بغضّ النظر عن مذاهب أهلها، وانتماءاتهم الطائفيّة، ولا تزال هذه المدرسة قائمة حتّى اليوم، تواصل مهامّها التربويّة والتعليميّة والتثقيفيّة، ولكن حتّى نهاية المرحلة الابتدائيّة فقط.

ذكرتُ طائفتين من البعثات التبشيريّة التي اتّخذت من المشتى وضواحيها مركزًا للتنافس، وفاتني أن أشير إلى بعثة ثالثة روسيّة وصلت إلى تلك المنطقة، وابتنت مدرستين ابتدائيّتين، الأولى في «كفرون بَدْرَه» والثانية في مشتى الحلو ذاتها، وكانتا تعلّمان اللغة الروسيّة إلى جانب اللغة العربيّة، ولا يزال عدد من المسنّين في كفرون بدره يجيدون تلك اللغة ويتحدّثون بها حتّى اليوم، لكنّها ستنقرض بموتهم حتمًا، وقد تحوّلت المدرستان الروسيّتان إلى مدرستين رسميّتين، ولم يبقَ أيّ أثر لتعليم الإرساليّات التي مثّلت دورًا كبيرًا في التبشير والتعليم معًا.

في مشتى الحلو اليوم ثانويّة رسميّة واحدة، ومدرستان ابتدائيّتان رسميّتان للذكور والإناث، ولا داعي لأن أذكر أنّ القرى المحيطة قد غُطّيت بشبكة من المدارس الابتدائيّة والإعداديّة والثانويّة، لكنّها مع ذلك تقصّر عن استيعاب الطلّاب الذين يزدادون كثافة عامًا بعد عام، بسبب إقبال الناس الشديد على العلم، نتيجة للوعي المبكر الذي انتشر في المنطقة، ومبعثه تنافس الإرساليّات الثلاث المذكورة على فتح المدارس ونشر العلم، فجنى الشعب من ذلك أفضل الثمار.

من منشورات دار المشرق











البطريرك يوسف أودو (ت ١٨٧٨)
ووصيّته الأخيرة

الأب بطرس حدّاد°

مقدّمة

مار يوسف السادس أودو (١٨٤٧-١٨٧٨) واحد من أشهر بطاركة الكنيسة الكلدانيّة في العصر الحديث، أدار الطائفة بتفانٍ، ودافع بضراوة عن الكرامة البطريركيّة، وعن خصوصيّات الكنائس الشرقيّة في مراسلاته وفي جلسات المجمع الفاتيكاني الأوّل. توفّي برائحة القداسة، ولذلك فإنّ شعبنا يذكره بإجلال، وقبره يزار.

نصّ الوصيّة

وجدته في الخزانة البطريركيّة الكلدانيّة ببغداد. الخطّ جيّد، وهو ليس خطّ البطريرك لاطّلاعنا على رسائل أخرى عديدة بخطّه، ولا يوجد في الوثيقة توقيع البطريرك ولا ختمه.

النصّ يدلّ على أنّ ذهن الرجل الشيخ لا يزال متوقّدًا، فهو يذكر الديون بتفاصيلها: ما له وما عليه، ويذكر الأثمان، والهبات، لا بل يتطرّق إلى قبره كيف يكون وما هي أبعاده!

والأهمّ من هذه الأمور المادّيّة أنّنا نستشفّ من خلال النصّ روحيّة

(°) رئيس الديوان البطريركيّ الكلدانيّ - بغداد.

صاحبه: إنّه الراهب البسيط الذي يستعدّ للقاء ربّه، فيكرّر: «أخطأت» و«غلطت» و«أنا تائب»، لكنّه واثق من «نعمة الله» فقد عمل في كرم الربّ بكلّ جدّ وتحمّل ثقل النهار وحرّه (متّى ٢٠: ١٢) وحاول أن يزرع الزرع الجيّد (متّى ١٣: ٢٤) من خلال التعليم وبناء الكنائس والأديرة؛ وهو إن كان قد تصارع بكلّ ما في الكلمة من معنى مع الدوائر الرومانيّة، فإنّه أعلن دائمًا خضوعه للحبر الرومانيّ، أي إنّه ميّز - من حيث يدري أو لا يدري - بين الإيمان، أي: الخضوع لنائب المسيح، وبين القوانين والعادات، وله في ذلك التمييز كلّ الحقّ؛ ولكن أين نحن من عقليّة القرن التاسع عشر؟

إنّ مسألة القبر والإلحاح على شكله وأبعاده تشير إلى رغبة عند البطريرك في الظهور، وهذا أمر لا يليق به كراهب وكرجل من المفترض أن يعطي مثالًا للتواضع والتجرّد، وأرى في ذلك ضعفًا بشريًّا ورغبة كامنة في الخلود، ولعلّي أجد عذرًا له أنّه، كراهب، عاش في دير الربّان هرمزد في مطلع حياته فشاهد هناك أنصاب البطاركة السالفين فرأى من الواجب أن يكون للجيل الجديد من البطاركة الكاثوليك آثارهم التي يعتزّ بها أبناؤهم!...

نصّ الوصيّة

[وجه الورقة]

«أيّها السامعون الحاضرون: إشهدوا بأنّني قد أخطأت في مدّة حياتي، إلاّ أنّني بنعمة الله عملت خيرًا لأجل انتشار الكنيسة المقدّسة الكاثوليكيّة، وتعمير الكنائس(١) وقوانيغ(٢) للبطركخانة(٣)؛ وترجيع الهراطقة إلى

(١) جدّد بيعة مار يشوع بالموصل (١٨٥٠)، ووسّع بيعة مسكنته الكاتدرائيّة (١٨٥١) وكنيسة باطنايا (١٨٥٤) وباقوفا، وتلكيف (١٨٥٥) وبيعة مار يوحنان قرب مار أشعيا بالموصل (١٨٥٥). أنظر مقالنا: «الكتابات السريانيّة في كنائس الموصل»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة، (١٩٧٦) الأرقام ١٠، ٥٣، ٦، ١٥٦.

(٢) القوناغ (تركيّة): منزل القوافل، مسكن، وسمّي بيت البطريرك بالقوناغ لأنّه مفتوح لكلّ أبناء الطائفة.

(٣) وسّع الدار البطريركيّة في الموصل، وشيّد دارًا في ألقوش وأخرى في تلكيف.

الإيمان الكاثوليكيّ المقدّس[٤].

وإن كان قد صدر منّي ضرر[٥] بحقّ أحدٍ، فذلك لم يكن قصدًا، أو لغاية رديّة.

وأقرّ معترفًا بأنّني أريد أن أموت بالإيمان الكاثوليكيّ متّحدًا مع الكرسيّ الرسوليّ وطائعًا إلى الحبر الأعظم الرومانيّ. ونظرًا لمقاومتي الكرسيّ الرسوليّ فلم يكن ذلك بنيّة العصيان لا بل رغبة بخير طائفتي؛ وإذ إنّني غلطت فيها أنا الآن تائب عن ذلك الغلط وأطلب الغفران.

ثمّ أهدي بركتي إلى جميع المؤمنين أولاد طائفتي مستمدًّا من يسوع ومريم والقدّيسين أن يحفظوهم ثابتين بالإيمان مصانين نفسًا وجسمًا ومباركين بجميع أمورهم الزمنيّة والروحيّة.

أمّا الرهبان والقسّان العاصين[٦]، ولو أنّهم مستحقّين كلّ صرامة إلاّ أنّني أرغب أن يعاملوا بالرأفة والرحمة وبسلامة الربّ.

فليكن معلوم ثمّ، ولئن كان البطريرك سالفي[٧] لم يورثني شيئًا بتّة، إلاّ أنّني أوصي بأن تكون تركتي التي هي ملك شخصي الخصوصيّ عائدة إلى البطريرك الكاثوليكيّ المنتخب من مطارين الطائفة الكلدانيّة لا من العوام[٨] ويكون مثبّتًا من الكرسيّ الرسوليّ الذي سيقوم بعدي. والجبّة

---

(٤) يرجع إليه الفضل في كسب معظم جماعة أبرشيّتي العماديّة وعقرة إلى الإيمان الكاثوليكيّ منذ عهد أسقفيّته كما ورد في يوميّاته المخطوطة ورسائله المتعدّدة.

(٥) في الأصل: ضررًا.

(٦) إنّهم أولئك الذين رفضوا تعليمات الكرسيّ الرسوليّ الواردة في رسالة البابا «لمّا كان التهذيب الكنسي» ٣١ آب ١٨٦٩ إذ اعتبروها تحدّ من سلطة البطريرك وتمسّ كرامة الطائفة، وعرفوا محليًّا باسم «الياسي» وكان معظمهم في تلكيف والموصل يدعمهم بعض الرهبان، وبقوا على موقفهم لا بل قويت شوكتهم بعد وفاة البطريرك وفي السنوات التالية إلى أن ارعوا وعادوا إلى أحضان أمّهم الكنيسة المقدّسة سنة ١٨٨٩.

(٧) نيقولاوس زيعا أوزيّا، استقال سنة ١٨٤٦ وتوفّي في سلماس بإيران سنة ١٨٥٥.

(٨) إشارة إلى خضوعه الكلّيّ لتعليمات الرسالة البابويّة «لما كان التهذيب الكنسي» التي تمنع تدخّل العوامّ في انتخاب البطريرك.

الحوخ والأزبون[٩] الجدد اللذين وردا في هذه الأيّام من بغداد، مع أعطية الكأس الاثنين المقصّبين[١٠] يكونوا أيضًا للبطريرك المومى إليه بشرط أنّه يقدّس عن روحي ثلاثين قدّاسًا، وإن لم يقبلهم بهذا الشرط يعطوا إلى السيّد مطران توما[١١] بالشرط المذكور عينه. ثمّ زنجيل الذهب المتكلّف بمبلغ ستّة عشر ليرة الذي تشوفونه[١٢] الآن بيدي، هو شغل سلامبول[١٣]، فهذا أيضًا يكون للبطريرك الذي يقوم بعدي[١٤]، بشرط أنّه يقدّس عشرين قدّاسًا عن روحي. ثمّ الخاتم الذي فيه صورة سيّدنا البابا الذي أسلمه كما ترون بيد الأب البادري الرئيس[١٥] القائم هينا يكون علامة الطاعة للحبر الأعظم والاتّحاد مع الكرسيّ الرسوليّ المقدّس، بشرط أنّه يرجع إلى البطريرك الذي يقوم بعدي مؤيّدًا من الحبر الأعظم الرومانيّ.

ثمّ أوصي بأن يعطى إلى سائر الخدّام لكلّ واحد خمسين غرشًا علاوة على أجرة شهريّتهم المعتادة لقاء أتعابهم الزائدة في هذا الشهر.

[خلف الورقة] ثمّ أوصي أن يعطى إلى السيّد مطران توما خمسماية غرشًا. وإلى أخي مرخو ستّماية غرشًا وذلك بما أنّه فقير الحال وله معي أتعاب وليس من سبب أنّه أخي.

أطلب من ذمّة الرهبان دين قرضة خمسة عشر ليرة فرنساويّة ومائة وعشرين غرشًا...

---

(٩) الأزبون لبس الرجال الخارجيّ الذي يلفّ الجسم، والجبّة تلبس فوق الأزبون وهي فضفاضة ومفتوحة من الأمام ولها أردان وأكمام عريضة.
(١٠) أي المطرّزة بخيوط من الفضّة أو الذهب.
(١١) المطران توما – روكوس خنجرخان، من منكيش، دخل الرهبنة الكلدانيّة، وأسيم كاهنًا في ١٨٤٨/١٢/٥ ثمّ أسقفًا سنة ١٨٦٠ وذهب إلى الملبار (الهند) ثمّ عاد إلى العراق وتوفّي سنة ١٨٨٥.
(١٢) أي ترونه، تشاهدونه.
(١٣) وهي إسطنبول أو الأستانة قاعدة الدولة العثمانيّة.
(١٤) قام بعده مار إيليّا ١٢ عبو اليونان (١٨٧٨-١٨٩٤).
(١٥) وهو الأب بطرس دوفال الدومنيكيّ، خدم في الموصل (٧٣-١٨٩٥) ثمّ عيّن قاصدًا رسوليًّا في سوريا وتوفّي سنة ١٩٠٤.

ثمّ أقرّ بأنّه: لمّا رسمت المطران توما كان تعهّدت له بأن يعيش من نفقات البطريركيّة، كما قد تمّ ذلك إلى الآن حيث ما كان له أبرشيّة تقوم بمعيشته، فأوصي أن يوفي هذا التعهّد من بعدي أيضًا[١٦].

الديون التي عليّ بموجب سندات إلى الخواجه[١٧] نعمة الله يوسفاني والخواجه إسطيفان عجاج، وبلا سند يطلبني الخواجه داؤد تسو ألف وخمسمائة غرش، فبذه جميعها توفي من الإسعاف الذي عيّنه لي الكرسيّ الرسوليّ وقدره خمسة آلاف فرنك الذي وصل منه النصف وباقي النصف.

ثمّ أوصي أن يعمل عن روحي في كلّ كنيسة جنّازين، وكلّ قسّيس لازم أن يقدّس عن روحي قدّاسين، وآمر جميع المطارين والقسوس والشمامسة أن يسلكوا بكلّ أمنية واستقامة مع الكرسيّ الرسوليّ. وأطلب من شعبي أن يكون ثابتًا في طريق الحقّ وطائعًا للرؤساء على الدوام.

ثمّ أريد أن أدفن في كنيسة مسكنتا[١٨] بين باب الذي تدخل منه النساء وبين الباب الذي تدخل منه الرجال بطرف الحوش الكبير والهيكل، وإن كان يصير سجس من إدفاني هناك فيلزم أن أدفن في كنيسة الطاهرة[١٩] أو في دير السيّدة[٢٠].

ولازم يكون القبر معمول كلّه من فرش مرمر طوله أربعة عشر شبرًا، وعرضه اثني عشر شبرًا وعلوّه أزود من قامة إنسان، ويوضع فوق القبر

---

(١٦) كتب مار يوسف أودو في يوميّاته: «في ٢٩ أيلول ١٨٦٠ رسمنا قسّ روكوس بن شمعون من قرية منكيش أسقفًا على برات ميشان لكن بشرط يمضي لميلباز ويأتينا بأخبارها، ولمّا يرجع إن لم يقبل يتّخذ له أبرشيّة ما فارغة، يمكث عندنا تحت يدنا وذلك برضا كلّ مطارين الطايفة، وقد دعينا اسمه مار توما».

(١٧) الخواجة (تركيّة) تعني السيّد ويستعملها نصارى العراق.

(١٨) هي كاتدرائيّة الكلدان في الموصل وتقع قرب الدار البطريركيّة.

(١٩) كنيسة أثريّة في الموصل تقع على دجلة.

(٢٠) دير الرهبان الكلدان بُنِيَ على عهد البطريرك أودو سنة ١٨٥٨، وفعلًا دفن في هذا الدير.

الإنجيل المقدّس وعلامة الصليب لأجل الزيارة[٢١].

٢٣ آذار ١٨٧٨ وذلك صباحًا في الساعة الرابعة[٢٢] من النيار المذكور[٢٣]

الأب ليفي[٢٤] شهد بما فيه المطران توما خنجرخان
القسّ أنطون غالو (ختم)[٢٥] (ختم)
قس يوسف سطفانوس يوسف كيبة الفوش (ختم) الأب دوفال
(ختم) داؤد تمّو (ختم) القسّ يعقوب نعمو

(٢١) ضريحه جميل وعليه كتابة بالكلدانيّة والعربيّة مع اسمه باللاتينيّة، أنظر مقالنا: «الكتابات السريانيّة في ديارات المشارقة»، مجلّة مجمع اللغة السريانيّة ٣ (١٩٧٧) رقم الكتابة ١٦١، ولا يزال على الضريح الإنجيل المقدّس والصليب المكرّم لزيارة المؤمنين.
(٢٢) أي الساعة العاشرة صباحًا.
(٢٣) التاريخ والجملة الأخيرة بخطّ مختلف عن النصّ.
(٢٤) من الآباء الدومنيكان، فرنسيّ اللسان، يهوديّ المولد، اهتدى إلى المسيحيّة وانتمى إلى الرهبنة، وقدمَ إلى العراق سنة ١٨٦١ ويظهر من المراسلات أنّه كسب ثقة البطريرك أودو.
(٢٥) مكتوب على الختم: القسّ الفونسوس غالو، وقد رسم كاهنًا في بيعة الطاهرة بالموصل في ١٥ آب ١٨٤٣ واسم أبيه يوسف (عن دفتر حسابات أوقاف سكته بالموصل).

قراءة في كتاب «الثقافات وحقوق الإنسان» لمؤلّفه الأب سليم عبو[*]

منير صادر[**]

لا شكّ في أنّ قضيّة الثقافة بصفة كونها مقولة فكرية، لا تزال تشغل الكثير من المفكّرين والمهتمّين بقضايا الإنسان الأساسيّة، وخصوصًا اليوم، مع صعود الإيديولوجيّات القوميّة وأشكال التطرّف الدينيّ. فبعضهم يقول إنّ الانقسامات الكبيرة في زمننا الحاضر لم تعد اقتصاديّة أو سياسيّة، بل هي ثقافيّة، والهويّة الثقافيّة الأحاديّة المؤسّسة على التراث الحضاريّ واللغة والدين هي المرجع، وهي التي تحدّد الصديق من العدوّ.

والسؤال الذي يُطرح اليوم هو التالي: مَن أنت؟ أو بالأحرى: مَن أنت بالنسبة إلى الآخرين؟

إنّ هذه النظرة إلى الثقافة هي مشروع يشوّهها، ودعوة إلى انغلاقيّة على الذات، واستبعاد الغيريّة التي هي مصدر ثقة، وتحويل الآخر إلى مجرّد جدار، بدل أن يكون مصدر ثراء متبادل على جميع المستويات. ومثال على ذلك ما أدّت إليه النظرة الفوقيّة المتعالية الأحاديّة التي اتّسمت بها الثقافة الألمانيّة الجرمانيّة: لقد كانت إغراقًا في العصبيّة ونزولًا إلى الدرك الأسفل وانفلاتًا للغرائز. في المقابل هناك في تاريخ البشريّة الثقافيّ، مراجع، تبرهن على أنّ الثقافة ليست دعوة إلى الأحاديّة واختزال الآخر، بقدر ما هي شهادة على أنّ الواقع البشريّ هو واحد ومتعدّد في آنٍ معًا، وأنّ الدعوة إلى التكتّلات المتقلة هي الدعوة إلى التحجّر. إنّ القيَم المشتركة بين البشر، التي تكوّن التراث الحضاريّ الروحيّ، هي وحدها الطريق إلى الحوار والتفاعل والتآخي ضمن ممارسة العقل والحرّيّة المسؤولة ممارسة صحيحة. وهذا ما عبّر عنه الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الصادر عن منظّمة الأمم المتّحدة في العام ١٩٤٨.

(*) سليم عبو: الثقافات وحقوق الإنسان، نقله عن الفرنسيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، بيروت، ١٩٩٨.

(**) مجاز في الفلسفة. كاتب.

ضمن هذه الإشكاليّة التاريخيّة، يندرج كتاب الثقافات وحقوق الإنسان للأب سليم عبو

بالرغم من صعوبة اللحاق بفكر الأب عبو في شموليّته وتعرّجاته التاريخيّة، سنحاول أن نلقي الضوء على بعض المحطّات الأساسيّة في الكتاب.

من ناحية أولى يتمّ التركيز على فكر القرن الثامن عشر الفرنسي الذي يؤكّد حقّ الشعوب والأفراد بالاختلاف. ومن ثمّ ضرورة الاعتراف بالهويّة الخاصّة بكلّ الشعوب، والحقّ في العودة إلى الجذور. فمحافظة هذه الأمم على هويّتها الخاصّة، ربّما أوصلتنا إلى الانغلاق على الذات ورفض الآخر. ويضرب مثلاً على ذلك عودة الطوائف في لبنان، مع الحرب، إلى التفتيش عن إثنيّتها، بدل العودة إلى مفهوم «الوطن الضائع». أمّا عدم الاعتراف والقبول بخصوصيّة الجماعات والأفراد، فيولّد يقظة الإثنيّات المكبوتة، كما حدث مع اليهود والأرمن. من هنا أنّ وظيفة الثقافة اليوم هي الحماية من عداوة الطبيعة وعواصف التاريخ. فالحضارة كما يقول ليڤي ستْروس تكمن في تعايش ثقافات تختلف بشدّة. ينطلق الأب عبو من هذا الدور المفترض لثقافات اليوم، ليقوم بنظرة نقديّة واتّهاميّة لوضع الهنود في أميركا، ووضع العمالة الأجنبيّة في البلاد الصناعيّة. ويرفض هنا مقولة إنّ الحقّ في الاختلاف يعني الحقّ في العنف والقهر. ويشدّد على دور فلسفة «النسبويّة» في مساعدة الآخر اقتصاديًّا مع السماح له بالاحتفاظ بما يميّزه حضاريًّا وثقافيًّا. وهذا ما يجب أن يقوم عليه دور العالم الصناعيّ في مساعدة دول العالم الثالث.

من ناحية أخرى يعرض الأب عبو الطروحات القوميّة في أوروبّا من زاوية رفضها فكرةَ الإنسان في المطلق، تلك التي نادى بها عصر الأنوار. فجوهر الإنسان في نظر الفكر القوميّ هذا يرتكز على «روح أمّته». فلقد شهد القرن التاسع عشر في أوروبّا صعود القوميّات وبالتالي إعلان شأن الخصوصيّات الوطنيّة على حساب الانتماء إلى الإنسانيّة الواحدة. فبرز الصراع بين النزعة الوطنيّة والنزعة الإنسانيّة في فكر روسّو. وقال مونتسكيو بفكر قوميّ يغذّيه إطار جغرافيّ ما. وبالمقابل كان القول بالشموليّة العقلانيّة لإزالة الفوارق، وذلك مع سان سيمون وأوغست كونت وغيرهما. وركّز ماركوز على البعد اللذّوي للإنسان. فمصالحة الإنسانيّة مع ذاتها تكون عبر شموليّة اللذّة.

ثمّ ينتقل الأب عبو إلى عرض فلسفات التاريخ الأربع: ثلاثة أصناف متعلّقة بالمثالثة الألمانيّة يكون بموجبها العقل موازيًا في امتداده لكلّيّة الواقع. وكما

يقول هيغل: «الواقع هو عقلانيّ والعقلانيّ هو واقع». أمّا فلسفة التاريخ الرابعة فتنتقد انتقادًا جذريًّا الفلسفات السابقة، بحيث إنّها تخلط في ما بينها عبر الرفض عينه. ففي نظر صاحبَي هذه الفلسفة، هايدغر وأندت، الحدث التاريخيّ هو «سرّ وأعجوبة الوجود»، التاريخ هو من باب اللامتوقّع واللامتصوّر.

بعد الرحلة الفكريّة الجدليّة هذه في استعراض حقوق الإنسان في أبعادها التاريخيّة المتعدّدة الجوانب، يعرض الأب عبو لحقوق الإنسان من زاوية الماضي والواقع والمرتجى.

يرى عبو أنّ جذور حقوق الإنسان تجد أساسها ومرتكزها في طبيعة الإنسان العقليّة، وهذا ما نادت به فلسفة اليونان والثورة الفرنسيّة. فحقوق الإنسان ترتكز من جهة على الحقّ الطبيعيّ لدى الإنسان، وهو ثابت، وعلى الحقّ الوضعيّ أي القانونيّ، وهو متغيّر. من هنا مفهوم العدالة الاجتماعيّة، والقوانين العادلة، والحقّ في تطوير الأنظمة والقوانين. فحقوق الإنسان في جذورها ثابتة، وفي تطبيقها نسبيّة ومتطوّرة.

ويرى المؤلّف أنّ صعود الفكر القوميّ والتعصّبيّ على مدار التاريخ جعل الحقّ الذاتيّ ينتصر أحيانًا على الحقّ الطبيعيّ. من هنا العنف والإرهاب.

أمّا انتصار الحقّ الطبيعيّ أي الشموليّ على الحقّ الذاتيّ أي الفرديّ، بعد صراع فكريّ وثقافيّ وعسكريّ مرير، فمهّد للوصول إلى إعلان حقوق الإنسان وبالتالي نسبيّة الثقافات.

وفي شأن هذا الانتصار وضرورة المحافظة عليه باستمرار، يستشهد الأب عبو بكلام جميل قاله الأمين السابق للأمم المتّحدة خافيير بيريز دو كويللار: «إنّ الإعلان العالميّ لحقوق سنة ١٩٤٨ أصبح، على وجه التقريب، عينَ الله، العين التي كانت تلاحق قايين في كلّ مكان. فلا يمكن إخفاء أيّ انتهاك لحقٍّ من تلك الحقوق عن المجتمع الدوليّ».

ويرى الأب عبو أنّ دور الدول الكبرى في تثبيت حقوق الإنسان يكون في:

١. مساعدة الدول النامية اقتصاديًّا: فما الفائدة من دعم حقوق الإنسان نظريًّا، إذا كنّا نسمح بأن يموت بشرٌ جوعًا.

٢. في قمع القمع. ويأخذ هنا على أميركا دعمها الديكتاتوريّات في أميركا الجنوبيّة. ومساعدة الدول الكبرى على احتلال بلد صغير وسلبه استقلاله وسيادته (واقع الحال في لبنان).

ويقترح المؤلّف لنشر مبادئ حقوق الإنسان بين مختلف الشعوب:

١. التركيز على أهمّيّة التعاون الثقافيّ بين الأمم، لإزالة التناقض بين القِيَم الشموليّة التي تلازم حقوق الإنسان، والقِيَم الخاصّة بالثقافات المتعدّدة.
٢. التركيز على حقوق الإنسان والحقّ في الاختلاف.
٣. الكائن العقلانيّ الحرّ بحسب كانط وهيغل يتحقّق بالفعل، بالممارسة الديمقراطيّة لحياة جماعيّة ونظام يتوافق وخصوصيّته.
٤. حلّ النزاع بين وضعيّة الإنسان ووضعيّة الإنسان المواطن.

لا بدّ من كلمة على ما تميّزت به ترجمة هذا الكتاب. فإنّ نقل الفكر الفلسفيّ المتخصّص من لغة إلى أخرى تعترضه صعوبات جمّة، إن على صعيد إيجاد المصطلحات الفلسفيّة في اللغة المنقول إليها، أو على صعيد خصوصيّة سبك هذه المقولات لغويًّا.

فالأب عير توجّه بأفكاره هذه إلى نخبة فكريّة مختارة، إذ أودعها دروسًا ألقيت في الكولج دو فرانس في أيار ١٩٩٠.

من هنا كان على المترجم، الأب سليم دكّاش، أن يتجاوز هذه العقبة الكبيرة، وبخاصّة أنّه أراد من ترجمته هذه إيصال رسالة إلى جمهور قرّاء اللغة العربيّة الواسع. إنّ قراءةً الكتاب قراءةً متمهّلة وهادئة، تبيّن لنا نجاح الأب دكّاش في نقل فكر فلسفيّ بمقولات ثابتة ومتعرّجة إلى لغة لها عبقريّتها الخاصّة، تزاوج بين أفكار غربيّة المنشأ واللغة العربيّة، ولم يكن ذلك بالأمر العسير عليه، بسبب سعة اطّلاعه على المؤلّفات الفلسفيّة والسوسيولوجيّة بالفرنسيّة من جهة، ورسوخ قدمه في اللغة العربيّة من جهة ثانية، بالإضافة إلى خبرته الطويلة في نقل العديد من الكتب والمقالات من الفرنسيّة إلى العربيّة. كما أنّه تجدر الإشارة إلى الرابطة التي تجمع بين «الأبوَيْن» من حيث انتمائهما إلى مدرسة واحدة هي المدرسة اليسوعيّة، ممّا سهّل التفاهم بين الكاتب والناقل ووفّر أمانة كبيرة في الترجمة.

وفي الختام، ليس أجمل من أن نقول مع غُوته: «تصارع مع ذاتك لتنفتح على الآخر».

Communità cristiane nell'islam arabo
La sfida del futuro
a cura di Andrea Pacini
Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1996, 410 p.

الجماعات المسيحيّة في العالم الإسلاميّ العربيّ
تحدّي المستقبل
بإشراف أندريا باتشيني

من اهتمامات مؤسّسة جيوفانّي أنيلّي الثقافيّة، التابعة لشركة فيات الشهيرة في مدينة تورينو بإيطاليا، دَرْسُ القضايا المشتركة بين بلدان حوض البحر المتوسّط. وقد عَقدت في شهر حزيران من العام ١٩٩٥، بهمّة الدكتور أندريا باتشيني، المسؤول فيها عن البرنامج «الإسلام والحداثة»، مؤتمرًا ضمَّ نحو ١٦ باحثًا اختصاصيًّا عالجوا موضوع «الجماعات المسيحيّة في العالم الإسلاميّ العربيّ – تحدّي المستقبل». ونُشرت مداخلات هذا اللقاء، التي تمّت باللغات الإنكليزيّة والإيطاليّة والفرنسيّة، في الطبعة الأولى هذه بعد أن نُقِلَت جميعها إلى الإيطاليّة. وأُلحقت الطبعة هذه بطبعتين أخريَين: إحداهما فرنسيّة في عدد خاصّ مثلّث من مجلّة الشرق الأدنى المسيحيّ *Proche-Orient Chrétien*، المجلّد ٤٧، ١٩٩٧، الأجزاء ١-٣؛ والثانية إنكليزيّة، صدرت في لندن العام ١٩٩٨ عن منشورات كلارِنْدُن Clarendon Press بعنوان *Christian Communities in the Arab Middle East. The Challenge of the Future.*

أمّا الموضوعات التي عُولجت فهي الآتية: «المقدّمة»، لأندريا باتشيني (ص ١-٢٨)؛ «المسيحيّون العرب. من المسألة الشرقيّة إلى جيوبوليتيكا الأقلّيات في الآونة الأخيرة» لجوزف مايلا (ص ٢٩-٥٤)؛ «المسيحيّون العرب في الشرق. نظرة ديموغرافيّة» لفيليب فارغ (ص ٥٥-٧٤)؛ «الجماعات المسيحيّة عناصر فعّالة في المجتمع العربيّ إبّان التاريخ» للأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٧٥-١٠٠)؛ «كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهويّة: بين التأصّل في الماضي والانفتاح على الحاضر» للأب جان كُوربُون (١٠١-١٢٠)؛ «قانون الدولة – الأمّة ووضع غير المسلمين في مصر وسورية» لبرنار بُوتيفُو (١٢١-١٣٨)؛ «هجرة العرب المسيحيّين. أبعادها وأسبابها»، لبرنار سابِلّا (١٣٩-١٦٨)؛ «إنتاج المسيحيّين العرب الثقافيّ اليوم. التعبير عن الهويّة في مجتمع أغلبيّته مسلمة»، للأب كميل حشيمه اليسوعيّ (١٦٩-١٨٦)؛ «دينامية الأقباط السياسيّة: السعي إلى تفعيل دور الجماعة»، لدِينا الخواجه (١٨٧-٢٠٦)؛ «موقع الأقباط ودورهم الحاليّ في الاقتصاد المصريّ. التقاليد والاختصاصات»، لعادل أ. بشاي (٢٠٧-٢١٦)؛ «دينامية المسيحيّين اللبنانيّين. بين مِثال العامّيّات ومِثال الحوزك»، لأليزابيت پيكار (٢١٧-٢٤٠)؛ «الجماعات المسيحيّة والأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان»، للدكتور بطرس لبكي (٢٤١-٢٨٠)؛ «الدينامية الجماعيّة والاجتماعيّة السياسيّة لدى المسيحيّين العرب في الأردنّ وإسرائيل والأراضي الفلسطينيّة ذات الحكم الذاتيّ»، لأندريا باتشيني (٢٨١-

٣١٠)؛ «المسيحيّون في سورية»، للدكتور حبيب موصلّي (٣١١-٣٢٠)؛ «المسيحيّون في العراق»، للأب يوسف حبّي (٣٢١-٣٣٢)؛ «مساهمة الجماعات العربيّة المسيحيّة في مستقبل المجتمعات العربيّة بالشرق الأوسط. بعض التطلّعات»، للأب موريس بورمنس (٣٣٣-٣٤٥).

يُضاف إلى مجموعة تلك المداخلات القيّمة ٦٢ صفحة من الملاحق المفيدة وُزِّعت على الموضوعات التالية: طقوس الكنائس الشرقيّة؛ تحدّر الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة من نظيراتها الأرثوذكسيّة في الشرق الأدنى؛ البطريركيّات الشرقيّة القديمة في إطار تعدّد انتماءاتها الحالي؛ ولايات الكنائس الشرقيّة الأرثوذكسيّة والملكيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة في الشرق الأوسط؛ تعريف دقيق (مع التحفّظات الضروريّة في شأن الإحصاءات) بكلّ من الكنائس الثلاث عشرة الموجودة في المنطقة (خرائط مفصّلة وتعليقات)؛ معجم في ٢٤ صفحة يشرح عددًا كبيرًا من المفردات والمفاهيم التي قد تلتبس على القرّاء، حتّى المختصّين؛ لائحة بالمراجع البيبليوغرافيّة التي وردت في الكتاب (١٦ صفحة)؛ تعريف بالمشاركين (ص ٤٠٧-٤٠٨).

فالواضح من هذا العرض المفصّل أنّ الكتاب أشبه بموسوعة وافية شافية للوقوف على الجماعات المسيحيّة في العالم العربيّ والإسلاميّ في الشرق الأدنى قديمًا وحديثًا. إلّا أنّه، سعيًا للتعمّق في الموضوع ولمزيد من الفائدة، سنتوقّف على مداخلتَين من مداخلات الكتاب هما: حديث الأب جان كوربون: كنائس الشرق الأوسط. الأصول والهويّة: بين التأصّل في الماضي والانفتاح على الحاضر؛ وحديث الأب موريس بورمنس: مساهمة الجماعات العربيّة المسيحيّة في مستقبل المجتمعات العربيّة بالشرق الأوسط.

يُركّز هذان المقالان على بنى المجتمع في الشرق الأدنى، وهو موضوع يثير على الفور ردود فعل حادّة في لبنان، في ما يختصّ بالعلمنة نسبةً إلى الطائفيّة، وبالمارونيّة السياسيّة نسبةً إلى إسلام نظريّ «لا طائفيّ». غالبًا ما تكون المواقف شعارات عقائديّة، وفي نظر بعضهم، حلّت الشيعيّة السياسيّة محلّ المارونيّة السياسيّة. إنّ العرض التابع يساعد على تفهّم أفضل للبنى الجماعيّة الكنسيّة بما لها من جذور تاريخيّة، وعلى اقتراح رؤية للمستقبل.

نريد أن نقدّم عرضًا لأهمّ ما ورد في هذَين المقالَين، ولكنّنا نلفت النظر، قبل أن نبتدئ، إلى أنّ المسألة قد أثارها البطاركة الكاثوليك في رسالتهم التي صدرت سنة ١٩٩٦، فقد أشاروا إلى الطائفة بصفتها إطارًا تاريخيًّا وسياسيًّا وبشريًّا تعيش فيه الكنيسة. ولها وجه إيجابيّ هو الحفاظ على التقليد الكنسيّ والثقافة البشريّة والإلهيّة. لكن لها أيضًا وجه سلبيّ، أعني الطائفيّة، وهي بكلّ معنى الكلمة، تشويه للحياة الكنسيّة، تدفع كلّ كنيسة إلى المطالبة بخصوصيّتها، لا بالنسبة إلى الإسلام وحسب، بل بالنسبة إلى سائر الكنائس أيضًا. فالجماعات المنطوية على نفسها تصبح طوائف ضيّقة الاهتمامات لا تتوصّل إلى التعبير عن رسالة المسيح. فالعقليّة الطائفيّة تعارض روح الكنيسة.

١ - مثال الأب جان كوربون: لا يتحدّث عن العرب المسيحيّين مستتهم طوائف، بحسب مقاربة سوسيولوجيّة، بل يعتبرهم كنائس.

يستحيل الفصل بين البعد الإلهيّ والبعد البشريّ في جماعة كنسيّة، بسبب التجسّد الذي أدخل العنصر الإلهيّ في الإطار التاريخيّ البشريّ. لكن هذا لا يمنع أن نميّز تمييزًا واضحًا بين المشاركة الإلهيّة التي تربط مسيحيّي مختلف الطوائف بعضها ببعض، والإطار الذي يسير فيه المجتمع المسيحيّ والذي له لغة وثقافة معيّنتان. وقد يبدو ذلك انعكاس المناقشات المسيحانيّة التي عرفها الشرق المسيحيّ طوال قرون، والتي حاولت أن تحدّد الصلة بين الطبيعتين، الإلهيّة والبشريّة، في شخص المسيح.

فالكاتب يذكّر بأهمّ الحوادث التاريخيّة. كانت كنائس رومة والقسطنطينيّة والإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم، التي بقيت أمينة على قرارات المجمع الخلقيدونيّ، متجمّعة حول سلطة الإمبراطور، قبل أن تنفصل رومة عن المجموعة، وكان نظام الإدارة الجماعيّة شديد التراكب مع تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة الإداريّ إلى أبرشيّات تحت حكم الإمبراطور. وفي القرنين الخامس والسادس، نمت البطريركيّات الكبرى الأربع تلك الكنائس التي لم تتبنَّ قرارات مجمعَي أفسس وخلقيدونية. فاتُّهمت كنيسة العجم بالنسطوريّة، وكنيسة مصر القبطيّة وكنيسة أنطاكية السوريّة وكنيسة أرمينية بالمونوفيزيّة.

فعشيّة الاجتياح العربيّ الإسلاميّ، كانت كنيسة الشرق منقسمة إلى خمس كنائس. وكانت هذه الانقسامات تعود إلى خلافات سياسيّة وثقافيّة أكثر بكثير ممّا كانت لاهوتيّة: ذلك بأنّ الثقافة السامية كانت تؤكّد يومًا بعد يوم استقلالها عن تأثير بيزنطية الهلّينستي، كما أنّ بيزنطية تميّزت عن العالم اللاتينيّ في القرن التاسع والعاشر والحادي عشر.

والحكم الإسلاميّ الذي حلّ محلّ الحكم البيزنطيّ، أسهم هو أيضًا في تصلّب مواقف مختلف الطوائف. فإنّه، بمنحه كلًّا منها استقلالًا داخليًّا، جعل منها دُوَلًا في الدولة. وهذا النظام الذي عُمل به على عهد الساسانيّين والبيزنطيّين، كُتب له أن يدوم، محدّدًا لأمد طويل وضع الكنائس المدنيّ في دار الإسلام.

إنّ الليترجيّات والتقاليد الروحيّة واللاهوتيّات الخاصّة تؤثّر في هويّة الكنائس، مع إيلاء أهمّيّة خاصّة للاهوتيّات، بحكم الانفصال بين الهويّات الكنسيّة المحدّدة هكذا، حسبما كانت توافق أو لا توافق على القرارات المجمعيّة. وفي الوقت نفسه، ورثنا من تلك اللاهوتيّات تركةً وفيرة باللغة العربيّة أخذنا نتعرّف إليها، بفضل العمل الذي قام به الأب سمير خليل سمير وأبحاثه في الأدب العربيّ المسيحيّ.

وعند وصول العثمانيّين إلى الحكم، سُمّيت الطوائف «مِلَلًا». وعرف القرن الثامن عشر الاتّحاديّة التي يعدّها الكاتب طريقة لاهوتيّة. وانتمت البطريركيّات الشرقيّة الكاثوليكيّة الخمس في أغلبيّتها إلى أنطاكية التي شاهدت ولادة الكنيسة العالميّة، في حين كانت أورشليم بالأحرى مركز كنيسة المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ.

وفي نهاية ذلك التطوّر الذي لم تُشر إلّا إلى أهمّه، نلاحظ بطيبة خاطر، إن حاولنا أن

سبع رسميًا، أنّ جميع كنائس الشرق هم حاليًا أعضاء في مجلس كنائس الشرق الأوسط، وهو يوزّعها على أربع أسر كبرى:

- الأسرة الشرقيّة الأرثوذكسيّة، وهي سُمّيت هكذا منذ أن كُفّ عن نعتها باللاخلقيدونيّة. والأقباط (عشرة ملايين) ينتمون إليها.
- الأسرة الأرثوذكسيّة، وهي تضمّ بطريركيّات الإسكندريّة وأنطاكية وأورشليم، وكنيسة قبرص المستقلّة.
- الأسرة الكاثوليكيّة، وهي تضمّ سبع كنائس. وقد قُبلت في هذه الأسرة الكنيسة السريانيّة الشرقيّة أو كنيسة الشرق الأشوريّة، منذ أن وقّعت الاتّفاق المسيحاني
- الأسرة الإنجيليّة أو الأسقفيّة.

ثمّ يتحدّث الكاتب عن الهويّات والتراثات. إنّ الهجرات بحثًا عن الحرّيّة حملت عدّة كنائس من الشرق على الإقامة معًا في أرض واحدة، كأرض لبنان. ومنذ عهد قريب، أعلن السينودس من أجل لبنان موقفه لصالح المحافظة على تنوّع الكنائس التاريخيّة. ويؤكّد الكاتب أنّ الكنيسة الأرمنيّة وحدها عرفت فترة من الزمن عاشت فيها مع الأمّة في انصهار تامّ وأنّها لا تزال تحنّ إليه بعض الشيء، في حين أنّ هذه الظاهرة تمتّ بالأحرى، في نظره، إلى فقدان الحظوة. أمّا سائر الكنائس فإنّها لم تعش إلّا في نعمة الانتماء إلى العالم والاختلاف عنه في وقت واحد.

كيف تحاول كلّ كنيسة أن تدافع عن هويّتها؟ لا شكّ في أنّ الاحتفال بالفصح في تاريخين مختلفين هو من أحد مظاهر الخصوصيّات. فالجهود التي تُبذل لتحديد تاريخ واحد تواجه صعوبات، إذ إنّ كلّ مجموعة ترى أنّ الموافقة على الاحتفال بالفصح في تاريخ المجموعة الأخرى تؤدّي إلى النيل من هويّتها، كما أنّ تلك الجماعات تتمسّك بليترجيّاتها الخاصّة لأنّها تشكّل إرث هويّتها.

وفي القسم الأخير، يعالج الأب كوربُون مشاكل حاليّة. ففي إطار محيط تبشيريّ، إسلاميّ، متطرّف وصهيونيّ، يمثّل المسيحيّون ترسّخًا أخيرًا في عالم الحداثة والتقنيّة والثقافة. ومن خلالهم، تتجلّى ظاهرتان: دعوتهم الخاصّة ورسالتهم لدى الآخرين، وهذا ما ينفي كلّ تبشيريّة. والحال أنّ المشكلة المطروحة حاليًا هي هجرة المسيحيّين الكثيفة، التي ندّد بها الجثليق كاريكين الثاني، بصفتها «صيغة الإبادة الجماعيّة بالانتحار». أمّا الأب كوربُون فإنّه يأخذ على المسيحيّين الذهاب بحثًا عن حياة أكثر هدوءًا، ناسين أنّ الهدوء لا يجوز أن يكون هدفهم في هذا العالم. ولكن، هل تجد شريعة من الشرائع، سواء أإلهيّة كانت أم بشريّة، تمنع مسيحيّي الشرق من الهجرة في زمن أصبح فيه الترحُّل عاديًّا في العالم كلّه؟

في النهاية، وبالعودة إلى الموضوع الأساسيّ، يذكّر الكاتب بأنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني وجّه دعوة إلى مشاركة الكنائس المحلّيّة. فالمطلوب، فوق الرغبة في وحدة المسيحيّين، هو تحقيق مشاركة الكنائس المحلّيّة، وهذا ما يوافق وثيقة البَلَمَند التي صدرت سنة ١٩٩٣ والتي ترفض الاتّحاديّة. فلا يمكن التوصّل إلى الروح المسكونيّة، ما دامت

الكنائس لا تزال تتطابق مع طوائف.

٢ - مقال الأب موريس بورمنس: أمّا المقال الثاني فلن نطيل الكلام عليه، لأنّه لا يعالج وقائع، بل يعبّر بالأحرى عن تمنّيات في ما يختصّ بالمسيحيّين العرب وبالمكان الذي يحتلّونه، والإسهام الذي يأتون به في الدول التي يعيشون فيها.

أثبت المسيحيّون حضورهم في جميع عواصم الإمبراطوريّات الإسلاميّة، في دمشق، ثمّ في بغداد وقرطبة، وما زالوا يُثبتون حضورهم حتّى أيّام النهضة العربيّة، في نهاية القرن التاسع عشر. فلكي يستطيعوا أن يقوموا بدورهم في زمننا، يجب عليهم أن يتحرّروا من ثقل الماضي. إنّ المسيحيّين يكوّنون شكلَين من المجتمع: المدنيّ والدينيّ.

على المسيحيّين، بصفتهم مجتمعًا مدنيًّا، أن يشاركوا بإرادة حسنة في المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يساهموا في تحسينها وفي تطوير قانون مدنيّ. ليس تطبيق الشريعة حلًّا. ويُنتظَر من الكتب المدرسيّة أن تصوغ أمّة عربيّة أكثر وحدة وتجانسًا، بدل أن تُخلّد الفوارق بين الطوائف.

ثمّ يذكّر الكاتب بإسهام المسيحيّين منذ قيام النهضة. إنّ مجلّتي المشرق والمسرّة، ومنوّعات المعهد الدومنيكانيّ للدراسات العربيّة في القاهرة، ومجلّة إبلا التي يُصدرها معهد الآداب العربيّة بإدارة الآباء البيض في تونس، هي منشورات واكبت حركة نقل واسعة، أريد بها وضع تلك المؤلّفات في متناول جميع الذين لا يتقنون اللغات الأجنبيّة.

في ما يختصّ بالقرانات المختلطة بين المسيحيّين والمسلمين، يسلّم الكاتب بأنّها، في أغلب الأحيان، تؤدّي إلى مآسٍ، لكنّه يضيف أنّ بعضها ناجح تمامًا. ويشير أيضًا إلى مسألة اشتراك المواطنين في الحياة العامّة، وإلى التمييز بين الدين والسياسة، وهو، في نظره، أسهل تحقيقًا عند المسيحيّين.

لا يجوز تسمية المجتمع الدينيّ بـ«طائفة»، بل بـ«كنيسة». هذا وأنّ التعاون بين الطوائف يزداد، فهكذا أسهم بطاركة الشرق الكاثوليك في تعيين الفلسطينيّ ميشيل صبّاح في كرسيّ أورشليم اللاتينيّ. إنّ كنائس الشرق قد خطت خطوات كبيرة نحو الروح المسكونيّة، إذ إنّ البيانات المسيحانيّة المشتركة مكّنت الأقباط والسريان والأشوريّين من الشهادة لإيمانها المشترك بكنيسة رومة. فمن شأن صيغ التعاون كلّها أن تسهّل الحوار مع المسلمين واليهود. ولقد أسهم مجمع الأردنّ الملكيّ إسهامًا معروفًا في تلك الحوارات بين الأديان.

ويختم الكاتب مستشهدًا بما كتبه المطران جورج خضر: «أيًّا كانت الدول الحاليّة وشكلها وأنظمتها، يبقى مبرّر المجتمع المسيحيّ الروحيّ تفوّقه بصفته أسرة كنائس مرتبط بعضها ببعض ارتباطًا عضويًّا، ومرتبطة كلّها بغير المسيحيّين، بالمحبّة المنزّهة عن كلّ سياسة تحسب إلى بعيد، لأنّ الكنيسة ليست أمّة بين سائر الأمم».

يبدو من العرض السابق أنّ من حسنات الموسوعة هذه وتعدّد الموضوعات التي تطرّقت إليها، أنّها تقود المطالع إلى التفكير انطلاقًا من معطيات ملموسة توفّرها الخبرة وواقع

الحياة. ولا بدّ لكلّ مَن يتوخّى حبقة، لا سيّما بين أبناء المنطقة، من هشاشة وضع الجماعات المسيحيّة، من أن يجد في معطيات الكتاب أسبابًا وجيهة تدفع المسيحيّين إلى أن يدخلوا مع مواطنيهم المسلمين في شركة يتوقّف عليها مصير كلّ من الفريقين.

الأبوان لاسلو صابو وكميل حشيمه

Orientalia Christiana Analecta, 258
Faith, Power and Violence
«Muslims and Christians in a Plural Society, Past and Present»,
edited by John J. Donohue, S.J. and Christian W. Troll, S.J.
Pontifico Istituto Orientale, Roma, 1998, 313 pages

الإيمان والقدرة والعنف
مسلمون ومسيحيّون في مجتمع تعدّدي، ماضيًا وحاضرًا

يجد القارئ في العدد ٢٥٨ هذا من سلسلة «مختارات شرقيّة مسيحيّة»، مداخلات الندوة التي عقدها، في تعنايل (لبنان) من ٩ إلى ١٥ نيسان (أبريل) ١٩٩٦، فريق دوليّ من اليسوعيّين الذين يعملون بين المسلمين، فكانت خامس لقاء ينظم منذ أن بُوشرت العام ١٩٨٣ في لبنان.

أمّا موضوع اللقاء، كما ورد في عنوان هذا التعريف، فتمليه عودة الدين، في العقود الأخيرة، إلى الساحة السياسيّة بزخم وفي صيغ جديدة، فضلًا عن انتشار ظاهرة العنف التي كثيرًا ما تتّسم بها الهويّة الدينيّة والإثنيّة، والتي يسمّيها بعضهم إرهابًا، وبعضهم الآخر مقاومة مشروعة.

لقد تركّزت المناقشات حول العلاقات الدوليّة، في فترة ما بعد الشيوعيّة، على نموذج يجعل من تصادم الثقافات «سيناريو» للمستقبل. وهناك قناعة عند فريق اللقاء اليسوعيّ بأنّ التفاهم يحول دون أخطار المواجهة. لذلك، حاول هذا الفريق أن يبحث في بعض نواحي العلاقات التاريخيّة والمعاصرة، وهي علاقات متنوّعة جدًّا، بين المعتقدات والقِيَم التي يتمسّك بها الإيمان وينشرها من جهة، والقوى السياسيّة التي كثيرًا ما ترافقها عادةً مظاهر العنف من جهة أخرى.

لقد أسهمت بعض مداخلات الندوة في تسليط الأضواء على الاعتبارات التاريخيّة والاجتماعيّة، وتناولت التحاليل المتنوّعة المبنيّة على نصوص قانونيّة، كما شكّلت مداخلات أُخَر أبحاثًا في حالات معاصرة وأفكارًا مبنيّةً على هذه الأبحاث. فدار الكلام على حالات في الصحراء الأفريقيّة ومصر وأفريقيا الشماليّة وجنوب شرق آسيا وأوروبا، علمًا بأنّ المساهمين في هذه الندوة لا يتميّزون بدراساتهم المستفيضة في اللياتين

المسيحيّة والإسلاميّة وحسب، بل إنّ معظمهم يعيش ويعمل في أنحاء من العالم تثني مع مساهماتهم.

في الرسالة الرعويّة التي أصدرها، في ميلاد ١٩٩٤، بطاركة الشرق الكاثوليك، بعنوان «معًا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع»، اقترح الأحبار أن يطوّر المؤمنون المسلمون والمسيحيّون نوعًا جديدًا من التعدّد ينقلهم من النزاع إلى الحوار. وفي هذا السياق، تكون المرحلة الأولى أن تُشفى ذاكرة الجانبين من منطق المقاومة والحذر، وتسيرا في طريق الحوار. إنّ الندوة، وهذا المجلّد الذي هو ثمرتها، ينطلقان من وجهة النظر هذه.

أربعة عشر راهبًا يسوعيًّا من جنسيّات مختلفة دوّنت مداخلاتهم في هذا الكتاب، نقدّم خلاصة عنها.

- الأب روبرت بندكتي (Benedicty) المجريّ: «التشكيلة السياسيّة البيروقراطيّة. محاولة تعريف مفهوم». عكف الباحث على استقصاء الخلفيّات الاجتماعيّة التاريخيّة لما اصطلح على تسميته الثقافيّة السياسيّة، وذلك في المنطقة الثقافيّة التي تشمل المجتمعات المسيحيّة في أوروبّا الشرقيّة المتحدّرة من الدولة البيزنطيّة وخليفاتها الصقليّة من جهة، والمجتمعات الإسلاميّة المنبثقة من الخلافة الإسلاميّة في صيغتيها العربيّة والعثمانيّة من جهة أخرى. فعلى الرغم من التنوّعات الإقليميّة والقوميّة، فإنّ تلك المجتمعات تتميّز بعدد من السمات البنيويّة المشتركة بينها جميعًا. لقد تمّ ضبط تلك السمات في إطار شبكة ثلاثة تغيّرات، وهي: مفهوم الدولة وشرعيّة السلطة والولاء.
- الأب لويس بواسّيه (Boisset) الفرنسيّ: «الإيمان والندرة والعنف. قراءة مجدّدة للحملة الصليبيّة». إنّ الصلة بين الإيمان والندرة والعنف تبدو، في تاريخ الحملات الصليبيّة، تفاعلًا. فالإيمان يعمل عملَ حضورٍ محسِّن يسكّن الحميّة التي نجدها في نقطة الانطلاق، ليجسّدها في الزمن ويحقّقها في البشر، في حين تُنقل الندرة إلى الكلام، ويصبح العنف شهادة. لكنّ قراءة الحملة الصليبيّة قراءةً مجدّدة تنطلق من وجهة نظر غربيّة، وهي تختلف تمامًا إن دار الكلام على المسيحيّ الشرقيّ أو العربيّ المسلم.
- الأب مرتين مَكْ دورمت (Mc Dermott) الأميركيّ: «مقارنة بين لاهوت التحرير وجهاد الإمام الخميني». رفضت الكنيسة لاهوت التحرير بصفته نظامًا غريبًا عن الإنجيل، وهو الماركسيّة. أمّا الجهاد فإنّه جزء لا يتجزّأ من الإسلام منذ نشأته. ولذلك، فإنّ الإمام الخميني أعاده إلى الحياة ونشّطه، وأدرجته الجمهوريّة الإسلاميّة في دستورها. فالديانتان ظهرتا أمينتين على تقاليدهما.
- الأب جان دونوهيو (Donohue) الأميركيّ: «في سبيل الحقّ والعدل. الاستشهاد في تقاليد الديانات التوحيديّة الثلاث». تبحث هذه الدراسة في مفهوم الاستشهاد في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، وترسم الخطوط العريضة لتطوّر هذا المفهوم في اليهوديّة، من الحرم المنفّذ في العدوّ المغلوب إلى العبد المتألّم والتضحية بالنفس.

وفي المسيحيّة، من المعد المتألّم إلى الاضطهادات، قبل أن يُعمّم ليشمل السير على تشات الحياة. وفي الإسلام، يتحدّث المفهوم أوّلًا عن أولئك المحاربين الذين يموتون في المعارك في سبيل الإسلام، ثمّ يتخذ معنًى أعمّ يشبه معنى المسيحيّة الحديثة.

- الأب باولو دال أوليو (Dall' Oglio) الإيطالي: «ماسينيون (Massignon) والجهاد في ضوء شارل دي فوكو (de Foucauld) والحلاّج وغاندي»: ينطلق دال أوليو من سيرة ماسينيون واهتدائه إلى الدين المسيحيّ في إطار لقائه الإسلام، وتعرّفه إلى شارل دي فوكو وإكبابه على درس مؤلّفات الحلاّج، واكتشافه شخصيّة غاندي، فيبرز ما في سيرة ماسينيون الفكريّة والوجوديّة من وحدة كامنة، ويقدّمه مثالًا على موقف المسيحيّ من تحدّي الإسلام.
- الأب سمير خليل سمير المصريّ: «النقاش حول جريمة الرِّدّة في الإسلام المعاصر». يرى الرأي العامّ الإسلاميّ أنّ المرتدّ يستوجب الموت، بحكم ما يسمّى «حدّ الرِّدّة». وقد اتّخذت هذه المشكلة مزيدًا من الحدّة في العقود الأخيرة، مع ظهور «الصحوة الإسلاميّة»، علمًا بأنّ المسلمين الأصوليّين أولوا تلك العقوبة أهمّيّة مجدّدة، وفرضوا تطبيقها على المسلمين المهتدين إلى الدين المسيحيّ.
- الأب كريستيان فان نيسبن (Van Nispen) الهولنديّ: «قانون الحسبة الجديد في مصر: مدلوله، إطاره، التباساته». يحدّد الكاتب معنى قانون الحسبة الجديد والمسائل التي يثيرها، فيذكّر أوّلًا بمدلول «الحسبة» في التاريخ، ثمّ يتطرّق إلى وضعها في مصر قبل صدور القانون الجديد، شارحًا ما يعنيه، ويختم كلامه بتفكير في هذه الحقيقة في إطار التطوّر الحاليّ الذي يعرفه المجتمع المصريّ في داخل مجمل العالم العربيّ والعالم الإسلاميّ.
- الأب بتريك راين (Ryan) الأميركيّ: «الإصلاحيّ والثوريّ في أفريقيا الغربيّة: بحث في الإسلام في غانا». المسلمون هم أقلّيّة في غانا (١٦٪)، لكنّهم، ابتداءً من القرن الخامس عشر، أخذوا يعيشون في هدوء وسلام، في إطار محيط تعدّديّ، مع أنّ تقليد الهَوْس الثوريّ كان له تأثير في القرن التاسع عشر، وقد حصل في أيّامنا على دعم من قِبَل قوى وهّابيّة، لا بل شيعيّة أيضًا، أتت من خارج البلد في العقود الأخيرة. ويُخشى أن تعمل على إفساد الاستقرار في داخل الإسلام وفي علاقاته بالمسيحيّين والتقليديّين في غانا.
- الأب هنري كودريه (Coudray) الفرنسيّ: «اللغة والهويّة والسلطة والدين: النزاع حول استخدام الفرنسيّة والعربيّة في تشاد». يبلغ عدد المسلمين في هذا البلد نحو ٥٣٪ من السكّان. ولذلك يتّسم النقاش حول وضع اللغة العربيّة بالحساسيّة. ففي السنة ١٩٧٨، عُدّت العربيّة، إلى جانب الفرنسيّة التي تتمتّع بوضع مميّز، لغة رسميّة ثانية، وهذا ما رفضه قسم لا يُستهان به من السكّان غير المسلمين. في الواقع، وراء النقاش حول وضع الفرنسيّة والعربيّة، تكمن خيارات اجتماعيّة مختلفة ويكمن صراع من أجل السلطة، حيث تُستخدم الاعتبارات المذهبيّة للخير أو للشرّ.
- الأب توماس ميشيل الأميركيّ: «التوفيق أو المجابهة: المسلمون الأندونيسيّون

والسياسة في النظام الجديد». إنّ أكبر اهتمام المنظّمات والمفكّرين المسلمين في أندونيسيا في أيّام «النظام الجديد» (١٩٦٥-١٩٩٦) كان تحديد دور الإسلام في أمّة عصريّة مسلمة في جوهرها، حيث مراكز السلطة الحقيقيّة تُفلت من أيدي القطاع الملتزم دينيًّا. فالطريقة التي ردّ بها أولئك المفكّرون وتلك المنظّمات على حنائق النظام الجديد السياسيّة والدور التطوّري الذي يتوقّعونه للإسلام في نظام أندونيسيا العصريّة السياسيّ هما موضوع هذه المساهمة.

- الأب كريستيان ترول (Troll) الألمانيّ: «الحُكم الإلهيّ وقيامه على الأرض: نقاش إسلاميّ أسيويّ جنوبيّ». تقارن هذه المداخلة المفكّر المسلم مولانا مودودي بالحاكم المعروف مولانا وحيد الدين خان، فتقول إنّ الثاني يأخذ على الأوّل نظرته إلى الدين، مع أنّ مفهومه له يتضمّن جميع العناصر الجوهريّة، مشوّهة إلى حدّ بعيد، لأنّه يرى في الدين بوجه خاصّ نظامًا اجتماعيًّا سياسيًّا، جاعلًا من هذا النظام عنصرًا متفوّقًا من عناصر الإسلام. لا شكّ في أنّ الإسلام يعني أوّلًا صلة بين الله وعباده، في حين أنّ وجهه النظاميّ ليس إلّا مظهرًا خارجيًّا من عنصره الأساسيّ.
- الأب ديزيديريو پنْتو (Pinto) الهنديّ: «العلاقة الصوفيّة بين المعلّم والتلميذ في الهند، والقدرة». إنّ تلك العلاقة التي يقال لها في اللغة الهنديّة «پيري - مُريدي» (piri muridi)، تهدف إلى الاتّحاد بالله. وهذا الاتّحاد قد يؤدّي إلى شيء من التأثير في الله أو إلى قدرة روحيّة. وحين تصبح هذه القدرة ميمونة مادّيًّا أو نفسيًّا، أو هدّامة لشخص آخر على الأقلّ، تُسمّى معجزة. والمعجزات هي هامّة جدًّا، لأنّ القداسة والاتّحاد بالله ليس هما أمرًا خاصًّا باطنيًّا بين الفرد والله، بل مصدر وضع اقتصاديّ وسياسيّ واجتماعيّ في الجماعة. فالاتّحاد بالله قد يعني، بوجه مبسّط، تطبيق أساليب وُضعت للوصول إلى القدرة التي تُجري المعجزات.
- الأب هنري سانسون (Sanson)، وهو فرنسيّ يعيش في الجزائر: «في الإسلام حاليًّا: من المساكنة إلى العيش المشترك». إنّ هذا الانتقال من المساكنة إلى العيش معًا يثير بعض المشاكل بقدر ما يُتكلَّم في التعبير بألفاظ ثقافيّة. لكن الأهمّ، حتّى في أمور الانتقاف، ليس وجود الناس بعضهم عند بعض، بقدر ما هو وجود بعضهم من أجل بعض. والأمر الذي يتغيّر هو كيفيّة العيش مع الآخرين، في حين أنّ الأمر الذي لا يتغيّر هو العيش من أجل الآخرين.
- الأب جورج شتول (Stoll) الألمانيّ: «المسلمون في ألمانيا. الشعور الذاتيّ وقضيّة القدرة والعنف». إنّ المسلمين في ألمانيا (نحو ٣٠٪ من السكّان الذين يبلغ عددهم ٨٠ مليونًا) يقبلون عادةً الدستور العلمانيّ. لكنّهم يعبّرون عن قلقهم ويُظهرون بذلك أنّ الإجراءات الدستوريّة الحاليّة ليس لها في نظرهم سوى قيمة موقّتة. إنّهم يعانون وضعهم كأقلّيّة ويتأثّرون أحيانًا بفكرة العنف، فلا يشكّون في صلتهم بالعنف وبمستلزماته الدينيّة. ويبدو أنّهم يشعرون بحاجة إلى شيء من الوعي الذاتيّ، والحال أنّ هذا الأمر قد يكون حاجزًا فعّالًا يحول دون العنف.

أ. صبحي حمويّ

J.M. GAUDEUL, *Disputes? Ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, vol. I «Survol historique», vol. II «Textes témoins»

coll. «Studi arabo-islamici del PISAI», n° 12, Roma 1998, 379 p. & 389 p.

مجادلات؟ أم لقاءات؟

الإسلام والمسيحيّة على مرّ العصور

تأليف ج.م. كودول

ظهر هذا الكتاب بجزأين. يتألّف الجزء الأوّل من ثمانية فصول يقرأ فيها الكاتب اللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، في وجوهها المتعدّدة، عبر العصور، قراءة خاطفة. ويقدّم في الجزء الثاني مجموعة نصوص مختارة تواكب القراءة التاريخيّة في الجزء الأوّل.

ينطلق المؤلّف، في الجزء الأوّل، من نشأة الإسلام، ويبيّن تطوّر موقف محمّد من اليهوديّة والمسيحيّة على السواء. فذلك الموقف يبدأ بشعور بالوحدة، ثمّ يتحوّل إلى مواجهة، ويصبح أخيرًا قطيعة. وثمّة فكرتان أساسيّتان تنضجان من خلال هذه المواجهات، هما أنّ الإسلام هو الدين التوحيد الذي يقبله الله، وأنّ القرآن يكفي نفسه بنفسه. ولا شكّ في أنّ هاتين الفكرتين تمثّلان، في الوقت نفسه، قاعدة الحوار وصعوبته.

وبغية أن يرسم المؤلّف لوحة موضوعيّة عن تطوّر الحوار، اتّبع، في الفصول (٢-٧)، بنية متشابهة إلى حدّ كبير. فبدأ بعرض الأطر التاريخيّة التي دارت فيها اللقاءات الإسلاميّة والمسيحيّة، مظهرًا خطوط الحوار العريضة، متطرّقًا إلى أهمّ الشخصيّات الفكريّة التي قامت بدور فاعل في هذا المضمار، شارحًا بإيجاز نتاجها الأدبيّ، مزوّدًا شرحه لائحة مراجعهم، وخاتمًا بخلاصة يحدّد فيها موقع الحوار في كلّ حقبة تاريخيّة. ولا ريب أنّ المؤلّف توقّق في شرح تداخل السياسة في الدين، وهيمنة لغة السلاح على مدى عصور، وتحوُّل المسيحيّة والإسلام إلى مجتمعَين مختلفَين تتقلّب علاقةُ بعضهما ببعض بين العداوة والتقدير واللامبالاة والحذر المتبادل. غير أنّ التبادل الثقافيّ لم يغب، ومثله التبادل التجاريّ. كما كان هنالك لقاءات ومراسلات بين مفكّرين من الديانتَين. ولكن من الصعب أن نقول إنّ المسيحيّة والإسلام عرفا لقاءً حقيقيًّا يقوم على الإصغاء المتبادل البعيد عن المجادلات والخوف والشكّ في نوايا الآخر. وفي هذا الإطار، يقدّم المؤلّف جملة اقتراحات استنتجها من المجادلات والأزمات من شأنها أن تنير سبيل اللقاء الحقيقيّ (ص ٣٢٠-٣٣١).

أمّا الفصل الأخير، بعنوان «بقيادة الروح...»، فهو يتلخّص بدعوة المسيحيّ إلى أن يضطلع بدوره في لقاء الإسلام، وألّا يكتفي بدور المراقب. لذا، يحاول المؤلّف أن يميّز، من خلال قراءة أحداث الماضي والحاضر، واستعراض بعض الوجوه، إنْ كان الله يدعونا إلى اتّخاذ مبادرات ومواقف جديدة. فممّا لا شكّ فيه أنّ حياة جديدة تتفتّح في الكنائس عنوانها الانفتاح على الآخر، كما أنّ اللقاءات بالمسلمين، بالرغم من صعوباتها، وبالرغم

من الحركة الإسلاميّة الأصوليّة، تنسج شرابيد نسجة صداقة وأخوّة. فلا ريب أنّ روح الله لا يزال يعمل!

وفي ما يتعلّق بالجزء الثاني، فقد قسمه المؤلّف إلى قسمين: قسم أوّل ضمّنه نصوصًا عن اللقاءات بين المسيحيّة والإسلام في مختلف مراحلها ووجوهها التاريخيّة، من القرن الثامن إلى القرن الحالي؛ وقسم ثانٍ اختار له نصوصًا عن أهمّ الموضوعات التي سادت كتابات المسلمين والمسيحيّين ولقاءاتهم في كلّ عصر، ومنها الثالوث ويسوع والعنف والكتاب المقدّس ونبوّة محمّد والديانة الحنيفيّة وممارسات الطقوس، إلخ.

الأب صلاح أبو جوده

ديوان الحلاّج
أعدّه وقدّم له عبده وازن

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨، ٣٢٠ صفحة

عَرَف المثقّفون الأستاذ عبده وازن صحافيًّا أديبًا وناقدًا لامعًا، كما خبروه شاعرًا رقيقًا جريئًا، وقد تناولت الصحف في لبنان وخارجه ما عاناه من الرقابة الرسميّة في إثر ظهور ديوانه حديقة الحواس (بيروت، ١٩٩٣)، الذي سرعان ما أعيد إليه الاعتبار. واليوم، مع إصداره ديوان الحلاّج مقدّمًا له بدراسة ضافية، يظهر عبده وازن بمظهر متكامل، جامعًا بين الناقد والباحث والشاعر، فضلًا عن الملمّ بالروحيّات.

أوّل ما يلفت الانتباه أنّ المقدّمة العلميّة المكثّفة التي تصدّرت الكتاب بصفحاتها الأربع والسبعين، تُقرأ بسهولة ولذّة، إذ استطاع كاتبها أن يرسم صورة دقيقة شائقة عن الحلاّج، ذلك المتصوّف الكبير (ولد نحو ٨٥٧م) الذي شغل العلماء ورجال الفكر بشخصيّته الفريدة وتعاليمه الجريئة. فقد بيّن أنّ هذا العملاق كان نموذجًا نادرًا من نماذج الثورة الروحيّة في الحضارة الإسلاميّة، إذ جمع بين الدعوة الصوفيّة والمهمّة الإصلاحيّة المتمرّدة على المفاهيم السائدة، وجعلته جرأته وتمسّكه بمبادئه يواجه أعداء لدودين أوقعوا به، وقادوه إلى الموت صلبًا ثمّ تقطيعًا فحرقًا. إلى ذلك أجاد عبده وازن أيضًا في بيان ما اتّسمت به شخصيّة الحلاّج من تناقضات، أقلّه في بعض مواقفه المعلّنة، ممّا دفع بالذين تناولوه بالدرس ينقسمون بين معارض ومؤيّد، والجميع على كلّ حال يعترفون بمواقف له سامية تقول بالمحبّة للجميع، وبضرورة التضحية والمسامحة وطلب المغفرة لمضطهديه أنفسهم.

وكما وُفِّق عبده وازن إلى رسم صورة الحلاّج، كذلك نجح في تحقيق عدد من الإيجابيّات، منها درس شخصيّة بطله في إطارها التاريخيّ، مبيّنًا كيف أنتج الرخاء السائد في الحضارة العبّاسيّة، وما واكبه من فجور، ردّ فعل تصوّفيّ ورجوع إلى التقوى (على نحو ما حصل في مصر مع قيام حركة التوحّد في العصور المسيحيّة الأوائل).

ومن هذه الإيجابيّات أيضًا تحليله مواقف مؤيّدي الحلاّج ومناوئيه، مفضيًا إلى إنصاف

الرحل، قائلًا إنّه «قد يبدو متناقضًا في نظر مَن يقرأه قراءة آنيّة أو «سارحة». أمّا مَن يقرأه قراءة عميقة ومتأنّية فيدرك أنّ تناقضه ظاهريّ وعرضيّ وليس جوهريًّا» (ص ٣٥). ويضيف «قد يستغرب البعض قول الحلّاج بما يسمّيه «كفرًا» سواء في شعره أم في نثرياته. ولكن مَن يُنعم النظر في هذه المقولة يكتشف حقيقتها الإيمانيّة. فالكفر هو كفر ظاهريّ، كفر المؤمن الذي نفى عن كلّ ما سوى الجوهر، كفر المتصوّف الذي تجاوز العالم الحسّيّ وذاب في نور الله، كفر المتديّن الذي تخطّى الشعائر إلى حقيقتها الكامنة وراءها» (ص ٣٦).

ومن حسنات الكتاب أنّه أفاد بذكاء من الدراسات التي سبقته، قديمها وحديثها، سواء في الشرق، (ابن تيميّة، سعاد الحكيم، عبد القادر محمود...)، أو في الغرب، خاصّة أعمال المستشرق الكبير العلّامة لويس ماسّينيون. كما أنّه، وإن لم يزد جديدًا يُذكر على ما عُرف من نصّ ديوان الحلّاج، إلّا أنّه استطاع أن يقدّم مجموعة هي خير ما لدينا الآن، إذ انطلق وازن ممّا أنجزه ماسّينيون في ديوانه وما حقّقه من بعده كامل مصطفى الشيبي (طبعة بيروت، ١٩٧٤، ثمّ طبعة بغداد ١٩٨٤)، فقارن بين عمليهما وتوصّل إلى صيغة جديدة «تجمع ما فات الأوّل وورد لدى الثاني، وما فات الثاني وورد لدى الأوّل» (ص ٧٣).

وحسنًا ما فعل وازن أيضًا إذ اكتفى في تعاليقه على الديوان بشرح المفردات الصعبة والمصطلحات شرحًا لغويًّا، معرضًا عن شرح المعاني، فهي غامضة في بعض الأحيان وتفترض تأويلًا تحاشاه ليترك للقارئ أن يفسّر كما يطيب له.

ولا شكّ في أنّ ما قام به عبده وازن يُعدّ عملًا جدّيًّا متكاملًا من أجود ما عرفناه في مجاله. ولنا، في سبيل تحسين الطبعة اللاحقة، بعض الاقتراحات:

١. أن تجمع عناوين المراجع الكثيرة المستعملة، في ثبت واحد في آخر الكتاب.
٢. أن تُعاد صياغة فهرس مطالع الأشعار بحيث ترتّب تلك المطالع لا بحسب ورودها في الكتاب (وهو تحصيل حاصل)، بل بحسب حروفها الأوائل ليسهل العثور عليها بسرعة.
٣. أن يتحاشى المحقّق الكريم بعض الأغلاط الشائعة التي تمشّى على كتّابنا الكبار أن يحاربوها كما تحاربها. من ذلك: «حبًّا بالموت» (ص ١٤ س ٢١) والصحيح: حبًّا للموت؛ «من عام إلى آخر» (ص ١٢ س ٩) فهي صيغة أجنبيّة، والصحيح: عامًا بعد عام؛ «اختلفت من مخطوط إلى آخر» (ص ٧٠-٧١)، والسليم: بين مخطوط ومخطوط؛ «على ضوء الثريان» (ص ٢٨ س ١٤)، وصحيح القول: في ضوء؛ «في تقديمه الديوان، قارن ماسّينيون» (ص ٧٠ س ٢١)، والأصحّ: قارن ماسّينيون، في تقديمه الديوان...؛ «يسمي البعض» (ص ٢٢ س ١٧، إلخ...) والعبارة السليمة هي: يسمي بعضهم.
٤. قال وازن إنّ أطروحة ماسّينيون الضخمة المعنونة آلام الحلّاج لم تنقل إلى العربيّة حتّى اليوم. فما رأيه لو تطوّع لذلك؟ وقد يكون خيرَ مَن يفعل.

أ. كميل حشيمه

STUDIA ORIENTALIA CHRISTIANA
Collectanea 31; Studia-Documenta
The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies
Cairo-Jerusalem, 1998, 296 pages.

يتابع حضرة الآباء الفرنسيسيين إصدار مجلّتهم دراسات شرقيّة مسيحيّة بانتظام، والمجموعة ٣١ مليئة، مثل سابقاتها، بالأبحاث القيّمة المفيدة. الأوّل مقال بالفرنسيّة لإسطفان فرهلست S. Verhelst حول «إدخال طقس التقدمة وزواله في ليتورجيا أورشليم» (ص ٥-٣٤)، وهو مبنيّ على درس مخطوطين قديمين جدًّا، أحدهما يونانيّ والثاني كرجيّ (جيورجيّ). - المقال الثاني، لمؤلّفه هربرت بُوسه H. Busse، منشور بالألمانيّة وموضوعه «موت يسوع بحسب ما ورد في القرآن (السورة ٣: ٥٥) وفي تفاسيره الإسلاميّة» (ص ٣٥-٧٦)، وينتهي بمقارنة بين موت محمّد وموت يسوع. - أمّا الدراسة الثالثة فهي بالإيطاليّة (ص ٧٧-١٤٤) ومؤلّفها لِيرو كرُوتشياني L. Cruciani، وعنوانها «اليوميّات الخاصّة بدير الأرض المقدّسة الكريم في القاهرة (١٨٨٣-١٨٩٥)»، وهذا الدير هو القائم في محلّة الموسكي. والمقالة مذيّلة بفهرس بالأسماء. - المقال الرابع (ص ١٤٥-١٥٢) يدرس، بالفرنسيّة، نصًّا منقوشًا على مَعْلمة من معالم المساحة في أيّام الإمبراطور الرومانيّ ديوقلسيانس، وقد عُثِر عليه العامّ ١٩٦٣ في شمال سورية على مقربة من جسر الشغور. والمقال، على صغره، مشحون بالأخطاء الإملائيّة التي يبدو أنّ سببها تعثّر عمل الكمبيوتر! - وجاء المقال الخامس، وهو بالإيطاليّة، دراسة قام بها برتولوماو پيرُونه B. Pirone بعنوان: «حياة القدّيس أرسانيوس في مصدر عربيّ» (١٥٣-٢٢٠)، تقدّم للنصّ بنحو عشرين صفحة ثمّ نشر المخطوط، وهو ضمن مجموع باريس ٣/٢٦٢، ويعود إلى القرن الخامس عشر ومصدره سورية. وإلى جانب النصّ المحقّق ترجمته إلى الإيطاليّة. - أمّا المقال السادس (ص ٢٢١-٢٥٨)، فهو «لائحة غير منشورة بالقدّيسين الذين تكرّمهم الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة»، حقّقها ونقلها إلى الإيطاليّة حضرة الأب البحّاثة وديع أبو الليف. وللأب وديع أيضًا دراسة بالعربيّة عنوانها «الأنبا ميخائيل أسقف تِنِّيس مؤرّخ الكنيسة القبطيّة في العصر الفاطميّ الأوّل» (ص ٢٦١-٢٩٢). وفي المجلّد تعريف لكتب ذات أهمّيّة تُعنى جميعها بموضوعات تتعلّق بشؤون الأقباط وأعلامهم.

أ. ك. حشيمه

الفكر العلميّ العربيّ

نشأته وتطوّره

تأليف جورج صليبا

مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة - جامعة البلمند، ١٩٩٨، ٢٢٥ صفحة

فرادة هذا الكتاب وقيمته الكبيرة أنّه يقلب رأسًا على عقب نظريّات سابقة حول تاريخ العلوم عند العرب، فيأتي بنتائج جديدة ذات أهمّيّة قصوى. لقد درج مؤرّخو العلوم عندنا،

بتأثير من المستشرقين، إلى تصوير تاريخ الحضارة العربية والإسلامية وكأنّه تاريخ التطوّر الديني والفقهي فقط، وأدّت هذه المنهجيّة الاستشراقية إلى تصوّر مرحلانيّة (periodization) تقسّمت تاريخ حضارتنا إلى مراحل جاهليّة، وانتقاليّة، وذهبيّة، وانحطاط. أمّا البروفسور صليبا، فلم يقبل مثل هذه المقولة وتنقّدها في سائر ما ألّفه من كتب ومقالات حول تاريخ علم الفلك عند العرب، وجاء كتابه الصغير الأخير هذا مختصرًا مكثّفًا لأطروحته. فهو يرى أنّ المرحلانيّة السائدة غير صحيحة في تقسيماتها، كما أنّ وصف سمات بعض المراحل كما جاء في المفاهيم الرائجة، غير دقيق لأنّه لم يأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة آنذاك.

فأوّل ما يدعمه الأستاذ صليبا، مستندًا إلى نصوص من ابن النديم وحنين بن إسحٰق (ص ٥٦) وسواهما، أنّ نقل العلوم من اليونانيّة والسريانيّة إلى العربيّة لم يكن من باب حُلم راود أحد الخلفاء كما درج عليه التقليد، بل كان له أسباب اجتماعيّة اقتصاديّة يجدر التوقّف عليها، ومفادها أنّه لمّا عرّب عبد الملك الدواوين، فقد أصحابها السابقون من نصارى ومجوس نفوذهم، فأرادوا أن يعوّضوا خسارتهم بأن يأتوا بعلوم لفائدة الدواوين أوسع مجالًا وأعمق، وبذلك يتمكّنون من تحقيق احتكار جديد للمناصب يتسنّى لهم عن طريق الجدارة. والدليل على حقيقة ذلك الأمر أنّ أسرًا بأكملها هادت إلى بلاط الدولة في الحقبة العبّاسيّة بسبب كون أفرادها على معرفة وثيقة بالعلوم اليونانيّة المتقدّمة. وكان من تنافس كبار الموظّفين في الدولة أنّه دفعهم إلى الإكثار في ما نقلوه وإتقانه، كما أنّهم تعدّوا عمليّة النقل إلى عمليّة الإبداع.

وقد أيّد الدكتور صليبا مقولته الأخيرة منطلقًا من مثال علم الفلك، الذي خصّه بالفصل الثاني في كتابه، فبيّن بالحجج الكثيرة الدامغة ما أتى به العرب من جديد في هذا المضمار، لا في أثناء ما سمّي بعصر علومهم الذهبيّ وحده، بل في ما تبعه بعد القرن الثالث عشر إبّان ما رأى أنّه سمّي خطأً بعصر الانحطاط. فعلماء عصر الترجمة أنفسهم، كحنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وسواهما كانوا بدورهم أصحاب تآليف علميّة جديدة مبتكرة، كما أنّه قامت لدى العلماء العرب عمليّة نقد المفاهيم اليونانيّة القديمة وإعادة النظر فيها وتصحيح ما حمله من أخطاء، ممّا يثبت تفرّد علم الفلك العربيّ بالأصالة إذا ما قورن بعلم الفلك اليونانيّ. ومن خلال تقصّي الأسباب التي أدّت إلى الأخطاء، بدأ هؤلاء العلماء يثيرون القضايا المتعلّقة بالرصد، فابتكروا، إلى جانب المنهجيّة الجديدة، الآلات الجديدة. وكذلك أرسوا علومًا جديدة كعلم الفرائض، وعلم الجبر الذي نبغ فيه الخوارزميّ، وعلم المثلّثات الذي كان من أساطينه حبش الحاسب.

أمّا إبداع العرب في ما قيل إنّه عصر الانحطاط، فهو كثير أيضًا، خلافًا لما يظنّه المشرّعون السطحيّون في معلوماتهم وأحكامهم. ويذكّر صليبا بأعمال علماء أفذاذ كمؤيّد الدين العرضيّ (١٢٦٦م)، ونصير الدين الطوسيّ (١٢٧٤م)، وابن الشاطر الدمشقيّ، ويحيى بن أبي الشكر المغربيّ، وقطب الدين الشيرازيّ وغيرهم. والجدير بالذكر أنّ العرضيّ، في أثناء ابتكاره هيئة جديدة لأفلاك الكواكب العليا، أي في وصف حركة كلّ من

كواكب زحل والمشتري والمرّيخ والزهرة، وضع نظريّةً علميّة جديدة استخدمها كوبرنيك بعد ثلاثة قرون تقريبًا. وظلّ العلماء العرب يتحرون ويبدعون في العصور المتأخّرة، منهم صدر الشريعة البخاري، وعلاء الدين القوشجيّ، وشمس الدين الخفريّ الذي كان معاصرًا لكوبرنيك والذي تحلّى بمقدرة رياضيّة قلّ وجودها في أعمال الذين أتوا قبل القرن السابع عشر.

ويلفت النظر أخيرًا في دراسة البروفسور صليبا موقفه من عصر الانحطاط المزعوم، ولم نسمع أنّ أحدًا سبقه إليه. فهو يرى أنّه لا ينبغي نعت هذا العصر بعصر الانحطاط، بل بعصر خسارة السبق، فيبيّن أنّ العرب لم ينحطّوا وعلومهم لم تتقهقر، بل إنّ الغرب سبقهم هم وسواهم من الشعوب الشرقيّة الأخرى لمّا تمّ له اكتشاف أميركا على يد كولومبس، فتدفّقت الثروات على أوروبا ورافق الثروة ازدهار الاقتصاد والرغبة في توسيع دائرة الاستكشافات، ممّا ولّد الاستعمار الذي أدّى بدوره إلى إعاقة مسيرة شعوب العالم الذي أصبح العالم الثالث. وبالتالي، إن أريد للعرب أن يعوّضوا خسارتهم السبق ويلحقوا بالركب، فما عليهم إلّا إيجاد المناخات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة الملائمة. ولا علاقة للدين بما صوّره بعض المتخرّصين من أنّه تخلّف عندهم. فنعمَ القول ونعمَ التفاؤل بالمستقبل.

لا يسعنا في الختام إلّا الثناء كلّ الثناء على أطروحات الأستاذ صليبا. وإن لنا من اعتراضات فهي شكليّة متعلّقة بالفهرس في آخر الكتاب، فيا ليت المؤلّف جعله قسمين فميّز بين الأعلام والمفاهيم، غير دامج هذه بتلك. كما أنّنا نستغرب إصراره على تسمية صاحب الفهرست بالنديم، وقد طالما قرأناه «ابن النديم»، ولم نجد أثرًا لسوى الصيغة هذه. وأخيرًا كنّا نتمنّى لو لم يكتف الدكتور صليبا، لدعم أطروحته، بمثل علم الفلك، وأتى، وإن بشيء من الإيجاز، على ما ابتدعه العرب في العلوم الأخرى كالطبّ أو الصيدلة.

أ. كميل حشيمه

شمال لبنان في القرن السادس عشر:
جوانب من الحضارة المادّيّة
تأليف الدكتور عصام كمال خليفة
بيروت، ١٩٩٩، ١٩٦ صفحة

لقد عوّدنا الدكتور عصام خليفة، أحد أساتذة التاريخ في الجامعة اللبنانيّة، الغوص على مكنونات تاريخ لبنان بشغف وجدارة، وبولوج مداخل مبتكرة قلّما سبقه إليها أحد. فمن الوسائل التي ركّز عليها باستمرار الانكبابُ على درس المحفوظات، لا سيّما الأرشيف العثمانيّ الغنيّ جدًّا بالوثائق، وقد عرّفت مجلّة المشرق في السنوات الأخيرة، عددًا من كتبه، مثنيةً على أسلوبها ومضمونها، منها: أبحاث في تاريخ شماليّ لبنان في العهد العثمانيّ، ١٩٩٥ (المشرق ١٩٩٥، ص ٤٨٧–٤٨٨)، ولبنان في أرشيف إسطنبول، ١٩٩٦

(المشرق ١٩٩٦، ص ٥٠٥-٥٠٧)، وشخصيّات بارزة من تاريخ لبنان المعاصر، ١٩٩٧ (المشرق ١٩٩٧، ص ٥٥٢).

والكتاب الذي نحن بصدده اليوم لم يشذّ عن قاعدة ما سبقه، فهو يستند إلى الأرشيف العثماني المحفوظ في رئاسة الوزراء بإسطنبول، لا سيّما إلى القانو دفتري رقم ٥١٣ الذي يعود إلى العام ١٥٧١ ميلاديّ. وهو يتناول، كما يدلّ عليه عنوانه، «جوانب من الحضارة المادّيّة» في شمال لبنان، أي إنتاج القمح والطواحين، والزيتون ومعاصره، والعنب ومعاصر الكرمة، ودواليب الحرير، مفردًا لكلّ من الفروع هذه بابًا خاصًّا، واصفًا كمّيّات الضرائب المتعلّقة بها.

لقد اختار المصنّف أن يقلّل من الحديث والتعليق، ويكثر من الجداول والأرقام، وطريقته هذه، وإن بدت جافّة إلى حدّ ما، إلّا أنّها توفّر الموضوعيّة العلميّة والوضوح.

بقي أن نأسف على أنّ الوضوح هذا الذي تجلّى مثمرًا في العروض، لم يكن دومًا من سمات الصور الفوتوغرافيّة التي جاءت طباعة بعضها سقيمة (خاصّة ص ٨٨، ٩٤، ١٧٢).

أ. كميل حشيمه

Le Liban dans les écrits des anciens
par le Frère Ildefonse Sarkis
Beyrouth, 1998, 392 pages, grand format, en couleurs

لبنان في كتابات الأقدمين
تأليف الأخ إلدفونس سركيس

هذا الكتاب المميّز الذي وضعه الأخ إلدفونس سركيس، من إخوة المدارس المسيحيّة، والمعروف باهتمامه بتاريخ لبنان القديم، هو حصاد أيّام طويلة غاص فيها المؤلّف على نصوص الأقدمين فاستطاع أن يجني الكثير من اللآلئ الكريمة المخبّأة في طيّات المخطوطات التي غمرها النسيان والغبار.

في القسم الأوّل، المختصّ بالمؤلّفات الشرقيّة، يقوم الكتاب بجولةٍ في النصوص الفرعونيّة ونصوص ما بين النهرين وأوغاريت وفينيقيا والكتاب المقدّس في عهده القديم. فالنصوص المصريّة ذات النشأة الفرعونيّة، تكوّن فكرة عامّة عن الوضع اللبنانيّ وعلاقات جبيل بمصر، وعن أهمّيّة مدن الساحل الفينيقيّ وغناها. أمّا النصوص الآشوريّة التي من بين النهرين، فإنّها تحدّثت خصوصًا عن الوضع السياسيّ في المدن اللبنانيّة وعن السيطرة عليها وعن خرابها ونزع استقلالها، وهذا يعني أنّ تلك المدن كصيدا وصور كانت غنيّة بثقافتها ومالها، وقد دافعت الدفاع المستميت عن حقّها في الحياة. أمّا نصوص أوغاريت فإنّها تشدّد على المَلَكيّة وسيلةً أساسيّة لتأمين الازدهار واستقلال المدن المحصّنة. وفي ما يتعلّق بالنصوص الفينيقيّة فإنّها تحدّثت في غالبيّتها عن الانتشار الفينيقيّ في العالم، خصوصًا على شواطئ البحر الأبيض المتوسّط، في حين أنّ نصوص الكتاب المقدّس تفرّد

للواقع اللبناني صفحات حبلة لها أبعاد رمزيّة دينيّة معروفة.

أمّا القسم الثاني من عمل الأخ إندفونس فهو يجمع نصوصًا من التراث اللغويّ اليونانيّ قبل المسيح وبعده. فالشاطئ الفينيقيّ له حضوره في تلك الثقافة العالميّة، حيث إنّ الشعراء والجغرافيّين والمؤرّخين بالغوا في الحديث عن لبنان. النصوص المعروفة وغير المعروفة تتوالى وهي من كتابة هوميرُس وأوريبيدس وحنّون وهيرودوتس وأرسطو وثيوقريطُس وديودورُس وفلافيوس يوسيفس وسترابون وأوسابيوس... وكثير من هؤلاء هم من المدن الفينيقيّة، من أمثال طاليس وفيثاغوراس وزينون...

أمّا القسم الثالث فقد خصّص نصوص من التراث اللاتينيّ جلُّها من فرجيليوس ريوستيُس وبلينُس وأوفيديوس... وهذه النصوص لها طابع تاريخيّ تمتّ إلى الحقبة التي كان الرومان فيها أسياد منطقة الشرق الأدنى.

وما يميّز هذا الكتاب هو نشر نصوصه في قالب أنيق وضمن الزخارف والرسوم الملوّنة. وقد أتبع المؤلّف النصوص بتعاليق عليها جعلها بحرف مختلف عن نصوص المؤلّفين.

والواضح في هذه النصوص جميعها أنّها لا تتحدّث مباشرة عن لبنان إلّا نادرًا، في حين أنّ التعابير الواردة تشير إلى فينيقيا أو إلى جبل لبنان، خصوصًا بعد المسيح. وثمّة بعض الأخطاء المطبعيّة يؤسف عليها.

ومع ذلك، يبقى هذا الكتاب، وإن كان بالفرنسيّة، مرجعًا أساسيًّا لوصف الواقع اللبنانيّ، ولإعادة كتابة تاريخ لبنان بالوثائق والنصوص القديمة، فيظهر لبنان بالمظهر التاريخيّ الحضاريّ المشارك في الحضارات الإنسانيّة كافّة: الثقافيّة والروحيّة والاجتماعيّة...

أ. سليم دكّاش

١ - رمال في الهواء. حكايات وذكريات

تأليف ظافر (فيكتور) كالوس

لا م.، ١٩٩٦، مجلّدان، ٣٠٨ + ٢٨٠ صفحة

٢ - ومضات من تاريخ

تأليف ظافر فيكتور كالوس

لا م. لات (؟١٩٩٧)، ٣٤٤ صفحة

٣ - غلال السنابل

تأليف فكتور (ظافر) كالوس

دار الشرق العربيّ، بيروت وحلب، ١٩٩٧، مجلّدان، ٤٠٠ + ٣٨٢ صفحة

في العام ١٩٦٤ انتقل فكتور كالوس - ويُعرف أيضًا بحسب صيغة اسمه الغربيّة، فكتور - من حلب إلى دمشق، بعد أن عمل في الشهباء، مسقط رأسه، صحافيًّا لامعًا شهرتْ سمعته، طوال نحو ربع قرن. وقد بدا عامذاك أنّه طلّق حبّه الأوّل، على الرغم من أنّه ظلّ يتابع سياسة بلاده وأحداثها عن كثب سحابة تلك المدّة. وإذا به، بعد مرور ربع قرن ثانٍ من حياته، يدفعه الحنين إلى معاشرة القلم ثانية، فيصدر في مدّة وجيزة خمسة مجلّدات أرادها خزانة حافلة تحفظ أجمل ما اختلج في ذاكرته، وأهمّ ما صدر له مورّثًا على صفحات صحفه. ذلك بأنّه زاول منذ تخرّجه من المدرسة رسالة الصحافة في جريدة الأهالي. وتولّى مهامّ أمين سرّ التحرير في صحيفة التقدّم لصاحبها الذائع الصيت شكري كنيدر. وفي العام ١٩٤٣ اختارته القيادة العامّة في الجيش البريطانيّ التاسع مراقبًا للصحف العربيّة والسوريّة في حلب، وظلّ في مهمّته هذه حتّى ١٩٤٦. وفي تشرين الثاني من ١٩٤٩، أصدر جريدة صوت التقدّم، ثمّ رأس في العام ١٩٥٢ تحرير جريدة الجمهوريّة لصاحبها فيكتور كورنلي، وما لبث أن انطلق بجريدته السنابل التي عاشت من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٣. وكانت قد تحوّلت في نهاية حياتها إلى صحيفة اسمها الناس حين أمّمت الصحافة في سورية...

الكتاب الأوّل، رمال في الهواء، سجّل «حكايا» وذكريات جرت بين ١٩٤٠ و١٩٥٨. ولكنّ كالوس لم يُردها مذكّرات بالمعنى المعروف، فالمذكّرات، على حدّ ما قال، «تكتب استنادًا إلى أوراق سُجّلت فيها مواقف عامّة أو خاصّة يعود إليها صاحبها أو كاتبها ليُنقّحها ويسكبها في مذكّرات. وكثيرًا ما يحتاج كاتبها إلى مصادر ومراجع ليوثّق ما رواه أو يرويه. أمّا هذه الكلمات فهي من ذاكرتي فقط، قدّمتُها فأشعلتْ نورًا أضاء لي سطورًا أرويها» (ج ١، ص ٢٣). ومَن كان هذا أسلوبه، تميّز عمله بالعفويّة حتمًا، وقد برع صاحب الكتاب بسرد الأحداث من دون تكلّف، فجاءت شهاداته صادقة، واقعيّة، تتحاشى قدرَ الإمكان إصدار الأحكام، وإن هي فعلت فبتخفّر ولباقة. والإنشاء نفسه لبق رشيق ممتع، فيه أحيانًا مسحة من الفكاهة أو السخرية خفيفة الظلّ (أطلب، على سبيل المثال، ج ١، ص ١٦٢-١٦٤، كيف انتهى الأمر ببعض مَن أراد، أيّام الاستقلال، «حرق الثقافة الفرنسيّة»، إلى طلب اللجوء السياسيّ إلى... فرنسا!). أضف إلى ذلك ما زخر به الكتاب من معلومات سواء التي تمتّ إلى الأحداث العامّة، أو التي تختصّ بالأفراد، ممّا يوفّر للمطالع والباحث مادّة غنيّة للتاريخ. أطلب مثلًا: وصف شخصيّة الوزير عزّة صقّال (٢: ١٤٨-١٥٠)، أو اللقاء المسكونيّ الذي تمّ بهمّة الكاتب، بين البطريرك إلياس معوّض والكردينال فليب (٢: ٢٦١-٢٦٥)، أو «نبوءة» المناضل الأرمنيّ هراج بابازيان حول هبوط إمبراطوريّة الاتّحاد السوفياتيّ ونيل أرمينيا استقلالها (٢: ٢١١-٢١٤)).

إلّا أنّ ركوب قطار الذكريات من دون اللجوء إلى صرامة المنهجيّة في كتابة المذكّرات، له محاذيره، وقد تسبّب ذلك بوقوع الكاتب ببعض الهفوات التي كان بالإمكان تحاشيها. فالذاكرة خؤون، وتختلط الأمور مع تقدّم السنين. فقال الكاتب، على سبيل المثال، إنّ الجامعة اليسوعيّة أُسّست في بيروت قبل الجامعة الأميركيّة (١ : ٧١)، في حين العكس هو الصحيح. وقال في الصفحة نفسها، على بيار الجميّل ما ينطبق على أخيه غابريال،

والعكس بالعكس. كذلك كرّر بعض الأخبار في أماكن مختلفة (كلامه على لواء الإسكندرونة في (ج ١: ص ٤٩)، أعيد في (ص ٧٢-٧٤)؛ خبر وقوف المطران إبيذوروس تنّال في وجه الحاكم الإنكليزي مكرّر في (ج ١: ٩١-٩٥) و(ج ٢: ٩٣-٩٤)، سرد «نبوءة» مراح بابازيان المذكورة آنفًا تكرّر في (١: ٢٠٧-٢١٠) و(٢: ١٢٥-١٢٨)، إلخ...). ومن مزالق أسلوب التذكّر بدون انضباط، إقحام أمورٍ تخرج عن الموضوع أحيانًا. ففي حين خُصّص الكتاب بالأحداث التي جرت بين ١٩٤٠ و١٩٥٨، نرى أنّ ازدحام الأحداث في ذاكرة المؤلّف دفعه إلى إفراد فصل لخبر اللقاء بين البطريرك معوّض والكردينال فيليب، علمًا أنّ اللقاء هذا تمّ في العام... ١٩٧٥!

إلّا أنّ هذه الهفوات لا تقلّل من قيمة الكتاب، فهو مرجع ثمين. بل ثمين جدًّا، لكلّ من يبغي كتابة تاريخ سورية الحديثة.

في الكتاب الثاني، ومضات من تاريخ، اتّبع كالوس أسلوبًا مختلفًا، فلم يدوّن ذكريات، بل عاد إلى ما كتبه سابقًا في صحفه، فجمع منه منتطفات ممّا يمتّ إلى السنوات ١٩٥٠ و١٩٥١ و١٩٥٢ (خلافًا لما ورد خطأً على الغلاف من أنّ الأعوام هي ١٩٤٨ إلى ١٩٥٠). وحسنًا فعل إذ إنّه سهّل بعمله هذا الرجوع إلى زبدة ما ورد في جرائد يصعب الحصول عليها اليوم. والموضوعات التي عالجها متنوّعة، بين سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة واقتصاديّة، وجميعها تنمّ على رؤية واضحة وتحاليل ثاقبة ومواقف جريئة شجاعة مسؤولة.

أمّا الكتاب الثالث، غلال السنابل، فقد أفرده كالوس للسنوات ١٩٥٤ حتّى ١٩٦٢، مستعيدًا أهمّ ما نشره على صفحات جريدته السنابل في المدّة المذكورة. وقد آثر اتّباع أسلوب الاسترجاع هذا على إعادة الكتابة، رغبةً منه في توفير المادّة خامًا ليتاح لقرّاء الجيل الجديد المقارنة بين ما يختبره اليوم وما خبره السلف «ليحرج بالحلول التي يريدها لنفسه» (ج ١: ص ٦). وهذا لعمري موقف لا غبار عليه. والغبار الوحيد هو بعض الهفوات التاريخيّة التي تسرّبت هنا وهناك، من مثل القول (ج ١: ٣٤٥) إنّ الضابط فؤاد لحّود الذي تعاطف مع الحزب القومي السوري كان لواءً، في حين أنّه لم يتجاوز رتبة المقدّم؛ أو بعض الاضطراب في عرض المواد: فعلى سبيل المثال أورد المصنّف في الجزء الأوّل الخاصّ بالسنوات ١٩٥٤-١٩٥٨، فصولًا مؤرّخة بين ١٩٥٩ و١٩٦٢. فيا ليته كان صارمًا في ترتيبه.

مهما يكن، فلا يسعنا إلّا أن نكرّر في الختام ما سبق أن قلناه، مثنين على ما أنجزه فكتور كالوس بكتبه الثلاثة هذه، آملين أن يظلّ قلمه مشحوذًا لمزيد من الإبداع والعطاء.

أ. كميل حشيمه

مجتمع يسوع – تقاليده وعاداته

تأليف الأب سامي حلّاق اليسوعيّ

منشورات دار المشرق، ١٩٩٩، بيروت، ١٩١ صفحة

حين يقرأ إنسان عصرنا نصوص العهد الجديد، يصادف أسماء أشخاص أو فئات اجتماعيّة، وقد لا يعرف إلى ما تشير تلك الأسماء. كما يلاحظ أنّ الحياة اليوميّة في أيّام يسوع كانت تقوم على عادات وتقاليد لم تعد معروفة في أيّامنا، كأسلوب الاحتفال بالزفاف وأصول الوضوء وشريعة السبت وطرق المحاكمة والإعدام، بغضّ النظر عن العملات المتداولة كالدينار والدرهم، والأدوات المستعملة كالسراج والمكيال. ومن جهة أخرى، يلاحظ القارئ أنّ النصوص تشير أحيانًا إلى أمور تاريخيّة بدون أن تشرحها، لأنّها كانت معروفة في ذلك الزمن، كتقسيم أراضي فلسطين السياسيّ ونظام الضرائب وأقسام الهيكل...

لذلك رأى المؤلّف أن يقدّم إلى القارئ العربيّ عرضًا مفصّلًا ومبسّطًا في آن واحد عن حياة الناس بفلسطين في القرن الأوّل الميلاديّ: الطبيعة التي كانوا يعيشون فيها، والجماعات الإثنيّة المقيمة على الأرض الواحدة، وطرق المأكل والمشرب والعمل والتجارة والعبادة إلخ. فمن خلال استيعاب المعلومات التاريخيّة تلك، يستطيع القارئ أن يفهم تعاليم يسوع كما لو كان يعيش في أيّامه. وبالتالي، ينتبه إلى كلمات وعبارات قرأها مرّات كثيرة في الأناجيل بدون أن يلحظ ما تشير إليه.

ويقول المؤلّف إنّه حرص، في الآن نفسه، على التزام الأمانة العلميّة، وتحقّق من مصداقيّة جميع الأخبار التي أوردها، معتمدًا على أحدث الأبحاث الكتابيّة والتاريخيّة وآخر الاكتشافات الأثريّة، وميّز في صيغة الافتراض ما تدور عليه الشكوك.

وفي الختام، نأمل، مع المؤلّف، أن يجد القارئ في صفحات هذا الكتاب متعة وفائدة، وأن تمكّنه هذه القراءة من فهم حياة يسوع المسيح وتعاليمه على وجه أفضل.

أ. صبحي حموي

الموارنة

تاريخ وثوابت

تأليف أنطوان خوري حرب

منشورات «التراث المارونيّ» (الرابطة المارونيّة)، بيروت، ١٩٩٨، ١٦٨ صفحة، تجليد فنّي

عُرف الأستاذ أنطوان خوري حرب بانكبابه على تاريخ لبنان وتراثه وكلّ ما يبرز وجهه الحضاريّ. وأضحت مؤلّفاته مراجع قيّمة يرتاح إليها المطالعون على اختلاف درجات ثقافتهم. فالطالب يجد فيها مادّةً خصبة، قريبة المنال، مشوّقة بعرضها الواضح؛ والباحث المتعمّق يفيد خاصّةً من وفرة ما تجمعه، ومن شمول التوليفات التي يقدّمها المصنّف، إلى

جمال الصور وأناقة الإخراج. وممّا صدر للأستاذ خوري حرب في مجال اختصاصه اسم لبنان عبر العصور (١٩٧٩)، وأصول الشعب اللبناني (١٩٨٤)، وجذور المسيحيّة في لبنان (١٩٨٤)، وتاريخ الانتشار اللبناني (١٩٨٤)، والكتابة، من التصويرية إلى أبجديّة جبيل (١٩٩٠)، والديانات اللبنانيّة القديمة (١٩٩٢)، والمعالم الأثريّة في الجنوب اللبناني (١٩٩٤). وقد جاء الكتاب الأخير، الموارنة، تاريخ وثوابت، على غرار ما سبقه، دراسةً يُركن إليها بثقة، لا سيّما أنّها استندت إلى نتاج عشرات المؤرّخين الموارنة وغير الموارنة، وتحفةً تبهج الناظرين بوثائقها العديدة القيّمة وخرائطها وصُوَرها الرائعة المتنوّعة. وسبقت الطبعة العربيّة هذه طبعات فرنسيّة وانكليزيّة وإسبانيّة وبرتغاليّة.

ويلفت الانتباه في كتاب أنطوان خوري حرب أمران أساسيّان:

١. الترابط الوثيق لدى الموارنة بين الشعب والكنيسة. فلا الأوّل يُفهم على حقيقته بدون الثانية، ولا تتجلّى صورة هذه الكنيسة بتمامها من دون ركيزة شعبها. ومن احتلاط الموارنة شعبًا بكنيستهم وغَرْفهم المستمرّ من ينابيع إيمانهم، تكوّن تاريخهم التليد وتراثهم وثقافتهم وما في جبالهم من قداسة وانفتاح. وكم من مرّة تبنّت الكنيسة المارونيّة شؤون شعبها، خاصّة في الأزمات وأيّام الاضطهادات. من ذلك، على سبيل المثال، لا الحصر، ما فعله الرهبان إبّان مجاعة الحرب العالميّة الأولى فرهنت جمعيّتهم «الملئيّة بالبلديّة أو الجبليّة، سنة ١٩١٦، وكان يرأسها الأب إغناطيوس داغر، جميع ممتلكاتها إلى الحكومة الفرنسيّة بواسطة حاكم جزيرة أرواد الكابيتين ترابو، مقابل مليون فرنك ذهبيّ، وتمّ ذلك بموافقة القصادة الرسوليّة والبطريركيّة المارونيّة. ووقّع عن الرهبانيّة المدبّر الأوّل الأب مرتينوس طربيه وعن البطريركيّة الخوري بولس العقل» (ص ١٤٤)، وقد عرّض الكاهن المذكور - الذي أصبح مطرانًا في ما بعد - حياته للخطر هو ونفر من أمثاله، وحُكم عليه بالشنق غيابيًّا بسبب ما بذله من جهود لتأمين المساعدات إلى الموارنة المنكوبين.

٢. إرتباط الشعب المارونيّ بسلطات كنيسته المحلّيّة لم يمنعه من ارتباطه، على مدًى أوسع، بالكنيسة الجامعة، الرومانيّة التي بقي أمينًا لها طوال العصور، وغير الرومانيّة، إذ كان وما زال منفتحًا على جميع الكنائس، ومن ورائها، على جميع الأديان والثقافات. صحيح أنّه متشبّث بأرضه بقوّة وعناد، متمسّك بحرّيّته وبحرّيّة مَن يلوذ به، ولكنّه يعرف أيضًا أن يخرج من أرضه إلى رحاب الدنيا، ويخرج من وعورة جباله التي لم ينعزل فيها قطّ، بل كانت له منطلقًا لملاقاة الغرب والعرب على حدّ سواء، ولاستساغة ثقافة كلّ منهما. وإنّ في تلك المزايا التي تحلّى بها الموارنة على مدى أجيال وأجيال، عبرةً لأبناء اليوم، فعسى يسيرون دومًا على خطى السلف فيستحقّوا فعلًا أن «يُعطوا مجد لبنان» وينشروه حولهم بسخاء.

الأب كميل حشيمه

دير مار أشعيا، مسيرة زهد ورسالة

تأليف الأب أشعيا المكاري

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٨، ٣٢٨ ص، تجليد فنّي

تستعدّ الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة للاحتفال بمرور ثلثمائة سنة على تأسيسها في العام ١٧٠٠، وهي تقوم لذلك بالعودة إلى الجذور على جميع الأصعدة، منها نشر تراثها الروحيّ والفكريّ. وقد أعدّ حضرة الأب أشعيا المكّاري في هذا الإطار منذ سنتين مخطوطًا حول سيرة الأباتي عمّانوئيل عبيد جئنا على ذكره في مكان لاحق من هذا العدد (ص٥٤٢)، وهو يتابع الآن فيتحفنا بكتابه حول دير مار أشعيا، الدير الأمّ في رهبانيّته، صاحب التاريخ العريق المتألّق.

والمعروف عن شفيع الدير هذا أنّه غير أشعيا النبيّ، بل راهب من حلب عاش متنسّكًا وتوفّي العامّ ٤٤٠م، ورفاته الآن في دير القرتمين بطور عبدين. أمّا الدير فقد بُني حوالى القرن السابع الميلاديّ على أنقاض هيكل فينيقيّ في أعلى قمّة تلّة عرمتا، قرب بلدة برمّانا (قضاء المتن - لبنان) وجدّده المطران (البطريرك لاحقًا) جبرائيل البلوزاني العامّ ١٦٩٨.

لقد عالج الأب المكّاري موضوعه معالجة شاملة متكاملة، مبتدئًا بسيرة أشعيا، متنقّلًا إلى رسم إطار نشأة الدير من الناحية التاريخيّة قديمًا، فإلى انطلاقته مركزًا لتأسيس الرهبانيّة الأنطونيّة مع نبذ عن المؤسّسين ووصف مشفوع بالخرائط لبناء الدير، فإلى عرض لروحانيّة الرهبانيّة الأنطونيّة وتراثها. ثمّ أفرد قسمًا للحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الدير، وقسمًا آخر لدور هذا الصرح على الصعيدين التربويّ والروحيّ، إذ كانت فيه مدرسة إكليريكيّة وما زالت تقوم في أرجائه دار الابتداء. وشفع المؤلّف دراسته الموثّقة بعدد من الملاحق والإحصاءات البالغة الإفادة، منها لوائح مكتملة بأسماء الرؤساء الذين تعاقبوا على الدير، والرؤساء العامّين الذين جعلوه مقرًّا لهم، والمعمّدين الذين قبلوا فيه سرّ التنصير، والمبتدئين الذين انتسبوا فيه إلى الرهبانيّة. ومن المعلومات المفيدة التي توفّرها هذه اللوائح أنّنا، إذا نظرنا إلى أرقام الذين انخرطوا في الرهبانيّة منذ مطلع القرن العشرين والذين تخلّفوا لاحقًا عن دعوتهم، وجدنا أنّ نسبة الثبات تتعدّى الأربعين في المائة، مع بعض التدنّي في السنوات ما بين ١٩٥٠ و١٩٧٨ (وهذا ما يتوافق مع ما حصل في الكنيسة جمعاء آنذاك)، ونهوض ملحوظ في السنوات العشرين الأخيرة، إذ انخفضت نسبة التخلّف وزاد في الوقت نفسه عدد الثابتين، ممّا يشير إلى نهضة رهبانيّة أكيدة.

والكتاب أنيق الإخراج، مزوّد عددًا من الوثائق الخطّيّة القديمة وفهرسًا أبجديًّا، وصورًا شمسيّة عديدة وجميلة. كما أنّ لائحة المصادر في آخره واسعة، تشتمل على كثير من المؤلّفات العربيّة والأجنبيّة. ولكن شاب ثبت المراجع الأجنبيّة بعض الاضطراب في الكتابة، فكثيرًا ما جاءت الأحرف الكبيرة (majuscules) مكان الصغيرة (minuscules)، والعكس بالعكس، وتارةً يتقدّم اسم العائلة على اسم الشخص وطورًا آخر يتمّ العكس. وكان من الأفضل أن تُكتب عناوين الكتب بحرف يختلف عن أسماء مؤلّفيها، كما هي

المادة المشعة في المؤلَّفات العلميّة اليوم. وهذه الرغبة ترعمها إلى المؤلِّف ليحفظها أيضًا في ذكر المراجع العربيّة، خاصّة في الحواشي، حيث الاضطراب مستمرّ، فتارة تكتب العناوين بين معقوفين، وتارة أخرى بدون أيّ تمييز عن باقي النصّ. ولعلّه لم يتح لحضرته مراجعة مسوّدات كتابه لبعده عن مكان الطباعة، إذ يعيش ويعمل الآن في الخرطوم (السودان) حيث أوفدته رهبانيّته مشكورة لتدريس علم اللاهوت في جامعتها الكاثوليكيّة.

ملاحظة أخيرة: أورد المؤلّف في (ص ٢٠ حاشية ٢)، استنادًا إلى طبعة المنجد الصادرة في ١٩٨٦، أنّ سكّان حلب هم نحو ٥٥٠,٠٠٠، وبالإستعانة بآخر طبعات هذا المعجم، إذن لوجد، بحسب الطبعة السابعة والثلاثين (١٩٩٨) أنّ في حلب اليوم أكثر من ١,٣٠٠,٠٠٠ من السكّان!

أ. ك. حشيمه

الطريق المريميّ
تأليف الأب جرجس خوري اليسوعيّ
المرشد العامّ سابقًا لرابطة الأخويّات في لبنان
بيروت، ٥٤٣ صفحة

«الطريق المريميّ» هو الحدث التاريخيّ الرائع الذي تمّ فيه التطواف بتمثال العذراء مريم طيلة خمسة أشهر في كلّ أنحاء لبنان، العامّ ١٩٥٤، لمناسبة اليوبيل المئويّ لإعلان عقيدة الحبل بمريم بلا دنس.

إنّ هذه الذكريات التي استعادها المؤلّف بعد مرور أربع وأربعين سنة على التطواف سيجد فيها الكثيرون صور قراهم ورعاياهم ووجوه آبائهم وأمّهاتهم وأقاربهم. إنّها وثائق ثمينة عن حدث مرموق حرّك لبنان بكامله. فمن شأنها أن تحثّ البنين والبنات على السير في خطى مَن سبقوهم في عبادة الله وتكريم مريم البتول.

ومع أنّ الظروف قد حالت في حينه دون نشر جميع هذه الذكريات، فلا شكّ في أنّها أخذت، مع تقادم الزمن، قيمة تاريخيّة ثمينة.

ونقول في الختام إنّ هذا المؤلَّف، الذي يضاف إلى الكتاب القيّم والمرجع الموسوعة الذي وضعه الأب جوزف غودار والأب هنري جلابير اليسوعيّان بالفرنسيّة تحت عنوان *La Sainte Vierge au Liban* (مريم العذراء في لبنان)، يُثبت بدوره أنّ مجد لبنان لا يقوم على تاريخه العريق وحسب، بل يُطبَّق أيضًا على السيّدة العذراء التي تترل الليتورجية في مديحها: «مجد لبنان أعطي لها».

أ. ص. حموي

الأبّاتي عمّانوئيل عبيد البعبداتيّ الأنطونيّ (١٨٤٢-١٩٣٢)

تأليف الأب يوسف أبي نادر الأنطونيّ

أعدّه وقدّم له ونشره الأب أشعيا المكّاري الأنطونيّ

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، أنطلياس (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٠٠ صفحة

كان الأبّاتي عمّانوئيل عبيد، ابن بلدة بعبدات في لبنان، رجلاً مميّزًا تبوّأ أرفع المناصب في رهبانيّته الأنطونيّة، حتّى غدا رئيسها العامّ مدّة اثنتي عشرة سنة، وخدم العلم فأسّس المدارس، وانصرف إلى التأليف والترجمة مخلّفًا ما يربو على عشرة مصنّفات، وسما بفضائل إنجيليّة راسخة، وعاش بين الناس سيرة التقوى البالغة وتوفّي برائحة القداسة.

وقد عثر حضرة الأب أشعيا المكّاري على مخطوط بيد الأب يوسف أبي نادر يروي سيرة الأبّاتي عبيد، ويعود إلى العام ١٩٣٥، فأحبّ أن ينشره، ونعمَ الفعل. فقدّم له، وشفعه بالحواشي والشروح وذيّله بفهرستين، أحدهما لأسماء العَلَم والآخر لأسماء الأمكنة. ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب، المليء بالفوائد، والممتع القراءة لسلامة أسلوبه ووضوح غرضه، سيسدي خدمة جليلة لمعرفة تاريخ الرهبانيّات في شرقنا. فالشكر للناشر المحقّق، وأملنا أنّه سيعمل بوحي ما ألمع إليه في ختام مقدّمته (ص ١٧): «هنالك رهبان كثيرون لا يزالون بحاجة إلى مثل هذا الكتاب حتّى يحتلّوا مكانتهم في ذاكرة إخوتهم على الأقلّ».

أ. كميل حشيمه

ألفرد بخّاش. السيرة الحسيّة لفنّان رائد

تأليف الدكتور فاروق سعد

دار المراد، بيروت، ١٩٩٨، ٢٠٨ صفحة، تجليد فنّيّ

يبدو أنّ دار المراد راحت تختصّ بالكتب الأنيقة الإخراج، بل الأنيقة جدًّا، فلا تمرّ مدّة وجيزة إلّا وتطلّ علينا بمصنّفات لَخصّتها جميل المظهر وسناها سمين الجوهر. وآخر ما عرفنا لها في هذا الباب كتاب ألفرد بخّاش...، وما أصدق ما جاء عنوانه، فالمؤلّف ترجمة حياة فنّان رائد من كبار الفنّانين في بلادنا كاد أن ينساه مثقّفونا على الرغم من أنّه لم تمضِ على وفاته إلّا خمس سنوات. ويعود الفضل إلى أسرة العبقريّ هذا وإلى الدكتور فاروق سعد في إحياء ذكراه، وإبراز ما أنجزه في حياته المليئة بالعطاء.

ولد بخّاش في حلب العام ١٩٢١ وعمل فيها أوّلاً ثمّ في بيروت، يرسم ويصوّر وينحت ويصمّم الديكور والكتب، ويشارك في معارض عربيّة ودوليّة عديدة، وقد لُقّب بـ«فنّان المرأة». إلى ذلك أنشأ في بيروت «كاليري بخّاش» ومارس التعليم في معهد الفنون الجميلة بالجامعة اللبنانيّة. وما يدهش في شخصيّته تعدّد مواهبه وتنوّعها من جهة، وسموّ فنّه من جهة ثانية، إذ تعجّ منحوتاته ورسومه، من وجوه ومناظر، بالحياة وعمق الأحاسيس وسحر الألوان.

أ. ك. ح.

Juan Manuel Abascal Palazón
Fidel Fita (1835-1918)
Su Legadso documental en la Real Academia de la Historia
Real Academia de la Historia, Madrid, 1998, 284 pages.

سيرة العلّامة اليسوعيّ الإسبانيّ فيدل فيتا وآثاره

فيدل فيتا بحّاثة ومؤرّخ إسبانيّ من مواليد أرانيس، مقاطعة برشلونة (١٨٣٥). دخل الرهبانيّة اليسوعيّة (١٨٥٠) وأتمّ دروسه الجامعيّة في إسبانيا وبلجيكا وفرنسا. رُسم كاهنًا العام ١٨٦٣. وُكلت إليه وظائف تعليميّة تابع في أثنائها أبحاثه في علم الآثار والكتابات الأثريّة. متضلّعٌ من اللغات القديمة، لا سيّما اللاتينيّة واليونانيّة والعبريّة ومن مختلف اللهجات الإسبانيّة. أتقن اللغات المعاصرة. إنتخب عضوًا في الأكاديميّة الملكيّة للتاريخ بمدريد، واستقرّ نهائيًا فيها ابتداءً من ١٩١٢ عندما تسلّم رئاسة المؤسّسة وظلّ في منصبه هذا حتّى وفاته (١٣/١/١٩١٨).

تميّز فيتا باتّساع معارفه وتوغّله المستمرّ في خزائن المحفوظات الإسبانيّة الرسميّة على أنواعها، مضيفًا إليها دفائن المحفوظات في الرعايا والمؤسّسات الكنسيّة لا سيّما الرهبانيّة منها، وجمع الكثير من النصوص النادرة، نشر بعضها، مقدّمًا لها ومعلّقًا عليها. وقد بلغ عدد ما نشره ٤٤ كتابًا يضاف إليها ٩١١ مقالة ظهرت في المجلّات العلميّة بين ١٨٦٦ و١٩١٨. وشملت أبحاثه علم اللغات الإسبانيّة القديمة والكتابات المنقوشة على الحجر وتاريخ الأنظمة والقوانين والطقوس الكنسيّة، لا سيّما العائدة منها إلى العصور الوسيطة. ويجدر الانتباه إلى أنّه كان يتبادل الخدمات العلميّة مع المؤرّخين والباحثين المقيمين في المناطق النائية من البلاد، يمدّهم بالمعلومات التي يفتقرون إليها لقلّة المصادر والمكتبات في مقاطعاتهم، وهم بدورهم يبادلونه بالمثل إذا وقفوا إلى الوثائق النادرة. ولم تثنِه من النشاطات العلميّة المختلفة هذه عن الانصراف إلى جميع النشاطات الرسوليّة من وعظ وتعليم.

القسم الثاني من الكتاب يتضمّن جداول مفصّلة لمئات الوثائق التي جمعها الأب فيتا والتي جُعلها، بموافقة القيّمين على الرهبانيّة اليسوعيّة في إسبانيا، وقف على الأكاديميّة الملكيّة للتاريخ في مدريد ليفيد منها الباحثون، منها الصور ورسوم الكتابات المنقوشة في الحجر، ثمّ دفاتر يوميّاته الشخصيّة في حقل التنقيب العلميّ، وإلى جانبها نصوص المواعظ الدينيّة، والملخّصات العلميّة التي ألقاها في المحافل العلميّة في ميادين الآثار والمنقوشات والسِّيَر الفرديّة والوثائق الرسميّة، أصليّةً أو منسوخة، وما وصلت إليه اليد من المخطوطات، والمراسلات، ومجموعة من النقود القديمة عثر عليها على مرّ السنين. واللافت أنّه قد علّق على قسم منها، موضحًا أو شارحًا أو محاولًا تفسير غوامضها، ممّا يجعل الكتاب مرجعًا قيّمًا للتاريخ.

وأمنيتنا أن تكثر عندنا، لصالح الباحثين والدارسين والقرّاء عامّة، الدراسات الغنيّة بالمصادر والمراجع، موسّعةً ومفصّلةً، فيعود عمل الفرد لفائدة الكثيرين.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

قاموس الأقوال

شرقًا وغربًا - شعرًا ونثرًا

إعداد أنطون ب. قيقانو وميشال مراد

دار المراد، بيروت - لبنان ١٩٩٨، ٧٨٠ صفحة، تجليد فنّي

أيُعقلُ أن تبقى الألوف المؤلّفة من الأقوال في العديد من اللغات حيّةً، تتناقلها الألسن، وتحبّرها أقلام الشعراء والأدباء والكتّاب، لو لم تحمل في نشأتها بذور الديمومة والاستمرار، أو سرّ البقاء والخلود؟ نعم، إنّ ما تختزنه الأقوال والأمثال، في شعرها ونثرها، وفي اللغات المتداولة قاطبةً، من حِكَم ومواعظ وخبرات شعوب في سرّائها وضرّائها، لخيرُ دليل، وأشدّ عامل لبقائها ناطقةً معبّرةً عن أحوال البشر في كلّ بيئة ومجتمع، وفي أيّ عصر من عصور التاريخ، سواء أوغل في القدم أم عايش الزمن الآتي.

بلفت انتباهنا في المجلّد الضخم الذي بين أيدينا غنى المادّة ووفرتها، إذ اجتهد المعدّان في جمعها من مصادر كثيرة ومتنوّعة. فبالإضافة إلى الأقوال المستقاة من المصادر الدينيّة: الكتاب المقدّس بعهدَيْه، والقرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف؛ أتحفا القاموس بكلّ ما لذّ وطاب من أقوال الشعراء والأدباء والفلاسفة العرب في العصور كافّة. كما أدرجا روائع ما عُرِف عند الفلاسفة والأدباء في الحضارات القديمة كالهنديّة واليونانيّة والرومانيّة...، وما ذاع في اللغات الحيّة في القرون الماضية عند الفرنسيّين والإنكليز والأميركيّين والألمان وسواهم.

وفي مقدّمة القاموس التي جاءت في صفحتَين، وكنّا نودّها أوسعَ تفصيلًا، توقّف على مسألة شموليّة الأقوال، بحيث نرى تضادّ الكلام وتضاربه في كثير من الأحيان في الموضوع الواحد، مثلًا (باب الصديق: ص ٣٣١-٣٣٥). فالصديق هو الوفيّ، والكريم، والغادر، والعدوّ، والمعين، والأمين، والحسود،... إلى ما هنالك من الصفات الحسنة والسيّئة في آن. ولئن ردّ المعدّان هذه الظاهرة في الأقوال إلى «تأثير البيئة على الفرد وعملها فيه»، فإنّنا نرى في شموليّة الأقوال وتضادّها أحيانًا كثيرةً، سببًا رئيسيًّا من أسباب بقائها حيّةً معبِّرة، لأنّها تمثّل الحياة وتصوّرها في جميع وجوهها ومظاهرها؛ الحياة التي تذخر بهذا الكمّ الهائل من أيّ شعور ونقيضه، من الموقف وعكسه، من الأحاسيس والأماني والمخاوف والتطلّعات... تلك وخلافها.

ويا حبّذا لو فرّق المعدّان، في المقدّمة طبعًا، بين الأقوال السائرة، والأمثال، والحِكَم والمواعظ، فعرّفا، ولو باقتضاب، بكلّ فئة على حدة، فعرفنا إذ ذاك أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الفئات التي تكثُر فيها المؤلّفات. وهل الفرق بينها هو في شكل الكلام وصياغته، أم على مستوى مضمونه ومحتواه، أم قد يكون في الاثنين معًا؟

وحرصًا على عبقريّة اللغة العربيّة وسلامتها، ولكي يأتي العمل متقنًا لا تشوبه الشوائب، نستأذن المعدَّين في إيراد بعض الملاحظات، على سبيل المثال لا الحصر.

أوّلًا: ليس سليمًا في العربيّة أن يأتي الشعر الموزون المقفّى على غير ما أرادت له

العرب. فإن تعذّر ورود الشطر الأوّل في النصف الأوّل من السطر والشطر الثاني في النصف الثاني من السطر، فمن الأجدى أن يرد البيت على سطرين متتالين. فيبدأ الشطر الثاني حيث يبدأ الشطر الأوّل، وينتهي حيث ينتهي أخوه. فدقّة الوزن والتفعيلات تقتضي دقّة في الشكل والكتابة. والأمثلة على ذلك عديدة ومنتشرة في أرجاء القاموس: أنظر: (الآثار - ص ٧-ع١٠ الآنة - أبو الطيّب المتنبّي - ص ٨ - ع١ - . إلخ) فكيف، والحالة هذه، يمكن أن يميّز، غيرُ اللبيب طبعًا، القريضَ من المنثور.

ثانيًا: لو أُخذت قواعد اللغة العربيّة بعين الاعتبار في بعض الأحيان، لكان تجنّب المعدّان العديد من الأغلاط الإملائيّة النافرة من أمثال جعل همزة القطع حيث يقتضي وجود همزة الوصل، والعكس أحيانًا.

مثلًا: (الإحترام - الإحتنار - الإحتيال - ص ١٣ - ع١).

وهي كثيرة في استعمالها غير الصحيح في فهرس الموضوعات: (ص ٧٣٩-ع١ و٢).

ثالثًا: كم كان أدقّ توثيقًا وأوسع إفادةً لو وضع المعدّان إلى جانب أسماء الأعلام، في ذيل كلّ قول، جنسيّاتهم وتواريخ الولادة والوفاة إن توفّرت، كما اتّبعا ذلك إلى جانب التصاوير والصور. فكانا بذلك أغنيا القول لجهة عمره (الحقبة الذي قيل فيها)، ولجهة هويّته - إن جاز التعبير - (جنسيّة مَن قاله أو قوميّته).

رابعًا: على أهمّيّة الحواشي وفائدتها في القاموس، نسألُ: أما كان أيسر لو وضعت في أسفل الصفحات؟ بحيث تأتي الحاشية تحت الكلام التي هي بصدده، فتوفّر على القارئ عناء التنقّل وضياع الوقت.

خامسًا: كنّا نودّ لو ميّز المعدّان في قائمة المراجع الواسعة الشاسعة:

أ - بين المصادر والمراجع، فجعلا كلَّ فئة على حِدّة توخّيًا للدقّة، وللقواعد المتّبعة في العودة إلى الأصول.

ب - أشكال الحروف المستعملة في كتابة أسماء المراجع، من أشكالها في كتابة اسم المؤلّف وسائر المعلومات. فيأتي التمييز موضحًا ومزيلًا اللبس والغموض، ومسهّلًا العودة والإفادة. بحيث تأتي مثلًا المراجع في اللغة العربيّة بالحرف الأسود (الغامق)، والمراجع في اللغة الأجنبيّة بالحرف المائل (italique). وليست هذه هي الطريقة الوحيدة المتّبعة، إذ ثمّة عدّة طرق أُخَر يمكن الإفادة منها.

إلى هنا فالقاموس جامع نافع، تستسيغه العامّة، وتثمّنه الخاصّة، وهو ثمرةٌ ناضجةٌ حان قطافها، من الثمار التي عوّدتنا الدار الناشرة انتظار موسمها، لما تمتاز به من جمالٍ ومنفعة وفرادة.

ريمون حرفوش

Choses senties
par Joseph Hechaimé
Beyrouth, 1998, 300 pages

أمور وشعور

بقلم جوزف أسعد حشيمه

بين المحاماة والأدب وشائج قربى وثيقة، فلا يندر، لا سيّما في لبنان، أن ينصرف النقباء والمحامون والمختصّون بالقانون على أنواعهم، إلى قرض الشعر أو التأليف في التاريخ والقصة والنقد الاجتماعي والخواطر الفلسفيّة. ولا عجب، فإنّهم، بحكم مهنتهم، يختلطون بالناس ومشاكلهم، ويشاهدون معاناتهم ويتحسّسون شؤونهم وشجونهم. والمحامي جوزف حشيمه ينتمي إلى هذه النخبة التي أمسكت بالعلوم القانونيّة من سائر جوانبها، وشغفت إلى ذلك بالكتابة الأدبيّة الرفيعة. وقد سبق أن عرّفنا في مجلّتنا رواية له طريفة بعنوان عبث القدَر أو حبّ في بيروت (المشرق، ١٩٩٤، ص ٢٥٦-٢٥٧)، سبقها عدد من الكتب حول قضايا حقوقيّة، وأخلاقيّة وسياسيّة واجتماعيّة.

والآن يطلّ علينا هذا القانونيّ المتعدّد المواهب، بأثر له بالفرنسيّة، برهن فيه أنّه مَلَكَ ناصية لغة أهل باريس على نحو ما تضلّع من العربيّة، بدقّة متناهية في التعابير، وأناقة ورشاقة في الأسلوب. أمّا موضوع الكتاب، فهو بالحقيقة موضوعات، أعني تأمّلات حول أمور متعدّدة تمتّ إلى صميم الحياة الاجتماعيّة والفكريّة والخلقيّة. فيدور الكلام على... الكلام، والحبّ والمحبّة، والفنّ، والسعادة، والمرارة، والشهرة، والشؤون العامّة، والشكّ، والإحباط، والكتابة، والنساء، والإيمان، والقوّة والحقّ، والعدل، والزواج، والخُبث، والحماقة، والأطبّاء، والسجون، والثورة، والأباطيل، والشيخوخة، والموت وغير ذلك بكثير. وما بلغت النظر عمق التحاليل النفسيّة يطلقها المؤلّف بإيجاز مكثّف يزيد من وقعه نفحةٌ من السخريّة اللاذعة، وشيء من التشاؤم لا سيّما في ما يتعلّق بالنساء!

لم نتمالك، ونحن نطالع هذا الكتاب، من الرجوع بالفكر إلى كتّاب فرنسيّين عظام جالوا في الميدان نفسه، من أمثال فرنسوا دِه لاروش فوكو La Rochefoucauld في القرن السابع عشر، وساشا غيتري Sacha Guitry في عصرنا الحاضر.

أ. ك. ح.

أخنوخ سابع الآباء

كتاب أخنوخ أو أخنوخ الأوّل، وأسرار أخنوخ أو أخنوخ الثاني

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، ٣، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٦٤ صفحة

يأتي هذا الكتاب في سلسلة دراسات تتناول بعض الكتب المنحولة أو المكتومة، وبعض

الكتابات الأخرى التي اكتست قديمًا صفة دينيّة غير رسميّة. دُوّن كتاب أحوخ، أو بالأحرى «كتب» أحوخ، بين القرن الثاني ق.م. ومطلع القرن المسيحيّ الأوّل، ويتضمّن إيحاءات نُسبت إلى أحوخ (تك ٥/٢١-٢٤)، تدور على موضوعَيْن: بنية الكون وأصله وأبعاده، وأصل الشرّ والخطيئة وطبيعتهما ونتائجهما والدينونة الأخيرة. وقد جُمعت هذه الإيحاءات في كتابين، يتألّف الأوّل منهما (أحوخ الأوّل) من خمسة أقسام. وتجدر الإشارة إلى أنّ هنالك نصًّا آراميًّا عن بعض كتب أخوخ وُجد في قمران. وكتاب أحوخ الثالث، الذي دوّن بالعبريّة بين القرنين الخامس والسادس ب.م.، لم يتعرّض له المؤلّف في هذه الدراسة، ولربّما خصّه بدراسة لاحقة.

وفي ما يختصّ ببنية هذه الدراسة، فالمؤلّف استهلّ كتابه بمدخل عامّ، أتبعه بمقدّمات وجيزة مهّد فيها لأقسام كتب أخنوخ، فشرح مضمون كلّ قسم وشكله الأدبيّ، ثمّ قدّم ترجمة له وزوّدها حواشيَ توضيحيّة. غير أنّ المؤلّف لا يذكر المصادر أو المخطوطات التي بنى عليها ترجماته! ويبقى أن نشير، أخيرًا، إلى خاتمتَيْن تفتحان الطريق إلى مزيد من الدراسات المتعمّقة (ص ٢٠٦-٢١٢ و٢٥٨-٢٥٩)، ولا سيّما في ما يختصّ بالإطار الاجتماعيّ والدينيّ للجماعات التي استخدمت كتب أخنوخ، وتأثير هذه الكتب في التقليد المسيحيّ.

أ. صلاح أبو جوده

١ - في رحاب الكتاب - ٢: العهد الثاني
٢ - إنجيل متّى: الجماعة وملكوت الله - الجزء الثالث
تأليف الخوري بولس الفغالي

٣ - الكلمة صار بشرًا: دراسات في إنجيل يوحنّا
محاضرات نسّقها وقدّم لها وترجم نصوصها الفرنسيّة
الخوري بولس الفغالي
سلسلة «دراسات بيبليّة»، ١٨ و١٩ و٢٠
الرابطة الكتابيّة، لبنان - ٦٢٩ و٤٦٠ و٤٩٩ صفحة

١) في رحاب الكتاب - العهد الثاني: بعد جولة في رحاب الكتاب مع العهد الأوّل (العهد القديم)، يتابع المؤلّف مع جولة ثانية في العهد الثاني (العهد الجديد)، ولا سيّما في الأناجيل ورسائل القدّيس بولس. ويقسم المجلّد الثاني هنا إلى أربعة أقسام: العهد الجديد بشكل إجماليّ (مع موضوعات عامّة، كتبها على مرّ السنين وجمعها في القسم الأوّل هنا)، والأناجيل الإزائيّة (لا جديد على مستوى الدراسات، فالمسألة الإزائيّة تراوح مكانها)، وإنجيل يوحنّا (جاء هنا القسم الأكثر ابتكارًا بسبب الدراسات الجديدة التي رافقت إنجيل يوحنّا في السنوات الأخيرة هذه)، والقدّيس بولس ورسائله (حاول المؤلّف

أن يربط بولس بعصره، ونتوقّف على بعض الدراسات البولسيّة ولا سيّما حول رسائل بولس في المسيحيّة الأولى وفي الزمن اللاحق). هذا الكتاب هو محطّة في بحث المؤلّف وقراءته، وسوف تتبعه محطّات أخر تحمل الكتاب المقدّس وغناه في متناول الشعب المؤمن.

٢) إنجيل متّى: الجماعة وملكوت الله – الجزء الثالث: هذا الإنجيل يُسمّى الإنجيل الكنسيّ. فهو يذكر «الكنيسة» مرّتين، وهو الذي اعتادت أن تقرأه الكنيسة أكثر ممّا تقرأ من أناجيل، وهو أيضًا الذي يرينا كيف يرسل الربّ جماعته: «يرسلها فيغيب عنها في الجسد، ولكنّه يبقى معها في حضور لا تحدّه بعد اليوم مقولات الزمان والمكان».

يتوزّع الجزء الثالث هذا على مرحلتين: الحياة في جماعة الملكوت، والطريق إلى أورشليم، الطريق إلى الملكوت.

٣) الكلمة صار بشرًا: دراسات في إنجيل يوحنّا: هذا الكتاب هو حصيلة المحاضرات التي أُلقيت في المؤتمر الكتابيّ السادس الذي نظّمته الرابطة الكتابيّة لإقليم الشرق الأوسط، في لبنان، ٢٤-٣٠ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٩. جاءت المحاضرات في اللغة العربيّة، ما عدا أربع محاضرات بالفرنسيّة، ترجم نصوصها الخوري بولس الفغالي.

ورد هذا الكتاب في أربعة أقسام: دراسات عامّة، يوحنّا وتجذّره التاريخيّ، دراسات لاهوتيّة، دراسات روحيّة.

في الختام، نتمنّى للمجلّدات الثلاثة، كما تمنّينا للمجلّدات التي سبقتها، أن تلبّي حاجات مكتبتنا الروحيّة العربيّة، شاكرين الله على العشرين مجلّدًا التي صدرت في سلسلة «الدراسات البيبليّة» منذ ١٩٩١.

أ. صبحي حموي

رسالتا القدّيس بولس إلى أهل كولسّي وإلى فيلمون

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ١٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ١٩٩٩، ٢٢٤ صفحة

تُقدَّم في هذا الكتاب دراسة لرسالتَين بعث بهما القدّيس بولس من سجنه إلى كولسّي التي لم يبشّرها ولم يزرها. يبدأ المؤلّف دراسته بالرسالة إلى مسيحيّي كولسّي، فيبيّن إطارها العامّ، ويستعرض أقسامها، ويشير إلى الموضوعات التي تطرّق إليها الرسول، ولا سيّما دحض الفرضيّات الغنوصيّة واليهوديّة، والدعوة إلى حياة مسيحيّة تقوم على الاتّحاد المتواصل بالمسيح القائم من بين الأموات. ثمّ يتناول الأقسام تباعًا، فيشرحها ويعلّق عليها. وفي النهاية، يقدّم خاتمة عامّة، ولائحة بالكلمات اليونانيّة الواردة في تفسير الرسالة، ولائحة المراجع. ويتّبع الأسلوب نفسه في عرض الرسالة إلى فيلمون، فيبيّن مضمون الرسالة وتصميمها، ثمّ يشرح أقسامها التي جعلها ستّة. لا شكّ في أنّ هذه

الدراسة تساهم في إيصال فكر بولس الرسول إلى المؤمنين، لا سيّما وأنّ رسائله، التي تمتاز بعمق لاهوتيّ لا يخلو من الصعوبة، تُقرأ دومًا في ليترجيات كنائسنا الشرقيّة، ولا تُولى، بشكلٍ عامّ، أهميّة في العظات.

أ. س. أبو جوده

سمّاهم رُسُلاً

تأليف الأبوين يوحنّا ويوسف المتداري م ل.

منشورات الرسل، جونيه، ١٩٩٩، ٢٥٤ صفحة

إمتثالاً لما أقرّه المجمع الفاتيكانيّ الثاني سنة ١٩٦٥ في «التجديد الملائم للحياة الرهبانيّة»، انضمّت جمعيّة المرسلين اللبنانيّين، «أسوةً بمثيلاتها شرقًا وغربًا، إلى مسيرة التجدّد الروحيّ لتناوله من مختلف نواحيه، ضمن الحدّ الذي قسّمه الله لها. فما لبث أن أقرّ آباء «الكُرّيم» عقد مجمع غير عاديّ لهذا الغرض، تواصلت جلساته حقبة بعد حقبة... وعنها انبثق، وفقًا لإرشاد الكنيسة، قانون الجمعيّة المجدَّد... بوحي الأمانة لرسوم القانون الأصليّ... وهكذا اقترن حرص الآباء على إرثهم الماضي، بالتطلّع إلى رؤى المستقبل وتناداته».

ولقد أدرجوا معالم «هويّتهم الروحيّة» تحت خمسة عناوين: ١) خدمة الكلمة، وهي للمرسل اللبنانيّ عنوان دعوته والتزامه الجوهريّ، وبالتالي ميزته الروحيّة أمام الله والكنيسة – ٢) حفظ الوديعة، وهو الخيار الأساسيّ الذي يحدّد للمرسل اللبنانيّ كيانه الرسوليّ، من حيث يوليه ارتباطًا والتزامًا خاصّين بموقعه الكنسيّ، أي كنيسته المارونيّة – ٣) وثاق الحبّ الأخويّ، علمًا بأنّ اتّباع الربّ والمشاركة في رسالته الخلاصيّة هما شهادة حبّ، بحيث لا يُرسَل ولا يَشهد إلّا مَن يحبّ – ٤) عناق الأمانة والكفاءة، وهما صنوان بارزتان تكمّل إحداهما الأخرى. فالأمانة خلوص وحرص وثبات، في حين تبدو الكفاءة تأهّبًا وجدارة وسخاء – ٥) حِلية الخصال المشتركة، إذ إنّ أبناء الجماعة الواحدة يتمايزون باختلاف الأمزجة والميول والمواهب. إلّا أنّ تلاقيهم في دعوة واحدة يؤالف بينهم.

على هذا النحو المعاش، انبثقت وارتسمت هويّة المرسَل اللبنانيّ، فيصعب بالتالي تحديدها النظريّ. ولذلك، فالسبيل المتاح لولوجها هو التوقّف على خصائص ودلالات تمثّل بعض المزايا الروحيّة: التجرُّد والبساطة والانفتاح والاتّزان.

جميع هذه الأفكار والتحاليل يجدها القارئ مفصّلة بوضوح وحرارة في مؤلَّف الأبوين يوحنّا ويوسف المتداري، وهما يلجآن إلى إنشاء ومفردات ترقى بنا إلى عالم الروح. وفي ختام الكتاب بضع صفحات سُجّلت فيها المحطّات البارزة في مسيرة الجمعيّة. فلا يسعنا في الختام إلّا أن نتمنّى أن يفيد القرّاء من الكنوز المدفونة في هذا المصنَّف القيّم.

أ. صبحي حموي

كتب ومنشورات وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

○ أسرار الأرض: تأليف تريز حنّا عون، منشورات دار مكتبة سماحة، بيروت وجونيه، ١٩٩٥، ١٦٠ صفحة. - المؤلّفة محامية مثقّفة، طريفة الأسلوب، مجنّحة الخيال، ناصعة اللغة، غاصت، من خلال عدد من القصص الرمزيّة، أبطالها نباتات وحيوانات، على أسرار العالم والبشر. وفي نهاية كلّ فصل مجموعة من الأسئلة تساعد القرّاء الشبيبة على التعمّق في مضامين النصوص.

○ أوتار: تأليف تريز حنّا عون ونابلة أبي نادر، بيروت، ١٩٩٧، ١٢٤ صفحة. - هذا الكتاب إضمامة من التأمّلات تختصر مسيرة حياة. إنّه «يجمع بين الشعر والنثر، بين المعاناة والصلاة، بين الإنسان والخالق»، كُتب «نصوصًا متفرّقة بأسلوب عفويّ وفي مناسبات مختلفة». يُشعّ من صفحات هذا المؤلّف البسيط عواطف صادقة وأفكار مبتكرة وإيمان عميق حيّ.

○ اليوبيل الذهبيّ الثالث لتكريس كنيسة مار أنطونيوس قزحيّا على يد البطريرك إسطفان الدويهي: منشورات رابطة البطريرك أ. الدويهي الثقافيّة؛ زغرتا - إهدن، العدد ٢٦، ١٩٩٨، ٤٨ صفحة من المقطع الكبير. - مجموعة مقالات مصوّرة بقلم عدد من المؤرّخين الثقات ورجال الدين والفكر والسياسة.

○ الذكرى المئويّة الثالثة لتكريس كنيستي مار أنطونيوس الكبير (مدرسة عين ورقة) ومار إلياس - الميدان (غوسطا) على يد... البطريرك أ. الدويهي، منشورات الرابطة المذكورة سابقًا، العدد ٢٧، ١٩٩٨، ٤٠ صفحة من القطع الكبير. - مقالات ووثائق مشفوعة بالصور الشمسيّة الرائعة، بقلم مؤرّخين مرموقين.

○ البطريرك إسطفان الدويهي العلّامة العملاق: تأليف الأب يوسف الخوري، الراهب اللبنانيّ، منشورات الرابطة المذكورة في أعلاه، العدد ٢٨، ١٩٩٩، ٣٢ صفحة من القطع الصغير. - يركّز المؤلّف في كلّ من فصول كرّاسه، على أنّ الدويهي كان عملاقًا في القامة، وفي ما تحمّله من آلام وما تحلّى به من إيمان وقداسة، وفي فكره اللاهوتيّ، وتبحّره في التاريخ والليتورجيا والألحان السريانيّة، كما أنّه كان عملاقًا في الحياة الرهبانيّة وصنعه العجائب.

○ أيّام وكلمات: تأليف الأباتي سعد نمر، رئيس عامّ الرهبانيّة المارونيّة المريميّة، مطابع معوشي وزكريا، لبنان، ١٩٩٨، ١٦٢ ص. - مجموعة خطب وعظات وأحاديث دينيّة ووطنيّة وتربويّة مليئة بالعمق والخبرة الروحيّة والإنسانيّة، وقد عُرضت ببلاغة على بساطة وإيجاز.

○ فنّ العطاء في القانون والأدب والتراث: تأليف القاضي أنطوان رومانوس الشدياق، شركة الطبع والنشر اللبنانيّة، بيروت، لا ت.، ٢٠٥ ص. - مجموعة دراسات غنيّة متنوّعة صدر بعضها في الصحف والدوريّات، تمحورت على شؤون قضائيّة وأدبيّة وتراثيّة، مع

تركيز على جبران ولبنان الشمالي، خاصّةً بلدة حدثيت مسقط رأس المؤلّف.

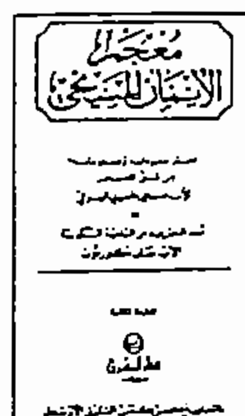
○ روّاد طبّ العيون في سورية: تأليف الدكتور سمير رولان أنطاكي، طبعة ثانية، دار الذاكرة، حمص (سورية)، ١٩٩٩، ٣٣٤ ص. - صدرت الطبعة الأولى العام ١٩٩٣ وعرّفتها المشرق في حينه (١٩٩٤، ص ٢٥٣). وجاءت الطبعة الثانية هذه تزدان بتحسينات كثيرة (الإخراج، نوعيّة الصور الشمسيّة...) وزيادات، لا سيّما في ما يختصّ بالسنوات الأخيرة (١٩٩٣-١٩٩٨). ولكن نأسف على غياب فهرس للأعلام، فهو مهمّ في هذا النوع من الكتب المراجع. ولعلّ الطبعة الثالثة تعوّض النقص.

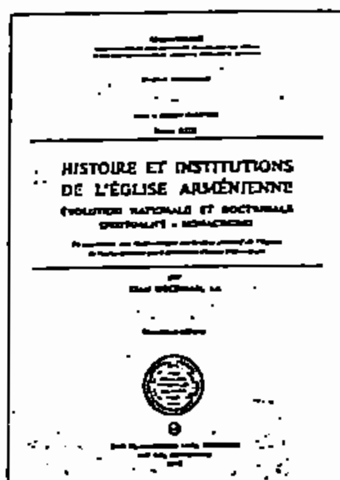
○ سورية أرض التاريخ والآثار والقداسة: تأليف الأب باسكال كستلانا وم. أكارنا كروم، حلب (؟) ١٩٩٩ (؟)، ١١٤ ص. - هذا الكتاب صغير بقطعه ولكنّه كبير بما احتواه من معلومات وافرة تركّزت على العموديّين في سورية. والمؤلّف من كبار المختصّين العالميّين بتاريخ العموديّين. يحتوي الكتاب على عدد من الصور الشمسيّة الملوّنة المعبّرة جدًّا، ولكن ينقصه فهرس بالمحتويات.

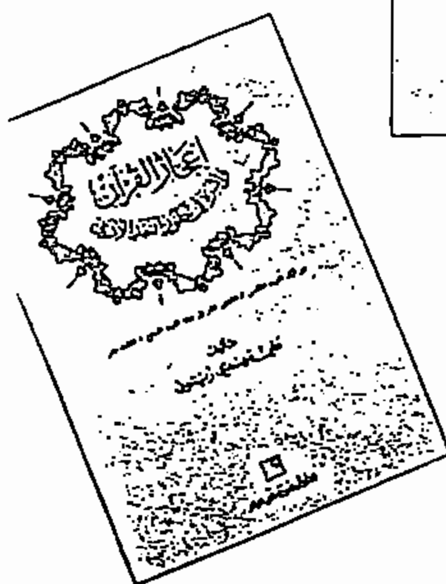
○ سرّ الإفخارستيّا: تأليف الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ، موسوعة المعرفة المسيحيّة، سلسلة «الأسرار»، ٧، دار المشرق، بيروت، ٥٦ ص. - يتناول هذا الكتيّب تأسيس الإفخارستيّا وعلاقتها بالفصح اليهوديّ، فتطوّر ممارسة الإفخارستيّا عبر الأجيال، فمعنى هذا السرّ لا سيّما كونه مشاركة بين المسيح القائم والمؤمنين.

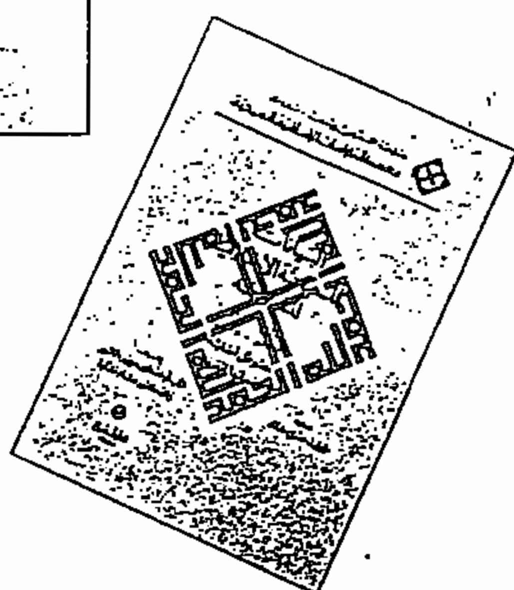
صدر عن دار المشرق











فهارس «المشرق»
للسنة الثالثة والسبعين ١٩٩٩

فهرس أوّل
مقالات السنة

بالبحث (تتمّة)، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٢٩-٢٥٤) = بحّن دير الربّان هرمزد في الفترة ١٨٣٢-١٨٤٢، بقلم الأب بطرس حدّاد (٢٥٥-٢٦٢) = من أجل عالم خالٍ من الألغام ضدّ الأشخاص، بقلم المكتب اليسوعيّ لخدمة اللاجئين (٢٦٣-٢٦٧) = مراجعة الكتب: وصف ١٧ كتابًا بالعربيّة و٧ بالفرنسيّة (٢٦٩-٢٨٩).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): من المعاناة الظالمة إلى المعاناة الخلّاقة (٣٠٥-٣٠٦) = الكنيسة والدولة. إشكاليّة علاقة حيويّة، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٠٧-٣٣٠) = الحرب والسلم في المسيحيّة، بقلم الأب أوغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ (٣٣١-٣٤٢) = الحرب والسلم في الإسلام، بقلم الدكتور هشام نشّابه (٣٤٣-٣٥٠) = الحياة المكرّسة في الألف الثالث، بقلم الأب كميلّو مكسبي الكرمليّ (٣٥١-٣٧١) = الانتماء والهويّة. قضيّة الرهبانيّات في لبنان والشرق، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٣٧٣-٣٨٠) = حقوق المرأة في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، بقلم الأب مارون نصر الراهب اللبنانيّ المارونيّ (٣٨١-٤٠٠) = إلتزام المرأة العربيّة عمومًا واللبنانيّة خصوصًا بعمليّة تحرّك المجتمع العربيّ، بقلم الدكتورة دنيا حشيمه بو خليل (٤٠١-٤١٦) = الجديد في سيرة ثاودورس أبي قرّة وآثاره، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤١٧-٤٤٩) = رحلة البحث عن الحقيقة: من «النبيّ» إلى «عبدالله»، بقلم الدكتور ربيعة أبي فاضل (٤٥١-٤٦٤) = فردريك شوبان شاعر البيانو (١٨١٠-١٨٤٩) في ذكرى مرور ١٥٠ سنة على وفاته، بقلم الأستاذ أنطوان خاطر (٤٦٥-٤٨١) = في المعجم التربويّ، بقلم الدكتور إبراهيم السامرّائيّ (٤٨٣-٤٩١) = التعليم الحواريّ أداةً لتطوير المجتمع. تجربة جمعيّة كاريتاس - مصر، بقلم الأستاذ صلاح سيع (٤٩٣-٥٠١) = بدايات التعليم في مشتى الحلو (منطقة صافيتا - سورية)، بقلم الأستاذ عيسى فتوح (٥٠٣-٥٠٧) = البطريرك يوسف أودو (ت ١٨٧٨) ووصيّته الأخيرة، بقلم الأب بطرس حدّاد (٥٠٩-٥١٤) = مراجعة الكتب: وصف ٤٤ كتابًا بالعربيّة و١٤ باللغات الأجنبيّة (٥١٥-٥٥١).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

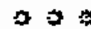
١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب 1 USS 11 25120 OA، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	25 dollars US
Europe	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: 1 US$ 11 25120 OA, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١ (المجلّد ٦٥) - ٥١٨ صفحة - ١٨ دولارًا
١٩٩٢ (المجلّد ٦٦) - ٥٤٤ صفحة - ١٧ دولارًا
١٩٩٣ (المجلّد ٦٧) - ٥٦٠ صفحة - ١٦ دولارًا
١٩٩٤ (المجلّد ٦٨) - ٥٦٠ صفحة - ١٥ دولارًا
١٩٩٥ (المجلّد ٦٩) - ٥٢٠ صفحة - ١٤ دولارًا
١٩٩٦ (المجلّد ٧٠) - ٥٤٤ صفحة - ١٣ دولارًا
١٩٩٧ (المجلّد ٧١) - ٥٦٨ صفحة - ١٢ دولارًا
١٩٩٨ (المجلّد ٧٢) - ٥٨٨ صفحة - ١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Recensions de livres

traduire en arabe certains néologismes 483

L'enseignement dialogique comme instrument pour faire évoluer la société: l'expérience tentée par l'Association Caritas-Egypte, par Ṣalāh Sebē'ī.

L'auteur expose les résultats très satisfaisants obtenus par Caritas-Egypte dans l'application des principes de l'enseignement dialogique à l'évolution de la société. En effet, l'enseignement ordinaire peut ne mettre qu'un diplôme entre les mains, s'il ne forme pas l'homme à changer la société. Et l'adage «si tu apprends, tu seras libre» ne sera vrai qu'à condition que l'enseignement soit une conscientisation et non une certaine quantité d'informations. Cette méthode d'enseignement devient une opération permettant de découvrir les connaissances cachées des analphabètes, leur culture et leur regard sur leur société, alors qu'ils sont incapables de les exprimer ou d'en faire état, et cela veut dire, dans le cas de la réussite, notre pouvoir de transformer l'enseignement d'un simple droit, au pouvoir d'exercer ses droits.......................... 493

Les débuts de l'enseignement à Maštā al-Ḥidū (Région de Ṣāfītā - Syrie), par Issa Fattouh.

L'A. raconte, en fournissant des détails intéressants, comment a été fondée, en 1879, la première école à Maštā al-Ḥulū. Cette fondation et la marche ultérieure de l'école ressemblent beaucoup à ce que nous savons sur les écoles ouvertes au 19e siècle dans ce qui est devenu la Syrie et le Liban: le profil du professeur, la pédagogie en honneur et le programme des études.

L'A. s'arrête sur un phénomène qui a caractérisé la diffusion de l'enseignement au Liban et en Syrie au 19e siècle, à savoir la rivalité entre les missionnaires jésuites (d'origine française) et les missionnaires évangéliques (d'origine américaine). En effet, chaque fois que les uns ouvraient une école (ou même une université), les autres s'empressaient d'en ouvrir une autre..... 503

Le testament du patriarche Yūsuf Audo (+1878), par le P. Boutros Haddad.

Mgr Yūsuf VI Audo (1847-1878) est l'un des plus célèbres patriarches de l'Eglise chaldéenne dans les temps modernes. Il défendit avec acharnement les particularités des Eglises orientales dans sa correspondance et durant les sessions du premier concile du Vatican. Il est mort en odeur de sainteté.

L'A. publie son testament avec des notes pour éclairer

femme, au cours de l'histoire de l'Eglise, d'occuper des postes importants dans le service ecclésial. Malgré cela, le pape Jean-Paul II a reconnu, en 1984: «Nous avons à nous demander sérieusement si la femme a aujourd'hui, dans l'Eglise et la société, la place prévue par le Créateur et le Rédempteur, et si sa dignité et ses droits sont reconnus de façon satisfaisante».. 381

Engagement de la femme arabe en général et de la femme libanaise en particulier, dans l'opération de l'évolution de la société arabe, par Dounia Hechaimé Bou Khalil.

De cet article à la fois technique et dense on peut surtout retenir la partie intitulée «Propositions pour l'avenir», qui indique les domaines où la femme peut apporter efficacement son concours au développement de la société arabe: éducation et enseignement, services informatiques et communications, équipes spécialisées en biotechnologie, services bancaires et financiers, travail dans le cadre des sociétés publicataires, travail architectural et études urbanistiques, participation de représentantes de divers secteurs aux travaux d'un conseil socio-économique, extension de la possibilité d'engager la femme dans les forces armées. Cette énumération confirme la parole prêtée au Père Michel Allard, S.J.: «les conditions économiques sont aujourd'hui les conditions les plus importantes. Je crois donc que le rôle de la femme actuelle est un rôle économique et sa liberté est une liberté économique»..... 401

Théodore Abū-Qurra. Du nouveau sur sa vie et son œuvre, par le P. Samir K. Samir, S.J.

L'A. commence son étude en donnant un résumé de la vie d'Abū-Qurra. Né vers 755, il étudia la médecine, la logique et la philosophie. C'est peut-être pour cela que son nom est suivi parfois des adjectifs: «le sage», «le savant», «le philosophe». Ensuite, il entra au couvent de Saint Sabas. Elu évêque de Harrān vers 795, il s'éloigna de son siège pendant quelques années, pour des raisons que nous ignorons. C'est à son retour qu'il se mit à écrire, dans le domaine théologique surtout. Il mourut peu après 830.

Dans une deuxième partie sont cités les écrits de Théodore avec un bref commentaire. A.-Q. n'a utilisé le syriaque que dans un seul écrit, alors que nous en connaissons 43 en grec (ou géorgien) et 24 en arabe. La dernière partie de l'article est la bibliographie où nous trouvons, en langues étrangères surtout, pas moins de 108 ouvrages de référence.................................. 417

guerre sainte» (croisades). Mais, de nos jours, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII enseigne que «les éventuels conflits entre les peuples ne doivent pas être réglés par le recours aux armes, mais par les négociations».

Passant à la nature de la paix, l'auteur rappelle que la révélation chrétienne a voulu être avant tout un message de paix et que le nom du Messie est «le Prince de la paix». La paix n'est donc pas seulement une exigence de justice, mais un don de Dieu. C'est pourquoi, le rôle de l'Eglise est d'une part, rappeler aux chrétiens leur responsabilité, et, d'autre part, prier pour la paix.. 331

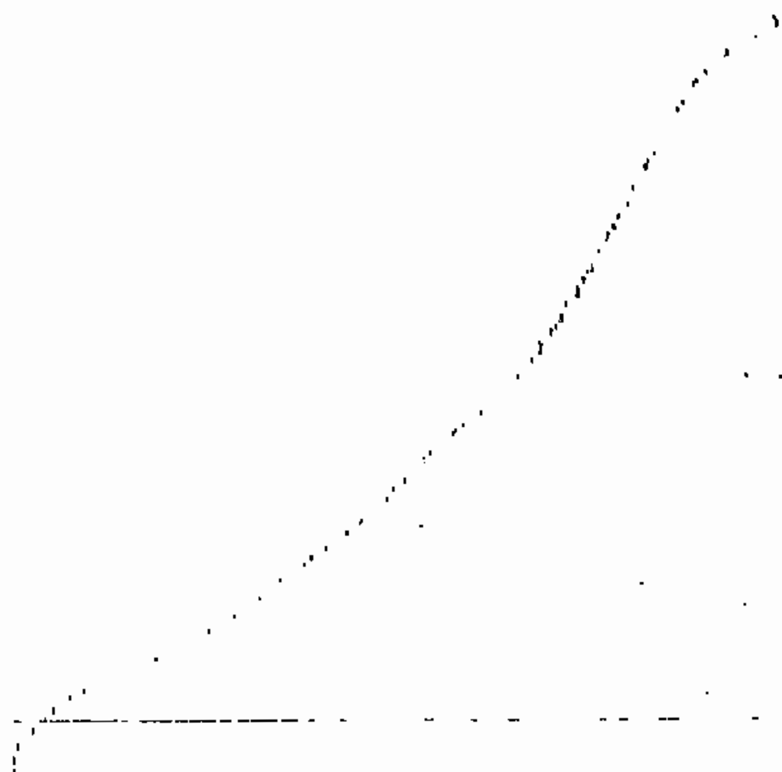
Guerre et paix en Islam, par Hishâm Nashabé.

Le Professeur Nashabé relève, en commençant, que les musulmans passent aujourd'hui pour être les adeptes d'une religion qui prône la violence, témoin ce qui se passe dans plus d'un pays musulman, arabe ou non arabe, bien que des voix autorisées se soient élevées pour condamner, au nom de l'Islam, toutes ces manifestations de violence. Par ailleurs, les pays d'Europe où se comptent des millions de musulmans, commencent à les craindre. Cette situation pose le problème de l'attitude de l'Islam par rapport à la guerre et à la paix. Qui en est responsable: les facteurs politiques et économiques ou la religion islamique? L'auteur répond sans hésiter que la religion n'y est pour rien, et il le démontre en citant et commentant des versets du Coran, surtout ceux qui semblent justifier la guerre. Il distingue notamment entre «l'ennemi», par lequel on traduit généralement et faussement le mot arabe «'adūw», et «l'agresseur», qui en est une traduction plus fidèle au Coran. Ce dernier permet de répondre à l'agresseur. Et il termine par une définition plus complexe du mot «ğihâd» qui n'est pas toujours la guerre sainte.. 343

La vie consacrée au troisième millénaire, par le P. Camillo Maccise, O.C.D.

C'est une conférence donnée au Supérieurs et Supérieures des Instituts religieux au Liban le 24/3/1999. L'A. partant de l'expérience d'un congrès sur la vie consacrée qui eut lieu en automne 1997 et groupa 940 jeunes religieux et religieuses de 230 Instituts féminins et 150 Instituts masculins de tous les continents, commence par analyser les 6 grandes lignes des préoccupations des jeunes (Le religieux est une personne qui fonde son identité sur une espérance de Jésus-Christ - Notre vie consacrée doit être alimentée par une spiritualité - La vie

SOMMAIRE



AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

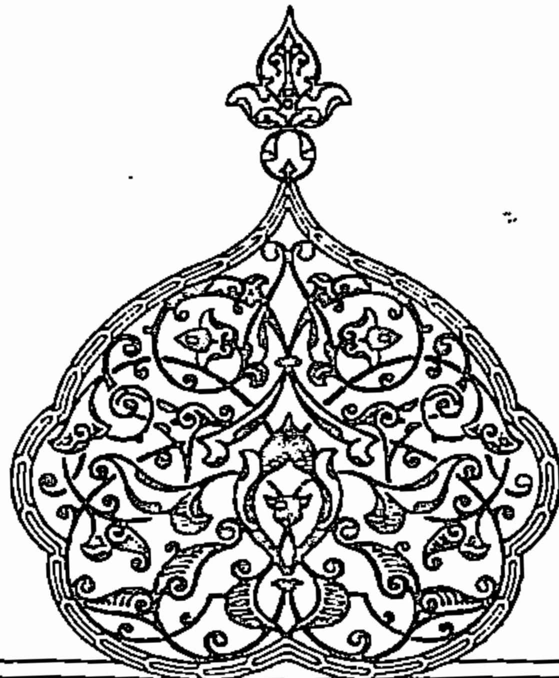
Soixante treizième année
1999



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

المشرق

مؤسسها الأب لويس شيخو اليسوعيّ
عام ١٨٩٨



السنة الرابعة والسبعون الجزء الأول كانون الثاني – حزيران ٢٠٠٠

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة

تصدر مرّتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

المدير المسؤول: الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

رئيس التحرير : الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سكرتير التحرير: ريمون حرفوش

ISBN 2-7214-9020-6

Direction et Rédaction

Dar el-Machreq,

B.P. 166778

Beyrouth, LIBAN

Téléph: 202423, 202424

E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb

الإدارة والتحرير

دار المشرق،

ص.ب. ١٦٦٧٧٨

بيروت، لبنان

الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤

البريد الإلكتروني:

محتويات العدد

تحدّيات... من أجل عالم جديد

يقول العالِم إيليّا بريغوجين، الحائز جائزة نوبل للكيمياء: «لا نقدر على التنبّؤ بالمستقبل، بل نستطيع الإعداد له». المستقبل، مستقبل العالم الجديد، هو ما نقوم به اليوم وما نتصوّر أن نفعل فيه، وذلك في واقع يشوبه الغموض والحيرة والتحوّلات المختلفة والظروف المتنوّعة. هذا الواقع يبقى واقع الإنسان، في عاطفته وردّات فعله النفسيّة، بالرغم من ثورة علميّة أرادت أن تجعل من التطوُّر عقيدةً ومن الحتميّة مصيرًا. وتزيد من قلق الإنسان الثورةُ الصناعيّة، ويُطلق عليها اسم الثورة الثالثة، ثورة المعلوماتيّة التي أدخلت في مختلف قطاعات الحياة البشريّة تقنيّات جديدة، تقوم على تبادل المعلومات أو نقلها من مكان إلى آخر ومن إنسان إلى آخر، بحيث إنّ العالَم صار، يومًا بعد يوم، عالمًا أكثر «عالميّة» فاتّسعت آفاقه وتشعّبت.

هذه الظاهرة - ويسمّونها «العولمة» أو «العالميّة» - تتضمّن بُعدَيْن: الأوّل يدعو إلى التجانُس والتناسق؛ والثاني - وذلك مفاجأة - يُخضع المجتمعات البشريّة إلى نوع من التصدُّع والتباعُد في ما بينها، إذ إنّ هذه العالميّة تثير الخوف من التلاشي والاضمحلال، حتّى المجتمعات الكبيرة والقويّة تعود إلى ذاتها وتنطوي على نفسها وتدافع عن ثقافتها أمام العولمة التي لا تعرف معنى الحدود والخاصّ. في هذا العدد من المشرق مقالاتٌ في العولمة الاقتصاديّة والسياسيّة تؤلّف ملفًّا مختصرًا يشير إلى مخاطر العولمة، وكذلك إلى إيجابيّاتها، وإلى المبدأ الذي لا بدّ من أخذه دومًا بعين الاعتبار: الحرّيّة الحقيقيّة هي تلك التي لا تنسى المساواة والتضامن، وإلّا سقطت سياسيًّا. فقوّة العولمة الاقتصاديّة تكون فارغة من

المعنى، إن هي تخلّت عن غايتها الأخلاقيّة.

ثمّة أربعة تحدّيات أساسيّة أمام العولمة، في حال أرادت أن تكون ناجحة وخيِّرة.

التحدّي الأوّل يكمن في القضاء على الفقر، خصوصًا أنّ البلدان التي هي في حالة الفقر المدقع تزداد عوزًا، والبلدان الغنيّة تزداد فقرًا، فنصيب البلدان الفقيرة من الثروة العالميّة المنتجة كان حوالى العشرة بالمئة من الثروة الإجماليّة، ونصيب البلدان الأوائل من الثروة مرشّح للتناقص مستقبلًا.

التحدّي الثاني ينتج من ضرورة الحفاظ على البيئة العالميّة، بيئة سليمة، مستديمة، وإلّا يكون العالم سائرًا إلى نوعٍ من الانحدار والانهيار.

التحدّي الثالث هو تحدّي السلام في ختام قرنٍ شهد الكثير من الحروب القاسية، ومنها حروب ذات طابع عالميّ. ومنذ نهاية الحرب الباردة، برزت تلك الحروب التي تغذّيها الروح العنصريّة أو القبليّة، إلى جانب الحالات أو الأوضاع الإقليميّة التي لا نَعرفُ لها حدًّا.

والتحدّي الرابع هو تحدّي تلك البلدان التائهة كأنّها «باخرة لا قبطان لها»، وهذه حالة البلدان التي تنوء تحت عبء الديون.

وإذا كانت هذه التحدّيات قائمة اليوم، فلأنّ الأمل قائم أيضًا، ولأنّ الوعي يتحوّل إلى حرّيّة التعبير والمطالبة بمستقبل مبنيّ على التضامن بين الشعوب. فالعولمة ليست عولمة الإنترنت ومواقعه، وشبكات الاتّصال والحواسيب الإلكترونيّة وحسب، بل هي عمليّة خلق فضاء ديموقراطيّ عالميّ، يجعل من العولمة مشروعًا لرفعة الإنسان في متطلّباته وحرّيّته.

وإلى جانب «العولمة»، قضيّة قضايا نهاية هذا القرن وبداية القرن المقبل، تتوالى مقالات في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني العامّة في «الإيمان والعقل»، وفي موضوع علاقة المسلمين بالمسيحيّين، والفقر وتحدّياته، وهي موضوعات مهمّة في مدار الساعة.

العولمة

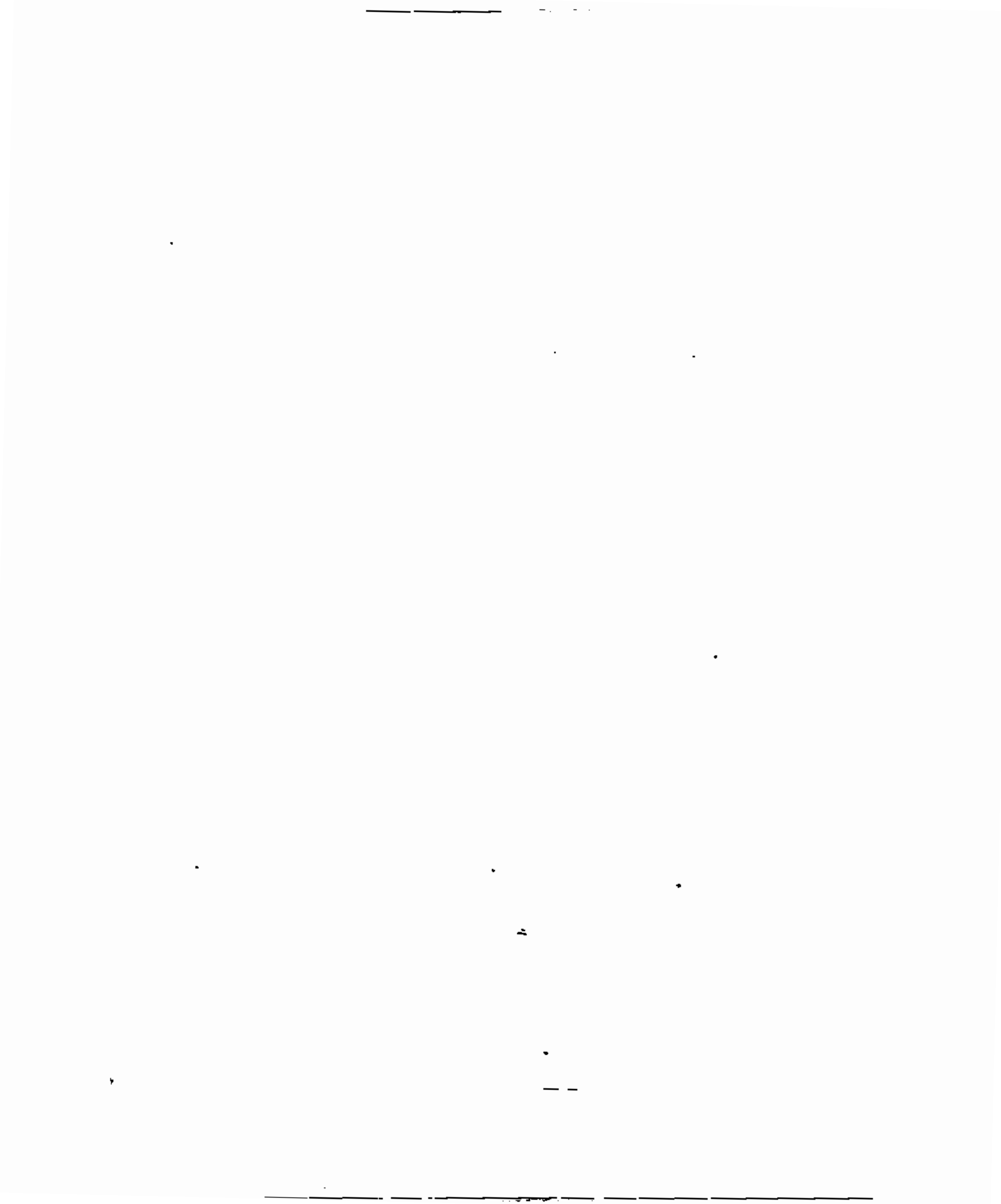
عقد اليسوعيُّون في مصر ندوة من ٢٤ إلى ٢٦ آب/أغسطس ١٩٩٩ حول موضوع العولمة (Mondialisation - Globalisation). وقد اشترك فيها العديد من الآباء والإخوة اليسوعيِّين العاملين في مصر ولبنان وفرنسا والمغرب.

وحاضر فيها الأب جان - إيف كَلْفيز اليسوعيّ، فتناول الموضوع من وجهة نظر عالميّة - ولا سيّما في مجال السياسة والاقتصاد، والثقافة والدين - تاركًا للأستاذ نبيل عبد الفتّاح مُعالجة الموضوع من وجهة نظر مصريّة. وننشر في هذا العدد من المشرق المحاضرات التي أُلقيت.

وفي أثناء انعقاد الندوة، كان الأعضاء المشاركون يتداولون خبراتهم الشخصيّة في العولمة على مختلف الصُعُد: المهنيّة والتربويّة والرسوليّة... فتناولت مجموعة أولى مسألة وعي الناس للعولمة، وتأثيرها فيهم سياسيًّا واقتصاديًّا، بالإيجاب والسلب. وناقشت مجموعة ثانية موضوع تأثير غزو العولمة الثقافيّ في القِيَم التقليديّة والثقافة المعاصرة، وقضيّة حقوق الإنسان، والإيمان بالله...

وفي ختام الندوة، رأى الأعضاء المشتركون أنّه من الضروريّ:

- أن يُعمِّموا درس الموضوع، وهو لا يزال غير واضح المعالم والأثر؛
- أن يُحسِّسوا مَن حولهم أهمّيّة القضيّة وتأثيرها في حياتهم؛
- أن يستخدموا وسائل الإعلام المُعاصرة وأن يتّصلوا بمَن يعمل في هذا المجال؛
- أن يبذلوا قصارى جهدهم في سبيل «أنسَنَة» العولمة.



العولمة في وجوهها الاجتماعيّة والسياسيّة، ووجوهها الثقافيّة والدينيّة

الأب جان إيف كلفيز اليسوعيّ*

الجزء الأوّل
الوجوه الاجتماعيّة والسياسيّة

١. واقع العولمة أو ما نطلق عليه هذا الاسم

(أ) – إنّه إدراك أو شعور تولّد في هذه السنوات الحاضرة (ولنبدأ بالشعور وبوجه إيجابيّ): فبدل الانغلاق السابق المتبادل، الذي كان يقود إلى الانعزال في الكتل والدول، حصل انفتاح عامّ، فقد أخذت جميع أنواع التبادلات تجتاز الحدود بوجه حرّ. وأصبح العالم عالمًا واحدًا للتجارة (على وجه التقريب بشكل أكيد، فإنّ نظام الحماية لم يزل) وعالمًا واحدًا للمال (إذ يتمّ تبادل السندات ٢٤ ساعة على ٢٤) وعالمًا واحدًا للتوظيفات مع توحيد الأسواق (وذلك هو تسبيّ في نهاية الأمر، فإنّ التوظيف لا يتمّ بالحقيقة على هذا المنوال): من الأرجح أنّ توحيد السوق الماليّة هو الأكثر جدّة، مع الإبقاء على الحواجز، فإنّ الدول تتدخّل أكثر

(*) Jean-Yves Calvez، معاون رئيس عامّ الرهبانيّة اليسوعيّة سابقًا، أستاذ في كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة بباريس، باحث في الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة. من مؤلّفاته: فكر كارل ماركس، نقله إلى العربيّة سهيل إلياس، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٠.

من مرّة للسماح بنقل الملكيّة أو منعها. وأصبح العالم عالم الخبر الواحد من ناحية أخرى، والإنترنيت أصبح رمز ذلك الواقع. (وهنا أيضًا حدود في استخدامه)[1].

إن راجعنا تعريف العولمة الذي صاغه جان تُوسكُوز J. Touscoz، أحد المختصّين بالقضايا الدوليّة، لرأينا أنّه يشدّد على التسهيلات في موضوع التنقليّات والاتّصالات، وعلى واقع تجريد الدول من الكثير من امتيازاتها، وعلى شموليّة السوق وتأكيد حرّيّتها في العديد من الميادين. وبقي ميدان واحد لم تشمله الحرّيّة، وهو انتقال الأشخاص. فإنّ الأمور تتغيّر جذريًّا في العالم في حال السماح للأشخاص بأن يستقرّوا حيث يريدون. لكنّنا بعيدون عن هذا الواقع، لا بل نحن على مسافة كبيرة منه.

إنّه عالم السياسات الاقتصاديّة الواحد، كما يحلو لبعضهم أن يروا. بالتالي لن يعود أيّ خيار في هذا المجال، ومن نتائجه «تفكير أحاديّ» وحلول أحاديّة، نتائج ذات طابع ليبراليّ، تتطلّب المزيد من انفتاح الحدود. ونشير في هذا الصدد إلى أنّنا، في نهاية الأمر، نعمد إلى الاختيار: فالسيّدة تاتشر، رئيسة وزراء بريطانيا السابقة والرئيس الأميركيّ ريغان، اختارا ما اختاراه. أمّا فرنسا وألمانيا فاختارتا حتّى الآن حلولًا مختلفة، فحافظتا، على سبيل المثال، على حدّ أدنى من الأجور، مع احتمال الإبقاء على عدد كبير من العاطلين عن العمل. ويمكن الحديث اليوم عن توجّه عامّ: فإنّ العولمة، أو بالأحرى الحرّيّة الاقتصاديّة، تنزع إلى تثبيت قدميها في حال انعدام وجود توتّرات سياسيّة مهمّة، أقلّه في الأزمنة القريبة. أمّا في الأزمنة السابقة، فقد حصلت توجّهات «كولبرتيّة»[2] جذريّة، وعرفت فرنسا منذ مدّة وجيزة هذا التوجّه أيضًا، بمعزل عن أيّ توتّر سياسيّ.

---

(١) راجع «الإنترنيت في فرنسا» في مجلّة *L'audiovisuel*، عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨. حصل تأخير في فرنسا في هذا الأمر إلّا أنّ الأفق يبشّر بتطوّر سريع.

(٢) «كولبرتيّة»، نسبةً إلى نظام اقتصاديّ وضعه الوزير الفرنسيّ كولبير ويُعدّ مذهب أهل التجارة الحاليّين الذي يعتمد على الليبراليّة وحرّيّة التعامل.

(ب) - ربّما تركت مقدّمة هذا البحث الانطباع أنّ تلك الظاهرة التي نتحدّث عنها كثيرًا في أيّامنا هذه هي نتيجة نهاية الحرب الباردة وانهيار الأنظمة الشيوعيّة، بالإضافة إلى ظهور الإنترنيت. لا شكّ أنّ تلك الأحداث هامّة. ومع ذلك، فإنّ الانفتاح التجاريّ بدأ منذ وقت طويل في البلدان الغربيّة، مع اتّفاقيّة بريتُون وُودْس Bretton Woods. عند نهاية الحرب العالميّة الثانية ومع مختلف جولات المفاوضات المتابعة لتعزيز الليبراليّة التجاريّة (من جولات كينيدي وطوكيو والأوروغواي حتّى إنشاء المنظّمة العالميّة للتجارة التي أخفقت في العام ١٩٤٥).

ومنذ ذلك الزمن، حصلت فرص أُخَر، وهي أحداث متميِّزة، متعدِّدة ومختلفة. ولم تكن، بوجه عامّ، أحداثًا طبيعيّة أو خاضعة لمناخ معيَّن، بل إنّها سياسات إراديّة، وأشدّها تميُّزًا هي سياسة السيّدة مارغريت تاتشر وسياسة الرئيس رونالد ريغان، اللتان تحدّثت عنهما سابقًا، وقد أرادا بهما النهوض بأمّتين كانتا تشعران بالتقهقر، ولم تخافا من التضحيات الجمّة، وهي تضحيات لم يتحمّلها الأغنياء، ولا شكّ.

أمّا في ما يختصّ ببلدان العالم الثالث، فمن أحداثها البارزة الأزمة المكسيكيّة في العام ١٩٨٢، إلى جانب التدخّلات اللاحقة تحت عنوان إيفاء الدين (عن طريق فرض التصدير على وجه الخصوص، أي عن طريق ضرورة البيع أوّلًا، وضرورة الشراء ثانية، أي فتح الحدود أمام حرّيّة التجارة). ثمّ جاءت أزمة مشروب التيكيلا، ومثلها غزو الأسواق الأوروبيّة في حين من الأحيان على يد منتجي القارّة الآسيويّة الشرقيّة الجدد (في الثمانينيّات). في الواقع، اعتبر ذلك السوق الواسع الحرّ أمرًا جديدًا في ما يختصّ بتلك المنطقة من مناطق العالم، إذ إنّ الآسيويّين أجبروا الأوروبيّين على شراء منتوجاتهم... ودول العالم الثالث، التي كان يعتقد آنذاك أنّه من المبرّر أن يتمّ التعامل معها بشكل خاصّ كأنّها في مرحلة تعليم إعداديّ في مجال التجارة، أخذت تدخل شيئًا فشيئًا في اللعبة. وفي بعض الحالات، شكّل ذلك قطيعة واضحة مع السياسات الاقتصاديّة السابقة. ففي أميركا اللاتينيّة، حصلت قطيعة مع سياسة

التصنيع المحميّ، أو سياسة البديل عن الواردات. وألغت الهند من ناحيتها، في ذلك الوقت على وجه التقريب، نظام الاقتصاد الموجّه الذي كانت قد ورثته من الزعيم نهرو ومن زمن الاستقلال. وقامت مصر بالأمر عينه، ولعلّ هذا هو تفسير المصريّين لما حدث عند بداية سياسة الانفتاح الاقتصاديّ أو ما يجري حاليًا، ولا يخلو من الاضطراب. أمّا الصين فهي على الموعد لأنّها انتهجت سياسة التخصيص والخصخصة منذ سنتين، بشيء من السرعة، أو بسرعة أقلّ ممّا كان متوقّعًا، فقد انتقل عدد من المؤسّسات إلى القطاع الخاصّ بحجّة أنّ المؤسّسات التي تملكها الدولة هي قليلة الإنتاج، وذات دينامية محدودة، وقدرتها التنافسيّة شبه معدومة، فاتُّخذ قرار بيعها في صيف العام ١٩٩٧. وفي أكثر من بلد، قام إجماع حول فكرة بسيطة تقول بأنّ نظام الحماية، مهما كان مبرّر وجوده، يُفرز صنفًا سيّئًا من الدهن، فيتمّ التخفّي وراء الحماية فلا يبذل جهد من بعد، ولا يتمّ تخفيض سعر الكلفة، ويستمرّ الإنتاج باهظ الثمن، أو إنّه لا تُتّخذ عقوبة لعدم الكفاية الأخلاقيّة.

(ج) - إنّ الحدث، أي ظهور العولمة، كان قد بدأ قبل أيّ حديث عن نهاية الحرب الباردة وتلاشي الكتل شرقًا وغربًا. إلّا أنّ سقوط الأنظمة الشيوعيّة سرعان ما أضاف إلى المجال الليبراليّ حيّزًا كبيرًا جديدًا هو حيّز التجارة المباحة. فالظاهرة الأساسيّة هي الانفتاح التجاريّ. ولنقل ثانية سبب هذا التوجّه: إنّه وجود أشياء وموادّ ومنتوجات أو أجزاء من منتوجات أو قطع، يمكن الحصول عليها بسعر أقلّ عندما يتمّ شراؤها لدى الآخرين، بدل أن يتمّ تصنيعها محلّيًا، حتّى ولو تمّ شراؤها من مكان بعيد جدًّا، بما أنّ النقل العالميّ، خصوصًا النقل البحريّ، أصبحت كلفته زهيدة. كما أنّ زيادة التعقيد في المنتوجات، وإدخال عدد كبير من القطع أو عدد كبير من الموادّ في منتوج معيّن، زادا كثيرًا من فرص اللجوء إلى منتجين آخرين في السوق العالميّة. والواقع أنّه لا يمكن الشراء إلّا إذا تمّ البيع من الآخرين، وذلك يفرض القبول بأنّ الآخر يقدر أن يبيعنا إنتاجه أيضًا، وذلك يقضي بإزالة العوائق التي تمنع دخول ذلك الإنتاج، حتّى

الذي لا أرغب فيه بوجه خاصّ. ويمكن في الواقع ممارسة التبادل الحرّ بصورة محدودة، فيصبح الانفتاح مقبولًا في نطاق الضرورة القصوى المطلقة لبعض الواردات ليس إلّا، أو أنّه يتمّ حصر الانفتاح على قدر ما سوف يقوم به الشريك من غزو السوق. وهذا النوع من الحصر ما زال رائجًا حتّى اليوم. إلّا أنّ المصلحة تقضي بتشجيع التجارة.

سأبحث لاحقًا في بعض وجوه العولمة أو بعض نتائجها. إلّا أنّه يجدر بنا أن نتحرّى الآن الظروف السياسيّة التي نشأت فيها العولمة. فالسياسة ليست نتيجة فقط، بل هي سبب أيضًا. والعولمة لا تقدر أن تحيا إلّا في حالة العالم السلميّة، ولا عولمة في حالةٍ من التوتّر العالميّ الشديد، لأنّه إذ ذاك، تخضع التجارة والاتّصال ثانية لمستلزمات السياسة، فتصدر قرارات منع الصادرات الاستراتيجيّة، إلخ... إلى جانب الحديث عن الانغلاق والحظر.

من حيث الممارسة، حتّى في ظروف تقنيّة مختلفة عمّا نحن عليه اليوم، يمكن القول بأن العولمة حدثت سابقًا. فعندما نقرأ، في هذا الإطار، ما كتبه كارل ماركس في بيان الحزب الشيوعيّ، العامَ ١٨٤٨، نجد ما يلي: «إنّ اكتشاف أميركا والدوران حول رأس الرجاء الصالح فتحا أمام البرجوازيّة الصاعدة حقل عمل جديد. فأسواق الهند الشرقيّة والصين، واستعمار أفريقيا والتجارة مع المستعمرات وتزايد وسائل التبادل والسلع بوجه عامّ، قد حقّقت للتجارة والملاحة والصناعة ازدهارًا لم تعرفه من قبل، وبالاستناد الأكيد إلى هذا الواقع، تطوّرًا سريعًا للعنصر الثوريّ البرجوازيّ في المجتمع الاقطاعيّ المتهادي». ويضيف ماركس: «إنّ الأسواق كانت آخذة في الاتّساع المستديم والحاجات كانت مستمرّة في النموّ، إلّا أنّ المصنع التقليديّ لم يعد يكفي. حينذاك، قلب البخار والآلات الإنتاج الصناعيّ، إذ حلّت الصناعة الثقيلة الحديثة مكان المصنع التقليديّ، ومكانَ الطبقة الصناعيّة الوسطى حلّ ملايين عمّال الصناعة ورؤساء جيش الصناعة والبرجوازيّون المحدثون. والصناعة الكبرى أبدعت السوق العالميّة التي مهّد الطريق أمامها اكتشاف أميركا. إنّ السوق

العالميّة أعطت دفعًا كبيرًا للتجارة والملاحة والاتّصالات الأرضيّة. وأثر هذا التطوُّر هو أيضًا في توسيع الصناعة». إنّ هذا كلّه لم يكن توجّهًا ليبراليًا بالتأكيد، ممّا يكشف أنّ لا معادلة بين توسّع الأسواق والمبادلات من ناحية، والحرّيّة الحقيقيّة، حتّى في أيّامنا هذه. إنّه وضع جديد بكامله للإنسانيّة ونهايةٌ للتقاليد المحلّيّة رحّب به كارل ماركس.

ويجب على وجه الخصوص أن نتذكّر الحالة في بداية القرن العشرين. فالتجارة أخذت في الازدهار الباهر مجدّدًا، إلّا أنّ هذا الوضع جمّدته النزاعات السياسيّة العميقة، الطويلة، التي أوقفت الإنتاج التجاريّ. وحدثت أيضًا الأزمة الاقتصاديّة العالميّة، التي أسقطت الميزان التجاريّ إلى نصف ما كان عليه. والواقع أنّنا اليوم فقط نشهد، بعد أربعين سنة من الليبراليّة الجديدة، العودة إلى معدّلات التجارة العالميّة التي كانت معروفة في بداية القرن العشرين.

في هذا السياق، يمكن أن نلاحظ أنّ الرسالة البابويّة للاهتمام بالشأن الاجتماعيّ التي أصدرها يوحنّا بولس الثاني في العام ١٩٨٨، وهي رسالة صدرت في عالم منقسم إلى كتلتين، لم تترك مجالًا للتوقّع أن يسير العالم نحو حقبة جديدة من الانفتاح ومن العولمة.

وعلى نقيض ذلك، فمن شأن التطوّر الحديث أن يذكّرنا بأنّه يمكن أن يحصل توجّه ليبراليّ في جزء من العالم، كما حدث بالتالي من العام ١٩٤٥ حتّى العام ١٩٩٠، من دون أن يكون هناك عولمة أو انفتاح عالميّ بمعنى الكلمة الحصريّ.

٢ ـ الوجوه الاجتماعيّة

إنّ إحدى أعظم القضايا المعاصرة تكمن في ما للعولمة أو لسياستها من نتائج اجتماعيّة سيّئة. ويمكن القول بالعموم: إنّ التجارة العالميّة الحرّة (على غرار الحرّيّة الاقتصاديّة في داخل الاقتصاد الخاصّ) هي من الناحية الاقتصاديّة مفيدة، إذ إنّها تزيد النشاط الاقتصاديّ، إلّا أنّ لها نتائج اجتماعيّة سلبيّة، منها تخفيض الأجور لمجابهة المنافسة الأجنبيّة،

وإغلاق النشاطات التي لا قدرة لها على المنافسة، وتخفيض الحماية الاجتماعيّة للتمكّن من محاربة الذين لا يقدّمون أيّ حماية اجتماعيّة، وقيام الدول الأقوى من غيرها أو مجموعات من تلك الدول، على وضع الأسعار عندما تشتري منتوجات البلدان الأكثر فقرًا، وعدم توقّع نتائج تلك الإجراءات، إذ إنّ القرارات تُتخذ من مواقع بعيدة عن مواقع الإنتاج.

إنّ نسبة الناس، الذين هم تحت عتبة الفقر هي بوجه عامّ وبالاستناد إلى الأرقام، في تزايد منذ أن قَوِيت السياسات الاقتصاديّة الليبراليّة، وكذلك منذ أن أصبح واضحًا أنّ عدد ذوي الدخل الوفير هم على انخفاض، في حين أنّ ذوي الدخل القليل هم على ازدياد. وهذه الأعراض كانت على انخفاض بين الخمسينيّات والسبعينيّات.

أمّا البطالة، من حيث عدد العاطلين عن العمل، فهي تنزع إلى الازدياد بسبب السياسات التي تقلّل من حماية الوظائف، إذ يتمّ الصرف من العمل بصورة أسهل ممّا كانت عليه سابقًا. كما أنّ البطالة تتزايد بسبب سياسة اعتماد الحدّ الأدنى من الأجر.

وأمام وطأة هذه النتائج، يتمّ التقدير أحيانًا أنّه يمكن تسوية أمرها بواسطة «شبكات الحماية»، وهي تعويضات اجتماعيّة عن خسارة الدخل أو خسارة الوظيفة، ويُعدّ دفع هذه التعويضات أفضل من السعي إلى منع خسارة الدخل والوظيفة في السياق الاقتصاديّ، وفي تلك الحالة يُطلب دفعها من الدولة، لا من المؤسّسات. وبعضهم الآخر يعتبر أنّه لا يجوز على الإطلاق تسوية ذلك التفاوت، إذ إنّه يُعدّ شرطًا لحسن عمل النظام الاقتصاديّ وديناميّته، وتباينًا خلاّقًا بين القوى، وتباينًا مؤاتيًا للتوظيف، لأنّه لا توظيف على الإطلاق إن لم تتهيّأ ثروات فائضة جدًّا.

ويبدو لي من الصعب بمكان، على أيّ حال، أن يضمحلّ الدخل الخارجيّ في بلدٍ فقير أو جزء منه بسبب قرارات تطاول التوظيف أو ثمن الموادّ الأوّليّة التي تشتريها المجموعات الكبرى من أمكنة بعيدة. وتلك المجموعات تستطيع، عن طريق المضاربات، أن تخزّن أو أن توقف

التخزين في الوقت الذي يناسبها، وذلك ما لا يستطيع القيام به بائعو العالم الثالث. والواقع أنّ كلّ هذا يحدث.

والانفتاح التجاريّ في العالم، هو، من ناحية أخرى، مؤات على المستوى الاقتصاديّ في حالات متعدّدة، لكن هذه الناحية الإيجابيّة تختفي تحت وطأة الضغط والاحتكار التي تواجهها البلدان الأفقر من سواها. ولا نرى بوضوح كيف أنّ مساعدة اقتصاديّة أو اجتماعيّة ما من شأنها أن تسوّي الأوضاع بعد ذلك كلّه.

إنّ الكنيسة التزمت التزامًا واضحًا في هذا المجال. فقد قال البابا بولس السادس في رسالته ترقّي الشعوب (العامّ ١٩٦٧): «إنّ قاعدة التبادل الحرّ لا تستطيع وحدها تنظيم العلاقات الدوليّة. فإنّ منافع تلك القاعدة تكون ظاهرة عندما لا يجد الشركاء أنفسهم في أوضاع قوّة اقتصاديّة غير متساوية، ممّا يُعدّ منشّطًا للنموّ ومكافأة للجهود. لذلك ترى الدول المتقدّمة صناعيًا في ذلك سيادةً للعدالة. وتتبدّل الأمور عندما تصبح الأوضاع عديمة التساوي بين بلدٍ وبلد، إذ إنّ الأسعار التي تتكوّن «بوجه حرّ» في الأسواق، من شأنها التسبّب بنتائج ظالمة» (ص ٥٨). إنّ البابا بولس السادس بكلامه هذا، يقوم بمقارنةٍ بوضعيّة الأجور، التي هي نتيجة عقد حرّ في الظاهر، إلّا أنّها مُلزِمةٌ للأجير الذي لا مردد له، ويكون العقد بالنتيجة جائرًا[٣].

وضعيّة الدَّين في هذا الإطار. إنّ ديون بلدان العالم الثالث الخارجيّة لها علاقة بالعولمة في الإطار المعاصر. وذلك لا يعني أنّه لا يمكن أن تُوجَد ديون كبيرة ضمن علاقات تجاريّة وماليّة أقلّ ليبراليّة، وهي علاقات تنظّمها الدول. إلّا أنّه تزداد احتمالات تطوّر تلك الديون، لتصبح ديونًا شديدة الوطأة، في إطار نظام التبادل الحرّ الدوليّ وفي إطار حرّيّة الدخول إلى النظام الماليّ العالميّ (إلى البنوك وبورصات الدول الأخرى). ويمكن، لا بل يجب التشديد على مسؤوليّة الذين يعقدون الديون من دون

---

(٣) راجع الناتج لَوبي.

أن تكون لديهم التأمينات اللازمة لإعادتها وتسديدها. فإذا كان المستدينون من القطاع الخاصّ، فإنّهم يتكلون على المؤسسات العامّة التي تتحمّل مسؤوليّة الديون، وهي التي تقدر على مدّ القطاع الخاصّ بالعملات الأجنبيّة. وفي غالب الأحيان، يكون المستدينون من القطاع الخاصّ، والمسؤوليّة التي تحدّث عنها هنا هي في الواقع موزّعة وغير واضحة، وهي تلازم مسؤوليّة الذين يؤمّنون القروض ويعرفون أنّ المستدينين لا يستطيعون، إلّا بجهد جهيد، أن يفوا بالتزاماتهم، وقد قامت بذلك المصارف التي زادت موجوداتها بفعل ودائع منتجي البترول بعد السنة ١٩٧٥، وهي كانت تسعى إلى إيجاد دائنين. فلقد كان صاحب المصرف هو الذي كان يقدّم المال أكثر ممّا كان يُستجدى لإدانته. وفي العام ١٩٨٧، شدّد الكرسيّ الرومانيّ على هذه المسؤوليّات المتعدّدة. والواقع أنّه تُنشأ هيئة معيّنة لتأمين إدارة تلك المسؤوليّات ولكي يتمّ الاضطلاع بها ومحاسبتها. ولقد حلّت الكارثة عدّة مرّات، إذ أصابت أميركا اللاتينيّة بوجه خاصّ.

لقد حلّت الكارثة بوجه أكيد وتبدّلت المعطيات تبدّلًا جزئيًّا، وأصبح على الشعب والفقراء والناس غير المسؤولين عن تكوّن الدين، أن يدفعوه في الواقع، إذ إنّ الصادرات التي تتحوّل إلى دفع الدين لم تعد مهيّأة لإتاحة الواردات التي يحتاج إليها الشعب والحياة الاقتصاديّة. ويشدّد ممثّلو الدائنين على التوازن في الموازنة إلى حدّ أقصى، ممّا يدفع سريعًا إلى تضاؤل الموارد الاجتماعيّة والتأمين الاجتماعيّ من أيّ نوع كان، بالإضافة إلى جمود الاستثمارات الماليّة. وفي الانهيارات الماليّة أيضًا، يقوم الفقراء والطبقات الوسطى الدنيا بتحمّل الأعباء عبر البطالة التي يصيبهم من دون أيّ تعويض ينالونها، وذلك لوقت يدوم سنتين أو ثلاث، كما هو الأمر في كوريا الجنوبيّة. أمّا المؤسّسات الكبرى فإنّها تدبّر أمرها بالقيام ببعض الإصلاحات البنيويّة، ويبقى أنّ الأجور الناقصة تشكّل الضريبة التي لا بدّ من دفعها لتسديد الديون.

وعليه فالقضيّة المطروحة اليوم هي إلغاء الديون، علمًا أنّ ذلك

الأمر سوف ينقلب خسرانًا للتسليفات التي سيُمْنَحَها البلدُ المعنيّ في المستقبل. أضف إلى ذلك المشكلة المترتّبة على مصارف البلدان الغنيّة الخاصّة وهي مصارف تدير ودائع أناس ذوي مداخيل محدودة. إنّ هذه القضيّة هي في الإطار هذا جزء من النتائج الاجتماعيّة الخاصّة بالنظام الليبراليّ الاقتصاديّ العالميّ، وهو اسم آخر للعولمة كما هي جارية اليوم، من دون أيّ إدارة تذكر (باستثناء إدارة صندوق النقد الدوليّ والبنك الدوليّ). ولا شيء يضمن حاليًا ألا تتكرّر قضيّة تكدُّس الديون غير المدفوعة، مع كلّ نتائجها. ونشير أيضًا في هذا المجال إلى أنّ صندوق النقد الدوليّ، عندما يعيد الأمور إلى نصابها بحسب مهمّته، وبما أنّه لا يقوم بمجازاة المذنبين الحقيقيّين، فهو يضمن لهؤلاء إمكانيّة تكرار التجربة، في حين أنّهم لولا تدخّله، لكانوا في إفلاس مستديم. إلّا أنّ الفقراء سيكونون في إفلاس أيضًا، وهذا هو لبّ المشكلة.

وماذا تقول في المجمل؟ تقول إنّ الاقتصاد هو من أجل البشر ومن أجل خيرهم. وبما أنّه لا يجوز أن يتمّ التضحية بمجموعات كبيرة منهم حتّى على مذبح التقدّم الاقتصاديّ السليم الذي له أثر اجتماعيّ، مع أنّ ذلك يحدث على أمد طويل وبطريقة غير مباشرة حتّى إنّه يصعب إدراكه، فمن الواجب أن يتمّ تنظيم الاقتصاد بطريقة تكون فيها المنافع الوافية مؤمّنة للجميع، مع العلم بأنّ الإفادة يتمّ الحصول عليها من المنافسة حتّى بدون حدود، وهي منافسة ليست أسوأ، في حال الحدود المنفتحة، ممّا تكون عليه داخل الحدود. وتجدر الإشارة إلى أنّ مجمل المنافع المؤمّنة للجميع لا يجوز الحصول عليها بصورة غير مباشرة أو بصورة مذلّة كما هو الأمر عن طريق «شبكات التأمين».

وبما أنّ القضيّة تتجاوز المجال الوطنيّ حيث تُمارِسُ السلطة السياسيّة دورها (وهي سلطة سامية، لا سلطة بعدها، لتنظيم الجماعة البشريّة)، فإنّ ضبط التنافس والتجارة والعمليّات المصرفيّة والبورصة يجب أن يتحقّق على مستوى مجمل الجماعة التي تمارس اليوم التبادل، وهذا ما يحيل على أبعاد سياسيّة سوف أتحدّث عنها لاحقًا... ولا

نستبعد، أمام النقص في تحقيق هذا الضبط بوجه شامل، أن تقوم بعض البلدان أو المناطق بحماية نفسها، بصورة مؤقّتة، لكي تبقى على قيد الحياة، لا لكي تعلن قاعدة عامّة للاكتفاء الذاتيّ. وأورد هنا مثل الباراغوي في القرن التاسع عشر، بإدارة فرنسيا Francia، الذي استوحى نموذج «الحواضر» اليسوعيّة في القرن السابع عشر، وأشير أيضًا إلى تجربة تنزانيا إبّان حكم نيريري. وإنّي أقول هذا بدون اقتناع عميق، لأنّه من الصعب القبول التامّ بهذا النوع من الانعزال. إلّا أنّي لا أشاطر الرأي في ما يقوله العدد الأكبر من الاختصاصيّين ويعدّونه صحيحًا، بأنّ ذلك النوع من النظام الانعزاليّ غير مقبول على الإطلاق، إذ إنّ الغلبة هي للإنسان في وضعيّته المحسوسة، ولا نظام يعلو عليه إذا كان من شأنه أن يُنزل به الضرر الأكيد. وأسوق هنا هذه الحاشية: إن كنّا غير بعيدين عن القضيّة السياسيّة، على ما قلته للتوّ، فإنّنا غير بعيدين أيضًا عن القضيّة الثقافيّة، على ما رآه رؤساء الأقاليم اليسوعيّة في أميركا اللاتينيّة عندما ربطوا، في رسالة أصدروها العام ١٩٩٦، بين السياسيّ والثقافيّ.

أمّا على الصعيدين الاجتماعيّ والاقتصاديّ، فإنّ قضيّة الرأسماليّة غير المتساوية لم تجد حلًّا، وهذا يعني أنّه ما دام التحكّم بالرأسمال هو في يد عدد قليل من الناس، في حين أنّ البقيّة الباقية ليس لهم إلّا عملهم غير الثابت يقدّمونه للتبادل الاقتصاديّ والإنتاج المشترك، فإنّ مصير العدد الكبير من الناس يقرّره العدد الأصغر، والشعور بالمشاركة الحقيقيّة يكون نادرًا، وغالبيّة الناس لا تتحمّل مسؤوليّاتها على الإطلاق وتعيش في إيقاع التبعيّة التي ترمز إليها ثلاثيّة المِتْرُو – العمل – النوم. فالرأسماليّة، ولْنُشِر إلى ذلك ببعض الكلمات البسيطة بالرغم من أهمّيّة الموضوع، هي قضيّة ثقافيّة قبل أن تكون قضيّة اقتصاديّة فقط... وبمقدار ما تتزايد ظاهرة الإجمال (globalisation)، يتزايد أثر الرأسماليّة المتكاملة.

٣. النواحي السياسيّة

إنّ العولمة أي الظاهرة الإجماليّة، لها آثار سياسيّة هامّة. فهي

تضعف الجماعة السياسيّة الراهنة، أي الجماعة الوطنيّة. وهي تدفع إلى الأمام الجماعة التي نشكّلها نحن جميعًا، وهي قليلة التنظيم، ضعيفة على طريقتها، والناس كلّهم هم على شاكلة عمبان غير قادرين على إدارة العلاقة التي تقرّب بينهم وتوحّدهم. والحقّ يقال إنّ هذا الوجه الأشدّ بروزًا في الحالة الراهنة هو فوضى العالم والنقص في التنظيم. وفي هذا الإطار، يَعتبر بعض الناس أنّه لا حاجة للتنظيم، وأنّه ما كان فائضًا منه في السابق سائر إلى الانحسار، لله الحمد. فالطبيعة تنجح في صنع الأشياء، كما لو أنّ يدًا خفيّة تدبّر الأمور لصالح الجميع، إذا قام كلّ واحدٍ بتحقيق مصلحته، حيث يقيم في الواقع. وهذه النظرة إلى الأمور هي استعادة لنظريّة ريكاردو سميث (الاقتصاديّ الشهير)، القديمة على المستوى العالميّ الملموس، وذلك ما كان ليحلم به على المستوى السياسيّ.

لقد عشنا أحداثًا ذات أهمّيّة في أثناء هذه السنة، مثل قضيّة أوغُستو بنيوشيت، الرئيس التشيليّ السابق، والتدخّل في كوسوفو. ففي كلتا الحالتين، استولت سلطات خاصّة (الإسبانيّة، الإنكليزيّة والسلطات التسع عشرة التابعة للحلف الأطلسيّ) على حقّ المقاضاة في شأن حالات خطرة، بدون شكّ، على الإنسانيّة، مع إهمال المبدأ الأساسيّ لتنظيم المجتمع الدوليّ كما هو عليه حتّى يومنا هذا، أعني مبدأ عدم انتهاك السيادة الوطنيّة وعدم التدخّل ضمن حدود الآخرين. في الواقع، إنّ الأمر يتعلّق بالمادّة الثانية، المقطع السابع، من شرعة الأمم المتّحدة، فقد تمّ إبداله بمبدأ آخر هو مبدأ التدخّل لأسباب إنسانيّة كانت تبدو محدودة بالضبط، على غير ما حصل اليوم في كوسوفو. وهذا المبدأ الجديد - لإنشاء ممرّ إنسانيّ على سبيل المثال - كان قد أخذ يشقّ طريقه في توصيات الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة منذ عدّة سنوات بوحي من فرنسا وأحد وزراء حكومتها السيّد كُوشنر. ويمكن القول بأنّ ما حدث كان كامنًا في مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانيّة، والجريمة ضدّ الإنسانيّة تتعلّق بالإنسانيّة جمعاء وبالتالي بكلّ واحد من البشر. والواقع أنّ مبدأ التدخّل هو معترف به بصورة واسعة في شرعة الأمم المتّحدة، إلّا أنّ التدخّل لا

يحصل إلّا بفرضيّة تدخّل الأمم المتّحدة نفسها وبنفسها. لكنّ الحلف الأطلسيّ رأى أنّه في حال عدم تمكّن الأمم المتّحدة من التدخّل، فإنّه يستطيع أن يقوم هو نفسه بالمهمّة، باسم الحقّ الطبيعيّ بمساعدة إنسانٍ حياتُه مهدّدة، وذلك يتيح مجاوزة أيّ حقّ وضعيّ.

وهذه الأحداث، إن دلّت على شيء، فإنّما تدلّ على أنّ ضمير الجماعة الدوليّة حقّق تطوّرًا ملموسًا، وكذلك على أنّ تلك المجموعة لم تستطع تنظيم نفسها: فأيّ كان يستطيع أن يتدخّل حيث يريد. ولا ننسى أنّ الحلف الأطلسيّ، وهو بطبيعته منظّمة دفاع جماعيّ عن أعضائها، داخل أراضيهم، لم تكن تشكّل يوغوسلافيا يومًا ما جزءًا من ميدان عمله. أمّا توسيع تحديد الأهداف الذي تمّت صياغته في العيد الخمسين لإنشاء الحلف الأطلسيّ، بخصوص إدارة الأزمات لدى الآخرين، فإنّه لا يبرّر بالحقيقة عمليّة بالحجم الذي بلغته في تلك المنطقة.

إنّ الأمر نفسه ينطبق على الصُعُد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والماليّة، إذ يعتقد عدد متزايد من الناس أنّنا نؤلّف جماعة تجري في كنفها أمور بالغة الخطورة وأفعال ظالمة ولصوصيّة حقيقيّة دوليّة في بعض الأحيان. إلّا أنّ هذه الجماعة تبقى ضعيفة جدًّا، إذا نظرنا إلى ما بدأت في تنظيمه مثل صندوق النقد الدوليّ والمصرف الدوليّ ومجموعات الدول السبع أو الثماني. فالشقّ الاجتماعيّ لا أحد يعيره الاهتمام اللازم، والدول السبع لا تفكير لها إلّا بالاستناد إلى تعابير التوازن النقديّ، إذ يجب ألّا تتأسّس بؤر أمراض خبيثة معدية في البرازيل مثلًا أو في روسيا، في حين أنّ الصين، إذا أصابها المرض، تصبح مصدر قلق. أمّا الأمور الأخرى، مثل الاقتصاد الأفريقيّ، الذي تهزّه أزمات الموادّ الأوّليّة، فمَن يكترث له؟ ويقول كبار المسؤولين: ماذا نستطيع أن نفعل من هذا القبيل؟ يجب أن تندلع نار ضخمة حتّى يندفع الإطفائيّون للقضاء عليها؟ يحدّد ميشيل كامْدِسُو Camdessus دور صندوق النقد الدوليّ على الوجه التالي: إنّه يقوم بدور الإطفائيّ، إذ إنّ الشرعة التي تحدّد وظيفته لا تتيح له التدخّل إلّا بعد فوات الأوان، أي بعد أن تندلع النار، وحتّى بعد أن يُستدعى الإطفائيّون.

وفي هذه المرحلةالانتقاليّة، تتحمّل الدول الحاليّة مسؤوليّة كبرى لا في محاولة استعادة السلطة التي فقدتها، بل في المشاركة في تأسيس بنية المجتمع الجديد، وقد قبلت تلك الدول أن يتكوّن. ولا بدّ هنا من إرجاع الأمور إلى ما أورده البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته السلام بين الأمم: «وإذا أنعمنا النظر، نلمس علاقة جوهريّة تربط الخير العامّ بتكوين السلطات العامّة وسيرها. فالنظام الأدبيّ الذي يقتضي سلطة تخدم الخير العامّ في المجتمع المدنيّ، يقتضي في الوقت نفسه أن تعطى هذه السلطة عينها الوسائل الضروريّة للمهمّة التي تضطلع بها. وينتج من هذا أنّ هيئات الدولة، أي تلك التي تتجسّد فيها السلطة وتُمارَس وتبلغ غايتها، يجب أن تكون لها أشكال وفعّاليّة تمكّنها من إيجاد الطُرق والوسائل الجديدة المكيّفة وفقًا لتطوّر المجتمع لتحقيق هذا الخير العامّ. ففي أيّامنا، يطرح هذا الخير البشريّ معضلات هي على مستوى العالم. فلا يمكن أن تحلّها إلّا سلطة عامّة ذات صلاحيّة وتكوين ووسائل عمل هي أيضًا على مستوى العالم، وتستطيع أن تضطلع بمهمّتها في الأرض قاطبة. فالنظام الأدبيّ نفسه هو الذي يستلزم إقامة سلطة ذات صلاحيّة شاملة (السلام بين الأمم، ص ٢٧). وكان البابا يوحنّا الثالث والعشرون قال سابقًا في الرسالة عينها: «أمّا اليوم فقد طرأت على العلاقات بين الدول تبديلات عميقة. فمن جهة يثير الخير البشريّ العامّ معضلات في غاية الخطورة وصعبة، تقتضي حلًّا سريعًا، لا سيّما عندما يكون موضوعها العالم في الدفاع عنه وسلامته وسلمه. ومن جهة أخرى، ففي نظر القانون، إنّ السلطات العامّة في مختلف الجماعات السياسيّة تتساوى في ما بينها وهي، مهما أكثرت من المؤتمرات والأبحاث سعيًا إلى تحسين هذه الوسائل القانونيّة، لم يعد في استطاعتها أن تجابه تلك المعضلات وتجد لها الحلّ الفعّال. ذلك لا لأنّ ذويها لا تتوفّر لديهم الإرادة الطيّبة والمبادرة، بل لأنّ السلطة التي تُقلّدوها هي نفسها لا تكفي لذلك. فلا بدّ من الإقرار بأنّ تنظيم الدول وسيرها وكذلك السلطة التي بيد الحكومات جميعها، لا تمكّن، في الأوضاع الحاضرة التي يعيشها المجتمع الإنسانيّ، من السعي كما ينبغي

لتحقيق الحيّز البشريّ العامّ (ص ٢٦-٢٧).

وهكذا تبقى الدول، أكثر من الأفراد، هي التي تستطيع أن تعمل على وضع أسس التنظيم الضروريّ. عليها ألّا تفضّل التدخّل في كلّ أمر وفي كلّ مناسبة وكما يحلو لكلّ واحد. وربّما سُوِّل لكبير كبار البلدان أن يقوم بذلك، إلّا أنّ الوقوع في التجربة يكون أمرًا خطيرًا، وذلك يكمن في الادّعاء الشديد أنّ حكمه على الأشياء هو متوافق مع العدل ومن شأنه الحلول مكان حكم الآخرين جميعًا. ومن ناحية أخرى، يجب على الذين ليسوا من كبار الكبار، إلّا أنّهم من الكبار، أن يجتمعوا لكي يقنعوا الكبير بأنّ ذلك الطريق، طريق الوقوع في التجربة، هو خطر جدًّا وهو مناقض لمصلحة الجماعة. فمعضلتنا اليوم تكمن في هذا الأمر، وهو ليس كما كانت الأمور في ١٩٤٥، إذ كان آنذاك متصرون حكمًا في الحرب العالميّة الثانية. يبقى أنّ في مجلس الأمن خمسة دول لها حقّ النقض (الفيتو)، وربّما كان اختيارها لم يعد صالحًا اليوم، إلّا أنّ هذه الدول تبقى ذات شأن لأنّ روسيا والصين وحتّى فرنسا وبريطانيا العظمى يُحْسَب لها حساب بين الدول. ولا بدّ من الاقتناع بأنّه، باسم ما تبقّى من شرعة سان فرنسيسكو، تقوم تلك الدول بدور لإعادة النظام والتنظيم، بدل الاستغناء عن أيّ نظام أو استبداله بالحقّ الطبيعيّ. فهذا الحقّ هو جيّد، إلّا أنّ الحقّ الطبيعيّ في بعض الأحيان هو قريب أيضًا من الحالة الطبيعيّة البدائيّة، والدول، في علاقاتها بعضها ببعض، هي في حالة طبعيّة بدائيّة في مجتمع دوليّ ليس في الواقع مجتمعًا، كما قال هُوبس Hobbes، الفيلسوف الإنكليزيّ السياسيّ وهيغل الفيلسوف الألمانيّ. إنّ ما قاله لنا البابا يوحنّا الثالث والعشرون في رسالته وذكرناه منذ قليل يكمن في أنّنا لا نستطيع الاكتفاء بالحقّ الطبيعيّ، وأنّنا بحاجة إلى شيء إيجابيّ.

نستطيع القول إذًا إنّ العولمة، في وجوهها السياسيّة، تحيلنا على معضلةٍ سياسةٍ صرف، هي معضلة تكوين المجتمع الدوليّ وتنظيمه، على المستوى الاقتصاديّ حكمًا، بل في ميادين أخرى من عيشنا ووجودنا المشترك في آن معًا.

إنّني لم أتطرّق في هذا السياق، إلى موضوع أوروبّا وما يتمّ فيها من تنظيم، وخصوصًا في الاتّحاد الأوروبّيّ، وعلى مستوى المجلس الأوروبّيّ الذي يشارك فيه أربعون دولة. فالقضيّة هي اليوم عالميّة بالفعل. وما هو حقيقيّ أنّ الاتّحاد الأوروبّيّ له الخبرة في إدارة المعضلات الاقتصاديّة، وحتّى بعض القضايا الاجتماعيّة على مستوى يتعدّى الدول. فالمعضلة التي تتمّ إدارتها إدارةً فاعلةً هي معضلة المنافسة، لأنّ الاتّحاد كمنظّمة عنده الوسائل الكفيلة بالإجبار على التراجع والانسحاب، إجبار الأفراد والدول، في حال حصول محاولة احتكار شيء ما أو في حال القيام بخطوة يستفيد منها أحد المتنافسين، وذلك على مستوى الاتّحاد الأوروبّيّ كلّه. فالبعد السياسيّ ليس في تراجع من هذا القبيل، بل إنّ النشاط أُعيد له على مستوى الاتّحاد.

٤. الإيمان المسيحيّ أمام الرهان

(أ) – هل تُسبّب العولمة لنا، نحن المسيحيّين، مشكلة كبرى؟ بعض العولمات هي مثيرة للجدل وكان هناك عدد منها. فلنكتفِ بالتذكّر أنّ أبعاد تنظيم الإنسانيّة على أساسٍ ماركسيّ شكّلت تهديدًا للإيمان. فالإيمان بملكوت الله الأبديّ بدا وكأنّ إيمانًا بملكوت أرضيّ بات ينافِسُه ويناقضه، إذ إنّ المجتمع الشيوعيّ كان يبتغي مصالحة الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة والطبيعة مع ذاتها. ويجب علينا التساؤل هنا إن لم تتضمّن بعض حالات العولمة اليوم شحنات إيديولوجيّة من النوع نفسه، كتلك النظرة الليبراليّة الجديدة التي تبدو ملازمة لطبيعة الإنسان وصالحه من دون تدخّل الحرّيّة المنظّمة ومن دون الإشارة إلى الحرّيّة البشريّة. وهكذا فإنّ فردوسًا جديدًا هو مفتوح أمام الجميع. وهذا يترك مجالًا أمام الإيمان ولكن في سبيل عالَم آخر فقط، لا علاقة له بهذا العالم ولا أثر فيه منه، يدير نفسه بنفسه، ويكون كاملًا بالتالي. وهذا البعد هو حاضر في تفكير بعضهم، آخذًا بعين الاعتبار العالم الجديد ونظام العالم الجديد كما نشأ في السنوات الأخيرة. وإذا اعتبرنا أنّ الحياة الاجتماعيّة لا تخضع لسلطة الحرّيّة وأنّها ليست بحاجة إلى إدارة، فإنّنا نعني بذلك أنّ جزءًا

كبيرًا ممّا يخصّ الإنسان لا يخضع للإيمان، أو لا يقول الإيمان كلمته فيه. فهذا الوضع هو شبيه بالوضع الذي أنشأه مناصرو شارل مُوراس Maurras عندما كانوا يقولون: «السياسة أوّلاً»، وكانوا يوضحون أنّ السياسة هي عالم يلازم الطبيعة لا الأخلاق والحرّيّة المقرَّرة. ففي نظر الإيمان إنّ فكرة نظام العالم المنتشرة اليوم، لا تخلو من بعض الخلل، وهذا النظام لا يتبنّاه الكائن المؤمن.

إنّ الليبراليّة الجديدة، ونذكرها هنا بالاسم، ليست قضيّة أخلاق وحسب بل هي قضيّة تصوُّر ذهنيّ لا يُمْكِنها إزالة تصوُّر ذهنيّ منفتح على الله، وبالتالي حرّ ومؤمن، وتستبدله بتصوُّر ذهنيّ منغلق على هذه الأرض ليس إلّا، وبالتالي يتمّ عزل هذا العالم عن العالم الآخر. رُبّما لم نصل بعد إلى معضلة خطرة شبيهة بالتي نتحدّث عنها، إلّا أنّه ينبغي أن نتوقّع احتمال بروز هذا الرهان عندما نرى كيف ينتظم العالم أو سوف يعاد تنظيمه.

(ب) – إنّ الكنيسة، في أيّ حال، لها موقف واضح في ما يتعلّق بالوجوه الاجتماعيّة التي نجدها في العولمة الليبراليّة، على ما قلته سابقًا. ذكرت البابا بولس السادس، ويبدو البابا يوحنّا بولس الثاني يقظًا مثله. أمّا في شأن الإيمان المسيحيّ وإدراك ما في المجتمع من طابع دوليّ وحاجته إلى التنظيم، فإنّي بحثت في الموضوع سابقًا وكذلك تحدّثت عن الواقع الراهن. فالكنيسة تشدّد على مبدأ وحدة الجنس البشريّ ومبدأ الأخوّة في المسيح. ولا شكّ في أنّ المسيحيّة قامت بدور في تطوُّر القانون الدوليّ (قانون الناس) عبر مفكّريها منذ أوغسطينس، مرورًا بقانونيّي سلمنقا في أيّام اكتشاف أميركا.

ومنذ مدّة من الزمن، تطوّرت النزعة نحو العالميّة ومعها الأخلاقيّة العالميّة، وذلك بفعل تفكير كاثوليكيّ في الموضوع قاده الكاردينال أوتاڤياني والبابا يوحنّا الثالث والعشرون والمجمع الڤاتيكانيّ الثاني. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الاتّجاه منبعه فكر جاك ماريتان ونقده لنظريّة

السيادة. أمّا المصادر الأساسيّة للتفكير الكاثوليكيّ في العولمة فتكمن في نصّ رسالة البابا يوحنّا الثالث والعشرين ودستور المجمع الڤاتيكانيّ الثاني فرح ورجاء.

إلّا أنّ هذه النظرة الكاثوليكيّة أغناها البابا يوحنّا بولس الثاني الذي شدّد على مكانة الوطن والثقافة انطلاقًا من مبدأ التنوّع ضمن المجتمع العالميّ، وذلك بيّنٌ في خطابه بالأونيسكو في الثاني من حزيران ١٩٨٠. ومن كبار الذين بحثوا في موضوع السلام والقوميّة، الأب غاستون فيسّار Fessard اليسوعيّ وقد كتب العديد من المقالات في هذا الإطار.

من ناحية أخرى، تَطْرَح التعاليمُ الأخلاقيّة الكاثوليكيّة معضلةَ التنظيم الماليّ الدوليّ طرحًا واضحًا، وبالأخصّ موضوع الدّين مع بولس السادس في رسالته ترقّي الشعوب، كما طرحه المجلس الحبريّ عدالة وسلام في العام ١٩٨٧ والبابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ.

خاتمة: إنّنا نرى كيف ارتسمت هذه القرابة العميقة بين الإيمان المسيحيّ والسعي إلى وحدة العالم، عبر تاريخ العولمة والمواقف منها. إلّا أنّه من المهمّ التيقّظ في ما يتعلّق بسياسة النمط الواحد التي تنال من كرامة الأشخاص ومن الثقافات.

في ضوء الدستور المجمعيّ فرح ورجاء، لا بدّ من التذكير بدور المسيحيّين الخاصّ على المستوى الدوليّ، وهو دور لا بدّ من الاضطلاع به في جميع الميادين ليكون التزامًا بقضايا العالم وساكنيه.

(ترجمة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ)

الجزء الثاني

الوجوه الثقافيّة والدينيّة

١. **للعولمة وجوه ثقافيّة** واضحة (قد يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار في هذا الصنف ظهور اتّصال شامل من طراز الأنْتِرْنيت)، وللعولمة الاقتصاديّة، وبالتالي للانفتاح التجاريّ، نتائج ثقافيّة متعدّدة، بمعنى أنّ البعد الثقافيّ له ركائز مادّيّة. فالانفتاح التجاريّ العالميّ لا يمكنه أن لا يتناول أيضًا السلع التي لها طابع ثقافيّ، ولعلّها لم تنقطع قطّ عن الانتشار (كالكتب ودفاتر الموسيقى والتسجيلات، إلخ)، بل أخذت تنتشر يومًا بعد يوم مع ازدياد حركة التجارة الحاليّة.

آ) في هذه الحال، يشعر بعضهم بأنّهم أمام غزو وبأنّ ثقافتهم تُفسدها ثقافة أو ثقافات أخرى، عبر السلع الثقافيّة التي تتنقّل على هذا النحو. ومن أخصّ هذه السلع نذكر الفيلم الذي يُنتَج في أحد البلدان ويُعرض على جميع الشاشات في بلدان أخرى، وله تأثير واضح، ككلّ سلعة ثقافيّة أخرى في متناول الناس. ولم تنتظر روايات جان پول سارتر (Jean-Paul Sartre) ومسرحيّاته نشأة وسائل الإعلام الإلكترونيّ العصريّ ليكون لها تأثير باهر في اليابان. ومن هنا، الوجوديّة الفلسفيّة، في زمن نزاع ثقافيّ أو خيبة أمل ثقافيّة في اليابان حيال نفسه، على أثر الحرب العالميّة الثانية والهزيمة وانهيار الإيمان بالإمبراطور إلخ. إنّ العالم كلّه تقريبًا يحصل اليوم على أمور كثيرة من الولايات المتّحدة، لا سيّما وأنّ المُنتجات الثقافيّة الأميركيّة يُمكن أن تُعرض بسعر رخيص، علمًا بأنّ كلفة إنتاجها تُستَهلَك قبل البيع، بفضل وجود سوق واسعة جدًّا كسوق

الولايات المتّحدة. هذا وإنّ الفيلم الأميركيّ يغيّر شيئًا، ولا شكّ، في العقليّات، ولا سيّما في بعض البلدان، ولكن لا إلى حدّ كبير، على ما يبدو لي، في بلد كفرنسا، حتّى إن كان الشريط حاضرًا مادّيًّا (في مثل هذا البلد، لا تخلو الأثقال الموازِنة التي لا يُستهان بها).

فهل يجب اعتبار تلك التأثيرات سلبيّة؟ لا، على ما أظنّ، لمجرّد أنّنا أمام شيء آخر، شيء مختلف، فإنّ الثقافات الحيّة لم تنقطع عن التلوّن. حين تُباشَر مناقشات حول هذا الموضوع، كما يجري أحيانًا كثيرة، قد أطرح هذا السؤال: لو وجب على الناس أن يكتفوا بالمنتَجات المحلّيّة، ماذا كانوا قد شاهدوا من عندنا؟ لكان الوضع مختلفًا، ولكن هل يكون الأمر حتمًا من نوعيّة أفضل (من مختلف وجوه كلمة نوعيّة)؟

ربّ قائل يضيف: هناك، على الأقلّ، تعرّض لخطر توحيد ثقافيّ. إنّي أشدّ تحسّسًا لهذا الوجه من وجوه الأمور. فإنّ التنوّع كتنوّع هو قيمة، من الوجهة الإنسانيّة، لأنّ التفرّد هو قيمة، كما أنّ الشخصيّة والخصوصيّة هما سواء. ولكن انطلاقًا من أيّ شيء يبتدئ غياب التنوّع؟ في داخل ثقافة واحدة - أعني بثقافة واحدة ثقافة بلد كبير - قد يكون مزيد من التنوّع والغنى ممّا نراه في تجمّع كلّ ثقافات بعض شعوب مجاورة صغيرة.

ب) صحيح تمامًا أنّنا، في القرن العشرين، حتّى من دون العولمة التي ستأتي، قد فقدنا عددًا كبيرًا من اللغات واللهجات وشاهدنا زوال آخر شهودٍ لها. ولسنا على يقين من أنّنا دوّنّا جميع القصص وجميع الحكايات التي كان الشعراء الشعبيّون على أنواعهم ينشدونها. وعلى كلّ حال، لا تبقى القصّة كما كان الشاعر الشعبيّ يرويها وهو على قيد الحياة. باسم قانون التفرّد/التنوّع، أشجّع أن توفّر الفرص كلّها للألوان المتنوّعة أيًّا كانت، بالاعتدال الذي استخدمتُه. هل نرى في أيّامنا نشأة اللغات؟ لا بكثير من السهولة، مع أنّ اللغة الأميركيّة، اللغة الفصحى عند فولكنر (Faulkner) وستاين (Stein) وهيمنغواي (Hemingway) هي شيء جديد، وهو يختلف عن الإنكليزيّة بصفتها إنكليزيّة، وهذا غنى لا يقبل الجدل.

فلا يجوز لنا أن نكون متشائمين. وأعود فأقول: إن تمسّكنا بمبدأ التفرّد/ التنوّع، نكون مطمئنّين أو على يقين من أنّ التنوّع لن ينقص، سواء أكان لغويًا أو لهجيًا أو أدبيًا أو من تنوّع آخر، إذا كان هناك تفرّد، وكيف لا يكون هناك مزيد من التفرّد؟ (كلّ شيء هو منوط بمتانة الاختبارات التي يقوم بها الناس ويعيشونها. على سبيل المثال، أدب المعسكرات السوفياتيّة، والجمهوريّة الديمقراطيّة الألمانيّة، بالنسبة إلى الجمهوريّة الفيدراليّة الألمانيّة).

ج) أشعر بأنّ ثقافات بلدان العالم الثالث، ابتداءً بأميركا اللاتينيّة (المجاورة للولايات المتّحدة)، هي أشدّ تأثُّرًا بمشكلتنا من بلدان أوروبّا، لأنّ قدرتها على إنتاج سِلَع ثقافيّة، بمعنى سِلَع مادّيّة تنقل الثقافة، هي أضعف. فلا يستطيع الناس أن يُمضوا وقت البثّ الإذاعيّ أو التلفزيّ، مكتفين بالمنتَجات المحلّيّة، علمًا بأنّ عددها قليل جدًا، بغضّ النظر عن الارتباط بالبلدان الأجنبيّة، بما فيه الارتباط التنظيميّ بشبكة أجنبيّة مُنشأة في البلد وناطقة، فضلًا عن ذلك، باللغة المحلّيّة (من الواضح أنّ اللغة ليست كلّ شيء).

إنّ الصعوبة الرئيسيّة في هذه المشكلة، إلى جانب حالات الغزو الجارف، وهي حالات سلبيّة ولا شكّ، تكمن في أنّنا لا نجد ثقافة لا تتطوّر ولا تتطوّر بالاتّصال والاستقراض وردّ الفعل، وهذه كلّها هي شكل من أشكال التخالط. هذا وإنّي لا أريد بتلك الملاحظات أن أحلّ المشكلة العامّة، إذ إنّ كلّ مشكلة خاصّة يجب البحث فيها، والبحث فيها بحبّ وبدون قلّة صبر مع ذلك. يضرّنا أن نحتدّ وأن نعلن أنّنا حالة ثقافيّة شاذّة وعادة إنسانيّة فريدة، تبقى بنفسها فقط على حالها، اقتباسًا من نفسها، من دون تلوّن ولا استعارة...

د) أمّا الكنيسة فإنّها تشجّع الثقافات، وتحتجّ في وجه مَن يريد أن يجرّد أحدًا من ثقافته وأن ينتزعها منه. وهي تقول (وهذا ما صرَّح به يوحنّا بولس الثاني في خطابه لمجلس الأونسكو سنة ١٩٨٠: ما للأمّة من سيادة

هو سيادة الثقافة، وسيادة الثقافة هي سيادة الإنسان. لكنّها تعلم بأنّ دور «الجسر» هو أيضًا مفيد جدًّا للبشر. وفي نصّ شيّق تطرّق فيه يوحنّا الثالث والعشرون إلى الأقلّيّات، ورد ما يلي: «ما من أمر أكثر مناسبة للعدالة من العمل الذي تقوم به السلطات العامّة لتحسين أوضاع حياة الأقلّيّات الإثنيّة، ولا سيّما في ما يختصّ بلغتها وثقافتها وعاداتها ومواردها ومشاريعها الاقتصاديّة». ولكن من الطبيعيّ «أن يشعر المعنيّون أيضًا بالفوائد التي يجنونها من وضعهم: فإنّ الاحتكاك اليوميّ بالأشخاص الحاصلين على ثقافة وحضارة مختلفة يوفّر لهم غنًى على الصعيد الروحيّ والفكريّ، ويمكّنهم تدريجيًّا من استيعاب القِيَم الخاصّة بالوسط الذي يقيمون فيه. وهذا ما يتمّ، إذا كانوا جسرًا يسهّل انتقال الحياة إلى مختلف التقاليد أو الثقافات، بدل أن يكونوا منطقة خلاف...» (السلام في الأرض، ٩٦-٩٧).

وبالرغم من ردود فعل حادّة وُجّهت، هنا أو هنا في أميركا اللاتينيّة، إلى فاعليّة تأثيرات الشمال الثقافيّة، لم تسر الكنيسة في هذا الطريق. وحين اجتمع مجلس الأساقفة في سان دومينغ سنة ١٩٩٣، حيث كانت الفرصة سانحة (كان موضوع النقاش الثقافة، وكانت بعض الوثائق التمهيديّة تشنّ حملة قويّة على «الحداثة»)، دافعت الكنيسة عن الثقافات، ولكنّها أظهرت كثيرًا من الانفتاح وصرّحت «بأنّ اعتبار إحدى الثقافات أنّها وحدها صالحة لعيش الإيمان هو نوع من عبادة الأوثان... فالكنيسة لا يمكنها أن تتطابق مع ثقافة واحدة، وإلّا حُرمت طابعها الجامعيّ وحُرم الإنجيل طابعه الشموليّ» (أداة العمل، الرقم ٥٢٣).

لا شكّ أنّ وجه العالم الثقافيّ، نظرًا إلى الإمكانيّات الحاليّة التي في متناولنا، سيتغيّر كثيرًا بعد خمسين سنة، إن لم نقل بعد مئة سنة. هل سيكون هذا الوجه أقبح؟ وهل سيكون حتّى أقلّ تنوّعًا؟

هـ) للعولمة وجه ثقافيّ آخر، وهو أنّ العيش على هذا النطاق الأوسع - مع أنّه لا يكون عالميًّا بكلّ معنى الكلمة طبعًا - لا يسعه إلّا أن

يغيّر الشخصيّة الإنسانيّة، وأن يوفّر لها تعدُّد أبعاد لم تعرفه دائمًا. قد لا يصل ذلك، في وقت قريب، إلى فلّاح القرى المصريّة، لكنّ العولمة قد حوّلته في الواقع منذ اليوم. كانوا يقولون قبل بضع سنين: منذ ظهور الإذاعة، تغيَّر وجه الأرض، وتغيَّرت معه ثقافة القرويّ. ما أكبر الفرق بين الصين الحاليّة، حتّى الأصيلة، والصينِ التي عرفها مطلع القرن العشرين! وما أكثر الأمور المشتركة التي يمكن التحدّث بها إلى صينيّ اليوم! لو أردنا التحدّث إليه قبل مئة سنة، لما استطعنا أن نقول له إلّا القليل، ما لم نكن مطّلعين، في العمق، على ثقافته ولغته ومذاهبه الفلسفيّة واللاهوتيّة. أمّا اليوم، فحتّى في غياب كلّ هذا الاختصاص، نجد بيننا كثيرًا من الأمور المشتركة.

ولكن يبقى دائمًا هذا السؤال: هل من الأفضل أم من الأسوأ أن نكون قادرين على الاتّصال في كثير من الأمور (في شيء منها على الأقلّ) أم أن نكون منغلقين تمامًا؟

إنّ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني مفيد من هذا القبيل (فرح ورجاء، بل نور الأمم أيضًا). فقد ورد فيه أنّ الثقافة هي تنمية: «كلّ ما يُرهف به الإنسان ويُنمّي جميع إمكانيّات عقله وجسده» (فرح ورجاء ٥٣/٢). «ماذا يجب أن يُعمَل لكي يستطيع ازدياد المبادلات الثقافيّة، التي يُنتظر منها أن تؤدّي إلى حوار صادق ومثمر بين مختلف المجموعات والأمم، أن يتجنّب انقلاب حياة الجماعات، وإحباط الحكمة الموروثة عن الأجداد، وتعريض الموهبة الفطريّة الخاصّة بكلّ شعب للخطر؟». فهناك إذًا بعض المخاطر، ولكن هناك أيضًا ازدياد المبادلات، فإنّ بصفتها مبادلات، لها قيمة حقيقيّة، ويُنتظر منها أن تؤدّي إلى حوار مفيد جدًّا. فالكنيسة تدعو، بوجه الإجمال، إلى زيادة الاتّصالات الثقافيّة. وقد صرَّح المجمع بوجه عامّ جدًّا: «يُطلب من المؤمنين أن يعيشوا في اتّحاد وثيق بسائر معاصريهم وأن يجتهدوا في تفهّم طرق تفكيرهم وشعورهم تفهُّمًا عميقًا كما يعبّرون عنها بالثقافة. وليوفّقوا بين معرفة العلوم والنظريّات الجديدة، وأحدث الاكتشافات، وبين أخلاق الدين المسيحيّ وتعاليمه، لكي يتماشى عندهم

الحسّ الدينيّ والاستقامة الأخلاقيّة مع المعرفة العلميّة والتقدّم التقنيّ المتواصل...» (فرح ورجاء ٦٢/٦). وهذا نقيض الدعوة إلى الاكتفاء الذاتيّ، بل هو دعوة إلى الانفتاح الدائم.

فإنّ شعب الله «كُتب له أن يتّسع لأبعاد الكون كلّه وللقرون المتعاقبة كلّها، ليتمّ ما قصدته مشيئة الله الذي خلق في البدء الطبيعة البشريّة في الوحدة، وقضى أن يجمع في الوحدة أبناءه المشتّتين» (نور الأمم ١٣). لكن ذلك لا يتمّ من دون اتّساع الأفق وضمير كلّ واحد. وقد ورد أيضًا في نور الأمم أنّ «الكنيسة تخدم وتتبنّى جميع ثروات الشعوب ومواردها وأنماط حياتها، بما فيها من صالح. وهي، إذا تبنّتها، تطهّرها وتعزّزها وترقّيها. فيجب عليها أن تقوم مقام الذي يجمع، مع ذلك الملك الذي أُعطيت له الأمم ميراثًا» (١١). وهنا أكرّر الملاحظة التي سبق ذكرها، وهي أنّ كلّ ذلك لا يتمّ، ما لم يتمّ في كلّ شخص، إلى درجةٍ ما على الأقلّ. فإنّ كلّ إنسانيّة، في كلّ واحد أوّلًا، هي إجمال وجمع وتنوّع في آن واحد.

عند وصولي إلى هذه النقطة، سألتُ نفسي: ماذا أهملت؟ علمًا بأنّ لكلمة ثقافة معاني مختلفة كثيرة. فلا بدّ، على ما أظنّ، من التفكير في مسألة القِيَم، في المسألة المعروفة على سبيل المثال، التي كثيرًا ما طُرحت على بساط البحث، وهي هل حقوق الإنسان هي شاملة أم لا. إليكم ملاحظة أولى حول هذا الموضوع: في هذه المسألة حرب كلاميّة إلى حدّ ما، وهي تدور حول شكوى الذين لم يشاركوا في تحرير إعلان الأمم المتّحدة في ١٩٤٨. ولكن ليس هذا كلّ شيء، فإنّ الناس تهمّهم جميعًا، ولا شكّ، كرامة الإنسان، ولكن بينهم مَن يولون الجماعة نصيبًا أكبر (الخضوع للجماعة في الأمس، «للوطن»)، وهم لا يضعون في حقوق الإنسان لائحة يضعها أناس أكثر ميلًا إلى الفرديّة. (قال لي روسيّ أرثوذكسيّ: لا تكون السلوكيّات إلّا فرديّة، فلا وجود للسلوكيّات الاجتماعيّة. هذا لا ينفي وجود واجبات نحو الآخرين، ولكن ليس هناك في الحقيقة ارتباط بانتماء مُسبَق). لا شكّ أنّ العالم كثيرًا ما ينقسم إلى

فرديّين وجماعيّين. ولعلّ العولمة تخفّض ذلك، مع أنّ هذا غير ثابت، لكنّها تثير العديد من الأسئلة.

هناك مسألة أخرى هي مسألة نظام القِيَم في الحياة الاقتصاديّة، الذي تروّجه العولمة: النزعة الليبراليّة (لا إلى هذا الحدّ أو أكثر من ذلك)، والنزعة الفعّاليّة، والنزعة الاقتصاديّة، وقيمة المبادرة والتعهّد. راجع مسألة السلوكيّات البروتستانتيّة وروح الرسماليّة التي اشتهر فيه ماكس ڤيبر (Max Weber) وبيربوت (Peyrepotte).

٢. وجوه دينيّة

آ) إنّ العولمة (اتّصال وتنقّلات وهجرة) تؤدّي في أيّامنا إلى علاقة جديدة بين الأديان، وصلة جديدة للناس بمختلف الأديان. في الماضي، كان الناس مطّلعين على وجود أديان أخرى، ولكنّهم كانوا يعلمون بأنّها تنتمي بحكم تحديدها، إلى عوالم أخرى، إلى «كواكب» أخرى، من دون أن يترتّب عليهم، ربّما باستثناء المرسَل، أن يعلّلوا ما هي صلتهم بها. فلم يكن هناك سوى غيريّة. كان القول المأثور «القوم على دين ملكهم» يسيطر على شعور أغلبيّتهم، حين كانوا يسمعون كلامًا عن دين الصينيّين، وعن الكنفوشيّة والبوذيّة، وكذلك عن الهندوسيّين، والهندوسيّة واليابانيّة إلخ... ولكنّي أعترف بأنّ حال الإسلام كانت تختلف إلى حدّ ما، فقد حصل بين المسيحيّين والمسلمين، في الماضي البعيد، لقاء أدّى إلى تحديد موقف المسيحيّين وإلى دخولهم في جدال (علمًا بأنّ الإسلام يرفض التجسّد والثالوث...). فلا شكّ أنّ هذا الواجب يعني مسيحيّي الشرق الأدنى الذين هم على صلة مباشرة بالإسلام. أمّا أوروبيّو الغرب، فكاد وضعهم بالنسبة إلى الإسلام أن يطابق الوضع السائد بالنسبة إلى الهندوسيّة والبوذيّة والكنفوشيّة والشنتو... «كيف يمكن أن يكون المرء فارسيًّا؟».

- حتّى عصرنا هذا، انفرد بعض المولعين بما هو غريب (من دون أن نطلق على كلمة «غريب» أيّ معنى تحقيريّ) بالدخول، على خلاف ما سبق، في صلة بالأديان البعيدة، أذكر منهم بيار لوتي (Pierre Loti)، وهو

كاتب من القرن التاسع عشر، ورنيه غينون (René Guénon)، وهو كاتب توفيقيّ جذريّ، في ما يختصّ بالهندوسيّة، وبمعنى من المعاني الأبوين لوصو (Le Sault) ومونشانان (Monchanin) (في ردود فعل تناقض الهندوسيّة، في الخمسينات والستّينات)، وبانيكار (Pannikar) أيضًا في الهند. ويرمز لوصو ومونشانان إلى خيارات متناقضة من حيث إمكانيّة، تبنّي الهندوسيّة من قِبَل المسيحيّ أو عدم إمكانيّته - ويمكن أن يُضاف: حتّى في المسيحيّة. لكنّ السؤال الذي يُطرح بعد اليوم في أغلب الأحيان، ولا في الغرب فقط، بل في الشرق أيضًا، هو: بأيّ منزلة نعترف لأديان آسية ولكتبهم وشعائرهم وممارساتهم؟ أذكّر هنا بالنقاش اللاهوتيّ الذي تمَّ في سينودس أساقفة آسية، والتعرُّض للأب دوپوي (Dupuy) بسبب كتابه الأخير... في مركز سيڤر (Sèvres)، أقمنا، منذ بعض الوقت، مع ميشال فيدو (Fédou)، حلقة دروس لبعض الأساتذة حول مسألة وحدانيّة يسوع المسيح، بالنسبة إلى الأديان: كيف يجب أن نفهمها؟ وهي المسألة التي وردت في سينودس أساقفة آسية، ولقد عُرضت بوضوح في وثيقة العمل، الصادرة عن إسهامات أساقفة آسية، ولكنّها وردت بوضوح أقلّ بكثير في وثائق السينودس الختاميّة، حيث حاول بعضهم بالأحرى أن يلفلفوا القضيّة.

على الصعيد القصصيّ، في جبل يجاور الساحل الكوريّ، جهة البحر الأصفر، تمثال كبير لبوذا، يزوره العديد من الناس، وهو مزار مهمّ جدًّا من مزارات كوريّة البوذيّة. لكنّ الكردينال كيم (Kim) الشهير لا ينسى أن يزوره هو أيضًا. ولقد صرَّح ذات يوم: «حين أذهب إلى رومة وأزور فيها المعابد الكاثوليكيّة الكبرى، كنائس القدّيس بطرس واللاتران والقدّيس بولس خارج الأسوار، والقدّيسة مريم، إلخ إلخ، أشعر بأنّي في بيتي ولا شكّ، ولكن لا بقدر ما أشعر بأنّي في بيتي، حين أكون أمام تمثال بوذا». فأنا المسيحيّ أجد هناك جزءًا من وطني الروحيّ، وهو، في الحقيقة، الجزء الأقرب إلى وطني الروحيّ الأصليّ.

نجد بوذيّين في فرنسا، ولكن ذلك هو وجه المشكلة الثانويّ، لأنّ

من الأهمّ أن نعرف أنّ العديد من الأشخاص، وحتّى من المسيحيّين أنفسهم، يقرأون ويسألون عن البوذيّة، لا كعن أمر دينيّ بعيد فقط، بل عن شيء قد يعنيهم، علمًا بأنّ ذلك التجرّد الشديد في التمثيل، والأهواء، وروابط الكائن نفسه يبدو لهم أحيانًا (إن لم نقل: أحيانًا كثيرة) شبيهًا بليالي تيريزيا الآبيليّة ويوحنّا الصليب والمعلّم إكّارت (Eckart). ومنهم مَن يستنتجون تناقض الفراغ البوذيّ الصريح والحاده الشديد (لا يبقى انفصال بعد اليوم، ولا نجد هناك هويّة/شخصيّة). ليس إبداء الرأي أمرًا سهلًا، فالشيء الثابت هو أنّ هذا النوع من المسائل لم يعد جامعيًّا، لم يعد مسألة شخص متبحّر في العلم أو مولع بالأمور الغريبة، بل هو مسألة حيّة وشخصيّة وعميقة، بالنسبة إلى العديد من الناس.

والتوحيد الإسلاميّ المعروف هو أيضًا يطرح السؤال على عدد قد يكون أصغر، في أوساط ليس فيها الإسلام موروثًا من زمن قديم، بل هو لقاء جديد.

لا أريد أن أُرغمكم على الاعتقاد أنّ اللقاء بين الأديان قد تحوَّل على نحو مماثل في مصر وسورية ولبنان، بل أريد أن أشدّد على السؤال المطروح غالبًا في أيّامنا، وغير المردود عليه فورًا بسبب تاريخ طويل، في كثير من أنحاء العالم. لم نعد نستطيع أن نهتمّ باللاهوت الكاثوليكيّ من غير أن نهتمّ بلاهوت الأديان. قبل قليل كتب ميشال فيدو (Fédou) نظرات أسيويّة إلى المسيح. إنّه مؤلّف يلفت الانتباه. والمعاشرة، أي تكرّر اللقاءات، الذي هو في أساس كلّ ذلك، ليست هي على وشك الانخفاض، وإذا أُضيفت إليها النسبيّة النظريّة والشكّ في الميتافيزيقا (الشعور بصعوبة التثبيت، وخطر تجميد المتعالي، الذي يخفى علينا، في مقولات الإدراك)، وهما نزعتان غير محصورتين في نخبة فقط، نرى الإشكاليّة الجديدة التي تنتج، في هذا المجال أيضًا، من حركة العولمة. انطلاقًا من هذه النقطة، عالج كلود جيفري (Claude Geffré)، بحذر على كلّ حال، موضوع «الإجمال» (globalisation) الدينيّ في عدد مجلّة العلوم الدينيّة المخصّص للعولمة، في سنة ١٩٩٧.

ماذا يمكننا أن نقول ممّا سبق المجمع الفاتيكانيّ الثاني أن علّمنا إيّاه من هذا القبيل؟ أنّ تعليمه هو على جانب كبير من الأهمّيّة، فإنّه يدلّ على انفتاح لا يمكن «إغلاقه» بعد اليوم حتّى إذا شعرنا بشيء من القُشَعريرة أمام الأبحاث الحاليّة التي يقوم بها بعضهم: «إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لا ترفض أيّ شيء ممّا هو صحيح ومقدّس في هذه الأديان. وهي تنظر باحترام صادق إلى أنماط العمل والعيش، إلى تلك القواعد والتعاليم التي، وإن اختلفت في كثير من الأمور عمّا تراه هي وتعرضه، كثيرًا ما تأتي، مع ذلك، بشعاع من الحقيقة التي تنير جميع البشر». «وهي تحثّ أبناءها على العمل بفطنة ومحبّة، عن طريق الحوار والتعاون مع الذين ينتمون إلى أديان أخرى، ومن دون إهمال الشهادة للإيمان والحياة المسيحيّة، لكي يقبلوا ويحفظوا ويُنمّوا القِيَم الروحيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة الثقافيّة التي يجدونها عندهم» (علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة). إنّ هذا التصريح لم يدوَّن ليشجّع المسيحيّين على التوفيقيّة الغامضة أو المائعة، بل ليُعدَّهم لأن يتناولوا، في ما يختصّ بهم، بقدرة كبيرة على القبول، وضع اللقاء الفعليّ، والمحتَّم، إن جاز لي أن أستعمل هذه الصفة، الذي يواجهه شيئًا فشيئًا عدد كبير من الأشخاص. فالمجمع أراد أن يُعدّ المسيحيّين للعيش في الإجمال الدينيّ الذي لم يكن يتوقّعه إلّا قليلًا، فإنّ الأمور تطوَّرت بسرعة في السنين الثلاثين الأخيرة...

ب) هناك وجه آخر للعولمة الدينيّة، وهو تعميم الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها على الأرض، نظرًا إلى عزّ انتشارها، إذ إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني كان أوّل مجمع حضره العديد من ممثّلي العالم الثالث. وهذا الطابع أشار إليه عدّة أشخاص منهم راهنر (Rahner).

هذا وإنّ الجمعيّات الرهبانيّة تأثّرت كلّها تقريبًا بانتقال مركزها الديمغرافيّ إلى آسية وأفريقيا. ولا ننسى أميركا اللاتينيّة، مع أنّ ظاهرة بروزها قد سبقت قليلًا، وهي، على كلّ حال، ظاهرة متشعّبة، لأنّها انطلقت خصوصًا بفضل إسهام إسبانيا في أعقاب الحرب الأهليّة.

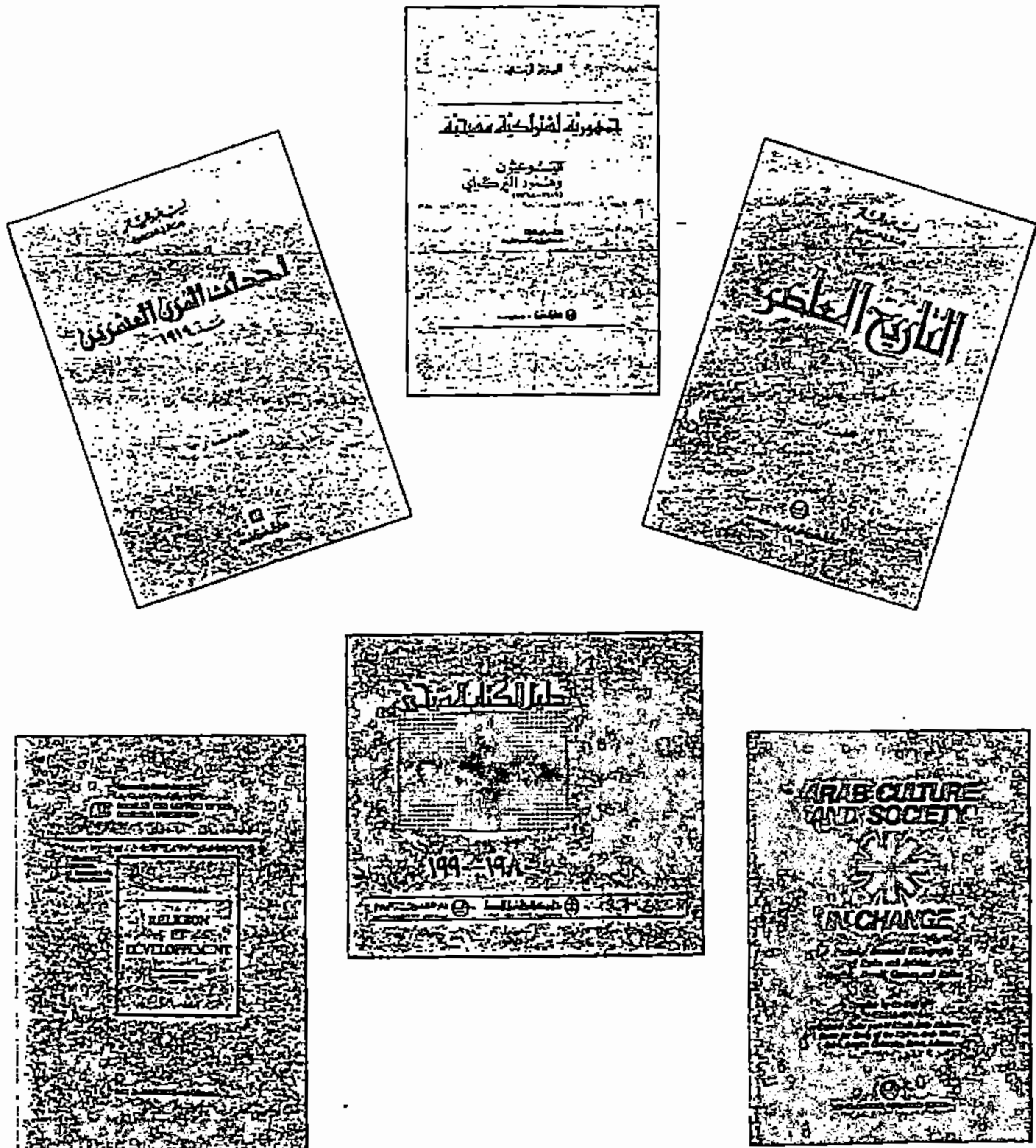
إنّ الكثلكة، وهذا هو أيضًا شأن البروتستانتيّة، أصبحت جماعة دينيّة شاملة على نحو يختلف كلّ الاختلاف عمّا كانت عليه سابقًا. فقبل ١٩٤٥ أو ١٩٦٥، وإذا استثنينا مناطق الكثلكة القديمة (الشرق الأدنى...)، كانت هناك إرساليّات ومجموعات مسيحيّين كبيرة، ولكنّها بقيت تحت الوصاية. سُمّيت بعد ذلك كنائس فتيّة، ولكنّها أوّلًا لم تكن كنائس، بل توابع كنائس ومنابت، لأنّ الكنائس كانت في مرحلة «النشوء». إنّ أفواج الإكليريكيّين، نجدها اليوم في أفريقيا. لكنّ هذا الوضع هو، في الواقع، جديد إلى حدّ بعيد، وناتج عن العولمة (إذا أدخلنا فيه تلك المرحلة الملتبسة الأولى، أي الاستعمار والإرساليّة التي كانت تواكبه).

هل يجري، مع ذلك، شيء من التبادل الثقافيّ؟ كثيرًا في آسية بعد اليوم، إن حكمنا بحسب المنشورات اللاهوتيّة (پييريس من سري لَنْكا (Pieris de Sri Lanka)، قليلًا حتّى اليوم في أفريقيا، ولكن التطوّر أمر متوقَّع. أمّا لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة، فإنّه أثّر تأثيرًا عميقًا في حياة الكنيسة كلّها (وإن تمّ ذلك بطريقة لا تخلو من الجدل... وإن كانت بعض موارده أوروبيّة: ج.ب. ميتز (J.B. Metz) ولوڤان (Louvain)... ولكن ذلك أنتج، في وضع أميركا اللاتينيّة الملموس، ما لم يُنتَج، أو ما لم يكن قادرًا على أن يُنتَج، فورًا في أوروبّا). لم يسبق للمشاكل الاجتماعيّة السياسيّة أن تصل انعكاساتها إلى هذا العمق (حتّى في زمن لاون الثالث عشر ورسالته العامّة في وضع العمّال، و«زلزال» برنانس (Bernanos).

كلّ ذلك يسير ويتقدّم. متى يكون لنا بابا غير أوروبّيّ؟

(ترجمة الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

<u>صدر عن دار المشرق</u>



العولمة والدولة القوميّة والمجتمع المدنيّ: ميلاد كائنات جديدة سرد بسيط، وفاتحة أفكار

الأستاذ نبيل عبد الفتاح(*)

١ - عالم من المصطلحات والظواهر غير المألوفة

عالم من التحوّلات المستمرّة والسريعة، والمسمّيات والتوصيفات التي تُنتَج وسرعان ما يطويها تاريخ المصطلحات والأوصاف والبلاغة ما فوق اللغويّة، تلك البلاغة والمجازات التي تُنتجها الآلة الثقافيّة والأكاديميّة في لغة ما - الإنجليزيّة أو الفرنسيّة.. إلخ -. ثمّ يعاد توزيعها ونشرها على شبكات لغويّة متعدّدة، تتعدّى لغة المنشأ أو الإنتاج إلى لغات أخرى، وداخل كلّ نظام لغويّ إلى أنظمة لغويّة أكاديميّة متعدّدة، وكلّ نسق لغويّ فلسفيّ، أو سوسيولوجيّ أو جماليّ أو نفسيّ يعيد تكييف المصطلح داخل بنياته ومصطلحاته.. إلخ.

نقول ما سبق لأنّ سرعة وتائر التغيّر في وصف التحوّلات الصاخبة في عالمنا يبدو مثيرًا منّ عصر الثورة العلميّة والتكنولوجيّة إلى الثورة

(*) رئيس وحدة البحوث الاجتماعيّة والقانونيّة - رئيس تحرير تقرير الحالة الدينيّة في مصر، مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بجريدة الأهرام، مصر.
وجيز النصّ المنشور هنا أُعِدَّ وطبع ضمن أعمال ندوة إشكاليّات تطبيق اتّفاقيّة حقوق الطفل في الواقع المصريّ، القاهرة، ١٩٩٩. والنصّ الحاليّ منقّح ومزيد عليه.

الصناعيّة الثالثة، إلى ما بعدها، ومن المجتمع الحديث إلى مجتمعات ما بعد الحداثة، ومن عصر الصورة إلى عصر المعلوماتيّة وعصر الاتّصالاتيّة، إلى عصر Take-Away والوجبات السريعة، وعصر العولمة، ثمّ عصر كوكلة العالم، وماكدلة العالم، أي اتّخاذ اسم الكوكاكولا واسم ماكدونالد صفة وسمة لعالمنا الجديد، أي أنّنا نعيش زمن الوجبات السريعة، والمشروبات الغازيّة دلالةً على الدنيا كلّها وتسميةً لها وعلى أنّها حاضرة في كلّ أركان الدنيا وأنحائها. ويمكننا اتّخاذ سلع وخدمات عديدة رمزًا وتسمية لواقع عالمنا الراهن، من Internet إلى Internetisation of the world، إلى آخر هذه الصور والتسميات التي تؤكّد أنّ هناك تغيّرًا عاصفًا وسريعًا وجذريًّا، وأخطر ما فيه أنّه لا يشمل اللغة فقط بوصفها إنتاجًا للعالم وإنشاءً له - في إحدى النظريّات -، بل يشتمل أيضًا على عالم من المصطلحات الأكاديميّة والسوسيولوجيّة والفلسفيّة التي كانت سائدة ومهيمنة على حقول معرفيّة أخرى، ثمّ سرعان ما انهارت تحت إيقاع أمبراطوريّة اصطلاحيّة ومفاهيميّة جديدة تنبذ بعض الاصطلاحات القديمة، وتحبّذ أُخرى، وتُنتج غيرها بسرعة وكثافة غير مسبوقة. ومن ناحية أخرى، ينعكس هذا التحوّل الكبير على مدى صلاحيّة مناهجنا ومصطلحاتنا وأفكارنا وكفاءتها في وصف هذا العالم، بل في إنشائه.

ما الذي يجعلنا نبدأ بالتغيّر في استراتيجيّات التسمية الجديدة للتحوّل الجذريّ في عالمنا، وبعدم كفاءة مصطلحاتنا وتسمياتنا ومن ثمّ رؤانا وصورنا وأفكارنا عن العالم؟!

نبدأ بالنذلكة السابقة كي نكشف عن حيرتنا وقلقنا وعدم يقيننا إزاء ما يحدث حولنا، وبنا، وفي عدم صلاحيّة ما ألفناه من أفكار وصور ورؤى ومناهج تفكير في تكييف ما يحدث.

٢ - إستراتيجيّات تشويه المصطلحات

يبدو لي أنّ موجة اصطلاحيّة جديدة بدأت أُولى عمليّات انتشارها في الخطاب الثقافيّ والأكاديميّ المصريّ - والعربيّ - ومنها ما بعد الحداثة، والعولمة... إلخ.. وهي مثلها مثل أخرى سابقة - كالمجتمع المدنيّ، وكإعادة التكيّف، والإصلاح الاقتصاديّ والخصخصة، والسياسات الثقافيّة، والصناعات الثقافيّة والتنمية الثقافيّة.. إلخ - تظهر فجأة، وتوظّف سريعًا، دونما ضبط للمفاهيم، ولا تأصيل للمصطلحات، وإعادة درس لها ولانعكاساتها في الواقع المصريّ الاجتماعيّ - السياسيّ، أو على الدولة.. ويترتّب على هذا غموض شديد، بل عماء في لغة الحوار العامّ، واللغة الإعلاميّة، بل اللغة الأكاديميّة، وتلك أخطر بكثير.. ثمّ سرعان ما يطوي الخطاب الإعلاميّ هذه المصطلحات، ويجعلها جزءًا من اللغة اليوميّة السائلة في خطاب الإعلام المرئيّ والمكتوب والمسموع، وخطاب المثقّفين وإنصافهم! عماء على عماء وغموض فوق غموض.. بلا مبالغة أو تجاوز في الوصف.. إنّ هذه الحالة الثقافيّة والإعلاميّة والبحثيّة تواجهنا اليوم في مصر وعالمها العربيّ، لأنّ مصطلح العولمة بدأ في الانتشار، ويواجَه الآن بضروب من اللامبالاة، والازدراء والسخرية مثله مثل المجتمع المدنيّ في ما سبق، والجماعات الطوعيّة، وأنظمة حقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل والفئات المحرومة.. إلخ.

الازدراء، والسخريّة، وعدم التحيذ، أو الهجوم على بعض المصطلحات ولا سيّما على الغربيّة الميلاد والانتشار، من منطلقات الوطنيّة والدين والأخلاق، تعبيرًا عن حالة مصريّة وعربيّة، ليست بالجديدة، فثمّة استراتيجيّات لتشويه المصطلحات كالعلمانيّة، والشيوعيّة في الماضي، والعولمة الآن والمجتمع المدنيّ من لدن بعضهم.. إلخ وغالبًا ما تلعب عمليّات تشويه المصطلح دورًا في النزاعات السياسيّة بين بعض التيّارات السياسيّة والفكريّة إزاء بعضها بعضًا وإزاء الدولة! أي أنّ

الصراع الداخليّ يفرض ذاته على المصطلحات والظواهر الموضوعيّة - إذا جاز التعبير وكان لا يزال صالحًا - التي ربّما لا تكون لهذه القوى الحزبيّة أو السياسيّة أيّ علاقة بها على الإطلاق، مثل ظواهر العولمة في عالمنا.

٣ - منتجو التشويهات الاصطلاحيّة

يقف في مواجهة المصطلح «عولمة» و«كوكبة» و«مجتمع مدنيّ» عناصرُ من عدّة قوى فكريّة وسياسيّة تشوّه هذه المصطلحات وتنعتها بصفات سلبيّة، وبعض القوى والجماعات المؤيّدة للفكرة القوميّة العربيّة الجامعة، وبعض الجماعات الإسلاميّة السياسيّة ومنظّرون من خارجها مع استثناء عدد محدود جدًّا من مثقّفي الإسلام السياسيّ عمومًا، مع أنّ بعض هذه الجماعات الإسلاميّة استفادت من منجّزات العولمة في عملها السياسيّ أو في عمليّات العنف، أو من انتشار خطاب صدمة الإنسان، وفي التعامل مع «الميديا» - الإعلام - الغربيّ، فضلًا عن العمل من داخل الغرب وبنياته القانونيّة في الإقامة والهجرة والنظام القضائيّ ومنع تسليمهم لبلدانهم على سبيل المثال. والاستثناء يشمل عددًا محدودًا من الجماعات السياسيّة الأخرى.

والسؤال لماذا؟

الإجابة أنّ هؤلاء يرون أنّ هذه المصطلحات غربيّة المنشأ والتوزيع وأنّ ترويجها هو محاولة تكييف ذهنيّات خارج الغرب ولا سيّما في هذه المنطقة، كي يكون العقل المصريّ - والعربيّ - مكيّفًا في أفق تغريبيّ. ومن ثمّ فهو أمر خطر لأنّ غالب ما هو غربيّ في مجال القيّم خطر على حياتنا.

من ناحية ثانية، فإنّ القبول بمصطلح العولمة، والأفكار المرتبطة بها، يمثّل مساعدة ودعمًا لعمليّة تفكيك المجتمعات العربيّة - الإسلاميّة،

ومصر ضمن هذه المجتمعات.

من ناحية ثالثة: للعولمة تأثيرات ضارّة على الهويّة الوطنيّة المصريّة، وعلى الهويّة الدينيّة الإسلاميّة، ومن ثمّ يجب مقاومة المصطلح والظواهر التي يعبِّر عنها والقوى الفكريّة المؤيّدة له..

من ناحية رابعة: إنّ العولمة كاصطلاح هي جزء من أمبراطوريّة اصطلاحيّة ليبراليّة ورأسماليّة، ومن ثمّ فهي بمثابة لغة عدوّة، أو لغة غير مقبولة لدى بعضهم.

هذه الأسباب المضمَرة في الصراع باللغة ومصطلحاتها وعليها في السوق اللغويّ المصريّ - والعربيّ - تكشف لنا عن ظاهرة اللاتواصل في الحياة اللغويّة، والفكريّة والسياسيّة المصريّة.

بصفة عامّة يمكن القول بأنّ القوى المنتِجة لاستراتيجيّات تشويه المصطلحات هي قوى سياسيّة وفكريّة، وهي تعبّر في مواقفها من المصطلحات والظواهر المعبِّرة عنها، عن موقف أو مواقف إيديولوجيّة شموليّة لا ترى العالم إلّا من خلال لغتها، وأحكامها ويقينها المطلق، ومن ثمّ فالوعي الإيديولوجيّ الذي تُنتجه وتعيد إنتاجه يجري خارج نطاق تحوّلات العالم، وعلى الرغم من انهيار الأمبراطوريّة الفلسفيّة، والسياسيّة الماركسيّة، وأيضًا عدم قدرة قوى الإسلام السياسيّ، والناصريّين والقوميّين على تأسيس أمبراطوريّاتهم السياسيّة أو الإيديولوجيّة، ومن ثمّ إعادة إنتاجهم لعالمهم القديم.

إنّ الموقف الإيديولوجيّ الهجائيّ لهذه التيّارات الإيديولوجيّة غير قادر على إنتاج وعي نقديّ إزاء الظواهر الموضوعيّة في عالمنا، أو داخل مجتمعاتنا، فهي لا تزال تدور في مدارات اللغة الإيديولوجيّة والأحكام القيميّة التي لا ترى ظواهر العالم الموضوعيّة الجديدة والمتحوّلة في ذاتها. إنّ عدم التحليل النقديّ للاتّجاهات الإيديولوجيّة المعادية لتحليل التغيير في العالم يؤدّي إلى تسيد لغة الخطاب الإيديولوجيّ الغامضة، والوعي المصاحب لها بغموضه وإيديولوجيّته وسكونه.

والأسئلة التي نطرحها هنا: ما هي سمات التغيّر وقسماته في عالمنا؟

ثمّ ما هو انعكاس هذه التحوّلات على الدولة والمجتمع المدنيّ في مجتمعات الشمال ثمّ المجتمع المصريّ؟

سنحاول تباعًا تناول هذه الإشكاليّات على النحو التالي:

أوّلًا: العولمة والتغيّر وسماته

إنّ نظرة على التغيّر السريع والمكثّف الذي يطوي بعضه بعضًا في عالمنا يكشف عن عدّة تحوّلات فكريّة، يمكننا أن نرصدها سريعًا في ما يلي:

أ - عصر تزاوج الصورة والمعلومة: ونقصد بذلك الزواج الكاثوليكيّ بين المرئيّات والمعلومات، وحيث التحوّل المذهل وخلال أعوام من القرية الكونيّة إلى الغرفة الكونيّة، إلى عصر الجهاز الكونيّ المتعدّد الوسائط، وهذا الانتقال بالغ السرعة، ولا نستطيع وصفه بالاستقرار أو الاستمرار في ظواهره ومسمّياته، بل سنفاجأ باكتشافات ومسمّيات جديدة تنسخ ما قبلها.

ب - عصر التزامن بين زمن الصورة، وزمن الحدث: وثمّة أمثلة عديدة على ذلك: حرب الخليج الثانية، أحداث تيماشورا في رومانيا، ومباريات كرة القدم، والدورات الأولمبيّة، أو الأحداث الفنّيّة، وكلّ ذلك له دلالة في صنع زمن جديد لم يحدث مطلقًا في عالمنا كلّه.

ج - عصر الاستنساخ الحيوانيّ، وثورة الجينات وما بعدها، وعصر الدخول إلى الاستنساخ البشريّ: بكلّ الهول الذي سيحدثه بالإنسان وفيه وحوله، بحيث نستطيع وصف عالم قبل الاستنساخ بأنّه عصر الغموض الميتافيزيقيّ، وأمّا عصر ما بعد الاستنساخ، فنكاد لا نعرف له تسمية بإطلاق، وفي رأينا أنّه لا يوجد وصف في القاموس المتعدّي اللّغات نعتًا

أو صفة يمكن إطلاقها على ما بعد الاستنساخ البشريّ حتّى اللحظة التاريخيّة الراهنة.

د - عصر اللغة المتعدّية اللغات: نقصد بهذا الاصطلاح أنّ ثمّة لغة اصطلاحيّة - مفاهيميّة ذات دلالة ومعنى محدّد تنتج في إطار كوكبيّ - عبر اللغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة - ويعاد توزيعها، وبثّها، وإنتاجها في لغات العالم كلّها، وهي لغة هادرة، تزيح ما يتعارض معها، وتحلّ محلّه بقوّة راسخة رغم تشويهات بعض الاتّجاهات الفكريّة، ورغم محاولات نبذها. إلّا أنّها تفرض ذاتها أداة لصناعة رؤى وصور العالم ومفاهيمه، ولا يُمكن التفاعل والحوار خارج هذه اللغة ومصطلحاتها في سوق المعاملات الفكريّة - السياسيّة الكونيّة، بل إنّها تُنتج ما يمكن أن نطلق عليه - استلهامًا من بورديو العظيم - اسم سوق لغويّ كونيّ.

هـ - عصر الاختصارات والحروف ذات الدلالة الاصطلاحيّة الموحدة: إذن نحن إزاء عصر الشفرات والعلامات والدلالات.

و - عصر العولمة، أي عولمة الإنتاج، والأسواق، والاستهلاك والاستثمارات: ونقصد بالعولمة، وفقًا لتعريف صندوق النقد الدوليّ، «التكامل العالميّ الوثيق للأسواق سواء أسواق السلع والخدمات أو أسواق رأس المال»(١).

وثمّة تعريفات أخرى للعولمة ينطلق بعضها من مواقع معارضة، أو مؤيّدة، فثمّة مَن يذهب مثل ألان مِنْك Alain Minc في مؤلّفه *La Mondialisation Heureuse* العولمة السعيدة إلى «أنّ العولمة، التي يصوّرها مَن يسمّيهم هو نفسه «البكائين» على أنّها عنيفة وحشيّة فتّاكة، هي واقعة سعيدة بالنسبة إلى كلّ شعب وإلى كلّ مجتمع يعرف كيف لا يكون مجرّد ضحيّة لها»(٢). بعضهم يذهب إلى أنّها انتصار تامّ ومطلق ولا عودة عنه

(١) صندوق النقد الدوليّ: العولمة: الفرص والتحدّيات، مايو ١٩٩٧، ص ١٣٥.
(٢) جورج طرابيشي: عرض كتاب ألان مِنْك العولمة السعيدة، صحيفة الحياة، ١٠/مايو/١٩٩٨، ص ١٤.

للديمقراطيّة، كنظام عالميّ، ولكنّ الأحداث التي شهدها العالم وتمثّلت في انهيار الاتّحاد السوفياتيّ ومرورًا بأزمة البلقان، وانتصار الشعبويّة الأوليغاركيّة في موسكو، وصمود النظام الصينيّ، تكشف عن أنّ الذي انتصر لم يكن الديمقراطيّة، ولا سيّما في الجنوب، وإنّما الذي انتصر هو قانون السوق أو إيديولوجيّة السوق، وهذا ما يعني أنّ المستهلك انتصر على المُنتج، والمدَّخر على المُقرض، والمقاول على الموظّف والإداريّ، والرأسماليّ على الحدود، والسوق العالميّة على الأسواق القوميّة، وهذا ما أدّى إلى تتويج السوق أميرًا جديدًا على العالم وفقًا لألان مِنك (أنظر المرجع السابق).

وفقًا لعابد الجابري، فإنّ العولمة تشمل «مجال المال والتسويق والمبادلات والاتّصال... وهي من إفرازات الثورة المعلوماتيّة وما يرافقها من تطوّر في مجال الاتّصال والإعلام، وهي أيضًا «ما بعد الاستعمار»، وهي «توحيد الاستهلاك»، وهي خلق عادات استهلاكيّة على نطاق عالميّ... إلخ[٣].

والعولمة، وفقًا لتعريف صادق جلال العظم، هي «حقبة التحوّل الرأسماليّ العميق للإنسانيّة جمعاء، في ظلّ هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظلّ سيادة نظام عالميّ للتبادل غير المتكافئ... وهي باختصار، كما يقول، تسليع كلّ شيء (Commodification of every thing) بصورة أو بأخرى وفي كلّ مكان بما في ذلك أشكال الإنتاج غير الرأسماليّة وقبل الرأسماليّة وتلك التي كانت محاذية وموازية للأشكال الرأسماليّة»[٤].

ويطلق إسماعيل صبري عبدالله على العولمة مصطلح الكوكبة، ويقصد بها «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة

---

(٣) أنظر: عابد الجابري، مشار إليه في صادق جلال العظم: «ما هي العولمة»، مجلّة الطريق، يوليو/أغسطس ١٩٩٧، ص ٢٧.
(٤) صادق جلال العظم، المرجع نفسه، ص ٣٤.

والثقافة والسلوك من دون اعتداد يذكر بالحدود السياسيّة للدول ذات السيادة، أو انتماء إلى وطن محدّد أو لدولة معيّنة من دون حاجة إلى إجراءات حكوميّة...»[٥].

أيًّا كانت تعريفات عولمة أو كوكبة واصطلاحاتهما، وسواء انطلقت من الفلسفة أو الإيديولوجية الماركسيّة أم من مرجعيّة منظّري السوق، إلّا أنّها تبدو وكأنّها مجرّد ظواهر وتحوّلات اقتصاديّة محض تكرّس السوق إلهًا، أو أميرًا، أو أسطورة سياسيّة - اقتصاديّة، أو مدرسة فكريّة في سوق المبادلات الاصطلاحيّة والفكريّة أو الاقتصاديّة في الدنيا كلّها.

ويذهب تقرير صندوق النقد الدوليّ عن العولمة الجديدة وسماتها إلى أنّ العولمة تعني «تزايد الاعتماد الاقتصاديّ المتبادل بين بلدان العالم بوسائل منها زيادة حجم وتنوّع معاملات السلع والخدمات عبر الحدود والتدفّقات الرأسماليّة الدوليّة، وكذلك من خلال سرعة ومدى انتشار التكنولوجيا.. وهي تُتيح وقتًا لنظرهم فرصًا وتحدّيات جديدة أمام الاقتصادات وصانعي السياسات على وجه العموم...»[٦].

وينسب تقرير «العولمة: الفرص والتحدّيات» مزايا عديدة للعولمة وهي «تشبه إلى حدّ كبير - في نظرهم - مزايا التخصّص وتوسيع نطاق الأسواق عن طريق التجارة، وهو ما يشدّد عليه الاقتصاديّون الكلاسيكيّون. فعن طريق زيادة التقسيم الدوليّ للعمل وزيادة كفاءة تخصيص المدّخرات، تؤدّي العولمة إلى رفع الإنتاجيّة ومستويات المعيشة، في حين تتيح زيادة الحصول على المنتّجات الأجنبيّة الفرصة لكي يتمتّع المستهلكون بمجموعة كبيرة من السلع والخدمات بتكلفة أقلّ... فهي لا تُعدّ مصادر أساسيّة للنموّ الاقتصاديّ فحسب، بل للتغيير الهيكليّ في الاقتصادات»[٧].

---

(٥) إسماعيل صبري عبدالله: «الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الأمبريالية»، الطريق، يوليو/أغسطس ١٩٩٧، ص ٤٦ - ٤٧.
(٦) أنظر تقرير صندوق النقد الدوليّ السابق الذكر، ص ٥٥.
(٧) التقرير نفسه، ص ٥٥.

العولمة بهذه المثابة هي ظاهرة اقتصاديّة، ولكن ثمّة ظواهر تحوّليّة أخرى في مجال السياسة والقِيَم والهويّة والاستهلاك والذاتيّة والصور... إلخ ستُرافق هذه العولمة الاقتصاديّة. وهي الآن تعيد صياغة المخيّلة، والذوق والاستهلاك الإنسانيّ، بل إنّنا بتعبير السيّد ياسين، بصدد «عولمة للخيال الإنسانيّ».

السؤال الذي نثيره هنا هو: ما هي الجوانب الشموليّة الأخرى التي ترافق العولمة؟ هل ثمّة عولمات أخرى غير العولمة الاقتصاديّة، أو بالأحرى عولمة السوق؟ الإجابة صريحة وحاسمة وخالية من الالتواء: نعم ثمّة عولمات وكوكبيّات أخرى تشكّل بنودًا وعناصر في عمليّة تكوين الدنيا الجديدة، أو ما أُطلق عليه في أثناء حرب الخليج الثانية: النظام العالميّ الجديد، أو عمليّة كوكبة أو عولمة العالم... وهذه العمليّة التحويليّة الهائلة ستشمل الدولة القوميّة في شمال الدنيا ولا سيّما أوروبّا، والولايات المتّحدة واليابان، بل والثقافات العالميّة على اختلافها، وأنظمة القِيَم والهويّات المختلفة.

ويمكننا أن نحدّد هذه الاتّجاهات في ما يلي:

أ - عولمة الاستهلاك، عبر تسييد نمط جاذب وجذّاب من استهلاك السلع والخدمات والصور والمعاني المرتبطة بها، بل واستهلاك اللغة والاصطلاحات الخاصّة بها. ويبدأ بعولمة الطلب على السلع والخدمات في إطار المنافسة في السوق العالميّة، من ماكدونالد إلى الجينز، إلى الكوكاكولا، إلى توشيبا، إلى ملابس الكاجيول، أي عولمة نظام الزيّ وعولمة نظام الأكل والشراب، والشعر والماكياج، وشكل وجه المرأة، وطريقة نظرتها لذاتها وللعالم وللرجل، والأخير كذلك... إلخ[٨].

ب - عولمة إنتاج الرموز والأساطير والمعاني واستهلاكها من خلال لغة الصورة، وانطلاقًا من سيادة النموذج الثقافيّ الكونيّ، والذي يبدأ

(٨) أنظر نبيل عبد الفتّاح: خطاب الزمن الرماديّ، يافا للنشر، ١٩٩٠.

بالانطلاق من أساطير - بالمعنى الإيجابيّ والسلبيّ معًا -، للسوق والديمقراطيّة، ونظام حقوق الإنسان في أجياله المختلفة، وتحديدًا في الجيل الرابع الذي يتشكّل الآن، واعتباره بمثابة أسطورة الأساطير كلّها.

ج - عولمة النظام الأخلاقيّ، أو بتعبير أكثر دقّة، ميلاد أخلاق كوكبيّة جديدة متعدّية للثقافات، والأديان، والأنظمة الأخلاقيّة الكبرى في كافّة المجتمعات الإنسانيّة[٩].

د - هيمنة أمبرياليّة صناعة الصور والعواطف والقِيَم عبر الإعلام المرئيّ المعولم والذي يشكّل الرأسمال الإدراكيّ - بتعبير ماكس نوابيه - القادر على الهدم والتجديد بسرعة كبيرة والانتشار بحيث يهيمن على العالم رأسمال إدراكيّ كوكبيّ.

ثانيًا: كيف تؤثّر بعض عناصر الصورة وقسماتها السابقة في الدولة القوميّة والمجتمع المدنيّ؟

الدولة القوميّة، والمجتمع المدنيّ، هما ظاهرتان سياسيّتان - مجتمعيّتان وثقافيّتان أنتجتا في الغرب خصوصًا، والشمال عمومًا، وبرزتا عبر عمليّات سياسيّة - اجتماعيّة متعدّدة، وكتعبير عن الصراع الاجتماعيّ والطبقيّ، وأدّتا إلى ميلاد الفرد والفرديّة والانفصال بين المرئيّ واللامرئيّ، وبين الدين والدولة، وبين المجال العامّ والمجال الخاصّ... إلخ.

إنّ الدول القوميّة هي تعبير عن أحد مراحل التطوّر في الرأسماليّة الغربيّة، وفي هذا الإطار كان تطوّرها مؤثّرًا في تطوُّر الآخر، ومن هذا البعد يمكن القول، مع إسماعيل صبري عبدالله - وبحقّ -، بأنّ الدولة القوميّة أدّت خدمات جليلة للرأسماليّة من عدّة وجوه، منها توحيد السوق الوطنيّة، وإنشاء الإدارة المركزيّة، وصناعة التشريعات المواتية لنمط

---

(٩) أنظر تقرير لجنة خافيير بيريز دي كويلار: تنوّعنا الإنسانيّ الخلّاق.

الإنتاج الرأسماليّ، وإضعاف الفروق الثقافيّة بين أقاليم الدولة، وهي التي قامت بتشكيل الجيوش القوميّة لحماية وحدتها الإقليميّة وأسواقها وسيادتها الوطنيّة، وشجّعت الدولة الوطنيّة على اكتشاف الأرض. ومن ناحية أخرى، أدخلت ليبراليّة الرأسماليّة تعديلات في نظام الحكم، كالتغيير الدوريّ المحكوم الذي يمسّ الأشخاص والأحزاب، ولكن مع الحفاظ على نظام الحكم وشكله وقواعده وقيَمه والنظام الرأسماليّ(١٠).

إستطاعت الرأسماليّة أن تتطوّر وتزدهر في ظلّ الدولة القوميّة، ومن ثمّ كان أيّ تغيير يطرأ على النظام الرأسماليّ والرأسماليّة القوميّة يؤثّر في الدولة القوميّة وشكلها وسياساتها وآلياتها المختلفة.

إنّ عمليّات العولمة في الاقتصاد، وسيادة السوق كنظام كوكبيّ أو السوق المعولمة، في ظلّ آليات وقواعد وقيَم السوق، والتبادل الكوكبيّ للسلع والخدمات والرموز والصور والأساطير والأذواق والسياسات والأفكار... إلخ. كلّ ذلك سيؤثّر وفي العمق في شكل الدولة - القوميّة وفي مفاهيم السيادة القوميّة، ويمكننا أن نلخّص سريعًا أثر عمليّات العولمة في الدولة القوميّة على النحو الآتي:

ثالثًا: العولمة والدولة القوميّة: إنهيار حدود السيادة والقوميّة

ثمّة متحوّلات جديدة ستؤثّر في مفهوم الدولة القوميّة يمكننا أن نحدّدها كما يلي:

أ - عولمة البثّ المباشر عبر الأقمار الصناعيّة، قد يؤدّي إلى عولمة الصور والخيال الإنسانيّ، ونمط الذاتيّة والاستهلاك، وهي عمليّات تعميق نفسي للرأسمال الإدراكيّ الكونيّ، وهو يؤسّس عولمة السوق الرأسماليّة الكونيّة. وأحد أبرز نتائج عولمة البثّ المباشر هو تآكل مفهوم السيادة القوميّة على الأثير وفضاء الدولة، الذي كان يمثّل مكوّنًا رئيسيًّا من

---

(١٠) إسماعيل صبري عبدالله: المرجع السابق، ص ٦٢.

مفهوم السيادة، كما تعرفه قواعد قانون الدول العام[١١].

ب - عولمة الأسواق تؤدّي إلى انهيار حدود الأسواق القوميّة.

ج - إنّ المؤسّسات الرأسماليّة العالميّة تفرض قراراتها التمويليّة والاستثماريّة وسياساتها الاقتصاديّة على صُنّاع القرارات الاقتصاديّة على المستوى الكونيّ، ولا سيّما على دول وحكومات جنوب العالم، وهي غالبًا ما تقوم بتنفيذ هذه السياسات، فضلًا عن محاولات هذه الدول والحكومات والإدارات السياسيّة والاقتصاديّة أن تكيّف هياكلها وسياساتها وقراراتها مع قرارات هذه المؤسّسات، أو الشركات المتعدّية الجنسيّة.

د - إنّ الشركات المتعدّية الجنسيّة - بكلّ سطوتها ودورها وميزانيّاتها - تصوغ العالم اقتصاديًّا واستهلاكيًّا، على مستوى التطوّر التقنيّ الفائق التجديد أيضًا، وهي تتجاوز القوانين والحدود والأسواق، فالكوكب هو سوقها، أي أنّها تتجاوز في استراتيجاتها، وقراراتها الاقتصاديّة، حدود الدولة القوميّة، بل إنّ ميزانيّاتها - وهي أمريكيّة وأوروبيّة ويابانيّة - تتجاوز بعضها ميزانيّات دول وقارّات كأفريقيا. ووفقًا لمجلة فورش (عدد يوليو ١٩٩٦) تسيطر خمسمائة شركة على اقتصاد العالم، وبلغت إيرادات الشركات الخمسمائة ١١,٤ تريليون دولار عام ١٩٩٥، وهي تساوي ٤٥٪ من الناتج المحلّيّ الإجماليّ لمجموع الدول المذكورة في تقرير التنمية، في العالم عام ١٩٩٦ (٢٥,٣ تريليون دولار). هذا ما يمثّل وضع خمسمائة شركة، في حين أنّ عدد الشركات المتعدّية الجنسيّة يقدّر أحيانًا بأكثر[١٢].

هذه الأرقام الضخمة تكشف عن قوّة هذه الشركات الهائلة من ناحية، وعن السوق الكوكبيّة التي تسيطر عليها هذه الشركات العملاقة، متعدّية الجنسيّات التي يمكن القول بأنّها ستخلق ظاهرة تستطيع أن نطلق

(١١) أنظر نبيل عبد الفتّاح: خطاب الزمن الرماديّ، المذكور سابقًا، وعقل الأزمة، دار سينات للنشر، القاهرة، ١٩٩٣.
(١٢) تقرير الاستثمار في العالم عام ١٩٩٢ - الأمم المتّحدة.

عليها - مع بعضهم - اسم الشركات الكوكبيّة، وهو نمط يتوقّع ميلاده في وقت لاحق، أي ما بعد تعدّي الجنسيّات وتجاوزها الذي تمّ فعلًا في الحياة الاقتصاديّة الكونيّة. إنّ الدول ليست لديها سلطات كبيرة على هذه الشركات، التي تؤثّر في قرارات الدول وتُخضعها لها عبر آليّات عديدة منها الفساد.

هـ - ثمّة ظواهر كوكبة، أو عولمة، تجاوزت حدود الدول القوميّة وأجهزتها السياسيّة والإداريّة، منها «فقدان الدولة حقّها السياديّ المطلق في خلق النقود، علمًا بأنّ أشكالًا عديدة من النقود المصرفيّة تسود الأسواق، ويقوم المواطنون باستخدامها، وهي في كثير من الأحيان لا تخضع لسيطرة البنوك المركزيّة»[١٣].

و - أدّت سيادة العولمة إلى تآكل القوميّة كمفهوم ومذهب، ولأنّ أحد مكوّنات مفهوم السيادة القوميّة هو سيطرة الدولة والحكومة على مرفق الأمن الداخليّ، وبسبب مشاركة غيرها فيها ولا سيّما في بعض البلدان التي تسودها الدولة التسلّطيّة، فإنّنا نجدها قد بدأت في السماح بحراسات تقوم بها شركات خاصّة، أكثر تدريبًا وكفاءة... إلخ.

ز - بدأت الشركات الكبرى المتعدّية الجنسيّات في عدم اللجوء إلى النظام القضائيّ القوميّ، وذلك عبر مشارطات التحكيم في العقود الدوليّة، بل بدأ بعضهم في اللجوء إليه في العقود بين الشركات الاستثماريّة المصريّة.

ح - تقوم شركات البريد السريع الخاصّة، وانتشار استخدام الفاكس بين الناس، داخل الدولة وخارجها، إلى أضعاف حدود وأدوار هذه الدولة «القوميّة» التدخّليّة التي سادت في ظلّ دولة التسلّطيّة السياسيّة ما بعد الاستقلال، ومنها مصر[١٤].

---

(١٣) أنظر إسماعيل صبري عبدالله، م.س.، ص ٥٦.

(١٤) أنظر ملاحظات تفصيليّة هامّة عن هذه التحوّلات لدى إسماعيل صبري عبدالله، المرجع نفسه، ص ٦٣.

ط - وفقًا للاتّجاه السائد في صندوق النقد الدوليّ، تؤثّر العولمة في سلوك السياسات النقديّة والماليّة العامّة، كما تؤثّر أيضًا في نظم البلدان الضريبيّة. ولا شكّ أنّ ذلك سوف يؤثّر في «مبدأ السيادة الإقليميّة» الذي تعتمد عليه سياسة فرض الضرائب، أي الحقّ في أن تفرض الحكومة الضرائب على الدخول والأنشطة داخل نطاق الولاية الإقليميّة للحكومة، وفي ظلّ اتّساع نطاق البيئة العالميّة، يفقد هذا المبدأ فاعليّته ويمكن أن يصبح مصدرًا محتملًا للنزاع[15].

ويرى تقرير الصندوق أنّه «من المحتمل أن تؤدّي العولمة بالتدريج إلى تقييد حرّيّة اختيار الحكومات الهياكل الضريبيّة ومعدّلاتها، ولا سيّما في البلدان الصغيرة. وفي هذا الإطار يذهب واضعو التقرير إلى أنّه «يمكن عوامل الإنتاج المتنقّلة دوليًّا، مثل التمويل الرأسماليّ، وبعض المجموعات الجيّدة التدريب في سوق العمل، أن تتجنّب بسهولة الضرائب في بلدان معيّنة. وفي هذا الإطار يرصد التقرير اتّساع نطاق ظاهرة التهرّب الضريبيّ من جانب الأفراد والشركات، بل شهدت بلدان عديدة انكماش الوعاء الضريبيّ لعائد رأس المال»[16].

ي - من المؤشّرات البارزة إلى تآكل مفهوم الدولة القوميّة تحت إيقاع التحوّلات الكوكبيّة أو تسارع العولمة، وسيادة السوق كنظام وقواعد وقيَم وآليات، إلى إعادة هيكلة الدولة، كهياكل وأجهزة وإدارات ومفاهيم وسياسات، وفي هذا الإطار يرصد بعضهم ظاهرة «انخفاض الإنفاق العامّ، ولا سيّما في مجال الضمان الاجتماعيّ، وتصغير حجم الدولة وتسريح الآلاف من موظّفيها، وقيام رؤساء الدول والحكومات في زياراتهم الرسميّة بحمل عقود تجاريّة خدمةً للشركات الكوكبيّة، حتّى أصبح أكبر الساسة مندوبي مبيعات، كما يذهب إليه، وبحقّ، إسماعيل صبري عبدالله[17].

---

(15) أنظر تقرير صندوق النقد الدوليّ: العولمة: الفرص والتحدّيات، م.س.، ص ٨٤.
(16) التقرير نفسه، ص ٨٤.
(17) التقرير نفسه، ص ٦٣.

إنّ وظائف الدول القوميّة، المعروفة حتّى عقد مضى، بدأت تتغيّر بوتائر سريعة، بل أخذت تنعكس على كافّة المرافق المختلفة، بل على النظم السياسيّة الداخليّة، وعلى الأحزاب السياسيّة، بل على قادة الحزب السياسيّ[18].

إنّ الحزب السياسيّ كمعبِّر عن تجمّع فئات اجتماعيّة وكمجمع ومعبّر للمصالح الاجتماعيّة، ومعبِّر عنها، بدأ، كفكرة ومؤسّسة، يضعف ويتآكل في الدول الغربيّة عمومًا. وظهرت أشكال تجميع للمصالح وتعبير عنها في الظهور، منها منظّمات ومؤسّسات المجتمع المدنيّ، ووسائل الإعلام المرئيّة والمسموعة، فضلًا عن الأنترنيت والفاكس.. إلخ، وأجهزة الوسائط المتعدّدة. ومن هنا تتزايد ظواهر الاغتراب السياسيّ عن جسم الدولة السياسيّ، وهو ما عُرف في نهاية عقد السبعينيّات وأوائل عقد الثمانينيّات بأزمة المحكوميّة.

ك - إنّ الحوار الواسع المدى، في عقد الثمانينيّات والعقد التسعينيّ الراهن، حول العودة إلى المجتمع المدنيّ وفاعليّته وأدواره، يكشف عن الدور الجديد والنامّ الذي يقوم به المجتمع المدنيّ ومؤسّساته في عالم كوكبيّ أو في ظلّ دنيا معولمة. إنّ هذه الجمعيّات والمؤسّسات العاملة في إطار المجتمع المدنيّ تلعب الآن أدوارًا كانت من ضمن مهامّ الدولة القوميّة، في ظلّ العولمة، فهناك عمليّات تشكيل لمجتمع مدنيّ معولم إذا جاز التعبير.

إنّ المجتمع المدنيّ المعولم سيتشكّل الآن عبر شبكات عابرة للقوميّات والدول، ويؤثّر في بعضه، وتلعب الآن دورًا في تمويل بعضه بعضًا، وفي نشر قوائم أعمال العالم الكوكبيّة. المجتمع المدنيّ وفاعليّته في الدول الأكثر تقدّمًا في شمال الدنيا هو الذي يقوم بتمويل المنظّمات والجمعيّات الأهليّة في الدول الجنوبيّة الأقلّ تطوّرًا. تقوم جماعات

---

(18) أنظر نبيل عبد الفتاح. النصّ والرصاص: الإسلام السياسيّ والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر، دار النهار، بيروت، 1997.

المجتمع المدنيّ الشماليّ - أمريكا وأوروبّا واليابان - بتحديد بنود قائمة الأعمال الكوكبيّة، ويمكننا أن نرصد تأثير هذه الجماعات في عدّة مجالات: حقوق الإنسان عمومًا والمرأة والطفل والفئات المحرومة خصوصًا، والبيئة، والتنمية، والثقافة، والسكّان... إلخ. ولعبت دورًا مهمًّا في المؤتمرات الكبرى في السنوات الأخيرة، وعلى الدول المشاركة فيها مثل مؤتمر رويو، وفيينّا، وكوبنهاجن، والقاهرة، وبكين، واستكهولم وهي المؤتمرات التي شاركت فيها الجمعيّات غير الحكوميّة بفاعليّة ونشاط وتأثير على اتّجاهات القرارات والتوصيات في هذه المؤتمرات.

ل - ثمّة ظاهرة جديدة في العلاقات الدوليّة، وهي دخول أطراف جديدة كفواعل في الحياة الكوكبيّة أو الحياة المعولمة - خذ ما شئت من التعبيرين - وهذه الأطراف هي المنظّمة غير الحكوميّة كفاعل في العلاقات الدوليّة، أو، بتعبير أكثر صلاحيّة ودقّة واستشرافًا، المنظّمة غير الحكوميّة كفاعل كوكبيّ أو معولم ونقصد بذلك تحديدًا أنّ بعض المنظّمات غير الحكوميّة يتعدّى نشاطها وعضويّتها حدود الدولة القوميّة، ويشمل دول ومجتمعات عديدة، وكذلك في أنشطتها الإنسانيّة، والأكثر أهمّيّة أنّها تقوم بأدوار وأنشطة كانت منوطة من قبل بالدول القوميّة أو المنظّمات الدوليّة، وكسرت هذه المنظّمات هذا الاحتكار السياسيّ.

وأبرز الأمثلة في هذا الإطار - جماعة سان إيجيديو San Egidio الإيطاليّة - التي تلعب أدوارًا إنسانيّة في دول عديدة في أفريقيا وألبانيا والبلقان، فضلًا عن دورها في حلّ نزاعات دوليّة كما حدث في موزمبيق، وجواتيمالا، وحاولت ذلك في الجزائر.

م - يمكننا القول، في غير تجاوز، ومستشرفين مآل التطوّر الكوكبيّ الراهن، بأنّنا سنشهد تغيّرًا كبيرًا في دور الدولة القوميّة، وفي هياكلها، وفي أدوارها، وفي أنشطتها، بل في أجهزتها القمعيّة، ولا سيّما في ظلّ محاولة عقد اتّفاقيّة دوليّة لإنشاء محكمة دوليّة دائمة لمحاكمة مجرمي منتهكي حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى، هناك بروز أشكال وهياكل

كوكبيّة تقوم بالوظائف التي كانت حكرًا على الدولة القوميّة.

ن - إنّ الوسائط الاتّصاليّة المتعدّدة ستكون أداة ومجمعًا معلوماتيًا ومصالحيًا كوكبيًا وداخل المجتمعات، بما سيخلق أشكالًا واسعة للتأثير في مدى عالم الغرفة الكونيّة.

خاتمة: الدولة القوميّة، وعمليّات تشكيل المجتمع المدنيّ: حالة مصر

يمكن القول بأنّ الحالة المصريّة معاقة، وتنطوي على إشكاليّات وتناقضات عديدة. فثمّة تناقض بين عمليّات التحوّل نحو السوق والتخصّصيّة، وبين سيادة مفاهيم ومدركات سياسيّة لدى النخبة الحاكمة - ولدى بعض الجماعات السياسيّة، عن دور مركزيّ ومسيطر للدولة سياسيًّا، أي عن تسلّطيّة سياسيّة وتحرّريّة اقتصاديّة، أي سوق اقتصاديّة مفتوحة، بل معولمة وخاضعة لاتّجاهات السوق الكوكبيّة، وسوق سياسيّة مسيطر عليها.

ثمّة اتّجاهات معولمة في السوق والسلع والصور والخدمات، ومن ناحية أخرى هناك عودة القهقرى إلى ما قبل الدولة الحديثة في القِيَم والجذر وفي فهم السياسة لدى فئات واسعة من المصريّين.

ويمكننا أن نلاحظ دعوات تبشيريّة لمجتمع مدنيّ يأمل كثيرون في تشكيله، وفي الوقت نفسه يتناسون أنّ المجتمعات الحديثة كما نعرفها في التجارب الغربيّة لم تكن منحًا حكوميّة أو نازلة من السماء، فإنّها تاريخ من الصراع السياسيّ والاجتماعيّ، ومن صراعات الأفكار والرؤى. إنّ هذه المجتمعات دفعت غاليًا لإنتاج الفرد كفاعل اجتماعيّ وفي سيلاد المجتمعات المدنيّة، والمجال العامّ والمجال الخاصّ... إلخ[١٩].

ثمّة اتّجاهات جديدة يمكن رصدها في ما يلي:

---

(١٩) أنظر في ذلك: نبيل عبد الفتاح، عقل الأزمة، ١٩٩٣.

١ - موجة جديدة من منظّمات الدفاع والرأي والمرأة والأطفال وحقوق الإنسان والفئات المحرومة... إلخ. بثّت بعض الفاعليّة في الحياة العامّة.

٢ - إنّ المنظّمات غير الحكوميّة في مصر لا تزال تعتمد على تيّارات التمويل الخارجيّ، ومن ثمّ لم تستطع أن تعبّئ قوّة تمويل داخليّة أو إقليميّة، هذا من ناحية، ومن جانب آخر لم تستطع حتّى هذه اللحظة أن تجذب قوّة دعم اجتماعيّ محلّيّ لها. ومن ثمّ، وهذا هو الجديد، أنّ الجمعيّات الأهليّة أو المنظّمات غير الحكوميّة تعتمد في حياتها وفاعليّتها - ومنها الدعم المعنويّ - على المنظّمات غير الحكوميّة في الدول الأكثر تطوّرًا. إنّ الدولة القوميّة أصبحت هناك قيود معنويّة مفروضة عليها من المجتمع المدنيّ الكوكبيّ، ومن ثمّ فإنّها تتحرّج حتّى في الدول التسلّطيّة على اتّخاذ إجراءات قمعيّة إزاء هذه الجمعيّات ونشطاء منظّمات الدفاع والرأي.

٣ - ثمّة انتقادات توجّه لمنظّمات حقوق الإنسان وللقائمين عليها بالفساد، ومثل هذه الانتقادات، مثلها مثل غيرها، سائلة وغير محدّدة، وتعتمد على الشبهات والشائعات، وربّما تكون دقيقة أو غير صحيحة. وهذا ما يتطلّب صياغة مواثيق أخلاقيّة تضع معايير في استخدام التمويل الخارجيّ وأشكال المحاسبة والرقابة، فضلًا عن الشفافيّة في عرض المعلومات والإحصائيّات أمام الرأي العامّ ليغدو بمثابة الرقيب على أداء أنشطةِ صرف الأموال الممنوحة لهذه الجمعيات وأساليبه.

٤ - الأساليب التعبويّة والتسلّطيّة للدولة القوميّة سوف تواجَه بأشكال جديدة تحدّ من أدوارها التقليديّة نظرًا إلى اتّجاهات العولمة ومنها العولمة المرئيّة، والمسموعة والمقروءة، عبر الأقمار الصناعيّة، والأنترنيت والوسائط المتعدّدة، التي ستؤثّر في نظم الرقابة السياسيّة والدينيّة والأخلاقيّة، والجنسيّة، وسوف تفقد مؤسّسات الرقابة والقمع المعنويّ والأخلاقيّ وظائفها وسلطاتها الرقابيّة والأخلاقيّة والسياسيّة،

كالرقابة على المصنّفات الفنّيّة، ورقابة المؤسّسات الدينيّة الرسميّة، واللارسميّة... إلخ.

٥ - سيتمّ اختراق حدود الدولة القوميّة عبر الأنظمة المعلوماتيّة والمرئيّة والمسموعة، ويمكن أن تشكّل مجمّعات جديدة للمصالح الاجتماعيّة والسياسيّة والتعبير عنها عن طريق أجهزة الوسائط المتعدّدة داخل مصر وخارجها.

٦ - ستآكل الأحزاب السياسيّة التقليديّة والجماعات السياسيّة المحجوبة عنها الشرعيّة على المدى البعيد تحت وطأة بزوغ أشكال جديدة لتعبئة المصالح وتجميعها والتعبير عنها مرتبطة بالتغيّرات الكوكبيّة في عالمنا.

يمكن القول ختامًا بأنّ أبواب التغيّر تُدقّ، ولن تنفع معها آليات السيطرة والقمع والعنف الرمزيّ الرسميّ أو اللارسميّ التقليديّة والتسلّطيّة... ثمّة تغير يحدث والعيون المعدنيّة لا تراه.

٧ - ستآكل الأحزاب السياسيّة التقليديّة والجماعات المحجوبة عنها الشرعيّة على المدى البعيد، وسيضعف أداءها وقدراتها على التجنيد السياسيّ والتعبئة لكوادرها، أو الوسط الاجتماعيّ - السياسيّ المستهدف منها، وذلك تحت وطأة أشكال جديدة لتعبئة المصالح وتجميعها والتعبير عنها مرتبطة بالتحوّلات الكوكبيّة في عالمنا، الذي أصبح مضغوطًا ومنكمشًا، وتساقطت حدوده وانهارت شعاراته الحديديّة، أو الحريريّة في ظلّ ثورة الاتّصالات والمعلومات والمرئيّات والسمعيّات.

٨ - لم يعد المجتمع المصريّ - وغيره من المجتمعات العربيّة الأخرى - خارج مدى «الثورة» الكوكبيّة الجديدة -. إنّ عبارة ثورة ربّما لا تبدو ملائمة مع حقل الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة، ولكننا نستخدمها مؤقّتًا - ومن ثمّ لم يعد أمر التعامل مع العولمة يخضع للسجالات الهجائيّة أو التبشيريّة، وإنّما للرصد والتحليل النقديّ لمفرداتها، وأنماط استهلاك المنتجات العولميّة في الحياة اليوميّة المصريّة، وانعكاساتها الاجتماعيّة، والرمزيّة.

في هذا الإطار يمكننا أن نطرح العديد من الأمثلة على التدفّقات العولميّة في الإطار اليوميّ، والمعيشيّ، سواء أكان سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو ثقافيًّا على النحو التالي:

أ - أنتجت العولمة ما يمكن لنا أن نسمّيه المجتمع المدنيّ الكوكبيّ الأنترنتيّ، أي الجماعات الكونيّة الرقميّة التي تبثّ أفكارها وبحوثها وبياناتها واهتماماتها ومصالحها، وبالأحرى خطاباتها - أيًّا كانت - عبر شبكة الأنترنيت، ويتعامل معها مستخدمو الشبكة - عالم من الشبكات هذا الذي أصبحنا جزءًا منه أيًّا كانت مواقفنا - بطول الكوكب وعرضه. وداخلَ هذا العالم الكوكبيّ الصغير جدًّا يمكننا أن نلاحظ ما يمكن أن نطلق عليه اسم «مجال عامّ كوكبيّ أنترنتيّ» يتجاوز المجالات العامّة في جميع الدول القوميّة، ويتحرّك من خلاله جميع مستخدمي الأنترنيت عبر الكوكب كلّه. هذا المجال العامّ يتوزّع إلى قطاعات اهتماماتيّة، ومصلحيّة بين فئات ومِهَن وأهواء وأذواق مستخدميه. في ظلّ هذا المجال العامّ الكوكبيّ - الأنترنتيّ، هناك مدى للحرّيّة والتعبير عنها لا حدود له. حيث يمكن لمستخدم الأنترنيت أن يوظّف الشبكة في التعبير عن آرائه وأهدافه ومصالحه، بل ونزواته، والدعوة إليها، وتشجيع الآخرين على الانضمام إليه، أو مشاركته في عمله، أو في إعادة توزيع أفكاره وبحوثه و«نزواته» - بما فيها الجنسيّة أو الهرطوقيّة - على مجالات أوسع... إلخ.

فضاء الحرّيّة الذي يُخلق عبر شبكة الأنترنيت لم يعد قاصرًا على توزيع البورنوجرافيا الخلاعيّة، أو أنماط من الغواية والإثارات بمختلف أنماطها وأنواعها بما فيها المثليّة، وتلك التي تمسّ أو تنتهك الطفولة البريئة... إلخ. حرّيّة بلا تخوم من دون أن تتخلّق مواثيق أخلاقيّة كونيّة للتخفيف من غلواء بعض أنماط البثّ الحرّ وآثاره عبر الشبكة.

من ناحية أخرى، تشهد بعض المواقع على الشبكة ضربًا من الإغارات والحروب الدينيّة التي يمكن أن تتوسّع مستقبلًا، ومنها ابتداع نصوص نظيرة تحاكي النصوص المقدّسة في بعض الأديان - السماويّة

والعياذ بالله -، أو الأديان الوضعيّة أو الدعوة إلى أديان ومذاهب دينيّة وضعيّة جديدة[٢٠].

في هذا الإطار قامت الجماعات الإسلاميّة الراديكاليّة في مصر، - الجماعة الإسلاميّة والجهاد وبعض ممثّلي الإخوان المسلمين في المملكة المتّحدة - بتوظيف أشكال عولميّة في التعبئة السياسيّة، وفي المجال السياسيّ - الدينيّ، وفي الردّ على السياسة الحكوميّة والأمنيّة المصريّة إزاءهم، وفي الردّ على كتابات المثقّفين العلمانيّين[٢١].

من ناحية أخرى ساهمت العولمة، في توسيع النطاق الكوكبيّ للمواجهة مع الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، نظرًا إلى بروز نمط من الأمن العولميّ - إذا جاز التعبير وساغ - حيث شاعت الاتّفاقيّات الأمنيّة، وأشكال التنسيق بين الأجهزة الأمنيّة في غالب الكوكب لمواجهة ما سمّي «بالإرهاب الدينيّ»، ويقود هذا التنسيق الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ولا سيّما بعد نتائج سياستها في الحوار مع الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، ثمّ الهجوم على سفاراتها في أفريقيا. أسفر التعاون الأمنيّ العولميّ عن انخفاض نسبيّ في معدّلات العمليّات التي تقوم بها الجماعات الإسلاميّة السياسيّة، وخاصّة في مصر، وترتّب على ذلك تسليم بعض المتّهمين والمطلوب إلقاء القبض عليهم من الأجهزة المختصّة بمواجهة هذا النمط من الجماعات السياسيّة التي تعمل خارج إطار الشرعيّة القانونيّة للنظام السياسيّ المصريّ.

ب - ولّدت ظاهرة بناء المواقع الرقميّة الخاصّة على الأنترنيت، بين مستخدميه المصريّين من كافّة الاهتمامات والتخصّصات والمصالح

---

(٢٠) أنظر في ذلك دراستنا غير المنشورة ما بعد الحداثة... العولمة... المابعديّات والأديان - مؤتمر إشكاليّات التجديد الدينيّ، الإسكندريّة، أغسطس، ١٩٩٨.

(٢١) أنظر: نبيل عبد الفتّاح: النصّ والرصاص: الإسلام السياسيّ والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر، ص ٢٧٩ وما بعدها، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧، وانظر مؤلّفنا الوجه والقناع، الحركة الإسلاميّة والعنف والتطبيع، ص ٣٢ وما بعدها، سينات للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

والانتماءات، ما يمكن أن نطلق عليه وصف «المجال العامّ الرقميّ المصريّ»، وأقصد بذلك أنّ هناك مجالًا عامًّا أنترنتيًّا جديدًا يشتمل على مجموعة من المواقع أنشأها مستخدمو الشبكة المصريّون، ويتمّ عبرَها تداول الأخبار، والمعلومات، والرسائل والاهتمامات وربّما المصالح، أي أنّنا إزاء سوق للتعبير عن المصالح والآراء والأفكار والرموز بعيدًا تمامًا عن سلطات الرقابة التقليديّة، وتابوهات وقيود السياسة والأعراف والتقاليد والمذاهب والأديان... إلخ.

ومن ثمّ نحن إزاء مجال عامّ مصريّ من نمط مختلف، تتباعد فيه سلطات الدولة والمؤسّسات المختلفة. بعض أجهزة الدولة والمؤسّسات الرسميّة دخلت هذا المجال العامّ الأنترنتيّ، كطرف متساو في غيرها من الأشخاص والجماعات والمؤسّسات والجمعيّات الأهليّة التي تأخذ جميعًا مواقع شفريّة - أو «كوديّة»، ووفقًا لمعايير وتصنيفات عديدة منها التخصّص - الاهتمامات - الهوايات - المصالح... إلخ. ومثل هذه الظواهر لم تعد تقتصر على الحالة المصريّة، بل تمتدّ إلى مجالات عامّة رقميّة - أنترنتيّة في غالب المسكونة. إنّ هذا الوضع الجديد أدّى إلى وجود مجال عامّ محاصر، ومجال عامّ رقميّ حرّ على شبكة الأنترنت، ومفتوح على المجال العامّ الكوكبيّ - الأنترنتيّ. وهذه الازدواجيّة تكشف عن أشكال جديدة للتعبير عن الآراء والمصالح والاتّجاهات الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة، والجنسيّة، بل وفي مجال ارتكاب أنماط من الجرائم الجديدة، بل الجرائم التقليديّة بأساليب تقنيّة جديدة، بل في تشكيل أنماط من التنظيمات العصابيّة الأنترنتيّة أو المنظّمات الإجراميّة الأنترنتيّة - أو التي تستخدم الأنترنت - في نشاطاتها، كما حدث في مصر مؤخّرًا، الأمر سيفرض على أجهزة مكافحة الجريمة أشكالًا جديدة من المواجهة والسياسات الأمنيّة تختلف عن مألوف ما كان سيتمّ سابقًا إلى الآن!.

ج - يستخدم الملايين جهاز التليفون المحمول - أو النقّال - الموبيل فون mobil phone، وهو أحد أبرز مفردات العولمة، وفضاءاتها

الاتّصاليّة - فاكس، بريد إليكترونيّ، ثمّ شاشة صوتيّة واللهو البريء. . . إلخ، في ظلّ تطوّر في وظائف هذا الجهاز التليفونيّ المحمول الصغير الحجم والشكل - وهو تعبير عن انكماش الدنيا الجديدة، وانضغاطها، ونهاية الجغرافيا - كما أسميناها منذ أكثر من عقد في إحدى مقالاتنا بالأهرام - حيث اللامكان. إنكمشت - عبر جهاز التليفون المحمول - مصر، وأصبحت كثافة الاتّصالات فيها ذات معدّلات عالية وتتزايد، داخليًّا وخارجيًّا. كلّ ذلك أدّى إلى نتائج عديدة منها كسر حاجز الزمن - والإسراع في عمليّات توحيد الزمن الاجتماعيّ بين الفئات الاجتماعيّة المختلفة - مع كسر حاجز العزلة والوحدة بين الشخص والآخرين مع الاحتفاظ بالخصوصيّة وإنمائها بديلًا عن الاتّصالات الشخصيّة المباشرة، والتقليديّة في مجتمعات لا تزال تعيش بين جوانحها أنماط من العلاقات التقليديّة على أسس عائليّة ممتدّة، أو عشائريّة - ممّا سيسارع في الأجل الطويل في إزاحة العوائق البنائيّة - الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة - التي تحول دون ميلاد الفرد في مصر[٢٢].

د - إرتفاع كثافة تبادل الأخبار والمعلومات الشخصيّة والعامّة ومعدَّلاته بين الأشخاص والجماعات عبر الهاتف المحمول.

هـ - برزت وظيفة هامّة لجهاز الهاتف المحمول - أو النقّال - في التعبئة السياسيّة، وتحريك المناصرين في الانتخابات النقابيّة، وفي الانتخابات العامّة في ما بعد. . في انتخابات الصحافيّين المصريّين في عقد التسعينيّات، استُخدم الهاتف المحمول في عمليّات الحشد والتعبئة وتحريك اتّجاهات التصويت إزاء المرشّحين لإنجاح قوائم المرشّحين الحكوميّين والمعارضين.

إستفاد المرشّحون الحكوميّون - النقباء أساسًا وقوائمهم - من استخدام الهاتف المحمول لصالحهم، ولكن، بعد أن شاع المحمول في

(٢٢) أنظر: نبيل عبد الفتّاح، عقل الأزمة: تأمّلات نقديّة في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، دار سينات للنشر، ١٩٩٥.

أيدي غالب الصحافيّين، أصبح في أيدي مَن يخطّط على نحو علميّ وكفء وفي ظلّ تصوّر سياسيّ ومهنيّ قابلٍ للتنفيذ والتوزيع على شبكات متعدّدة من فئات صحفيّة مختلفة.

يمكن أن نطرح مثالًا افتراضيًّا على توظيف الهاتف المحمول في الإطار السياسيّ، كتحريك المظاهرات المهنيّة والسياسيّة في المستقبل مثلًا! ولا سيّما في وسط معيّن، وفي مجالات مكانيّة متعدّدة، أو محافظات... إلخ.

و - **الموسيقى الشبابيّة: عولمة الشكل والجمل الموسيقيّة والإيقاعات:** يكاد لا يخلو الخطاب الإعلاميّ حول الموسيقى من نقد شديد اللهجة للأصوات والإيقاعات والكلمات والموسيقى الشابّة، ويغلب على هكذا نقد مجموعات من النعوت - والصفات - السلبيّة. غالبًا ما يقارَن مطربو الأغنية الشبابيّة وملحّنوها وشعراؤها، بما يطلق عليه «أساطين الغناء والتلحين»، كمقارنات هدفها التحقير من شأن الأصوات والكلمات والألحان الشبابيّة. مُنتجو هذا الخطاب - صحافيّون وإذاعيّون ومقدّمو برامج تلفازيّة وموسيقيّون من أجيال سابقة - يسعون دومًا إلى وصف هذه الظاهرة بأنّها تعبير عن مرحلة انحطاط كما يصفها في عجلة وبدون تروّ كثيرون. إلّا أنّ غالب الحجج التي تقدّم في جحد الموسيقى والأغنية الجديدة، أنّها سريعة، سوقيّة وأنّها تموت بسرعة. مثل هذه الهجاءات السريعة مصدرها أنّها تأتي خارج التحليل السوسيولوجيّ - الثقافيّ للموسيقى والأغنية، وهو مبحث جديد في الأدبيّات العربيّة، ولا يزال في طور أوّلي. الموسيقى والأغنية الجديدة سريعة في إيقاعاتها وكلماتها وأيضًا في نمط استهلاكها الوجدانيّ أو الذائقيّ. إنّها تعبير عن العولمة على الرغم من أنّها ظهرت قبلها، ولكنّ العولمة أدّت إلى نشوء نمط كوكبيّ في تبادل الموسيقى، والنغمات والكلمات والإيقاعات وأدّت إلى تسارع معدّلات وآفاق التثاقف النغميّ أو الموسيقيّ، وهي تخلق وتزاوج أنغام الهوامش وموسيقاتها في الدنيا كلّها، من الأمازون إلى أفريقيا إلى الكاريبي إلى آسيا. غدونا أمام نمط، أو أنماطٍ بالأحرى،

موسيقيّة معولمة، مصادرها النغميّة متعدّدة ومتنوّعة وإن كان شكلها أو أشكالها معولمة ومتغيّرة ومتحوّلة. هذا لا يعني أنّ العولمة ستعصف بالتنوّعات النغميّة والثقافيّة كما يقال في خطاب التبشير الكوكبيّ الرديء - إنّنا إزاء كيتش آخر هنا -، ولكن حركيّة التنوّع، وتخليقاته ستُنتج ما يفرق الأخيلة النمطيّة والمؤدلجة.

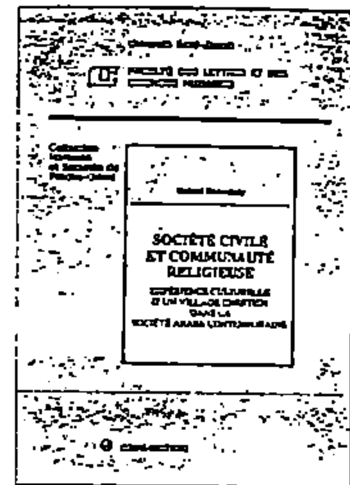
نحن إزاء نمط غنائيّ وموسيقي معولم، وهناك تناصّات نغميّة وكلاميّة وأدائيّة، وفي الشكل الحركيّ والمتلفز والممسرح. خذ مثلًا سلطة الڤيديو كُليب الطاغية، وخذ توظيفات الكومبيوتر و«الثورة» الاتّصاليّة والمرئيّة - لا تزال تستخدم التعبير على نحو مؤقّت - في إبداعات الڤيديو كليب مثلًا.

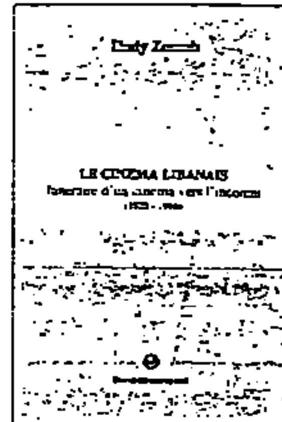
من ناحية أخرى، يتّسق هذا الشكل الغنائيّ المعولم مع نمط الحياة السريع، فهناك الفاست فود fast food، وهناك الفاست ميوزيك fast music... إلخ. ثمّة في حالتنا المصريّة - نتائج هامّة على صعيد العلاقات الجيليّة، وهي كسر الجمود الجيليّ، أي في العلاقات بين مختلف الأجيال ولا سيّما في السياسة والثقافة. أحد أكثر آثار هذا الجمود متمثّل في الجافّ السياسيّ، وسيطرة الشيخوخة السياسيّة على النظام السياسيّ، وفي مجال الثقافة استبعاد أجيال متعدّدة من الجماعات الثقافيّة المصريّة على اختلافها، وتسيد رؤى أصبحت تقليديّة الآن في مجال الحداثة المبتورة - أو المغدورة - وإلى ما يشبه مجازيًا استنساخًا للأفكار و«الإيديولوجيّات»، والسلفيّات الدينيّة والحديثة. لم تستطع الأجيال المصريّة منذ السبعينيّات أن تكسر حلقة الجمود، وظلّ أكثر مبدعيها خارج المركز الثقافيّ الرسميّ - أو السلطات الثقافيّة الرسميّة -، وبعضها ظلّ في الهامش الثقافيّ اللارسميّ يستهلك في دوائر معزولة. الوحيدون الذين كسروا السلطة الموسيقيّة الرسميّة - وغيرها من السلطات الثقافيّة والدينيّة... إلخ - هم المطربون الشباب - ومعهم شعراء الأغنية وملحّنوها.. إلخ - الذين كسروا الحواجز الجيليّة، والأجهزة الرقابيّة الرسميّة، وخاطبوا وجدان الأجيال الجديدة، فضلًا عن فرضهم إنتاجهم

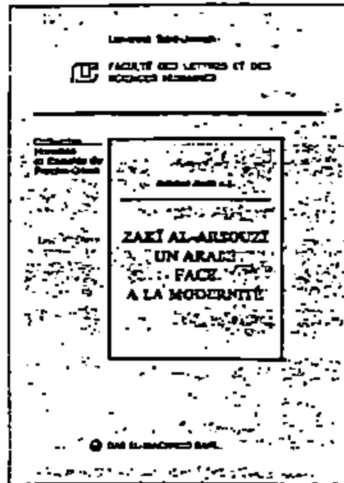
الغنائيّ على الإذاعة والتليفزيون، وفي إطار سوق من المستهلكين لهذا النمط الغنائيّ يقدّر بأعداد هائلة من المشترين وأكثر منهم من المستهلكين في مصر وخارجها.

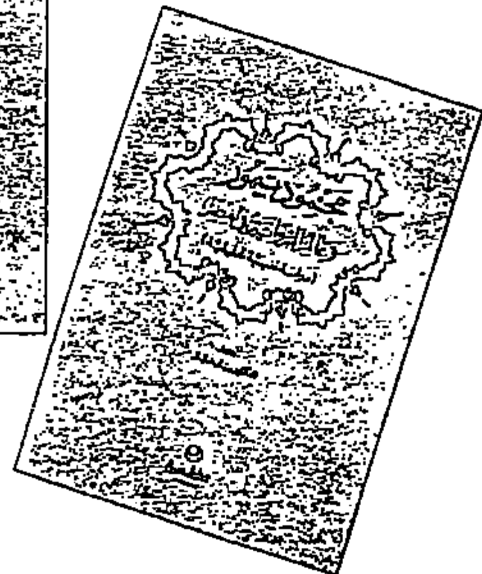
وجيز هذا العرض السريع والمبسّط أنّنا إزاء ظواهر جديدة في كوكبنا وانعكاساتها لم تعد قصرًا على مناطق في المعمورة دون غيرها، وإنّما شملت كافّة الأقاليم الجيوسياسيّة، والجيو - ثقافيّة، والجيو - دينيّة... إلخ. وثمّة انعكاسات للعولمة على الحرّيّات الدينيّة، وحقوق الإنسان ولا سيّما المرأة والأطفال والفئات الهشّة اجتماعيًّا... بل إنّنا إزاء بزوغ نظم اصطلاحيّة ورمزيّة جديدة غير مألوفة، بل لم تعد اللغة والاصطلاحات الحداثيّة - السوسيولوجيّة والسياسيّة.. إلخ - تمتلك الكفاءة والدقّة الدلاليّة، بل ولم تعد قادرة على وصف ما يحدث حولنا وبنا، والأخطر أنها بدأت تفقد كفاءتها أو صلاحيّتها التفسيريّة حول الظواهر الكوكبيّة الجديدة، والتي يتمّ تداولها الآن، في أسواق لغويّة كونيّة إذا جاز هذا التعبير - المستوحى من حقل الاصطلاحات الذي صاغه بيير بورديو -، ونحن لا نستطيع الانفصال ولا الانخلاع عن هذه السوق اللغويّة الكوكبيّة أيًّا كانت الانتقادات التي توجّه للكوكبة، وآثارها على الهويّات والمصالح والفرص وأنماط الحياة في مجتمعاتنا الجنوبيّة.

من منشورات دار المشرق













مداخلات في «الإيمان والعقل»

في التاسع والعشرين من شهر نيسان/إبريل ١٩٩٩، وفي رحاب «معهد الآداب الشرقيّة»، وبدعوة من «المعهد العالي للعلوم الدينيّة»، وكلاهما من معاهد جامعة القدّيس يوسف ببيروت، انعقدت ندوة حول رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني الجامعة الإيمان والعقل التي صدرت في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. وقد شارك في أعمالها الفيلسوف الفرنسيّ الأب بول ڤالاذييه (P. Valadier)، البروفسور جاد حاتم، الآباء خليل شلفون، سمير خليل سمير وسليم دكّاش، وهم من أساتذة معهد العلوم الدينيّة المذكور. ونظرًا إلى أهمّيّة رسالة البابا الجامعة تلك، وإلى وَقْعها في عالمنا الشرقيّ – العربيّ، تنشر المشرق المطالعات التي أدلى بها بعض الحاضرين في الندوة.

إنّ نصّ الرسالة العربيّ المعتَمَد هو الترجمة التي وضعتها «اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام» (جلّ الديب، لبنان).

س. د.

«العقل والإيمان»

مقدّمة عامّة في قراءة

رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني
الصادرة في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨

الخوري خليل شلفون(*)

هذه الرسالة في علاقة العقل بالإيمان وجّهها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة وبدأها بالكلمات التالية: «أيّها الأخوة المحترمون في الأسقفيّة: تحيّة وبركة».

لئن كانت الكنيسة الكاثوليكيّة قد شعرت بضرورة التأمّل في الحقيقة مجدّدًا، فمن الطبيعي أن يتوجّه البابا في بادئ الأمر إلى الذين يشاركونه مهمّة تبيان الحقيقة. غير أنّه لا يكتفي بمخاطبة الأساقفة وحدهم (فقرة ٦)، بل يتوجّه أيضًا إلى اللاهوتيّين طالبًا إليهم أن يهتمّوا كلّ الاهتمام بمسالك الفلسفة وبُعد الحقيقة الفلسفيّ (فقرة ١٠٥). وهو يتمنّى أن يدخل اللاهوتيّون في حوار ناقد في ما بينهم، ويفرضوا التمييز بين الفكر الفلسفيّ المعاصر والتقليد الفلسفيّ (فقرة ١٠٥). كما عليهم أن يبنوا بعد الحقيقة الماورائيّ، وأن ينقدوا ويرفضوا عقليًّا ومنهجيًّا كلّ ما يعتري هذه الحقيقة

(*) أستاذ علم اللاهوت في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

واكتشافها: كالعدميّة، والإلحاد، والمادّيّة، والعلمانيّة، والفلسفة البنائيّة والوجوديّة.

ويتوجّه البابا أيضًا إلى الفلاسفة (فقرة ١٠٦) وإلى الذين يدرّسون الفلسفة متمنّيًا عليهم، مع احترامه إطارَ علومهم، أن يبقى سعيهم دائمًا إلى الحقيقة والخير الذي تحمله هذه الحقيقة (فقرة ١٠٦).

ويتوجّه البابا كذلك إلى الذين يحملون مسؤوليّة التثقيف الكهنوتيّ (فقرة ١٠٥) متمنّيًا عليهم أن يؤمّنوا الثقافة الفلسفيّة لتلاميذهم، وبخاصّة لأولئك الذين سينصرفون كلّيًّا إلى تدريس اللاهوت والقيام بالأبحاث.

ولا ينسى البابا رجال العلم. فهو يدعوهم إلى أن يجمعوا بين التقدّم العلميّ - التكنولوجيّ والقيَم الفلسفيّة - الأخلاقيّة، وهي ما يميّز الكائن البشريّ. (فقرة ١٠٥).

ويطلب البابا إلى جميع الذين يرغبون في قراءة الرسالة هذه أن يأخذوا بعين الاعتبار الإنسان في أعماقه، وبصورة خاصّة سعيَه الدائم إلى الحقيقة ومعنى الوجود.

لذلك يرفض قداسته بعض النظم الفلسفيّة العائدة إلى جيل ما بعد الحداثة كالمذهب الانتقائيّ (فقرة ٨٦)، والتاريخانيّ (فقرة ٨٧)، وشبه العلميّ (فقرة ٨٨)، والنفعيّ (فقرة ٨٩)، والعدميّ (فقرة ٩٠)، لأنّها دفعت الإنسان المعاصر إلى الاعتقاد أنّه يستطيع وحده وبقواه الذاتيّة أن يقرّر مصيره بدون أن يتّكل على غيره. ويعتقد البابا أنّ كمال الإنسان يتحقّق عندما يقرّر الدخول في الحقيقة. وفي هذا الإطار يمكنه الوصول إلى ذروة كماله عندما يدعو إلى المحبّة وإلى معرفة الله. ونذكر هنا أنّ يوحنّا بولس الثاني قدّم لنيل الدكتوراه أطروحةً عن القدّيس يوحنّا الصليبيّ العامَ ١٩٤٨، وقدّم ثانيةً في فلسفة ماكس شيلر الشخصانيّة، العام ١٩٥٢.

وإذا تصفّحنا الرسالة تصفّحًا سريعًا نجد أنّها تتألّف من سبعة فصول ومقدّمة وخاتمة.

ففي المقدّمة ينطلق البابا من الحكمة التي كانت محفورة على عتبة معبد دلف «إعرف نفسك» (فقرة ١).

وعندما يستعرض معظم الديانات في العالم يكتشف أنّ التفتيش عن معنى الأشياء موجود دائمًا في قلب الإنسان، وأنّ الفلسفة وهي علم «الحكمة»، اضطلعت بدور مهمّ في معرفة الحقائق الأساسيّة المتعلّقة بوجود الإنسان (فقرة ٥). ويتمنّى البابا يوحنّا بولس الثاني، بعد البابا ليون الثالث عشر والبابا بيّوس الثاني عشر، العودة إلى حقيقة الإنسان الأساسيّة التي حجبتها الفلسفة الحديثة. فلقد ركّزت تلك الفلسفة، في الواقع، على الإنسان، وعلى قدراته لمعرفة الحقيقة، وعلى حدود القدرات هذه ودوافعها، ونسيت حقيقة الكائن. ثمّ ينتقد كلّ ما ينتج من هذا النسيان: اللاإراديّة والنسبيّة والتعدّديّة غير المنتظمة والتشكيك. فمن واجب الفلسفة إذًا استعادة رسالتها الأصليّة.

الفصل الأوّل، (فقرة ٧ إلى ١٥): يعود البابا في الفصل الأوّل، وعنوانه بشارة الحكمة الإلهيّة، فيركّز خطابه على البشارة التي هي نقطة انطلاق تأمّلاته وجميع التأمّلات المسيحيّة. وفي ضوء سرّ المسيح يتبلور سرّ الإنسان حيث تظهر حقيقة البشارة عملًا مجّانيًّا أهدي إليه. وتقضي البشارة قبولها تعبيرًا عن محبّة، وهي تولّد التأمّل (فقرة ١٥). إنّها استباق، في التاريخ، لرؤية الله الأخيرة والنهائيّة.

الفصل الثاني، (فقرة ١٦ إلى ٢٣): نقطة الانطلاق في الفصل الثاني هي من العهد القديم، ومن التناغم التامّ بين العقل والإيمان. غير أنّ حدثَ موت السيّد المسيح وقيامته يقيم فاصلًا بين الاثنين. وعلى العكس من ذلك يمكن لهذا الحدث الخاصّ أن يعطي العقلَ الجوابَ الذي يفتّش عنه.

الفصل الثالث، (فقرة ٢٤ إلى ٣٥): إذا كانت لدى كلّ إنسان الرغبة في التفتيش عن الحقيقة وهو يعيش علاقات طبيعيّة مبنيّة على الإيمان، فإنّ الفصل الثالث يقترح على كلّ واحد أن يتعرّف في المسيح حقيقةَ

وجوده ومعناه.

الفصل الرابع، (فقرة ٣٦ إلى ٤٨): إنّ لقاء العقل والإيمان، أو الحوار بين اللاهوت والفلسفة، هو عمل آباء الكنيسة الذين يذكر البابا منهم: هيرونيمُس وطرطليانُس وأوريجانيس ويوستنيانُس وإقليمنضُس الإسكندريّ، وبصورة خاصّة القدّيس أوغسطينس الذي أقام الحصيلة الشاملة وأعطانا أساسًا صلبًا لرؤية الكائن المتسامي والمطلق.

ويذهب القدّيس أنسلمس إلى أبعد ممّا وصلت إليه المذاهب اللاهوتيّة الغربيّة. فهو يقول: إنّ العقل يقبل ما يقدّمه الإيمان كأمر ضروريّ (فقرة ٤٢). ويذهب القدّيس توما الأكوينيّ، رسول الحقيقة، إلى أبعد من ذلك في إطار التناغم بين العقل والإيمان، وذلك باستنباطه فلسفة الكائن لا مظهريّته. غير أنّ حركةً معاكسة حصلت عندما جرى التميز، في القرون الوسطى، بين نوعَيْ المعرفة. لقد تمّ الانفصال البشع على نحو متصاعد، ووصل عند بعضهم، في القرن الماضي، إلى حدّ التناقض البارز في مذهب الإنسانيّة الملحدة، والمذهب الوضعيّ، والمذهب العدميّ، والمادّيّة الملحدة. وزاد هذا التناقض في إضعاف الإيمان الذي يشدِّد على العاطفة والتجربة، وإضعاف العقل الذي لم يفتّش عن جذور الكائن.

إنّ الرسالة البابويّة نداءٌ لكي يعودَ الإيمان والفلسفة إلى وحدتهما العميقة التي تجعلهما قادرين على أن يكونا في تناغم، مع احتفاظ كلّ منهما بحقل عمله الخاصّ. يجب أن تقترن جرأة العقل بدالّة الإيمان وحرّيّته في التعبير (Parrhésia).

الفصل الخامس، (فقرة ٤٩ إلى ٦٤): يؤكّد البابا في الفصل هذا دورَ الكنيسة المعلّمة التي حالت دون ارتكاب الأخطاء، ودون انحرافات العقائد الفلسفيّة. وهو يقترح تجديد الدراسات الأكوينيّة، ولا سيّما أنّه قد برزت في الماضي أهمّيّة الدراسات هذه وخصوصيتها في ما يتعلّق باللاهوت والفلسفة عند نْيُومَن ورُوسميني وماريتان وجِيلْسُون وشتاين وسُولُوفْييف

وفلُورنْسكي ولُوسّكِي. والمجمع الفاتيكانيّ الثاني نفسه لم يذهب إلى أبعد من تأكيد أهمّيّة تناغم جديد بين العقل والإيمان بعيدًا عن كلّ جنوح عقليّ وتزمّت دينيّ. ويشدّد البابا على أهمّيّة الثقافة الفلسفيّة في تدريس اللاهوت (فقرة ٦٢)، وعلى الرابط الذي يجمع بين العمل اللاهوتيّ والتفتيش الفلسفيّ عن الحقيقة.

الفصل السادس، (فقرة ٦٤ إلى ٧٩): يجب أن يكون علم اللاهوت، الذي هو علم الإيمان، عارفًا بالنظم الفلسفيّة المختلفة. كما يجب أن يكون قادرًا على أن يعرض، بطريقة منهجيّة وعلميّة، تعليم الكنيسة، عن طريق إعادة صياغته بروح ناقدة تستطيع إيصاله إلى الجميع.

وفي الفقرة (٧٣) يقترح البابا عقد حلقة تأويليّة لمعالجة تفسير كلمة الله التي هي الحقيقة. وتكون الغاية منها فهم كلمة الله فهمًا واضحًا عقليًّا. ساعتذاك يتّخذ التأمّل في حكمة الله بعدًا أفضل عن طريق العودة الدائمة إليها، وهكذا يكتشف العقل آفاقًا جديدة وغير متوقّعة. ويستشهد البابا هنا بكلام القدّيس أوغسطينس: «مَن يؤمن يفكّر، وعندما يؤمن يفكّر، وعندما يفكّر يؤمن» (فقرة ٧٩).

الفصل السابع، (فقرة ٨٠ إلى ٩٩): يتحدّث الفصل السابع بما يطلب إلى الفلسفة واللاهوت. يجب أن تخرج الفلسفة من إطار اللامعنى وتكفّ عن تعليم الموقّت والعابر واليائس. ويدعو البابا الفلسفة إلى أن تجد لها فكرًا ماورائيًّا جديدًا بالتفتيش عن معنى الوجود والحقيقة (فقرة ٨٥).

ويوضح قداسته في القسم الأخير (فقرة ٩٢ إلى ٩٩) من هذا الفصل المهمّات الراهنة التي تنتظر علم اللاهوت:

١ - إدراك معنى الوحي أو الكشف الإلهيّ، وفهم معنى البشارة.
٢ - التأمّل في أبعاد الحبّ الإلهيّ والتبحّر فيه.
٣ - إستخراج معنى التاريخ الخلاصيّ.
٤ - تخطّي تاريخ الحتميّات والسمّو إلى الماورائيّات.

٥ - تأويل المصادر تأويلًا واقعيًّا صريحًا.

٦ - أهمّيّة النظرة إلى الكائن المطلق نظرة فلسفيّة تعالج الواقع في بنيته الأنطولوجيّة والسببيّة والعلائقيّة، بغية الوصول إلى ما يوجّه كلّ شيء إلى كماله الذاتيّ.

٧ - أهمّيّة الموقع الماورائيّ لدى الكائن المطلق، وأهمّيّة العودة إلى أدبيّات فلسفيّة بعيدة عن الذاتيّة والنفعيّة، والكشف عن حقيقة المحبّة التي تعطي بدون أن تطلب شيئًا بالمقابل.

٨ - أخيرًا يأخذ بالاعتبار عملَ الكنيسة اللاهوتيّ في سبيل البشارة التعليميّة المسيحيّة التي تنقل سرّ الإله الحيّ.

وعلى هذا يمكن الفكر الفلسفيّ أن يوضح علاقة الحقيقة المتسامية من جهة باللغة التي يفهمها البشر من جهة أخرى.

ونستطيع في الخلاصة أن نعتبر هذا النصّ مجموعة تأمّلات لاهوتيّة في سرّ الحقيقة والمعنى الخفي لما بعد الحداثة الغربيّة. وموقف قداسته من الفكر الفلسفيّ المعاصر هو عكس موقف كانط (الدين في حدود العقل)، أي إنّه ينتقل من محدوديّة العقل المعاصر إلى الإيمان بلامحدوديّة الكائن الحقيقيّ المطلق.

الإيمان والعقل في منظور البابا يوحنّا بولس الثاني

الأب بول ڤالاديِيه اليسوعيّ*

ما الذي يهمّ المؤمنين الكاثوليك، وبالأكثر عامّة جمهورهم، في رسالةٍ بابويّة جامعة حول علاقات الإيمان بالعقل؟ أليس الأمرُ محصورًا بموضوعاتٍ لا تتعلّق إلّا بالفلاسفة واللاهوتيّين؟

لا شكّ في أنّنا نخدع أنفسنا إذا ما ارتأينا مثل هذا الرأي، لأنّ جرأة البابا، عندما أذاع الرسالة الجامعة تلك (في تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٨)، أخذت بعين الاعتبار أنّ الكنيسة، أو في دائرة أوسع، الإنسانيّة بوجه العموم، معنيّتان مباشرة بهذه القضايا. أليس كلّ كائن بشريّ في موضع السعي إلى فكّ سرّ معنى حياته ومعنى مصيرنا العامّ، وإلى كشف أمر الألم والموت، وإلى التساؤل عن الحقيقة ومستلزماتها؟ فمن المنطلق هذا، على ما يقوله البابا، كلّ إنسان هو فيلسوف، وفي المقابل، إنّ أسئلة الفلاسفة تعني كلّ إنسان أيضًا، وبخاصّة إذا كانت تلك الأسئلة مطروحة بوجهٍ جيّد، وإذا كان الفلاسفة لا يقفلون على أنفسهم في جدالات سطحيّة، وإذا تجرّأوا على مقاربة القضايا الأساسيّة. وهذا ما يشكّل باعثًا من البواعث على تأليف الرسالة وإذاعتها. فيوحنّا بولس الثاني يريد أن يشجّع الفلاسفة على معالجة الأمور في أساسها، وعلى التبول بمقاربة القضايا الميتافيزيقيّة الأساسيّة، إذ إنّ الرهانات البشريّة المنوطة بتلك القضايا خطيرة: هل هناك من حقيقة؟ وكيف الوصول إليها؟ وهل تؤمّن لنا

(*) أستاذ الفلسفة في كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة، باريس.

تلك الحقيقة الحياة؟ وهل نستطيع بناء حياتنا عليها؟

إنّه إذًا ليلفت النظر على وجه التأكيد، وإنّه لأمر فريد من نوعه في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة الطويل أن ينحاز أحد البابوات بهذا الوجه العلنيّ وبلهجة حارّة إلى الفلسفة، وأن يضع نفسه في موضع المدافع عن العقل. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر هو مبعث تفكير للمعاصرين الذين يدمجون بين الدين المسيحيّ والتجهيل ورفض الفكر. ولا شكّ في أنّنا نستشعر ما يريد أن يعلنه البابا عبر ما تقدّم: إنّ القلق يتملّكه أيضًا جرّاء عدد من نزعات الفلسفة الحديثة، وهو لا يتردّد في التنديد بانحرافات يعتبرها خطيرة. وإذا كانت اللهجة العامّة في رسالته الجامعة إيجابيّة ولا تتضمّن بعض الإنذارات إلّا عرضًا، فإنّه يُعبِّر عن قلقه حيال الانحرافات التي حفرت هوّةً بين العقل والإيمان، بين الفلسفة واللاهوت، وذلك منذ القرون الوسطى على حدّ قوله. والواضح أنّ ذلك الفصل هو ضارّ للفلسفة وللاهوت على حدّ سواء. إنّه ضارّ للفلسفة لأنّها، كما أسلفنا، توشك أن تُغرب عن بالها القضايا الأساسيّة، وكذلك توشك أن تنسى أنّ الوحي المسيحيّ يُنعشها ويفتح أمامها آفاقًا جديدة.

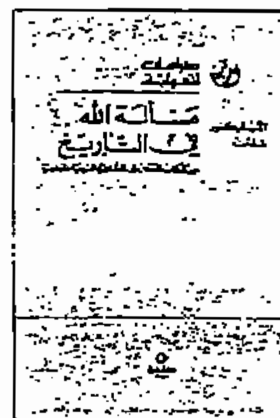
إلّا أنّ الفصل ليس أقلّ خطرًا على اللاهوت وكذلك على حياة الإيمان بعامّة. وعلى هذا المستوى، فالرسالة الجامعة تتعلّق بالمؤمنين جميعًا. وإنّنا لواهمون كلّ الوهم، إنْ اعتبرنا أنّ الإيمان يكون قويًّا بمقدار ما يكون العقل ضعيفًا، إذ إنّ إيمانًا لا يقبل بأن يُعلِّل نفسه بنفسه، أي أن يمرّ بمحنة الفكر، من شأنه أن ينغلق على نفسه في العاطفيّة والباطنيّة الفارغة والإيمانيّة. ولا تخلو الرسالة، في هذا السياق أيضًا، من الشجاعة، إذ إنّها صدرت في عصر تملّكته اللاعقلانيّة تحت أشكال الشِّيَع والأصوليّات، وفي وقت تعرف فيه الكنيسة أنواعًا مُقلقة من الأوهام التي تعتقد أنّها تستطيع الاعتماد على قراءة الكتاب المقدّس قراءةً نقديّةً مباشرة. وعليه، فالنصّ يحذّر من النزعات اللاعقلانيّة، وهو يدعو بخاصّةٍ إلى تكريم العقل كما هو واجب على كلّ إنسان وكلّ مؤمن.

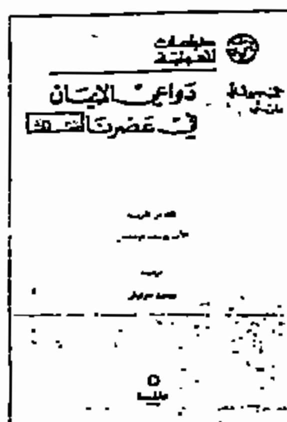
إنّ الأفكار البابويّة هذه مثيرة للاهتمام من منظور كاثوليكيّ، بمقدار ما يفتح البابا المجال أمام تعدّديّة فلسفيّة واسعة، وبمقدار ما يعزّز الثقة بالعقل الذي لم يكن دومًا محطّ اهتمام في المذهب الكاثوليكيّ، إذ إنّ الفلسفة كانت عنده بمثابة الضيف، خلافًا للبروتستانتيّة بوجه عامّ. والبابا لا يقول بأنّ ثمّة «فلسفة مسيحيّة»، ولا يطلب إلى الفلاسفة الكاثوليك أن يتبنّوا الفلسفة التوماويّة مرجعًا أساسيًّا لهم. ومع ذلك، وبالرغم من هذا الانفتاح اللافت النظر إلى حدّ بعيد، فإنّه من الصعب ألّا نتبيّن بعض التناقضات في هذه الرسالة. في الواقع، وفي الوقت الذي لاحظنا فيه، من ناحية، تصديقًا عميقًا للمباحث الفلسفيّة الأشدّ اختلافًا، يبدو أنّ النصّ يُبرز ويميّز بوجه كلّيّ نوعًا واحدًا من الفلسفة الميتافيزيقيّة التي تعتمد على حقيقة محدّدة مسبقًا ومعروفة. فهل نحن أمام تنوّع واسع، أم أمام نموذج مفضّل، لا بل نموذج وحيد؟ وإذا كان النصّ يضع ثقته بالعقل «المستقلّ» (والعبارة تتكرّر مرارًا)، فإنّه يمنح سلطة التعليم الرومانيّة حقّ النظر في استعمال العقل استعمالًا صحيحًا ومستقيمًا. فكيف يتمّ التشديد في الوقت عينه على استقلاليّة العقل وعلى المطالبة بالمراقبة السلطويّة على العقل؟ إنّنا لن نستطيع أن نمنع الفلاسفة من التعبير عن تعجّبهم: هل العقل يُعطى حقّه بالتمام حتّى النهاية بوصفه عقلًا مستقلًّا؟

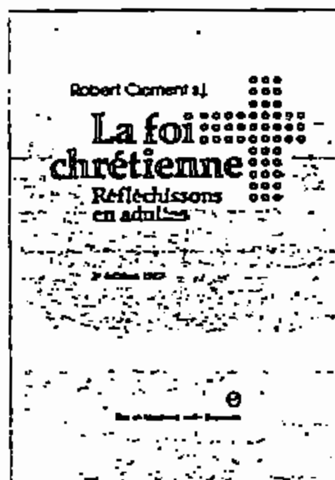
إلّا أنّه لا بدّ من أن نستخلص من هذا النصّ، على وجه الخصوص، أنّه يشجّع العقل في كلّ مسعًى بشريّ، ولا سيّما في مسعى الإيمان. وهنا أيضًا كلّ مؤمن مدعوّ إلى طرح السؤال على نفسه: هل الإيمان هو إيمان عقلانيّ، أم إنّه نوع من العاطفيّة المجرّدة التي لا محتوى لها ولا أساس؟ هل نحن نكرّم حقًّا الآب والحكمة التي يعلنها لنا في ابنه «الكلمة» «اللُّوغُوص» (Logos)، إنْ لم نكرّم اللوغوص، أي العقل، فينا؟ هل التكريم والعبادة اللذان يحقّان لله يستطيعان أن يستغنيا عن عقلنا وذكائنا؟

(نقله إلى العربيّة أ.س. دكّاش)

عن منشورات دار المشرق في الإيمان

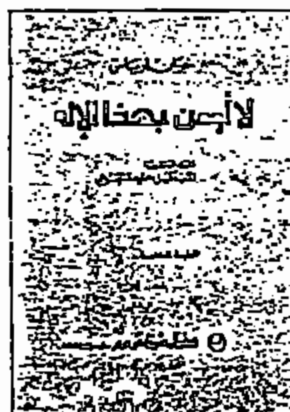












قراءة رسالة البابا «الإيمان والعقل»
في ضوء معطيات التقليد الشرقيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ[*]

أ - من البديهيّ أن تكون صياغة الرسالة البابويّة الجامعة في الإيمان والعقل قد أُنجزت في إطار الفكر والثقافة الغربيّين. إلّا أنّ البابا يتوجّه برسالته إلى الكاثوليك في العالم أجمع. وفي هذا الإطار، كيف تستطيع الكنيسة الشرقيّة أن تستقبل الرسالة الجامعة هذه وتتفاعل معها، علمًا أنّ هذه الوثيقة تشدّد على العلاقة الحيويّة التي لا بدّ من أن تكون قائمة بين الإيمان بالله والعقل البشريّ؟ وكيف يستطيع المتبحّرون في الفلسفة واللاهوت، في واقع الكنيسة الحاليّ، أن يصيغوا خطابًا إيمانيًّا في الله ويسوع المسيح، يأخذ بعين الاعتبار مستلزمات العقلانيّة الحقّ، تلك العقلانيّة المرتبطة بالحداثة التي تفسح المجال واسعًا أمام بروز الفرد الحرّ؟ وهل تسمح ثقافتنا، التي تدّعي التعلّق بالتقليد والتقاليد، بأن تمثّل العقلانيّة ما يعود إليها من أدوار، من دون خطر الجحود ومن دون أن يتمّ إنكار مَن هو الثابت بذاته؟

ب - بالعودة إلى الرسالة الجامعة، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الغوص على موضوع علاقة الإيمان بالعقل هو فرصة سانحة للبابا يوحنّا بولس

(*) رئيس تحرير المشرق، أستاذ الفلسفة في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

الثاني كي يوجّه كلمات المديح إلى عظمة العقل البشريّ الذي يحمل دعوة طبيعيّة إلى الحقيقة. «إنّ الإيمان والعقل هما الجناحان اللذان يسمحان للفكر البشريّ بالتحليق صوب مشاهدة الحقيقة».

وإذا كان يوحنّا بولس الثاني قد اتّخذ موقف المدافع عن العقل البشريّ ووظيفته، فلأنّ الإنسان يطرح على نفسه أسئلة حول علّة وجوده: «هذه الأسئلة لها مصدر مشترك، البحث عن المعنى الذي يلحّ أبدًا في قلب الإنسان، والجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يوجّه الحياة» (ف ١). فالكنيسة تُقدِّر الفلسفة «كونها تساهم مباشرة في طرح السؤال في شأن معنى الحياة وفي استطلاع الجواب عنه»، وكونها أداة من شأنها معرفة الحقائق الأساسيّة التي تعني وجود الإنسان. في هذا الإطار، يُفهمنا البابا أنّ على الفلسفة العودة ثانية إلى دعوتها الميتافيزيقيّة الأصيلة، أي ينبغي أن توظّف قدرتها الإدراكيّة في إدراك الثوابت السامية.

والثوابت السامية هذه هي موضوع كشفه لنا الوحي الذي يعبِّر عن حقيقة الله العميقة وكذلك عن خلاص البشر، ذلك الخلاص الذي أنجزه فينا يسوع المسيح؛ وخارج هذه الحقيقة، «إنّ سرّ الوجود الشخصيّ يبقى لغزًا مقفلًا». من هذا المنظور، العقل البشريّ مدعوّ إلى توسيع أُفُق معرفته أو إلى البحث في حقيقة الجواب الإلهيّ عن أسئلة البشر. وأوّل ما يقوله لنا العقل في هذا المجال إنّ الوحي إنّما يتمّ قبوله، في إطار السعي البشريّ المستمرّ، عطيّةً مجّانيّة، وأنّ قبول هذه العطيّة في وجود الشخص البشريّ يقود حكمًا إلى ممارسة العقل وظيفته، لكي يكون قبول العطيّة قبولًا بشريًّا معقولًا.

ج - وفي هذا الإطار بالتمام، يضع البابا العقل النظريّ في موقعه الفريد، من دون أن ينسى التشديد على الإيمان قدرةً على قبول الحقيقة وجوابًا يدلي به الإنسان الذي يسعى إليها. فالإيمان يفترض العقل، وكذلك يفترض أنّ العقل قيمة سامية بوصفه فعلًا خاصًّا بالإنسان. إلّا أنّ هذا العقل، وإن كان الإيمان الحقّ لا يخاف منه، فقد من قيمته في الأزمنة المعاصرة، حتّى على مستوى اللاهوت وخطابه.

ويعدّد البابا في هذا السياق ثلاثة أسباب أدّت إلى ذلك الضياع:

- إنّ الفلسفة المعاصرة، كما تُعرف، تعبّر عن الريبة حيال العقل، وبذلك تخلّت عن السعي إلى الإجابة عن أعمق الأسئلة جذريّة لدى الإنسان.
- الواضح أنّ تطوّر العلوم الإنسانيّة، كعلوم النفس والاجتماع وغيرها، حدَّ من دور العقل البشريّ في استصدار الأحكام المنطقيّة على حساب التحليل واستنباط الواقع الموضوعيّ. فالعقل النظريّ دُفع جانبًا ليحلّ مكانه الواقع الموضوعيّ.
- إنّ العقل النظريّ تراجع أمام صعود الثقافات والتقاليد القديمة، الأخلاقيّة والروحيّة منها، وبالتالي أصيب التساؤل الفلسفيّ بضمور شديد. لا شكّ في أنّ السبب الثالث هذا له وقعه في الإطار الكنسيّ الشرقيّ بعامّة.

د - وإذا أمعنّا النظر جليًّا في واقع الفكر في الشرق العربيّ بعامّة، والدينيّ بخاصّة، لتبيّن لنا أنّ العقل تحوَّل منذ قرون إلى أداة كلاميّة جدليّة. لقد فقد العقل الذي ينزع إلى الحقّ مكانته النظريّة المستقلّة لصالح العقل الذي يخدم المقدّمات والمبادئ التي لا نقاش فيها.

إنّ هذا الصنف من العقل، بحسب أبي نصر الفارابي في رسالته في العقل هو ما يعكس الرأي المشترك أو الرأي ذا الأكثريّة العدديّة: «أمّا العقل الذي يردّده المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء: هذا ممّا يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل، فإنّما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع، فإنّ بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمّونه العقل، وأنت تتبيّن ذلك متى استقريت كلامهم شيئًا فشيئًا ممّا يتخاطبون فيه وبه أو ممّا يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة»[1]. وفي مكان آخر: «كذلك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدّمات الأُوَل تجدها كلّها بلا استثناءٍ مقدّماتٍ مأخوذةً عن بادئ الرأي المشترك، فلذلك

---

(١) الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧.

صاروا يرومون شيئًا ويستعملون غيره»[٢].

إنّ العقل «الكلاميّ» الجدليّ هذا مرتبط بذلك التصوُّر الذي يصيغه الرأي المشترك للحقيقة. وخيار الناس للرأي المشترك يقوم على العاطفة من ناحية، وعلى الرأي الأكثريّ وعلى التقليد النقليّ من دون نقاش. هذا الصنف من العقل الكلاميّ، الذي لا علّة لوجوده، إلّا لأنّ سلطةً تتوم بتثبيته، ينزع إلى إنكار الرأي الآخر، لا إلى مناقشته والدخول في حلقة الحوار، بل إلى رفض ما يقدّمه ويصيغه. وهكذا، فإنّ الجدل يتحوّل إلى إنكار الرأي الآخر، والفكر الأخلاقيّ يتحوّل إلى التزمّت، والإيمان إلى الاعتقادات الخاوية، والعقل النظريّ يصبح أداة وظيفيّة ليس إلّا. هذا العقل لا يستطيع أن يفكّر في الواقع في ما هو: فالنداء موجَّه إلى العقل من أجل الوصول إلى المعنى وإلى تسمية ذلك المعنى.

هـ - إنّ الرسالة الجامعة الإيمان والعقل في تصوّرها الفلسفة، تدعو إلى إعادة الاعتبار إلى العقل كعقل ميتافيزيقيّ، ماورائيّ، وإلى تجاوز الفصل بين الإيمان والعقل، وإلى تأمين التكامل بين الفلسفة واللاهوت. وفي هذا السياق، تشدّد الرسالة على أهمّيّة الفكر الماورائيّ لأنّ أيّ فكر فلسفيّ يرفض الانفتاح الميتافيزيقيّ لا يستطيع أن يقوم بدور الوسيط في إدراك الوحي الإلهيّ وفهمه.

ومهمّة الفلسفة حاليًّا في تفاعلها مع اللاهوت العقيديّ نستطيع إدراكها في تاريخ الفكر اللاهوتيّ الشرقيّ، خصوصًا في السياق المنهجيّ. وإذا كانت الصياغة اللاهوتيّة الشرقيّة تحوّلت، تحت ضغط ظروف قاهرة، إلى لاهوت جدليّ كلاميّ؛ وإذا كانت هذه الصياغة محدودة الإنتاج في أيّامنا، فإنّ بعض النصوص الأساسيّة تتحدّث عن ضرورة التكامل بين الفلسفة واللاهوت، وعن إيلاء العقل حقّه في أداء وظيفته. ولنا في أحد نصوص القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، من القرن الثامن الميلاديّ، دعوة صريحة إلى الفصل بين حقلي الوحي والإيمان من جهة،

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

والعقل والفكر والفلسفة من جهة ثانية، وذلك في مرحلة أولى، حتّى تصبح عمليّة الترابط والتكامل والتفاعل ممكنة في مرحلة ثانية. إذا كان لاهوت يوحنّا الدمشقيّ هو فكر مرتبط بزمن معيّن، فإنّ المنهجيّة التي اختارها لفكره يمكنها أن تكون فاعلة اليوم وصالحة لتفعيل اللاهوت الشرقيّ. فما يدعو إليه الدمشقيّ قبل أيّ أمر هو إعادة الاعتبار للفلسفة. يقول في كتابه الجدل:

«إنّ بعضهم جرّبوا إلغاء الفلسفة، إذ قالوا بأنّ لا وجود لها وأنّه لا وجود للعلم والإدراك. نقول لأولئك: تقولون بأنّ لا وجود للفلسفة ولا وجود للعلم ولا للإدراك»[٣]. ونقول أيضًا: «العلم يفوق الأمور كلّها. والعلم هو نفس النفس العاقلة، كما أنّ الجهل هو نفس الظلمات. إنّ جهل العلم يشكّل ظلمة الجزء العاقل من الإنسان. العلم هو ختم الكائنات العاقلة، والتوق إلى العلم هو واجب على المسيحيّ»، فيقول الدمشقيّ: «فلنحتفظ بكلّ عقيدة تخدم الحقيقة ولندفع إلى الوراء كفران العقيدة السيّئة المتسلّطة»»[٤].

إنّ الدمشقيّ يدعو إلى إعلان الحقيقة، إلّا أنّ هذه الحقيقة لن تصبح صادقة هنا والآن وفي الواقع المحسوس التاريخيّ، إلّا بواسطة العقل الذي هو أداة السعي إلى الحقيقة.

والسعي إلى الحقيقة، في منظور الدمشقيّ، هو التزام واضح بمواجهة خطيئة الإهمال، أي إهمال إعمال العقل، وهذا الإعمال واجب على المؤمن، إذ عليه أن يشهد الشهادة الفاعلة في كلّ ظرف. وهكذا، فإنّ حياة النعمة (وهي من ثمار الإيمان) هي حياة ديناميّة (مجرّدة وعمليّة)، أي إنّها حياة ديناميّة فاعلة تضع القدرات العقليّة والنفسيّة لدى الكائن الإنسانيّ في إطار عمليّ. وأيّ إيقاف لهذه الديناميّة إنّما هو تجميد لحياة النعمة، يحول دون تجسّدها، لأنّ النفس العاقلة لم تعد تقوم بعملها.

---

(٣) راجع: *Dialectique* 3, *Patrol. Grecque* 94, col. 536 B; 67, col. 669.

(٤) راجع: *Dialectique* 1, *Patrol. Grecque* 94, col. 529 A.

و - في ختام هذه المداخلة، لا بدّ لنا من إعادة الاعتبار، في واقعنا الراهن، إلى الفلسفة كعلم من علوم الكائنات، لكي تتقدّم في السعي إلى اكتشاف الحقيقة، ولأنّ الحقيقة هي لزوم الفكر نفسه. ما تستطيع الفلسفة أن تقوم به هو أن تكون أداة وعي، وعي الفكر قضايا عالمنا الأساسيّة وقضايا الحياة، ودعوةً إلى فهم هذه القضايا في شموليّتها وجزئيّاتها، لتنتقل في الوقت عينه إلى تجديد الواقع الاجتماعيّ الدينيّ السياسيّ هذا، بشكل يخدم غايات الإنسان السامية.

حضور وجه إديت شتاين Edith Stein
في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني
«الإيمان والعقل»

الدكتور جاد حاتم*

أ - ليس من قَبيل المصادفة أن يكون البابا يوحنّا بولس الثاني قد وجّه مؤخّرًا رسالتَين متقاربتَين إلى العالم المسيحيّ، لا يبعد تاريخ صدور الأولى عن الثانية شهرًا من الزمن. فالرسالة الجامعة حول علاقة الإيمان بالعقل، التي وصفت تلك العلاقة بينهما بأنّها رباط صداقة، صدرت في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨، وسبقت بقليل إعلان قداسة امرأة فيلسوف هي إديت شتاين في الحادي عشر من تشرين الأوّل/أكتوبر، لكأنّ الحدث الأوّل وجد قاعدته وتبريره في الحدث الثاني. والرسالة الأولى الجامعة تُعدّ إديت شتاين من بين الذين كان للعلاقة المذكورة أعلاه صدًى إيجابيّ عندهم. يقول البابا: «ومن الواضح أنّني عندما أذكر هؤلاء المؤلّفين الذين يمكن أن أضيف إليهم آخرين، لا أريد أن أوافق على جميع ملامح فكرهم، بل أن أورد فقط نماذج بليغة من نمط في البحث الفلسفيّ استفاد كثيرًا من مقارنته بمعطيات الإيمان. هناك أمر أكيد: إنّ التنبّه للمسيرة الروحيّة التي حقّقها هؤلاء المعلّمون، لا يمكن إلّا أن يدعم التقدّم في

(*) أستاذ ومدير قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

البحث عن الحقيقة بتطويع نتائجها لخدمة الإنسان (ف ٧٤). ولا شكّ في أنّ هذا التنبّه تتخيّله ضروريًّا عندما يتعلّق الأمر بقدّيسة من القدّيسات».

إنّ الإشارة هذه إلى إديت شتاين برفقة تيُومَن ورُشْمِيني وماريتان وجِيلْسُون وسُولُوفْيِيف وفلُورنْسكي وشابيدَيف ولُوسَكِي يعطي الانطباع بأنّ شتاين هي حالة فريدة بين حالات أُخَر، مع أنّ الشعور الغالب هو أنّ تلاميذ توما الأكوينيّ لهم مكانة فضلى في الجانب المغربيّ.

ب - رأيي أنّ حضور إديت شتاين في الرسالة الجامعة يتجاوز هذا السرد السريع، وهو يفسّر المداخل المتنوّعة التي تقود إلى فكر البابا. بادئ ذي بدء، هناك ضرورة الانتقال من الظاهرة (phénomène) إلى الأصل (fondement) (ف ٨٣) الذي يوصي به البابا، وهذا البرنامج حقّقته إديت شتاين في انتقالها من الظاهريّة إلى الميتانيزيقيا. وإلى ذلك، إنّ حضور شتاين يلقي الضوء على عودة الأنطولوجيا، وهو أمر تتمنّى الوثيقة أن يصبح واقعًا (ف ٩٠، ٩٧)، ويلقي الضوء كذلك على اللجوء إلى المفارِقات (transcendantaux) التي توصي الوثيقة باستعمالها (ف ٢١، ٥٦، ٨٣، ١٠٣).

إنّنا نتبيّن هنا العناصر التي استطاعت أن تجذب البابا، إلّا أنّ هناك أمرًا إضافيًّا. فنغميّة الرسالة الأساسيّة تبدو لي متأثّرة بإديت شتاين في تشديدها على «البحث عن المعنى الذي يلج أبدًا في قلب الإنسان، والجواب عن هذه الأسئلة هو الذي يوجّه الحياة» (ف ١). إنّ الشكّ في معنى الحياة يُستخرج من اختبار الجميع الوجوديّ، حيث إنّ الألم والموت يكوّنان أفق التساؤل عن معنى الحياة والخلود (ف ٢٦)، هذا المعنى الذي يفتح الطريق أمام «طلب مطلقيّة قادرة على أن تؤدّي جوابًا ومعنى لمطلبه» (ف ٢٧). قناعة البابا هي أنّ هذا المعنى لا يُعطى بالكامل على مستوى المثوليّة (immanence)، إذ إنّه يتطلّب أخذ سرّ التجسّد بعين الاعتبار: «الواقع أنّ صميم جوهر الله وصميم جوهر الإنسان يصبحان في

متناول العقل: ففي سرّ الكلمة المتجسّد تُصان كلٌّ من الطبيعة الإلهيّة والطبيعة البشريّة وتبقى لكلٍّ منهما استقلاليّتها، وتتجلّى في الوقت نفسه، الصلة الفريدة في علاقتهما المتبادلة من غير اختلاطٍ ولا تشويش» (ف ٨٠). ويمكن توضيح ذلك مع شتاين: «ففي المسيح لا يسكن كمالُ الألوهة وحسب، بل كمال الإنسانيّة أيضًا»[١]. «فالإنسان الأوّل، شأنه شأن كلِّ خليقة، له مثاله الأصليّ في الكلمة الإلهيّة. وهو بصفة كونه شخصًا روحيًّا، على ما هو كلّ إنسان، صورة الله الأكمل من كلّ الخلائق التي لا شخصيّة لها، وهو يستطيع أن يتّحد اتّحادًا شخصيًّا بالله»[٢]. وإذا كان الإنسان الأوّل يمتلك مفتاح كلّ معنى إنسانيّ، فهذا مردّه إلى أنّنا نجد معنى كلّ واحدٍ مدوّنًا في كلمة الله، بالاستناد إلى العلاقات البليغة المعاني في مخطّط الخلق الإلهيّ. والواقع أنّ الكلمة خلق الإنسان بحسب الصورة المسيحانيّة التي كان يمتلكها لنفسه[٣]. ونغميّة التجسّد ذات المسيحانيّة المركّزة (christomatique)، (بحسب لاهوت دانس سكوت)، لها صداها في الدستور المجمعيّ فرح ورجاء (ف ٢٢)، وذلك ما يطيب للبابا التذكير به (الإيمان والعقل، ف ٦٠).

وإنّه من الجدير بالملاحظة أنّ نغميّة لقاء المعنى الذاتيّ في المسيح، بالرغم من كونها وجوديّة أكثر منها ميتافيزيقيّة في رسالة البابا، لا تمنع التقارب من إديت شتاين. ففي أجمل صفحات الرسالة الجامعة، يصوِّر البابا المسيح على أنّه نقطة حلّ وتحقيق لمطلبَيْن: مطلب الحقيقة ومطلب شخص هو موضع ثقة (ف ٣١-٣٣). إلّا أنّ المسيح في نظر إديت شتاين، ليس فقط معنى المعاني والرأس الأسمى الذي منه تجد الغايات الفرديّة

---

(١) راجع - Edith Stein, *L'être fini et l'être éternel*, G. Casella et F.A. Viallet, Louvain - Paris, Nawvelaerts, 1972.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥١٩، راجع في هذا السياق إسهامي في: B. Forthomme et J. Hatem, *Hospitalité et signification: Jeanne - Antide Thouret et Edith Stein*, Paris, Cariscript, 1996.

تماسكها[٤]، بل إنّه أيضًا ذلك الكائن الذي يضع فيه الكائن المحدود ثقته بوجه مطلق. ففي مقابل هايدغر الذي يرى أنّ الإنسان في الكائن، تعلن إديت شتاين أنّ الإنسان يشعر بأنّه محمول في الكائن: «ففي وجودي، أجد كائنًا آخر ليس خاصّتي، إلّا أنّه سَنَدُ وقاعدة وجودي الذي لا يمتلك سندًا ولا قاعدة»[٥]. إنّ الضمانة الأنطولوجيّة توفّر الثقة بالخالق.

ج - إنّ الواقع الذي تنطلق منه الرسالة الجامعة، والذي يحدّد وجهتها، وهي تبدو في الغالب جدليّةً تحت غطاءٍ تفاهميّ إيجابيّ، هو واقع العالم المعاصر الجاحد الذي طوّر فكرًا يجد لذّته في حلوليّةٍ مجرّدة. في هذا السياق، تبدو تجربة إديت شتاين مثاليّة، إذ إنّ مرحلة جحودها الله، على ما أشار إليه البابا في عظة التطويب (ف ٦)، وفي عظة إعلان القداسة (ف ٥)، بوصفها امتحانًا للنفس، تبدو مطابقة لروح العصر. إلّا أنّ الالتفاف على الذات في المطابقة مع العالم لم يخنق مطلب الحقيقة الذي كان، على حدّ قول إديت، صلاتَها الوحيدة. وهذه المقولة ذكرها البابا في عظة التطويب (ف ٦)، وتردّد الرسالةُ الجامعة صداها بوجه من الوجوه حيث يقول البابا: «إنّ مطلب الحقيقة هو جزء من طبيعة الإنسان نفسها» (ف ٣). وبالعودة إلى الماضي، نجد أنّ إديت شتاين لاحظت التطابق بين هذا المطلب والسعي إلى الله، لأنّ مَن يسعى إلى الحقيقة، على حدّ قولها المأثور، يسعى إلى الله حتّى ولو كان يجهله، وهذا القول يذكره البابا في عظة إعلان القداسة (ف ٥). وأيّ حقيقة معنيّة هنا؟ ليست أوّلًا الحقيقة التي تُتوّج العلوم الدقيقة، أو تلك الحقيقة التي تظهر فيها الفرديّة الساعية إلى توضيح الأمور، حيث تقوم بصياغة المعنى عن طريق المنهج الذي يحرّكها. فالحقيقة المقصودة هنا هي التي تقوم صحّتها على المطلق الذي تبتغيه. والرسالة الجامعة التي تقرّ الإقرار التامّ بهذا الاتّجاه (ف ٢٧) إنّما توصّل فيه قدرةَ العقل

(٤) المرجع السابق، ص ١١٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ٦٤.

على تجاوز ما هو حادث، أو تجاوز المحدود نحو ترسيخ اللامحدود (ف ٢٤)، ممّا يحيلنا على مشارف العنوان الإضافيّ في مؤلَّف إديت شتاين الرئيسيّ: **الكائن المحدود والكائن الأزليّ. محاولة للوصول إلى معنى الكائن**، حيث تكتب قائلة: «إنّنا ارتفعنا من حالتنا كمخلوقات إلى الخالق، ومن المحدود والمشروط إلى اللامحدود واللامشروط، وهما لازمان بوصفهما الخالق والمثال. ولقد وصلنا أيضًا إلى حدود الإيضاحات التي نستطيع اكتسابها عن الخالق، انطلاقًا من المخلوقات، حتّى نرتفع إلى الوحي الذي كشف به الله عن ذاته. واللافت النظر هو الارتفاع الأسمى هذا إلى الكلمة الإلهيّة التي يبدو لي أنّ معناها المنهجيّ يقوم في الجهد اللازم الذي لا بدّ من أن تشرع فيه الفلسفة (لا اللاهوت بحسب ما تشدّد عليه إديت) للحصول على مزيد من المضمون (يوفّره الوحي بالتمام). وهكذا، فإنّ فلسفة إديت لا تخلي المكان للّاهوت، كما لو أنّ العقل، إذ يكون قد اعترف بمحدوديّته، يتوارى أمام كلمة الإيمان. وحديثها يقوم بالأحرى، وبالتطابق مع تصوّرها لفلسفة مسيحيّة، على «استجماع كلّ ما يجعله العقلُ الطبيعيّ والوحي في متناول إدراكنا ضمن بوتقة توليفيّة واحدة»[٦].

د - إنّ رسالة البابا الجامعة تعلن أنّ «الشهيد هو، في الواقع، الشاهد الأصدق على حقيقة الوجود. فهو يعلم أنّه وَجَد، في لقائه يسوع المسيح، حقيقة حياته، وليس من شيء ولا من كائن بإمكانه أن ينتزع منه هذا اليقين» (ف ٣٢). والحقيقة أنّ هذا الكلام يشمل بالضرورة قدّيستنا إديت شتاين التي لم تغسل حُلّتها ولم تُبيِّضها بدم الحمل وحسب (راجع رؤ ٧، ١٤، وقد ذكر البابا يوحنّا بولس الثاني هذا الأمر فكرةً رئيسيّةً في عظة التطويب)، بل إنّها ختمت قلبها وفكرها بشعار الصليب.

---

(٦) *Phénoménologie et Philosophie chrétienne*, Ph. Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 146.

صدر عن دار المشرق













الفقر

الدكتور ميشال عوّاد(ه)

من المهمّ، حين نتناول مسألة الفقر، ألّا نقع في الشفقة والعاطفيّة. ولذلك، فلا بدّ من توضيح هذا المفهوم.

١) قبل كلّ شيء، يحدَّد الفقر بأنّه «الوضع الذي يكون فيه مَن لا يملك الموارد الكافية للحفاظ على نمط حياة عاديّ، أو للوصول إليه». فتكون المشكلة في توضيح نمط الحياة العاديّ هذا، فإنّه يختلف حتمًا باختلاف المجتمعات، بحسب قدر الموارد، والعادات المعيشيّة، ومستوى تطوُّر كلّ من المجتمعات.

فالفقر هو إذًا حالة شخص حُرِم فيه إحدى الحاجات الضروريّة لحدّ معيشته الأدنى أو عدد منها. ولذلك، فإنّ الفقر لم يعد يقاس بمستوى الدخل فقط، بل بالقدرة على الاستفادة من خدمات اجتماعيّة واقتصاديّة ضروريّة: كظروف السكن، والعناية الطبّيّة، والبيئة الصحّيّة، كما يقاس بمستوى الحرمان والتهميش الاجتماعيّ والاقتصاديّ إلخ.

٢) ولذلك، يميَّز عادةً بين

- الفقر المطلق، حين تكون موارد الشخص دون حدّ أدنى محدَّد

(ه) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة. والمقال محاضرة أُلقيت في أثناء اجتماع مجلسَي رؤساء الرهبانيّات العامّين والرئيسات العامّات في لبنان، الذي انعقد يوم ١٩٩٩/٦/٦ في دير الراهبات المخلّصيّات بجون (صيدا).

موضوعيًا، وحين لا يستطيع الشخص هذا أن يسدّ حاجاته الغذائيّة.

- الفقر النسبيّ، حين تكون الموارد دون نسبة دخل متوية تُعَدّ لا غنى عنها في مجتمع معيَّن، لتكفي تأمين حدّ أدنى من الحاجات الأساسيّة. إنّ الفقر النسبيّ يختلف باختلاف المجتمعات، ولا سيّما بين المجتمعات الراقية والمجتمعات النامية.

٣) عتبة الفقر: إنّ هذا الحدّ الأدنى الضروريّ للدخل، الذي يُحسب، في كلّ مجتمع، انطلاقًا من مجمل الأغراض الاستهلاكيّة والبنى التحتيّة والخدمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي تحتاج إليها العائلة حتمًا، يحدِّد ما يسمَّى عتبة الفقر. وهذه العتبة تمكِّن من قياس درجة فقر الذين يكون دخلهم أدنى منها. فيميَّز عادةً بين:

- عتبة الفقر الأعلى، التي تُحسب انطلاقًا من جميع الحاجات الضروريّة: من غذاء وصحّة وسكن وتربية.

- وعتبة الفقر الأدنى، التي تُحسب انطلاقًا من الحاجات الغذائيّة فقط.

٤) الرقم البيانيّ للنموّ البشريّ (L'Indice de développement humain = IDH): كانوا يدلّون عادةً على مستوى نموّ بلد من البلدان نظرًا إلى إنتاجه القوميّ الإجماليّ وإلى دخل كلّ ساكن، فكانت هذه الطريقة تنطوي على كثير من الأمور غير الواضحة وتدلّ على أنّها غير كافية للخروج بفكرة واضحة عن المستوى الحقيقيّ الذي وصل إليه نموّ بلد من البلدان. ولذلك، فإنّ «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» (Programme des Nations Unies pour le Développement = PNUD) أخذ يستعمل، منذ نحو عشر سنين، رقمًا بيانيًّا جديدًا (IDH) يُحسب انطلاقًا من معطيات ثلاثة، وهي الدخل والتربية ومعدَّل طول العمر.

وإذا احتُفظ بهذه العناصر المتغيّرة الثلاثة فقط، فذلك بأنّ الاحصائيّات التي تفيد عنها، مع أنّها غير موثوق بها إلّا قليلًا بالنسبة إلى

بعض البلدان، هي في تصرّفنا وتمكّن من إقامة مقارنات دُوَليّة. لكنّه يُشار علينا بإضافة عناصر متغيّرة أخرى، كالعناية الطبّيّة، ومستوى التربية ونسبة الأمّيّة، والخدمات الاجتماعيّة، وتجهيزات في البنى التحتيّة (ماء الشرب، الكهرباء) لتحسين حساب ذلك الرقم البيانيّ في كلّ من البلدان.

١. الفقر في العالم

يبدو لنا أنّ أفضل المصادر، للحصول على معلومات موثوق بها كفايةً عن وضع الفقر الحقيقيّ في العالم، هي المؤسّستان الدوليّتان «المصرف العالميّ» و«برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» (PNUD).

أ - بحسب تقرير المصرف العالميّ عن السنة ١٩٩٠، كان كلّ ساكن على ثلاثة من سكّان الأرض (أي نحو مليار شخص) يعيش في حالة فقر مطلق، أي أنّ دخله السنويّ كان أقلّ من ٣٧٠ دولارًا (دولار واحد في اليوم!)، لا بل كان دَخل شخص واحد من أصل خمسة أقلّ من ٢٠٠ دولار! وهذا الوضعُ يختلف باختلاف المناطق: وكانت أكثر المناطق تأثّرًا آسية الجنوبيّة (٥٢٪ من سكّانها) وأفريقيا التي جنوبَ الصحراء (٤٨٪) وأميركا اللاتينيّة (٢٥٪).

وهؤلاء السكّان المحرومون يعانون، إلى جانب ذلك الفقر المطلق، نِسَب وَفيّات عالية ومعدّلاتِ طولِ عمر أدنى بسبب سوء التغذية أو نقصها، والمجاعات وأنواع النقص الصحّيّ.

ب - وبعد ذلك بنحو عشر سنين، يأتينا تقرير «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية» المؤرَّخ في أيلول (سبتمبر) ١٩٩٨[1]، بالمعلومات الآتية: إذا كان دخل الـ٢٠٪ من سكّان العالم، الذين يعيشون في أغنى البلدان، ثلاثين مرّة أعلى من دخل الـ٢٠٪ الأفقر حالًا، فإنّه صار، في ١٩٩٥، ٨٢ مرّة أعلى.

---

(١) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨.

إنّ الأشخاص الثلاثة الذين هم أغنى سكّان العالم يملكون ثروة أكبر من مجموع الانتاجات الداخليّة الاجماليّة التي تحقّقها البلدان الـ٤٨ الأفقر حالًا، أي ربع مجموع دول العالم (إذ إنّ ثلاثة أشخاص يملكون أكثر ممّا يملكه مليار شخص!).

ونحو ثلاثة مليارات أشخاص (أي نصف البشريّة) يعيشون بأقلّ من دولارين في اليوم.

إنّ وفرة الأموال تبلغ مستويات لا سابق لها، ومع ذلك فإنّ عدد الذين لا بيت لهم ولا عمل ولا ما يكفي للأكل يزداد يومًا بعد يوم. فمن أصل أربعة مليارات ونصف من السكّان التي تضمّها البلدان النامية، نحو ثلثهم لا يحصلون على ماء الشرب، وخُمس أولادهم لا يتناولون كمّيّة كافية من الوحدات الحراريّة أو من البُروتين، ونحو مليارين من الأشخاص - ثُلث البشريّة - يعانون فقر الدم.

ج- صرّح مدير المصرف العالميّ، جيمس ولْفنْصون (James Wolfensohn)[٢]، في تقريره السنويّ عن مقاييس التنمية: «ليست البلدان النامية في حالة جيّدة، فالفقر يزداد في جميع أنحاء العالم. هناك مليار وسبعمائة مليون من الأشخاص يعيشون في حالة فقر قصوى (بأقلّ من دولار واحد في اليوم). قبل سنة، كنّا نظنّ أنّنا نستطيع أن نصل بلا مشقّة، في السنين العشرين اللاحقة، إلى الأهداف التي حدّدتها الجماعة الدوليّة، أي أن نقسم نسبة الفقر باثنين، وأن نخفّف نسبة وفيات الأولاد إلى ثلثها، وأن نؤمّن تربية ابتدائيّة لجميع أولاد العالم. لكنّ تلك الأهداف هي الآن في خطر».

إنّ العوائق تتكدّس، لأنّ البلدان النامية (أو الخارجة من النموّ) لن تشاهد هذه السنة (١٩٩٩) إلّا نموّ ١,٥٪، بدلًا من ٤,٧٪ قبل سنتين، بحسب أرقام المصرف العالميّ. إنّ نتائج مثل هذا الإبطاء هي مأسويّة للسكّان، فإنّ عددهم يزداد أكثر ممّا يزداد الدخل المتيسّر، علمًا بأنّ ازدياد عدد السكّان هو من ٣ إلى ٤٪ في البلدان النامية، في حين أنّ

---

(٢) *Le Monde*، ٣٠ نيسان (أبريل) ١٩٩٩.

الاقتصاد لا يستطيع أن يكون له وقع ذو مغزى في دخل الفقر، ما لم يزدَد، نحو مرّتين أو ثلاث مرّات، على عدد السكّان، بحسب قاعدة حدَّدها الخبراء في التنمية[٣].

٢. الوضع في لبنان

أ - وفقًا لما ورد في تقرير «برنامج الأمم المتّحدة للتنمية»، المؤرَّخ في السنة ١٩٩٦، ينتمي لبنان، بحسب «الرقم البيانيّ للنموّ البشريّ»، إلى فئة البلدان التي هي من مستوى النموّ الوسط[٤]، وهو يحتلّ المرتبة ٩٧ من أصل ١٧٤ بلدًا.

فإن نظرنا إلى بلدان الشرق الأوسط، رأينا أنّ لبنان يحتلّ المرتبة السابعة من أصل تسعة بلدان، بما فيها قبرص (الثالث والعشرون) وإسرائيل (الرابع والعشرون) اللذان يأتيان في فئة البلدان الراقية، وراء الأردنّ (السبعون) وتونس (الثامن والسبعون) وتركيا (الرابع والثمانون) وسورية (الثاني والتسعون)، متقدِّمًا على مصر (المئة والسادس) والعراق (المئة والتاسع).

ب - إذا لم يكن الفقر المطلق ظاهرة منتشرة جدًّا في لبنان، بين اللبنانيّين على الأقلّ، فإنّ الفقر النسبيّ يعمّه شيئًا فشيئًا. فإنّ الأبحاث المتيسّرة تبيّن وجود فرق كبير بين مستويات الدخل وأنواع الحاجة إلى الإنفاق، بحيث إنّ عددًا كبيرًا من العائلات يصعب عليها إلى حدّ بعيد تلبية الحاجات الأساسيّة، ولا سيّما نظرًا إلى تدنّي مستوى الأجور والتأمينات والخدمات الاجتماعيّة التي يستفيد منها جميع السكّان[٥].

---

(٣) *Le Monde*، ٣٠ نيسان (أبريل) ١٩٩٩.

(٤) تنطلق هذه الفئة الوسط من المرتبة ٥٨ التي يحتلّها البرازيل، وتنتهي في المرتبة ١٢٦ التي تحتلّها غينيا الجديدة.

(٥) في السنة ١٩٩٥-١٩٦٦، كان التأمين على المرضى يغطّي نحو ٥٠٪ من اللبنانيّين فقط (الضمان الاجتماعيّ ٣٠٪، وتعاونيّة الموظّفين ٥٪، والقوّات المسلّحة ١٠٪، والتأمينات الخاصّة ٧٪).

ج - وهناك تحقيق في دخل اللبنانيّين[٦] يدلّ على أنّ العائلات التي يقلّ دخلها عن ٥٠٠ دولار في الشهر تمثّل ٧٥٪ في قطاع الزراعة، و٣١٪ في قطاع الإدارة العامّة، و٢٦٪ في الصناعة، و١٣٪ فقط في التجارة و١٦٪ في سائر أقسام الخدمات.

د - إنّ البحث في ظروف معيشة العائلات[٧] يحدّد بـ١٩٪ نسبة العائلات التي يقلّ دخلها عن ٥٠٠٠٠٠ ل.ل. (٣٣٣ دولارًا) في الشهر وبـ٤٠٪ نسبة العائلات التي يقلّ دخلها الشهريّ عن ٨٠٠٠٠٠ ل.ل. (٥٣٣ دولارًا)، علمًا بأنّ عدد أفراد العائلة في لبنان هو بمعدّل ٤,٨ أشخاص.

ولذلك، ففي ١٩٩٦، ورد في بحث الأسكُوا (ESCWA) أنّ نسبة السكّان الذين يعيشون دون عتبة الفقر هي ٢٨٪.

٣. الكنيسة والفقر

أ - إنطلاقًا من تعليم المسيح، الذي وضع على قدم المساواة محبّة الله ومحبّة القريب، لأنّه «بهاتين الوصيّتين ترتبط الشريعة كلّها والأنبياء» (متّى ٢٢/ ٤٠)، عاش المسيحيّون الأوّلون مساعدة الفقير بطريقة رائعة، كما ورد في سِفْر أعمال الرسل، فلم يكن فيهم محتاج» (رسل ٤/ ٣٤). ذلك بأنّهم كانوا «يجعلون كلّ شيء مشتركًا بينهم، يبيعون أملاكهم وأموالهم، ويتقاسمون الثمن على قدر احتياج كلّ منهم» (رسل ٢/ ٤٤-٤٥).

ولذلك، تكلّم آباء الكنيسة في الفقر بكلمات واضحة وأحيانًا ما كانت قاسية. فقد قال القدّيسْ باسيليوس: «مَن أخذ ثياب أحد يُطلَق عليه اسم السارق، ومَن امتنع عن إعطاء ثوبٍ لإنسان عارٍ، هل يستحقّ اسمًا

(٦) مركز الإعلام الاستراتيجيّ والاقتصاديّ. أطلب: *Commerce du Levant*، الرقم ٥٣٣٩، آب (أغسطس) ١٩٩٤.
(٧) إدارة الإحصاء المركزيّ، ١٩٩٧.

آخَر؟ إنّ الخبز الذي تحتفظ به هو مِلك الجائع، والثوب الذي هو في خزانتك هو مِلك الإنسان العاري، وإلى الذي يسير حافيًا يعود الحذاء الذي تُخفيه، وإلى البائس المال الذي تكنزه». وقال القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم: «أنقِذوا المسيح من الجوع والعوز والسجن والعُرْي...».

ب - هذا وإنّ تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، ابتداءً من الرسالة العامّة في الشؤون الجديدة، التي ينعتها يوحنّا بولس الثاني بالرسالة العامّة عن الفقراء، تبنّى ما يُسمّى الاختيار المفضَّل للفقراء، وهو اختيار محدَّد بأنّه «صيغة خاصّة للأولويّة في ممارسة المحبّة» (الرسالة العامّة السنة المئة الرقم ١١).

عند تلك الرسالة العامّة، السنة المئة، سنتوقّف. فما تأتي به من جديد هو خصوصًا إبراز عدد من القضايا والتشديد عليها، أهمّها:

- إنّ مصداقيّة الكنيسة مرتبطة بالتزامها الحقيقيّ والفعّال في معاملة الفقراء. «ففي نظر الكنيسة، لا يجوز أن تُعَدَّ رسالة الإنجيل الاجتماعيّة مجرَّد نظريّة، بل أساسًا وتبريرًا للعمل قبل كلّ شيء. فإنّ الكنيسة تعلم، اليومَ أكثر منها في أيّ وقت آخَر، بأنّ رسالتها ستصبح ذات مصداقيّة عن طريق شهادة الأعمال أكثر ممّا تكون عن طريق تماسكها ومنطقها الداخليّ» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٧).

وهذا ما يعني أنّ تعليم الكنيسة الاجتماعيّ، إن لم يكن مرتبطًا بالتزام اجتماعيّ فعّال، بنضالٍ حقيقيّ في سبيل تعزيز المزيد من العدالة، لا يُسهم في مصداقيّة الكنيسة.

- ليس الفقير ثِقلًا على المجتمع، بل هو بالأحرى قدرة على الإنتاج. «يجب خصوصًا أن نتخلّى عن العقليّة التي تنظر إلى الفقراء - من أشخاص وشعوب - نظرها إلى شِبه ثِقل، إلى أناس مزعِجين يزعمون استهلاك ما أنتجه غيرهم. إنّ الفقراء يطالبون بحقّهم في الحصول على حصّتهم من الخيرات المادّيّة وفي استغلال قدرتهم على العمل لِخلق عالم أوفر عدالة وأشدّ ازدهارًا لجميع الناس. فتقدُّم الفقراء هو فرصة كبيرة لنموّ

البشريّة الأخلاقيّ والثقافيّ وحتّى الاقتصاديّ» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٢٨).

– ليس الفقر فرديًّا فقط، لكنّه يصبح جماعيًّا في أيّامنا بوجه خاصّ، فيؤثّر في مجموعات سكّانيّة بكاملها. وهذه المجموعات، التي تسمّى العالم الثالث، لها الحقّ في التنمية: «فليس المطلوب التبرّع بالزائد عن الحاجة فقط، بل تقديم المساعدة لكي تدخل في دورة التنمية الاقتصاديّة والبشريّة شعوب بكاملها محرومة منها أو مهمّشة» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٨).

ولذلك، لا يمكن أن تبقى الحلول لذلك الفقر الجماعيّ على مستوى أعمال الإحسان والصدقة، بل لا بدّ من التغييرات الجذريّة للتوصّل إلى حلول بنيويّة تفترض أمرين:

+ من جهة، تغييرًا في الطريقة، يقوم على تقديم العون اللازم لتلك المجموعات لتوظيف إمكانيّاتها واستغلال مواردها الخاصّة: «يجب تحطيم الحواجز والاحتكارات التي تُبقي العديد من الشعوب على هامش التنمية. وهذا الهدف يقتضي جهودًا مُتّفق عليها ومسؤولة من قِبَل الجماعة الدوليّة بأسرها. ويحسُن بأقوى البلدان أن تقبل بأن تقدّم لأفقرها إمكانيّات اندماج في الحياة الدوليّة» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٣٥).

+ ومن جهة أخرى، تغيرًا في العادات والعقليّات: «قد يتضمّن ذلك تغييرات هامّة في الأنماط الحياتيّة القائمة، لوضع حدّ لتبذير الموارد الطبيعيّة والموارد البشريّة، وهذا ما يمكّن جميع الشعوب وجميع الناس في هذه الأرض من الحصول عليها بقدر مناسب» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٢).

– إنّ الفقر مصدر حروب ونزاعات اجتماعيّة: «وإلى جانب ذلك، يجب ألّا ننسى أنّنا نجد عادةً، في أصل الحروب، أسبابًا حقيقيّة وخطيرة: من أعمال غير عادلة يعانيها بعض الناس، والحرمان من

تطلّعات مشروعة، والبؤس والاستغلال اللذَين ترزح تحتهما جماهير بشريّة يائسة لا ترى إمكانيّة حقيقيّة لتحسين ظروف حياتها بالوسائل السلميّة. ولذلك، فهناك اسم آخَر يُطلَق على السلام، وهو «التنمية» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٥٢).

– ليس الفقر، سواء أكان على مستوى الأشخاص أم الشعوب، فقرًا مادّيًا فقط، بل هو فقر اجتماعيّ وثقافيّ. يكفينا أن نفكّر في المهمَّشين أو المبعَدين من المجتمع، أو في المحرومين من الثقافة أو العلوم الحديثة: «فإنّ أناسًا كثيرين، وقد يكونون الأكثريّة، ... لا يستطيعون أن يكتسبوا المعارف الأساسيّة التي تمكّن من التعبير عن الإبداعيّة ومن تطوير إمكانيّاتهم، ولا أن يدخلوا في شبكة المعارف والاتّصالات المتبادلة التي تمكّنهم من جعل الآخرين يقدّرون صفاتهم ويستخدمونها. وبكلمةٍ، إذا لم يكونوا مستغَلّين، فإنّهم مهمَّشون إلى حدّ بعيد... فالذين لا ينجحون في اتّباع نظام السير قد لا يستطيعون أن يتجنَّبوا التهميش، على غرار المسنّين، والشباب غيرْ القادرين على الاندماج كما يجب في الحياة الاجتماعيّة، إلى جانب أضعف الأشخاص وما يُسمَّى العالم الرابع» (الرسالة العامّة السنة المئة، الرقم ٣٣).

٤ . الحلول

لكي يوفَّر لجميع سكّان الأرض الحصول على الحاجات الأساسيّة (الغذاء وماء الشرب والتربية والصحّة)، يكفي، بحسب الأمم المتّحدة[٨]، أن يُقتطَع، من أضخم ثروات العالم التي يبلغ عددها ٢٢٥، أقلّ من ٤٪ من الغنى المكدَّس، إذ إنّ التوصّل إلى تلبية الحاجات الصحّيّة والغذائيّة لجميع الناس لن تتجاوز كلفتها ١٣ مليارًا من الدولارات، أي أقلّ ممّا يُنفقه سكّان الولايات المتّحدة والاتّحاد الأوروبّيّ، في السنة، على شراء العطور.

(٨) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨.

إليك، على سبيل المثال، مسألة التغذية. إنّ الغذاء متوفّر، فإنّ السلع الغذائيّة لم تكن في أيّ وقت مضى ما هي اليوم، ومن الممكن أن يستطيع كلّ واحد من سكّان الأرض الذين يبلغ عددهم ستّة مليارات أن يستفيد كلّ يوم من ٢٧٠٠ وحدة حراريّة على الأقلّ. ولكنّ إنتاج الأطعمة لا يكفي، فلا بدّ أن يكون شراؤها ممكنًا وأن تستهلكها المجموعات البشريّة التي في حاجة إليها. وهيهات أن نكون قد وصلنا إلى هذه الحال، فإنّ ثلاثين مليونًا من الأشخاص يموتون جوعًا كلّ سنة، وإنّ ثمانمئة مليون يعانون نقصًا مزمنًا في التغذية.

وما هو أشدّ خطورة أنّ الجوع أمسى سلاحًا سياسيًّا. ففي أيّامنا، يمكننا أن نقول إنّ الإنسان هو الذي يجوّع الإنسان. إنّ الأستاذ أَمَرْتيا سين[٩] (Amartya Sen)، الذي نال في الآونة الأخيرة جائزة نوبل للاقتصاد، قد صرّح ما يلي: «إنّ أمرًا من الأمور الجديرة بالذكر في تاريخ الجوع هو أنّنا لم نرَ قطّ مجاعة خطيرة في أيّ بلد قائم على صيغة حكم ديمقراطيّة وفيه صحافة حرّة إلى حدّ ما». يرى الأستاذ سين أنّه يجب إيلاء الدولة، لا السوق، مسؤوليّة أكبر في تعزيز رفاهية المجتمع، على أن يكون لهذه الدولة حسّ حاجات جميع مواطنيها... وهذا الرأي يوافق تمامًا تعليم الكنيسة وينسجم مع الدور الاجتماعي الذي تتوخّى الكنيسة أن تضطلع به في جميع مؤسّساتها.

---

(٩) *Le Monde Diplomatique*، تشرين الثاني (نوفمبر)، ١٩٩٨.

الفقر وتحدّياته

الأخت جرمين عبُّود(*)

نتردّد دائمًا حين نتكلّم في الفقر، لأنّ هناك دائمًا مسافةً بين كلامنا وواقعنا، وقد نتحدَّث كثيرًا عن الفقراء والفقر، من دون أن تتأثَّر حياتنا بذلك.

ماذا نقول؟ وأيّ معالم نرسمها؟ ليس الأمر واضحًا... وليس هو بالسهولة التي نظنّها... إنّ الفقر، فقرنا نحن المكرَّسين، هو تحدّ كبير، إن لم يكن التحدّي الكبير الذي علينا أن نعيشه في الألف الثالث. فإنّنا غائصون في عالَم يسوده السباق إلى التملّك والربح، في عالَم متميِّز بتوق جامح إلى الأموال، في عالم مادّيّ يسيطر عليه المال الذي يدير كلّ شيء ويبتّ كلّ شيء، في عالم استهلاكيّ يخلق لنفسه حاجاتٍ في كلّ دقيقة، ويتعرّض، في سرعة تطوّره، لفقد قِيَمه ويخلط بين كلّ شيء (الشخص البشريّ أو الغرض) - كلّ شيء يُستخدَم استخدامًا واحدًا... نستعمله ونطرحه ونبحث عن غيره -، في عالم يَفسد فيه الوضع الاجتماعيّ الاقتصاديّ يومًا بعد يوم، ولا يشبع فيه الغنيّ أبدًا، فيستغلّ الفقير الذي يغرق شيئًا فشيئًا في بؤسه، في عالَمِ انهيار عصبيّ فَقَدَ صفاءه وابتسامته وبهجة حياته.

(*) من راهبات العائلة المقدّسة المارونيّات. معلّمة المبتدئات سابقًا. رئيسة الراهبات العاملات في المستشفى اللبنانيّ (الجعيتاوي)، بيروت. ومقالها مداخلة أدلت بها في أثناء اجتماع مجلسَي رؤساء الرهبانيّات العامّين والرئيسات العامّات في لبنان، الذي عُقِد يوم ٦/٦/١٩٩٩ في دير الراهبات المخلّصيّات بجون قرب صيدا.

ونحن مدعوّون إلى أن نكون في هذا العالم، لا أن نكون منه. وعلينا أن نشهد لمركز اهتمام آخر، وأن نساعد هذا العالم على قلب سلّم قِيَمه وعلى وجود مركز ثقله الصحيح.

وذلك التحدّي هو امتحان لنا، وهو حظّ سيدفعنا إلى التفكير وإلى جعل هويّتنا أصيلة. فإمّا نُخْفِق أو ننجح... طُرَّة أو نقشة، لا وجود لحلّ وسط، إنّ الأمر جذريّ على مثال دعوتنا. في أحد الأيّام، «حدّق يسوع إلى كلّ واحد منّا فأحبّه. وقال له: «واحدة تنقصك: إذهب فبع ما تملك واعطه للفقراء... وتعالَ فاتبعني» (مر ١٠/٢١)... نحن أمام جذريّة تامّة... فأجبنا مع القدّيس بولس: «من أجله خسرتُ كلّ شيء وعددت كلّ شيء نفاية لأربح المسيح. وما كان في كلّ ذلك من ربح لي عددته خسرانًا من أجل المسيح» (فل ٣/٧). إنّها اللؤلؤة الكريمة التي تدور حولها حياتنا الرهبانيّة: وجدناها، ولكي نتملّكها بعنا كلّ شيء، ولكي نحافظ عليها نناضل كلّ يوم.

فما هي تلك التحدّيات التي يجب علينا أن نعيشها؟

+ إنّ تلك الجذريّة نفسها هي تحدّ يوجَّه إلى العالم الذي يكدّس بلا نهاية، فإنّها تؤكّد أفضليّة الكيان على التملّك، لأنّ قيمة الإنسان بما هو، لا بما عنده، بحيّزه الباطنيّ وقدرته على الاستقبال. فكلّما تجرّد، أفسح في المجال للؤلؤة التي تملأه، وأفسح في المجال للآخر عزّ وجلّ وللإنسان الآخر...

+ إن كان فقرنا نحن المكرَّسين، قبل كلّ شيء، الاعترافَ بفقرنا الأنطولوجيّ الذي يدفعنا إلى الاعتراف بأنّنا خلائق ننال كياننا في كلّ لحظة من الربّ الذي نحن مرتبطون به وسائرون إليه، فعلى نهج حياتنا أن يقول للعالم إنّه ليس هو مصدر نفسه ولا غايتها.

+ وذلك التحدّي الموجّه إلى الفقر الروحيّ هو تحدّي التطويبات. ولكن ما يأتي من الإنسان الباطنيّ يجب أن يسعى وأن يظهر في الخارج، علمًا بأنّ هناك جدليّة بكاملها بين الباطن والخارج، وإذا صحّ أنّ الخارج

ليس هو بشيء من دون الباطن، فإنّ الباطن يبقى هو أيضًا غير حقيقيّ من دون الخارج. فأعمال فقرنا المكرَّرة هي التي تجعلنا فقراء. صحيح أنّ الحياة الروحيّة لا تقتصر على وجهها الترويضيّ النفسيّ، ولكن لا وجود للتصوّف من دون الترويض النفسيّ.

إنّ الأزمة الاقتصاديّة الحاليّة تشدّد على ذلك التحدّي وتحثّنا مرّة أخرى على البحث عن كيفيّة عيشنا الفقر. ورد في الإرشاد الحياة المكرَّسة (الرقم ٨٢): «إنّ صِدق الاستجابة لمحبّة المسيح يدفع المكرَّس إلى العيش فقيرًا وإلى الوقوف إلى جانب الفقراء. وهذا ما يقتضي من كلّ جمعيّة رهبانيّة، وفقًا لموهبتها الخاصّة، تبنّي نمط حياة، شخصيّ وجماعيّ، بسيط ومتواضع ومتقشّف».

يعني عيش الراهب فقيرًا أن يُحسن التمييز بين الضروريّات والكماليّات، أن يحسن التمييز بينها في أدنى تفاصيل حياته اليوميّة. فكثيرًا ما نواجه مخاطر شيء من الترفّه. في الواقع، لا ينقصنا شيء، لأنّ حاجاتنا الأساسيّة تؤمّنها الجماعة دائمًا. ولكن هل نختار الضروريّات، بل ما لا غنى عنه بالأحرى، لئلّا نقع في الكماليّات؟ إنّ الانزلاق سهل، نظرًا إلى الحاجات الوهميّة التي يخلقها مجتمع الاستهلاك في كلّ دقيقة.

والكلام في نمط الحياة وفي الكماليّات لا يعني على الإطلاق البقاء في الخلفيّة أو بعيدًا عن جميع أنواع التقدّم العلميّ وعن التسهيلات التقنيّة التي يوفّرها العالم الحاليّ، إذ لا بدّ من إتقان لغة القرن للتمكّن من الاتّصال به وتبشيره وإيصال الرسالة إليه. وسائل المواصلات، والسيّارات، والهاتف، والتلفاز، والعقل الإلكترونيّ، والأنترنيت... قد يكون ذلك كلّه هامًّا بقدر ما يعدّه تمييزُنا لا غنى عنه لرسالتنا.

على هذا المستوى، خَطَران يهدّداننا:

١) حذارِ الانجذاب بوجه غير واعٍ إلى المشاركة، شخصيًّا وجماعيًّا، في جهازيّات عدم مساواة وسيطرة. حذارِ الانجذاب إلى الترف والطراقة والترفّه، وإلى مَيل الذي لا يريد أن ينقصه شيء. إنّ عقليّتنا هي

التي تحتاج إلى أن تُعاد إلى بساط البحث، وأن تبشَّر مرّة أخرى لا بل أن تبشَّر بلا انقطاع.

٢) حذارِ المرض الذي يجتاح عصرنا، فيفرض الانغلاق على النفس والاكتفاء الذاتيّ الذي تخلّفه التقنيّة. فالعلاقات المتبادلة بين الأشخاص هي التي تتأثّر... واتّزان الإنسان بكامله هو الذي يتأثّر... كلّ واحد مسمَّر أمام شاشته ويعرّض نفسه لقضاء وقته كلّه وجميع ساعات فراغه، على حساب حياته الاجتماعيّة والجماعيّة، على حساب احتكاكاته التي تبني شخصيّته... لم يعد يعيش إلّا بصحبة آلته.

يعني عيش الراهب فقيرًا أنّه يفكّر في صلته بالمال، فهل هي صلة تملّك؟ إنّ منطق المال هو منطق العالم الذي يتحدّث عنه القدّيس يوحنّا. فإنّ المال يمسي قياس كلّ شيء حين يحدِّد قِيَمنا ويضغط على علاقاتنا البشريّة... نعيش في هاجس التملّك. وتساؤل الراهب عن ماله هو تساؤله عن العلاقات التي يجعلها ممكنة أو يحطّمها، لأنّ الصلة بالمال ليست فقط صلة الراهب بالمال، بل صلته بالآخرين. وهذا ما قد يعبَّر عنه بموقف عطاء وسخاء أو باستغلال وسيطرة.

يعني عيش الراهب فقيرًا أنّه يدير شؤون شخصه وقدراته ووقته وحتّى ماله إدارة حسنة. إنّ إدارة المال أمر مهمّ لأنّها تزيدنا استعدادًا لخدمة الفقير. فلا بدّ أن نعرف كيف نستخدم المال ونصرفه حيث يجب... أن نعرف أيضًا كيف نبحث عنه لتخليد الرسالة. لا بدّ للمسؤول أن يُحسن الإدارة لصالح الرسالة.

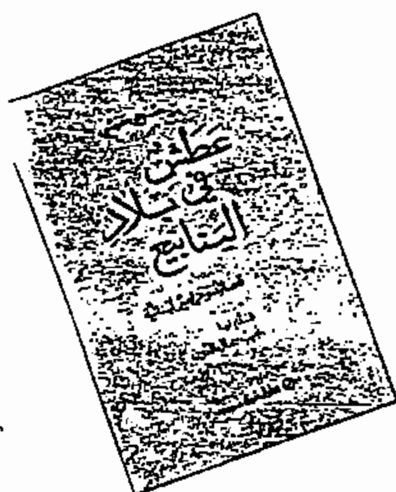
وأخيرًا، فإنّ التحدّي الكبير الذي كان، ولا يزال، هو الصرخة التي تُطلَق إلينا من كلّ مكان وبواسطة جميع أنواع التحريض: أعني الذهاب إلى الفقراء، والوصول إلى أكبر عدد منهم، حتّى لا يبقى فقير واحد إلى جانبنا، وإن اقتضى الحال، وجب علينا أن نتّخذ موقفًا وأن نعمل في سبيل قضيّتهم، إذ لا بدّ أن يكون فقرنا «علامة للقيمة التي يتمتّع بها الفقير في نظر الله». ولكن ذلك يقتضي أن نعرف مَن هم الفقراء وأين هم. فالفقير

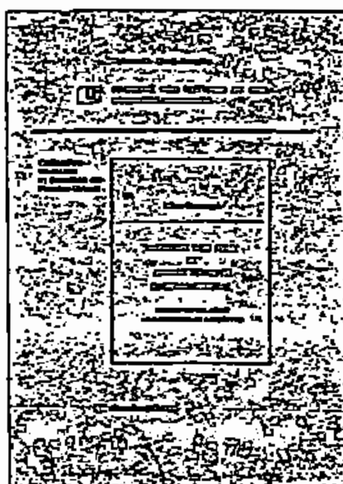
ليس هو فقط مَن نقصه المال، بل هو الولد والمريض والمحتاج والمنبوذ... كلّ إنسان يحتاج إلى حضورنا وسلامنا وإصغائنا، وإلى قليل من حبّ الصداقة والرجاء... هذا هو المجال الذي يجب علينا أن نبذل أنفسنا فيه.

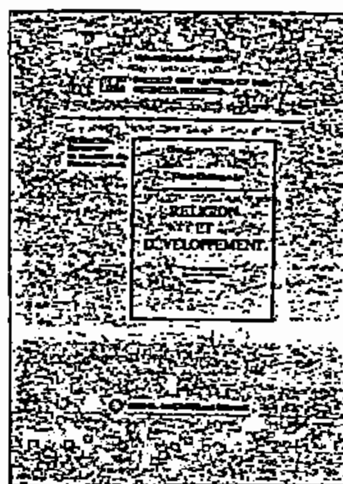
ليس طريق الفقر مرسومًا سلفًا، بل يجب علينا أن نكتشفه. فإنّ الدعوة إلى الفقر تشقّ طريقًا لا ينتهي الإنسان أبدًا من السير عليه ومن اكتشاف سبيله.

إنّها سنة يوبيل تجسّد الكلمة، يوبيل ظهور فقر الله. كان غنيًّا فجعل نفسه فقيرًا من أجلنا و«أُرسل ليبشّر الفقراء ويُعلن سنة رضًا عند الربّ» (لو ٤/١٨-١٩). فيما نحن نُعِدّ سنة النعمة هذه، فلنَدَعْ أنفسنا تُصغي إلى النداء الموجّه إلينا، لكي تزداد توغُّلًا في تكرّسها.

من منشورات دار المشرق



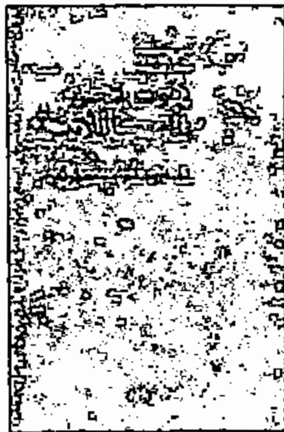














نداء اليسوعيّين
إلى بلدان المجموعة الصناعيّة الكبرى (مجموعة السبعة) لكي تعفي العالم الثالث من ديونه غير المسدّدة

إلى وزراء المال في بلدان المجموعة الصناعيّة الكبرى

بصفتنا رؤساء إقليميّين في الرهبانيّة اليسوعيّة، نرغب في أن نضمّ صوتنا إلى أصوات الكثيرين المتعالية في وجه عبء الدين الذي يرزح تحته إلى اليوم العديد من البلدان الفقيرة. إنّ غالبيّة تلك البلدان الأفريقيّة تقع في جنوب الصحراء، ولكن ثمّة أصقاع أخرى في العالم من التي ما زالت في طور النموّ، ولا سيّما في أميركا اللاتينيّة والبحر الكاريبيّ، تتأثّر بثقل وطأة الدين. ويشهد رفقاؤنا اليسوعيّون في جميع بلدان العالم الثالث على وقع أزمة الديون المدمّرة على السكّان، وبوجه خاصّ، على الفقراء.

تراكم الدين

إنّ الديون الخارجيّة في العديد من البلدان النامية ضخمة جدًّا. وعلى سبيل المثال، تجاوز دين البلدان الأفريقيّة الواقعة في جنوب الصحراء الـ ٢٢٠ مليار دولار، أي ما يعادل ٣٦٥ دولارًا لكلّ إنسان. وبالتالي، يفوق الدين معدّل المنتوج الوطنيّ الإجماليّ (PNB) لكلّ شخص، البالغ في المنطقة ٣٠٨ دولارات فقط[1]. وفي العديد من البلدان الأفريقيّة، تتعدّى خدمةُ الدين الموازنات السنويّة المخصّصة للصحّة والخدمات الاجتماعيّة المشتركة. غير أنّ نقص الأموال الضروريّة لتأمين الخدمات الصحّيّة الأساسيّة، والحدّ من تفشّي الأمراض، يؤدّي إلى وفيات كثيرة، وإعاقات دائمة ناجمة عن أمراض قابلة للمعالجة. كما

---

(١) زوّدنا هذه المعلومات «مركز التفكير اللاهوتيّ اليسوعيّ» في لوساكا - زمبيا.

أنّ حرمان الخدمات التعليميّة الأموالَ يؤثّر في مستويات تعليم القراءة والكتابة الأساسيّة. ذلك بأنّ المال الذي يترتّب إنفاقه على البُنى التحتيّة، والنظام الصحّيّ، وحماية البيئة، والنموّ المحلّيّ، يُصدَّر إلى بلدان دائنة غنيّة. إضافة إلى ذلك، كانت برامجُ التسوية البِنيويّة التي فرضتها وكالات مستقرّة في الشمال شرطًا لتخفيف الدين، في بعض الحالات، سببًا في قيام اضطرابات شعبيّة وحالة من عدم الاستقرار السياسيّ.

إنّ عبء الدين يعوق، إلى حدّ بعيد، نموّ بلدان العالم الثالث. ففي أفريقيا، نصف كلّ دولار إضافيّ على دخل الصادرات تقريبًا، يتمّ خروجه في شكل خدمة الدين، أي ما يقارب الثلث، إلى الدائنين الرسميّين. ولا عجب أن تتساءل الحكومات الأفريقيّة إلى متى يتوجّب عليها الانتظار حتّى تستطيع الإفادة من سياسات تشجيع الصادرات التي يدافع عنها الدائنون الأجانب، ما دام القسم الأكبر من الأرباح يذهب إلى هؤلاء الدائنين. إضافة إلى ذلك، تدفع تلك البلدان خُمس كلّ دولار تتسلّمه للمساعدة على التنمية، إلى دائنين غير رسميّين[٢]. ومن جهة أخرى، لا يشجّع الدين الضخم على إصلاح الماليّة العامّة، ما دام كلّ مال مُدَّخَر عرضةً لأن تبتلعه خدمة الدين، بدل أن يُستثمر في تحسين الخدمات الأساسيّة.

إعتبارات أخلاقيّة

إزاء أوضاع العوز الشديد الذي تعانيه البلدان الأفريقيّة الواقعة في جنوب الصحراء، وأميركا الوسطى، وغيرها، لا يسعنا إلّا أن نشدّد على القول بأنّ شعوب تلك المناطق لا يترتّب عليها أيّ واجب أخلاقيّ يحثّها على تسديد أكثر من جزء من ديون بلدانها الدوليّة.

وبالرغم من صعوبة تحديد مسؤوليّة أزمة الدين بدقّة، فلا شكّ في أنّ ذلك ليس خطأ الناس العاديّين في العالم الثالث، إذ إنّهم الأكثر تأثّرًا.

---

(٢) Christopher B. Barrett, «The Economic and Ethical Ambiguities of African Debt Forgiveness», in: *Crosscurrent: International Relations in the Post-Cold War Era*, Toronto: Nelson Canada, 1998.

وثمّة عامل أساسيّ أدّى إلى تراكم الدين وهو ارتفاع نسب الفائدة الدوليّة في الثمانينيّات نتيجة السياسة التي اعتمدتها البلدان الأكثر تطوّرًا اقتصاديًا، للسيطرة على التضخّم الداخليّ. وفي الوقت نفسه، انهارت أسعار السلع الأوّليّة التي تصدّرها أفريقيا، وارتفعت كلفة استيراد البترول إلى القارّة السوداء ارتفاعًا واضحًا. فأدّى كلّ ذلك إلى انهيار العملات المحلّيّة على نحو خطير، وتسبّب بصعوبات كبيرة في وجه خدمات الدين التي كانت تُحرَّر بالدولار.

في بعض البلدان، قام بعقد القروض نُخبٌ سياسيّة قليلة بذّرت الأموال في مشاريع تلفت النظر غايتها الجاه السياسيّ أو الإثراء الشخصيّ. وقد دعمت البلدان الغنيّة غالبًا تلك النُخب نفسها لكي تحافظ على السلطة، بسبب تحالفها الإستراتيجيّ مع هذه الدولة العظمى أو تلك. ومع سقوط الكتلة الشيوعيّة، فقد العديد من تلك البلدان الاهتمام الذي أولته إيّاها سابقًا بلدان الشمال، وتُركت وحدها إزاء مصيرها. وفي الوقت الذي لا يجد فيه فقراء تلك البلدان أيّ فائدة من القروض، يترتّب عليهم هم أنفسهم أن يسدّدوا الديون.

وثمّة اعتبار آخر، ألا وهو أنّ للشمال مسؤوليّة أخلاقيّة مهمّة تجاه الجنوب، وبوجه خاصّ تجاه أفريقيا، نتيجة الإرث الاستعماريّ. ذلك بأنّ الشمال لم يسدّد مطلقًا بدل تدفّق الموارد من الجنوب إليه، لا الموادّ الأوّليّة وحسب، بل الناس الذين صُدّروا عبيدًا أيضًا، كما لم يُرجع شيئًا منها. ومن جهة أخرى، لم تراعِ القوى المستعمِرة العوامل العرقيّة عندما رسمت الحدود، الأمر الذي تسبّب بعدم استقرار كبير.

لا يمثّل الاستغلال التجاريّ الذي مارسه الشمال في حقّ الجنوب جريمة من الماضي وحسب، بل جريمة تستمرّ إلى اليوم. لقد استخدمت بلدان الشمال الجنوبَ مصدَر موادّ بسعر بخس، ولكنّها حدّدت الأسعار على نحو تمنع به بلدان العالم الثالث من تطوير صناعاتها الذاتيّة لإنتاج بضاعة جاهزة. وكثير من المؤسّسات التجاريّة الكبيرة المستقرّة في العالم الأوّل تستطيع أن تتلاعب بأسعار السوق الدوليّة وبالموادّ الأوّليّة، فارضةً

أسعارًا متدنّية على المنتجين والمزراعين الذين يفتقرون إلى التنظيم في العالم الثالث. لذا، فإنّ الشمال هو مَن سيبقى، ولفترة طويلة، مدينًا للجنوب بدين طائل، لا العكس.

إنَّ أحدًا غير مُلزم أن يدمِّر نفسه لكي يسدّد دينًا لدائنين أغنياء، ولا سيّما عندما تكون العقود قد وُقّعت عمليًا على كُره. ففي ظلّ حاجة ملحّة كهذه، تتطلّب الوصيّة المألوفة بمحبّة القريب، إلى شعوب الشمال، أن تساعد قريبها في الجنوب، حتّى على حساب متاعب شخصيّة كبيرة. إنّ الإعفاء من دين العالم الثالث الذي لم يوفَ، قد يكون سبب ضيق للشمال، ولكنّه لن يكون ضيقًا كبيرًا.

خاتمة

بصفتنا يسوعيّين، نرى أنّ رسالتنا هي خدمة الإيمان، التي يؤلّف تعزيز العدالة مطلبًا منها. فلا نستطيع أن نكون مُصالَحين مع الله في حين أنّنا نبقى منقسمين في ما بيننا بسبب عدم المساواة، والفقر المزمن، والعلاقات غير العادلة. لذا، نرغب في أن نمارس قصارى جهدنا في يوبيل العام ٢٠٠٠، ومع حملات دوليّة أُخَر تدعو إلى الإعفاء الفوريّ من دين العالم الثالث الذي لم يُسدّد. ونودّ أن نحثّ أولئك الذين يتّخذون القرارات في الشمال على ألّا يتوقّفوا على هذا الحدّ، بل أن يُطلقوا حملةً تركّز على مؤازرة حكومات العالم الثالث، ومجتمعها المدنيّ، في مساعيها لخلق نماذج نموّ مُحتملة. وعدا كلّ هذا، يتحتّم على الشمال أن يرتّب بيته، ويُصلح نموذج نموّه الخاصّ، الذي يقوم أساسًا على حماية أسواق العالم الأوّل، وتزوّد الموادّ الأوّليّة من العالم الثالث بأسعار بخسة.

في ١٠ حزيران ١٩٩٩

تلي تواقيع: ممثّل الرئيس العامّ، و٦٧ رئيسًا إقليميًّا (٤ من أفريقيا، ١٣ من أميركا الوسطى واللاتينيّة، ٩ من أميركا الشماليّة، ١٨ من آسيا، ٢٢ من أوروبّا، و١ من أوستراليا).

(تعريب أ.ص. أبو جوده)

حقوق الطفل

في ضوء مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر الراهب اللبنانيّ(*)

مقدّمة

إعتبر الكثيرون أنّ القرن العشرين هو «عصر الطفل». ونظرت الكنيسة إلى الطفل كما العلم والعلماء على أنّه عالم قائم بذاته، وليس لأنّه سيصبح في ما بعد بالغًا، أو إنسانًا عاملًا ومنتجًا، يأخذ مكانه الطبيعيّ في المجتمع. لقد تعاظم الاهتمام بالطفل بقطع النظر عن عمره ومكانته في الأسرة، وراحت المؤسّسات التي تهتمّ بالطفولة، توليه اهتمامًا كبيرًا لدى ولادته، لا بل قبلها في بدء أيّام تكوينه الأوائل... وقبل أن يُطِلَّ على عالم النور والحبور.

هذا الاهتمام بالطفل ليس لأنّه نعمة وبشرى من الخالق وحسب، ولا لطيبته ونعومته وبراءة الخلق التي يتحلّى بها كلّ مولود جديد...، بل وأيضًا لضعفه وهشاشة تكوينه البيولوجيّ، وخاصّة نظرًا إلى العالم المعقّد الذي هو الطفل. لقد أقرّ بذلك كلّ العلماء، وجميع مَن عملوا في حقل طبّ الأطفال وعلم الجينات وعلم الوراثة وعلم النفس والطبّ النفسيّ وغيرها من العلوم، والتي تسجد كلّها لعظمة الخالق وتعقيدات الخَلْق في عالم الطفل الغريب.

(*) قاض، رئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة. أستاذ في كلّيّة الحقوق، جامعة الحكمة، بيروت.

إنّ الكنيسة وعت هذه الحقيقة، في ضوء ميلاد الطفل يسوع وقول الملاك: «إنّي أبشّركم بفرح عظيم...». وقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته إلى الأولاد - أطفال العالم، التي صدرت عن الفاتيكان بتاريخ ١٣ كانون الأوّل ١٩٩٤، لمناسبة سنة العيلة، وضع رسالته هذه للأولاد في «مُناخ سلام الميلاد» وعرّفها بقوله: «الميلاد هو عيد ولد، عيد طفل جديد. هو إذًا عيدكم!».

إنّ كرامة الطفل هي على جانب كبير من الأهمّيّة، وهذا ما توحيه التأكيدات الكتابيّة. فالأطفال هم «إكليل الشيوخ» (أمثال ١٧/٦). والبنون هم «كغِراس زيتون حول المائدة» (مز ١٢٨/٣). إنّهم «ميراث من الربّ، وثمرة البطن ثواب منه» (مز ١٢٧/٣). فالطفل في العهد القديم هو شخص محظيّ لدى الله الذي يحميه بسبب ضعفه ونقصه الفطريّين، وهو المنتقم لحقوقه، (مز ٦٧/٦)، (خروج ٢٢/٢١-٢٣).

إنّ الله يستعذب صلاة الأطفال وقد أعدّ لنفسه تسبحة من أفواههم: «بأفواه الأطفال والرضّع أسّست لك عزّة» (مز ٨/٣).

ولم يجد صاحب المزامير صورة يعبّر فيها عن استسلامه الممتلئ ثقة بالله، أفضل من صورة الطفل الصغير النائم في حضن أمّه (مز ١٣١/١). فأين يسوع من أطفال العالم؟!

قدّم يسوع نفسه إلى العالم طفلًا ضعيفًا يرتجف بين يدي أمّه مريم ويوسف المربّي. إحتضنه مزود من القشّ الوثير. «أولم يكن يليق إذًا بابن الله أن يصير طفلًا، ليفتتح العهد الجديد؟».

إنَّ موقف الطفل يسوع الخلاصيّ هذا دفع قداسة البابا إلى القول: «لَكَم الطفلُ عظيم في نظر يسوع! وبالإمكان أن نلفت النظر إلى أنّ الحقيقة المحيطة بالطفل تتخلّل بعمق صفحات الإنجيل. بل يسوغ القول إنّنا نستطيع اعتبار الإنجيل، في مجمله، «إنجيل الطفل»»[1].

---

(١) رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الأولاد، الفاتيكان ١٣/١٢/١٩٩٤، ص ١٧.

من النبع الدافق هذا نهل المشترع التشريعات الجديدة، المنفتحة والمتطوّرة، وبخاصّة ما يعود منها لحقوق الطفل، والتي ظهرت بلغة تنضح بالروحانيّة، وتستلهم المواثيق الدوليّة والوثائق البابويّة والإرادات الرسوليّة ورسالة المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

١ - كيف تحدّد الكنيسة هويّة الطفل والراشد والقاصر؟

_ إنّ الباب التاسع عشر من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة وعنوانه: «في الأشخاص والأفعال القانونيّة» يحدّد مفهوم الكنيسة للطفل والراشد والقاصر من الوجهة القانونيّة بقوله:

«يكون راشدًا الشخص الذي أتمّ السنة الثامنة عشرة من عمره، ومن دون هذا السنّ يكون قاصرًا» (ق ٩٠٩ بند ١).

وفي البند الثاني من القانون نفسه يقول: «يُعَدّ القاصر، قبل تمام السنّ السابعة طفلًا وغير مميّز، وإذا أتمّ السابعة عُدّ مميّزًا».

كما يعتبر هذا القانون في بنده الثالث أنّ «كلّ مَن فقد الرشد حسب غير مميّز، وعدّ شبيهًا بالأطفال».

أمّا الشرع السابق في الطقوس الشرقيّة والأشخاص والصادر سنة ١٩٥٧، في القانون ١٧ منه عدد ١ و٢ يحافظ على سنّ الثامنة عشرة للراشد والسابعة لغير البالغ. ولكنّه يحدّد سنّ البلوغ بالأربع عشرة سنة للذكر والثانية عشرة للأنثى كاملة. وهذا التحديد لا علاقة له بسنّ الزواج، حيث جاء في نظام سرّ الزواج الصادر في الثاني والعشرين من شباط سنة ١٩٤٩ ما نصّه: «لا يصحّ زواج الرجل قبل تمام السنة السادسة عشرة من عمره ولا زواج المرأة قبل تمام الرابعة عشرة من عمرها» (ق ٥٧ بند ١).

في هذا الباب يجب أن لا نأمل في وجود لغة لاهوتيّة أو أدبيّة تحمل تحديدًا لهويّة الشابّ أو الطفل أو القاصر، فنحن هنا تحت مجهر القانون، حيث الوصف أو التحديد قانونيّ وحسب، مقتضب، صريح، يستبعد ما

أمكن التأويل ويتوخّى الوضوح.

يتحدّث هذا الباب عن الشخص الطبيعيّ من الوجهة القانونيّة «Personne physique»: متى يكون راشدًا؟ ومتى يكون طفلًا؟ وذلك انطلاقًا من تحديد العمر (ق ٩٠٩ بند ١ و٢)، وانطلاقًا من إمكانيّة استعمال العقل «L'usage de la raison» (ق ٩٠٩ بند ٣). وكذلك انطلاقًا من إقامته في مسكن معيّن أو شبه مسكن. وقد جاء في هذا المجال: «أنّ القاصر يلزم بالضرورة مسكن أو شبه مسكن مَن هو خاضع لسلطته، ومَن اجتاز مرحلة الطفولة يستطيع أن يكتسب أيضًا شبه مسكن خاصًا، ومتى رُفعت عنه الولاية شرعًا على قاعدة الشرع المدنيّ يستطيع أن يكتسب أيضًا مسكنًا خاصًا به» (ق ٩١٥ بند ١). ويضيف القانون نفسه قائلًا: «مَن وُضع شرعًا تحت وصاية أو قيمومة لسبب غير القصور يكون له مسكن وشبه مسكن الوصيّ أو القَيِّم عليه» (ق ٩١٥ بند ٢).

وانطلاقًا من تأكيد المشرِّع أنَّ الشخص الراشد يملك ملء ممارسة حقوقه (ق ٩١٠ بند ١). فقد حدّد مسؤوليّات القاصر بقوله: «يخضع الشخص القاصر في ممارسة حقوقه لسلطة الوالدين أو الأوصياء، إلّا في تلك التي يعصم فيها الشرع الإلهيّ أو القانونيّ القاصرين من هذه السلطة...» (ق ٩١٠ بند ٢). كما يحدّد القانون نفسه طريقة تعيين الأوصياء، وهذه تُمارس فيها أحكام الشرع المدنيّ حيث يقتضي، مع الحفاظ «على حقّ الأسقف الأبرشيّ بأن يعيِّن الأوصياء هو بنفسه إذا دعت الحاجة».

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ القانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان سنة ١٩٥١، يؤكّد في الموادّ الرابعة والخامسة والسادسة منه، أنّه يدخل في اختصاص المراجع المذهبيّة: البنوّة وشرعيّة الأولاد ومفاعيلها، التبنّي، السلطة الوالديّة على الأولاد، حفظ الأولاد وتربيتهم حتّى اكتمال سنّ الرشد أي ثماني عشرة سنة كاملة. كما يدخل في اختصاصها فرض النفقة للوالدين والأولاد وتقديرها (الأصول والفروع). وكذلك الوصاية على

القاصر سنًّا وتعيين الوصيّ ومحاسبته وتبديله وعزله عند الاقتضاء. وقد خصّص قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف الكاثوليكيّة الفصل الرابع منه للكلام على البنوّة وشرعيّة الأولاد، والفصل الخامس «في التبنّي»، والسادس «في السلطة الوالديّة وحراسة الأولاد...». كما خصّص هذا القانون الباب الثالث للنفقة بين الأصول والفروع، وكذلك الفصل التاسع للكلام على الوصاية.

٢ - إنتماء الأطفال إلى كنيسة مستقلّة

إنّ الباب الثاني في «الكنائس المستقلّة والطقوس» من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، في الفصل الأوّل منه، تحت عنوان «في الانتماء إلى كنيسة مستقلّة» أو إلى كنيسة متمتّعة بحكم ذاتيّ «Sui Juris»، أو كما درج بعضهم على ترجمتها «بذات الحقّ الخاصّ»، فهذا الباب يحدّد هويّة الطفل من خلال انتمائه إلى طقس معيّن وكنيسة ذات حقّ خاصّ.

انتماء الطفل هذا لم يعد محصورًا بالطقس الذي عُمّد فيه شرعًا، كما ورد في الإرادة الرسوليّة في الطقوس الشرقيّة والأشخاص للكنائس الشرقيّة للعام ١٩٥٧، والتي جاء فيها: «بين الطقوس المختلفة يكون المرء من الطقس الذي عُمّد فيه شرعًا» (ق ٦ بند ١). وقد ذهب البند الثاني إلى القول إنّه حتّى ولو لضرورة قصوى منح المعموديّة خادم من طقس آخر ولسبب صوابيّ وبإذن الرئيس الكنسيّ الخاصّ، أو عن خداع، «فليعدّ المعمّد على هذا النحو تابعًا للطقس الذي كان يجب أن يُعمّد فيه».

أمّا الشرع الشرقيّ الجديد فقد توسّع كثيرًا في هذا المجال، وأظهر انفتاحًا كبيرًا ومفهومًا عميقًا للانتماء إلى الكنائس المستقلّة، وسعى إلى عصرنة القوانين بما يكفل أكبر قدر من حرّيّة انتماء الأشخاص إلى كنائسهم ومجتمعاتهم، كما أعطى المرأة الأمّ قدرًا كبيرًا من المسؤوليّة ودورًا فعّالًا في انتماء الأطفال إلى كنيستهم عبرها، لم يكن له سابقة في ما مضى في القوانين والنظم الكنسيّة وربّما المدنيّة منها.

فقد جاء في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة أنَّ الابن الذي لم يبلغ الرابعة عشرة من عمره ينتمي بالمعموديّة إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ والتي ينتمي إليها والده الكاثوليكيّ؛ لكنّه ينتمي إلى الكنيسة المتمتّعة بحكم ذاتيّ التي تنتمي إليها والدته، إنْ كانت والدته وحدها كاثوليكيّة، أو إنْ طلب ذلك كلا الوالدين متّفقين، مع عدم الإخلال بالشرع الخاصّ المقرّر من قِبَل الكرسيّ الرسوليّ (ق ٢٩ بند ١).

وفي البند الثاني من القانون نفسه، يطرح المشترع حالات ثلاثًا لم يرد ذكرها في الإرادة الرسوليّة السابقة، وهي: إذا كان الولد الذي لم يتمّ الرابعة عشرة من عمره:

أ - إبنًا لأمّ غير متزوّجة فيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي تنتمي إليها الأمّ.

ب - إبنًا لوالدين مجهولين فيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي ينتمي إليها ذانِك اللذان عُهد به إليهما شرعًا. ولم يغب عن بال المشترع حالات التبنّي التي يمكن أن تحصل في هذا المجال، فقال: «وإذا تعلّق الأمر بأب وأمّ تبنّياه، فيُطبّق البند ١».

ج - إبنًا لوالدين غير معمّدين فيُنمى إلى الكنيسة المستقلّة التي ينتمي إليها ذاك الذي تولّى تربيته على الإيمان الكاثوليكيّ.

ويحدّد القانون الجديد حالة مَن بلغوا الرابعة عشرة من عمرهم، مع حفاظه على الشرع الخاصّ الذي يقرّره الكرسيّ الرسوليّ، بقوله: «كلّ مَن تقدّم للمعموديّة وقد أتمّ الرابعة عشرة من عمره، له الحرّيّة في اختيار أيّة كنيسة متمتّعة بحكم ذاتيّ، والانتماء إليها بقبول المعموديّة فيها...» (ق ٣٠). كما يحذّر القانون ٣١ كلّ مَن يسعى إلى حمل أيّ مؤمن، وبأيّ وجه من الوجوه، من الانتقال إلى كنيسة أخرى مستقلّة. أي عدم استمالة أيّ مؤمن للانتقال إلى كنيسة أخرى متمتّعة بحكم ذاتيّ.

ولكن ما هو مصير الأولاد في زواج مختلط؟ أو عند انتقال أهلهم

إلى كنيسة أخرى مستقلّة؟!

أ - إذا انتقل الوالدان أو القرين الكاثوليكيّ في زواج مختلط إلى كنيسة مستقلّة أخرى، ينمى حكمًا إلى تلك الكنيسة الأولاد الذين لم يبلغوا الرابعة عشرة من سنّهم كاملة.

ب - أمّا إذا انتقل أحد الوالدين فقط، في زواج بين كاثوليكيّين، إلى كنيسة مستقلّة أخرى فلا يُنقل الأولاد إلّا برضى الوالدين كليهما.

ج - أمّا بعد إتمام السنّ الرابعة عشرة فيستطيع الأولاد العودة إلى الكنيسة المستقلّة السابقة (ق ٣٤). أي فللأولاد أن يعودوا إلى كنيستهم الأولى المتمتّعة بحكم ذاتيّ.

٣ - واجبات الأهل تجاه أولادهم

«إنجاب البنين وتنشئتهم» يشكّل هدفًا من أهداف الزواج الأساسيّة (ق ٧٧٦ بند ١). كان يشكّل هذا الهدف غاية أولى في نظام الزواج السابق: «للزواج غاية أوّليّة هي ولادة البنين وتربيتهم...» (ق ٢). أمّا في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة فهو جديد برمّته ويستند في تحديد غايات الزواج إلى الوثيقة الشهيرة من المجمع الفاتيكانيّ الثاني: فرح ورجاء *Gaudium et spes* (دستور راعويّ الكنيسة في عالم اليوم، عدد ٤٨/ ١). حيث الزواج يشكّل شركة مدى الحياة بين رجل وامرأة... من طبيعته أن يهدف إلى خير الزوجين وإلى إنجاب البنين وتنشئتهم (ق ٧٧٦ بند ١). وحيث لم تعد هناك غايات رئيسيّة وأُخَر ثانويّة للزواج، أي لم يعد هناك سلّم وأولويّات ودرجات في تحديد الغايات، بل أصبح الزواج وحدة حياة، عهدًا وشركة بين الزوجين في الحياة كلّها.

إنّ أمر تنشئة الأولاد منوط بالأهل، وقد أفردت مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة لذلك عدّة قوانين، لم يأت على ذكرها «نظام الزواج» السابق. وقد أكّدت هذه المجموعة أنّه يقع «على الوالدين أوّلًا واجب تنشئة أبنائهم بالكلام والمَثَل على الإيمان وممارسة الحياة المسيحيّة،

ومِثْلَ هذا الواجب يقع أيضًا على مَن يقومون مقام الوالدين وعلى العرّابين» (ق ٦١٨).

ويحرص الشرع الجديد على الواجب المهمّ هذا، وعلى حثّ الأهل على أن يتقوا مَن يساعدهم في التنشئة «وأن يختاروا وسائل التربية الضروريّة والمفيدة». وهذا ما أمر به الشرع الجديد، بقوله: «أمر تربية الأبناء منوط أوّلًا بالوالدين أو مَن يقوم مقامهم، ولهذا يجب أن يربّوا أبناءهم بوجه خاصّ على تقوى الله ومحبّة القريب، في أسرة مسيحيّة يحفل جوّها بالإيمان والمحبّة المتبادلة» (ق ٦٢٧ بند ١). ويضيف البند الثاني: «إذا كان فوق طاقة الوالدين أن يقوموا بتنشئة أولادهم الكاملة فعليهم أن يعهدوا إلى غيرهم في قسم من هذه التنشئة، وأن يختاروا وسائل التربية الضروريّة والمفيدة». كما يعطي البند الثالث الأهلَ الحقَّ بأن يختاروا بحرّيّة عادلة وسائل التنشئة، ولكن مع التقيّد بالقانون ٦٣٣ والذي يعطي كذلك الأسقفَ الأبرشيَّ الحقَّ بأن يبتّ ويحكم في أمر أيّ مدرسة، إن كانت تحقّق مقتضيات التربية المسيحيّة أم لا، كما يعود إليه بحسب هذا القانون ولسبب خطير «أن يحظّر على المؤمنين ارتياد إحدى المدارس». ويحثّ في البند الثالث منه الأهل على «إرسال أبنائهم إلى المدارس الكاثوليكيّة في حال تساوت مع غيرها في الأمور الأخرى».

وفي مجال الدعوة إلى الاهتمام الراعويّ من قبل رعاة النفوس والحرص من قبلهم على تأهيب المؤمنين لحالة الزواج، وذلك بالوعظ والتعليم الدينيّ الملائمين للأحداث والراشدين، يدعو القانون (٧٨٣ بند١) الفقرة الأولى قائلًا: «فضلًا عن الحقّ الأوّل والواجب اللذين يفرضان على الوالدين الاعتناء بتنشئة أبنائهم الجسديّة، والدينيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة على قدر طاقتهم».

كما تحرص الكنيسة حتّى في الزواجات المختلطة على دعوة الفريق الكاثوليكيّ لكي يبذل:

«قصارى جهده لكي يُعمّد الأبناء جميعهم وينشّأوا في الكنيسة

الكاثوليكيّة» (ق ٨١٤/ ١). وأيضًا في حال الافتراق بين الزوجين «فلا بدّ أبدًا من الحرص على ضمان الواجب من معيشة الأولاد وتنشئتهم» (ق ٨٦٥)[٢].

(٢) هذا القانون كان يقابله في «نظام سرّ الزواج» القانون ١٢١ ونصّه: «عند الافتراق يجب أن يربّى الأولاد لدى الزوج البريء، وإذا كان أحد الزوجين غير كاثوليكيّ فلدى الزوج الكاثوليكيّ، ما لم يأمر الرئيس الكنسيّ بخلاف ذلك في كلتا الحالتين لخير البنين أنفسهم، على أن تُضمن دومًا تربيتهم الكاثوليكيّة». فالشرع الجديد بداعي الروح المسكونيّة قد أهمل هذا الأمر: «نظام الكنيسة الكاثوليكيّة في خدمة وحدة المسيحيّين».
- راجع: دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة وقواعدها، المجلس الحبريّ لتعزيز الوحدة بين المسيحيّين، الفاتيكان ١٩٩٣، ص ٢٩.
- تجدر الملاحظة هنا، أنّ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، القانونين ٨١٤ و٨١٥، تلزم الفريق الكاثوليكيّ فقط بأن يعلن أنّه مستعدّ لأن يدرأ عن نفسه ضياع الإيمان، وأن يعد وعدًا صادقًا بأنّه سيبذل قصارى جهده لكي يعمّد الأبناء جميعهم وينشّئهم في الكنيسة الكاثوليكيّة (ق ٨١٤). ويضيف القانون، أنّه يجب أن يحاط الطرف الآخر علمًا بهذه الوعود والمسؤوليّات، وعلى الشرع الخاصّ في كلّ كنيسة مستقلّة أن يحدّد الطريقة التي تتمّ فيها التصريحات (ق ٨١٤-٨١٥).
أمّا دليل الحركة المسكونيّة فيوضح أنّه: «وفي الوقت نفسه، يجب أخذ العلم بأنّ الطرف غير الكاثوليكيّ يمكن أن يوجس هو أيضًا واجبًا مماثلًا بداعي التزامه المسيحيّ. ولا بدّ من الملاحظة أنّ الحقّ القانونيّ لا يُلزم هذا الطرف بأيّ وعد خطّيّ أو شفهيّ» (دليل لتطبيق مبادئ الحركة المسكونيّة، عدد ١٤٩، ص ١٠٩).
وتسهيلًا لأمر تربية الأولاد وإبعادهم عن التجاذبات التي يمكن أن تحصل بين زوجين في زواج مختلط، يقترح الدليل أنّه «في أثناء الاتّصالات ما بين العزمين أن يعقدوا زواجًا مختلطًا، يمكن أن يُقترَح وأن يُحبَّذ النقاش - بل القرار، قبل الزواج، إن أمكن - في شأن المعموديّة والتربية الكاثوليكيّة للأولاد الذين سوف يرزقونهم» (عدد ١٤٩، ص ١٠٩).
- بما يعود إلى الزواجات المختلطة، فهناك قضيّة العماد وأمر تنشئة الأولاد الكاثوليكيّة.
o فالعماد في نظر مجلس أساقفة كندا، مثلًا، يعتبر valide صحيحًا في ما يختصّ بالشرقيّين الأرثوذكس، وكذلك عند الكنائس الأنغليكانيّة، واللوثريّة والمعمدانيّة والكنيسة المتّحدة (Anglicane, Luthérienne, Presbytérienne et Unie).
o أمّا الوعود التي يجب أن يقطعها الفريق الكاثوليكيّ على نفسه فتتمّ شفويًّا، بحسب مجلس أساقفة كندا، (Les promesses, faites oralement) وبحضور الكاهن أو=

وحتّى في دعاوى إعلان بطلان الزواج، تحرص الكنيسة على أن يتضمَّن الحكم واجب تنبيه الخصمين على الواجبات الأدبيّة أو حتّى المدنيّة التي قد تترتّب على كلّ منهما تجاه الآخر، ويضيف الشرع: «وتجاه أولادهما في ما يختصّ بإعالتهم وتربيتهم» (ق ١٣٧٧).

٤ - عماد الأطفال

لقد أوجبت مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة على الوالدين تعميد أولادهم وتنشئتهم على إيمان الكنيسة الكاثوليكيّة: «يجب على الوالدين أن يعملا على تعميد طفلهما في أقرب وقت ممكن تمشّيًا والعادة المشروعة» (ق ٦٨٦ بند ١). كما أوجب المشترع ضرورة وجود عرّاب واحد على الأقلّ للمعتَمَد، تقوم مهمّته «بأن يقف إلى جانب المعتَمَد الذي تجاوز سنّ الطفولة في تلقينه المبادئ المسيحيّة، أو أن يقدّمه إذا كان طفلًا ويحوطه بالعناية، حتّى يسير ذلك المعتَمَد بسعموديّته سيرة مسيحيّة لائقة، ويقوم قيامًا أمينًا بالواجبات التي تقتضيها» (ق ٦٨٤ بند ١ و٢). وقد حدّد القانون ٦٨١ من المجموعة في بنوده الخمسة الشروط التي يجوز فيها تعميد الطفل، وأوّلها: «أن يكون هناك أمل وطيد في أن ينشأ على إيمان الكنيسة الكاثوليكيّة... وأن يقبل ذلك الوالدان، أو أحدهما فقط، أو الشخص الذي يقوم مقامهما شرعًا» (بند ١). كما سمح البند الثاني في أن «يُعمّد الطفل المُسيَّب واللقيط»، والبند الثالث في أن «يُعمَّد كالأطفال مَن حرموا استعمال العقل منذ الطفولة». وأجاز البند الرابع «أن يُعمَّد الطفل

=معاونه الذي يقوم بالمعاملات السابقة للزواج، ووجود الشهود ليس بالأمر الضروريّ، ولكن يجب أن يعلم الفريق الآخر، في حينه، بهذه الوعود. (Décret N° 34 in: Document officiel de la CECC, N° 623, du 08.03.1990).

* وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ التعميم الصادر عن مجمع عقيدة الإيمان بتاريخ ٦/١٢/١٩٧٣ «حول فسخ الزواج لصالح الإيمان» يقضي في المادّة الأولى منه، الفقرة الثالثة: «أن يترك الزوج غير المعمّد، أو المعمّد خارج الكنيسة الكاثوليكيّة للزوج الكاثوليكيّ، الحرّيّة والإمكانيّة لأن يمارس ديانته وأن يُربّي أولاده في الكنيسة الكاثوليكيّة...».

من والدين كاثوليكيّين أو حتّى غير كاثوليكيّين، عندما يُهدِّدُ حياته خطر شديد وتحكم الفطنة بأنّه سيموت قبل بلوغ سنّ الرشد». وجاء في البند الخامس والأخير من هذا القانون أنّه يعمّد على وجه جائز «ابن المسيحيَّين غير الكاثوليكيَّين إذا طلب ذلك الوالدان، أو أحدهما فقط، أو الشخص الذي يقوم مقامهما شرعًا، وإذا استحال عليهم، ماديًّا أو معنويًّا، الوصول إلى كاهنهم الخاصّ». ونظرًا إلى المعطيات البيولوجيّة العلميّة الحديثة وموقف الكنيسة الإيجابيّ من التطوّرات العلميّة المعاصرة خاصّة في مجال علم الطفولة، وبعد أن أكّد القانون ٦٧٩ قائلًا: «يستطيع كلّ إنسان أن يتقبّل سرّ المعموديّة...»، حثّ المشترع من خلال القانون ٦٨٠ على تعميد الجنين السِّقْط، بقوله «يُعمَّدُ السِّقْطُ إذا كان حيًّا وأمكنَ تعميدُه».

وبعد أنّ عدَّد القانون ٦٨٢ الشروط الضروريّة لمَن تجاوز سنّ الطفولة، لكي يستطيع أن ينال سرّ المعموديّة، أكّد القانون ٦٨٩ إلزاميّة تسجيل عماد الأطفال من قِبَل خوري الرعيّة في سجلّ العمادات، بدقّة وبغير إبطاء. كما أمر، وعلى غير عادة القوانين السابقة التي لم تأت إطلاقًا على ذكر مثل هذه التفاصيل، بأن يُدرج اسم الأمّ إذا تعلّق الأمر بمولود لأمّ غير متزوّجة، وكذلك اسم الأب إذا ثَبَتَتْ أبوّته، بقوله: «وإذا تعلّق الأمر بمولود لأمّ غير متزوّجة، يجب إدراج اسم الأمّ إذا اتّضح أمر أمومتها علنًا، أو طلبت الأمّ ذلك من تلقاء نفسها كتابة أو أمام شاهدين، وكذلك يُدرج اسم الأب إذا ثبتت أبوّته بوثيقة رسميّة، أو بتصريحه هو أمام الراعي وشاهدين، أمّا في سائر الحالات فيسجّل اسم المعمّد من غير أيّ ذكر لاسم أبيه أو والديه» (بند ٢).

وفي حالات التبنّي، جاء في البند الثالث من القانون نفسه: «وإذا تعلّق الأمر بابن بالتبنّي، فتسجّل أسماء المتبنّي، وأسماء الوالدين الطبيعيّين أيضًا – على الأقلّ إذا كان هذا هو إجراء التوثيق المدنيّ في تلك المنطقة – ووفقًا للبندين ١ و٢ ومع أخذ الشرع الخاصّ بعين الاعتبار».

كما ذهب المشترع إلى «فرض العقوبة على الأهل أو مَن يقوم

مقامهم، الذين يقدّمون أولادهم للمعموديّة أو للتربية في ديانة غير كاثوليكيّة» (ق ١٤٣٩)[٣].

٥ - تنشئة الأطفال

تشدّد الكنيسة الكاثوليكيّة على تلقين أبنائها العلمانيّين منذ الصغر التعليم المسيحيّ، وأن يحصّلوا اطّلاعًا يتلاءم مع طاقتهم ووضعهم على العقيدة التي أوصى بها المسيح ونقلها تعليم الكنيسة الصحيح (ق ٤٠٤ بند ١). ما تحرص الكنيسة كلّ الحرص على إعطاء أبنائها ثقافة إنسانيّة مشبعة بروح الإيمان المسيحيّ، وهذا الواجب يقع بالأخصّ على عاتق المدارس الكاثوليكيّة، والتي عليها أن «تساعد الشبّان، وهم يعملون على تكوين شخصيّتهم، على أن ينموا في الوقت نفسه بحسب الخليقة الجديدة التي تحوّلوا إليها بالمعموديّة...» (ق ٦٣٤ بند ١). وحيث لم يتسنَّ لهم تعليم كاثوليكيّ، في المدارس التي تخلو منه، يشدّد القانون على أنّه «يجب أن يُستعاض من ذلك بتنشئة كاثوليكيّة صحيحة لجميع الطلّاب الكاثوليكيّين» (ق ٦٣٧).

«إنّ الكنيسة تُعوّل عليهم (على الأولاد) لإعطاء الحياة الكنسيّة

(٣) إنّ ما جاء في هذا القانون لا ينطبق على الفريق الكاثوليكيّ الذي سعى إلى تربية أبنائه من زواج مختلط وأخفق في ذلك. وهذا ما أوضحه دليل الحركة المسكونيّة بقوله: «على الزوج الكاثوليكيّ، في اضطلاعه بواجب نقل الإيمان الكاثوليكيّ لأبنائه، أن يحترم الزوج الآخر في حرّيّته الدينيّة وضميره... ولكن إذا بذل الطرف الكاثوليكيّ كلّ مساعيه وأخفق في تعميد أبنائه وتربيتهم في الكنيسة الكاثوليكيّة، فهو لا يقع تحت طائلة العقوبة» المنوّه عنها في م ح ق، ق ١٣٦٦، م ق ك ش، ق ١٤٣٩. «بيد أنّه لا يزال ملزمًا إشراك أبنائه في الإيمان الكاثوليكيّ. هذا الواجب لا ينفكّ قائمًا، ويمكن أن يفرض على الطرف الكاثوليكيّ، مثلًا، أن يقوم بدور فاعل في المساهمة في خلق جوّ في البيت، وأن يبذل غاية المستطاع، بالكلام والمثال ليساعد سائر أعضاء الأسرة في تقدير القيم التي يمتاز بها التقليد الكاثوليكيّ... وأن يصلّي مع أسرته ليلتمس نعمة الوحدة بين المسيحيّين، كما أرادها الربّ» (عدد ١٥١، ص ١١٠).

والحياة الاجتماعيّة انطلاقة جديدة»[٤]. ويضيف الإرشاد الرسوليّ، فيغدوا بذلك فاعلي «البشارة الجديدة». ولهذا يشدّد الإرشاد على أنّه «ينبغي أن يتلقّوا تنشئة فكريّة وروحيّة متينة، تروي عطشهم إلى المطلق والحقيقة، وحيثما يسلكوا يجب أن يَتلقّوا ما يحتاجون إليه من مواكبة روحيّة»[٥]. وهذا ما يوافق الذي جاء في القانون ٦٢٩ شرقيّ جديد، والذي يدعو المربّين إلى أن «تشمل التنشئة كامل الشخص الإنسانيّ، حتّى إذا تمّت التنمية المتناسقة للطاقات الطبيعيّة والعقليّة والأدبيّة، وتثقيف الشبّان بالفضائل المسيحيّة، تهيّأوا لمعرفة الله ومحبّته على وجه أفضل، وتقدير القِيَم الإنسانيّة والأخلاقيّة بضمير مستقيم، واعتناقها بحرّيّة صحيحة، وبتنميتهم على الإحساس بالعدالة والمسؤوليّة الاجتماعيّة يسيرون مع الآخرين مسيرة أخويّة مشتركة».

خاتمة

وخُلاصة الكلام:

تستلهم الكنيسة معاني الطفولة من حدث ولادة طفل بيت لحم.... يسوع رمز أطفال البشريّة... هو فرح الكنيسة والعالم... إنّه الفرح العظيم. طفولته رافقتها مأساة أطفال كثيرين، والكنيسة تخاطب أطفال العالم من خلال أطفال بيت لحم، وتمتدحهم بعبارة الشاعر Prudence (٤٠٥ م) القائل: «كأزهار الشهادة قطعها مضطَهِدُ المسيح، وهي بعد في فجر الحياة، كما تَقصف العاصفة الورود وتبدّدها، وهي بعدُ براعم»[٦].

ولأصدقائه الأولاد يستخلص البابا عِبَر الميلاد بقوله: «بإمكانكم أن تميّزوا من خلال تاريخ طفل بيت لحم، مصير أطفال العالم بأسره. إنّ كلّ

(٤) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، البابا يوحنّا بولس الثاني، بيروت في ١٠/٥/١٩٩٧، ص ٨١.
(٥) الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان، يوحنّا بولس الثاني، بيروت في ١٠/٥/١٩٩٧، ص ٨١.
(٦) رسالة إلى الأسَر، للبابا يوحنّا بولس الثاني، في ٢/٢/١٩٩٤، ص ١٠٧.

ولد لا يجسّد فرح أهله وحسب، بل فرح الكنيسة والمجتمع...».

ويروح قداسته يعدّد الأخطار التي تهدّد أطفال العالم: كالجوع والبؤس والموت بسبب المرض وسوء التغذية، فيسقطون ضحايا الحرب، ويتخلّى عنهم أهلهم فيضطرّون إلى العيش بلا سقف. يُحرمون دفء العائلة، يعانون من العنف بأشكاله المتعدّدة ومن ظلم البالغين. ويأسف قداسة البابا على أنّ الكبار يسبّبون للأولاد هذا الألم بطريقة أو بأخرى[٧].

ويبقى أن نقول إنّ الطفل عظيم في نظر يسوع وكنيسته. أولم يقدّمه نموذجًا حتّى للبالغين أنفسهم: «فالسماء موعودة للأبرياء براءة الأطفال»؟[٨]. فمع إطلالة الألف الثالث الميلاديّ، يبقى التحدّي الكبير احترام حقوق الإنسان، ويبقى المطلب الأساسيّ رسم سياسة عالميّة تنبع من هذه الحقوق، وتضع في سلّم أولويّاتها الاهتمام الكامل بحقوق المرأة وكرامتها وحقوق الطفل، وإدانة كلّ خرق يطاول حقوق الكائن البشريّ. إنّ قضيّة حقوق المرأة والطفل هي قضيّة حضارة وقد جعلتها الكنيسة الكاثوليكيّة محور اهتمامها، بجعلها العيلة قيمة تفوق كلّ القيَم، وعلى عافيتها تستند عافية المجتمع ويتعلّق نموّه واستقراره. إنّها الجزء الأهمّ من «حضارة المحبّة» التي صاغ خطوطها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني. فإن كانت المرأةُ مِقْرَ نشيد أناشيد الحياة، فالطفل هو شعلة المحبّة فيها ونداء السماء إليها.

---

(٧) رسالة قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى الأولاد، الفاتيكان، ١٣/١٢/١٩٩٤، ص ١٠.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٨.

الله
في أدب جبران خليل جبران

الدكتور جرجس شكيب سماده(*)

مقدّمة

يوم ألقى المهاجرون رحلهم في الديار الأميركيّة، كانوا مضمّخين بعطر الشرق ونكهة ترابه. على وجوههم إشراقة شمسه وفي نفوسهم، من حضارته وتاريخه وعاداته والتقاليد، بصمات باتت متأصّلة لا يمحوها مكان، ولا يطويها زمان. حين أبحروا، سافروا على اسم «الله» وبركات «الله» ومشيئته. . . . ذلك بأنّ الربّ أطلّ على الشرق فكانت الديانات وفيه حلّ وتجسّد فأصبح الشرقيّ مسكونًا بالألوهة الحقّ حينًا، وبهواجسها حينًا آخر. وصار الله ودينه أو أديانه أقدارًا محتومة يفيء إليها الشرقيّ في الأفراح والأتراح، في اليسر والعسر، في السلم والحرب. ولو أحصينا ذكر الله عند جميع الأمم في الكون قاطبة، لما وقعنا على كمّ من التكرار يوازي ما نجده عند الشرقيّين في هذه البقعة المتوسّطيّة التي تجمع يهودًا ومسيحيّين ومسلمين والذين في ألفتهم أو تنابذهم، في انفتاحهم حتّى عناق الله، أو في تقوقعهم على خصائصهم وحصر الله ضمن حدودها كأنّه إله متعدّد، إنّهم في الحالين يتفوّهون بذكره، يردّده الفَرْدُ منهم عشرات المرّات يوميًّا.

(*) أستاذ في الجامعتين اللبنانيّة واليسوعيّة، بيروت.

فليس غريبًا إذًا، والحالة كذلك، أنْ يحمل اللبنانيّ المهاجرُ «الله» زادًا فكريًا ولفظيًّا في باله وعلى لسانه وقلبه في ديار الغربة.

وإذا تتبّعنا أدب جبران نرى أنّ الله قائم فيه وهو إله متعدّد الصنات متنوّع الأسماء متحوّل تفترق سماته تبعًا للزمان والمكان، الأمر الذي يدلّ مبدئيًا على تأثّر هذا الأديب بالديانات «السماويّة» ووجوه الوحي فيها.

لذلك، سأسعى في البحث هذا إلى تسليط الأضواء على مفهوم الله في الديانات الموحّدة الثلاث، بغيّة إبراز وجوه التوافق بين نظرة جبران إلى الله من جهة، ونظرة كلّ منها إليه تعالى، من جهة ثانية. كما سأسعى إلى رصد العوامل التي حوّلت جبران عن الفكر الدينيّ التقليديّ ليصنع لذاته ملامح لدين جديد، أو ليبدّل في الوجوه المعروفة، ويبرزها كما يشتهي تبعًا لفلسفته الخاصّة في شؤون الدين والحياة.

أوّلًا: الله بين اليهوديّة وجبران

أ - مفهوم الله في التوراة أو العهد القديم

لا شكّ في أنّ اليهوديّة كانت الديانة الأولى التي رسمت خطًّا واضحًا بين الأرض والسماء: «في البدء خلق الله السماوات والأرض»[١]. وقالت بوحدانيّته تعالى: «إسمع يا إسرائيل، إنّ الربّ إلهنا ربٌّ واحد»[٢]. وأنّه «روح يرفّ على وجه المياه»[٣] ويستمرّ الأوّل والأخير[٤] في ديمومة حضور[٥]. هذا والإله في العهد القديم يؤنّب الإنسان الوثنيّ، ويسعى إلى تصحيح مساره في فهم الألوهة وإلى ردعه عن الخطيئة فكرًا وعملًا، وثنيه عمّا كسبه من عادات سيّئة في البيئات الوثنيّة

---

(١) العهد القديم (سفر التكوين ١: ١).
(٢) العهد القديم (تثنية الاشتراع ٦: ٤).
(٣) العهد القديم (تكوين ١: ٢).
(٤) العهد القديم (أشعيا ٤٣: ١٠).
(٥) العهد القديم (أشعيا ٤٠: ١).

المستسلمة لنزعاتها وشهواتها. وإنّ الله في منظار اليهوديّة «شخص حيّ»[٦]، وهذه الصفة تتكرّر في أسفار العهد القديم[٧] وهو يظهر ذاته نورًا أو عمودًا من نور. وقد اصطفى له شعبًا يكون بمنزلة ابنه الوحيد. وإنّ البون شاسع بين الله والإنسان[٨]. فالله إذًا منزّه عن الأشكال، لذا ترفض الشريعة الموسويّة صنع تماثيل له. ورغم هذا الفرق والبعد، فإنّ اليهوديّة تعتبر أنّ الله عادل يحاسب ولكنّه رحوم يسامح. وهو حكمة[٩] فاعلة ومشاركة في صنيع هذا العالم. ومن ثمارها تَحَوُّل بعض الشخصيّات، بقدرة إلهيّة، لتفعل أعمالًا استثنائيّة وتدفع الشعب باتّجاه الخلاص. لذلك سيكون المسيح المنتظر مملوءًا من روح الربّ[١٠] وهو الذي سيحمل بشرى الخلاص.

ب - جبران ومفهوم الإله عند اليهود

رفض جبران إله إسرائيل العتيق القاسي الذي لا يعرف الرحمة، والجالس أبدًا في كرسيّ القضاء يزن الأغلاط والهفوات[١١]. فهو يراه لطيفًا رحومًا. وموقف جبران من اليهود شعبًا متعصّبًا جعله يبتعد عن إلههم أو يبدّل في بعض سماته فلا يظلّ إلهًا مختصًّا ببني إسرائيل: «إنّ يهوه الذي أحبّكِ يا صهيون قد سلاكِ وحجب وجهه عن ربوعك، ورفع يده عن قلوب ملوكك، ورفع نقابه عن أرواح كهّانك، وأطفأ الشعلة التي أوقدها في نفوس أبنائك»[١٢]. وأضاف جبران أنّ سبب سقوطها هو تحويل وجهها عن الحقّ لتصير كالفاجرة. لقد ربط جبران، بطريقة غير مباشرة، موقفه من الله عند اليهوديّة بموقفه من اليهود. وصرّح للحويّك في باريس

---

(٦) العهد القديم (يشوع ٣: ١٠).
(٧) العهد القديم (سفر الخروج ١٣: ٢١).
(٨) العهد القديم (أشعيا ٤٠: ١٨).
(٩) العهد القديم (حكمة ٩: ٤).
(١٠) العهد القديم (حزقيال ٢: ٢، ٣ و٨: ٣).
(١١) جبران خليل جبران، المجموعة الكاملة المعرّبة (في ما بعد: م.ك.م.)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٢٦.
(١٢) وهيب كيروز، عالم جبران الفكريّ، دار بشاريا، لبنان، ١٩٨٤، مجلّدان، ص ١٨٣.

أنّه لا يرتاح للوسط اليهوديّ[١٣]. وهو لا يحبّهم مع أنّهم يثيرون إعجابه أحيانًا.

إنّ رَفْضَ جبران للإله اليهوديّ، وإيمانه بالمسيح ابن الله، جعلاه يبدّل في المواضع التاريخيّة. في كتابه يسوع ابن الإنسان يعتقد أنّ البلاد الشماليّة أي الجليل ولبنان، قد استجابت لدعوة الناصريّ الروحيّة[١٤]، نقيض اليهود الذين رفضوا التسامي الروحيّ والابتعاد عن مظاهر الجاه الدنيويّ وأحلام التفوّق المزيّف. لقد سلخ جبران يسوع عن هويّته اليهوديّة على أنّه إله إسرائيل وأعطاه هويّته المسيحيّة على أنّه إله لجميع البشر. ورغب في شتات اليهود بين الأمم ليذوبوا في الوحدة الإنسانيّة من طريق المحبّة التي جعلها المسيح غاية في رسالته[١٥]. كلّ ذلك لا يعني افتراقًا تامًّا بين جبران واليهود، فهناك مواقف ائتلافيّة في النظر إلى الله.

يقول جبران: إنّ الله جَبَلَ الإنسان الأوّل[١٦]. ويذكر العهد القديم «جبل الربّ الإله آدم ترابًا من الأرض»[١٧] وهو الرحمة[١٨]. وفي العهد القديم: إله الرحمة «كلّ سبل الله رحمة»[١٩]. كما هو القادر عند جبران[٢٠]. وإله إسرائيل كان قادرًا إذ صنع الأرض والسموات[٢١]. وكلّي المعرفة[٢٢]. وعند الأنبياء روح المعرفة[٢٣]. إنّه العادل الرحوم عند

(١٣) يوسف الحويّك، ذكرياتي مع جبران، حرّرتها إدفيك شيبوب، مؤسّسة نوفل، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٥.
(١٤) م.ك.م.، ص ٢٤٠-٢٩٠-٢٩٨.
(١٥) نبيّ الحبيب، ج١، ص ١٤٦.
(١٦) المجموعة الكاملة العربيّة (في ما بعد: م.ك.ع.)، ص ٤٢.
(١٧) تكوين (٢: ٧).
(١٨) م.ك.ع.، ص ١٢٧.
(١٩) المزامير (مزمور ٢٥: ١٠).
(٢٠) م.ك.ع.، ص ١٣٤.
(٢١) تكوين (٢: ٤).
(٢٢) م.ك.ع.، ص ١٣٥.
(٢٣) أشعيا (١١: ٢).

جبران[٢٤]. والعادل الكلّي الرحمة في العهد القديم[٢٥]. وهو الروح في الموقنين[٢٦]. والباعث الروح[٢٧]. والمرسل الروح لتحلّق[٢٨]. ويرفّ عند جبران على وجه المياه[٢٩]. وفي العهد القديم: «وروح الله يرفّ على وجه المياه»[٣٠]. وهو عند جبران إله الحياة والموت والذي يحيي المؤمن، وغيرَ المرئي، والعارف بالأسرار، والحنان والقاضي بحكمة، وروح قدّوس، وهو كلّ شيء[٣١].

وفي العهد القديم: نفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسًا حيّة. ويعبد الله إليهم الروح، وإله إسرائيل مخلّص، والله ينظر إلى أقاصي الأرض، وهو حنّان رحيم ويتمتّع بالحكمة، وقدّوس وليس إلهٌ قبله ولا بعده[٣٢].

ثانيًا: جبران والله في العهد الجديد

أ - الله في العهد الجديد

تؤمن المسيحيّة بأنّ الله واحد، وتختلف عن اليهوديّة والإسلام في قضيّة التثليث التي تجمع الآب والابن والروح القدس في واحد. والتفسير الأفضل والأوضح للنظرة المسيحيّة إلى الله، ينطلق من قانون الإيمان[٣٣] الذي أعلن أنّ الله هو ثالوث أقدس: آب وابن وروح قدس، وأنّ يسوع هو

(٢٤) م.ك.ع.، ص ١٤١.
(٢٥) حكمة (١١: ٢٣).
(٢٦) م.ك.ع.، ص ١٥٤. القضاة (٦: ٣٤).
(٢٧) م.ك.ع.، ص ١٥٥.
(٢٨) مزمور (١٠٤: ٣٠).
(٢٩) م.ك.ع.، ص ٤٤٠.
(٣٠) تكوين (١: ٢).
(٣١) راجع: م.ك.ع.، ص ٥١٢-٥٩٢-١٦٤-٢٢٤-٢٨٠-٣١٥-٣٤٦-٥٨٦.
(٣٢) راجع: (تكوين ٢: ٧) (مكابيين ٧: ٢٣) (أشعيا ٤٥-١٥) (أيوب ٢٨: ٢٣) (مزمور ١١٢: ٤) (أشعيا ١١: ٢) (مزمور ٩٩: ٣) (أشعيا ٤٣: ١٠).
(٣٣) وضعه المجمع المسكونيّ الثاني المنعقد في القسطنطينيّة سنة ٣٨١م.

ابن الله المتجسّد في أحشاء مريم بفعل الروح القدس، وهو الذي افتدى العالم بموته على الصليب وقيامته وصعوده ليدين الأحياء والأموات. والمسيح هو الله نفسه. والروح القدس هو الربّ المحيي الناطق بالأنبياء والرسل، والحالّ على الرسل في العنصرة، والباقي لقيادة الكنيسة إلى الحقّ. وهو خالق سرمديّ خالد أوحد، خارج الزمان والمكان، وكامل قادر على كلّ شيء، وقد خلق العالم من عدم، وهو محبّة تقوم على: الحبّ الذي يعطي وهو أقنوم الآب، والحبّ الذي يتلقى وهو الابن (أو الإله المتجسّد)، والحبّ الذي يصل الآب بالابن وهو أقنوم الروح القدس.

ومن صفات الله في العهد الجديد: الآب (يوحنّا ١٤: ٩)، الآب القدّوس العادل (يو ١٧: ١١، ٢٥) الإله الحقّ وحده (يو ١٧: ٣) الحكمة (لوقا ٢١: ١٥) الحيّ (متّى ١٦: ١٦) خبز الحياة (يو ٦: ٢٧، ٢٨) الديّان الأعلى (يو ١٦: ٢٧) ديّان اليوم الأخير (رؤيا يو، ٤: ٨، ٦، ١٠) الراعي الصالح (يو ١٠: ١١-١٨) الرحمة والنعمة (يو ١: ١٧) الرحوم الغفور (يو ٨/١٣) الروح (يو ٤: ٢١، ٢٤) الزارع الأمثل (مرقص ٤: ٣، ٩) السيّد (لو ٤: ٦) الطريق والحقّ والحياة (يو ١٤: ٦) العطاء (يو ٣: ١٦) العليّ (مر ٥: ٧) الفادي (مر ١٠: ٤٥) القدير (لو ١: ٤٩) الكامل (متّى ٥: ٤٨) الكلمة المتجسّدة (يو ١: ١، ٢، ٤) لم يره أحد (يو ١: ١٨) المبارك (لو ٢٤: ٥١) المتجلّي (متّى ١٧: ١-٩) المتواضع (متّى ٢١: ٥) المحبّة (يو ٤: ١٦) المحرّر (رومة ٦: ٦) المخلّص (لو ١: ٦٨) المعرفة (يو ١٧: ٣) المعلّم (متّى ٢٣: ٧-٨) ملك الأمم (رؤيا ١٧: ١٤) ملك الحياة (أعمال ٣: ١٥) المنتصر على الموت (يو ١٦: ٣٣) نور العالم (متّى ٨: ٢٢، ٢٦) الواحد (مر ١٢: ٢٩) يرى ما في الخفية (متّى ٦: ٤).

ب - جبران والمسيح

لقد نشأ جبران في بيئة مسيحيّة صرفة لا بل متصلّبة في شؤون الدين،

شكّل الكهنة فيها عددًا كبيرًا وكان لهم مكانة وشأن، فجاء ارتباطه بمسيحيّته عضويًا وبديهيًا[٣٤]. وهذا ما نتثبّت منه إذا عدنا بالذاكرة التاريخيّة إلى أواخر القرن التاسع عشر في بشرّي وتفحّصنا أنماط التربية وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّ والدة جبران «كاملة رحمة» كانت ابنة كاهن، وقد أثّرت عاطفتها الدينيّة بجبران الذي أحبّها حتّى العبادة[٣٥]. وقد تعبّد جبران الطفل للمسيح[٣٦] تعبّدًا عاطفيًّا وإن كان إيمانه الكاثوليكيّ قد تزعزع أو تبدّل فيما بعد[٣٧]. وتعلّم، كما أخبرت بربارة يونغ[٣٨]، معرفة الله والملائكة من الأب يوسف. وأحسّ عن طريقه محبّة الله. ثمّ تلقّى في مدرسة الحكمة تربية دينيّة زادت تعلّقه بالناصريّ وبحبّ الله المسيحيّ «على الرغم من انزعاجه من النظام الصارم»[٣٩]. لقد اختزن جبران في لا وعيه تراثًا مارونيًّا مسيحيًّا روحيًّا، جعل باحثين يعتبرونه سببًا لطموح جبران الروحيّ باتّجاه المسيح، طموح تجسّد مقالات وكتبًا ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بروح المسيح[٤٠]. والطفولة، كما يعترف كثير من الفلاسفة وعلماء النفس، نبع ثرّ يغذّي المستقبل فينا[٤١]. وهكذا ظلّت علاقة جبران بالمسيح تتوطّد إن كان في مدرسة «الحكمة» ببيروت أو في بوسطن أو باريس أو نيويورك. وظلّ الناصريّ في جميع الظروف الأقرب إلى قلبه[٤٢] لا بل ظلّ الهدف الأسمى واستمرّ جبران يتماهى به طيلة أيّام حياته.

---

(٣٤) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ، دار الجيل، بيروت، جزآن، م ٢، ص ٥٣٥.

(٣٥) سلمى الكزبري وسهيل بشروني، الشعلة الزرقاء، رسائل جبران إلى مي زيادة، دمشق، ص ٨١.

(٣٦) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، م٢، ص ٥٥٣.

(٣٧) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، م ٢، ص ٥٣٨.

(٣٨) بربارة يونغ، هذا الرجل من لبنان، ص ١٣٢.

(٣٩) ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، طبعة ١٠، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٧.

(٤٠) A. Karam, *La vie et l'œuvre littéraire de Gubran*, Dar Al-Nahar, Beyrouth, 1981, p. 22.

(٤١) Gaston Bachelard: *La poétique de la rêverie*, P.U.F. Paris, 1960, p. 107.

(٤٢) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ، ص ٥٥٤.

ج - الله عند جبران والمسيح الإله عند المسيحيّة، وجوه التقاء

لقد استمرّ جبران، كما ذكرنا آنفًا، يحدّق بوجه المسيح. إلّا أنّه كان ينظر شذرًا إلى رجال الدين الذين شوّهوا وجهه.

نمن الصور الإنجيليّة في أدبه: إنّ الله هو الكلمة، تجسّدت وصارت طفلًا بين ذراعي امرأة من البشر[43]. وهو ابن الآب السماويّ[44] والراعي الصالح[45] والإله الإنسان بالجسد[46]، والقائم من بين الأموات والمعزّي[47] والذي حيهان ويصلب، لأنّ مجده في صلبه[48].

وهو الإله الهابط من السماء إلى الأرض[49]. وفي كتاب النبيّ، يسوع هو المختار.[50] والله اختاره ابنًا وحيدًا، وهو الحبيب، يفتدي البشر، وهو الفجر بذاته، وإله لم يخلقه أحد[51]. وهو الذي صلبته المحبّة «كما أنّ المحبّة تكلّلكم فهي أيضًا تصلبكم»[52].

ونورد من الأمثلة المباشرة على الشبه بين جبران والمسيح الإله عند المسيحيّين: الله رحمة (م.ك.ع. ص ١٢٧) وفي العهد الجديد: كونوا رحماء كما أنّ أباكم رحيم (لوقا ٦ : ٣٦).

هو القادر (م.ك.ع. ص ١٣٤) وفي العهد الجديد: الربّ الإله القادر على كلّ شيء (رؤيا ٤ : ٨). هو كلّ معرفة (م.ك.ع. ص ١٣٥) وفي العهد الجديد: الآن نعلم أنّك عالم بكلّ شيء ولست تحتاج أن

(٤٣) م.ك.ع.، ص ٣٢٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٤٥) م.ن.، ص ٧٩.
(٤٦) م.ن.، ص ٧١.
(٤٧) م.ن.، ص ٧٧.
(٤٨) م.ن.، مخطوط مريم تتكلّم، متحف جبران.
(٤٩) م.ك.م.، ص ٣٤٧.
(٥٠) م.ن.، ص ٨٢.
(٥١) م.ن.، ص ٤٧.
(٥٢) م.ن.، ص ٨٧.

يسألك أحدٌ، لهذا نؤمن أنّك من الله خرجت (يو ١٦: ٣٠). هو الذي يعطينا خبزنا كفاف يومنا (م.ك.ع. ص ١٣٧) وفي العهد الجديد: خبزنا كفافنا أعطنا اليوم (متّى ٦: ١١).

هو الروح (م.ك.ع. ص ١٥٤) وفي العهد الجديد: الله روح (يو ٤: ٢٤).

هو الذي جعل هيكله في صدورنا (م.ك.ع. ص ٣٩٦) وفي العهد الجديد: أما تعلمون أنّكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم (كورنثس ٣: ١٦).

هو الذي يطعم الطيور بحسب الناموس الكلّي المطلق (م.ك.ع. ص ٤٣٩) وفي العهد الجديد: أنظروا إلى طيور السماء، إنّها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماويّ يقوتها (متّى ٦: ٢٦).

هو العرش الذي نشعر بوجوده ولا نراه (م.ك.ع. ص ١٦٤) وفي العهد الجديد: وللوقت صرت في الروح وإذا عرش موضوع في السماء (رؤيا يو ٤: ٢).

هو إله الحياة والموت الذي كوّن أرواحنا (م.ك.ع. ص ٥١٢) وفي العهد الجديد: مَلِك الحياة قتلتموهُ وقد أقامه الله من الأموات ونحن شهود لذلك (أعمال ٣: ١٥).

هو الذي يحيي المؤمن (م.ك.ع. ص ٥٩٢) وفي العهد الجديد: مَن آمن بي وإن مات فسيحيا (يو ١١: ٢٥).

هو غير المرئي (م.ك.ع. ص ١٦٤) وفي العهد الجديد: الله لم يره أحدٌ قطّ (يو ١: ١٨).

هو الذي يدري بالاجتماعات السرّيّة (م.ك.ع. ص ٢٢٤) وفي العهد الجديد: إنّ أباك الذي في الخفاء يراك (متّى ٦: ٤).

هو الذي يقوّي النفس البشريّة (م.ك.ع. ص ٢٣٢) وفي العهد

الجديد: يؤيّدهم الروح القدس بقوّة فائقة (أفسس ٣: ١٦).

هو بحر المحبّة (م.ك.ع. ص ٢٤٢) وفي العهد الجديد: الله محبّة (يو ٤: ٨).

هو الذي يهبنا الحياة الأزليّة الأبديّة (م.ك.ع. ص ٢١١) وفي العهد الجديد: مَن أكل جسدي وشرب دمي فَلَهُ الحياة الأبديّة (يو ٦: ٥٤).

هو الحنّان (م.ك.ع. ص ٢٨٠) وفي العهد الجديد: فلمّا خرج يسوع رأى جمعًا كثيرًا فتحنّن عليهم (مرقس ٦: ٣٤).

هو الروح القاضي بحكمة (م.ك.ع. ص ٣١٥) وفي العهد الجديد: فبالمسيح قوّة الله وحكمة الله (كورنتس ١: ٢٤).

هو روح قدّوس (م.ك.ع. ص ٣٤٦) وفي العهد الجديد: أيّها الآب القدّوس احفظهم في اسمك (يو ١٧: ١١).

هو الروح السرمديّ (م.ك.ع. ص ١٥٤) والروح الكلّي الخالد (م.ك.ع. ص ٣٢٣) وفي العهد الجديد: هو الإله السرمديّ الخالد (رومية ١: ٢٣).

هو كلّ شيء (م.ك.ع. ص ٥٨٦) أي البدء والنهاية. وفي العهد الجديد: أنا الألف والياء (رؤيا يو ١: ٨).

هو الكمال (م.ك.ع. ص ٥٢٩) وفي العهد الجديد: كونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل هو (متّى ٥: ٤٨).

إستنتاجًا إنّ أفكارًا كثيرة سجّلت لقاء بين جبران والمسيحيّة، إلّا أنّها لم تكن صافية عميقة الالتزام بل خالطتها شكوك وعثرات ناجمة من تأثير الأديب بالمناخات الأوروبيّة والأميركيّة في الفلسفة والعقائد نسبة إلى تيّارات ومذاهب متباينة، ومنها بلا شكّ تأثّراته الوثنيّة والتيوزوفيّة والهندوكيّة[٥٣].

(٥٣) ربيعة أبي فاضل، الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ، راجع: ص ٢٦٩، ٥٣٧، ٥٤٥.

ثالثًا: جبران ومفهوم الله في الإسلام

لم يكن الوجه المسيحيّ وحيدًا في أدب جبران، بل إنّ الأثر الإسلاميّ بان واضحًا فيه. فالرجل قد اطّلع على القرآن ونهج البلاغة وما يلحق بهما. بالإضافة إلى ذلك فجبران من منبت مشرقيّ ولا بدّ من أن يتأثّر بما حدث على هذه الأرض في جميع الفصول والمناخات.

أ - الله في الإسلام

الإسلام هو تسليم للقدرة الإلهيّة الفائقة. فلا تفريق بين الإيمان والإسلام. والله عند المسلمين أزليّ ليس كمثله شيء، قادر على كلّ شيء. ويؤكّد القرآن هذه الوحدانيّة في عدّة آيات. ولكنّها تظهر بصورة أوضح في السورة ١١٢ الشهيرة التي تقول: «قل هو الله أحد، الله الصمد. لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤًا أحد». وثمّة ثلاث آيات يستشهد بها لتحديد مفهوم الله عند الإسلام: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه (الأزليّة)، وليس كمثله شيء (التعالي المطلق الذي يحول دون أيّ شبه له مع الكائنات) ولا يُسأل عمّا يفعل (الإرادة المطلقة)، والله هو الحقيقة المطلقة وقد بلغت أسماؤه الحسنى أربعة وثمانين اسمًا. والإيمان بإله واحد هو ما يميّز، بنظر المسلمين، دينهم عن الديانات الأخرى تميّزًا جذريًّا حتّى عن المسيحيّة التي يعتبر المسلمون اعتقادها بالثالوث الأقدس مسًّا بالوحدانيّة ويصبغها بصبغة الشرك.

يعتبر المسلمون أنّ القرآن هو كلام الله وآخر الكتب المنزلة، وأنّ محمّدًا رسول الله ونذيره إلى أمّته. كما يؤمنون بالرسل الذين أرسلهم الله لهداية البشر كموسى وعيسى. وتظهر قدرة الله الكلّيّة في عمليّة الخلق. فقد خرج العالم من العدم في سبعة أيّام بمجرّد مشيئته. وخلق الإنسان في اليوم السادس بدون أن يستريح في اليوم السابع. وهناك سبع سموات، وسبع أرضين، وسبعة أقسام في الجحيم.

ولا بدّ من ذكر محطّات معيّنة وردت في القرآن تحدّد ملامح الله،

فهو الذي أوحى (إبراهيم: ١٣)، يرى كلّ شيء حتّى في الخفاء (آل عمران: ٥)، الذي يحيي ويميت (البقرة: ٢٨)، الحقّ (الحجّ: ٦) الحكيم (البقرة: ٢٠٩) الحي (البقرة: ٢٥٥) الخالق (السجدة: ٩) ربّ العالمين (الفاتحة) الرؤوف الرحيم (البقرة: ١٤٣) السميع (البقرة: ٢٧)، الضياء (القصص: ٧١)، العفو (البقرة ١٨٧)، العليم (آل عمران: ١١٩) العليّ (الشورى: ٥١) الغنيّ (البقرة: ٢٦٣) الغنيّ الحميد (النساء: ١٣١) القدّوس (الحشر: ٢٣) القدير (البقرة: ٢٠) القيّوم (البقرة: ٢٥٥) المرجع (البقرة: ٢٨) مالك يوم الدين (الفاتحة: ٤) المطهّر (الأحزاب: ٣٣) الملك القدّوس المهيمن العزيز الجبّار (الحشر: ٢٣) الهادي (النساء: ٦٨).

ب - الله بين القرآن وجبران.

لا بدّ من الاعتراف بأنّ جبران وسم الله بميسم قرآنيّ. وإنّ كُتُب المتصوّفة المسلمين وبخاصّة ابن الفارض في تائيّه، والغزالي وابن عربيّ والحلّاج تركت الأثر البيّن في تحويل مسار مفهوم الله عند جبران نحو وحدة الأديان كمنطلق إلى وحدة الوجود.

ومن الثابت أيضًا أنّ جبران جمع في إحدى مفكّراته (سنة ١٩١٢) حوالي مائتين من أقوال النبيّ محمّد أو أحاديثه، ممّا يعني أنّه اطّلع على القرآن جيّدًا بالإضافة إلى كتب اهتمّت بالإسلاميّات[٥٤].

وفي هذا السياق نذكر بعض صفات الله الواردة عند جبران من جهة وفي القرآن من جهة ثانية.

يقول جبران: «حاكت نفسًا نفحة الله في الطين فصار إنسانًا (م.ك.ع. ص ٢٩٤) ويقول القرآن: «ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه» (السجدة ٩٠).

---

(٥٤) خليل حاوي، جبران، إطاره الحضاريّ وشخصيته وآثاره، نقله إلى العربيّة سعيد فارس باز، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣٠١.

يقول جبران: «أنت أنت السامع عويل نفسي (م.ك.ع. ص ٦٧). ويقول القرآن: «أنت السميع العليم» (البقرة ١٢٧).

وجاء عند جبران: «سوف تتغلّب الرحمة على القساوة لأنّها إلهيّة م.ك.ع. ص ١٢٧). وجاء في القرآن: «إنّ الله بالإنسان لرؤوف رحيم» (البقرة ١٤٣).

يقول جبران: «من وراء كلّ شيء قوّة هي كلّ معرفة وكلّ رحمة (م.ك.ع. ص ١٣٥). ويقول القرآن: «إنّ الله على كلّ شيء قدير» (البقرة ٢٠).

ورد عند جبران: «وذهبت روحه محمولة على بساط أعماله لتقف عارية أمام ذلك العرش» (م.ع.ك. ص ١٦٤). وورد في القرآن: «مالِك يوم الدين» (الفاتحة ٤).

ورد عند جبران: «أنت بصير عليم» (م.ع.ك. ص ٢٠٥). وورد في القرآن: «إنّ ربّك هو الخلّاق العليم» (الحجر ٨٦).

يقول جبران: «أنت جبّار» (م.ع.ك. ص ٢٠٥). ويقول القرآن: «الملك القدّوس... العزيز الجبّار المتكبّر» (الحشر ٢٣).

يقول جبران: «الله أكبر» (م.ع.ك. ص ٥٨٦). ويقول القرآن: «ولذكر الله أكبروا» (العنكبوت ٤٤).

يقول جبران: «ولم يَدْرِ باجتماعاتنا السرّيّة أحد سوى الله (م.ع.ك. ص ٢٢٤). ويقول القرآن: «الذي يرى كلّ شيء حتّى في الخفاء» (آل عمران: ٥).

يقول جبران: «كلانا ابن روح واحد قدّوس» (م.ع.ك. ص ٣٤٣). ويقول القرآن: «هو الله الذي لا إله إلّا هو الملك القدّوس» (الحشر ٢٣).

جاء عند جبران: «أمّا الأرواح فتظلّ في هيبة الحبّ حتّى يجيءْ الموت ويسير بها إلى الله» (م.ع.ك. ص ٢٩٤). وجاء في القرآن: «وإليه

ترجعون» (آل عمران ٨٣).

جاء عند جبران: «قوّة غير منظورة تميتني وتحييني ثمّ تميتني وتحييني حتّى يطلع الفجر» (م.ع.ك. ص ٣٨٠). وجاء في القرآن: «ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون» (البقرة ٢٨).

يقول جبران على لسان آمنة: «قل: لا إله إلّا الله، وكن مسيحيًّا ولا شيء إلّا الله» (م.ع.ك. ص ٥٨٦). ويقول المسلمون حين يشهدون «لا إله إلّا الله».

وعليه، فإنّ جبران واكب اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. فرافقها في الجوهر حتّى النهاية، وافترق عنها في الأشكال والطقوس افتراقًا يتّسع حينًا ويضيق حينًا آخر تبعًا للمناخات الشخصيّة والثقافيّة التي فعلت في كيانه عبر سنوات وعيه. فما هي إذًا أهمّ البواعث الشخصيّة والثقافيّة التي كان لها دورٌ في نظرته إلى الأديان.

رابعًا: أثر البواعث الشخصيّة والثقافيّة والأسطوريّة في نظرته إلى الأديان

أ - البواعث الشخصيّة والثقافيّة

قد يكون انطلاق الشرارة الأولى في الصراع بين جبران ورجال الدين، من عامل شخصيّ يكمن في حبّه لِحَلا الضاهر وتدخُّل أحد الأساقفة ليحول بينهما، أو تدخّل أحد الكهنة، ذات مرّة، لتأنيب جبران[٥٥]. إنّ مثل هذه الحوادث التي تبدو لبعضهم عابرة وطبيعيّة، هي في أساس مواقف كثيرة بنى عليها جبران حياته. واتّسع رفضه منطلقًا منها في بشرّي، مسقط رأسه، بالغًا أقصى حدود الرفض في نيويورك وإن على مستويات مختلفة وأنماط مغايرة، مرورًا باعتباره أنّ رفض رجال الدين طلاق أمّه من زوجها الأوّل يوسف جعجع كاد أن يحول دون مجيء جبران

(٥٥) ميخائيل نعيمه، جبران خليل جبران، ص ٣٢.

إلى هذه الدينا(٥٦)، واعتقاده، على حدّ قول بربارة يونغ، أنّ الكنيسة مثّلت له الحاضر الذي يحول دون الاتّحاد بيسوع(٥٧) ممّا دفعه إلى كره التميز الطائفيّ والطبقيّ(٥٨).

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ جبران قد خاض في أميركا وأوروبّا تجارب عالميّة في العقائد والفلسفات والأساطير والآراء المتضاربة حولها جميعًا، ممّا جعل منه إنسانًا كثير الانفتاح متعدّد الاتّجاهات رافضًا التحجّر الدينيّ وجهل بعض القيّمين وانحرافهم عن جوهر مبادئهم، وتقوقعهم عند حدود أنانيّاتهم ومصالحهم الشخصيّة، وإن كان قد قاده النضج أخيرًا في المواكب والنبيّ إلى عود على بدء على أن تكون العودة إلى دين فطريّ طبيعيّ بريء خالٍ من الشوائب والنواقص والتناقضات.

وفي هذا المجال، ففي انفتاح جبران، في فرنسا وأميركا، على تيّارات ثقافيّة مختلفة، جاء بحثه عن حقيقة الله متعبًا وبخاصّة في خضمّ الحركات الروحيّة التي بثّت أفكارها في نفسه.

ونشير في هذا السياق إلى أنّ المصوّر الأميركيّ «فريد هولند داي» قد نصح جبران بقراءة عدد من الكتب، فأقبل عليها نهمًا باحثًا فيها عن الحقيقة الإلهيّة التي حنّ إليها حنينًا جارفًا تبلور في معظم كتاباته الأخيرة.

ب - البواعث الأسطوريّة

كان للكتب التي أهداها «فريد هولند داي» دور قويّ في دفع جبران إلى الابتعاد عن بعض المبادئ المسيحيّة. فبعد أن قرأ المعجم الكلاسيكيّ *The Classical Dictionary*، انتفض قائلًا: «لم أعد كاثوليكيًّا، إنّني وثنيّ»(٥٩). زاد من هذا الابتعاد حقد جبران على رجال الكنيسة

(٥٦) وهيب كيروز، مخطوط رسالة طويلة عن المتصرّفيّة والهجرة، تشرين الثاني، ١٩٨٧، ص ٤٣.

(٥٧) Barbara Young, *This man from Lebanon*, KNGF, 7ème édition, 1954, p. 167.

(٥٨) م.ن.، ص ١٦٨.

(٥٩) وهيب كيروز، عالم جبران الفكريّ، ص ١٤٣.

ومواقفه السلبيّة منهم. ولقد سعى «داي» إلى إبعاد جبران عن كاثوليكيّته بتوجيهه إلى كتب ذات طابع وثني، فأطلعه على كتاب كنز المتواضعين لموريس ماترلينك، وعلى كتاب المزامير وأناشيد الأرض *Lyrics of earth*، وكتاب زمن الخرافة أو جمالات الميثولوجيا لتوماس بالفينتش *The Age of the Fable or Beauties of Mythology* by Thomas Bulfinch وأبرز ما تركت هذه الكتب في نفس جبران الشرقيّ، الميل إلى البروميثيّة والأورفيّة[٦٠] وإلى الرموز السابقة للمسيح والتفكير في الأعداد ومدلولاتها مثل الرقم سبعة الذي عرف في الأديان كما في الأساطير.

ومن الثقافات التي وجّهت جبران نحو الأسطورة، مطالعته كِيتس وشِيلي. فكيتس أولع بالجوّ الخرافيّ وبالحضارات الإنسانيّة وأساطيرها الوثنيّة، وامتاز شِلي بالمناخات الأسطوريّة بعيدًا عن الله. وقد قال جبران لميّ زيادة: «عليّ أن أقرأ عشرين قصيدة لكيتس وشلي وبلايك»[٦١].

لقد ثابر جبران على قراءة الأساطير التي بدأت تكوّن جزءًا من حقيقة يبحث عنها في ماضي الإنسانيّة، فعاد إلى الحضارات القديمة كالهنديّة والصينيّة والكلدانيّة والأشوريّة. وعبّر عن إعجابه بأبطال الأساطير وآلهتها. ففي دمعة وابتسامة نجد ذكرًا لآلهة الأساطير التي ناجاها[٦٢]، فتحدّث عن الآلهة: أدانو وعشتروت وأوزيريس ومنيرفا وأبولون وبعل إلخ... وفي الموسيقى نلمح مناخًا أسطوريًّا تتردّد فيه أسماء الآلهة الوثنيّة والحضارات القديمة. وفي عرائس المروج خلق جبران ناثان بن حيرام الكاهن ليدخل هيكل عشتروت حاملًا مشعلًا. وفي الأجنحة المتكسّرة صورة عشتروت المقدّسة إلى جانب صورة الناصريّ المصلوب.

لقد استمرّ العنصر الوثنيّ حاضرًا في ذهن جبران، فكم من مرّة تمنّى لو شاهد وجه أثينا، وجلس إلى خرائب الأكروبول، وصلّى في هيكل

---

(٦٠) وهيب كيروز، عالم جبران، مجلّد ١، ص ١٨٥. م ٢، ج ٤، ص ٨٢ و٣٥٧.
(٦١) الشعلة الزرقاء، ص ١٩٩.
(٦٢) م.ك.ع.، ص ٢٦١، ٢٧٦، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٢٤، ٣٣٩، ٣٤٦.

منيرفا. وقد شبّه حياته في الغربة بحياة أبولون.

وفي كتاب أضواء جديدة على جبران[٦٣] نلاحظ كيف أنّ توفيق الصايغ اعتبر جبران ذا منزع وثنيّ. ففي قول ماري هاسكل لجبران «يا بروميثوس، أيّها المسيح» ما يشير إلى مكانته عندها، ووصف جبران بما كان يحبّ. وفي رسالته إليها قال جبران: «إنّ بروميثوس هو الشخصيّة الجبّارة الوحيدة في الأساطير الإغريقيّة. لكن علينا ألّا ننسى أنّ جالب النار الأصليّ هو كلدانيّ وليس إغريقيًّا»[٦٤].

وقال جبران أيضًا: «أميل بكلّيّتي إلى كلّ شيء كلدانيّ، فأساطير هذا الشعب وشعره وصلواته وهندسته، تنبّه في داخلي تذكارات غامضة بعيدة، وتعود بي إلى الماضي الغابر فتجعلني أرى الحاضر من نافذة المستقبل»[٦٥]. وفي يسوع بن الإنسان تفتّحت بذور الآلهة الوثنيّة، وتكلّمَ جبران على المسيح إلى جانب عشتروت وتمّوز دبان وغيرهم[٦٦]. وقد تجلّت الوثنيّة بوضوح في كتاب آلهة الأرض، وعنوانه يدلّ على أنّ جبران قطع أشواطًا كبيرة في مرحلة الاعتراف بوجود إله الديانات الموحّدة، وتوصّل إلى البوح بأنّ «كلّ ما هو بشريّ لا قيمة له إذا ظلّ بشريًّا»[٦٧]. وقال بلسان الإله الأوّل: «أريد أن أسمو على ما يموت منّي في الأرض، وأتّخذ لي عرشًا في السموات»[٦٨]. والواضح أنّ المعالم الوثنيّة برزت في كتابات جبران متداخلة مع مذاهب جديدة كمذهب التجدّد وذلك في قصّة «رماد الأجيال والنار الخالدة» من كتاب عرائس المروج، وقصّة «الشاعر البعلبكيّ» في العواصف[٦٩]. ففي القصّة الأولى، جاء الموت ليفصل حبيبة ناثان ابن

(٦٣) توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، الدار الشرقيّة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦٥.
(٦٤) م.ن.، ص ١٩٥.
(٦٥) الشعلة الزرقاء، ص ٥٠.
(٦٦) م.ك.م.، ص ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٥٣.
(٦٧) م.ن.، ص ٣٧٠.
(٦٨) م.ن.، ص ٣٧٥.
(٦٩) م.ك.ع.، ص ٤٧، ٤٧٢.

الكاهن حيرام عنه. فلجأ ناثان إلى عشتروت لتنقذ حبيبته بقوّة المحبّة. وتقول الحبيبة: «أنا راحلة إلى مسارح الأرواح، وسوف أعود إلى هذا العالم لأنّ عشتروت العظيمة تُرجع إلى هذه الحياة أرواح المحبّين الذين ذهبوا إلى الأبديّة». وفي القصّة الثانية، تعيد عشتروت لعليّ الحسينيّ حبيبته التي أضاعته منذ ألفي سنة وستّة أعوام. نلاحظ إذًا أنّ المسيح الكنسيّ في كتابات جبران الأولى (الأجنحة المتكسّرة والأرواح المتمرّدة) تحوّل إلى إله شبيه بيان وغيره من آلهة الوثنيّين والحضارات الأخرى[٧٠]. وسوف نرى أنّ يسوع سيخلع عنه ثوب الألوهة ويلبس ثوب إنسان عاديّ جاهد فتألّه كما يجاهد أي تائق للاتّحاد بالألوهة من دون العود المتكرّر. أمّا في النبيّ فنجد رموزًا وثنيّة. فألميترا جذر من ميتراس العائد إلى ديانة قديمة غامضة[٧١]. ولعلّ جبران عنى بألميترا إله النور والحقّ والعدل ورمز الأمل والخلاص في الديانة الإيرانيّة قبل الزرادشتيّة[٧٢]. وقد قال في إحدى مخطوطاته: «لم يمت أوزيريس حتّى جاء يسوع الناصريّ، ولم يمت ميترا حتّى جاء محمّد، فالإنسانيّة تغيّر أسماء أبطالها، ولكنّها لا تغيّر عقيدتها فيهم»[٧٣]. وهنا ينسجم مع ما دعا إليه شيلينغ Schelling الذي قال بأنّ إقرار مسيحيّة كونيّة يفرض بعض الميثولوجيا[٧٤]. ففكرة الوحي المسيحيّ في رأي شيلينغ، تأسّست على الوثنيّة.

إنّ عودة جبران إلى الأساطير ناجمة عن طبعه الحالم وشعوره بالضّيق في عالم التناقضات والمادّة وإلى إحساسه بالغربة. وهو، في ذلك، يشبه إمرسون القائل: «خير للإنسان أن يكون وثنيًّا مترعرعًا في بيئته من أن يكون مسيحيًّا عبدًا للعقائد المسيحيّة المتحجّرة»[٧٥].

---

(٧٠) م.ك.م.، ص ٣٣٤.

(٧١) توفيق صايغ، أضواء جديدة على جبران، ص ٢٢٨.

(٧٢) أنيس فريحة، دراسات في التاريخ، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢١.

(٧٣) وهيب كيروز، عالم جبران الفكريّ، ص ٢٠٨.

(٧٤) Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, t.2, p: 435, 467.

(٧٥) أمين الريحاني، مدار الكلمة، دار الكتاب المصريّ، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٥٦.

لذلك اعتمد الأساطير فعاد إلى الحضارات الشرقيّة وبخاصّة الفينيقيّة والكلدانيّة. وكان لهذه المفاهيم الوثنيّة أثر في انحرافه عن إله المسيحيّة والكنيسة ودخوله عالم التقمّص والحلوليّة.

إنّ جبران مهّد لإسقاط مفاهيمه الوثنيّة على يسوعه بفصل «بين عشتروت والمسيح» في الأجنحة المتكسّرة. لكنّه ابتعد عن المضامين الوثنيّة اليونانيّة والرومانيّة ليحدّثنا عن صورة فينيقيّة هي صورة عشتروت إلهة الحبّ والجمال مع صورة المسيح، وقد رآهما في معبد فينيقيّ(٧٦). لذلك سيجمع صورة المسيح إلى صورة أدونيس وأبولون وغيرهما(٧٧). ويقول مارون عبّود، في هذا السياق: إنّ جبران استمدّ اعتقاده بالتقمّص من الشوق القائم في أساطير الفينيقيّين. وإنّ جبران وثنيّ المعتقد وإن كتب عن يسوع ما كتب(٧٨).

ربّما أراد جبران بإحيائه الآلهة الوثنيّة العودة إلى الكمال. فالعودة إلى الأساطير على أنواعها تعني العودة إلى الكمال البدئيّ أي إلى الجنّة(٧٩).

لقد توحّد يسوع جبران مع تمّوز وميترا وأوزيريس... في كتاب يسوع بن الإنسان، فمزج الكاتب حديثه عن يسوع بكلامه على أبولو الذي يحوّل القلب الجهول إلى حكيم(٨٠). وقَدّرَ الفارسيّ إله يسوع، الذي هو نور طريق الناس، مع الإبقاء على إيمانه بزورستر الإله الذي هو شمس في السماء ونور في حضن الإنسان(٨١). وبالتالي يكون جبران قد عبّر عن مفهومه لله بتنوّع حضاريّ ضاربًا في جذور الأساطير، هادفًا إلى تصوير

---

(٧٦) م.ع.ك.، ص ٢٢١.

(٧٧) م.ع.ك.، ص ٣٣٣.

(٧٨) مارون عبّود، مجدّدون ومجترّون، دار الثقافة - دار مارون عبّود، لبنان ١٩٦٨، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٧٩) Mireca Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p. 80.

(٨٠) م.ك.م.، ص ٢١٥.

(٨١) م.ن.، ص ٢٢٧.

الوحدة الكونيّة الروحيّة الجامعة بين جميع الحضارات.

هذه الوحدة بين الحضارات جعلت جبران يخلق الأشخاص هؤلاء في يسوع بن الإنسان ولكلّ منهم إلهه الخاصّ ينتمي إليه ويدافع عنه. إنّ الربط بين يسوع الإله وآلهة الحضارات الأخرى جعل يسوع وريثًا لغيره من الآلهة مع فارق في النوعيّة وفي التصعيد الروحيّ.

ج - جبران بين الماسونيّة والبروتستانتيّة

لا بدّ لي، قبل إنهاء هذه الدراسة، من أن أعرّج على الماسونيّة والبروتستانتيّة تعريجًا لمّاحًا بالقدر الذي تسمح به طبيعة البحث وضرورة الاختصار فيه.

١ - الماسونيّة

لقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حركات روحيّة كبيرة هاجسها نبش كنوز الماضي لاستقراء الآتي والكشف ما أمكن عن مصير الإنسان وتطوّر مساره عبر التاريخ. وعلى الرغم من تشعّبات هذه الحركات وتعقيداتها، فإنّها تتّفق في العودة إلى الميثولوجيا والأديان، والربط في ما بينها بطريقة متستّرة للتوصّل إلى الحقيقة الروحيّة الوحيدة والجوهر الجامع للرموز والمفاهيم.

وسط هذا الجوّ الروحيّ الذي شهدته مدينة بوسطن، عاش جبران. فلم يكن غريبًا عن مسرحها. يضاف إلى ذلك أنّ طبيعة جبران الشرقيّة المفعمة بالروحانيّة وشؤونها وهمومها وألغازها جعلته يصغي إلى صوت هذه الحركات بهدف اكتناه أسرار النفس. وكانت الخطوة الأولى نحو الماسونيّة والثيوزوفيّة مع المرشد، السابق ذكره، «داي» الذي كان يستقبله في الاستديو أعضاءُ نادي الكاميرا وهم إمّا ماسونيّون أو ثيوزوفيّون. لكنّ خوف جبران من قيود الأنظمة الماسونيّة جعله يهملها ويهتمّ بالثيوزوفيّة وليدة الماسونيّة[٨٢]، وإن كان أثر هذه الأخيرة ظلّ قائمًا في باله

(٨٢) =Boulos Tawk, *La personnalité de Gubran dans ses dimensions constitutives et*

بفعل ظلالها في البيئة والمحيط.

٢ - البروتستانتيّة

يدعو المبدأ البروتستانتيّ، من جملة ما يدعو إليه، إلى تطهير الدين من الظواهر الحسّيّة الملموسة كتكريم التماثيل والرسوم. ولا بدّ من الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ جبران خضع لنزعتين حيال التقاليد الدينيّة. فهو، في النزعة الأولى، مرتبط بموروثات طفولته في بيئة مشرقيّة لبنانيّة مارونيّة مسرحها بلدة بشرّي بما هي عليه من تصلّب في شؤون الدين ومراعاة للعقيدة والطقوس والعادات الدينيّة وممارساتها، وهي جميعًا متأصّلة في عقله الواعي أو اللاواعي. وفي النزعة الثانية منفتح على التيّارات الدينيّة والروحيّة الجديدة والبروتستانتيّة أوّلها وأهمّها، الأمر الذي يدفعه إلى الثورة على التقاليد القديمة.

لقد هيّأت له بوسطن المناخ الملائم للتخلّي عن مفهوم الله القديم خصوصًا وقد نشطت فيها الحركات الدينيّة النابعة من البروتستانتيّة والجمعيّة الثيوزوفيّة وغيرها، كما تمّ هناك إحياء الفكر الهندوسيّ والزرادشتيّ والفرعونيّ والإغريقيّ والبابليّ.

وفي مكتبة جبران كتاب بروتستانتيّ بدون غلاف لا بُدَّ أن يكون جبران قد اطّلع عليه، وهو يبيّن مدى حقد البروتستانت على الكاثوليك وعلى تعاليم رجال دينهم الشيطانيّة، بل قل هو يبيّن مدى التباين القائم آنذاك بينهما. وينتهي الكتاب إلى أنّ سيف الحقّ الإلهيّ هو بيد البروتستانت(٨٣).

وقد قرأ جبران أيضًا إنجيل أوزيريس وهو كتاب لقسّ بروتستانتيّ أهداه إيّاه وأعجب الأديب اللبنانيّ به. وقد عبّر هذا القسّ عن رغبة في استمرار صداقته مع جبران. وقال إنّ ما يجمعهما هو حبّهما لوليم بلايك.

---

existentielles, Bacharia, 1ère édition, 1985, t.2, p. 393.=

(٨٣) Boulos Tawk, *La personnalité de Gubran*, p. 379.

وقد قرأ صاحب هذا الإنجيل من كتابات جبران في كنيسة بروتستانتيّة في نيويورك[٨٤].

خلاصة واستنتاج

إنَّ الله حاضرٌ حضورًا بارزًا في فكر جبران، لكنّ طبيعة هذا «الله» تختلف تبعًا للثقافات والنظريّات والتطوّرات الطارئة في حياة جبران والتي أثّرت تأثيرًا جذريًّا في إيمانه بهذا «الله» المتعدّد الألوان والسمات. لقد تعرّف جبران إلى الله - الثلاثة أقانيم في الكاثوليكيّة، والله الواحد - الأحد في الإسلام، وإلى الله الذي مات عند نيتشه، وإلى الله - الذات العظمى. وقد انحلّت فيه الأنا عند الهندوسيّين، وتعرّف إلى الله - الروح الكونيّة عند الثيوزوفيّين، وإلى الوثنيّ في الحضارات القديمة، وفي ضوء كلّ ذلك نجد أنّ الله عند جبران يتخطّى مفهومًا معيّنًا أو دينًا واضحًا ثابتًا، لا بل إنّ معالمه تتداخل في شبكة من التعقيد يصعب توضيحها. إنّنا في درْسِنا فكر جبران والتركيز على طبيعة «الله»، أمام أعصاب تنفعل بإحساسات عنيفة ورؤى متوتّرة تتلوّن بحسب الحالات في تجارب تضرب الفكر الجبرانيّ فتجعله في كلّ مرّة يجنح مع رياحها علّه يدرك أسرارها.

لقد اعترف جبران نفسه لماري هاسكل قائلًا: «لا يسعنا فهم طبيعة الله، لأنّنا لسنا «الله». بل بوسعنا تهيئة وعينا لفهم تعابير الله المنظورة، والنموّ عن طريق هذا الفهم»[٨٥].

وإذا رصدنا تحوّل جبران عن إيمانه بالله في الديانة المسيحيّة، نجد أنّ الجذور المسيحيّة راحت تُقتلع شيئًا فشيئًا من أعماقه نتيجة أسباب متنوّعة زادت في تغرّبه عن دينه الأوّل. فجبران أصبح يرى كلّ ذات أنّها جوهر الحياة: «أنا كنت منذ الأزل وها أنذا وسأكون إلى آخر الدهور وليس لكياني انقضاء». لقد أخذ جبران عن البروتستانتيّة حرّيّة الفكر في

---

(٨٤) Boulos Tawk, *ibid.* p. 382.

(٨٥) نبيّ الحبيب، ج ٢، ص ١٢١.

تفسير الكتاب المقدّس وأخذ يكوّن بهذه الحرّيّة مسيحيّةً فطريّة بعيدة عن مسيحيّة الإنجيل، قريبة من الصورة التي تخيّلها لدولة الطبيعة، وهكذا خلق يسوع جديدًا أسبغ عليه ملامح يسوع ولم يزوّده إلّا بأفكار جبرانيّة ممهورة بطابع التغيير. إنّ المسيحيّة لم تعد عند جبران غير فرع من فروع الدين الكلّيّ الواحد، طريق من الطرق المؤدّية إلى الحقيقة، فإذا محمّد ويسوع على قدر متساو من التقدير والمحبّة. ويمكننا القول إنّ الله عند جبران هو المحبّة ودين جبران هو التقاء العواطف الإنسانيّة، وعقيدة جبران هي وحدة الوجود وألوهيّةُ الكون وكونيّةُ الإله التي استقاها من الأفكار الهندوسيّة والبوذيّة وكتابات بليك وأعلام غربيّين آخرين في مدارس الفكر الحديث.

وعندما نقرأ جبران متحلًّا شخص يسوع الناصريّ وهو يقول ليسوع الناصريّ: «أخشى يا صاحبي أنّنا لن نتّفق أبدًا أبدًا»[٨٦]، ندرك أنّ استعمال النفي هنا، ومن ثمّ التوكيد، يفسّر الانفصام الذي تمّ في فكر جبران بين الكنيسة والمسيح ممّا أدّى إلى ضياع ملامح المسيح الكنسيّ الإلهيّ. إنّ جبران لم يتقبّل في مرحلة نضجه الفكريّ فكرة الإيمان بالمسيح الإله، فهو يحلم شأنه شأن كلّ شرقيّ أن يصبح نبيًّا، فالآلهة الأرضيّة[٨٧] تحاول الوصول إلى القمّة والاتّحاد بها.

وما يزيد في تعقيد الخيوط في شبكة معرفة مفهوم الله عند جبران، عدم انصياع الفكر الجبرانيّ لمبدأ ثابت وموضوعيّة متكاملة. فقد اعتقد جبران في مرحلة ما أنّ الله ينمو أيضًا، فهو يقول في رسالة إلى ماري هاسكل: «يبدو لي كأنّ عينيّ بالذات ما برحتا تحفظان صورة ولادة الله، هذه البطيئة النموّ. أرى الله متصاعدًا تصاعد الضباب من البحار والجبال والبطاح»[٨٨]. ويتابع في الرسالة نفسها: «ليس الله خالقًا للإنسان وليس

---

(٨٦) م.ك.م.، ص ١٩٦.
(٨٧) في آلهة الأرض.
(٨٨) نبيّ الحبيب، ج ٢، ص ١٢٤.

الله خالقًا للأرض ولا يحكم الله الإنسان أو الأرض. فالله يرغب أن يصير الإنسان مثله والأرض مثله وكلاهما جزءًا منه. والإنسان والأرض وكلّ ما على الأرض يرتفعون إلى الله بقوّة الرغبة وهي القوّة الطبيعيّة التي تحوّل كلّ شيء. هي ناموس كلّ مادّة وكلّ ما هو حياة»[89].

وختامًا، فإنّ الدراسة تبقى ناقصة في مراميها لأنّ الأدب الجبرانيّ مطعّم بالمجاز يوحي ويرمز وليس أفكارًا موضوعيّة تحدّد وتجزم، فقد ثار جبران على مستوى التعبير في اللغة التي حمّلها رؤاه الجديدة. وخلاصة البحث في طبيعة الله عند جبران، أنّ الله موجود، هو الروح الكلّيّة الخالدة، والعودات إلى التجسّد ضروريّة لاستكمال تطهّر النفس وتحقيقها. هذه الثوابت الثلاث تساعد على استخلاص مفهوم الله عنده، فالله، في اعتقاده هو الكلّ وإنّه في كلّ مكان وهو ضمير العالم العاقل وهو في روح كلّ منّا ونحن في تسامٍ جاهد لنصير آلهةً بالفعل.

(٨٩) نبيّ الحبيب.

لائحة المصادر والمراجع

I - المصادر

١ - جبران، جبران خليل: **المجموعة الكاملة العربيّة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

٢ - جبران، جبران خليل: **المجموعة الكاملة المعرّبة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

٣ - جبران، جبران خليل: الشعلة الزرقاء، رسائل الحبّ من جبران إلى ميّ زيادة، تحقيق سلمى الكزبريّ وسهيل بشروئيّ، دمشق، ١٩٧٩.

٤ - جبران، جبرانْ خليل: **نبيّ الحبيب**، رسائل الحبّ بين جبران وماري هاسكل، (جمعتها ماري هاسكل ونقلها إلى العربيّة الأب لورانس فارس)، بيروت، المكتبة الأهليّة، ٣ أجزاء، ١٩٧٤.

II - المراجع العربيّة الأدبيّة

١ - أبي فاضل، ربيعة: **الفكر الدينيّ في الأدب المهجريّ**، بيروت، دار الجيل، جزءان، ١٩٩٢.

٢ - جبر، جميل: **جبران في عصره وآثاره الأدبيّة والفنّيّة**، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٨٣.

٣ - حاوي، خليل: **جبران، إطاره الحضاريّ وشخصيّته وآثاره**، نقله إلى العربيّة سعيد فارس باز، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.

٤ - الحويّك، يوسف: **ذكرياتي مع جبران**، حرّرتها إدڤيك شيبوب، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٧٩.

٥ - الريحاني، أمين: **مدار الكلمة**، دار الكتاب المصريّ، ط ١،

القاهرة، ١٩٨٠.

٦ - عبّود، مارون: مجدّدون ومجترّون، دار الثقافة - دار مارون عبّود، لبنان، ١٩٦٨.

٧ - فريحة، أنيس: دراسات في التاريخ، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠.

٨ - كيروز، وهيب: عالم جبران الفكريّ، دار بشاريا، لبنان، ١٩٨٤، مجلّدان.

٩ - كيروز، وهيب: مخطوط رسالة طويلة عن المتصرّفيّة والهجرة، تشرين الثاني، ١٩٨٧.

١٠- نعيمة، ميخائيل: جبران خليل جبران، طبعة ١٠، مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٨٥.

III - المراجع الدينيّة

١ - الكتاب المقدّس (العهد العتيق، والعهد الجديد)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

٢ - القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت.

IV - المراجع الأجنبيّة

١ - Bachelard, Gaston: *La poétique de la rêverie*, P.U.F. Paris, 1960.

٢ - Eliade, Mircea: *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.

٣ - Karam, Antoine: *La vie et l'œuvre littéraire de Gubran*, Dar al-Nahar, Beyrouth, 1981.

٤ - Tawk, Boulos: *La personnalité de Gubran dans ses dimensions constitutives et existentielles*, Bacharia, Tomes 1, 2, 3, 1ère édition, 1985.

٥ - Tilliette, Xavier: *Schelling, une philosophie en devenir*, T.2, Paris, 1970.

٦ - Young, Barbara: *This Man from Lebanon*, KNGF, 7ème édition, 1954.

الهجرة اللبنانيّة
منذ نهاية الحروب داخل لبنان (١٩٩٠-١٩٩٨)

الدكتور بطرس لبكي*

مقدّمة

باتت الهجرة الدوليّة منذ نحو قرن ونصف القرن إحدى خصائص لبنان المعاصر. فعدد اللبنانيّين المقيمين (٤ ملايين في ١٩٩٧) يضاهي عدد اللبنانيّين والمتحدّرين من أصل لبنانيّ في الخارج.

بدأت الهجرة المعاصرة في منتصف القرن التاسع عشر تحت التأثير المزدوج التي مارسته التحوّلات الاجتماعيّة - الاقتصاديّة والسياسيّة في جبل لبنان (اختراق المصالح الفرنسيّة، التجاريّة والصناعيّة والماليّة، النموّ السكّانيّ السريع، تنامي التعليم، أزمة أحاديّة إنتاج درد القزّ، الصراعات الاجتماعيّة والحروب الأهليّة، إلخ...). وقد توجّهت هذه الهجرة بصورة خاصّة نحو مصر والولايات المتّحدة، كما بلغت أميركا اللاتينيّة وأوستراليا وأفريقيا جنوبيّ الصحراء. لكنّها تسارعت عشيّة الحرب العالميّة الأولى، إذ هاجر آنذاك حوالى ربع سكّان جبل لبنان، وكانت تحويلات هؤلاء المهاجرين تشكّل زهاء ٤٠٪ من مداخيل المقيمين في هذه الولاية العثمانيّة. وإبّان الحرب العالميّة الأولى، أدّت المجاعة إلى تسريع هذه الهجرة.

في عهد الانتداب الفرنسيّ (١٩١٨-١٩٤٣)، تباطأت هذه الهجرة في البدء، ثمّ استأنفت وتيرتها في منتصف العشرينات لتعود وتتباطأ مرّة أخرى بفعل أزمة ١٩٢٩ التي طاولت اقتصاد بلدان المقصد. لكنّها اتّسمت على الأخصّ باتّجاه

(*) نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار، باحث واقتصاديّ،بيروت.

أفريقيا جنوبيّ الصحراء وأوستراليا، إضافةً إلى المقاصد المذكورة آنفًا في ما يختصّ بالحقبة العثمانيّة. أمّا المهاجرون العائدون، فقد انخرطوا في الحياة السياسيّة والإداريّة وفي الصناعة الناشئة.

منذ الاستقلال (١٩٤٣) ونهاية الحرب العالميّة الثانية وحتّى بداية «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٧٥، استؤنفت الهجرة لكنّها اتّجهت بخاصّة، وبالإضافة إلى المقاصد السابقة، نحو البلدان العربيّة المصدّرة للنفط، إضافةً إلى أفريقيا جنوبيّ الصحراء وأوستراليا.

وقد قامت هذه الهجرة- لا سيّما تلك المتّجهة إلى البلدان النفطيّة، بدور أساسيّ في نموّ الاقتصاد اللبنانيّ لحقبة ١٩٤٥-١٩٧٥.

في أثناء «الحروب من أجل الآخرين» على الأراضي اللبنانيّة (١٩٧٥-١٩٩٠)، تسارعت الهجرة وطاولت حوالى ٣٠٪ من اللبنانيّين المقيمين. وحطّت هذه الهجرة ديموغرافيًّا في أوروبّا الغربيّة إضافةً إلى المقاصد السابقة: أميركا الشماليّة والجنوبيّة، البلدان العربيّة، أفريقيا وأوستراليا. ولكن، على الصعيد الاقتصاديّ، كان الدور الأهمّ هو ذاك الذي قامت به الهجرة إلى البلدان العربيّة النفطيّة، من حيث حجم تحويلات المهاجرين إلى لبنان، فقد أسهمت في صمود (وأحيانًا في رخاء) اللبنانيّين الذين ظلّوا في بلدهم ذي الاقتصاد المدمّر والمشلول جزئيًّا.

منذ نهاية «الحروب من أجل الآخرين» داخل لبنان، استمرّت الهجرة رغم عودة بعضهم وبلغت أماكن جديدة: بعض بلدان أوروبّا الشرقيّة الوسطى ومجموعة الدول المستقلّة، في إطار انتقال هذه البلدان إلى اقتصاد السوق، على أثر تفكّك الكتلة السوفياتيّة في أواخر الثمانينات.

بعض الأفكار الأوّليّة على سبيل التمهيد

١ - كانت الهجرة على الدوام مشكلة مألوفة في لبنان وقد أصبحت مشكلة جميع المناطق والطوائف والطبقات الاجتماعيّة والأُسَر منذ عقود عدّة.

فمَن من اللبنانيّين لم يهاجر، أو ليس له زوج أو زوجة أو أب أو أمّ أو أخت أو ابنة أو أخ أو عمّة أو عمّ مهاجر؟

إنّ للهجرة مدلولات وجدانيّة وعاطفيّة في لبنان، كما في أيّ مكان آخر.

٢ - زد على ذلك أنّ الهجرة هي موضوع من موضوعات الحياة اللبنانيّة والنشاط السياسيّ اللبنانيّ: فزيارات المسؤولين السياسيّين والدينيّين اللبنانيّين، من مختلف المستويات والمناطق والطوائف والنزعات تتالى إلى جميع بلدان الهجرة منذ ١٩٩١.

كذلك، فإنّ زيادات ممثّلي مختلف الجاليات اللبنانيّة والمتحدّرة من أصل لبنانيّ في بلدان الانتشار تتالى إلى لبنان، منذ نهاية الحروب من أجل الآخرين داخل لبنان. أخيرًا، ثمّة وفود من رجال أعمال وسياسيّين ومسؤولين رسميّين، سواء من أصل لبنانيّ أم لا، تتوالى إلى لبنان من مختلف بلدان الانتشار منذ ١٩٩١.

تهتمّ الدولة اللبنانيّة جليًّا بالمغتربين وقد أُنشئت وزارة خاصّة لهذا الغرض[١]. كذلك فإنّ الأحزاب والميليشيات السابقة والقرى المحلّيّة و/أو الإقليميّة المعنيّة بلبنان تهتمّ عن كثب بالمغتربين اللبنانيّين.

٣ - يجري حثّ المغتربين اللبنانيّين على المشاركة في إعادة إعمار لبنان وتنميته، وهم يشاركون في ذلك باستثمارات في مختلف القطاعات والمشاريع، كما في سندات الخزينة اللبنانيّة وغيرها من الأدوات الماليّة. وهم يسهمون أيضًا في إنشاء مؤسّسات تربويّة واجتماعيّة وصحّيّة وثقافيّة. وأخيرًا، هناك رجال أعمال مغتربون يساهمون بنشاطهم التجاريّ في توسيع أسواق السلع والخدمات اللبنانيّة المعدّة للتصدير.

٤ - ثمّة نقطة مهمّة يجدر التشديد عليها، هي الطابع الكيفيّ الغامض والتناقضيّ الذي تتّصف به غالبًا الأرقام المتعلّقة بالهجرة اللبنانيّة، وبتوزّعها الإجماليّ بحسب البلدان و/أو القارات المضيفة، وبحسب الفترات الزمنيّة والمناطق والطوائف والقرى والعائلات أيضًا. لذا سنكون حذرين للغاية ومتحفّظين في كلّ ما يتّصل بالجوانب الرقميّة الخاصة بالهجرة، لأنّ هذه الأرقام - شأنها شأن كلّ ما يتعلّق بالديموغرافيا في لبنان - هي أدوات مستخدمة في التنافس السياسيّ المتعدّد الأشكال في لبنان.

لا بدّ من أن نقرّ، نحن اللبنانيّين من مختلف المشارب، بأنّ هذه الظاهرة شبه عالميّة: فمَن لم يسمع عن تضخيم أرقام سكّان بعض المدن أو الولايات المتّحدة الأميركيّة بهدف اجتذاب حصّة أكبر من مختلف مصادر التمويل العامّ؟

ومَن لا يعرف أنّ عدد سكّان كورسيكا الرسميّ هو موضوع مفاوضات بين الإدارة المكلّفة بالإحصاء ومختلف القوى المحلّيّة في الجزيرة، وذلك لعدّة أسباب اقتصاديّة وسياسيّة؟

ومَن يجهل أنّه بالقرب منّا، وخصوصًا في بلدان الخليج وشبه الجزيرة العربيّة، يُحاط عدد السكّان المقيمين من أهل البلد، والمغتربين، بعناية تكون أحيانًا بعيدة

---

(١) في نيسان ١٩٩٣، اللواء، ٢٤ شباط ١٩٩٥.

عن اهتمامات علماء الديموغرافيا والإحصاء والمخطّطين الاقتصاديّين؟

إذًا، لنعترف بهذا الضعف الذي عندنا (كيفيّة الأرقام المتعلّقة بالسكّان)، ولنتعزَّ بكون هذا الضعف مشتركًا بين شعوب العالم.

لأجل ذلك، لا يسعنا أن نقدّم، في هذا النصّ، لمحة شاملة عن الهجرة اللبنانيّة منذ ١٩٩٠. لكنّنا سنحاول أن نستخدم إلى الحدّ الأقصى المعطيات الممكنة التجميع من مختلف المصادر اللبنانيّة، الرسميّة والخاصّة، ومن المصادر الأجنبيّة. فالمعرفة الجزئيّة خير من جهل هاذٍ ومدّعٍ للمعرفة الكاملة.

٥ - الآن وقد استقرّ الوضع الأمنيّ على الأراضي اللبنانيّة، فما هي حالة الهجرة اللبنانيّة؟ معلوم أنّ هذه الظاهرة تسارعت كثيرًا إبّان سنوات الحروب الممتدّة من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠. فهل ركدت هذه الحركة منذ عودة الهدوء؟ سنحاول في ما يلي وضع جردة بالاتّجاهات الحديثة التي اتّخذتها الهجرة اللبنانيّة منذ ١٩٩٠ حتّى ١٩٩٧.

لكنّنا نحرص على التكرار أنّ المعلومات المتوافرة هي جزئيّة جدًّا. فثمّة مَن يزعم أنّ عدد المغتربين والمتحدّرين من أصل لبنانيّ في العالم[٢] هو ١٦ مليون نسمة في حين يقول آخرون إنّه ١٤ مليونًا[٣]. وترى مصادر أخرى أنّ عدد اللبنانيّين العائشين في الخارج، من مغتربين ومهاجرين ومتحدّرين من أصل لبنانيّ، يتراوح بين ٤ ملايين (التقدير الأدنى) و١٥ مليونًا (التقدير الأعلى)[٤].

إذًا، ثمّة أرقام كيفيّة يتمّ تداولها، ومن الصعب تقديم معطيات أكيدة ودقيقة.

ونظرًا إلى أهمّيّة ظاهرة الهجرة في لبنان المعاصر، فلا بدّ من محاولة سدّ هذه الثغرات قدر المستطاع، من دون أن ننسى أنّ هذه الدراسة لا تدّعي الوصول إلى نتائج نهائيّة، إذ تتحكّم بها حالة المعارف الحاليّة في هذا الصدد.

سوف نذكر أيضًا بعض المعطيات: يُظهر تحقيق أجرته جريدة «السفير» عام ١٩٩٣ أنّ ٣١,٧٪ من اللبنانيّين المقيمين في لبنان يعتبرون أنّ الهجرة هي الحلّ لما يعانونه من مشاكل اقتصاديّة وسواها[٥]. وسوف ننقل تفاصيل الأجوبة التي تمّ الحصول عليها، موزّعة بحسب فئة المشاركين الاجتماعيّة في الاستقصاء.

---

(٢) جوزف نفاع، «أصول الخلاف بين الدولة والمغتربين»، في: النهار، ١ أيلول ١٩٩٣.

(٣) مارلين خليفة، «مليون مواطن غادروا البلاد منذ الحرب ولم يعودوا»، في: نهار الشباب، ١٠ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٤) خليل الجميّل، مشاركة المغتربين في الحياة العامّة في لبنان، ١٩٩٨، ص ١٨ وما يليها.

(٥) راغب جابر، «السنير تستغني اللبنانيين...» في: السفير، ١٣ تشرين الثاني ١٩٩٣.

جدول رقم ١: اللبنانيّون ونيّة الهجرة بحسب الدخل (١٩٩٣)

الرغبة في الهجرة متوسّط الدخل (بآلاف ل.ل.)	نعم		لا		غير محدّد		لا جواب		المجموع	
	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
أقلّ من ١٢٠	٢	٦٦،٦	١	٣٣،٣	٣	١	١	٣	٠،٧	
١٢٠-٣٠٠	٢٢	٥٥	١٨	٤٥	١،٥			٤٠	١٠	
٣٠١-٥٠٠	٣٣	٥٤	٢٧	٤٤	١،٨			٦١	١٥	
٥٠١-٧٥٠	٢٨	٣٨	٤٥	٦٠	٥،٥			٧٥	١٨،٧	
٧٥١-١٠٠٠	١٠	١٥،٦	٥٣	٨٢،٨				٦٤	١٦	
١٠٠٠-	١٦	٢٣،٥	٥٢	٧٦،٥				٦٨	١٧	
٢٠٠٠	٥	٩،٦	٤٥	٨٦،٥				٥٢	١٣	
أكثر من	١٠	٥٧	٢٤	٦٦				٣٦	٩	
٢٠٠٠	١								١	
غير محدّد										
لا جواب										
المجموع	١٢٧	٣١،٧	٢٦٥	٦٦،٢	٧	١٧،٥	١	٠،٢	٤٠٠	١٠٠

المصدر: راغب جابر، «السير تستفتي اللبنانيّين...» في: السفير، ١٣ تشرين الثاني ١٩٩٣.

فمن أصل الأربع مئة شخص الذين شملهم الاستقصاء، يفكّر المزارعون في الهجرة بنسبة ٥٠٪ منهم، وكذلك المعلّمون، في حين يفكّر فيها ٩٢٪ من كبار التجّار وأصحاب المصانع، و٩٣٪ من المتقاعدين و٦٧٪ من العاطلين عن العمل، إلخ... يبدو إذًا أنّ الرغبة في الهجرة هي في أعلى السلّم الاجتماعيّ وأسفله على السواء.

في الواقع، غالبًا ما تكون المؤشّرات متناقضة. ففي ٨ تشرين الأوّل ١٩٩٢، وبسبب الزحمة اليوميّة أمام أبواب السفارة الدانماركيّة، اضطرّ سفير الدانمارك في لبنان إلى التذكير في بيان رسميّ بأنّ بلاده لا تستقبل سوى اللاجئين السياسيّين (أي الأشخاص الذين هم فعلًا في خطر في وطنهم)، والأشخاص الراغبين في الانضمام إلى أزواجهم أو عائلاتهم.

في موازاة ذلك، سُجّلت حركة عودة واسعة إلى البلاد، من قبل اللبنانيّين في كندا والولايات المتّحدة وفرنسا وألمانيا، ولأسباب أخرى، من قبل الجاليات

اللبنانيّة في أفريقيا. على أيّ حال، بالنسبة إلى مغتربي هذه الجاليات، ثمّة إعادة هيكلة تفرض نفسها نظرًا إلى الركود الاقتصاديّ الذي تعانيه بلدان عدّة والذي يصيب الانتشار اللبنانيّ.

إنّ القسم الأوّل والأكبر من هذه الدراسة يتناول وقائع الهجرة الحديثة في مقاربة إجماليّة، ثمّ بحسب البلدان المضيفة.

أمّا القسم الثاني، فيتطرّق إلى الآثار الاقتصاديّة والاجتماعيّة والديموغرافيّة كما إلى البنى الطائفيّة والمناطقيّة للهجرة اللبنانيّة.

القسم الأوّل: وقائع الهجرة الحديثة

سوف يخصّص هذا القسم لدرس كميّة حركات الهجرة اللبنانيّة في فترة ١٩٩٠-١٩٩٧. ولا بدّ قبل كلّ شيء من تحديد حجم الهجرة الحاليّ للتمكّن من الإحاطة بطبيعتها وخصائصها واتّجاهاتها.

التطوّر الإجماليّ

تنشر الصحافة المحلّيّة أحيانًا بعض الأرقام المتعلّقة بالمهاجرين اللبنانيّين منذ ١٩٩٠: فقد قدّرتهم الأنوار (التي لا تبيّن مصادرها)[٦] بنحو ٦٠٠ ٠٠٠ بين ١٩٩٠ و١٩٩٥، في حين قالت المجلّة الاقتصاديّة الناطقة بالفرنسيّة «لو كومرس دو لوفان» *(Le Commerce du Levant)* إنّ عدد هؤلاء الإجماليّ في ١٩٧٥-١٩٩٥ هو ١٠٧٨٦٠٦ أشخاص، وأنّ عدد الذين غادروا البلاد إبّان المعارك (أي في فترة ١٩٧٥-١٩٩٠) هو بحدود ٩٥٠ ٠٠٠[٧]. وعليه، يمكننا أن نستخلص عدد المهاجرين لفترة ١٩٩٠-أيّار ١٩٩٥ كالآتي: ١٠٧٨٦٠٦-٩٥٠ ٠٠٠ = ١٢٨٦٠٦ أشخاص.

إنّ النتائج المحصول عليها متباينة جدًّا كما يُظهر الجدول التالي:

---

(٦) فؤاد أبو منصور. «الحريري يطلب من شيراك منع تجنيس اللبنانيّين...»، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(٧) «Plus d'un million de Libanais ont émigré», in *Le Commerce du Levant*, 25 mai 1995, n° 5359. pp. 56-57.

جدول رقم ٢
الهجرة اللبنانيّة بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ بحسب الصحافة المحلّيّة

الفترة	المجموع	المصدر
١٩٩٠-١٩٩٥	٦٠٠ ٠٠٠	الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥
١٩٩٠-آيار ١٩٩٥	١٢٨٦٠٦	لو كومرس دو لوفان، ٢٥ أيار ١٩٩٥

إنّ الفارق الكبير بين الرقمين المعلنين وعدم توضيح المصادر يدفعان إلى أكبر قدر من الحذر في معالجة هذه التقديرات. والواقع أنّنا لا نملك إحصاءات رسميّة تتيح لنا أن نقدّر بأرقام دقيقة حجم الهجرة اللبنانيّة الحديثة.

مع ذلك، فإنّ رصيد الحركات، أي الفرق بين عدد المواطنين اللبنانيّين المغادرين وعدد الوافدين، من لبنان وإليه، يشكّل المؤشّر الأصدق على عدد المهاجرين السنويّ. في الواقع، إنّ مديريّة الأمن العامّ تنشر هذه المعطيات بانتظام، ممّا يسمح بإعداد مقارنات واستخراج منحى عامّ. فالتطوّر السنويّ لهذا العدد بين ١٩٩٠ و١٩٩٧ مبيَّن في الجدول التالي:

جدول رقم ٣: رصيد حركات اللبنانيّين (١٩٩٠-١٩٩٧).

السنة	الرصيد	السنة	الرصيد
١٩٩١	٥٠ ٠٠٠	١٩٩٥	١٠٦٨١٢
١٩٩٢	٣٨٤٤٥	١٩٩٦	١٨٦٩٩٠
١٩٩٣	٤٨٠٥٠	١٩٩٧	١٥٢٠٧٤
١٩٩٤	٥٦٧٥٤		
المجموع ٦٣٩١٢٥			

المصدر:

Labaki Boutros, Abou Rjeili Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, p. 94;

١٩٩١-١٩٩٧، مديريّة الأمن العامّ (أنظر: الجمهوريّة اللبنانيّة، إدارة الإحصاء المركزيّ، النشرة الإحصائيّة).

ويُظهر الرسم البيانيّ اللاحق التطوّر السنويّ للرصيد:

الرسم البيانيّ رقم ١: رصيد حركات اللبنانيّين (١٩٩٠-١٩٩٧).

إنّ منحى الهجرة العامّ تنازليّ بين ١٩٩٠ و١٩٩٢، وتصاعديّ حتّى ١٩٩٦،

ثمّ تنازليّ قليلًا في ١٩٩٧. وتسارع الوتيرة كثيرًا منذ ١٩٩٤ إلى أن يتجاوز الرصيد بسرعة رقم ١٩٩٠. ويتضاعف عدد المهاجرين بين ١٩٩١ و١٩٩٥، ثمّ يقارب الـ ٢٠٠ ألف نسمة في ١٩٩٦ ويظلّ أعلى من ١٥٠ ألفًا في ١٩٩٧.

لكي نتتبّع التغيّرات على المدى الطويل، ونتمكّن من المقارنة بين الوضع قبل ١٩٩٠ وبعدها، نأخذ في الحسبان أيضًا رصيد سنوات الحرب:

جدول رقم ٤
رصيد حركات اللبنانيّين باتّجاه الخارج (١٩٧٥-١٩٩٠)

السنة	الرصيد	السنة	الرصيد
١٩٧٥	٤٠٠ ٠٠٠	١٩٨٣	٣٣ ٠٠٠
١٩٧٦	٢٩٧٠٠٠	١٩٨٤	٦١٦٠٥
١٩٧٧	٣٨ ٠٠٠	١٩٨٥	٧٠٢٠١
١٩٧٨	٧٦ ٠٠٠	١٩٨٦	٧٣٩٠٧
١٩٧٩	٤٩ ٠٠٠	١٩٨٧	٦٧ ٠٠٠
١٩٨٠	٣٣ ٠٠٠	١٩٨٨	٦٧ ٠٠٠
١٩٨١	٣٣ ٠٠٠	١٩٨٩	٨٥٢٠٠
١٩٨٢	٣٣ ٠٠٠	١٩٩٠	٧١٨٠٤
			المجموع ٨٩٤٧١٧

المصدر:

Labaki Boutros, Abou Rjeily Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, 1993, P. 94.

أمّا منحى التطوّر بين ١٩٧٥ و١٩٩٠، فيظهره الرسم البيانيّ التالي:

الرسم البيانيّ رقم ٢: رصيد مغادرة - وصول اللبنانيّين (١٩٧٥-١٩٩٧).

لا بدّ من التشديد هنا على العلاقة بين اتّجاهات تطوّر عدد المهاجرين سنويًا والوضع الاقتصاديّ في لبنان بعد انتهاء «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٩٠.

جدول رقم ٥: المقارنة بين النموّ الاقتصاديّ وأرصدة الهجرة

السنة	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣	١٩٩٤	١٩٩٥	١٩٩٦	١٩٩٧
معدّل نموّ الناتج المحلّي الإجماليّ	٪٢،٥	٪٤،٥	٪٧	٪٨	٪٦،٥	٩٠ ٪٤	٪٣،٥
رصيد الهجرة الصافي	٥٠٠٠٠	٣٨٤٤٥	٤٨٠٥٠	٥٦٧٥٤	١٠٦٨١٢		١٥٢٠٧٤

المصدر:

Boutros Labaki: «Pour une politique économique conciliant les impératifs de la croissance économique et ceux de la justice sociale», in *Le commerce du Levant* 17/4/1997, N° 5408, Beyrouth, p. 16; Banque Audi, *Rapport économique trimestriel* - 4ème trimestre 1997;

المديريّة العامّة للأمن العامّ، انظر: النشرة الإحصائيّة الشهريّة، إدارة الإحصاء المركزيّ، بيروت، عدّة أعداد.

تراجعت الهجرة عام ١٩٩١ بفعل انتهاء الحروب داخل لبنان واستقرّ المعدّل السنويّ لرصيد الهجرة على ٤٨٠٠٠ شخص بين ١٩٩٠ و١٩٩٤. ومع بدء تباطؤ النموّ الاقتصاديّ نتيجة معدّلات الفوائد العالية التي أضعفت النشاط الاقتصاديّ، تضاعف رصيد الهجرة ثمّ ارتفع ثلاثة أضعاف ليستقرّ في ١٩٩٦ و١٩٩٧ على ما بين ١٥٠ ٠٠٠ و١٨٠ ٠٠٠ شخص سنويًّا، وهو مستوى لم يبلغه أبدًا إبّان الحروب الممتدّة من ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠، إلّا أثناء الرحيل الكثيف الذي رافق بدايات الحروب عام ١٩٧٥ والذي أعقبته على كلّ حال عودة كثيفة (انظر الجدولين رقم ٣ و٤ والرسمين البيانيّين رقم ١ و٢).

البلدان المضيفة

توزّع اللبنانيّون الذين هاجروا بعد ١٩٩٠ على مختلف بلدان الهجرة. وقد أجرى أنيس أبي فرح عام ١٩٩٣ استقصاء طاول ٤٢٢ عائلة (أي ٢١١٣ شخصًا، بينهم ١٦٩٣ يعيشون في لبنان و٤١٩ هاجروا خلال فترة ١٩٧٥-١٩٩٣)، وتوصّل إلى رقم إجماليّ قدره ٧٢٩٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى فترة ١٩٧٥-١٩٩٤. يشكّل هؤلاء ١٩،٨٪ من مجموع السكّان و٢٤،٧٪ من السكّان المقيمين (الذين بلغ عددهم ٢٩٤٦٠٠٠ نسمة عام ١٩٩٣ بحسب المؤلّف). ويُظهر هذا الاستقصاء أنّ المهاجرين توزّعوا على البلدان المضيفة كالآتي:

جدول رقم ٦ : توزّع اللبنانيّين الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٤

البلدان المضيفة	التواتر المطلق	التواتر النسبي (٪)
الولايات المتّحدة	١٤٤٣٤٢	١٩،٨
أوستراليا	١٠٩٣٥٠	١٥
كندا	١٠٧٨٩٢	١٤،٨
فرنسا	٩١٨٤٥	١٢،٦
سوريا	٣٢٨٠٥	٤،٥
إيطاليا	٢٦٢٤٤	٣،٦
السويد	٢٤٠٥٧	٣،٣
الإمارات العربيّة المتّحدة	٢١١٤١	٢،٩
المملكة العربيّة السعوديّة	١٧٤٩٦	٢،٤
ألمانيا	١٣٨٥١	١،٩
البرازيل	١٣٨٥١	١،٩
إسبانيا	١٣٨٥١	١،٩
شاطئ العاج	١٣١٢٢	١،٨
النمسا	١٠٢٠٦	١،٤
الدانمارك	١٠٢٠٦	١،٤
الكويت	١٠٢٠٦	١،٤
ليبيريا	٨٧٤٨	١،٢
مصر	٨٧٤٨	١،٢
غيره	٥١٠٣٠	٧
المجموع	٧٢٩ ٠٠٠	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، «المهاجرون اللبنانيّون ١٩٧٥-١٩٩٦»، في: الشؤون الاقتصاديّة، تشرين الثاني ١٩٩٧، العدد ٣٤، ص ٣٠.

يتّضح ممّا سبق أنّ البلدان المصنّعة استقطبت الأكثريّة الساحقة من

المهاجرين، أي ما يقارب ٧٥،٧٪ من العدد الإجمالي، وكانت حصّة الولايات المتّحدة وحدها خمس المجموع.

أمّا البلدان العربيّة فاستقبلت حوالى ١٢،٤٪ من المهاجرين اللبنانيّين في هذه الفترة، وكانت سوريا في طليعتهم (٤،٥٪ من المجموع)، في حين بلغت حصّة أفريقيا ٣٪ وبقيّة البلدان ٨،٩٪.

ليس من الدقّة طبعًا أن تعمّم نتائج هذا الاستقصاء (فنسبة العيّنة التي تبلغ ٠،٠٥٪ ضعيفة). لكنّه يسمح باستخلاص خطوط كبرى أكثر ممّا يتيح إجراء تقسيمات دقيقة.

إذًا، لمعرفة المزيد من التطوّر الإجمالي الحاليّ، يبدو من الأفضل أن نعرض المعطيات المتوافرة لنا عن الهجرة اللبنانيّة، بشأن كلّ حالة على حدة. سنعرض في هذا القسم ما نعرفه عن وضع مختلف الجاليات اللبنانيّة في العالم، والدلائل التي تشكّل مؤشّرات على تطوّره المستقبليّ: فالمقصود إذًا هو أن نكمّم قدر الإمكان مختلف الجاليات اللبنانيّة، وأن نبيّن تطوّرها وفق مختلف الثوابت التي قد تؤثّر في الخيارات الفرديّة (الرحيل والعودة، لا بل أيضًا الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة الراهنة، والتي تؤثّر في صيرورتها في المستقبل القريب).

اللبنانيّون في أوستراليا (أوقيانيا)

يفيد وزير الهجرة الأوستراليّ فيليب رادوك أنّ الجالية اللبنانيّة من أوستراليا تعدّ حاليًّا قرابة ٣٠٠٠٠٠ نسمة[٨] - ٢٠٠ ٠٠٠ نسمة في ١٩٩١ بحسب وزارة المغتربين اللبنانيّة[٩] و٤٠٠ ٠٠٠ بحسب رئيس «مجلس المغتربين في أوستراليا» خضر صالح أبو راشد[١٠].

ويبيّن الجدول اللاحق حجم حركة المغادرة والوصول في فترة ١٩٩٠-١٩٩٥:

(٨) قابل الوزير الأوستراليّ الرؤساء الهراوي والحريري وبرّي... في: النهار، ٥ تشرين الأوّل ١٩٩٦.

(٩) مارلين خليفة، المرجع المذكور.

(١٠) حنّا دندن، «أبو راشد: المهمّ ليس الاستثمار في لبنان بل عودة الرأسمال اللبنانيّ...»، في: اللواء، ٥ نيسان ١٩٩٧.

جدول رقم ٧: تدفّقات الهجرة اللبنانيّة مع أوستراليا (١٩٩٠-١٩٩٥)

السنة	عدد المغادرين	عدد الوافدين	رصيد الهجرة
١٩٩٠	(١) ٢٢٢٥	(١) ٣٣١	(١) ١٨٩٤
١٩٩١	(١) ٢٨٩١	(١) ٤١٨	(١) ٢٤٧٣
١٩٩٢	(١) ١٦١٧	(١) ٢١١	(١) ١٤٠٦
١٩٩٣	(٢) ١٢٠٠		
١٩٩٤	(٢) ١٢٠٠		
١٩٩٥	(٢) ١٢٠٠		
المجموع	+ (١) ٦٧٣٣ (٢) ٣٦٠٠	+ (١) ٩٦٠	+ (١) ٥٧٧٣

المصدر: بحسب وزارة الهجرة الأوستراليّة، مذكور في: خضر صالح أبو راشد. «عشر لبنان يعيش في أوستراليا»، السفير، ٦ آب ١٩٩٣؛ نيل حرب: «الدولة الأوستراليّة تهتمّ بالجالية اللبنانيّة...» في: الأنوار ١١ تشرين الثاني ١٩٩٥.

إنّ المعدّل السنويّ لعدد المغادرين هو ٢٢٤٤ شخصًا في فترة ١٩٩٠-١٩٩٢ و١٢٠٠ شخص في فترة ١٩٩٣-١٩٩٥. وهذان الرقمان هما أقلّ بكثير من أرقام بعض سنوات الحرب (على سبيل المثال، هناك ٨٨٦٩ حالة هجرة نهائيّة للبنانيّين إلى أوستراليا في ١٩٧٧ و٢٤٤٠ في ١٩٨٤). لكنّهما أعلى من المعدّل السنويّ لفترة ١٩٧٩-١٩٨١ (حيث كان عدد المغادرين أقلّ من ١٠٠٠ سنويًّا)[١١]. يضاف إلى ذلك أنّ حالات العودة قليلة، وهي تقارب ٣٢٠ حالة لفترة ١٩٩٠-١٩٩٢.

وتعرض وزارة الهجرة الأوستراليّة التدفّقات الهجريّة بين ١٩٩١ و١٩٩٤ كالآتي:

(١١) PRICE, Charles, «Migration to Australia from Arab Countries», in *Population Bulletin of E.C.W.A.* N° 21, déc. 1981 pour 1934 voir: *Year Book of Australia*, 1986.

جدول رقم ٨: وصول اللبنانيّين ومغادرتهم وتجنّسهم في أوستراليا (١٩٩١-١٩٩٤)

السنة	الوصول	المغادرة النهائيّة	رصيد الهجرة	المجنّسون
١٩٩١-١٩٩٢	١٦١٧	١٥٥	١٤٦٢	٢٨٩٩
١٩٩٢-١٩٩٣	١٠٤٢	١٢٦	٩١٦	٢٩٠٠
١٩٩٣-١٩٩٤	١٠٦٤	١٨٣	٨٨١	٢١٢٢
المجموع	٣٧٢٣	٤٦٤	٣٢٥٩	٧٩٢١

المصدر:

Bureau of Immigration and Population Research, Statistics Section, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Government Publishing Service, Canberra, déc. 1994, pp. 4 et 46-47.

جدول رقم ٩: المغادرة الموقّتة للبنانيّي أوستراليا (١٩٩٢-١٩٩٣).

السنة	المغادرة الموقّتة
١٩٩٢	١١٩٦٣
١٩٩٣	١١٣٣١

المصدر السابق نفسه.

كالعادة، تختلف الأرقام باختلاف المصادر. غير أنّ المقارنة بين مختلف المصادر تُظهر التراجع الواضح للهجرة اللبنانيّة إلى أوستراليا.

مع ذلك، ما يزال رصيد هذه الهجرة إيجابيًّا.

ولئن كنّا لا نملك أرقامًا دقيقة لمجمل الفترة، إلّا أنّ المراقبين يلاحظون أنّ حالات العودة قليلة العدد نسبيًّا، حتّى إنّ بعضهم رجع إلى أوستراليا بعدما كان قد قام بمحاولة غير مثمرة للعودة النهائيّة. وهذا ما يدلّ عليه العدد الكبير لحالات المغادرة الموقّتة (التي لا تتجاوز مدّتها ١٢ شهرًا). فضلًا عن ذلك، أظهر استقصاء ضيّق أُجري لدى الجالية اللبنانيّة المهاجرة بعد ١٩٧٥ أنّ نيّة العودة شبه معدومة (من أصل ٣٠ شخصًا تمّ استفتاؤهم، هناك ٢٨ لا ينوون العودة). ويتمنّى بعض رجال الأعمال توسيع مصالحهم باتّجاه لبنان (لا العودة إليه)، بحسب سفير لبنان

في أوستراليا، لطيف أبو الحسن[١٢]. زد على ذلك أنّ اللبنانيّين يطلبون الجنسيّة الأوستراليّة ويحصلون عليها: ١٠٠ ألف لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الأوستراليّة منذ ١٩٩١[١٣]، والظاهرة مستمرّة بما أنّ عددهم بلغ ٧٩٢١ شخصًا بين ١٩٩١ و١٩٩٤، كما هو مبيّن في الجدول السابق.

عام ١٩٩١، كانت الجالية اللبنانيّة تضمّ ٦٨٧٨٧ مهاجرًا مولودًا في لبنان (أي ٣٤،٣٩٪ من عموم الجالية اللبنانيّة)، و٦٧٤٥٠ شخصًا مولودًا في أوستراليا من أب أو أمّ لبنانيّين (أي ٣٣،٧٢٪)، في حين تتكوّن البقيّة (حوالى ٦٤٧٦٣ شخصًا، أي ٣٢،٣٨٪) من متحدّرين من الأجيال الأولى المهاجرة (أي ما مجموعه زهاء ٢٠٠ ٠٠٠ شخص).

عام ١٩٩٢، وبحسب المصدر نفسه، كانت الجالية اللبنانيّة في أوستراليا تتألّف بنسبة ٥٨،٧٥٪ من المسيحيّين و٤٢،٢٥٪ من المسلمين[١٤].

وعام ١٩٩١، أفاد وزير الهجرة الأوستراليّ أنّ ٥٥٪ من أبناء هذه الجالية مسيحيّون و٣٨،٣٪ مسلمون و٦،٧٪ من طوائف أخرى (غير محدّد، إلخ)[١٥].

أمّا الملامح الاقتصاديّة - المهنيّة للجالية اللبنانيّة، بحسب الإحصاءات العائدة لسنة ١٩٩٩، فهي التالية: حوالى ٤٠٪ من المغتربين اللبنانيّين المولودين في لبنان يعملون في التجارة ومشتقّاتها، و٣٠٪ في الصناعة، و١٨٪ في الإدارة والمهن الحرّة. ويشكّل حَملة الشهادات الجامعيّة والتقنيّة ٢٥٪ من الراشدين (الذين تزيد أعمارهم عن ١٥ سنة)، ونسبة الذين يتقنون اللغة الإنكليزيّة تقارب ٧٠٪. على أنّ نسبة العاطلين عن العمل في وسط الجالية اللبنانيّة ما تزال مرتفعة إلى حدٍّ ما، رغم التراجع المسجّل في السنوات السابقة. ففي حزيران ١٩٩٥، بلغت هذه النسبة ٢٥،١٪ بعدما كانت قد وصلت إلى ٣٣،٧٪ في ١٩٩١. وذلك عائد ربّما إلى مشكلة اللغة التي تصادفها فئة من اللبنانيّين. كما أنّه مرتبط جزئيًّا بالبطالة المتشرة في أوستراليا. في الواقع، إنّ أعلى نسبة من البطالة هي تلك التي عرفها مهاجرو فترة ١٩٧٥-١٩٨٥، والذين تزامن وصولهم مع أخطر أزمة اقتصاديّة شهدتها

---

(١٢) نيل حرب، «السفير أبو الحسن: ٠٠٠ ٣٠٠ لبنانيّ...» في: الأنوار، ٢٦ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(١٣) فؤاد أبو منصور، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(١٤) خضر صالح، «عشر لبنان يعيش في أوستراليا»، في: السفير، ٦ آب ١٩٩٣.

(١٥) Bureau of Immigration and Population Research, Statistics Section, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Governement Service, Canberra, déc. 1994, pp. 38-39.

البلاد. لكنّنا نستطيع أن نذكر أيضًا حالات نجاح باهر، مثل طوني إسحق الذي هو أحد أكبر رجال الأعمال الأوستراليّين، ومن جملة ما يتعاطاه تجارة المنتجات اللبنانيّة، كما نذكر حالة حبيب شلالا، أحد أكبر المقاولين الأوستراليّين، وهو يعمل غالبًا لحساب وزارة الإسكان الأوستراليّة، إلخ[١٦].

إنّ الهيئات الاجتماعيّة والطائفيّة التي تؤطّر الجالية اللبنانيّة في أوستراليا كثيرة جدًّا. وهناك ١٨ طائفة ممثّلة فيها، وثمّة أعضاء في حوالى ٤٠ حزبًا سياسيًّا. كما نجد زهاء ٣٥٠ جمعيّة عائليّة، وقرويّة وطائفيّة[١٧] (نذكر منها، على سبيل المثال، جمعيّة آل رحمة الخيريّة في سيدني، جمعيّة المغترب الجنوبيّ، جمعيّة كوسبا، نادي الأرز الرياضيّ، اتّحاد الكتّاب اللبنانيّين، إلخ)[١٨]. وعام ١٩٩٣[١٩]، تأسّس المجلس الأعلى للمغتربين اللبنانيّين في أوستراليا. كذلك، تضمّ أوستراليا ٣٦ محطّة إذاعيّة عربيّة والعديد من المجلّات العربيّة[٢٠].

وهكذا، يبدو أنّ الهجرة اللبنانيّة إلى أوستراليا تباطأ، ولكن من دون أن تتوقّف فعليًّا، خصوصًا وأنّ الهجرة تستتبع الهجرة، كما هي الحال غالبًا: فالأزواج الذين يودّون الالتحاق بزوجاتهم، وأعضاء العائلات الذين يرغبون في جمع شملهم، إلخ. يحصلون بسهولة نسبيًّا على المستندات الإداريّة اللازمة للإقامة في أوستراليا. والنتيجة هي ترسّخ الجالية اللبنانيّة في بيئتها الأوستراليّة، ممّا يعني تاليًا أنّ العودة بكثافة مستبعدة في مستقبل قريب. «فالمغتربون اللبنانيّون يشكّلون جزءًا من العائلة الأوستراليّة الكبرى»، حسبما أكّد وزير الهجرة الأوستراليّ الذي قام بزيارة لبنان رسميًّا في تشرين الأوّل ١٩٩٦.

اللبنانيّون في أوروبّا

اللبنانيّون في فرنسا

فرنسا هي البلد الأوروبّيّ الذي يحوي أكبر عدد من اللبنانيّين. لكنّ الجالية اللبنانيّة، التي قارب تعدادها ٢٠٠ ٠٠٠ شخص في بعض الفترات، لم يبقَ منها

---

(١٦) نيل حرب، «التبّولة والكبّة و...»، في: الأنوار، ١ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(١٧) خضر صالح، المرجع المذكور.

(١٨) نيل حرب، «لبنانيّو أوستراليا يملكون أكبر الشركات...»، في: الأنوار، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(١٩) أبو راشد: «نطلب من الرئيس الهراوي...»، في: البيرق، كانون الثاني ١٩٩٧.

(٢٠) حنّا دندن، المرجع المذكور.

الآن سوى النصف، بحسب سفير لبنان السابق في فرنسا ناجي أبي عاصي، منهم ٤٢٠٠٠ مقيم في فرنسا بموجب إجازة إقامة[٢١].

في الواقع، رجع عدّة آلاف من الأشخاص إلى لبنان في السنوات الأخيرة، من جرّاء الآثار السلبيّة للركود الاقتصاديّ الذي ساد في فرنسا وتحسّن الوضع في البلاد. أمّا عدد العائلات التي بلّغت السفارة رحيلها، عبر تنفيذ إجراءات الانتقال النهائيّ، فقد تطوّر بين ١٩٩٢ و١٩٩٧ كالآتي (وذلك من دون أن تؤخذ في الاعتبار حالات العودة الفرديّة):

جدول رقم ١٠: العائلات اللبنانيّة التي بلّغت سفارة لبنان رحيلها من فرنسا

السنة	عدد العائلات	٪
١٩٩٢	١٠٠٠	٣٠،٣٠
١٩٩٣	٦٠٠	١٨،١٨
١٩٩٤	٣٠٠	٩،٠٩
١٩٩٥	٦٠٠	١٨،١٨
١٩٩٦	٥٠٠	١٥،١٥
١٩٩٧	٣٠٠	٩،٠٩
المجموع	٣٣٠٠	١٠٠

المصدر: سفير لبنان في فرنسا، ١٣ شباط ١٩٩٨.

ويوضح الوسم البيانيّ اللاحق (الرسم البيانيّ رقم ٣) منحى هذا التطوّر:

فبينما كان هذا العدد كبيرًا نسبيًّا عام ١٩٩٢ (وفي السنتين السابقتين كما يبدو)، انخفض في ما بعد ثمّ ازداد في ١٩٩٥ ليعود ويتراجع بعد ذلك. إذًا، يبدو أنّ حركة العودة القويّة في بداية التسعينات تلاشت منذ ١٩٩٢.

ثمّة عوامل عدّة تتدخّل في قرار العودة: (فالإجراءات الضريبيّة الاستثنائيّة التي كان يتمتّع بها اللبنانيّون في فرنسا بصفتهم «لاجئين» انتهى مفعولها في الأوّل

(٢١) Farah Eve, «La Coopération France - Liban: une stratégie à repenser. Interview de l'ambassadeur Nagi Abi Assi», in *Le Commerce du Levant*, 19 Janvier, n° 5350, p. 33.

من كانون الثاني ١٩٩٥[٢٢]، كما فقد الوسيط اللبناني الكثير من حركيّته وقدرته على التدّخل بسبب المشاكل الإدارية التي اصطدم بها سواء في فرنسا أم في بلدان الخليج العربيّة مثلًا. في الواقع، إنّ سوء حالة الاقتصاد الفرنسيّ هو الآن السبب الأرجح لعودة لبنانيّي فرنسا إلى لبنان.

ويرى الاقتصاديّ روجيه ملكي أنّ اللبنانيّين الباقين في فرنسا يزدادون انخراطًا في الدورات الاقتصاديّة الفرنسيّة، ويتخلّون تدريجيًّا عن الروابط اللبنانيّة والعربيّة التي استندوا إليها لتأمين انطلاقتهم. على سبيل المثال، إذا كان المقيمون اللبنانيّون قد قصدوا المصارف اللبنانيّة العاملة في فرنسا من أجل أولى عمليّاتهم المصرفيّة هناك، فما يلاحَظ أنّ حجم أعمالهم يزداد اتّجاهًا نحو المصارف الفرنسيّة الكبرى. وإن احتفظ هؤلاء بحساب لدى مؤسّسة لبنانيّة من أجل عمليّات محدّدة تمامًا، إلّا أنّ التدفّقات الناشطة تحصل لدى مؤسّسات غير لبنانيّة. ففي ١٩٩٢، قُدِّرت الاستثمارات اللبنانيّة الصافية في فرنسا بحوالى ٣٠ مليون فرنك. وقد حافظت المؤسّسات اللبنانيّة في فرنسا على طابعها الشخصيّ أو العائليّ، مع كلّ ما تنطوي عليه مثل هذه البنية من سيّئات في سوق تسيطر عليها كلّيًّا وحدات كبيرة جدًّا في جميع القطاعات[٢٣].

وهكذا، في ما يختصّ بالذين بقوا، يلاحَظ أنّ ثمّة تكيّفًا قد حصل، وأن نشأت شبكات جديدة لم تعد تعتمد أساسيًّا على الزبائن اللبنانيّين؛ ثمّ إنّ التضامن العائليّ أتاح لآخرين إقامة توازن جديد وتكاملات متزايدة.

حاليًّا، تتكوّن الجالية اللبنانيّة في فرنسا بأكثريّتها من الشباب، وغالبًا من الطلّاب أو الكوادر الشابّة التي اندمجت في المجتمع الفرنسيّ حالما أنهت دروسها. وهي تضمّ أيضًا وكلاء عقاريّين، وتجّار أثريّات، ومهندسين معماريّين، وأصحاب فنادق وشركات تأمين، ومحامين.

مع ذلك، يمكن الملاحظة أنّ لبنانيّي فرنسا برعوا بوجه خاصّ في مجالين اثنين: الطبّ والقطاع الماليّ. ويبقى عدد العائلات ذات الدخل الضعيف أو المتوسّط هو الغالب.

إنّ المنطقة الباريسيّة، وعلى الأخصّ مدينة باريس وقطاع هو دي سين، تستقبل أكثر من نصف اللبنانيّين المقيمين في فرنسا، أي حوالى ٥٠٠٠٠ شخص،

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) Melki, Roger, «Libanais de France, l'érosion lente», in *Le commerce du Levant*, 30 juin 1994, n° 5336, p. 29-35.

وهذه الأرقام ليست دقيقة جدًّا بسبب حركة العودة وعمليّات التجنّس. على أنّ هذا التركّز لا يفسَّر فقط بظاهرة الاستقطاب التقليديّة للعاصمة، بل بمواصفات اللبنانيّين المقيمين في فرنسا والمنشأ الجغرافيّ لهجرتهم أيضًا. فالواقع أنّ اللبنانيّين المقيمين في المنطقة الباريسيّة يتمتّعون بدخل عالٍ جدًّا، ونجد بينهم نسبة كبيرة جدًّا من الجامعيّين. وأغلب الظنّ أنّهم استقرّوا في باريس ليخدموا زبائن دوليّين، وعلى الأخصّ أبناء دول الخليج[٢٤].

إنّ الجمعيّات التي أنشأها لبنانيّو فرنسا عديدة ومتنوّعة، نذكر منها، على سبيل المثال، غرفة التجارة اللبنانيّة - الفرنسيّة، الفرع الفرنسيّ للاتّحاد الثقافيّ اللبنانيّ في العالم الفرنسيّ - الموناكوي الذي له خمسة فروع في فرنسا[٢٥]، وحركة المواطن التي أنشأها طلّاب لبنانيّون إلخ... نذكر أيضًا الصحف ودور النشر اللبنانيّة التي تمركزت أو تأسّست في باريس بوجه خاصّ.

أخيرًا، إنّ مساهمة لبنانيّي فرنسا في إعادة الإعمار ما تزال غير كافية[٢٦]، وإن لم تكن عديمة الأهمّيّة: فالمهاجرون ملذوعون بتجاربهم السابقة، ويبدو أنّ صعوبات الحياة في لبنان تثبّط عزائمهم. كثيرون يطلبون الجنسيّة الفرنسيّة، وقد حصل عليها حوالى ٢٥ ٠٠٠ لبنانيّ في ١٩٩٤-١٩٩٥[٢٧]، بحسب مصادر فرنسيّة.

اللبنانيّون في ألمانيا

إنّ عدد اللبنانيّين في ألمانيا تغيّر كثيرًا خلال سنوات الحرب. وقد قُدِّر عام ١٩٩٧ بحوالى ٦٠ ٠٠٠ شخص، بحسب السفير الألمانيّ في لبنان[٢٨]، وبما بين ٥٥٠٠٠ و٦٠ ٠٠٠ شخص بحسب مصادر أخرى[٢٩]، وبـ٥٣٤٦٩ شخصًا في ألمانيا الاتّحاديّة في نهاية ١٩٩٢، بحسب دراسة أجراها باحثون ألمان[٣٠] وهم يشكّلون حاليًّا ثاني جالية لبنانيّة في أوروبّا وثاني جالية عربيّة في ألمانيا. بين ١٩٧٠

---

(٢٤) I.R. «Le Préfet de Paris juge les Franciliens venus du Liban», in *Le Commerce du Levant*, 28 juillet 1994, n° 5338, pp. 137-138.

(٢٥) Sioufi M.B., «Libanais de Marseille: des ambitions à l'échelle du monde», in *Le Commerce du Levant*, 23 avril 1992, p. 78.

(٢٦) Nassif Mona. «Les Libanais de France: que pensent-ils? in *Le Commerce du Levant*, 23 avril 1992, p. 78.

(٢٧) فؤاد أبو منصور، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

(٢٨) «بحسب السفير الألمانيّ في لبنان: قرار البرلمان الألمانيّ...»، في: النهار، ١٧ حزيران ١٩٩٧.

(٢٩) فاطمة عياري، «ألمانيا تطبّق آليّة القوانين»، في: النهار، ٢٥ شباط ١٩٩٨.

(٣٠) Gesemann Frank. Anschutz Helga, *Les Libanais en Allemagne*, 1995, s.d.

و١٩٩٢، تضاعف عددهم ثلاثين مرّة تقريبًا. أمّا أكبر نسب الزيادة فهي التي شُجّلت في ١٩٧٥-١٩٧٦ و١٩٨٥-١٩٨٦ و١٩٨٩-١٩٩٠.

ويعرض الجدول اللاحق حركة المهاجرين اللبنانيّين في ألمانيا بين ١٩٩٠ و١٩٩٣.

جدول رقم ١١: هجرات اللبنانيّين إلى ألمانيا (١٩٩٠-١٩٩٣): المخزونات والتدفّقات

السنة	الوصول	المقيمون	العودة	طالبو اللجوء	رصيد الهجرة
١٩٩٠	٢٢٧٧٢	٤٧١٢٣	٥١٩	١٦٢٢٩	٢٠٠٠٧
١٩٩١	٦٢١٩	٥٠٩٣٥	٢١٥٣	٤٨٨٧	١٩٥١
١٩٩٢		٥٣٤٦٩	٨٣٢	٥٦٢٢	
ت٢ ١٩٩٣			٩٥٤		
المجموع			٤٤٥٨		

المصدر:

Gesemann Frank, Anschutz Helga. *Les Libanais en Allemagne*, 1995, non publié.

عام ١٩٩٠ مثلًا، تجاوز عدد الواصلين بكثير عدد العائدين. لكنّ الاتّجاه تبدّل في ١٩٩١: فقد هبط عدد الواصلين بقوّة في حين ارتفع عدد العائدين، ثمّ عاد وانخفض. وازداد حجم الجالية حتّى بعد ١٩٩٠، ولكن بدرجة ضعيفة. وتراجع عدد طالبي اللجوء بشدّة بين ١٩٩٠-١٩٩١، لكنّه انتعش قليلًا في السنة اللاحقة. وهذا الجدول يُبرز بوجه خاصّ عدم استقرار الجالية اللبنانيّة في ألمانيا.

طبعًا، يفسّر ذلك بتكوينها. فهذه الجالية تتكوّن، بحسب مصادر سفارة لبنان في ألمانيا، من فئتين متميّزتين:

- فئة أولى تضمّ حوالى ٨٠٠٠ شخص، تعود إقامتها إلى ما قبل ١٩٧٥، وهي تعمل في قطاعات متنوّعة، لا سيّما المِهَن الحرّة، وقد تجنّست بغالبيّتها العظمى، وهي على العموم مندمجة في المجتمع.

- فئة ثانية تضمّ حوالى ٥٠ ٠٠٠ شخص وصلوا إلى ألمانيا بعد ١٩٧٥، وما يزال وضعهم متزعزعًا جدًّا. وهم يعملون بكثرة في قطاع المطاعم[٣١].

---

(٣١) المرجع السابق.

إنّ مختلف الطوائف ممثّلة في هذه الجالية، ولكن، مع أكثريّة واضحة لشيعة لبنان الجنوبيّ الهاربين من الحرب ومن الاحتلال الإسرائيليّ. فالعديد من اللبنانيّين الذين يعانون رقّة الحال في ألمانيا يتحدّرون من قرى الشريط الحدوديّ الذي تسيطر عليه إسرائيل، ممّا يجعل عودتهم إلى مناطقهم الأصليّة شبه مستحيل[٣٢].

في ٧٧،٤٪ من الحالات، كان اللبنانيّون العائشون في ألمانيا بتاريخ ٣١ كانون الأوّل ١٩٩١ موزّعين على ٤ مقاطعات فقط: رينانيا في وستفاليا الشماليّة (٣٢،٤٪)، ساكس السفلى (٢٠،٦٪)، برلين (١٢،٦٪) وباد ورتمبرغ (١١،٨٪)[٣٣].

في حوالى سنة ١٩٩٠، أنشئت جمعيّة التضامن اللبنانيّة في ألمانيا. وهي تضمّ زهاء ٨٠٠ لبنانيّ من المجنّسين ألمانًا أو من حملة إجازات الإقامة الطويلة. أهداف الجمعيّة ثقافيّة: فهي تسعى إلى نشر التراث العربيّ في المجتمع الألمانيّ والحفاظ على استخدام اللغة العربيّة في وسط الأجيال الشابّة. كما تقوم الجمعيّة بدور مساند للاجئين اللبنانيّين، خصوصًا عبر تمكينهم من تعوُّد القوانين الألمانيّة في شأن الهجرة لإطلاعهم على حقوقهم وواجباتهم[٣٤].

إنّ أكثريّة لبنانيّي ألمانيا تقيم فيها بصورة شرعيّة (وتمارس مهنًا حرّة)، وهناك ما بين ١٠ و٢٠ ألف مقيم بصورة غير شرعيّة. هؤلاء هم طالبو اللجوء اللبنانيّون أو الفلسطينيّون القادمون من لبنان، والذين يُعتبرون في الواقع جماعات من اللاجئين. لقد تمّ التساهل معهم منذ ١٩٨٣ لأسباب إنسانيّة، مع أنّهم لم يُمنحوا أيَّ حقّ باللجوء السياسيّ أو أيّ وضع إداريّ نهائيّ آخر[٣٥].

بين ١٩٧٤ و١٩٩١، حصل ٢٤٤٧ لبنانيّ فقط على الجنسيّة الألمانيّة. وبين ١٩٧٩ و١٩٩٢، قدّم حوالى ٦٣٦٤٣ لبنانيّ طلبات لجوء إلى ألمانيا (منها ٥٥٥٢٦ طلبًا بين ١٩٨٤ و١٩٩٢). والتقلّبات السنويّة كبيرة جدًّا: فالحدّ الأدنى المسجّل هو ٦٩١ طلب لجوء في ١٩٨٣ مقابل ١٦٢٢٩ طلبًا في ١٩٩٠. طوال تلك الفترة، ظلّت حظوظ الحصول على لجوء سياسيّ لطالبي اللجوء اللبنانيّ ضئيلة جدًّا. فمن أصل ٤٧٦٤٥ معاملة منجزة بين ١٩٨٤ و١٩٩٢، لم يُمنح اللجوء إلّا لـ١٦٤ شخصًا، أي بنسبة ٠،٤٪ من الطلبات. وقد رُفض الطلب في ٣٤٢٨٨ حالة، أي

(٣٢) فاطمة عياوي، المرجع المذكور.

(٣٣) Gesemann Frank, Anschutt Helga, *op. cit.*

(٣٤) فاطمة عياوي، المرجع المذكور.

(٣٥) حسن الزين، «اللاجئون اللبنانيّون في ألمانيا»، في: النهار، ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

بنسبة ٧٢٪ من الحالات، في حين أوقف الطلب أو سحب في ١٣١٤٣ حالة، أي بنسبة ٢٧،٦٪ من المجموع[٣٦].

بالنسبة إلى اللاجئين الذين دخلوا إلى ألمانيا قبل ٣١ كانون الأوّل ١٩٩٠، قد يكون من الممكن حاليًا إعطاؤهم إجازة إقامة.

ولكن، نظرًا إلى تغيُّر الوضع في لبنان، فإنّ الحكومة الألمانيّة ترى أنّه لم يعد ثمّة ضرورة لوقف عمليّات الإبعاد إلى لبنان. فهي ترغب في رحيل اللبنانيّين الموجودين في وضع غير قانونيّ على الأراضي الألمانيّة. والحكومة اللبنانيّة موافقة على المبدأ، لكنّها تريد التثبُّت أوّلًا من أنّ المعنيّين هم رعايا لبنانيّون[٣٧]. كان الرقم الأوّل الذي أعلنته الصحافة الألمانيّة ١٥٠٠٠ لاجئ لبنانيّ في ألمانيا، ثمّ ارتفع هذا العدد إلى ٤٠ و٥٠ وحتّى إلى ٥٥٠٠٠ لبنانيّ مقيم بصورة غير قانونيّة في ألمانيا[٣٨].

أمّا الحكومة الألمانيّة فتكتفي برقم ٢٠ ٠٠٠ لبنانيّ برسم الرحيل[٣٩] (بينهم كما يدبر حوالى ٩٦٠٠ فلسطيني من حملة جوازات السفر اللبنانيّة[٤٠].

إنّ وتيرة الترحيل تسارع منذ مطلع ١٩٩٧[٤١]، وكانت بمعدّل ٥ إلى ١٠ أشخاص أسبوعيًّا في أيّار ١٩٩٧[٤٢].

وتفيد دراسة نشرتها جريدة «النهار» في شباط ١٩٩٨ أنّ الوضع الإداريّ للبنانيّين في ألمانيا هو كالآتي:

---

(٣٦) المرجع السابق.
(٣٧) «بون ترغب في رحيل ٥٥٠٠٠ لبنانيّ لجأوا إليها خلال الحرب»، في: النهار، ٨ تمّوز ١٩٩٥.
(٣٨) حسن الزين، المرجع السابق، في: النهار، ١٦ آب ١٩٩٧.
(٣٩) ثريّا شاهين، «السفير الألمانيّ لعودة اللبنانيّين...»، في: النهار، ١٦ آب ١٩٩٧؛ «أحداث برازافيل وقرار ألمانيا...» في: النهار، ٩ حزيران ١٩٩٧.
(٤٠) وليد أبي مرشد، «خلاف بين بيروت وألمانيا..»، في: الشرق الأوسط، ١٤ حزيران ١٩٩٧. بحسب الصحافة الألمانيّة، فإنّ أكراد العراق وإيران غالبًا ما يعتبرون أنفسهم لبنانيّين. لينة الشطي، «اللاجئون ينامون خارج منازلهم..»، في: الحياة، ١٨ أيّار ١٩٩٧.
(٤١) ناديا بو نيّاض، «الموقف اللبنانيّ غامض...»، في: نداء الوطن، ١٦ أيّار ١٩٩٧.
(٤٢) لينة الشطي، المرجع المذكور.

جدول رقم ١٢: وضع اللبنانيّين في ألمانيا في ١٩٩٨

نوع الإقامة	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
إجازة إقامة مؤقّتة	٦٥٩٦	٢٠	٣٥٨٨	١٧	١٠١٨٤	١٩
إجازة إقامة غير محدّدة أو دائمة	١١٥٥	٣،٥	٢٧٩	١،٤	١٤٣٤	٢،٧
مجموع المقيمين بإجازة	٧٧٥١	٢٣،٥	٣٨٦٧	١٨	١١٦١٨	٢٢
إذن بالإقامة (إمهال اللاجئ لاستكمال الإجراءات والعودة)	٢٢٣	٠،٥	٢٨	٠،١	٢٥١	٠،٥
غير معروف	٢٤٨٧٩	٧٦	١٦٧٣١	٨١	٤١٦٠٠	٧٨
المجموع	٣٢٨٥٣	١٠٠	٢٠٦١٦	١٠٠	٥٣٤٦٩	١٠٠

المصدر: فاطمة عيساوي: «ألمانيا تطبّق...» في: النهار، ٢٥ شباط ١٩٩٨.

بناءً عليه، يبقى من الصعب التكهّن بتطوّر الجالية اللبنانيّة المستقبليّ في ألمانيا؛ ولئن كان مصيرها ما يزال غير مستقرّ واندماجها غير محقّق بعد، فإنّ تدابير الإبعاد ما تزال هي أيضًا قليلة الفاعليّة، ويحاول اللاجئون بجميع الوسائل الشرعيّة أو غير الشرعيّة تمديد إقامتهم في ألمانيا.

في صيف ١٩٩٥[٤٣] زار لبنان حوالى ٢٠٠٠ سائح لبنانيّ من ألمانيا.

اللبنانيّون في السويد

يشكّل اللبنانيّون في السويد حاليًّا جالية من نحو ٢٠ ٠٠٠ شخص، بينهم قرابة ١٥٠٠٠ سريانيّ، بحسب سفير لبنان في السويد. ووضعهم غير ثابت. فهم في الغالب لاجئون سياسيّون (وقليلو الأهليّة مهنيًّا)، وثمّة قانون جديد يفرض عليهم الاختيار بين الجنسيّة السويديّة والجنسيّة اللبنانيّة، ممّا أثار استياءهم. يضاف إلى ذلك أنّ الحكومة السويديّة اعتمدت سياسة الترحيل، وقد بدأت عمليّات العودة إلى الوطن، مع أنّ وتيرتها ما تزال ضعيفة (من شخص إلى شخصين شهريًّا)[٤٤].

(٤٣) روبير ف. فرنجيّة، «ثابت: ٠٠٠ ٥٠ لبنانيّ تسلّلوا إلى ألمانيا»، في: الأنوار، ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٤٤) مقابلة مع نزاد عون، سفير لبنان في السويد، ١٧ شباط ١٩٩٨.

اللبنانيّون في سويسرا

يشكّل هؤلاء جالية صغيرة من ٢٠٠٠ شخص تقريبًا، بحسب السفير السويسريّ في لبنان[٤٥]. ويمكن أن نذكر منهم نقولا حايك، صاحب شركة سواتش للساعات (من بيت شباب في المتن)[٤٦].

في أوروبّا الشرقيّة

منذ تعاقب الحروب في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠)، وخصوصًا مع انهيار الكتلة السوفياتيّة، ظهرت حركة هجرة في اتّجاه أوروبّا الشرقيّة. ولئن كانت هذه الحركة ما تزال محدودة جغرافيًّا وعدديًّا، إلّا أنّه تجدر الإشارة إلى طابعها الحديث نسبيًّا وإلى ديناميّتها. ففي أوكرانيا اليوم جالية لبنانيّة صغيرة[٤٧]، وكذلك في روسيا البيضاء، ولكن تتوافر لدينا معلومات أكثر بقليل عن لبنانيّي روسيا ورومانيا.

اللبنانيّون في روسيا

ليسوا سوى بضعة آلاف، خصوصًا في موسكو وسان بترسبورغ أو في المراكز الصناعيّة. وهم غالبًا من الكوادر أو الطلّاب القدامى الذين لا تُعتبر إقامتهم نهائيّة عمومًا[٤٨].

وبحسب سفير لبنان في روسيا، سليم تدمري، فإنّ حوالى ٣٠٠ لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الروسيّة، وتستقبل الجامعات والمعاهد الروسيّة سنويًّا زهاء ٧٠٠ طالب لبنانيّ. على أنّ هذا العدد انخفض كثيرًا منذ ١٩٩٢ واعتماد اقتصاد السوق. ومع أنّ الهجرة إلى هذا البلد لا تندرج في تقاليد لبنان الاغترابيّة، فثمّة لبنانيّون منتمون إلى الحزب الشيوعيّ قد استقرّوا في روسيا في الخمسينات، كما بقي فيها طلّاب بعد انتهاء دروسهم. آنذاك، كان عددهم يقدَّر بـ ٤٠٠-٥٠٠ شخص. وفي بداية الثمانينات، وصل هذا العدد إلى آلاف الأشخاص. وفي ١٩٨٧ مثلًا، كان ألف طالب لبنانيّ يستفيدون من منح ومساعدات مادّيّة أخرى في الاتّحاد السوفياتيّ[٤٩].

---

(٤٥) «سويسرا ترى أنّ لبنان في طريق التطوّر»، في: النهار، تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٤٦) BUCCI Ampelio, Quand les idées mènent l'entreprise...» Dunod, Paris, 1998, p. 152.

(٤٧) «الحريري قابل رجال الأعمال في أوكرانيا...»، في: النهار، ٢٥ آذار ١٩٩٦.

(٤٨) HATEM R., «La Russie, un marché à prospecter?» in *Le Commerce du Levant*, 4 Juin 1992, p. 23.

(٤٩) روبير ف. فرنجية، «السفير تدمري: ٣٠٠ لبنانيّ يحملون الجنسيّة الروسيّة...»، في:=

اللبنانيّون في رومانيا

منذ ١٩٨٩، سجّل عدد اللبنانيّين العائشين في رومانيا زيادة ملموسة، وهو يبلغ حاليًّا زهاء ١٠٠٠٠ شخص، بحسب سفير لبنان في رومانيا(٥٠). وقد أعطى وزير الخارجيّة اللبنانيّ الرقم ذاته عند افتتاح القنصليّة اللبنانيّة في كونستانزا(٥١).

وفي السنوات الأخيرة، تمكّن هؤلاء اللبنانيّون من أن يصبحوا من ابرز الرعايا الأجانب في هذا البلد. وتشمل نشاطاتهم الاستيراد والتصدير، وبدرجة أقلّ، السياحة والصناعة الخفيفة. هناك أكثر من ٨٠٠ مؤسّسة تعمل فعليًّا في رومانيا، حيث يتمتّع اللبنانيّون بسمعة طيّبة ويقيمون علاقات مميّزة مع السلطة والشعب الرومانيّ. أمّا الذين درسوا هناك، فقد تزوّجوا بمعظمهم من رومانيّات واندمجوا في المجتمع المحلّيّ ونالوا الجنسيّة(٥٢).

اللبنانيّون في الأميركيّتين

اللبنانيّون في الولايات المتّحدة

يشكّل أميركيّو الولايات المتّحدة المتحدّرون من أصل لبنانيّ جالية من ١،٥ مليون نسمة(٥٣) - ١،٤ مليون، أي حوالى ٤٠٪ من الـ ٣،٥ ملايين عربيّ بحسب السيناتور الأميركيّ سام الزاخم (من الكورة)(٥٤).

والأميركيّون من أصل لبنانيّ يعملون بخاصّة في المهن الحرّة، أغلبيّتهم تصوّت للحزب الجمهوريّ(٥٥)، وقد برز بعضهم في السياسة مثل دونا شلالا (من بيت شلالا، البترون)، وزيرة الصحّة، وادوارد غبريال (من صليما، بعبدا)، المعيّن سفيرًا في المغرب، والذي خلف في هذا المنصب متحدّرًا آخر من أصل لبنانيّ، وتوماس ناصيف (من عين عرب، راشيّا)(٥٦).

=الأنوار، ٦ كانون الثاني ١٩٩٧.

(٥٠) Dagher D., «Les Libanais de Roumanie: quel rôle actif?», in *Le Commerce du Levant*, 25 avril 1996, n° 5383, p. 45.

(٥١) «بروز رونق اقتصاديّ في رومانيا»، في: **النهار**، ١٣ أيار ١٩٩٧.

(٥٢) Dagher D., *op. cit.*

(٥٣) «وزير المغتربين في الاتّحاد»، في: **الاتّحاد**، ٩ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٥٤) حنان اللقيس. «سام الزاخم: لبنان ليس أولويّة في السياسة الأميركيّة...»، في: **الأنوار**، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٥٥) المرجع السابق.

(٥٦) للاطّلاع على لائحة أكمل بالمرشّحين من أصل لبنانيّ لمناصب عامّة، انظر: «أميركيّون من=

يضمّ الكونغرس الأميركيّ عدّة أعضاء من أصل لبنانيّ، نذكر منهم مثلًا، وإضافةً إلى سام الزاخم (سيناتور وأوّل عربيّ يشغل منصب سفير للولايات المتّحدة)، سبنسر أبراهام (من أمّ لبنانيّة)، جيمس أبو رزق (من الكفير، حاصبيّا)، جيمس عبد النور (من بحمدون، عاليه)، وعدّة نوّاب، منهم راي لحّود (من أيطو، زغرتا)، مخايل يوسف جرجورة (من زغرتا)، نيك رحّال (من الكفير، حاصبيّا، وقد أعيد انتخابه عشر مرّات)، باتريسيا دانر (من أمّ لبنانيّة وقد حلّت محلّ ماري روز عوكر) وجون بلداشي (من أمّ لبنانيّة)[٥٧]؛ كما أنّ المحامي رالف نادر (من أرصون، بعبدا) ترشّح لانتخابات الرئاسة وحصل على ٤،٣٪ من الأصوات[٥٨]. والجرّاح العالميّ الشهير، مخترع مضخّة القلب، مايكل دبغي، هو حفيد مهاجرَيْن لبنانيَّين (من جديدة مرجعيون)[٥٩]؛ والموسيقيّ المقيم في باريس غبريال يارد[٦٠]، من دون أن ننسى المخترع في حقل الكهرباء حسن الصبّاح (من النبطيّة) والمغنّي داني توماس.

إنّ مختلف الطوائف اللبنانيّة ممثّلة، وقد أسّست الجالية جمعيّات عدّة، لا سيّما تاسك فورس مثلًا، التي أُنشئت عام ١٩٨٩ والتي تضمّ ١٢٠ عضوًا من الشخصيّات البارزة العاملة من أجل القضيّة اللبنانيّة[٦١]. للجالية دور عبادة خاصّة بها. فالجالية المارونيّة، التي هي من أكبر جاليات هذه الطائفة في العالم (الثانية بعد البرازيل)، لديها أكثر من ٦٠ رعيّة يخدمها مطرانان وما يزيد عن ٨٠ كاهنًا[٦٢].

=أصل لبنانيّ وعربيّ مرشّحون للانتخابات»، في: النهار، ٥ تشرين الثاني ١٩٩٦، و«نوّاب أميركيّون من أصل لبنانيّ يطلبون من أولبرايت رفع الحظر»، في: النهار، ٢٦ تمّوز ١٩٩٧.

(٥٧) فريد الخطيب، «خمسة أعضاء في الكونغرس الأميركيّ من أصل لبنانيّ»، في: الأنوار، ١ كانون الأوّل ١٩٩٤؛ ر. فرنجيّة، «مخايل جرجورة نائب من أصل زغرتاوي...»، في: الأنوار، ٨ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٥٨) رضوان عقيل، «المحامي رالف نادر يترشّح للانتخابات الرئاسيّة...»، في: النهار، ٣١ تمّوز؛ أمل مدلّلي، «العرب الأميركيّون في الولايات المتّحدة...»، في: النهار، ١١ تشرين الأوّل ١٩٩٦.

(٥٩) «Un géant nommé Debakey», in *Le Commerce du Levant*, 15 Juillet 1990.

(٦٠) «اللبنانيّ غبريال يارد يفوز بجائزة الأوسكار»، في: الأنوار، ٢٦ آذار ١٩٩٧.

(٦١) مرح حدّاد، «البروفسّور شاهين: هدفنا رفع الحظر...»، في: الأنوار، ١٤ أيّار ١٩٩٥؛ «انتخاب نجد عصام فارس نائبًا لرئيس تاسك فورس»، في: النهار، ٤ تشرين الثاني ١٩٩٥؛ حبيب شلوق، «نجد فارس للنهار...» في: النهار، ٢٩ حزيران ١٩٩٦.

(٦٢) ميشال كرم، «المهاجرون اللبنانيّون الأوائل اندمجوا في المجتمع اللاتينيّ...»، في: الأنوار، ١٣ نيسان ١٩٩٧.

نحن هنا بصدد هجرة ذات طابع نهائيّ عمومًا. فهذه الهجرة، القديمة جدًا، تسارعت بين ١٩٧٥ و١٩٩٠. ولئن كانت لم تتوقّف منذ انتهاء الحروب في لبنان، إلّا أنّها لم تعد تزداد بسرعة نظرًا إلى القيود المفروضة من قبل الإدارة الأميركيّة.

اللبنانيّون في كندا

تضمّ الجالية اللبنانيّة في هذا البلد حوالى ٢٥٠٠٠٠ نسمة[٦٣]. ويعيش ١٠٠٠٠٠ لبنانيّ في كيبك، منهم ٧٠٠٠٠ في مونتريال التي يفضّلونها بسبب سيطرة استخدام اللغة الفرنسيّة، في حين يتوزّع الباقون على مختلف المدن الكنديّة[٦٤].

نجد لبنانيّي كندا في المِهَن الحرّة، فهم أطبّاء، محامون، أساتذة جامعات أو تجّار. والاختراقات في السياسة ليست نادرة. ففي الجالية اللبنانيّة العديد من النوّاب والشيوخ، منهم محمود الحوت (من بعلبكّ) مارك أسعد وآلان خوري (من راشيّا)، مايك حرب (من حدث بعلبكّ)، ودبّانة (من صيدا)، إلخ...

وبحسب قنصل لبنان في ألبيرتا، فإنّ أغلبيّة اللبنانيّين المقيمين في شمال كندا تتحدّر من البقاع الغربيّ وراشيّا، وبنسبة أقلّ، من أقضية زغرتا والكورة وطرابلس والبترون، وأخيرًا، هناك أقلّيّة ضئيلة من عموم المناطق اللبنانيّة الأخرى. ثمّة مثريون من رجال الأعمال، وذوي المِهَن الحرّة، وأصحاب المطاعم، وأصحاب شركات الاستيراد والتصدير ومحطّات البنزين وشركات الصيانة، إلخ[٦٥]. وهناك أصحاب محلّات، وأطبّاء، ومحامون، ومهندسون، وأساتذة جامعات أو مدارس، وحرفيّون، وسماسرة عقارات وعاملون في حقل التأمين، وسائقو سيّارات أجرة، وهناك طبعًا عاطلون عن العمل. لقد أسّسوا جمعيّات عدّة: جمعيّة لالا الثقافيّة، جمعيّة القرعون، جمعيّة ينطا الثقافيّة، جمعيّة خربة رحى، جمعيّة برّ الياس، الجمعيّة الدرزيّة، جمعيّة أبناء الشمال، إلخ[٦٦].

---

(٦٣) Haddad Scarlett, «Daniel Marchand à l'Orient le Jour: 40000 Libano-Canadiens sont revenus à Beyrouth...» in *L'Orient le Jour*, 13 Mars 1996

سمير منصور، «العلاقات مع كندا...»، في: النهار، ١١ نيسان ١٩٩٧.

(٦٤) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, P. 28.

«الحريري يلتقي شيراك اليوم في باريس بعدما أنهى زيارته لكندا»، في: النهار، ١٥ نيسان ١٩٩٧.

(٦٥) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» et «Harb: Une attirance réelle pour la mère - patrie», in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, et 2 février 1995.

(٦٦) يوسف الحويّك، «القنصل سامي غصين: اللبنانيّون لهم موقع مهمّ في الحياة الكنديّة...»، في: الديار، ٢٤ شباط ١٩٩٧.

قبل الحرب، كان المرشّحون للهجرة يتحدّرون من المناطق الطرفيّة في الشمال والبقاع الغربيّ. وبعد ١٩٨٦، بات ٨٠٪ من المهاجرين من أبناء جبيل وكسروان والمتن(٦٧).

تباطأت الهجرة بعد ١٩٩٠(٦٨). وبينما كانت هذه الهجرة تُعتبر حتّى ذلك الحين نهائيّة، أخذ بعضهم يعودون اليوم تدريجيًّا. فهناك بضعة آلاف رجعوا منذ نهاية المعارك، ومعظمهم «كنديّون»:(٦٩) ٤٠٠٠٠ بحسب سفير كندا في لبنان، الذي يرى أنّ عدد اللبنانيّين المقيمين في كندا بصورة غير شرعيّة غير معروف(٧٠). من جهة أخرى، هناك حوالى ٧٠ ٠٠٠ لبنانيّ حصلوا على الجنسيّة الكنديّة بين ١٩٩١ و١٩٩٥(٧١).

منذ التسعينات، هاجر عدد كبير من اللبنانيّين إلى أميركا الجنوبيّة، حيث راحوا يعزّزون أكبر جالية لبنانيّة في العالم.

لبنانيّو كولومبيا

يقدّر عدد المهاجرين اللبنانيّي الأصل في كولومبيا بـ ٣٠٠ ٠٠٠ نسمة. وتتكوّن الجالية من فئتين: أصحاب القدرة الاقتصاديّة بصورة أساسيّة، والمنخرطون في السياسة. نذكر بخاصّة رئيس الجمهوريّة السابق خوليو سيزار طربيه (من تنّورين، البترون)، والرئيس الحاليّ للحزب الحاكم رئيس مجلس الشيوخ الحاليّ، غبريال طربيه، رئيس مجلس النوّاب إضافة إلى ٢٧ عضوًا في المجلسين، ومرشّح للانتخابات الرئاسيّة المقبلة. نذكر أيضًا سفير كولومبيا في لبنان، فيليكس طربيه، أو طبيب القلب الشهير سلمون حكيم، المرشّح لجائزة نوبل للطبّ، ...

المهاجرون ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، في التجارة والصناعة ولا سيّما صناعة النسيج. كثيرون تحوّلوا في السنوات الأخيرة إلى قطاعي البناء والاستيراد والتصدير. وإذا كان الكثيرون يتمنّون زيارة لبنان، إلّا أنّ قلّة تنوي

---

(٦٧) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?», in *Le Commerce du Levant*, 30 mai 1991, p. 28.

(٦٨) سمير منصور، المرجع المذكور، النهار، ١١ نيسان ١٩٩٧.

(٦٩) Hatem R. «Les Libanais du Canada: La voie du retour déjà?» *op. cit.* P. 28.

(٧٠) Haddad Scarlett, «Daniel Marchand à *L'Orient le Jour*: 40 000 Libano-Canadiens sont revenus à Beyrouth...», in *L'Orient Le Jour*, 13 mars 1996.

(٧١) فؤاد أبو منصور، «الحريري طلب من شيراك منع تجنيس اللبنانيّين...»، في: الأنوار، ٨ آب ١٩٩٥.

العودة إليه بصورة نهائيّة. لقد اشترى بعضهم أسهمًا في شركة سوليدير، في حين قام آخرون باستثمارات صغيرة في لبنان، لكنّها ما تزال على العموم غير كافية وهي رهن تصرّف الحكومة إزاء المغتربين(٧٢).

اللبنانيّون في تشيلي

يشكّلون جالية مهمّة، ناشطة في التجارة والصناعة والنشاطات الثقافيّة ومنخرطة في الحياة السياسيّة المحلّيّة. هناك عدد من البرلمانيّين من أصل لبناني(٧٣).

الجمعيّات التي أسّسها اللبنانيّون عديدة: نذكر منها بخاصّة النادي اللبناني في سانتياغو، الجمعيّة اللبنانيّة في كويابو، جمعيّة السيّدات اللبنانيّات في سانتياغو، مؤسّسة الشباب اللبناني، إلخ(٧٤).

اللبنانيّون في البرازيل

يبلغ عدد سكّان البرازيل حاليًّا ١٦٤،٤ مليون نسمة(٧٥). وهي تحوي أكبر جالية من جاليات الانتشار اللبناني، ولو كان من الصعب تعدادها بدقّة. على أنّ مختلف التقديرات معروضة في الجدول التالي:

(٧٢) كارول سماحة، «اللبنانيّون في كولومبيا: قوّة سياسيّة واقتصاديّة ناشطة»، في: الأنوار، ٩ آب ١٩٩٥.

(٧٣) «بروتوكول تعاون لبناني - تشيلي»، في: النهار، ٢٤ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(٧٤) تريز قيس، «اللبنانيّون في تشيلي»، في: الجيش، حزيران ١٩٨٨، العدد ٤٣، ص ٤٤-٤٥.

(٧٥) *Le Monde*, Bilan du monde, L'année économique et sociale 1996, 1997, p. 66.

جدول رقم ١٣: لبنانيو البرازيل (بملايين الأشخاص)

تقدير الجالية	مجموع السكّان	٪	المصدر
٥		٣،٠٤	بحسب سيناتور برازيليّ، النهار، ٨ آذار ١٩٩٦
٧		٤،٢٥	نبيه برّي، النهار، ٨ آذار ١٩٩٦
٨	١٣٢	٦،٠٦ إلى ٤،٨٦	لو كومومرس دي ليفان، ٢ تمّوز ١٩٩٢
٧ إلى ٨		٤،٢٥ إلى ٤،٨٦	باولو معلوف، الأنوار، ١٥ نيسان ١٩٩٧
٨		٥ (الأصحّ ٤،٨٦)	سفارة البرازيل في لبنان، النهار، ١ شباط ١٩٩٧
٨ إلى ١٠		٤،٨٦ إلى ٦،٠٨	اللواء، ٦ كانون الثاني ١٩٩٦
٩		٥،٤٧	النهار، ١ آذار ١٩٩٧
١٠		١٠ (الأصحّ ٦،٠٨)	وزارة الخارجيّة البرازيليّة، لوريان لو جور، ٩٧/٢/٥
٨ إلى ١٣		٤،٨٦ إلى ٧،٩٠	الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧
	١٦٤،٤		لو موند، ١٩٩٧

ملاحظة: لمزيد من المراجع الوافية، يمكن الاستعانة بالفهرس في نهاية الدراسة.

إنّ الفارق كبير بما أنّ التقديرات تتراوح بين خمسة ملايين وثلاثة عشر مليون لبنانيّ وبرازيليّ من أصل لبنانيّ في البرازيل (أي ٥ إلى ١٠٪) من مجموع السكّان بحسب المسؤولين المذكورين - والأصحّ بين ٣ و٨٪ بحسب تقديراتنا)(٧٦). وتجدر الإشارة إلى غموض التقديرات الرسميّة المتوافرة، ممّا يبقي الفصل في هذا الموضوع مستبعدًا.

على أيّ حال، إنّ هذه الأرقام المذهلة هي طبعًا حصيلة هجرة قديمة

---

(٧٦) Farah F., «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, P. 36.

ومتراكمة. فموجات الهجرة تعود غالبًا إلى ثلاثة أو أربعة أجيال، ولا شكّ في أنّ كثيرين يشعرون اليوم بحنين إلى لبنان، ولكن ليست لديهم بالضرورة معرفة دقيقة جدًّا بمشاكله، بحسب وزير الخارجيّة البرازيليّة[٧٧]، الذي كان أوّل زيارة يقوم بها لبلد عربيّ من نصيب لبنان، نظرًا إلى أهمّيّة الجالية اللبنانيّة في بلده[٧٨].

على العموم، اللبنانيّون في البرازيل مندمجون تمامًا في المجتمع، وثمّة عدد منهم ينتمي إلى أغنى الطبقات. وهم يعملون غالبًا في المِهَن الحرّة، ومنخرطون بخاصّة في التجارة، لا سيّما تجارة الملبوسات الجاهزة[٧٩]. وبحسب سفير البرازيل في لبنان، فإنّ رقم الأعمال السنويّ الذي يحقّقه البرازيليّون من أصل لبنانيّ ذوو الوضع القانونيّ في البرازيل هو بحدود ٣٥ مليار دولار[٨٠].

بعضهم يشغل مناصب رفيعة في الدولة: رئيس مجلس النوّاب ميشال تامر، المنتخب في ٦ شباط ١٩٩٧ (من الكورة)[٨١]، رئيس مجلس الشيوخ المتحدّر هو أيضًا من أصل لبنانيّ[٨٢]. وهناك أيضًا حوالى خمسين نائبًا من أصل لبنانيّ (بينهم خمسة ينتمون إلى عائلة واحدة: شديد)[٨٣]، أي ما يقارب ١٠٪ من أعضاء الكونغرس البرازيليّ[٨٤]، و٨ أعضاء في مجلس الشيوخ من أصل ٨١، و٣٥ نائبًا، و٦ حكّام ولايات من أصل ٢٧ و٤٧٠ رئيس بلديّة (من أصل ٥٠٠٠ تضمّ جميعها، وبلا استثناء، عضوًا واحدًا على الأقلّ من أصل لبنانيّ)، وحتّى مرشّح للانتخابات الرئاسيّة السابقة والمقبلة، هو بارلو معلوف[٨٥].

مع ذلك، هناك حوالى ٢٠٠ ٠٠٠ لبنانيّ يقيمون في البرازيل بصورة غير قانونيّة[٨٦].

---

(٧٧) «Le Brésil vigoureux «avocat du Liban», in *L'Orient-Le Jour*, 2 mai 1977.

(٧٨) «أوّل زيارة لوزير خارجيّة البرازيل إلى لبنان منذ ١٢٠ سنة»، في: النهار، ١ شباط ١٩٩٧.

(٧٩) ميشال كرم، «اللبنانيّون في المناصب الرسميّة والعامّة في البرازيل...»، في: الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧.

(٨٠) De Hauteville Gérard, «Les échanges culturels et économiques sont synonymes de paix», in *L'Orient-Le Jour*, 2 Juillet 1997.

(٨١) المرجع نفسه (الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧).

(٨٢) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: النهار، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٣) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: النهار، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٤) «Signature d'un accord aérien et culturel entre le Liban et le Brésil», in *L'Orient-le Jour*, 5 février 1997.

(٨٥) للاطّلاع على لائحة كاملة بأسمائهم، انظر: ميشال كرم، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٢١ آذار ١٩٩٧.

(٨٦) De Hauteville Gérard, *op. cit.*

وتؤكّد بعض الأوساط الصحافيّة أنّ ما يزيد عن ثلث البرازيليّين من أصل لبنانيّ هم موارنة(٨٧)، أي قرابة ١،٥ مليون نسمة(٨٨).

إنّ البرازيليّين من أصل لبنانيّ يطالبون بالجنسيّة اللبنانيّة وبحقّ الاقتراع للمغتربين. وقد أسّسوا الكثير من الجمعيّات، بينها أهمّ ناد لبنانيّ في أميركا الجنوبيّة، هو مونتي ليبانون، ومستشفى كبير. كما أنّهم ناشطون جدًّا على مستوى المجتمع المحلّيّ(٨٩).

اللبنانيّون في الأرجنتين

تضمّ الأرجنتين ١،٥ مليون لبنانيّ وأرجنتينيّ من أصل لبنانيّ، بينما يبلغ عدد سكّانها ٣٢ مليون نسمة(٩٠) - وعلى الأصحّ ٣٥ مليونًا(٩١) إنّها أكبر جالية أجنبيّة في البلاد، حسب نائب رئيس الحكومة ورئيس الكونغرس(٩٢).

إنّ حضور هؤلاء المغتربين اللبنانيّين، المقيمين في العاصمة والأطراف أو في داخل البلد، قد ترك أثره في البلاد بصورة مستديمة. فاندماجهم نجح إلى حدّ أنّهم ما عادوا يستعملون اللغة العربيّة، رغم نشاط المعاهد اللبنانيّة التي تؤمّن التعليم الابتدائيّ والثانويّ، والتي تستقبل لبنانيّين وأرجنتينيّين على السواء.

وتفيد بعض المصادر أنّ المغتربين اللبنانيّين هم، على العموم، من أبناء الطبقات الوسطى، وأنّ عدد الموارنة وحدهم يقارب ٧٠٠ ٠٠٠ نسمة(٩٣). بعضهم يشغل مناصب مهمّة في المجتمع المحلّيّ(٩٤). وهناك علاقات جيّدة بين الجالية اللبنانيّة والجالية السوريّة اللتين تحاولان موازنة نفوذ الجالية اليهوديّة في البلاد

---

(٨٧) «صفير يبدأ اليوم زيارة البرازيل»، في: النهار، ١ آذار ١٩٩٧.

(٨٨) ميشال كرم، «المهاجرون اللبنانيّون الأوائل اندمجوا في المجتمع اللاتينيّ وأصبحوا برازيليّين...»، في: الأنوار، ١٣ نيسان ١٩٩٧.

(٨٩) هنادي سمرا، «جسر تواصل بين الأكثريّة اللبنانيّة في بلاد الغربة...»، في: اللواء، ٦ كانون الثاني ١٩٩٦.

(٩٠) Farah F. «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, p. 36.

(٩١) *Le Monde*, Bilan du monde, l'année économique et sociale 1996, 1997, p. 66.

(٩٢) «الحريري: لبنان سيستفيد من السلام...»، في: النهار، ٢٢ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(٩٣) Farah F. «Les dix millions de Libanais du Brésil et d'Argentine songent-ils à revenir?», in *Le Commerce du Levant*, 2 Juillet 1992, p. 36.

(٩٤) «الجالية اللبنانيّة في الأرجنتين تستعدّ لاستقبال الحريري...»، في: النهار، ١٨ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(رئيس الجمهوريّة الحاليّ، منعم، هو من أصل سوريّ). فقد نفّذتا مشروعًا مشتركًا، هو بناء مستشفى لأبناء الجاليتين[٩٥].

الجمعيّات عديدة جدًّا، كالنادي اللبنانيّ مثلًا الذي تأسّس عام ١٩٦٣، وتُجرى حاليًّا دراسة إحصائيّة للجالية المتحدّرة من أصل لبنانيّ، بمبادرة من الرسالة المارونيّة في الأرجنتين، في إطار إنشاء أبرشيّة مارونيّة في البلاد[٩٦].

إندماجهم ناجح، ونيّات العودة ضعيفة، مع أنّ الرغبة في زيارة لبنان قويّة، خصوصًا لدى الجيل الأكثر شبابًا. إنّ مسألة عودة المغتربين اللبنانيّين من الأرجنتين مشكوك فيها، وهي مرتبطة جزئيًّا بمسألة الجنسيّة وحقّ الاقتراع للمغتربين.

يبلغ حجم التبادلات التجاريّة بين البلدين ١٣ مليون دولار، ممّا يُظهر إلى أيّ حدّ لا يزال بالإمكان تنمية العلاقات اللبنانيّة - الأرجنتينيّة[٩٧].

اللبنانيّون في الإكوادور

يناهز عددهم حاليًّا ٢٥٠٠٠ نسمة[٩٨]، و٧٠٠٠٠ نسمة بحسب قنصل الإكوادور في لبنان[٩٩]، و٥٠٠٠٠ بحسب وزير المغتربين اللبنانيّ، وذلك من أصل ١٢ مليون نسمة[١٠٠] يشكّلون مجموع السكّان.

إنّ اللبنانيّين الذين هاجروا إلى هذا البلد في بداية القرن العشرين ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، في التجارة والزراعة والصناعة وفي السياسة ووسائل الإعلام.

وهم يتحدّرون بخاصّة من بشرّي وأميون ووجه الحجر وحبالين وساقية الخيط وغرفين والكفر ولحفد وبتاعل وجدّيْدة بيروت وجونيه وجدّيْدة غزير، ومن بلدات أقضية عكّار وجبيل وكسروان والمتن الشماليّ[١٠١].

بروزهم الأكبر يبقى في السياسة. نذكر مثلًا عائلات بو كرم، سعادة،

---

(٩٥) «مغتربو الأرجنتين...»، في: نداء الوطن، ٢١ نيسان ١٩٩٧.
(٩٦) Farah F, *op. cit.*
(٩٧) «القنطار: زيارة الأرجنتين تاريخيّة»، في: النهار، ١٦ تشرين الثاني ١٩٩٥.
(٩٨) المرجع السابق.
(٩٩) «٧٠٠٠٠ لبنانيّ في الإكوادور»، في: النهار، ١٠ تمّوز ١٩٩٦.
(١٠٠) زاهي بركة، «أرسلان للأنوار: حوالى ٥٠٠٠٠ لبنانيّ في الإكوادور...»، في: الأنوار، ١٩ كانون الثاني ١٩٩٧.
(١٠١) ميشال كرم، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

معوّض، عيسى، القدّوم، وخليل. ففي الإكوادور، ١٧ نائبًا (من أصل ٨٨)، ٤ وزراء والعديد من حكّام الولايات ورؤساء البلديّات، بمَن فيهم رئيس بلديّة العاصمة، من أصل لبنانيّ.

في الدورة الثانية من انتخابات رئاسة الجمهوريّة عام ١٩٩٦، تنافس على المنصب مرشّحان من أصل لبنانيّ: عبدالله بو كرم وجيم سعادة[١٠٢].

تسيطر هذه الجالية إلى حدّ كبير على التجارة والقطاع المصرفيّ في البلاد[١٠٣].

كذلك برع المغتربون اللبنانيّون في الصحافة: فمجموعة نعيم قزحيّا تهيمن على القطاع وتملك ٤ صحف ومجلّة وقناتين تلفزيونيّتين: القناة ٨ التي تغطّي العاصمة والقناة ١٠ التي تغطّي جميع المناطق الأكوادوريّة. وهذه المجموعة الماليّة ناشطة في القطاع المصرفيّ حيث تملك أحد أكبر المصارف: فيلانبنكو. وهي تعمل في بناء المساكن في ضاحية غواياكيل. وفي الفنادق حيث تملك سلسلة رامادا[١٠٤]. الأمثلة على النجاح عديدة، ويمكن أن نذكر منها أيضًا مجموعة ك.ن. سعادة، والتاجر الكبير جوان خوري، في قطاع السيّارات وأدوات الموسيقى، إلخ[١٠٥]. لبنان ممثّل بقنصل فخري. وللجالية المارونيّة رعيّة يخدمها المرسلون اللبنانيّون.

على العموم، ليست لدى هؤلاء المغتربين الجنسيّة اللبنانيّة، وهم يتمنّون بقوّة أن تمنحهم إيّاها الدولة اللبنانيّة[١٠٦]. أمّا مسألة العودة، فلا يبدو أنّها مطروحة فعلًا في حالتهم، أو أقلّه بصورة عامّة.

اللبنانيّون في المكسيك

حاليًّا، يقدَّر عدد المغتربين اللبنانيّين والمكسيكيّين من أصل لبنانيّ بـ ٨٠ ٠٠٠ نسمة، يقيمون في مختلف مدن البلاد ومناطقها. وهم يتحدّرون بصورة خاصّة من أقضية لبنان الشماليّ، من زغرتا والكورة وعكّار والبترون، كما من قضاء بعبدا.

---

(١٠٢)ميشال كرم، «عبدالله بو كرم وجيم سعادة يتنافسان على رئاسة الجمهوريّة الإكوادوريّة»، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٣)المرجع السابق.

(١٠٤)ميشال كرم، المرجع المذكور، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٥)ميشال كرم، في: الأنوار، ٧ تمّوز ١٩٩٦.

(١٠٦)زامي بركة، المرجع المذكور.

إنّهم ناشطون جدًّا في قطاع الصناعة، ولا سيّما في صناعة البلاستيك[١٠٧] ويمكننا أن نذكر حالة كارلوس سليم، ابن أحد المغتربين اللبنانيّين، الذي يملك ٦٥٪ من أضخم مجموعتين صناعيّتين هما: غروبو كارسو وغروبو فينانسيرو إنبورسا[١٠٨].

اللبنانيّون في غويّانا الفرنسيّة

إنّها جالية صغيرة، قديمة الحضور في البلد، متحدّرة بصورة أساسيّة من لبنان الشماليّ، وخصوصًا من قضائي زغرتا وبشرّي. وهي ناشطة بوجه خاصّ في التجارة.

لقد انتُخب أحد أبناء هذه الجالية، أنطوان كرم، المستشار العامّ والأمين العامّ للحزب الاشتراكيّ الغويّاني، رئيسًا للمجلس الإقليميّ لغويّانا الفرنسيّة[١٠٩].

على أنّ الأجيال الجديدة نوّعت نشاطاتها، لا سيّما باتّجاه المِهَن الحرّة[١١٠].

اللبنانيّون في أفريقيا

الهجرة اللبنانيّة إلى أفريقيا قديمة، لكنّها غالبًا ما تحتلّ أخبارها صدارة الصحف بسبب الحجم الذي اتّخذته منذ عهد حديث نسبيًّا، وبسبب الأزمات التي تجتازها الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا.

يشكّل اللبنانيّون في أفريقيا ثقلًا اقتصاديًّا لا يُستهان به. وبحسب قنصل لبنان الفخري في شاطئ العاج، فإنّهم يمثّلون ٢٥٪ من الاقتصاد الإفريقيّ، يستخدمون ٢٥٠ ٠٠٠ شخص، وحاضرون جدًّا على صعيد التجارة (البنّ والكاكاو بصورة أساسيّة) وفي استثمار المناجم[١١١].

وفي الجدول اللاحق، عرضٌ لأهمّ الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا، في ٩٦-١٩٩٧.

(١٠٧)روبير ف. ترنجيّة، «المغتربون اللبنانيّون في المكسيك...»، في: الأنوار، ٢٤ آذار ١٩٩٧.

(١٠٨) A.S., «Un fils d'émigré règne à Mexico», in *Le Commerce du Levant*, 24 mars 1994, P. 100.

(١٠٩) *Le Monde*, 22-23 mars 1998, p. 6-7.

(١١٠)معاينات الباحث بين ١٩٩٠ و١٩٩١.

(١١١)نداء الغزال، «دور المغترب في الإسهام في إنماء بلاده»، في: الشؤون الاقتصاديّة، تشرين الثاني ١٩٩٧، العدد ٣٤، ص ٣٧.

جدول رقم ١٤: تعداد اللبنانيّين في أفريقيا في ١٩٩٦ و١٩٩٧

البلد	الجالية	المصدر
الكاميرون	٧٠٠-١٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
الغابون	٤٠٠٠-٤٥٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
جمهوريّة الكونغو الشعبيّة	باقي ٥٠٠ من ٣٥٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		الشرق الأوسط والسفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
جمهوريّة الكونغو الديمقراطيّة	٦٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
(زائير سابقًا)		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	-	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	باقي ٥٠٠ من ٣٥٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جمهوريّة أفريقيا الوسطى	٥٠٠	الاتّحاد ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٢٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
شاطئ العاج	١٥٠ ٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٥٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	١٢٠ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
غينيا	٧٠٠٠	الاتّحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧

ليبيريا	٣٠ ٠٠٠ قبل الأزمة	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
سيراليون	٣٠ ٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٧
	٢٥ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٩٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٧٠٠٠ من ٩٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
		الوسط، ١٦ أيار ١٩٩٧
نيجيريا	٢٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٥٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
غانا	٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
السنغال	٢٥٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
		السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
		الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٢٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جنوب أفريقيا	٢٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
جزر الكناري	١٠٠٠	الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧
	٣٠٠٠	ميشال بيطار (راجع النصّ)
مجموع أفريقيا جنوبيّ الصحراء	٣٥٠ ٠٠٠	الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦
	٣٠٠ ٠٠٠	الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٢٥٠ ٠٠٠	السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧
	٢٠٠ ٠٠٠	النهار، ١١ آب ١٩٩٧

ملاحظة: الأرقام أعلى بكثير من أرقام الفصل الخامس من المؤلّف الذي يشمل فترة ٧٥-١٩٨٥.

اللبنانيّون في جنوب أفريقيا

يحوي هذا البلد زهاء ٣٠٠٠٠ شخص من أصل لبنانيّ، بحسب مسؤول من وزارة الخارجيّة زار بيروت عام ١٩٩٧(١١٢). وقد قام وزير المغتربين اللبنانيّ بزيارة جنوب أفريقيا حيث قابل رجال أعمال لبنانيّين ودعاهم إلى المساهمة في إعادة إعمار لبنان(١١٣). وفي كانون الثاني ١٩٩٧، تلقّى وزيرا الخارجيّة والداخليّة اللبنانيّان ٥٢١ طلب جنسيّة تخصّ ٢٠٣٦ شخصًا من أصل لبنانيّ مقيمين في هذا البلد(١١٤).

لقد أسّس اللبنانيّون في جنوب أفريقيا جمعيّات عدّة: أوّلها «الجمعيّة المسيحيّة اللبنانيّة» المنشأة منذ ١٩٠٦، ونادي الأرز الشهير المؤسّس في الستّينات؛ ونذكر أيضًا جمعيّة «سلوى» النسائيّة، دون أن ننسى فرع UCLM أو SALEAF، وهي مؤسّسة خيريّة هدفها تمويل دروس الطلّاب اللبنانيّين.

للموارنة رعيّتهم الخاصّة في جنوب أفريقيا منذ ١٩٠٥، وقد ضمّت بعد سنوات مدرسة يديرها المرسلون اللبنانيّون(١١٥).

عام ١٩٩٢، كان هناك ٣٠٠ مؤسّسة تجاريّة يملكها لبنانيّون. وهي تشمل قطاعات متنوّعة جدًّا: الاستيراد والتصدير، تجارة الجملة والمفرّق، ملبوسات، أجهزة كمبيوتر، مطاعم... واللبنانيّون موجودون أيضًا في المِهَن الحرّة(١١٦).

عام ١٩٩١، تأسّست «غرفة التجارة اللبنانيّة - الجنوب الأفريقيّة» (SALCC)، بهدف تسهيل التبادلات التجاريّة بين جنوب أفريقيا والشرق الأوسط(١١٧).

---

(١١٢) «موفد خاصّ من جنوب أفريقيا إلى وزارة الخارجيّة»، في: النهار، ٤ آذار ١٩٩٧.
(١١٣) «علي الخليل في جنوب أفريقيا...»، في: النهار، ٣٠ أيلول ١٩٩٦.
(١١٤) «الديار تنشر الأسماء والأرقام...»، في: الديار، ١٤ كانون الثاني ١٩٩٧.
(١١٥) «The Lebanese Community in South Africa», in 100 years later, A tribute to SA's Lebanese Community, 1992, p. 8-9.
(١١٦) المرجع السابق، ص ١٠-١١.
(١١٧) المرجع السابق.

اللبنانيّون في أنغولا

الجالية اللبنانيّة في أنغولا لا تتضاءل بسبب التعدّيات الكثيرة التي تعرّضت لها منذ ١٩٩٠. ففي ١٩٩٣، تمّ الاعتداء على العديد من اللبنانيّين من دون أن توجّه الحكومة اللبنانيّة إلى السلطات الأنغوليّة أيّ احتجاج رسميّ ولا أن تطالب بتعويضات. آنذاك، لجأ معظم اللبنانيّين إلى رواندا. لكنّهم عادوا بعد ستين، بسبب المشاكل في هذا البلد. وعام ١٩٩٦، أطلقت السلطات الأنغوليّة «عمليّة السرطان»: فقد أوقف عشرات اللبنانيّين الذين اعتُبر وجودهم في أنغولا غير شرعيّ. على أنّ الموقوفين، الذين أُخلي سبيلهم بعد خمسة أيّام، احتجّوا على هذه المعاملة، خصوصًا وأنّهم يحملون إجازات إقامة قانونيّة، وأبدوا قلقهم على مواطنيهم الذين ما زالوا محتجزين في أنغولا. فتمّ ترحيلهم إلى لبنان، ونُهبت أموالهم وأملاكهم، وانقطعت عنهم أخبار نسائهم وأولادهم. منذ ذلك الحين، تضاءلت الجالية اللبنانيّة كثيرًا، علمًا أنّه من الصعب تقديرها حاليًّا(١١٨).

اللبنانيّون في جزر الكناري

إنّ هذه الجالية التي تعدّ حوالى ٣٠٠٠ شخص (من أصل ١،٣ مليون نسمة) والتي استقرّت في الجزر ابتداء من الأربعينات، وخصوصًا بعد استقلال الدول الأفريقيّة ونهاية الفرنكيّة، تتكوّن من مهاجرين لبنانيّين قادمين من أفريقيا الغربيّة (سيراليون، ليبيريا، السنغال، مالي، موريتانيا...).

إنّ هذه العائلات المندمجة تمامًا في البلاد - والتي اكتسبت جنسيّتها - أخذت تنوّع اتّجاهاتها المهنيّة انطلاقًا من النشاط التجاريّ الأصليّ: فالأجيال الثانية اتّجهت بخاصّة نحو المِهَن الحرّة، والسياحة ونشاطات أخرى. كذلك، فإنّ العائلات المتحدّرة من أصل لبنانيّ تتوزّع جغرافيًّا في المدن وحتّى في القرى الجبليّة، لا سيّما في جزيرة الكناري الكبرى التي تضمّ أكبر قسم من هذه الجالية في لاس بالماس. ففي هذه الجزيرة، نجد عائلات من مختلف المناطق: بيطار ومنصور (وكلتاهما من عكّار)، الحاج (من المتن)، وعائلات أخرى من لبنان الجنوبيّ والبقاع. في جزيرة تينيريف، نجد حوالى خمسين لبنانيًّا، خصوصًا في التجارة، وحتّى في المطاعم (اللبنانيّة). نذكر منها آل وهبة من الجنوب.

تفتقر هذه الجالية اللبنانيّة في جزر الكناري إلى أيّة بنية: فلا أندية، ولا جمعيّات (باستثناء النادي العربيّ - الإسبانيّ) ولا دور عبادة.

---

(١١٨)هيام تضيفي، «٢٧١ لبنانيّ عادوا من أنغولا»، في: النهار، ١٤ آب ١٩٩٦.

أمّا آخر قنصل فخري للبنان، إدوارد وليام، المتوفّى منذ عشر سنوات، فلم يعيَّن خلفًا له.

إنّ روابط هذه الجالية بلبنان آخذة بالانفصام. فازدهار الأرخبيل العائد إلى تحرير الاقتصاد في مرحلة ما بعد فرنكو، والى انضمام إسبانيا إلى الاتّحاد الأوروبيّ، وفورة السياحة الجماعيّة طوال السنة بفضل المناخ، والى دور لاس بالماس كأوّل مرفأ إسبانيّ، كلّ هذه العوامل تضفي على الهجرة اللبنانيّة صفات هجرة نهائيّة(١١٩).

اللبنانيّون في أفريقيا الوسطى

إنّ اللبنانيّين (٣٠٠٠-٤٠٠٠ شخص) الناشطين في التجارة في مختلف مناطق البلاد، والمتركّزين في بانغي وأواكا والمناطق الشرقيّة المحتوية على الألماس، هم بغالبيّتهم من شيعة لبنان الجنوبيّ. إلّا أنّهم يعودون بوتيرة متسارعة منذ ١٩٩٦، وقد سُجّل رحيل ١٨٣ شخصًا من جالية مدينة بانغي وحدها(١٢٠).

اللبنانيّون في شاطئ العاج

يشكّل اللبنانيّون في شاطئ العاج جالية كبيرة من عشرات ألوف الأشخاص(١٢١). وهي، مع جاليتي السنغال ونيجيريا، أكبر جالية لبنانيّة في أفريقيا. على أيّ حال، لا يمكن كتابة تاريخ هذا البلد من دون أن يؤخذ في الاعتبار دور اللبنانيّين الاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ، نظرًا إلى قِدَم وجودهم فيه والى أهميّته الكمّيّة والنوعيّة.

لبنانيّو شاطئ العاج ناشطون في مختلف قطاعات الاقتصاد، لا سيّما في التجارة. ذلك أنّ حوالى ٧٠٪ من لبنانيّي أبيدجان يعملون في الاستيراد والتصدير(١٢٢). في ١٩٩٦-١٩٩٧، ومن أصل ١٧٢ تاجر جملة أحصتهم مديريّة التجارة، كان هناك ٦٢ تاجرًا من أصل لبنانيّ، مقابل ١٤٩ من ٣٥٨ تاجر مفرّق.

---

(١١٩)مقابلة مع ميشال يطار، اقتصاديّ ورجل أعمال في لاس بالماس، في ٢٥ آذار ١٩٩٨، ومعاينات الباحث.

(١٢٠)هيام قصيفي، «وزارة المغتربين باشرت إحصاء شامل...»، في: النهار، ٢٩ أيار ١٩٩٦.

(١٢١)غينا فخري، «لبنانيّو القارّة السوداء...»، في: الشرق الأوسط، ٧ حزيران ١٩٩٧؛ فائق تبسي، «اللبنانيون وصلوا إلى أفريقيا صدفةً...»، في: السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧. الأفكار، ١٦ حزيران ١٩٩٧؛ نجاة قصير، «المغتربون في مونروفيا للاتحاد...»، في: الاتحاد، ١٢ نيسان ١٩٩٦.

(١٢٢)بارعة سريح، «ضامر: لبنانيّو شاطئ العاج مندمجون و...»، في: النهار، ١١ آب ١٩٩٧.

وهم يحتلّون موقعًا مهمًّا على صعيد تجارة الأحذية (٦٧٪) وتوزيع المحروقات (٦٤٪) والألبسة الفاخرة (٣٥٪) ووكالات السفر (٣٢٪) مثلًا، ولئن كانت التجارة وما تزال ميدانهم المفضّل، نظرًا إلى التغيّرات الحاصلة على المستوى الوطنيّ، إلّا أنّهم يتخلّون عنها تدريجيًّا لأهل البلد ويتحوّلون الآن نحو الخدمات والقطاع الغذائيّ - الزراعيّ والصناعة والبناء والأشغال العامّة[١٢٣].

إنّهم يملكون ٨٠٪ من مصانع البلاد، أي ٢٨٠ مصنعًا بحسب سفير لبنان في شاطئ العاج[١٢٤].

أمّا الذين كانوا أقلّ نجاحًا، فقد ظلّوا في الريف[١٢٥].

قلّما اشتغل اللبنانيّون في الزراعة عمومًا، ما عدا بعض الاستثناءات (يمكن أن نذكر بعض المزارع الكبرى للموز والأناناس وجوز الهند في جنوب - شرق البلاد، في مناطق آدزوب، غران باسام أو أغبوفيل)؛ وهناك نحو عشرة لبنانيّين يعملون في تربية الماشية، في حين نجد حوالى عشرين منهم في استغلال الثروة الحرجيّة[١٢٦].

الاستثمارات اللبنانيّة في شاطئ العاج كبيرة نسبيًّا: ففي ١٩٧٩، قُدِّرت بـ ٥،٢ مليار فرنك أفريقيّ (أي ٨،٥ ملايين دولار أميركيّ)، بحيث جاءت في المرتبة الثالثة بعد الاستثمارات الفرنسيّة والأميركيّة[١٢٧].

لقد حظيت الجالية اللبنانيّة على الدوام بدعم الحكومة العاجيّة، حتّى في الفترة التي أعقبت وفاة الرئيس هوفويه بوانيه.

وعانى اللبنانيّون الأزمة الاقتصاديّة التي أثارها عام ١٩٨٢ هبوط سعر الكاكاو. غير أنّ الذين آثروا البقاء في البلاد اشتروا ممتلكات الفرنسيّين الذين غادروها، وقد استفادوا منها، وهم يفيدون اليوم الاقتصاد المحلّيّ.

يرى بعض لبنانيّي شاطئ العاج[١٢٨] أنّه تنقصهم وسيلة إعلاميّة تمكّنهم من الردّ على الاتّهامات التي توجَّه إليهم، ومن إعطاء المجتمع المحلّيّ صورة أوضح

---

(١٢٣)«أفريقيا ملاذ الذين تعذّرت عليهم الهجرة إلى الولايات المتّحدة»، في: الشؤون الاقتصاديّة، العدد ٣٤، تشرين الثاني ١٩٩٧.

(١٢٤)المرجع السابق.

(١٢٥)بارعة سريح، المرجع المذكور.

(١٢٦)الهامش رقم ١٢٣.

(١٢٧)المرجع السابق.

(١٢٨)«الخليل يشيد بدعم ساحل العاج...»، في: النهار، ٦ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

وأفضل عن جاليتهم[129].

ثمّة قسم كبير من اللبنانيّين العائشين في شاطئ العاج من شيعة لبنان الجنوبيّ[130]؛ معظمهم يحملون الجنسيّة العاجيّة ولا يهتمّون بالسياسة. وهم يقيمون علاقات مميّزة مع القادة المحلّيّين.

عام ١٩٩٣، أُنشئت جمعيّة صداقة لبنانيّة - عاجيّة، مهمّتها تنمية العلاقات بين الجالية اللبنانيّة والشعب العاجيّ، من جهة، وبين البلدين، من جهة ثانية[131].

إنّ حالات العودة فرديّة بوجه خاصّ، وهي لا تشكّل حركة جماعيّة.

لبنانيّو غانا

إنّهم مندمجون تمامًا في المجتمع الغانيّ، وليست لديهم مشاكل خطيرة (أمنيّة أو غيرها). كانوا روّادًا في التجارة، ثمّ تنوّعت نشاطاتهم في الصناعة التحويليّة والحرجيّة كما في الخدمات. كثيرون من اللبنانيّين الذين استقرّوا في غانا مع مطلع القرن غادروها ابتداءً من الستّينات بسبب التدابير التي اتّخذتها السلطات المحلّيّة لإضفاء «الصفة الغانيّة» على الحياة الاقتصاديّة. وقد انخفض عددهم من حوالى ٦٠٠٠ شخص إلى ٣٠٠٠[132].

اللبنانيّون في ليبيريا

عانت الجالية اللبنانيّة الاختلال الأمنيّ المزمن في ليبيريا منذ بداية التسعينات.

قبل هذا التاريخ، كان عدد أعضاء الجالية يتراوح بين ١٣ و١٨ ألف شخص؛ وبعد خطف العديد من اللبنانيّين ونهب محلّاتهم، هرب من البلاد ما بين ١٢ إلى ١٥ ألف مغترب (حوالى ٩٥٪ من مجموع أبناء الجالية)، بحيث لم يبقَ هناك سوى ٥٠٠ إلى ٦٠٠ شخص، بحسب سفير لبنان في ليبيريا[133]، (بينهم حوالى ٢٠٠

---

(١٢٩) بارعة سريح، المرجع المذكور.

(١٣٠) «الهراوي: ليس لدينا روح التعصّب التي يتحدّث عنها بعضهم في الخارج»، في: النهار، ١٢ آب ١٩٩٧.

(١٣١) بارعة سريح، «ضاهر: اللبنانيّون في شاطئ العاج مندمجون...»، في: النهار، ١١ آب ١٩٩٧.

(١٣٢) غيّنا نخري، المرجع المذكور.

(١٣٣) إيلان صعب، «اتّصالات مرشّحة مع أكثر من طرف لضمان أمن الجالية...»، في: النهار، ٩ نيسان ١٩٩٦.

شخص في وضع غير قانوني).

ولكن، قبل ستّة أشهر من أحداث نيسان ١٩٩٦ (واعتقال نحو أربعين لبنانيًّا)، عاد إلى ليبيريا حوالى ١٥٠٠ لبنانيّ[١٣٤]. آنذاك، صارت الجالية تضمّ زهاء ١٥٠٠ شخص، بحسب وزير المغتربين أنور الخليل[١٣٥]، و٢٥٠٠ شخص بحسب مدير الوزارة العامّ هيثم جمعة.

- أمّا الرقم الذي أعطته الصحافة المحلّيّة، فهو ٣٠٠٠٠ شخص قبل الأحداث، دون أن تحدّد تاريخًا معيّنًا أو مصدرًا معيّنًا (راجع الجدول أعلاه).

عام ١٩٩٦، غادر اللبنانيّون ليبيريا بكثافة للمرّة الثانية في ستّ سنوات. ومن الصعب تقدير حجم العودة - يُحكى عن ٨٠٠ حالة[١٣٦]. وقد قامت الحكومة اللبنانيّة بعمليّات ترحيل، خصوصًا للنساء والأطفال، غير أنّ لبنانيّين كثيرين لجأوا إلى البلدان المجاورة بانتظار هدوء الأوضاع.

في نيسان ١٩٩٦، كان مدير وزارة المغتربين العامّ هيثم جمعة يعتقد أنّ أغلبيّة اللبنانيّين ستختار على الأرجح البقاء في البلاد أو الرجوع إليها حالما يعود الهدوء لئلّا تفقد أموالها[١٣٧].

ويبدو أنّ توقّعه تحقّق، إذ إنّ وزير خارجيّة ليبيريا، السيّد قبطان (من أصل لبنانيّ، ومن طرابلس) قدّر، بعد سنة من تاريخه، أي في نيسان ١٩٩٧، أنّ عدد اللبنانيّين في ليبيريا يناهز ١٧٠٠ شخص[١٣٨]، وأنّهم ما عادوا يواجهون فيها أيّ خطر. وأثناء زيارته الرسميّة إلى لبنان، ذكّر بمساهمة المغتربين في ليبيريا، والتي كانت مفيدة لكلا البلدين.

ليس اللبنانيّون مستهدفين كلبنانيّين. ولكن، بما أنّهم يعملون في تجارة الموادّ الغذائيّة، فإنّهم يكونون أوّل مَن يتحمّل عواقب عدم الاستقرار[١٣٩].

إنّهم حاضرون بقوّة في تجارة الكاكاو والبنّ. وقد أنشأوا أيضًا مؤسّسات

---

(١٣٤)نجاة قصير، المرجع المذكور.

(١٣٥)المرجع السابق.

(١٣٦)هيام قصيفي، «جمعة: اتّصالات لإنشاء صندوق طوارئ»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

(١٣٧)هيام قصيفي، «اللبنانيّو مونروفيا في «أيدٍ أمينة» والخسائر ليست سوى ماديّة»، في: النهار، ١٠ نيسان ١٩٩٦.

(١٣٨)ميشال حلّاق، «قبطان: الأمور تنتظم والخطر زال»، في: النهار، ١٤ نيسان ١٩٩٧.

(١٣٩)هيام قصيفي، «جمعة: اتّصالات لإنشاء صندوق طوارئ»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

صناعيّة. لكنّهم في الواقع ناشطون في مختلف القطاعات: في النفط، والصناعة، وتجارة الخشب، والسمك، والقطاع الغذائيّ - الزراعيّ، وتجارة المفرّق والقطاع العقاريّ(١٤٠). وهم يتحدّرون جزئيًّا من عكّار(١٤١)، ومن لبنان الجنوبيّ وجبل لبنان.

أمّا مسألة التعويضات عن الأضرار التي لحقت بالجالية اللبنانيّة فلم تُثَر بعد، كون الدولة اللبنانيّة تمنح الحكومة الليبيريّة مهلة للنهوض من الأزمة. وستكون هذه المسألة جزءًا من الاتّفاقات الاقتصاديّة والثنائيّة التي ستوقّع بين البلدين، بحسب وزير الخارجيّة(١٤٢). تقدّر الخسائر بـ ١٥ مليون دولار أميركيّ بحسب وزارة المغتربين وليس بـ ٥٠ مليونًا، كما تزعم أحيانًا بعض المصادر(١٤٣).

لبنانيّو جمهوريّة الكونغو الديمقراطيّة (زائير سابقًا)

إنّ الجالية اللبنانيّة في زائير، والتي هي أحدث عهدًا من بقيّة الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا، بلغت خلال الثمانينات ٨٠٠٠ شخص.

ولكن، منذ بداية التسعينات، انخفض هذا العدد. وعندما تسلّم لوران ديزيريه كابيلا زمام السلطة، لم يكن قد بقي منهم سوى ٣٠٠٠ شخص تقريبًا(١٤٤). وبسبب الاضطرابات، آثر حوالى ٢٠٠٠ لبنانيّ مغادرة البلاد، في حين ظلّ فيها ٣٠٠ شخص(١٤٥). إذًا، انخفض عدد اللبنانيّين من ٨٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ ثمّ إلى ٣٠٠ من جرّاء الفتن الحاصلة وسقوط نظام موبوتو عام ١٩٩٧(١٤٦).

ويفيد مدير عامّ وزارة المغتربين، هيثم جمعة، أنّ عدد اللبنانيّين في زائير، قبل ١٩٩٧، بلغ ٢٠ ٠٠٠ شخص؛ لكنّه انخفض إلى ٤٠٠٠ شخص بعد أحداث ١٩٩٧، ولم يعد يتجاوز ١٠٠٠ شخص في ربيع ١٩٩٧(١٤٧). وهو يقدّر أنّه من أصل الخمسة آلاف لبنانيّ المسجّلين فيها (يذكر أيضًا رقمي ٣٠٠٠ و٤٠٠٠

---

(١٤٠) المرجع السابق.

(١٤١) «٥٠٠ لبنانيّ أمام مقرّ السفارة الأميركيّة في مونروفيا...»، في: النهار، ١١ نيسان ١٩٩٦.

(١٤٢) جولة وزير الخارجيّة الليبيريّ، «تجربة متقاربة للبلدين...»، في: النهار، ١٢ نيسان ١٩٩٧.

(١٤٣) هيام قصيفي، «وزارة المغتربين باشرت إحصاء شامل...»، في: النهار، ٢٩ أيّار ١٩٩٦.

(١٤٤) «اللبنانيّون يواصلون الهرب من زائير»، في: النهار، ٢٠ آذار ١٩٩٧.

(١٤٥) أياد أبو شقرا، سناء الجاك، «العائلات اللبنانيّة العشر الكبرى لن تعاني من التغيير في زائير»، في: الشرق الأوسط، ١٨ أيّار ١٩٩٧.

(١٤٦) المرجع السابق.

(١٤٧) ريما زهّار، «لبنانيّو زائير يعيشون هاجس الرهائن»، في: الأنوار، ١٧ نيسان ١٩٩٧.

لبناني)[١٤٨]، لجأت حوالى ٣٠٠ عائلة إلى جنوب أفريقيا في آذار ١٩٩٧[١٤٩].

كانت هناك علاقة أعمال بين نحو عشرة لبنانيّين وعشيرة موبوتو، لا سيّما من تجّار الألماس. ويسيطر لبنانيّو زائير جزئيًّا على صناعة وتجارة السلع الأساسيّة كالأرزّ والسكّر. كما كانوا منخرطين في القطاع العقاريّ والصناعة[١٥٠]، كما في تجارة الخشب وصناعة البلاستيك.

ولكن، إذا كان ٥٪ من أبناء الجالية اللبنانيّة ينتمون إلى الطبقة الميسورة في البلاد، فإنّ الحالة الاقتصاديّة للـ ٩٥٪ الباقين «عاديّة»، ليس إلّا[١٥١].

إنّ ٩٧٪ من لبنانيّي البلاد، البالغ عددهم ٣٠٠٠ شخص، متحدّرون من جنوب لبنان، في حين البقيّة من شيعة البقاع وموارنة المتن وكسروان[١٥٢]. نذكر على سبيل المثال عائلات عطوي، إبراهيم، عاشور، خنافر، أبي حمد، أبو سليمان، وبكري، إلخ... فآل بكري، مثلًا، هم شركاء تجاريّون لابن موبوتو، وكانوا يلقّبون أيضًا «بآباء الجيتر في أفريقيا»[١٥٣].

والأرجح أنّهم عانوا الأزمات الحاصلة من جرّاء علاقاتهم بموبوتو، بحسب مراسلة تابعة لوكالة أسوشيتدبرس. ففي ١٩٩٥، مثلًا، استقبل موبوتو وفدًا لبنانيًّا من حركة أمل الشيعيّة، وشجّع اللبنانيّين على لعب دور أكبر في بلاده وعلى المزيد من الاستثمار فيها[١٥٤]. بعضهم كان يتمنّى وحيلهم من البلاد، غير أنّ رئيس الجمهوريّة الجديد لوران كابيلا شاء أن يكون مطمئنًا؛ فذكّر بأنّ «في الكونغو لبنانيّين صالحين وآخرين سيّئين (كما هي حال الكونغوليّين أنفسهم)»[١٥٥].

وعليه، فالرحيل لن يكون محتومًا: والعائلات الغنيّة لن تعوزها التحالفات ولن تخشى النظام الجديد[١٥٦].

---

(١٤٨) «اللبنانيّون يواصلون الهرب من زائير»، في: النهار، ٢٠ آذار ١٩٩٧.

(١٤٩) المرجع السابق.

(١٥٠) أياد أبو شقرا، سناء الجاك، المرجع المذكور.

(١٥١) سناء الجاك، «الذين بقوا ٣٠٠ من أصل ٨٠٠٠ والهاربون يستعدّون للعودة»، في: الشرق الأوسط، ١٨ أيّار ١٩٩٧.

(١٥٢) أحمد عيّاش، «اللبنانيّون أقرب إلى موبوتو و...»، في: النهار، ٧ نيسان ١٩٩٧.

(١٥٣) سناء الجاك، المرجع المذكور.

(١٥٤) «الرئيس الزائيريّ يدعو اللبنانيّين إلى الاستثمار في بلاده»، في: النهار، ١٥ شباط ١٩٩٥.

(١٥٥) «الأسوشيتدبرس حول لبنانيّي زائير. صالحون وسيّئون... والمشاكل تلاحقهم»، في: النهار، ٢٥ نيسان ١٩٩٧.

(١٥٦) أياد أبو شقرا، سناء الجاك، المرجع المذكور.

لبنانيّو جمهوريّة الكونغو الشعبيّة

يضمّ هذا البلد حوالى ١٠٠٠ لبنانيّ، يعملون في التجارة والصناعة الخفيفة. ومن دون أن يتخلّوا عن التجارة، اقتحموا ميدان الخدمات العامّة (الماء، الكهرباء، الطرق)[١٥٧]. وعلى أثر أحداث برازافيل سنة ١٩٩٧، بدأت عودة بعضهم، نسُجّل في حزيران ١٩٩٧ ترحيل ١٣٤ شخصًا[١٥٨].

لبنانيّو سيراليون

كانت التسعينات مضطربة جدًّا بالنسبة إلى الجالية اللبنانيّة في سيراليون، والتي تشكّل أكبر جالية أجنبيّة في البلاد. وتتراوح الأرقام التي تنشرها الصحافة بين ٢٥٠٠٠ و٣٠٠٠٠ لبنانيّ مُقيم في البلاد (راجع الجدول أعلاه). على أنّ زهاء ١٠٠٠٠ لبنانيّ غادروا سيراليون منذ ١٩٩١. وبحسب وزارة الدفاع الفرنسيّة، كان عدد اللبنانيّين في سيراليون يقدَّر بنحو ٩٠٠٠ شخص عام ١٩٩٧[١٥٩]. وما زال يعيش فيها الـ ٢٥٠٠ لبنانيّ المقيمين داخل البلاد[١٦٠]. ومن أصل الـ ٨٠٠٠ إلى ٩٠٠٠ لبنانيّ في سيراليون، حاول قرابة ٦٥٠ شخصًا فقط مغادرتها عام ١٩٩٧، ولم يكن بوسع وزارة المغتربين الضغط عليهم، بحسب مصادر هذه الوزارة[١٦١]. ففي ١٩٩٧، كان الرعايا اللبنانيّون في هذا البلد حوالى ٢٠٠٠، بحسب وزارة الخارجيّة، و٥٠٠٠ بحسب وزارة المغتربين و٧٠٠٠ بحسب مصادر أخرى. وقبل ١٩٩١، كانوا قرابة ١٥٠٠٠[١٦٢]. وبحسب سفير سيراليون في لبنان، فإنّ ألوفًا من اللبنانيّين لم يغادروا البلاد أو عادوا الآن إليها[١٦٣].

لقد ساهم اللبنانيّون بقوّة وفاعليّة في الاقتصاد المحلّيّ، على مستوى تجارة الكاكاو والبنّ والسكّر والأرزّ والحليب، وفي استثمار المناجم، والصناعة،

---

(١٥٧)قاسم خليفة، «اللبنانيّون يعيشون في شراكة عادلة مع الأفارقة»، في: النهار، ١٣ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

(١٥٨)«طائرة كونغوليّة خاصّة أعادت عائلات من المغتربين...» في: النهار، ١٢ حزيران ١٩٩٧.

(١٥٩)سناء الجاك، «تيلان وجريحان من الجالية اللبنانيّة...»، في: الشرق الأوسط، ٢٢ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٠)رضوان عقيل، «٩٠٪ من الممتلكات تفرّرت وهرب إلى كوناكري...»، في: النهار، ٣ حزيران ١٩٩٧.

(١٦١)«أرسلنا طائرة ثانية إلى فريتاون...»، في: النهار، ٣١ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٢)سناء الجاك، «تيلان وجريحان من الجالية اللبنانيّة...»، في: الشرق الأوسط، ٢٢ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٣)«سلطاتنا تهتمّ دائمًا باللبنانيّين»، في: النهار، ١٢ تشرين الأوّل ١٩٩٥.

والمطاعم والفنادق[١٦٤]. ولئن كان بعضهم من تجّار الألماس، إلّا أنّ أكثريّة اللبنانيّين تعيش حياة «عاديّة»، في ظلّ وضع ماليّ عاديّ، بحسب سفير لبنان[١٦٥].

(ويرى مصدر آخر أنّ ١٥ إلى ٢٠٪ أغنياء، و٥٠٪ ذوو حالة اقتصاديّة متوسّطة، و٣٠٪ في حالة العوز). ولئن كان العاملون في استثمار الألماس وتجارته أثرياء جدًّا، إلّا أنّ الأكثريّة الساحقة من أبناء الجالية اللبنانيّة في البلاد هي ذات وضع اقتصاديّ «عاديّ» ليس إلّا. وهم، في الأكثر الأحيان، من سكّان فريتاوي[١٦٦].

اللبنانيّون المقيمون هناك يتحدّرون بصورة أساسيّة من جنوب لبنان، ومن عكّار بدرجة أقلّ[١٦٧].

إنّ المغتربين اللبنانيّين لم يذوبوا أبدًا في المجتمع المحلّيّ. وقد تعرّضوا سابقًا، في ١٩١٩ و١٩٤٨، لاعتداءات عنيفة. من الصعب تقدير خسائر اللبنانيّين في هذا البلد؛ ثمّة مصدر يعطي رقمًا هائلًا هو مليار دولار أميركيّ، في حين تزعم مصادر أخرى أنّ ٩٥٪ من الممتلكات قد نُهبت. وبحسب قنصل سيراليون في لبنان، فإنّ ٥٠٪ من اللبنانيّين المقيمين فيها يحملون جوازات سفر سيراليونيّة[١٦٨].

ملاحظات عامّة حول لبنانيّي أفريقيا

قبل إنهاء هذا القسم حول أفريقيا، تجدر الإشارة إلى نشاط مؤسّسات البناء والأشغال العامّة اللبنانيّة، والتي انتشرت في بلدان أفريقيّة عدّة، في إطار تنويع نشاطات اللبنانيّين في هذه القارّة. وفي هذا الصدد، نذكر على سبيل المثال مجموعات حومان، عازار، الخليل والكات في نيجيريا، وباتينوم في السنغال والزاخم في أفريقيا الشرقيّة والجنوبيّة.

إنّ عدم الاستقرار الحاليّ في بعض بلدان أفريقيا يؤثّر بلا شكّ في أوضاع اللبنانيّين، لأنّهم موجودون في كثير من القطاعات والمناطق، ويشكّلون إحدى الجاليات الأجنبيّة الأكثر رسوخًا وبروزًا في المنطقة، وهم يتعاملون مع السكّان الأفارقة مباشرةً. لكنّهم يتعرّضون للمضايقات والانتقامات، خصوصًا بسبب الفقر

---

(١٦٤) المرجع السابق. «اهتمامات لبنانيّة بالجالية اللبنانيّة في سيراليون...»، في: النهار ٢٧ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٥) وليد أبي مرشد، «الانقلاب في سيراليون»، في: الشرق الأوسط، عدد ٢٦ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٦) سناء الجاك، «لبنانيّو سيراليون، في: الشرق الأوسط، عدد ٢٦ أيّار ١٩٩٧.

(١٦٧) سناء عطوي، «اللبنانيّون في الرعب ولا أحد يهتمّ بهم»، في: السفير، ٣٠ حزيران ١٩٩٥.

(١٦٨) السفير، ٧ حزيران ١٩٩٧.

وعدم الاستقرار في المنطقة، وعلاقات بعضهم بالحكّام[١٦٩].

عام ١٩٩٠، تسارعت عودة لبنانيّي أفريقيا، فإذا بخمسة عشر ألف مغترب في ليبيريا وبعدد من مغتربي شاطئ العاج يجدون أنفسهم بلا موارد، وقد أُجبروا عمليًّا على العودة إلى البلاد. كذلك، تضرّر من جرّاء الاضطرابات في المنطقة لبنانيّو زائير سابقًا، وليبيريا وسيراليون وجمهوريّة أفريقيا الوسطى. ولكن، غالبًا ما كان المغتربون يرجعون، فور عودة الهدوء، في محاولة لاسترداد أموالهم أو استئناف نشاطهم.

حالات العودة صعبة الإحصاء، كونها متنوّعة جدًّا: فاللبنانيّون الذين يهربون من منطقة ما قد ينتظرون في بلد مجاور ريثما يستتبّ الوضع، فيعودون إلى لبنان ليقرّوا فيه أم لا، أو ليهاجروا إلى مقاصد جديدة. فهم لا يستقرّون، كونهم تحت رحمة الأوضاع.

اللبنانيّون في البلدان العربيّة

اللبنانيّون في المملكة العربيّة السعوديّة

تقدّر وزارة المغتربين عدد هؤلاء بـ ١٥٠ ٠٠٠ نسمة. وهم الجالية الأكثر تأثيرًا على الاقتصاد الوطنيّ، بسبب تحويلاتها واستثماراتها في لبنان.

قبل كلّ شيء، هناك عشرات الألوف من الأُجَراء اللبنانيّين يعملون في البلد كفنّيّين لقطاعَي البناء والصناعة، ورؤساء عمّال ومهندسين وأطبّاء وممرّضات ومحامين وإداريّين وموظّفي مصارف ومؤسّسات.

ثمّة مؤسّسات لبنانيّة هامّة انطلقت منذ بضعة عقود في البناء والأشغال العامّة، ثمّ توّعت نشاطاتها في مختلف القطاعات (صناعة، طباعة، مصارف، تأمين، نقل، إلخ...). ويمكننا أن نذكر على سبيل المثال مجموعات أوجيه السعوديّة، سي.سي.سي.، المباني، أي.سي.سي.باهي، بروتاك، دبّاس، كتّانة، رامكو، سكّر، لحّود، فارس، وغيرها الكثير. كذلك، نجد مجموعات ناشطة في قطاعات أخرى مثل مجموعة أفرام في صناعة الكرتون والفنادق، وبنك لبنان والمهجر في الحقل المصرفيّ، إلخ[١٧٠].

---

(١٦٩) معاينات الباحث بين ١٩٩٦ و١٩٩٨.

حسين حميّة، «الاغتراب اللبنانيّ في أفريقيا»، في: الأفكار، عدد ١٦ حزيران ١٩٧٧.

(١٧٠) «أرسلان العائد من السعوديّة...»، في: النهار، ١٢ آذار ١٩٩٧، ومعاينات الباحث.

اللبنانيّون في الإمارات العربيّة المتّحدة

إنّهم يشكّلون جالية قويّة جدًّا، وفي حالة جيّدة. وهي نجحت في كسب احترام أهل البلد، بحسب وزير المغتربين العائد من الإمارات بعد جولة مخصّصة لدرس وضع المغتربين اللبنانيّين في المنطقة. وكما في المملكة العربيّة السعوديّة، فإلى جانب شريحة واسعة من الأجَراء العاملين تقريبًا في جميع قطاعات الاقتصاد، نجد مجموعات ناشطة في قطاعي المصارف والتأمين (عوده)، في البناء والأشغال العامّة (أي.سي.سي.، كومودور، كتّانة، دبّاس، إمكو، لحّود، كات، صمد وغيرهم)، وفي الصناعة والتجارة[171].

اللبنانيّون في الكويت

منذ حرب الخليج، عاد إلى لبنان حوالى ٥٠ ٠٠٠ لبنانيّ مُقيم وعامل في الكويت. وهناك عدّة مؤسّسات بناء وأشغال عامّة ناشطة في الإمارة. نذكر منها على سبيل المثال مجموعات الحمرا، نجّار، غرين لاين، نوفل وغيرها[172].

اللبنانيّون في مصر

الهجرة اللبنانيّة في مصر قديمة جدًّا. وحاليًّا، هناك ٢٠٠٠ لبنانيّ في مدينة الإسكندريّة وحدها. بين ١٩٧٥ و١٩٩٠، بلغ عدد أبناء الجالية اللبنانيّة ٢٠ ٠٠٠ شخص. وبعد ١٩٩٠، انخفض إلى ١٠ ٠٠٠ تقريبًا. ويملك اللبنانيّون عددًا من مشاغل الحياكة، ولهم حضور كبير على صعيد النسيج عمومًا (تجارة الأقمشة والملبوسات الجاهزة، إلخ...). ثمّة مئات من الطلّاب اللبنانيّين مسجّلون في الجامعات المصريّة. وهناك العديد من الجمعيّات اللبنانيّة - المصريّة منها جمعيّة رجال الأعمال اللبنانيّين - المصريّين. كذلك، يملك لبنانيّون شركات كابلات (كابلات لبنان) وسيراميك (ليسيكو) وتربية دواجن (ليبول)، إضافةً إلى مؤسّسات ناشطة في قطاعات أخرى، وذلك بفضل الديناميّة التي أوجدها الانفتاح[173].

اللبنانيّون في العراق

لا يتوافر لنا عدد اللبنانيّين المقيمين في العراق، منذ انقطاع العلاقات

---

(١٧١)«وزير المغتربين للاتّحاد»، في: الاتّحاد، ٩ تشرين الثاني ١٩٩٥، ومعاينات الباحث.

(١٧٢)معاينات الباحث.

(١٧٣)رضوان عتيل، «اللبنانيّون في مصر منذ القرن السادس عشر...»، في: النهار، ٢٨ آب ١٩٩٧. معاينات الباحث.

الدبلوماسيّة بين البلدين عام ١٩٩٣. والأكيد أنّ هذا الحدث ألحق خسائر كبيرة بالاقتصاد الوطنيّ وبالعديد من المؤسّسات اللبنانيّة التي لها مقرّ في العراق (مثلًا: مقبل، بوتك...)[١٧٤].

اللبنانيّون في سوريا

ثمّة كوادر لبنانيّة تعمل في بعض المؤسّسات الأجنبيّة في سوريا. وهناك عدد من اللبنانيّين الذين لهم أعمال في سوريا أو يعملون في حقل البناء والأشغال العامّة (مثلًا: سنا، بوتك،...) وفي الصناعة (مثلًا: قصار)[١٧٥].

الهجرة السرّيّة إلى إسرائيل

إنّها هجرة خاصّة ومتنوّعة جدًّا. في الواقع، هناك مئات من اللبنانيّين هاجروا سرًّا إلى إسرائيل في خلال ١٩٩٣-١٩٩٤. ذاك أنّ حوالى ٣٠٠ لبنانيّ دخلوا إلى البلد بصورة قانونيّة منذ ١٩٩٢، لم يعودوا إلى أحد المراكز الحدوديّة عند انتهاء مدّة إقامتهم المجازة لهم، بحسب تحقيق أجرته جريدة «الأوريان - لوجور». وتفيد مصادر الشرطة اللبنانيّة أنّ هؤلاء الأشخاص، الذين هم بمعظمهم من الدروز لكنّ بينهم أيضًا مسيحيّون ومسلمون، استفادوا من سمة الدخول المعطاة لهم ليقيموا بصورة غير شرعيّة في إسرائيل بعدما وجدوا عملًا هناك؛ حتّى إنّ بعضهم أسّس فيها عائلة[١٧٦].

إنّ ما يراوح بين ٢٥٠٠ و٣٠٠٠ مواطن لبنانيّ يعملون في المؤسّسات الإسرائيليّة الكائنة في المدن الكبرى: وهذه هي الهجرة غير المستقرّة. فماذا سيكون مصير هؤلاء الأشخاص الذين ضيّقت الخناق عليهم ظاهرة البطالة، والذين غالبًا ما يتمّ الخلط بينهم، بحقّ أم بغير حقّ، وبين عناصر ميليشيا جيش لبنان الجنوبيّ (الحصول على عمل مشروط غالبًا بوجود أحد الأقارب في صفوف الميليشيا المحلّيّة)؟ قلّما تهتمّ الدولة حاليًّا بهذا الأمر، لعدم وجود علاقات دبلوماسيّة مع إسرائيل. أمّا هؤلاء اللبنانيّون، فيستخدمون في أكثر الأحيان في أعمال ثانويّة: التنظيفات، يعملون في مؤسّسات القطاع الغذائيّ - الزراعيّ، الزراعة، الغزل والنسيج، المطاعم أو الفنادق، إلخ. ويتراوح معدّل الراتب

---

(١٧٤) سناء النازي: «بويز: قاطعتُ احتفال المدينة الرياضيّة...»، في: الأفكار، ٢٨ تموز ١٩٩٧، ومعاينات الباحث.

(١٧٥) هيام تقتيفي، خوري، «المكتسبات قليلة، لكنّها متينة»، في: النهار، ٤ كانون الثاني ١٩٩٥، ومعاينات الباحث.

(١٧٦) «Des centaines de clandestins Libanais en Israël», in *L'Orient-Le Jour*, 30 mai 1994.

الشهريّ بين ٣٠٠ و٦٠٠ دولار، منها ١٠٪ لصندوق الميليشيا المذكورة. شروط العمل قاسية جدًّا، إذ يتوجّب على المياوم الحضور أمام أحد المراكز الحدوديّة عند الساعة الرابعة صباحًا. وعدد النساء هو ضعف عدد الرجال[١٧٧].

بقيّة أنحاء العالم

لئن كانت الأكثريّة الساحقة من المغتربين اللبنانيّين تتركّز في بعض البلدان المضيفة الكبرى، إلّا أنّنا نشهد منذ ١٩٧٥ تنوّعًا كبيرًا في الاستراتيجيّات والأماكن المقصودة.

قلّة هم اللبنانيّون المقيمون في الشرق الأقصى.

ففي ماليزيا، مثلًا، تعدّ دار الهندسة مشروع مدرج جوّيّ بطول ٧ كلم. واللبنانيّون الذين نجحوا في هذه المنطقة من العالم هم، مثلًا، آل البستاني في قطاع النفط، وآل شاتيلا في القطاع المصرفيّ، وآل نادر (ناضر؟) في تجارة الخشب (ماليزيا هي أكبر مصدر عالميّ)، إلخ.

يمكننا أن نذكر أيضًا حالة المحامي فؤاد حدّاد، الذي هو أوّل عربيّ يحصل على الجنسيّة اليابانيّة عام ١٩٨٣، بالإضافة إلى باحثين وأساتذة جامعيّين ورجال أعمال لبنانيّين مقيمين في اليابان، بينهم مؤسّسة روبير معوّض للمجوهرات[١٧٨].

القسم الثاني: النتائج الاجتماعيّة، البنى الطائفيّة والمناطقيّة التي تقوم عليها الهجرة

تُحدث الهجرة تغيرًا عميقًا في البنى الاجتماعيّة اللبنانيّة. فهي تستتبع في الواقع تحوّلات ديموغرافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة كبيرة يصعب تقديرها كمّيًّا. وسوف نحاول في هذا القسم وضع جردة بها - والمقصود هو فرضيّات عمل ومعالم برسم الاقتفاء أكثر ممّا هي نتائج نهائيّة.

تأنيث المجتمع اللبنانيّ

يدلّ الجدول اللاحق على الثقل النسبيّ لكلّ جنس بين اللبنانيّين المهاجرين واللبنانيّين المقيمين، بحسب الدراسة التي أجراها أنيس أبي فرح (والمذكورة آنفًا في القسم الأوّل)، إضافةً إلى نسبة الذكورة في كلتا الحالتين:

(١٧٧) سناء عطوي، «الدولة غائبة و...»، في: السفير، ١٢ آذار ١٩٩٦.

(١٧٨) رضوان عقيل، «فؤاد حدّاد، أوّل عربيّ يحصل على الجنسيّة اليابانيّة...»، في: النهار، ٩ كانون الثاني ١٩٩٦. معاينات الباحث في ١٩٩٣.

جدول رقم ١٥:

توزّع اللبنانيين (المقيمين والمغتربين) بحسب الجنس في ١٩٩٦

الجنس/الفئة	المهاجرون	٪	المقيمون	٪	المجموع	٪
ذكور	٥١٧٩٢٧	٥٤،٥	١٥١١٢٥٨٦	٤٨،٢	٢٠٣٠٥١٣	٤٩،٦
إناث	٤٣٢٠٩٤	٤٥،٥	١٦٢٧٣٣٤	٥١،٨	٢٠٥٩٤٢٨	٥٠،٤
المجموع	٩٥٠٠٢١	١٠٠	٣١٣٩٩٢٠	١٠٠	٤٠٨٩٩٤١	١٠٠
نسبة الذكورة	٨٣،٤٢		١٠٧،٥٨			

هناك ٨٣ أنثى مقابل كلّ ١٠٠ ذكر بين اللبنانيّين المغتربين، في حين ينعكس الوضع بين اللبنانيّين المقيمين حيث عدد الإناث فائض (هناك حوالى ١٠٨ إناث مقابل كلّ ١٠٠ ذكر). وتُظهر هذه النتائج المتوقّعة أصلًا أنّ الهجرة هي في أكثر الأحيان من صنع الرجال وحدهم، ممّا يسبّب اختلالًا في المجتمع المصدِّر الذي «يتأنّث».

التراجع الديموغرافيّ

لا شكّ في أنّ لتأنّث المجتمع اللبنانيّ تأثيرًا لا يُستهان به في الديموغرافيا. وفي إمكاننا أن نرسم خطوطه.

فالمقارنة بين هرم أعمار المقيمين وهرم أعمار المهاجرين تتيح لنا بلورة النتائج المحصول عليها، والتحقّق ممّا إذا كانت جميع فئات الأعمار معنيّة أيضًا بهذا التفاوت. سوف ننقل المعطيات التي توصّل إليها الدكتور أنيس أبي فرح في الجداول والبيانات التالية:

جدول رقم ١٦ : هرم أعمار اللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦

العمر (سنوات)	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
١٠-١	٨٥٨٠٦	١٦،٦	٩٠٤٠٣	٢٠،٩	١٧٦٢٠٩	١٨،٥
٢٠-١٠	٧٣٥٤٨	١٤،٢	٧٦٦١٢	١٧،٧	١٥٠١٦٠	١٥،٨
٣٠-٢٠	١٢٢٥٨٠	٢٣،٧	١٠٧٢٥٨	٢٤،٨	٢٢٩٨٣٨	٢٤،٢
٤٠-٣٠	١٠٥٧٢٥	٢٠،٤	٧٩٦٧٧	١٨،٤	١٨٥٤٠٢	١٩،٥
٥٠-٤٠	٨٥٨٠٦	١٦،٦	٥٠٥٦٤	١١،٧	١٣٦٣٧٠	١٤،٤
٦٠-٥٠	٢٦٠٤٨	٥،٠٣	١٥٣٢٢	٣،٥٤	٤١٣٧٠	٤،٣٥
٧٠-٦٠	١٥٢٨٥	٢،٩٥	٩٢٤٩	٢،١٤	٢٤٥٣٤	٢،٨٥
...-٧٠	٣١٢٩	٠،٦	٣٠٠٩	٠،٧	٦١٣٨	٠،٦٥
المجموع	٥١٧٩٢٧	١٠٠	٤٣٢٠٩٤	١٠٠	٩٥٠٠٢١	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣٤.

جدول رقم ١٧ : هرم أعمار اللبنانيّين المقيمين في ١٩٩٦

العمر (سنوات)	ذكور	٪	إناث	٪	المجموع	٪
١٠-١	٢٨٠١٦٥	١٨،٥	٢٧٨٦٢٢	١٧،١	٥٥٨٧٨٧	١٧،٨
٢٠-١٠	٢٩٨٥٣٧	١٩،٧	٣٠١٥٨٥	١٨،٥	٦٠٠١٢٢	١٩،١
٣٠-٢٠	٢٥١٠٧٧	١٦،٦	٣١٨٤٢٥	١٩،٦	٥٦٩٥٠٢	١٨،١
٤٠-٣٠	٢٢٠٤٥٨	١٤،٦	٢٦٧٩٠٥	١٦،٥	٤٨٨٣٦٣	١٥،٦
٥٠-٤٠	١٨٩٨٣٩	١٢،٦	٢٢٠٤٤٨	١٣،٥	٤١٠٢٨٧	١٣،١
٦٠-٥٠	١٤٠٨٤٨	٩،٣	١١١٧٥٥	٦،٨٧	٢٥٢٦٠٣	٨،٠٤
٧٠-٦٠	١٠٠٤٢٤	٦،٦	٩١١١٢	٥،٦	١٩١٥٣٦	٦،١
...-٧٠	٣١٢٣٨	٢،٠٧	٣٧٤٨٢	٢،٣	٦٨٧٢٠	٢،١٩
المجموع	١٥١٢٥٨٦	١٠٠	١٦٢٧٣٣٤	١٠٠	٣١٣٩٧٢٠	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣٣.

أنّ هرمَيْ أعمار المقيمين والمغتربين اللبنانيّين ممثّلين في الرسمين التاليين:

رسم بيانيّ رقم ٤: هرم أعمار اللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦.

رسم بيانيّ رقم ٥: هرم أعمار اللبنانيّين المقيمين في ١٩٩٦.

إنّ عدد المغتربين يفوق عدد المغتربات، خصوصًا بالنسبة إلى الأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٦٠ سنة.

في المقابل، يظهر أنّ التفاوت بين المقيمين هو لصالح الإناث اللواتي تتراوح أعمارهنّ بين ٢٠ و٥٠ سنة.

إنّ الأثر الديموغرافيّ لمثل هذا التوزّع واضح: ففائض الإناث اللواتي هنّ في سنّ الإنجاب يؤدّي إلى ارتفاع نسبة العزوبة بين الإناث وتراجع سنّ الزواج، إلخ...، وتاليًا إلى انخفاض معدّل الخصوبة الشرعيّة، وانخفاض معدّل الولادات، في حين أنّ معدّل الوفيات – لدى الذكور خصوصًا – كان مرتفعًا جدًّا إبّان سنوات الحرب. ومع الوقت، يفضي هذا الوضع إلى تراجع أو تقهقر ديمرغرافيّ خصوصًا وأنّ الأزواج باتوا يتّخذون بشكل متزايد، وبسبب الظروف، مواقف مالتوسيّة ويمارسون الحدّ من النسل. سوف تتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا الموضوع بعد قليل، عندما سنعالج التركيب المناطقيّ والطائفيّ للهجرة.

الخسائر بالرأسمال البشريّ

ثمّة ظاهرة أخرى مميّزة للهجرة الحديثة تتعلّق بالتركيب المهنيّ – الاجتماعيّ للبنانيّين المغتربين، وتتمخّض عن خسائر بالرأسمال البشريّ وعن هبوط نسبة الكفايات بين المقيمين.

في الواقع، يقارن أنيس أبي فرح بين المستوى التعليميّ لدى كلّ من اللبنانيّين المقيمين واللبنانيّين المغتربين بين ١٩٧٥ و١٩٩٠:

جدول رقم ١٨: توزّع اللبنانيّين المقيمين والمهاجرين بحسب المستوى التعليميّ في ١٩٩٦ .

المستوى	المقيمون	٪	المهاجرون	٪	المجموع	٪
أمّيّ	١٠٢	٦	٢١	٥	١٢٣	٥،٨
إبتدائيّ	٤٨٠	٢٨،٣	٧٦	١٨،١	٥٥٦	٢٦
متوسّط	٣٠٢	١٧،٨	٤٣	١٠،٢	٣٤٥	١٦

المستوى	المقيمون	٪	المهاجرون	٪	المجموع	٪
ثانوي	٢٥٦	١٥،١	٥٩	١٤،١	٣١٥	١٥
جامعيّ	٢٧٩	١٦،٥	١٣٤	٣٢	٤١٣	٢٠
تقنيّ	٤٤	٢،٦	٢١	٥	٦٥	٣،١
غير محدّد	١٣٠	٧،٧	٦٥	١٥،٥	١٩٥	٩،٢
غيره	١٠١	٦	صفر	صفر	١٠١	٤،٨
المجموع	١٦٩٤	١٠٠	٤١٩	١٠٠	٢١١٣	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور، ص ٣١.
ملاحظة: تمّت مراجعة الحسابات وتصحيحها عندما بدا ذلك ضروريًا.

هذه المعطيات تسمح لنا بتكوين الرسم اللاحق حيث تظهر حصّة كلّ من المغتربين والمقيمين بحسب مستوى التحصيل العلميّ. ومن أجل قراءة أفضل للمعطيات، اعتمدنا أيضًا حصّة المغتربين والمقيمين نسبةً إلى مجموع السكّان (المحسوب دائمًا وفق دراسة أنيس أبي فرح، راجع الجدول أعلاه).

رسم بيانيّ رقم ٦: المستوى التعليميّ للبنانيّين في ١٩٩٦.

يلاحظ أنّ نسبة الجامعيّين بين المهاجرين أعلى من المعدّل الوطنيّ لدى المقيمين؛ كذلك هي الحال في ما يختصّ بالتقنيّين. فالواقع أنّ مجموع الجامعيّين الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٤ يقدّر بـ ٢٣٣٢٥٦ شخصًا (أي ٢٤،٥٥٪ من مجموع المهاجرين بين ١٩٧٥ و١٩٩٦). وقد توزّعوا على البلدان المضيفة التالية:

جدول رقم ١٩: الجامعيّون اللبنانيّون الذين هاجروا بين ١٩٧٥ و١٩٩٦

البلد المضيف	العدد	٪	الهجرة الإجماليّة (٪)
الولايات المتّحدة	٥٥٧٤٥	٢٣،٩	١٩،٨
فرنسا	٤٦٨٨١	٢٠،١	١٢،٦
كندا	٣١٢٥١	١٣،٤	١٤،٨
أوستراليا	١٩١٢١	٨،٢	١٥
إيطاليا	١٢١٣١	٥،٢	٣،٦
غيره	٦٨١١٨	٢٩،٢	٣٤،٢
المجموع	٢٣٣٢٥٦	١٠٠	١٠٠

يلاحَظ أنّ نسبة الجامعيّين الذين اختاروا بوجه خاصّ فرنسا والولايات المتّحدة وإيطاليا هي أكبر من نسبة المهاجرين إلى هذه البلدان.

إنّ النتائج الذي حصل عليها أنيس أبي فرح أكدّتها الدراسة التي أجرتها وزارة الشؤون الاجتماعيّة في ١٩٩٤-١٩٩٦، بالتعاون مع صندوق الأمم المتّحدة للسكّان (FNUAP). فهجرة الأدمغة امتدّت منذ ١٩٩٠ وحتّى يومنا هذا. فمن أصل الـ ٢٣٥٠١ مهاجر الذين تناولهم التحقيق، هناك ٨٦٨٨ شخصًا مؤهّلًا، أي ٣٧٪ من مجموع المهاجرين. ونعرض في الجدول اللاحق تفاصيل النتائج المحصول عليها بحسب الجنس والمهنة:

جدول رقم ٢٠: توزّع المهاجرين اللبنانيّين بحسب الجنس والمهنة

المهنة	عدد الذكور	٪	عدد الإناث	٪	المجموع	٪
تقني ومهندس	٢٩٩٦	١٥	١٢٦	٣،٦	٣١٢٢	١٣
علوم	٢٩٠	١،٥	٦٢	١،٨	٣٥٢	١،٥
طبّ وخدمات طبّيّة	١٧٥٨	٨،٨	٢٩٢	٨،٣	٢٠٠٥	٨،٧
أدب وعلوم إنسانيّة	٢٠١	١	١٧٧	٥	٣٧٨	١،٦
إدارة وخدمات	١٦٧٤	٨،٤	٢٩٥	٨،٤	١٩٧٩	٨،٤
اختصاصات أخرى	٦٠٧	٣	٢٠٩	٥،٩	٨١٨	٣،٥
تعليم عامّ	٧٠٥٠	٣٥	١٣٠٨	٣٧	٨٣٥٨	٣٦
غير محدّد	٢٣٥	١،٢	٤١	١،٢	٢٧٦	١،٢
لا جواب (للمراجعة)	٥١٦١	٢٦	١٠١٩	٢٩	٦١٨٠	٢٦
المجموع	١٩٩٧٣	١٠٠	٣٥٢٨	١٠٠	٢٣٥٠١	١٠٠

المصدر: وزارة الشؤون الاجتماعيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، مسح المعطيات الإحصائيّة للسكّان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦، بيروت.

جدول رقم ٢١: توزّع المهاجرين بحسب المستوى التعليميّ

المستوى التعليميّ	عدد الذكور	٪	عدد الإناث	٪	المجموع	٪
أمّيّ	٣٥٩٧	١٨،٠١	٤٨٦	١،٧٧	٤٠٨٣	١٧،٣٧
يقرأ ويكتب	٤٠٥٤	٢٠،٣٠	٦٨٣	٣	٤٧٣٧	٢٠،١٦
ابتدائيّ	٤٠٥١	٢٠،٢٨	٧٨٢	١،٣٥	٤٨٣٣	٢٠،٥٧
متوسط	٥٥٣٣	٢٧،٧٠	٧٥٥	٩	٦٢٨٨	٢٦،٧٦
ثانويّ	١١٧٥	٥،٨٨	٢٩٠	٢،١٥	١٤٦٥	٦،٢٣
جامعيّ	٤١٧	٢،٠٩	٢٥٧	٢	٦٧٤	٢،٨٧
دراسات عليا	١٠٣٢	٥،١٧	٢٠٥	٢،٣٩	١٢٣٥	٥،٢٥
غيره	١١٣	٠،٥٧	٧٢	١	١٨٥	٠،٧٩
				٨،٢١		
				٧،٢٨		
				٥،٨١		
				٢،٠٤		
المجموع	١٩٩٧٢	١٠٠	٣٥٣٠	١٠٠	٢٣٥٠٠	١٠٠

المصدر: وزارة الشؤون الاجتماعيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، مسح المعطيات الإحصائيّة للسكّان والمساكن ١٩٩٤-١٩٩٦، بيروت.

البنى الطائفيّة والمناطقيّة للهجرة الحديثة

يُشير أوّل إحصاء متعلّق بالبنية الطائفيّة للهجرة اللبنانيّة، والمنشور عام ١٩٧٨، إلى أنّ ٧٥٪ من المهاجرين اللبنانيّين مسيحيّون[١٧٩]. ويبدو أنّ الأمور تغيّرت بسرعة منذ ذلك الحين. فالتحقيق الذي أجرته هدى زغيب حول اللبنانيّين المرشّحين للهجرة يذكر أنّ ٦٤٪ من المرشّحين للهجرة إلى البلدان العربيّة كانوا مسلمين. وتبلغ هذه النسبة ٣٥٪ في ما يختصّ بالمرشّحين للهجرة إلى الولايات المتّحدة. كذلك، يظهر التحقيق نفسه أنّ ٣٥٪ من المرشّحين للهجرة إلى الولايات

(١٧٩)نبيل حرفوش: «دراسة إحصائيّة للهجرة اللبنانيّة»، في: العمل، ١٣ نيسان ١٩٧٨.

المتّحدة كانوا لبنانيّين مسيحيّين من الناطقين بالضاد و٢٣٪ لبنانيّين أرمن[١٨٠].

وقد لوحظت الاتّجاهات ذاتها في أوستراليا. فالتركيب الدينيّ للبنانيّين المولودين في لبنان والمقيمين في أوستراليا تطوّر بين ١٩٧١ و١٩٨١ بشكل اتّسم بالتراجع السريع لنسبة المهاجرين اللبنانيّين المسيحيّين وبازدياد نسبة المهاجرين اللبنانيّين المسلمين (انظر الجدول رقم ٢١). أمّا تريفور بتروني، وهو عالِم اجتماع أوستراليّ متخصّص في دراسة المهاجرين اللبنانيّين إلى أوستراليا، فيذكر أنّ ٧٥٪ من اللبنانيّين القادمين إلى ملبورن منذ ١٩٧٥ مسلمون[١٨١]. كما أنّ عالِم الاجتماع الأوستراليّ وصاحب الاختصاص نفسه، مايكل همفري، يذكر أنّ ٦٠٪ من اللبنانيّين الواصلين إلى أوستراليا بين ١٩٧٥-٢٩٧٧ كانوا مسلمين، ومن السنّة بوجه خاصّ[١٨٢]. وقد لوحظت اتّجاهات مماثلة في كندا والولايات المتّحدة وأوروبّا الغربيّة، ولا سيّما في أفريقيا الغربيّة، حيث تصبح الجاليات اللبنانيّة، يومًا بعد يوم، جاليات ذات هيمنة إسلاميّة شيعيّة، كما رأينا آنفًا. والمعطيات المتعلّقة بالهجرة من لبنان الجنوبيّ، الذي هو منطقة ذات غالبيّة شيعيّة، تُظهر الميل المتزايد إلى الهجرة لدى شيعة الجنوب. في بداية ١٩٨٩، أشارت معلومات صادرة عن أوساط مقرّبة من الزعيم الدرزيّ اللبنانيّ، وليد جنبلاط، أنّ ٣٥٪ إلى ٤٠٪ من دروز لبنان هاجروا منذ ١٩٧٥[١٨٣]. وثمّة معطيات منشورة في آب ١٩٨٩ تفيد بأنّ عدد اللبنانيّين الذين غادروا بلدهم منذ منتصف آذار ١٩٨٩ بلغ ٧٥٠٠٠ من المنطقة الشرقيّة (ذات الغالبيّة المسيحيّة) و١٥٠٠٠ من المنطقة الغربيّة (ذات الغالبيّة الإسلاميّة)[١٨٤].

---

(١٨٠) Houda Zreik, «The decision making for provisional for permanent emigration from Lebanon», in «*Al-Moustakbal al Arabi*», Mai 1981, pp. 89-91.

(١٨١) Trevor Batrouney, «Lebanese community life in Melbourne», in «*The Australian people: An encyclopedia of the Nation, its People and their origins* (Angus and Robertson - 1988), p. 680.

(١٨٢) Michael Humphrey, «Muslim Lebanese», in «*The Australian people: An encyclopedia of the Nation, its people and their origins* (Angus and Robertson - 1988), P. 677.

(١٨٣) الحياة، ١٧-١٨ حزيران ١٩٨٩.

(١٨٤) Françoise Chipaux, «Un million de refugiés sur les routes», *Le Monde* du 24/8/89, p. 6.

جدول رقم ٢٢: التركيب الدينيّ للبنانيّين المولودين في لبنان والمقيمين في أوستراليا

الطائفة	١٩٧١	١٩٧٦	١٩٨١
كاثوليك أرثوذكس مسيحيّون آخرون	٦،٢٪ ١٤،٣٪ ٤،٤٪	٤٣،٢٪ ١٥،٧٪ ٧،٣٪	٢٣،٧٪ ٢٧،٩٪ ٧،٥٪
مجموع المسيحيّين	٧٤،٩٪	٦٦،٢٪	٥٩،١٪
مسلمون آخرون غير مسيحيّين	١٤،١٪ ١،٤٪	٢٠،٩٪ ١،٧	٣١،٤٪ ١،٥٪
مجموع غير المسيحيّين	١٥،٥٪	٢٢،٦٪	٣٢،٩٪
غير معلن	٥٩،٦٪	١١،٢٪	٨،٠٪
المجموع (٪) الرقم الإجماليّ	١٠٠٪ ٢٤٢١٨	١٠٠٪ ٣٣٤٢٣	١٠٠٪ ٤٩٦٢٣

المصدر:

Census of Australia 1971, 1976, 1973, cited by C.M. Young, «Lebanese immigration since 1970», in the *Australian people..., op. cit.*

في ما يتعلّق بالولايات المتّحدة، تشير مصادر مطّلعة جدًّا على أوضاع الجالية اللبنانيّة في الساحل الغربيّ للولايات المتّحدة إلى هيمنة إسلاميّة بارزة (٨٠٪ تقريبًا) وسط المهاجرين اللبنانيّين الجدد الذين وصلوا إلى هذه المنطقة في فترة ١٩٩٠-١٩٩٥. على أنّ التركيب الطائفيّ للجالية اللبنانيّة، التي هي تقليديًّا مسيحيّة بمعظمها، هو الآن ٦٠٪ للمسيحيّين و٤٠٪ للمسلمين. ويتسارع هذا الاتّجاه حاليًّا.

في عام ١٩٩٥، نشر «معهد برلين للأبحاث الاجتماعيّة المقارنة» دراسة حول الجالية اللبنانيّة في ألمانيا، أفادت بأنّ معظم اللبنانيّين الذين هربوا من الحرب في لبنان ويقيمون حاليًّا في ألمانيا هم شيعة، وقادمون بخاصّة من لبنان الجنوبيّ[١٨٥].

إنّ هذا النموّ السريع لهجرة المسلمين اللبنانيّين، والذي يجعلهم أكثريّة في

---

(١٨٥) Frank Geseman et Helga Auschitz «Les refugiés libanais de la guerre civile en République Fédérale d'Allemagne», *Instituт Berlinois pour les recherches sociales comparées* - Berlin - 1995 - pp. 8-9 (en langue allemande).

تدفّقات الهجرة الحاليّة، هو ظاهرة طبيعيّة لأنّ العوامل التي ساعدت سابقًا على هجرة المسيحيّين اللبنانيّين [وجود مسبق لشبكات عائليّة و/أو قرويّة، ارتفاع المستوى التعليميّ، معرفة اللغات الأوروبيّة، إلخ...] تساعد الآن على هجرة المسلمين اللبنانيّين، وبخاصّة شيعة الجنوب والبقاع وسنّة البقاع ولبنان الشماليّ والدروز عمومًا.

وبحسب الدراسة بالعيّنة التي أجراها أنيس أبي فرح (والمذكورة آنفًا)، فإنّ منشأ المهاجرين هو كالآتي:

جدول رقم ٢٣: المهاجرون اللبنانيّون بحسب منطقة المنشأ

المحافظة	التواتر النسبيّ ٪
البقاع	١٦
بيروت	١٩،٦
لبنان الشماليّ	٢٢،٢
لبنان الجنوبيّ	١٩،٣
جبل لبنان	١٧،٣
المجموع	١٠٠

المصدر: أنيس أبي فرح، المرجع المذكور.

وعليه، فإنّ الهجرة تطاول بقوّة عموم المناطق اللبنانيّة التي تمدّها بحصص كبيرة.

خاتمة

تتزايد محاولات اجتذاب المغتربين، اقتصاديًّا وسياسيًّا، من قِبل مختلف الهيئات اللبنانيّة العامّة والخاصّة. كما يتزايد تنوّع المنشأ الطائفيّ والمناطقيّ لهؤلاء المهاجرين، وكذلك تنوّع بلدان المقصد: نحن نشهد هجمة (قليلة التهديد) من اللبنانيّين باتّجاه «الإلدورادوات» الجديدة لأوروبّا الوسطى والشرقيّة والقوقاز وآسيا الوسطى. وفي جميع البلدان، ينوّع المغتربون اللبنانيّون نشاطاتهم.

كذلك تتزايد مشاركة المغتربين اللبنانيّين في الحياة العامّة للبلدان المضيفة، كما يتعاظم دورهم في تنمية علاقاتها الاقتصاديّة والسياسيّة مع لبنان.

إنّ تدهور الوضع الاقتصاديّ منذ ١٩٩٥ أنعش الهجرة على مستوى لا يعرفه لبنان بعدُ في زمن السلم. وذلك رغم حالات العودة البارزة من كندا والولايات المتّحدة وفرنسا وبلدان أفريقيا جنوبيّ الصحراء والبلدان العربيّة، والمعزوّة بخاصّة إلى الأحوال الاقتصاديّة المتردّية بعد ١٩٩٠.

إنّ الوقائع التي أشرنا إليها أعلاه تندرج في ظاهرة أوسع تلاحظ في مساهمة هذه الهجرات في علاقات لبنان الاقتصاديّة الدوليّة.

فهذه المساهمة تمّت مع هيمنة جغرافيّة متغيّرة من حقبة إلى أخرى:

ففي عهد العثمانيّين؟ كانت الهجرة اللبنانيّة تسهم بالأحرى في تدويل اقتصاد جبل لبنان، نظرًا إلى هيمنة المقاصد الأميركيّة، وذلك رغم أهمّيّة الهجرة إلى مصر، وتلك المعروفة بدرجة أقلّ نحو بعض المناطق السوريّة وصقلية.

في عهد الانتداب الفرنسيّ، كانت السمة الغالبة أيضًا هي التدويل مع انفتاح مقاصد أفريقية جديدة واستئناف الهجرة الجزئيّ نحو الأميركيّتين وتراجع الهجرات إلى مصر وسوريا والعودة من صقلية.

ومع الاستقلال (١٩٤٣-١٩٧٥)، أخذت الهجرة، على غرار الاقتصاد بمجمله، تدفع باتّجاه الأقلَمة، مع المقاصد الغالبة نحو البلدان العربيّة المصدِّرة للنفط رغم مواصلة عمليّات الرحيل إلى أفريقيا حتّى نهاية الخمسينات. وهذا الاتّجاه نحو أقلمة تدفّقات الهجرة (والاقتصاد) اللبنانيّة تأكّد وتعزّز إبّان الحروب في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠) التي تزامنت مع «الفورتين» النفطيّتين في ١٩٧٣ و١٩٧٨-١٩٧٩.

لكنّنا لا نستطيع أن نتجاهل، من الناحية الديموغرافيّة، أهمّيّة الهجرات إلى مقاصد خارج المنطقة، لا سيّما الهجرة الجديدة إلى أوروبّا الغربيّة وتجدّد الهجرات نحو أميركا الشماليّة وأوستراليا بوجه خاصّ.

على أنّ نهاية الحروب داخل لبنان وفترة ما بعد الحرب، اللتين تزامنتا (ليس فقط تاريخيًا) مع انتهاء الحرب الباردة في أواخر الثمانينات، ترافقتا مع عودة جديدة إلى الاتّجاه السابق: فقد استُؤنفت الهجرة، ولكن بوضوح إلى خارج المنطقة (التي أفقرتها حروب الخليج وانخفاض سعر النفط)، وظهرت مقاصد جديدة في أوروبّا الشرقيّة وفي مجموعة الدول المستقلّة المنتقلة إلى اقتصاد السوق.

فالهجرة اللبنانيّة المعاصرة التي انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أثر الثورة الصناعيّة الأولى وأسهمت في تدويل اقتصاد البلاد، وبعد أن

كانت من عوامل دمج لبنان اقتصاديًا في الشرق العربيّ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أصبحت ثانيةً، في نهاية القرن الحاليّ، عامل تدويل متجدّد للاقتصاد وللمجتمع اللبنانيّ.

المصادر

نورد في هذه اللائحة المقابلات والكتب والتقارير والدراسات والمقالات والنشرات والمجلّات العلميّة و/أو الاقتصاديّة المستخدمة لإعداد هذه الدراسة. أمّا المقالات الصادرة في الصحافة اللبنانيّة والعربيّة، اليوميّة والأسبوعيّة ونصف الشهريّة والشهريّة، فهي مذكورة فقط في متن النصّ، ولم تُدرج ثانيةً في هذه البيبليوغرافيا.

LABAKI Boutros, ABOU RJEILY Khalil, *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, Editions l'Harmattan, Paris, 1993-1996

BUREAU OF IMMIGRATION AND POPULATION RESEARCH. STATISTICS SECTION, *Community Profiles 1991 Census Lebanon Born*, Australian Government Publishing Service, Canberra, déc. 1994.

YEAR BOOK OF AUSTRALIA, 1984, Canberra 1986.

BUCCI ampelio, *Quand les idées mènent l'entreprise...*, Dunod, Paris, 1998.

LE MONDE, *Bilan du monde*, L'année économique et sociale, 1996, 1997.

BATROUNEY Trevor, «Lebanese Community Life in Melbourne», in *The Australian People: an Encyclopedia of the Nation. Its People and their Origins*, Angus and Robertson, Sydney-1988.

HUMPHREY Michael, «Muslim Lebanese», in *The Australian People: An Encyclopedia of The Nation, its People and their Origins,* Angus and Robertson, Sydney-1988.

GESEMAN Frank et AUSCHITZ Helga, *Les réfugiés libanais de la guerre civile en République Fédérale d'Allemagne*, Institut Berlinois pour les recherches sociales comparées, Berlin, 1995 (en langue allemande).

Bilan du monde, L'année économique et sociale 1996, Editions Le Monde, 1997.

PRICE Charles, «Migration to Australia from Arab Countries», in *Population Bulletin of E.C.W.A.* n° 21, déc. 1981.

SHEHADI N., HOURANI A. (dir.), *The Lebanese in the World, A Century of Emigration*, London, Center for Lebanese Studies, I.B. Taurus, 1992.

ABDUL KARIM A., *La diaspora libanaise en France*, Paris, L'Harmattan, 1996.

SAFA E., *L'émigration libanaise*, USJ, Beyrouth, 1960.

LABAKI B., *L'émigration libanaise de 1850 à nos jours* (à paraître).

ASHKAR Dolly, DEEB Mirryéna (Editor), KEVIN Joseph: *100 years later: A tribute to South Africa's Lebanese Community*. Johannesburg, 1992, publication à l'occasion de la visite du patriarche Maronite Mar Nasrallah Boutros Sfeir en Afrique du Sud.

LABAKI BOUTROS:

- «L'émigration libanaise sous le mandat français», in *Hannon*, vol. XVII, 1982-1984.
- «Emigration et guerres: leur impact sur le développement du Liban», in *Plus*, 3/1985.
- «Emigration and War: their impact on the development of Lebanon», in *Plus*, 3/1985-1986.
- «L'émigration libanaise en fin de période ottomane (1850-1914)», in *Hannon*, vol. XIX, 1987.
- «L'émigration des Libanais en Australie dès les années 1970», in *Studi Emigrazione*, Rome, Juin 1989, n° 94.
- «L'émigration des Libanais dans certains pays francophones», in *Actes du Séminaire scientifique sur les tendances migratoires actuelles et l'insertion des migrants dans les pays de la francophonie*, 8/1987, Montreal, Quebec.
- «L'émigration externe», in «Liban: les défis du quotidien», *Maghreb Machrek*, n° 125, Juil.-Sept. 1989.

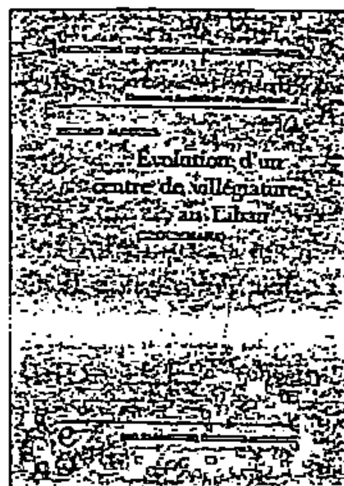
- «Lebanese Emigration during the War (1975-1989)», in *The Lebaneses in the World. A Century of Emigration*, sous la direction de A. Hourani et N. Shehadi, center for Lebanese Studies et I.B. Taurus, Londres, 1992.

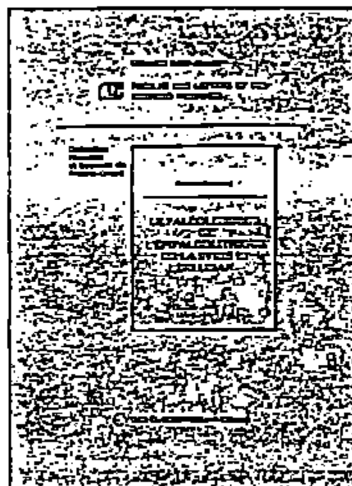
- «Lebanese Emigration and its Domestic Impact», in *War and Reconstruction: Present Conditons and Future Needs*, séminaire organisé par le Canadian Institute for International Peace and Security, Lebanon Project: Workshop II, Ottawa, 14-15/12/1990.

- «L'émigration externe», in *Bilan des guerres du Liban 1975-1990*, par B. LABAKI et K. ABOU RJEILY, Paris, Editions L'Harmattan, 1913.

- «L'émigration Libanaise en Afrique Occidentale Sud Saharienne», in *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993.

من منشورات دار المشرق

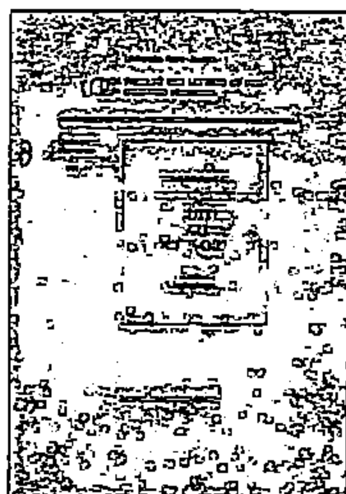


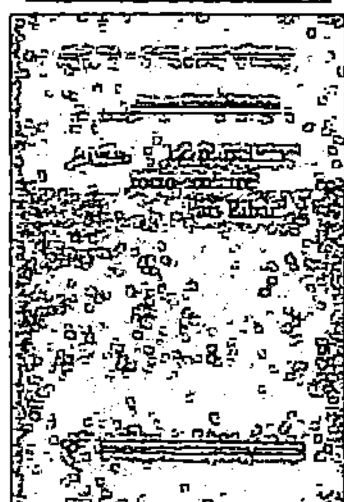












بيروت
وبعضُ ما جاء من القول فيها
(لمناسبة إعلانها عاصمةً ثقافيّة
للعالم العربيّ العامَ ١٩٩٩)

أنطون بشاره قيقانو(٥)

توطئة

لم تُنعَت مَدينةٌ قديمًا وحديثًا بما نُعتت به بيروت من ألقابٍ وأوصاف. ولمناسبة إعلانها من جانب الأونسكو عاصمةً ثقافيّةً للعالَم العربيّ العام ١٩٩٩، رأينا من الفائدة أن نستعرض بعض ما جاء من تلك الأقوال على ألسنة الرحّالة والمُؤرّخين والكُتّاب والشعراء الذين هاموا بحُسنها وافتتُّوا بجمالها، فأطْرَوْها بأجلّ الأوصاف، وبأجمل النعوت. فهي أمُّ الشرائع، ومُرضعة العلوم، والمدينة اللطيفة التي لا تعرف العبوس أبدًا، تنهض سراعًا من كبوتها كالفينيق الذي ينبعث من رماده، وهي الدُّرَّة في تاج سلاطين آل عثمان، والعروس الشابّة التي لا يعتريها تغضُّن أبدًا، المضطجعة على شاطئ الأزرق الخنّاق يغسل أقدامها، فتزداد حسنًا وألقًا، وأخيرًا وآخرًا، فهي «ستُّ الدنيا».

---

(٥) باحث من بيروت. من مؤلّفاته: المنجد في الحروف وإعرابها؛ أسرة قيقانو، تحقيق تاريخ ولاية سليمان باشا العادل، ١٨٠٤-١٨١٩ لمؤلّفه المعلّم إبراهيم العوره.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ الأحداث الدامية التي عصفت بالبلاد طوالَ ستَّة عشر عامًا (١٩٧٥-١٩٩٠)، وأدَّت إلى تدمير بيروت وحرقها وخرابها، قد أيقظت لدى الكتَّاب والشعراء حنينًا لم يسبق له مثيل، فراحوا يتغنَّون بها وبماضيها القريب المُزدهر، وبأسواقها وشوارعها وساحة برجها ومقاهيها، وبأنَّها عاصمة المال والجمال والثقافة والأناقة. وعلى الرغم ممَّا نزل وحلَّ بها، فإنَّها لكذلك ستبقى، بإذن الله، أمَّ المدائن وعروسة المتوسّط بلا منازع.

وبعدُ، فهذا بَرْضٌ من عِدّ، ممّا جاء من القول فيها، نُثبتُه مرتَّبًا ترتيبًا زمنيًّا - كما ورد -:

○ «أُمُّ الشرائع»

ليبانوس

من خطاب للسيِّد بولس هوڤلان أستاذ الشرع الرومانيّ في جامعة ليون، ألقاه في جامعة القدّيس يوسف للآباء اليسوعيّين لمناسبة تدشين كلّيّة الحقوق الفرنسيَّة في بيروت (لسان الحال ٣٧ [الإثنين ٢٤ تشرين الثاني ١٩١٣] صفحة ٢ ع ١). وهذا القول اتَّخذته بلديّة بيروت منذ العام ١٩٦٠ شعارًا للمدينة، على شاكلة درع من رسم الفنّان جهامي، يحمل في قسمه الأعلى كتابًا مفتوح الدفَّتين، عليه باللغتين اللاتينيَّة والعربيَّة «بيروت أمّ الشرائع»، وفي قسمه الأسفل مركب فينيقيّ، ومن ثمّ صار شعارًا لكلّ مؤلّفٍ عن بيروت أو مؤتمرٍ يُعقد باسمها (راجع على سبيل المثال: ميثاق بيروت *Charte de Beyrouth* الذي صدر العام ١٩٧٣).

○ «أُمُّ العلوم وظئر (مُرضعة) الشرائع».

جوستنيان

(لبنان، لإسمٰعيل حَقّي بك، ١: ٢٧٦، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

○ «الجامعة لكلِّ دساتير الشرائع الرومانيّة».

أحد الجغرافيّين اليونان

(المصدر السابق ١: ٢١٦).

○ «بيروت الميمونة».

كما ينعتها الشاعر اليونانيّ نينوس في ملحمته.

(الأنوار، [الجمعة ٢٦ شباط ١٩٩٩] صفحة ١٥ ع ١).

○ «بيروت أو جوليا السعيدة».

أوغسطس قيصر

وقد دعاها باسم ابنه جوليا المبجَّلة السعيدة Felix تيمُّنًا وتحبُّبًا.

(لسان الحال، [الثلاثاء ٢٨ تموز غ و١٥ تمّوز ش ١٩٠٨] ص ٢ ع ٢).

○ المدينةُ البَهِجَةُ المستكملة الحضارة».

كاتب لاتينيّ

(لبنان، لإسمْعيل حقّي بك، ١: ٢٧٦، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

○ «زهرة فينيقية».

أغاثياس الشاعر اليونانيّ

(لبنان، لإسمْعيل حَقّي بك، ١: ٢٧٧، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

○ «المدينة الفائقة الجمال».

السائح أنطونين المعروف بالشهيد

(لبنان، لإسمْعيل حقّي بك، ١: ٢٧٧، طبعة دار لحد خاطر، بيروت،

١٩٩٣؛ وبيروت، تاريخها وآثارها، للأب شيخو، صفحة ٦٠، ط ٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣).

○ «اللؤلؤة المشعّة في تاج مملكة أورشليم».

المؤرّخون الصليبيّون

هكذا دعوها في مصنّفاتهم عِندَ ذِكرهم لَها.

(عن فؤاد أفرام البستانيّ في لبنان الدائم، الحلقة المذاعة من المحطّة اللبنانيّة للإرسال (LBC) مساء الجمعة ٢٥ أيلول ١٩٨٧).

○ «... وأمّا بيروت فهي من أحصن مدن الساحل وأنزهها وأطيبها».

إبن الأثير

(الكامل في التاريخ، ٩: ١٨٠، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، نقلًا عن تاريخ المساجد والجوامع الشريفة في بيروت، صفحة ٧٤هـ، تأليف طه الوليّ).

○ «بيروت على ساحل بحر الروم... حصينة، متينة السور، خصبة، رخيصة الأسعار، جيِّدة الأهل».

إبن حوقل

(لبنان، لإسمعيل حقّي بك، ١: ٢٨٤ و٢٨٥، طبعة دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٩٣).

○ «قال ابن بطّوطة: ومدينة بيروت حسنة الأسواق، وجامعها بديع الحسن».

الإدريسيّ

(المجاني الحديثة، ٥: ١٦٣، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٦٦).

○ «فلاحت لنا بعد ذلك بيروت، المدينة الكبيرة، وهي حافلة بالسكّان،

تحيط بها البساتين، ولها مرفأ شهير بحسنه، ليس هو من تكوين الطبيعة بل من عمل الصناعة، وهو داخل في وسط المدينة على شبه الهلال، فترى برجَيْن كبيرَيْن قد شُيِّدا على طرفَيْه، تمتدُّ بينهما سلسلة ضخمة تصون من الغزاة المراكبَ التي في داخل الدائرة، وبيروت تعدُّ كحدٍّ لفينيقيّة ولسوريّة».

يوحنّا فوكاس

(بيروت، تاريخها وآثارها، للأب شيخو، مطبعة المرسلين اليسوعيّين، بيروت، ١٩٢٥، ص ١٢٦؛ والطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، ص ٧٧).

٥ «المدينة التي لا تعرف العبوس أبدًا».

الأب هنري لامنس

(المشرق ٢ [١٨٩٩]: ٩٧١).

٥ «باريس الصغيرة».

كما كان ينعتها الفرنسيّون في القرن السابع عشر (تاريخ لبنان العامّ ١: ٤٢٢هـ ١، تأليف الدكتور يوسف مزهر، نقلًا عن الأب لامنس) لكثرة القناصل فيها؛ وانظر أيضًا الأنوار، [الثلاثاء ١٦ أيلول ١٩٩٧] ص ١ ع٣).

٥ «أمّا مدينة بيروت فمنازلها مبنيّة من حجرٍ أبيض برّاقٍ، تحيط بها الحدائق الغنّاء مع أشجار الصنوبر والسرو، وهي تعيش على موسيقى أبديّة لأمواجٍ تُقبِّل بهدوءٍ وجنات الشاطئ البيروتيّ الجميل، ويبدو أنَّ هذا الموقعَ المهمّ للمدينة يجعل رغبات الطامعين في الماضي بخيراتها لا تُعَدُّ ولا تُحصى، والساحل اللبنانيّ - السوريّ يُشكِّل ثروةً سياحيّةً مهمّةً للغاية. وقد شاهدنا عن بعدٍ عند شروق الشمس سلسلة الجبال مكلّلةً بالغيوم البيضاء وبالثلوج، إنّه لمنظر رائع جدًّا».

غوستاف فلوبير *G. Flaubert*

بيروت سنة ١٨٥٠ كما وصفها الكاتب - الرحّالة غوستاف فلوبير، وكان قد وصل إليها من الإسكندريّة مساء الجمعة من العام ١٨٥٠ (راجع العمل، [الخميس ٢٤ كانون الأوّل ١٩٨٧]، ص ٨ ع ٣).

٥ ... ويظلّ المسافر يتنقل من غابةٍ إلى غابة، ومن موجةٍ إلى موجة، وينقّل الطرف بين تلك الرائعات من المشاهد إلى أن تبدو له بيروت في حسنها الممرد وجوامعها وقببها ومعالمها، فيُخيَّلُ له إنّها إحدى مدائن العرب في عهود الصليبيّين؛ تنبسط على الشاطئ الذي يُطِلُّ عليه صنّين الجبل الذي يستقرُّ الشتاء على رأسه، والربيع بين حناياه، والصيف تحت أقدامه، وتنظر إلى البحر الأزرق المتموّج أمامها كحسناء تنظر في مرآةٍ... وقد قال لامارتين: **«الشرق جنّة الله في أرضه، وبيروت جنّة الشرق، فهي جنّةٌ في جنّة».**

غبريال شارم *G. Charme*

بيروت سنة ١٨٨٣، كما وصفها الكاتب المذكور (لسان الحال، ٤٤، [الثلاثاء ١٧ أيّار ١٩٢١]، ص ٣ ع ١ و٢).

٥ «دُرَّةٌ في تاج سلاطين آل عثمان».

غليوم الثاني (إمبراطور ألمانيا)

(**السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة**، صفحة ٤٠١، تأليف الفيكونت فيليب دي طرّازي، المطبعة الأدبيّة، بيروت، ١٩١٠، وفيه (ص ٤٠١) فصل ممتع معقود عن بيروت، فليراجع؛ **والمشرق** ٦٦ [١٩٩٢]: ٤٦١؛ وقد قال ذلك في أثناء زيارته الشهيرة لبيروت، بدعوة من السلطان عبد الحميد الثاني من السبت ٥ تشرين الثاني ١٨٩٨ إلى السبت ١٢ منه، وهو يستشرف المدينة وقد خلبه سحرها من على متن طرّاده هو هنزولّرن).

٥ «نقطة الدائرة لجميع البلاد الشرقيّة بإهمّيّتها التجاريّة والعلميّة والعمرانيّة».

الفيكونت فيليب دي طرّازي

(السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة، ص ٤٠١، المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩١٠).

○ «بيروتُ جوهرةٌ في تاج لبنان، محروسةٌ بسيوفِ الإنسِ والجانِ
يُزمجرُ البحرُ حَوَلَيْها ليطرَحَها، في غَوْره بين ياقوتٍ وَمُرجانِ
كأنَّها - وظلامُ اللّيل ساوَرَها- قرصٌ من النُّور محفوفٌ بشُهْبانِ»

محبوب الخوري الشرتونيّ

(إذاعة لبنان – مجلّة الإذاعة اللبنانيّة، [كانون الثاني ١٩٧٤] صفحة ٩ ع ١).

○ «أجمل ميناءٍ على البحر المتوسِّط».

قائد الأسطول الأميركيّ السادس

(لسان الحال ٧٩، [السبت ٢٩ تشرين الأوّل ١٩٥٥] ص ١ ع ٤).

○ «بيروت عاصمة الكتاب».

طٰه حسين (١٩٥٥)

○ «... وبيروت قبل خمسين سنة (١٩٢٢)، كانت غير بيروت اليوم (١٩٧٢) من حيث العمران وازدحام الشوارع بالسيّارات، ولكن بيروت كانت وستبقى دومًا مركز إشعاع روحيّ وفكريّ وأدبيّ وقوميّ للعالم العربيّ خاصّةً وللإنسانيّة عامّةً، وستبقى مركز تلاقٍ بين الحضارات».

الدكتور فاضل الجمالي

(ذكريات فاضل الجمالي عن أوّل بعثةٍ دراسيّة عراقيّة إلى لبنان، الحياة، [الجمعة ١٧ آذار ١٩٧٢] صفحة ٣ ع ٣).

○ «لا ينطلق أدب بحرّيّة إلّا من بيروت».

أكرم زعيتر (سفير الأردنّ، ١٩٧٣)

○ «إنَّ الإشعاع الثقافيّ هو في بيروت وليس في القاهرة».

طه حسين

(نقلًا عن أنيس منصور في الأنوار، [الثلاثاء ١٧ أيلول ١٩٩١] ص ١٥ ع ٦-٧).

○ «بيروت الجميلة التي تركت آثارها على هذا الشعب».

البطريرك ألكسي الثاني (بطريرك موسكو وكلّ روسيا)

عند زيارته لبنانَ في ٥/١٠/١٩٩١.

○ «بيروت، وطني الثاني، عشقتُ شوارعها وبيوتها، وقضيتُ فيها أيّامًا أعتزُّ بها، وقد صوَّرتُ فيها الكثير من أفلامي...».

المخرج هنري بركات

(الأنوار، [السبت ٢٩ شباط ١٩٩٢] ص ١٣ ع ٥).

○ «إنَّ بيروت هي أعجوبة في دنيا العرب».

الدكتور نقولا زيادة

(الأنوار، [الثلاثاء ٢٢ أيلول ١٩٩٢] ص ٨ ع ٥ و[الإثنين ٥ تشرين الأوَّل ١٩٩٢] ص ٨ ع ١).

○ «مدينة من الصعب أن تجد لها بديلًا». «بيروت التي لا يوجد في الدنيا لها مثيل» «ستُّ الدُّنيا».

نزار قبّاني

(الأنوار، [الإثنين ٧ كانون الأوَّل ١٩٩٢] ص ١ ع ٣ و٤).

○ «أنا مجنون بيروت،
ولن يستطيع أحد أن يخطفها منّي».

نزار قبّاني

(الأنوار، [الأربعاء ٩ كانون الأوّل ١٩٩٢] ص ١٦ ع ٥).

٥ «إنَّ بيروت كانت ولا زالت وستبقى إحدى عواصم الإشعاع والثقافة والفكر».

محمّد عبد العزيز الكواري (وزير الثقافة في دولة قطر)
(الأنوار، [الجمعة ٧ كانون الثاني ١٩٩٤] ص ٤ ع ٦).

٥ «أبحثُ في بيروت عن لون عيني...
عن قصائد الحبّ التي ترفضها قبيلتي».

الشاعرة سعاد الصبّاح
(الأنوار، [الثلاثاء ٨ نيسان ١٩٩٧] ص ١١ ع ١).

٥ «إنَّ بيروت ليست مجرَّد مكانٍ لقيام نشاط منظَّمة دوليَّةٍ؛ إنَّها مركز إقليميّ، دوره كان دائمًا أكبر من حدوده، وأهمّيَّته ليست في الرقعة التي يحتلُّها، وإنَّما في الدور الذي يلعبه، سواء في الثقافة أو الإعلام أو الفنون».

حازم بيلاوي (أمين عامّ منظّمة الإسكوا التنفيذيّ)
(الأنوار، [الخميس ٤ كانون الأوّل ١٩٩٧] ص ٧ ع ١).

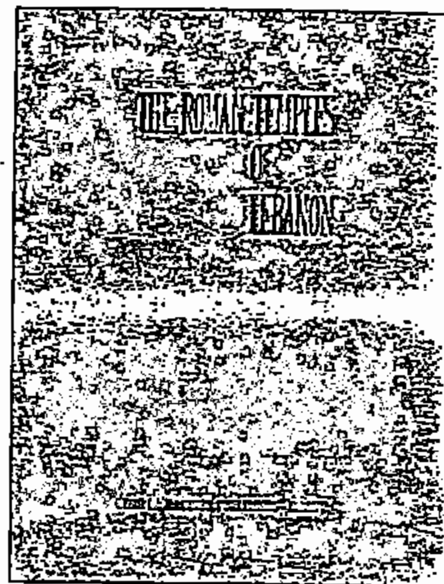
خاتمة

إلى هنا ينتهي بنا ما جاء من القول في بيروت، وهذا لا يعني أنَّ القول فيها قد انتهى. فقد تقال فيها أقوال كثيرة - بعدُ - تترك جمعها وتدوينها لمَن سيأتي بعدنا عاشقًا هذه المدينة التي لا تموت.

صدر عن دار المشرق

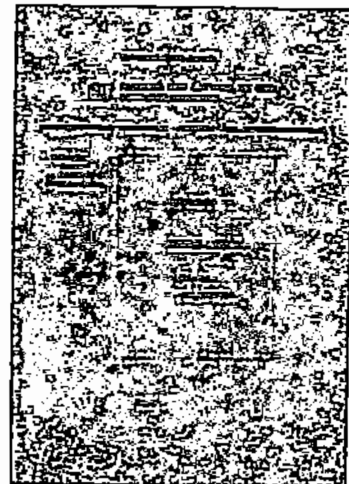












حول نشاط الشبكات الصوفيّة في لبنان(١)

أنّابِل بُوتْشِر وجُون دُنوهِيُو(٥)

في ٢٤ تمّوز/يوليو ١٩٩٩، وبمشاركة حشد دينيّ وسياسيّ وشعبيّ، تمَّ افتتاح زاوية جديدة من زوايا الطريقة الشاذليّة اليَشْرُطيّة في بلدة كامد اللوز البقاعيّة. وقد استرعى ذلك الحدث الانتباه إلى الطريقة الصوفيّة، وهي طريقة أهملها، إلى حدّ ما، الإسلام المعاصر. فالمناقشات والكتابات التي تتناول الصوفيّة هي، في الغالب، تاريخيّة. وإذا كان صحيحًا أنّ الجماعات الصوفيّة تُقيم الذُكر في مصر إبّان شهر رمضان، فوهجها في لبنان خافت، وجُلُّ ما نجده في شأنها لا يتعدّى النشاط العَرَضيّ. على سبيل المثال، أدّت جماعة قادريّة، في تشرين الأوّل الفائت، رقصةً طقسيّةً في معهد العالم العربيّ بباريس، وكانت جزءًا من معرض التراث اللبنانيّ. كما ألقى الشيخ عبدالله الهرريّ الحبشيّ محاضرة علنيّة عن الجماعة الرفاعيّة في مسجد الإمام عليّ بمحلّة الطريق الجديدة (بيروت) ووزّع الإجازات على عدد من «المريدين».

غير أنّ مثل هذه المظاهر نادرة، فإنّ ما ساد وسائلَ الإعلام طوالَ

---

(٥) الدكتورة Annabelle Böttcher باحثة ألمانيّة تعمل في جامعة هارفرد (مركز الشرق الأوسط) وقد درست في أطروحتها الجامعيّة دار الفتوى بدمشق، وتركّز الآن على الشؤون الصوفيّة. - الأب جون دُنوهِيُو Donohue مدير معهد دراسات العالم الإسلاميّ المعاصر في الجامعة اليسوعيّة (بيروت).

(١) لقد أغنت هذا البحث مساعدةُ الشيخ حسين عثمان الحبليّ الكريمة، فله منّا الشكر الجزيل، كما نشكر الشيخ ناظم القبرصيّ وأتباعه.

العقدَين المنصرمَيْن هي أخبارُ الجماعات الإسلاميّة المجاهدة. وعندما كان يأتي ذكر الصوفيّين المعاصرين، فذلك لنقد سكينيّتهم مقارنةً بالصوفيّين المجاهدين في الماضي الذين دافعوا عن الإسلام على الساحل وفي الثغور. وتبعًا لأحد النقّاد، حملت جماعات من الطلّاب الصوفيّين (المريدون) السلاح، في العام ١٩٤٨، من بين الشبّان الوطنيّين الطرابلسيّين، لكي يذهبوا ويحاربوا في فلسطين[٢].

من ناحية أخرى، أمكن توظيف سكينيّتهم المزعومة سياسيًّا في بيئة اعتُبر فيها المجاهدون إرهابيّين. فالنائب السابق عدنان طرابلسيّ، أحد أتباع الشيخ الهرريّ، أدان نشاطيّة أولئك الذين يتبعون برنامج سيّد قطب، ونعتهم بـ الخوارج، في حين قدّم جماعته على أنّها معتدلة حقًّا.

ولعلّ وصف الشيخ محمّد مهدي شمس الدين الصوفيّين ودورهم، كما جاء في كلمته التي ألقاها في كامد اللوز، هو الأكثر إيجابيّة، إذ قال: «هذا المَعْلَم هو من معالم الاجتماع الدينيّ المدنيّ الإسلاميّ، هو ما ينبغي التحريض عليه وتشجيعه وتنشيطه في اجتماعنا المعاصر، من دون أن يكون لكلامي أيّ دلالة... الاجتماع الإسلاميّ جرّب على مدى القرون الأربعة عشر الماضية هذا النمط من تكوينات وتنظيمات الاجتماع الإسلاميّ التي منها هذه الطرق المباركة التي تشدّ الناس إلى الروحانيّة الصوفيّة، وإلى الاهتمام بنهج الله ورسوله، وهما نهج واحد»[٣]. وقد قال هذا الكلام في حضور مفتي الجمهوريّة وما يقارب الخمسة آلاف من أتباع تلك الطريقة الذين اجتمعوا من مختلف أنحاء العالم العربيّ ودول الاغتراب. ومهما يكن من أمر، يميل الصوفيّون إلى تجنّب الدعاية والإعلان، ويستقبلون الأعضاء الجدد، على الصعيد المحلّيّ، من دون ضجّة.

ومن الملاحظ أنّ الصوفيّين قلّما يتابعون طريقهم فرديًّا، ويؤثرون أن يقوموا به جماعيًّا في إطار ما يسمّونه الطريقة، أو في جماعة من الإخوة أو

---

(٢) راجع: جريدة النهار، بيروت، ٢/٨/٩٧، ص ١٩.

(٣) جريدة السفير، بيروت، ٢٦/٧/٩٩.

الأخوات. وقد أدّى الاهتمام المتنامي بالطرق الصوفيّة وبالتصوّف، في أوروبّا والولايات المتّحدة، إلى نشاطات متنوّعة. وعلى سبيل المثال، استقطبت الطريقة النقشبنديّة أتباعًا جدًّا، وبنجاح كبير، في أوساط الجامعيّين ورجال الفكر طوالَ العقود المنصرمة. كما عرف لبنان ما بعد الحرب نهضةً مماثلة. ولربّما دُهِشَ بعضهم إذا ما اكتشفوا أنّ مدراء بنوك وأساتذة جامعات وطلّابًا وتجّارًا يرون أنّ انتماءهم إلى طريقة صوفيّة يلائم تمامًا نمط حياتهم. ولا غرابة أنّ للنقشبنديّة موقعًا على الإنترنت.

نودّ، في هذه الدراسة، أن نقدّم بعض المعلومات عن الطرق الصوفيّة في لبنان حاليًّا. ولكن سندرج أوّلًا تعريفاتٍ وتحديداتٍ عامّة تفيد القارئ الذي لا يلمّ بالموضوع.

١. ما هو التصوّف؟

إنّ التصوّف هو، بمَجازة، تطوّر الروحانيّة الإسلاميّة من الزُهد إلى قواعد منظّمة تفيد الحياة الروحيّة في جماعة بإدارة شيخ. يعتبر المتصوّفون أنفسهم مسلمين يحملون على محمل الجدّ دعوة الله إلى أن يدركوا حضوره في العالم وفي ذواتهم. لذا، فهم يميلون إلى أن يغلّبوا الباطن على الظاهر، والمشاهدة على العمل، والتطوّر الروحيّ على الشرعويّة، وتهذيب الروح وصقلها على التفاعل الاجتماعيّ. أمّا اللفظة «صوفيّ»، فهي مشتقّة من ثوب خشن النسيج كانوا يلبسونه في فترة معيّنة من التاريخ. وطالما كان التصوّف والمتصوّفون موضوع مناقشة. فبعضهم يعتبر أنّ الممارسة التصوّفيّة إن هي إلّا ضرب من ضروب الغنوصيّة، ويدّعي بعضهم الآخر، أمثال الغزاليّ، أنّ التصوّف يمثّل إحياء الدين، كما يدلّ عليه عنوان تحفة الغزاليّ الأدبيّة: إحياء علوم الدين[٤].

---

(٤) هنالك تفسيرات بليغة لهذه الحركة وتاريخها. وعلى سبيل المثال، نذكر المراجع التالية: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٤، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٤٩–١٩٠؛ والموسوعة العربيّة الميسّرة، مقال في «التصوّف»، دار نهضة لبنان، بيروت، ١٩٨١. كما نذكر بعض المراجع بالإنكليزيّة: =

وبغية أن نحلّل بُنى الطرق الصوفيّة الاجتماعيّة ونفهمها، من المفيد أن نستخدم نموذج «الشبكة»(٥): إنّ المكوّنات الأساسيّة التي تتألّف منها مثل هذه الشبكة هي الروابط بين الشيخ وأتباعه، من جهة، وبين الأتباع أنفسهم من جهة ثانية. ومن ثمّ، هنالك روابط بالعالم الخارجيّ وتشمل شبكات أُخَر، صوفيّة كانت أو غير صوفيّة. والطرق الصوفيّة تعمل كشبكات جمعيّات مرنة أكثر منها مجموعات رسميّة. فهي تتألّف من أعضاء يرتبط بعضهم ببعض بواسطة معتقدات واحدة، ويمثّل الشيخ محورها(٦). وبعض تلك الشبكات صغيرٌ جدًّا، يمكن تسميته شبكات «فرديّة ego-centric»(٧). وبعضها الآخر يضمّ آلاف من الأتباع، وهي تكوّن، في الواقع، مجموعة شبكات فرعيّة يرأس كلًّا منها شيخ فرعيّ يكون قد حصل عادةً على إذنٍ من شيخ الطريقة الأكبر.

Louis Masignon, article «Tasawwuf», in: *Shorter Encyclopedia of Islam*, EJ= Brill, Leiden, 1953; and the two articles: «Sufi Thought and Practice» & «Sufi Order», in: *Oxford Encyclopedia of the Modern Muslim World*, J. Esposito, ed., Oxford, 1995.

(٥) لقد تطوّر هذا النوع من التحاليل انطلاقًا من المقاربة الاجتماعيّة وعلم الإنسان وقياس العلاقات الاجتماعيّة (sociometrics). ويعرّف ميتشل Mitchell الشبكة بأنّها عدد من الكيانات الاجتماعيّة تتّصل بعضها ببعض بالرباط نفسه، مثل الأشخاص والمنظّمات، إلخ. لمزيد من المعلومات، راجع: C.J. Mitchell, *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, 1969. وحول الأبحاث الحديثة عن تحليل الشبكة، انظر: Thomas Schweizer/Douglas R. White (eds.): *Kinship, networks, and exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Diane Singerman, *Avenues of Participation, Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

(٦) Daphne Habibis, «Change and Continuity: a Sufi: Order in contemporary Lebanon») in *Social Analysis*, Journal of Cultural and Social Practice, Adelaide n° 31, July 1992, p. 54.

(٧) إنّ الاصطلاح «ego-centric»، في نظريّة الشبكات، يعني أن يقوم شيخ واحد في مركز الشبكة. وليس في ذلك أيّ إشارة إلى فلسفة التصوّف التي ترفض الأنانيّة.

٢. لِمَ ينخرط الناس في الطرق الصوفيّة؟

تختلف أسباب الانخراط في الشبكات الصوفيّة، ولكنّ الروابط الشخصيّة لها دور رائد. فالذين ولدوا في عائلات أو بيئة صوفيّة يبقون غالبًا في تلك الشبكات. كما كان وراء نجاح بعضها تطويع شبكات اجتماعيّة كانت موجودة مسبقًا، مثل العشائر. ولربّما انضمّ إليها أصدقاء وجيران بدافع الفضول أو بهدف البحث عن أبعاد روحيّة جديدة. ومنهم مَن تجتذبهم الناحية الاجتماعيّة في الشبكة التي قد تؤمّن فرصًا اقتصاديّة، أو مشاركة في الأعمال، أو حتّى شريك الحياة. إضافة إلى ذلك، عندما تنقص الخدمات الاجتماعيّة العامّة، تبرز جاذبيّة الشبكات التي تعطي إمكانيّة اتّصال عن طريق المساعدة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

إلّا أنّ الانخراط في شبكة صوفيّة على أسس دائمة يختلف عن الانخراط في شبكات دينيّة أو اجتماعيّة أُخَر. ذلك بأنّ الذين ينضمّون إلى طريقة صوفيّة معيّنة يوافقون على نظرتها الخاصّة وتقنيّاتها في شأن كيفيّة متابعة نهج الله ورسوله. فعن طريق الانخراط في شبكة الشيخ، الشخص هو مَن يختار العبادة في المجموعة، ولا يختار العبادة الفرديّة وحدها. فالمريد يلتزم هذه الطريقة يؤازره شيخه ورفاقه. وعندما يقبل أن يصبح عضوًا في الشبكة، يترتّب عليه أن يخلص لخبرة الشيخ الدينيّة، والشيخ، في الغالب، يرتبط بخدمات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة(٨).

يُقال إنّ غالبيّة الشيوخ الصوفيّين يتمتّعون بقوى خارقة الطبيعة، الأمر الذي يزيد جاذبيّتهم قوّة. وكثيرًا ما يصف المتعاطفون أوضاعًا صعبة أو خطرة وُجدوا فيها وأخرجتهم منها سالمين قوّةُ الشيخ الخارقة. فبعضهم يخبر أنّ شيوخهم أنقذوهم من حادث سيّارة، أو مدّوا لهم يد العون في امتحان، أو ساعدوهم في أثناء استجواب.

---

(٨) يعطي الشيخ إرشادًا روحيًّا مبنيًّا على إظهار ضمير المريد. راجع: Menahem Milson, *A Sufi Rule for Novices*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 42 N° 67.

من ناحية أخرى، تخضع نوعيّة خبرة الشيخ الدينيّة لامتحانات مستمرّة يجريها شيوخٌ من شبكات أُخَر أو علماء أو خبراء مستقلّون. وبعد بعض الوقت، يتمّ نوع من الإجماع حول هذا الشأن. فإن وافق الشيوخ النافذون في المجتمع الإسلاميّ على أهليّة الشيخ المعنيّ اجتماعيًّا ودينيًّا، ازدادت سلطة هذا قوّة.

يُعدّ الشيوخُ نخبةً روحيّةً على علاقة بالألوهة من خلال ما تسمّيه الشبكات الصوفيّة «السلسلة». فبواسطة هذه السلسلة تُنقلُ المعرفةُ الإلهيّة وتربطُ الشيخَ الحيَّ والفاعل في الشبكة بالنبيّ محمّد وبالله. ولكلّ طريقة صوفيّة سلسلة شيوخها الخاصّة، وحلقتها الأخيرة هي الشيخ الحيّ الذي يرأس الطريقة.

إضافة إلى ذلك، يقوم الارتباط بشيخ معيّن على اختيار التابع الحرّ حتّى لو وُلد في عائلة صوفيّة. فلا عجب أن تكون العلاقة الثنائيّة مفتاح الشبكة الصوفيّة، وهي علاقة يمكن أن تتّخذ ثلاثة أشكال درجاتها متفاوتة: في الصميم يأتي المريد أو المريدة، وهو أو هي الشخص الذي يقسم الولاء للشيخ، وبالتالي يمثّل الارتباط الأوثق. ومن ثمّ، هنالك الارتباط القريب الذي يمثّله المُحبّ أو المُحبّة، وهو أو هي الشخص الذي يبايع الشيخ من دون أن يرتبط بقَسَم، ويكتفي أن ينضمّ إلى الشيخ من حين إلى حين. وأخيرًا، هنالك فئة المتعاطفين الذين يرون الشيخ في المناسبات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الشبكات أو الطرق لا تنحصر بلبنان. فبعضها له فرع صغير يضمّ بضعة عشر أو مائة من الأتباع في لبنان، وبعضها الآخر يعتبر لبنان مركزه، ولكنّ نشاطاتها تتعدّى البلاد. أمّا مركز الطريقة فهو، عادةً، حيث يقيم شيخها. فالشيخ يمثّل النقطة المحوريّة في شبكته، بما أنّ جميع الصلات تؤدّي إليه. فضلًا عن ذلك، للطريقة روابط مرنة بشبكات وبنى أكبر منها، والشيوخ يمثّلون نقاط الالتقاء في ما بينها.

في أيّام الدراسة، يدرس المتصوّفون على شيوخ من شبكات مختلفة

وينضمّون إليها. وقلّة منهم يحملون، في الوقت نفسه، إجازات من شبكات صوفيّة مختلفة، مثل النقشبنديّة والرفاعيّة[٩].

ويبقى أن نلفت النظر إلى أنّ الروابط، وإن كثُرت، لا يمكن أن يلاحظها العالم الخارجيّ. كما أنّ كلّ شبكة فرديّة، على وجه خاصّ، وكلّ شبكة شموليّة، على وجه عامّ، تميل إلى أن تبقى مستقلّة إلى حدّ ما. غير أنّ هنالك شيوخًا مواهبيّين يتعدّى نفوذهم شبكاتهم ليطال شبكات أُخَر.

أمّا في ما يختصّ بعدد أتباع كلّ طريقة، فمن الصعب أن نقدّره، ولا يمكن أن يُعطى رقم لعددهم في كلّ لبنان. ولكن يُلاحظ أنّ نسبة أتباع بعض الطرق الصوفيّة آخذة بالارتفاع، نظرًا إلى نجاح تلك الطرق في التأقلم مع نمط حياة المجتمع المعاصر.

٣. ديناميّة الشبكات الصوفيّة في لبنان

نركّز في التحليل الذي نقدّمه أدناه على الشبكات الصوفيّة الأكثر ديناميّةً في لبنان، وهي النقشبنديّة والشاذليّة. وبما أنّ الأبحاث في الطرق الصوفيّة المعاصرة في لبنان نادرة، لا يمكن أن يكون عرضنا وافيًا. ونشير، بالمناسبة، إلى ثمّة ثلاث دراسات غير منشورة إلى الآن، أجراها أحد المؤلّفين في مطلع التسعينيّات في لبنان وسورية، وارتكز فيها على أبحاث ميدانيّة.

أوّلًا - النقشبنديّة

إحدى أكثر الشبكات الصوفيّة المعاصرة شعبيّةً في الشرق الأوسط وفي العالم هي النقشبنديّة[١٠]. ولقد عرفت تلك الشبكة، في السنوات

---

(٩) نزاد سعد المصريّ، الطرق الصوفيّة وحالات ناعليّاتها في لبنان الآن، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٥.

(١٠) لمزيد من المعلومات عن النقشبنديّة، انظر: نزار أباظا، الشيخ خالد النقشبنديّ، دمشق، ١٩٩٤؛ ومحمّد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبنديّة وأعلامها، بيروت،=

العشر المنصرمة، معدّل نموّ يسترعي الانتباه في الشرق والغرب على حدّ سواء.

مؤسّس هذه الطريقة هو محمّد بن محمّد بهاء الدين البُخاري الذي توفّي العام ٧٩١هـ/١٣٨٩م. ويبدو أنّ ابتكاره الذي لا تزال تحافظ عليه الطريقة، كان «الذِّكر» الصامت.

على المستوى البنيويّ، يؤمَّنُ الاستقرارُ بفضل الجمع بين البُنى الهرميّة المرنة والروابط المكثّفة القائمة على الولاء المتبادل بين الشيخ وأتباعه. وفي الوقت نفسه، يعطي رئيسُ كلّ شبكة نقشبنديّة الإذنَ أو الإجازة إلى ممثّلين مؤهّلين بغية أن ينشر شبكته. أمّا الممثّلون فيطلعون رئيسهم على أوضاع عملهم، مبقين على رباطهم الروحيّ الوثيق به. غير أنّهم يتمتّعون بقدر كبير من الحرّيّة لكي يترجموا أفكارهم الخاصّة ضمن الحدود الجغرافيّة المعيّنة لكلّ منهم.

وفي شأن اتّصال الشيخ بأتباعه، حتّى بالنخبة منهم، فيمكن أن يتمّ عن طريق حضور الشيخ، أو بواسطة الوثائق مثل الرسائل والفاكس والبريد الإلكترونيّ والهاتف. وفي الواقع، يتكوّن جزء كبير من تاريخ النقشبنديّة من تلك المبادلات المدوّنة بين الشيوخ البارزين وممثّليهم في القارّات الأخَر، الأمر الذي يكشف الكثير عن تنظيم الشبكات. فضلًا عن ذلك، يحتاج المريدون إلى أن يروا شيخهم بانتظام لكي يجدّدوا له الولاء. وفي أثناء غيابه يضعون صورته في بيوتهم وسيّاراتهم أو في محافظهم. على أنّ هذه الصلة مطبوعة أيضًا في قلب كلّ تابع. والروايات عن الاتّصالات بواسطة «تبادل الخواطر» بين المريد وشيخه وفيرة، وهي تشهد، إلى جانب العجائب التي اجترحها الشيخ لصالح أتباعه، أو الكرمات، هي البرهان عن صفاته الخارقة الطبيعة. وقد قورنت هذه العلاقة بعلاقة أب محبّ بطفله، وغالبًا ما يدعو الشيوخ أتباعهم «ابني» أو «ابنتي». أضف إلى ذلك

Marc Gaborieau / Alexandre Popovic / Thierry Zarcone (eds.), ؛١٩٨٧= *Naqshbandis*, Istanbul, 1990.

أنّ الالتزام بشبكة صوفيّة مثل النقشبنديّة يؤثّر حتمًا في تصرّف المريد الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ. كما أنّ العلاقة بالشيخ تتقوّى من خلال جلسات الذِّكر، وهي ضرب من ضروب التأمّل الشخصيّ والجماعيّ(١١).

أمّا في لبنان، فهنالك أربع شبكات نقشبنديّة أساسيّة فاعلة إضافة إلى عدد من الشبكات الأُخَر الصغيرة.

أ - يرأس إحدى تلك الشبكات، التي لها فروع في صيدا وبيروت، الشيخ محمّد جُنيد العمري الكرديّ. وُلد الشيخ الكرديّ في تركيا، ونشأ في حلب، وذهب لاحقًا إلى دمشق(١٢). وبعد أن قام برحلات مكثّفة عاد إلى الشرق الأوسط العام ١٩٥٣، واستقرّ في حيّ المسلخ ببيروت حيث أنشأ زاوية صوفيّة. وفي الثمانينيّات بلغ عدد أتباعه ما يقارب المائة ألف، يتوزّعون، على نحو خاصّ، في بيروت وصور ومخيّم اللاجئين الفلسطينيّين في عين الحلوة، بالقرب من صيدا، وفي مخيّم صبرا، وأيضًا في عكّار(١٣). وممثّله (الخليفة) هو الفلسطينيّ الشيخ إبراهيم الغُنيم البالغ من العمر ٧٠ عامًا. أصل هذا الشيخ من الناصرة في فلسطين، وذهب لاحقًا إلى مخيّم الفلسطينيّين في نهر البارد حيث يُقال إنّ عدد أتباعه بلغ خمسة آلاف(١٤). ولكن يبدو أنّ النشاطات ضعفت في لبنان ما بعد الحرب.

ب - أحد شيوخ النقشبنديّة أيضًا هو الشيخ محمّد عثمان سراج الدين النقشبنديّ بن علاء الدين العثمانيّ. وُلد هذا الشيخ العام ١٨٩٦ في تركيا، وكانت عائلته من العلماء. عاش في كردستان الإيرانيّة حيث يملك

---

(١١) محمّد أحمد درنيقة، الطرق الصوفيّة في طرابلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٦١-٦٢.
(١٢) كان تلميذ الشيخ محمّد القاسميّ وبدر الدين الحسنيّ، وأسّس منظّمة «الغرّاء» الخيريّة. راجع: مطيع الحافظ: تاريخ علماء دمشق، دمشق، ١٩٨٦ و١٩٩١، ج ٢، ص ٥٨٦-٥٨٩.
(١٣) المصريّ، ص ١١٢-١١٤.
(١٤) المصريّ، ص ١١٧.

مساحات شاسعة من الأراضي. وفي أعقاب الثورة الإيرانيّة، صودرت أملاكه، فقصد إسطنبول واستقرّ فيها، وعُرف بضغيته الصارمة تجاه النظام الجديد في طهران. قبل خمس سنوات من وفاته عيّن أخاه خالدًا خليفةً له، غير أنّ هذا توفّي العام ١٩٩٦، قبل أيّام قليلة من وفاة أخيه، تاركًا الطريقةَ الصوفيّة من دون رأس. فكان أن انقسمت الطريقة إلى فرعَين رئيسيّين: فرع أوّل ضمّ الذين استقلّوا عن إسطنبول، وهي مجموعة أحمد درويش الكرديّ الذي يعمل في دار الفتوى اللبنانيّة؛ وفرع ثانٍ لا يزال يتبع الرئيس الجديد في إسطنبول. ويمثّل هذا الفرع في لبنان ثلاثةُ وكلاء معيَّنين. وبالرغم من أنّ مناطق عمل كلّ منهم لم تُحدّد، فهم يتوزّعون على صيدا وبيروت والبقاع:

+ في البقاع هنالك الشيخ حسين أحمد عسيران، من عائلة عسيران الشيعيّة الشهيرة في صيدا. يُقال إنّه زار الشيخ عثمان وأمضى ليلةً في ضيافته، وفي اليوم التالي تحوّل إلى الإسلام السنّيّ وأخذ الطريقة من الشيخ عثمان. لديه ما يقارب الخمسة آلاف تلميذ في وادي البقاع وبيروت.

+ وفي طرابلس هنالك الشيخ شحادة الشيّاح، من مواليد بعلبك العام ١٩٤٣. إلتحق هذا الشيخ، بعد أن أنهى دروسه المدرسيّة، بأزهر لبنان، ومن ثمّ بجامعة الأزهر في القاهرة. وبعد عودته، درّس في المقاصد الإسلاميّة، وتدرّب مدّة سبع سنوات عند الشيخ عبدالله أحرار، وحصل على إجازة من الشيخ محمّد سراج الدين النقشبنديّ. وفي العام ١٩٧٢، بدأ بإقامة الذِّكر في بعلبك طوال ثلاث سنوات، انتقل بعدها إلى طرابلس حيث أصبح معاونًا لِقاضي المحكمة الإسلاميّة في المدينة(١٥).

+ وفي طرابلس أيضًا محمّد سعيد منقارة، الذي ولد في المدينة نفسها العام ١٩٢٧. درس التربية ودخل النقشبنديّة في ظلّ الشيخ مصطفى الأيّوبيّ النقشبنديّ، وبعده الشيخ عثمان سراج الدين. يُقيم منقارة في

---

(١٥) درنيقة، ص ١٦٣؛ وHabibis, p. 48

طرابلس ويُقيم فيها الذِّكر منذ ١٩٦٣[١٦].

+ وفي صيدا الوكيل هو الشيخ محمّد تيسير الأرناؤد[١٧]. أخبره صديق له عن الشيخ عثمان، فقصد إليه في كردستان. تبعًا للشيخ أرناؤد، رأى بأمّ العين قوى الشيخ عثمان الخارقة، وأخذ الطريقة منه. وفي ١٩٧٣ حصل على إجازة لكي يقرأ الختم، وأصبح العام ١٩٧٧ وكيلًا في لبنان. والشيخ الأرناؤد شديد التقوى، يعيش في ضواحي صيدا، ويهتمّ بثلاث زوايا. وفي ١٩٩٩، حصل على إذن دار الفتوى لكي يجدّد ضريح أبي روح، ويُقيم الذِّكر يوميًّا هناك.

+ وهنالك شيوخ آخرون من أتباع الشيخ عثمان سراج الدين، وهم عدنان يَس وحسن نعمة في صور، ويوسف الحسيني في برّ الياس بوادي البقاع[١٨].

ج - أمّا القائد الثالث البارز في شبكة النقشبنديّة الفرعيّة فهو الشيخ ناظم القبرصيّ، من مواليد لارنكا العام ١٩٢٢. درس في قبرص وأخذ الطريقة القادريّة من جدّه. وفي ١٩٤٤ درس الهندسة الكيميائيّة في إسطنبول، وتبع، في الوقت نفسه، دروسًا خصوصيّةً بالعلوم الإسلاميّة عند الشيخ جمال الأسوني والشيخ سليمان الأرترومي. ثمّ ذهب إلى حلب حيث عاش بالقرب من ضريح الشيخ خالد الوليد، وانتقل بعد ذلك إلى حمص فدرس مع أعضاء من دار الإفتاء، أمثال الشيخ النقشبنديّ محمّد عليّ عيون السود، وقريبه عبد العزيز عيون السود. وبعد إقامة وجيزة في طرابلس العام ١٩٤٤، ذهب إلى دمشق وقصد إلى الشيخ عبدالله داغستاني النقشبنديّ، صاحب النفوذ الكبير. وطوال السنوات الخمس اللاحقة أخذ الطريقة منه، ثمّ عاد إلى قبرص. وفي ١٩٥٢، رجع ثانيةً إلى دمشق وقابل

---

(١٦) درنيقة، ص ١٦٣.
(١٧) إستقينا هذه المعلومات من مقابلة أُجريت مع الشيخ محمّد تيسير الأرناؤد في صيدا في تموز/يوليو ١٩٩٩.
(١٨) المصريّ، ص ١١٨-١١٩.

أمينة عادل، إحدى أتباع الشيخ ظافر الحقّ، التي تنتمي إلى عائلة ثرية نقشبندية. تبعًا لتلك السيّدة، انضمّت وزوجها إلى الشيخ داغستاني عقب وفاة الشيخ ذو الفقار(١٩). وفي ١٩٦٧، بدأ الشيخ ناظم فرعًا في طرابلس حيث سجّل نجاحًا بفضل تمكّنه من دخول شبكات العشائر(٢٠). تزوّجت ابنته وابنة أخته من رجلَيْن ينتميان إلى عائلتَيْن بيروتيّتَيْن ثريّتَيْن استقرّا في طرابلس العام ١٩٧٨.

تُعدّ طريقة القبرصيّ الصوفيّة من أنجح المؤسّسات الدينيّة في العقود الأخيرة، ومعدّل انتشارها مرتفع أيّما ارتفاع(٢١). منذ بضع سنوات أقام الشيخ القبرصيّ مركزه الرئيسيّ في «لفكه Lefke» بجمهوريّة قبرص التركيّة، وأنشأ فروعًا في كندا وإنكلترا وكينيا وتركيا ومصر وفرنسا وألمانيا وهولّندا وإيطاليا والنمسا وسورية وأفغانستان والأرجنتين وغوادلوب وأندونيسيا وماليزيا واليابان وباكستان وسنغفورة وفي جميع المدن الأمريكيّة الرئيسيّة. ولا يزال يحتفظ بزاوية في طرابلس ويتابع زاوية الشيخ عبدالله داغستاني في دمشق. وقد برهنت سياسته في تعيين خلفاء شبّان مفعمين بالنشاط عن فعّاليّتها.

ويُعتبر الشيخ هشام محمّد قبّاني، المتحدّر من عائلة علماء نافذة في طرابلس، من ألمع هؤلاء الخلفاء. وفي الواقع، عائلة قبّاني هي من أقدم العائلات النقشبنديّة في الشرق الأوسط، وتحتفظ بعلاقات متينة مع النقشبنديّة السوريّة، مثل الشيخ أبو الخير الميدانيّ. وفي وقت لاحق، تحوّل عدد كبير من الأعضاء الذكور والإناث إلى الشيخ عبدالله داغستاني، وعقب وفاته إلى الشيخ ناظم.

---

(١٩) مقابلة أُجريت مع الحجّة أمينة في تموز/يوليو ١٩٩٩ في جبال الشوف - لبنان. يبدو أنّ الشيخ ذو الفقار كان صاحب تأثير في لبنان الشماليّ وسورية في أواخر القرن.

(٢٠) لمزيد من المعلومات عن سيرته، راجع: درنيقة، ص ١٧١؛ اطلب أيضًا: //:http www.tariqa.net

(٢١) Fred de Jong, «La Syrie et le Liban», in A. Popovic/G. Veinstein: *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris: EHESS 1985, p. 214-215.

درس الشيخ هشام الكيمياء في جامعة بيروت الأمريكيّة وتابع دراسته في جامعة لوفان بيلجيكا. ومن ثمّ، درس الحقّ الإسلاميّ في جامعة دمشق. تزوّج إحدى بنات الشيخ ناظم، وهاجر العام ١٩٩١ إلى الولايات المتّحدة، حيث أنشأ مؤسّسة حقّاني، التي كان مكتبها الرئيسيّ في كاليفورنيا قبل أن ينقله إلى ميشيغان. وما لبث مؤسّسته أن انتشرت بسرعة كبيرة في باقي الولايات. أمّا ممثّله في لبنان فهو أخوه الشيخ عدنان قبّانيّ المستقرّ في طرابلس، ولكنّه يتردّد إلى بيروت حيث يتعاون تعاونًا وثيقًا مع الشيخ مصطفى علايلي، أبرز شيوخ بيروت. وفي الواقع، يقوم مصطفى بدور رائد في استقطاب أتباع جدد بلبنان، حيث تنتشر الطريقة منذ التسعينيّات، وعلى وجه خاصّ في أوساط الأكاديميّين(٢٢).

وحاليًّا، تتأصّل هذه الطريقة الصوفيّة في علاقات النّسب في لبنان وسورية، بفضل التزاوج بين العشائر الطرابلسيّة والسوريّة الأساسيّة. كما أنّ للطريقة صلات بآسيا الوسطى لاعتبارات تاريخيّة وعائليّة. أمّا الدائرة الخارجيّة فيشغلها أجانب من أصول عرقيّة وقوميّة مختلفة.

شبكة سوريّة فرعيّة تنتشر في لبنان

وثمّة شبكة سوريّة فرعيّة أخرى تنتشر في لبنان، هي الرجبيّة، بقيادة الشيخ رجب ديب(٢٣)، تلميذ مفتي سورية الشيخ أحمد كفتارو، رئيس النقشبنديّة الكفتاريّة. وترتقي الطريقة، في الحقيقة، إلى الشيخ عيسى الكرديّ الذي كان مستقرًّا في دمشق وتوفّي العام ١٣٣١هـ/١٩١٣م(٢٤).

ولد الشيخ رجب بن صبحي عليّ ديب في دمشق سنة ١٩٣١ في عائلة فقيرة. لم تتوفّر له الظروف ليدرس في صباه، بل عمل مع والده

---

(٢٢) أحاديث إلى الدكتور سليم قبّاني في وادي البقاع - لبنان.

(٢٣) محمّد رجب ديب، ذكر الله تعالى كما في الكتاب والسنّة، دار الأحدب، بيروت، ١٩٩٣، ١٢٦ ص.

(٢٤) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٣. للمزيد من التفاصيل عن شبكته، راجع: Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Freiburg i. Br., Arnold-Bergstrasser Institut, 1998.

وأخيه في سنّ مبكّرة. ثمّ أخذ الطريقة من الشيخ أحمد كفتارو وقصد إلى شيوخ آخرين لكي يدرس العلوم الإسلاميّة. فدرس، مثل كثيرين، على الشيخ محمّد الرنكوزيّ والشيخ عبد الوهّاب دبس وزيت والشيخ إبراهيم يعقوبيّ والشيخ سعيد البرهانيّ والشيخ أحمد الحلوانيّ[٢٥]. ويُقيم حاليًّا في دمشق مع عائلته، ويعلّم في جامع المغربيّة ويعظ فيه إلى جانب ابنه أحمد وابنته. كما يرأس معهدًا لحفظ القرآن، تدير ابنته فرعه النسائيّ. وقبل أن يؤدّي صلاة الجمعة، يدير الذُّكر في جامع مركز أبي النور الإسلاميّ بدمشق. ويبدو أنّه حصل على إجازة للتدريس الدينيّ والإرشاد. وأيّام الخميس، بعد غروب الشمس، يعطي دروسه الخاصّة التي يحضرها ما يقارب الخمسة آلاف من أتباعه.

وفي شهر رمضان من العام ١٩٦٩، أتى إلى بيروت مع أربعة شيوخ سوريّين آخرين بغية الوعظ والإرشاد في مساجد بيروت طيلة الشهر المبارك، بناءً على طلب دار الفتوى في لبنان[٢٦]. وقد اختاره مفتي سورية الشيخ أحمد كفتارو لتلك المهمّة بفضل الثقة التي كان يوليه إيّاها وهو تلميذه. وبعد انقضاء شهر رمضان، عاد الشيوخ الآخرون إلى دمشق، ولكنّ الشيخ رجب قرّر أن يتابع تعليمه، فكان يعود أسبوعيًّا إلى بيروت لمدّة ثلاثة أيّام. فعلّم في عدّة جوامع ومساجد: العمريّ الكبير، والإمام عليّ (الطريق الجديدة)، والفاروق (زيدانيه) والبسطه التحتا[٢٧].

ومن بين أوائل تلامذته كان الشيخ محمّد زيّات الصاحب، والشيخ أحمد البابا، وبلال صفاء الدين. أمّا الشيخ محمّد زيّات الصاحب فقد انضمّ إلى الشيخ رجب العام ١٩٧٠. وكان قد درس الهندسة مدّة سنتَين، ثمّ ذهب إلى دمشق ليدرس العلوم الإسلاميّة في جامعة الدعوة الإسلاميّة بمركز أبي النور الإسلاميّ. حصل العام ١٩٨٥ على درجة الماجستير،

---

(٢٥) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٩.
(٢٦) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٩، ٢٢ تمّوز/يوليو ١٩٩٦، ص ٢٣، ورقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٦.
(٢٧) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب ١٩٩٦، ص ١٠.

وتزوّج إحدى بنات الشيخ رجب[٢٨]، وهو الآن يدير جمعيّة الفتوّة الإسلاميّة التي تأسّست العام ١٩٧٤، وتضمّ عددًا من المؤسّسات الخيريّة الثقافيّة والاجتماعيّة والتربويّة. فضلًا عن ذلك، هنالك جمعيّة أخرى يرأسها الشيخ محمّد أبو القطّاع، اسمها جمعيّة الأحباب الثقافيّة[٢٩]، تُصدر مجلّة فصليّة بعنوان الأحباب، وتدير مدرسة[٣٠].

لا ريب أنّ ترجمات حياة الشيوخ السابق ذكرهم تبيّن أنّ الحدود الوطنيّة لا تؤثّر تأثيرًا كبيرًا في تحرّك الشيوخ المتصوّفين. وفي ما يتّصل بالرجبيّة، فقد سهّلت العلاقة الجيّدة القائمة بين النظام السوريّ والكفتاريّة السوريّة هذه انتشار الطريقة على الأراضي اللبنانيّة. كما أنّ التعاون مع الشبكة البارزة هذه والمسيطرة في سورية أقنع النظام السوريّ بأنّ الطريقة المسالمة والمتسامحة هذه قد تساعد على تخفيف التوتّر على الأراضي اللبنانيّة.

ثانيًا - الشاذليّة

عاش أبو الحسن الشاذليّ، الذي تحمل الطريقة اسمه، في القرن ١٣م/٧هـ، وهو من مواليد المغرب. قادته مسيرته الروحيّة إلى بغداد، ثمّ عاد إلى المغرب حيث درس على أبي محمّد المشيش[٣١]. وفي وقت لاحق أقام مقرّه في الإسكندريّة وتوفّي فيها العام ٦٥٦هـ/١٢٥٦م.

من الفروع الشاذليّة البارزة والناشطة جدًّا اليَشْرُطيّة، ومؤسّسها عليّ بن أحمد المغربيّ اليَشْرُطيّ. وُلد العام ١٧٩٣م/١٢٠٨هـ في بنزرت بتونس. ثمّ درس في تونس العاصمة على الشيخ محمّد بن حمزة زافر المدنيّ. وبعد رحلات طويلة استقرّ أخيرًا في عكّا بفلسطين. وفي

---

(٢٨) صحيفة الشراع، رقم ٧٤١، ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦، ص ٨.
(٢٩) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٨، ١٥ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٦-٢٧؛ ورقم ٧٣٩، ٢٢ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٣-٢٥.
(٣٠) صحيفة الشراع، رقم ٧٣٨، ١٥ تمّوز/يوليو، ١٩٩٦، ص ٢٧.
(٣١) درنيقة، ص ١٤.

١٩٤٨، فرّت عائلة اليَشرُطيّ من عكّا إلى لبنان ومعها ابنة المؤسّس، الشيخة فاطمة اليَشرُطيّة. فأقامت في بيروت مع ابن أخيها إبراهيم، الشيخ محمّد الهادي. وبالرغم من أنّها لم ترأس الطريقة الصوفيّة قطّ، فقد كانت من أكثر الأعضاء نفوذًا، وكتبت أربعة كتب عن والدها وطريقته[٣٢]. ومن جهة أخرى، أفلح تلامذة فاعلون في نشر الطريقة، ومنهم الشيخ محمّد مصطفى بن محيي الدين بن مصطفى بن عبد القادر بن محمّد نجا، الذي انتُخب مفتيًا على بيروت عقب وفاة الشيخ عبد البسيط الفاخوري[٣٣].

وهنالك شبكة فرديّة من شبكات الشاذليّة، محصورة في لبنان، متأثّرة باليَشرُطيّة، كانت منتشرة في ضواحي بلدة شحيم، ومثّلها الشيخ محمود رشيد مراد. وُلد هذا الشيخ حوالى ١٩٠٠، وأخذ الشاذليّة من أبيه وجدّه. كان للشيخ محمود متجر موادّ غذائيّة في مدخل البلدة[٣٤].

٤. شبكات صوفيّة ثانويّة

أ - المولويّة

يُعرف عن الطريقة الصوفيّة المولويّة استخدامها الموسيقى والرقص في التقرّب من الله، وهذا يُسمّى «فتلة» «دراويشها الدوّارين». كان آخر شيخ في تلك الطريقة مقيمًا في طرابلس ومن عائلة مولويّ نفسها. توفّي العام ١٩٦٣، ولم يقتفِ ابنه شاكر خطاه. شُيِّدت التكيّة المولويّة في ظلّ الوالي العثمانيّ حمّاجي عليّ، ويمكن زيارتها في ضواحي طرابلس[٣٥].

ب - الرفاعيّة

طالما كانت الطريقة الصوفيّة الرفاعيّة عرضةً لانتقادات الإسلام السنّيّ بسبب ممارساتها المتطرّفة، مثل إدخال «الشيش» أجسادَ الأتباع.

---

(٣٢) المصريّ، ص ١٠١.
(٣٣) المصريّ، ص ٩٧-٩٨.
(٣٤) المصريّ، ص ١٠٣.
(٣٥) Nicolas Tohme, «Restoring Tripoli's historic Takiyyeh», in *Daily Star*, (Beirut), 3/4/1999.

تبعًا لبعض السلطات الصوفيّة، كان على رأس الرفاعيّة في لبنان الشيخ سلمان بن الشيخ مصطفى وهيب بن الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمّد الباروديّ، من مواليد طرابلس العام ١٩٠٦ وسكّانها. درس هذا الشيخ في المقاصد الإسلاميّة في المدينة نفسها وتبع دروسًا خاصّة على بعض الشيوخ. في منتصف الثمانينيّات بلغ عدد أتباعه ما يقارب المائة[٣٦]. دعم هذه الطريقة سياسيًّا آل كرامي.

وهنالك طريقة رفاعيّة أخرى كان على رأسها الشيخ عمر الحلّاف في صيدا. وُلد العام ١٩٠٤ ودرس في جامعة الأزهر بالقاهرة حتّى العام ١٩٢٥. وعند عودته أصبح أحد أبرز معارضي الاحتلال الفرنسيّ. غير أنّه لم يحدّ طريقته بالرفاعيّة، بل أخذ الشاذليّة أيضًا من الشيخ محمّد جبيبه عبّاس، والسعديّة من الشيخ أحمد جلال الدين، والبدويّة من الشيخ أحمد الشعراويّ[٣٧]. على أنّ عدد أتباعه آخذ بالانخفاض حاليًّا في صيدا.

وهنالك جمعيّة المشاريع الخيريّة الإسلاميّة، وقائدها الروحيّ عبدالله الهرريّ الحبشي، من الطريقة الرفاعيّة أيضًا.

جـ - القادريّة

مركز الطريقة القادريّة (جيلانيّة) هو في شمال لبنان، وعلى وجه خاصّ في طرابلس ومنطقة عكّار، وفي صيدا أيضًا. كان الشيخ زكريّا بكّار من أبرز شيوخ الطريقة في لبنان. عاش في الثمانينيّات في فنيدق، وكان له تلامذة في عكّار. ويبدو أنّ هذه الطريقة محصورة في شبكة عشائريّة، ولا تزال فاعلة إلى اليوم[٣٨]. وكانت الطريقة قد أنشأت خمسة مراكز في طرابلس في الثمانينيّات، وكان أشهرها مركز عبد اللطيف الحدّاد في جامع البرطاسي[٣٩].

---

(٣٦) المصريّ، ص ٨٣.
(٣٧) المصريّ، ص ٩٠.
(٣٨) راجع ما جاء في شأن تأسيسها في النهار ٢٦/٥/٩٣، ص ١٢.
(٣٩) درنيقة، ص ٦٧-٨١. راجع أيضًا المقال في النهار ٢٥/٨/٩٧ عن البدويّة=

ونشير أخيرًا إلى أنّ القادريّة والرفاعيّة والنقشبنديّة والشاذليّة لها جميعًا زوايا في صيدا، تتعاقب في إقامة الذّكر أسبوعيًّا. وشيخ القادريّة، صالح خاسكيّة، يقول إنّه ينتمي إلى سلسلة القادريّة، ولكنّه ينضمّ أيضًا إلى الرفاعيّة والبدويّة والدسُتيّة والسعديّة والشاذليّة. لذا، يُسمّي زاويته الجديدة زاوية المدد[٤٠].

٥. الصوفيّون على الساحة السنّيّة اللبنانيّة

تمثّل الشبكات الصوفيّة المذكورة أعلاه الشبكات الرئيسيّة فحسب. فهنالك عدد كبير من الشبكات الصوفيّة الفرديّة التي قد لا تضمّ أكثر من عائلة واحدة. غير أنّ جميع هذه الشبكات، بطريقة أو بأخرى، تتّصل بعضها ببعض. كما نجد اتّفاقيّات تعاون بين الشبكات ذوات اللون الواحد. فالكفتريّة التابعة للشيخ أحمد كفتارو، والرجبيّة شبكته الفرعيّة، تتعاونان مع القبرصيّة التابعة للشيخ ناظم القبرصيّ، والشبكات النقشبنديّة الثلاث هذه هي الرائدة في الشرق الأوسط.

ويتخطّى عدد من هذه الشبكات الحدود القوميّة، وبقدر ما تنتشر تقوى روابطها عالميًّا، كما تشهد على ذلك ترجمات حياة الشيوخ قادة الشبكات الفرديّة هذه. فبعض الشيوخ يحصرون نشاطاتهم في البلدات أو المدن مسقط رأسهم، وبعضهم الآخر يسافرون كثيرًا في أثناء دراستهم، وقد يستقرّون في منطقة ما من العالم الإسلاميّ، التي قد تكون بعيدة جدًّا عن مسقط رأسهم أو مكان دراستهم[٤١].

إضافة إلى ذلك، هنالك سلّم أولويّات في الصلات التي تتخطّى

=(ومصدرها مصر)، والمولويّة. وهنالك طريقة أخرى هي السعديّة تأسّست في صيدا. تجد مقالًا وافيًا في ملحق النهار ٩٣/١١/١٢ عن الزاويتَين السعديّتَين المرتبطتَين بعائلتَي جلال الدين وبابا، واللتين أُغلقتا العام ١٩٤٠ و١٩٤٧.

(٤٠) ملحق النهار ٩٣/١١/١٢.

(٤١) Bizri-Bawab, *Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban*, Paris, 1984, p. 88-91.

الحدود القوميّة، تحدّدها التقاليد السنّيّة الخاصّة بكلّ مجموعة. ثمّ يعمد الشيوخ إلى رسم الحدود الجغرافيّة لكلّ شبكة، مثل القبرصيّة. فمحورها الرئيسيّ هو قبرص - لبنان. إلّا أنّ هجرة الشيخ هشام قبّاني إلى الولايات المتّحدة، ونجاحه فيها، أضاف إلى الشبكة محور أمريكا أيضًا. أمّا الكفتريّة فتتابع تقليدًا نقشبنديًّا قديمًا متأثّرًا بشيوخ أكراد. لذا، هي على صلة بكردستان. ولكنّ نجاح الشيخ رجب ديب في لبنان خلق محورًا لبنانيًّا - سوريًّا.

المراجع

- معطي الحافظ، تاريخ علماء دمشق، ٣ أجزاء، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦ و١٩٩١.
- محمّد أحمد درنيقة، الطرق الصوفيّة في طرابلس، أطروحة دكتوراه، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٨٠، ٣٠٩ ص.
- محمّد أحمد درنيقة، الطريقة الشاذليّة وأعلامها، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
- محمّد عبد الرحيم، من علماء سوريا كوكبان: رجب ورمضان، دمشق، دار المحبّة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- فؤاد سعد المصريّ، الطرق الصوفيّة وحالات فاعليّاتها في لبنان الآن، أطروحة دكتوراه، جامعة القدّيس يوسف، بيروت ١٩٨٢/ ١٤٠٢هـ، جزءان، ٢٩٩ ص و٦٣ ص.

- Dalal Bizri-Bâwab, *Introduction à l'étude des mouvements islamistes sunnites au Liban*, Ph.D. Thesis, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris 1984, 293p.
- Elmer Douglas/Ibrahim Abu-Rabi', *The Mystical Teachings of al-Shadhili*, SUNY 1993, 274 S. A Translation from the Arabic of Ibn al-Sabbagh's *Durrat al-Asrâr wa Tuhfat al-Abrâr*.

- Daphne Habibis, «Change and Continuity: A Sufi order in Contemporary ·Lebanon», in: *Social Analysis*, Journal of Cultural and Social Pratice, Adelaide n°. 31, July 1992, p. 44-78.
- Fred de Jong, «La Syrie et le Liban», in: A. Popovie/G. Veinstein: *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS 1985.
- Nicolas Tohme, «Restoring Tripoli's historic takiyyeh», in: *Daily Star* (Beirut), 3/4/1999.

نقله عن الإنكليزيّة
الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

هل يجوز تكفير المسيحيّين؟
قراءة من واقع الحياة في كتابَيْن مسلمَيْن حديثَيْن

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

تبلّغتْ دار المشرق التي نتولّى إدارتها رسالةً مؤرّخة في الرابع من تشرين الأوّل ١٩٩٩، بَعَثَتْ بها إدارة مكتبة دار الفتوى الكريمة في بيروت، وتفيد دُور النشر أنّها «بحاجة إلى كلّ مَن يدعم انطلاقتها»، وتأمل تزويدها ما أمكن من مطبوعات تراثيّة وحديثة. فأحببنا أن نلبّي الدعوة هذه إلى المساهمة، إيمانًا منّا بضرورة التعاون الأخويّ، وإعلاءً لشأن مؤسّسة هي صرح من صروح الإيمان والمعرفة في لبنان، وقد سارعنا إلى تقديم عددٍ من المؤلّفات اللغويّة والأدبيّة والفلسفيّة والدينيّة تليق بالمقام المذكور. وما إن تسلّمتْ دار الفتوى هديّتنا الأخويّة المتواضعة حتّى بادرت بدورها فبعثت إلينا برسالة شكر لطيفة مرفقةٍ بثلاثة كتب طبع عليها ما يلي: «هديّة دار الفتوى في الجمهوريّة اللبنانيّة - المكتبة العامّة». والمؤلّفات الثلاثة هي: **الأوقاف الإسلاميّة في لبنان** لعبد الرحمن الحوت، و**تعزيز الصحّة باتّباع أنماط الحياة الإسلاميّة (إعلان عمّان)** - وسيأتي تعريفهما في الصفحات التالية -، و**المنهل اللطيف في أصول الحديث الشريف** لمؤلّفه السيّد محمّد بن علويّ بن عبّاس المالكيّ المكّيّ الحسنيّ، «خادم العِلم الشريف بالبلد الحرام». والكتاب الأخير هذا هو الثاني من «سلسلة الكتاب الجامعيّ»، ويُدرَّس في كلّيّة الشريعة بجامعة

(*) مدير «دار المشرق» ومجلّة المشرق.

بيروت الإسلاميّة، صَدَر بطبعته السابعة العامَ ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، علمًا أنّه «وقع الفراغ منه بمكّة المكرّمة في التاسع والعشرين من ربيع الثاني من شهور سنة ١٣٩٥هـ»، أي في أوائل العام ١٩٧٥[1].

جاء الكتاب في ٢٩٨ صفحة، مُخْرَجًا إخراجًا أنيقًا، مشكّلًا تشكيلًا كاملًا، واضح العرض، بليغ الأسلوب. الفصل الأوّل فيه خاصّ بالسُّنَّة وتعريفها ووظيفتها وتاريخ تدوينها وما إلى ذلك من أمورها، والفصلان الثاني والثالث مخصّصان بالحديث الشريف وأنواع علومه وأحكامها. أمّا الفصل الرابع فيعالج أمر الصحابة، بما في ذلك تعريف الصحابيّ وأدلّة عدالة الصحابة ونُبَذ مفصّلة عن عدد منهم. وفي الفصل الخامس ذِكْرُ طبقات كتب الحديث وأنواعها، في حين يتناول الفصل السادس والأخير أئمّة الحديث ومؤلّفاتهم. وينتهي الكتاب بخاتمة عنوانها «موقف المستشرقين من السنّة»، سنضطرّ إلى التوقّف عليها الآن لما تتضمّنه من كلام يسيء إلى شعور المسيحيّين، ولا نعجب لأن يُنشر اليوم، على الخصوص في لبنان.

فقد ورد في معرض تنديد المؤلّف بالمواقف المعادية للإسلام التي يقفها، في رأيه، المستشرقون والمبشّرون - إذ لم يستثنِ منهم أحدًا قطّ! - ما نصّه بالحرف الواحد:

«وكلُّ هذا ليس بغريب، إذا علِمنا أنّ هذا المستشرق أو المبشّر لا يدين بالإسلام، وكلّ مَن لا يدين بالإسلام، فهو في نظر الإسلام كافر شقيّ، بعيد عن الحقّ، ضالٌّ خاسر، لا يُقْبَل منه صَرف ولا عدل، وأنّ ما عليه هو الضلال ما لم يرجع، ولذلك فلا يُتَصوَّر أن يكون منصفًا غير متعصّب في حكمه أو دراسته للإسلام. إنّ الإنصاف والتجرّد وعدم التعصّب - إذا صدق أنّه سيلتزمه - معناه الحكمُ على نفسه بالكفر والشقاء

(١) ذكرنا هذه الأمور بشيء من التفصيل، مركّزين على النواحي الإيجابيّة الكثيرة بين المُهدي والمهدّى إليه، لتُظهر بعد ذلك في المقابل، وبمزيد من الوضوح، شائبةً خطيرة وردت في خاتمة الكتاب كنّا بغنى عنها وسوف نبيّنها.

والجهل، والبعد عن سبيل الحقّ والصراط المستقيم والخسران المبين، وهل يرضى بهذا عاقل؟

«فلا يمكن أبدًا أن تخلو بحوثهم أو دراساتهم من غمزات ولمزات بعيدة أو خفيّة، ولا يجوز لمسلم يؤمن بالله ورسوله ﷺ ويغار على دينه، أن يتلقّى ما يصدر عنهم بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»[٢].

هذا ما كتبه السيّد محمّد بن علويّ الحسنيّ بقساوة ظاهرة منذ نحو ربع قرن، وما زال كتابه يردّده، إذ وصل إلينا اليوم في طبعته السابعة (العام ٢٠٠٠م) هديّةً من أعلى مرجع إسلاميّ سنّيّ في لبنان. ونحن، وإن كنّا لا نشكّ لحظة واحدة في حسن نيّة المرسِل الكريم، لا نخفي دهشتنا لصدور مثل تلك الأقوال في الكتاب المذكور، من وسط عاصمة بلد تميّز في الآونة الأخيرة بتواتر لقاءات الحوار والمودّة المخلصة بين أقطابه وعلمائه وأفراده المسلمين والمسيحيّين كافّة. وقد تروّينا كثيرًا قبل أن نطلق العنان لقلمنا في هذا الموضوع، متردّدين بين لزوم الصمت أو مقابلة المعنيّين، إلى أن رأينا من الأفضل، لا بل من الواجب، استعمال حقّ الردّ كتابةً على نصٍّ مكتوب نُشِر ووُزِّع منذ سنوات وما زال يوزَّع، عسى أن نلفت انتباه الجمهور، من مؤيّدي الكتاب أو معارضيه، ليكونوا على بيّنةٍ من حقيقة مَن أُلصِقَت بهم تهمة الكفر وبأسلوب جارح. ونقولها بادئ بدء ونكرّر: لا نريد أن نثير ضجّة، إذ قد لمسنا في الآونة الأخيرة كيف قامت الدنيا ولم تقعد بعدُ، لأنّ الفنّان المشهور مرسال خليفة لحّن بعض عبارات من القرآن الكريم من دون أن يراعي الأصول الشرعيّة. لا نريد الانفعال السلبيّ ولا نريد الجدال، فهو لا يجدي. إنّما نبغي فقط بيان الحقائق، من منطلق الحوار البنّاء، آملين أن تُقفَل نهائيًّا أبواب المواقف التي تمسّ كرامة القريب، فيسود الاحترام، ونترك كلّ امرئ يعبد ربّه كما يشاء، فالله، على كلّ حال، هو الهادي وليس بمحتاج إلى مَن يذود عن كرامته بسهام الغمز

---

(٢) المنهل اللطيف، ص ٢٨٩.

واللمز، أو بسيوف أهل البطش والقتال في حروب دينيّة ولّى عهدها[٣].

وإنّنا، زيادةً منّا في الموضوعيّة، لن نبدأ وندافع عن أنفسنا بأنفسنا، بل ندع إخوةً لنا مسلمين يقولون للسيّد محمّد بن علويّ ما يرونه من هذا القبيل. فقد طالعنا منذ عدّة سنين، وفي العام ١٩٨١ على وجه التحديد، سلسلةَ مقالاتٍ نَشَرها في مجلّة العربيّ الكويتيّة المسلم المؤمن والعلّامةُ المدقّق فهمي هويدي، دافَع فيها عن الإسلام تجاه مفسديه، كما نافح عن غير المسلمين أمام مَن تهجّم عليهم من أتباع الإسلام، وسنستشهد في ما يلي بمقاطع طويلة من إحدى المقالات تلك، وعنوانها: **المسلمون والآخرون: أشواك وعُقد على الطريق!**[٤].

قال هويدي، لا فُضَّ فوه:

«تحتاج قضيّة المسلمين والناس إلى قدر من المصارحة، وقدر أكبر من المراجعة والتصحيح.

«ليس صحيحًا أنّ المسلمين في هذه الدنيا صنف متميّز ومتفوّق من البشر، لمجرّد كونهم مسلمين. وليس صحيحًا أنّ الإسلام يعطي أفضليّة للمسلمين ويخصّ الآخرين بالدونيّة. وليس صحيحًا أنّ ما كتبه أكثر الفقهاء في هذا الصدد هو دين ملزِم وحجج لا تردّ، إنّما هو اجتهاد يصيب ويخطئ.

«إنّ دعاوى التميّز على الآخرين، وتكريس هذا التميّز من جانب أكثر الفقهاء، إنّما تستخدم لغة ليست مقبولة دينًا، فضلًا عن أنّها لغة باتت محلّ إدانة في هذا العصر.

---

(٣) قال المسيح لبطرس رئيس رسُله لمّا استلّ سيفه دفاعًا عن معلّمه حين اعتقله اليهود: «إغمد سيفك، فكلّ مَن يأخذ بالسيف، بالسيف يهلك». وأردف أنّه، لو أراد، لسأل الله أن يمدّني، الساعةَ، بأكثر من اثني عشر فيلقًا من الملائكة» (إنجيل متّى، ٢٦: ٥٢-٥٣).

(٤) العربيّ، الكويت، ١٩٨١، عدد فبراير (شباط)، ص ٤٩-٥٢. إمّا المقالات الأُخَر فهذه بعض عناوينها: «جسور مفتوحة في الأرض والسماء»، مارس (آذار) ١٩٨١، ص ٤٨-٥١؛ «هُم أصحاب حقّ ولنا أصحاب فضل»، أبريل (نيسان) ١٩٨١، ص ٣٨-٤١؛ «أهل الذمّة: قراءة في النصوص»، مايو (أيّار) ١٩٨١، ص ٣٧-٤١؛ إلخ.

«(...) إنّ هناك خللًا أكيدًا في علاقة المسلمين بالآخرين، خللًا في التصوّر وفي الوسيلة وربّما في الهدف أيضًا. ومن المفارقات المدهشة، والمحزنة في الوقت ذاته، أنّ بيننا مَن لا يكفّ عن صبّ اللعنات على هؤلاء الآخرين، متهمًا إيّاهم بالكفر والضلال، بينما نحن جميعًا بتنا نعيش عالةً عليهم!

«لقد سمعت واحدًا من خطباء الجمعة اعتلى المنبر ليحدّثنا في أنّ المسلمين «خير أمّة أُخرجت للناس»، وذهب به الحماس حدًّا دفعه إلى أن يسفّه غير المسلمين جميعًا، ويتّهمهم بمختلف النواقص والمثالب، ثمّ يدعو الله في الختام - وحوله مئات من المصلّين يؤمّنون - أن يدكّ بيوتهم ويزلزل عروشهم، ويفرّق شملهم ويهلك نسلهم وحرثهم!

«(...) شيء قريب من هذا سجّله الشيخ محمود أبو ريّة في كتابه دين الله الواحد، حيث روى أنّه شهد مجلسًا لبعض المشايخ، وجرى الحديث فيمن سيدخلون الجنّة ومَن سيحرمون منها فسألهم: وما قولكم في أديسون مخترع النور الكهربائيّ؟ فقالوا: إنّه سيدخل النار. فقال لهم الشيخ أبو ريّة: بعد أن أضاء العالم كلّه حتّى مساجدكم وبيوتكم باختراعه؟ فقالوا: ولو، لأنّه لم ينطق بالشهادتَيْن!

«فقال لهم: إذا كان مثل هذا الرجل العظيم وغيره من الذين وقفوا حياتهم على ما ينفع البشريّة جمعاء بعلومهم ومخترعاتهم، لا يمكن - بحسب فهمكم - أن يدخلوا الجنّة شرعًا، لأنّهم لا ينطقون بالشهادتَيْن، أفلا يمكن أن يدخلوها عقلًا بفضل الله ورحمته، ما داموا يؤمنون بخالق السموات والأرض؟ .. قالوا: ولا هذه!!

«وغير هذه القصّة وتلك، ففي حياتنا اليوميّة الكثير ممّا يمكن رصده في ذلك الإطار. ولعلّ بعضنا يذكر ما كتبته في العام الماضي مجلّات ناطقة باسم بعض الجماعات الإسلاميّة، داعية إلى مقاطعة دورة موسكو الأولمبيّة، بحجّة أنّ الاشتراك فيها هو من قبيل «موالاة الكافرين» المنهى عنه شرعًا!

«(..) إنّ من الظلم الفادح أن يُحَمَّل ذلك كلّه على الإسلام، ومن الجهل المطبق أن يتعامل البعض مع هذه المقولات باعتبارها دينًا. فالدين الذي نعرفه هو ما أنزله الله في كتابه، وما أوحى به إلى نبيّه عليه

الصلاة والسلام، هو كلمة الله ووحيه سبحانه وتعالى. أمّا ما دون ذلك فهو في أحسن الفروض «فقه»، يؤخذ منه ويُرَدّ. وهو اجتهاد مارسه بشر، «وهم رجال ونحن رجال» كما قيل بحقّ.

«ومع ذلك فإنّ تلك الشواهد في مجموعها تطرح سؤالًا أساسيًا هو: من أين جاء الخلل في علاقة المسلمين بغيرهم؟ هنا تقفز أمامنا أسباب عدّة، جديرة بالتأمّل...

○ «منها أنّ هناك سوء فهم بالغًا لنصوص الكتاب والسنّة، ناشئ عن قراءة مبتورة لبعض النصوص مثل الآية: كنتم خير أمّة أُخرجت للناس، التي فُهمت على أنّها شهادة بالفوقيّة للمسلمين (لا يذكر أنّها معلّقة على شرط في الشقّ الثاني من الآية وهو: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) (...).

○ «ومنها أنّ هناك سوء تقدير بالغًا في التعامل مع تلك النصوص، التي بات بعضنا يقرؤها بصرف النظر عن ملابساتها، اعتمادًا على مقولة إنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». وهي قاعدة فقهيّة يتبنّى القائلون بها الدعوة إلى إسقاط الأسباب، والتعامل مع النصّ مجرّدًا عن دوافعه - وهو نوع من القراءة المبتورة في الواقع - الأمر الذي أدّى إلى تثبيت وتعميم توجيهات وإجراءات كانت لازمة لتأمين الدعوة عند نشوئها. ومن قبيل تلك النصوص الآية ٣٩ من سورة الأنفال التي تقول: «وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة، ويكون الدين كلّه لله...»، وهي التي نزلت في مشركي مكّة والجزيرة العربيّة.

○ «ومنها أنّ اجتهادات الفقهاء التي بين أيدينا الآن، صدرت أغلبيّتها الساحقة في القرون الأربعة الأولى للإسلام (المذاهب الأربعة لأهل السنّة عرفت قبل منتصف القرن الثالث الهجريّ). وتلك مرحلة كانت لها حساباتها وموازينها الخاصّة، التي لا يمكن تعميمها على بقيّة مسيرة التاريخ البشريّ، وعلى سبيل المثال فإنّ الإسلام عاش طوال تلك الفترة في مواجهة عنيفة وضارية مع أعدائه سواء في الجزيرة العربيّة عند نشوء الدعوة، أو القوى الكبرى في عالم ذلك الزمان (الروم والفرس) الأمر الذي كان مقبولًا معه آنذاك أن يقسم العالم في أقوال الفقهاء إلى دار الإسلام ودار الحرب أو الكفر (...).

○ «ومنها أنّ الهزيمة الساحقة التي مُني بها المسلمون أمام الزحف

الغربيّ الذي أعقب انتصار الثورة الصناعيّة في القرن التاسع عشر، نتيجةً لظروف الانحطاط السياسيّ التي كان يعيشها عالم الإسلام، هذه الهزيمة لم تستنهض في المسلمين روح التحدّي - بسببٍ من واقعهم السياسيّ والفكريّ - وإنّما ألقت بهم في تيه الإحباط واليأس، ممّا خلّف في الأعماق شعورًا بالمرارة والرفض. وهي حالة نفسيّة فريدة يمرّ بها المهزوم عادة، إذا لم يستطع أن يستجمع قواه ويردّ ضربة غريمه، فإنّه سرعان ما ينكفئ على ذاته ويندب حظّه، ويترجم ذلك في صورة كراهية للغريم وقطيعةً له.

«يضاف إلى مجموع تلك الأسباب التي نحاول أن نفسّر بها ظاهرة الخلل في علاقة المسلمين بغيرهم، سبب آخر يتعلّق بتكوين الشخصيّة العربيّة، ألقى بظلّه على السلوك في عالم الإسلام، ضمن آثار ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «تعريب الإسلام». وأعني بذلك شعور «الفوقيّة» الذي يخامر العربيّ منذ الأزل. وهو ما تسجّله بوضوح قصائد الفخر التي يحفل بها الأدب العربيّ، التي توحي لقارئها أنّ العرب هم فرسان البريّة الذين لا يقهرون، ومنبع الفضائل وشعب الله المختار.

«(. . .) لقد بات واجبًا أن تتضافر كلّ الجهود من أجل إزاحة تلك العقبات، ليس فقط تصحيحًا لواقع مختلّ، ولا لأنّ المسلمين صاروا بحاجة إلى الآخرين، ولا لأنّه أصبح مستحيلًا أن يتعزل المسلمون عن غيرهم في ظلّ ثورة الاتّصال التي يعيشها العالم الآن. . . فتلك الأسباب على أهمّيّتها لا تشكّل أولويّة في الدعوة الملحّة إلى ضرورة مصالحة المسلمين على غيرهم. إنّما السبب الأوّل والأهمّ هو أنّ هذا الواقع المختلّ يتناقض تمامًا مع الموقف الإسلاميّ الصحيح. ذلك أنّ كلّ انتقاص من قيمة الإنسان هو تشويه بالغ لتعاليم الإسلام، بل عدوان على حدود الله يجب أن يردّ!

«إنّ هناك حرمة يقرّها الإسلام لقيمة الخلق، للروح التي تسري في كائن حيّ، والتي هي «من أمر ربّي» بنصّ القرآن الكريم.

«وهذه الحرمة الواجبة الصيانة في التصوّر الإسلاميّ تمتدّ لتشمل مختلف مخلوقات الله، بما في ذلك الطيور والحيوانات. وليس من المبالغة في شيء أن نقول بملء الفم إنّ للحيوانات حقوقًا في الإسلام، يحاسب الله على التفريط فيها أو انتهاك حرماتها.

«(...) ومحمّد عليه الصلاة والسلام هو الذي روى لصحابته قصّة الرجل الذي سقى كلبًا ظمآنًا فشكر الله فغفر له، وسئل: أئن لنا في البهائم أجرًا يا رسول الله؟ فكان جوابه: في كلّ كبد رطبه أجرًا

«وهو الذي لم يكفّ عن الدعوة إلى احترام مخلوقات الله، فيقول في الحديث الشريف: إنّ الله كتب عليكم الإحسان في كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة (التمثيل بالجسد محظور في الإسلام)، وإذا ذبحتم (حيوانًا أو طائرًا) فأحسنوا الذبحة، وليستحدّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته.

«(...) وإذا كانت تلك نظرة الإسلام إلى عامّة خلق الله، فما بالكم بخاصّة المخلوقات وأرفعها مقامًا: الإنسان؟

«إنّ الكتابات الإسلاميّة التي تعالج موضوع الإنسان من قريب أو بعيد، لا تكفّ عن ترديد عبارات التكريم والاستخلاف التي يحفل بها القرآن الكريم. وهي ترسم صورة رائعة بحقّ لقيمة هذا المخلوق العظيم، التي تحدّد ملامحها العديد من الآيات، في مقدّمتها قوله تعالى: ولقد كرّمنا بني آدم، وحملناهم في البرّ والبحر، ورزقناهم من الطيّبات، وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلًا (الإسراء - ٧٠). لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم (التين - ٤). ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (الأعراف - ١١). وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفةً (البقرة - ٣٠). فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين (الحجر - ٢٩) إلى آخر الآيات في هذا السياق.

«إنّ تلك الآيات التي تمجّد الإنسان وتُعلي مرتبته فوق كلّ المخلوقات، تتناول الإنسان من حيث هو تكوين بشريّ، وقبل أن يصبح مسلمًا أو نصرانيًّا أو يهوديًّا أو بوذيًّا، وقبل أن يصبح أبيض أو أسود أو أصفر..

«والمدهش في الأمر أنّ أكثر الكتابات الفقهيّة تكاد توحي لقارئها أنّ هذا المجد وتلك الحفاوة القرآنيّة من نصيب المسلمين دون غيرهم، رغم أنّ النصوص القرآنيّة شديدة الوضوح في هذه النقطة بالذات، فهي تارة تتحدّث عن «الإنسان» وتارة تتحدّث عن «بني آدم»، ومرّات أخرى توجّه الحديث إلى «الناس». وهذا التعميم لا تخفى دلالته على أيّ عقل

منصف ومدرك للغة الخطاب في القرآن الكريم، التي تستخدم موازين للتعبير غاية في الدقّة، تحسب بها متى يكون الخطاب للإنسان وللناس بعامّة، ومتى يوجّه الكلام للمؤمنين والمسلمين قبل غيرهم.

«حقًّا، فإنّه ليس هناك فيما أعلم كتاب فقهيّ يقصر التكريم في المواضع التي نحن بصددها على المسلمين دون غيرهم صراحة. ولكن المقطوع به أنّ أكثر الكتب الفقهيّة تعامل غير المسلمين عندما يتعلّق الأمر بأحكام المعاملات - دعك من العقائد والعبادات! - بقدر من «الدونيّة» لم يعد يليق بكرامة الإنسان، التي أثبتها القرآن بجلاء، حتّى صارت بمثابة وسام على صدره يعتزّ به، فضلًا عن أنّها وسام على صدر الإسلام ذاته، ليس لأحد أن ينزعه أو ينال منه.

تِلكُم أقوال الأستاذ فهمي هويدي تجيب، ببليغ الكلام وقوّة الحجّة وسداد المنطق، عن طروحات السيّد الحسنيّ. وكنّا نودّ لو لم نختصر الاستشهادات، إلّا أنّ خشيتَنا الإطالةَ حالت دون المراد. وقد لا نكون بحاجة إلى زيادة شيء على ما ورد في مقال العربيّ(٥)، إلّا أنّنا سندلو بدلونا أيضًا، ليُسْمَع صوت الجار بعد صوت أهل الدار، فتتنوّع المصادر وتعمّ الفائدة.

فليُسمح لنا إذًا بأن نعود إلى نصّ السيّد الحسنيّ ونردّ على اتّهاماته ببعض البراهين الإضافيّة:

ردّنا على اتّهامات السيّد الحسنيّ

١. «كلّ مَن لا يدين بالإسلام، فهوَ في نظر الإسلام كافر شقيّ»

لماذا التعميم هذا؟ فإن عدنا إلى القرآن الكريم نفسه لوجدنا أنّه لا يوافق قول صاحب التهمة. أما ورد في سورة البقرة (الآية ٦٢): ﴿إِنَّ

---

(٥) وبالرغم من ذلك نحيل القارئ على مقابلة قامت بها صحيفة نهار الشباب (العدد ٣٤٠، تاريخ ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩، ص ٣٢-٣٣) مع العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين بيّن فيها نفسيله، في ما بيّن، وبحجج نيّرة، ظُلمَ مَن يكفّر سواه وينسب إلى تعليم الإسلام ما هو منه براء.

الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين مَن آمَنَ باليوم الآخِر وعمل صالحًا فلهم أجْرُهم عند ربِّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنون﴾؟

وقد جاء أيضًا في سورة آل عمران (الآية ٥٥): ﴿إذ قال الله يا عيسى إنّي مُتَوفِّيك ورافِعُكَ إليّ ومُطَهرُك من الذين كَفروا وجاعلُ الذين اتّبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة﴾.

وفي سورة آل عمران أيضًا (الآيات ١١٣ إلى ١١٥) ما يُبعد عن أتباع الدين المسيحيّ تهمة الكفر: ﴿من أهل الكتاب أُمّة قائمة يتلون آيات الله آناءَ الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخِر ويأمرون بالمعروف وينْهَوْن عن المنكَر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين، وما يفعلوا من خير فلن يُكفَّروه والله عليم بالمتّقين﴾.

أفلم يدرِ حضرة السيّد الحسنيّ أنّ المسيحيّين يصلّون ويسجدون ويؤمنون ويسارعون إلى أعمال الخير والمحبّة، حتّى محبّة أعدائهم ليقتدوا بالله خالقهم الرحيم الذي «يُطلع شمسه على الأشرار والأخيار» (إنجيل متّى ٥: ٤٥)، وليعملوا بتوجيه المسيح الذي حرّضهم على عدم كيل التُّهم جزافًا ولا تحقير سواهم، إذ أعلن: «مَن قال لأخيه يا أحمق، استوجب حكم المجلس» (متّى ٥: ٢٢).

إلى ذلك، أفلم ينتبه حضرة السيّد إلى ما ذكرته الآية القرآنيّة الكريمة التي أوردناها قبلًا من أنّ ﴿ما يفعلوا من خير فلن يكفروه﴾؟ فالله سبحانه، الرحمٰن الرحيم، والعادل المنصف، يعاملنا بحسب أفعالنا ونوايانا، ولن يكفّرنا إن كنّا من الساعين إلى الخير. أمّا الإيمان، فهو هبة مجّانيّة منه تعالى: فما ذنب مَن لم يدرِ بحقائق الدين أو مَن لم يقتنع، عن حسن نيّة، بما عُرض عليه من هذا الدين أو ذاك؟ هل أُكفِّر، أنا المسيحيّ، مَن لم يقتنع ببراهيني التي بها أبيّن «حقيقة» معتقدي؟ لا، هذا لا يجوز، فالإيمان لا يُبَيَّن كما تُبيَّن المعادلة الحسابيّة، والله وحده هو الديّان، «الفاحص عن الكلى والقلوب» (رؤيا يوحنّا ٢: ٢٣).

٢. الكنيسة تحترم الإسلام والمسلمين

ومن تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في هذا الصدد ما ورد (العامَ ١٩٦٥) عن المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في بيانه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة، حيث جاء: «إنّ جميع الشعوب يؤلّفون أُسرةً واحدة: فهم جميعهم من أصل واحد (...) ولهم جميعًا غاية قصوى واحدة وهي الله الذي يبسط على الجميع كَنَف عنايته وآيات لطفه ومقاصده الخلاصيّة (...). لا جَرَم أنّنا، منذ أقدم الأزمنة حتّى يومنا هذا، نجد عند مختلف الشعوب حساسيّةً بالقوّة الخفيّة الحاضرة في مجرى الأشياء وأحداث الحياة البشريّة، بل نصادف أحيانًا الاعتراف بإله أسمى، بل بأب. وإنّ هاتين الحساسيّة والمعرفة تؤثّران في حياتهم تأثيرًا دينيًّا بالغًا» (...).

ويتابع البيان: «والكنيسة الكاثوليكيّة لا تنبذ شيئًا ممّا هو في هذه الديانات حقٌّ ومقدّس، وتُولي تقديرها باحترامٍ صادق، هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة وهذه القواعد والتعاليمَ التي، وإن اختلفت في أمور كثيرة عمّا تقول به هي وتعلّمه، تحمل، غير مرّة، قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس». هذا في ما يختصّ بالديانات غير المسيحيّة على العموم.

أمّا في ما يتعلّق بالمسلمين، فيقول البيان: «وتنظر الكنيسة أيضًا بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيَّ القيّوم، الرحمٰن القدير الذي خلق السماء والأرض وكلّم الناس. إنّهم يسعون بكلّ نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله (...). ولئن كان قد وقع، في غضون الزمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يحرّضهم جميعًا على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم (...)»[٦].

(٦) النصّ مقتبس من طبعة منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ١٩٩٢.

٣. مبادرات حوار وتلاقٍ

من منطلق موقف الاحترام والانفتاح هذا، قامت، في لبنان على سبيل المثال، مبادرات يطيب لنا أن نذكّر بها.

ففي منتصف الستّينات، أي منذ أكثر من ثلاثين سنة، أمّنت ثانويّة الرهبانيّة اليسوعيّة في بلدة الجمهور، قرب بيروت، تعليم الديانة الإسلاميّة لتلامذتها المحمّديّين، فكان أحد المشايخ الفضلاء يأتي كلّ أسبوع ويجتمع بالطلّاب في رحاب المدرسة وذلك بعلمٍ من أوليائهم وموافقتهم وتقديرهم البادرة.

وفي أثناء الحرب اللبنانيّة التي كادت أن تودي بالحجر والبشر، وفي خضمّ تيّارات التباعد والتقاتل، قامت جامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة بإطلاق مراكز لها في المناطق ذات الأغلبيّة الإسلاميّة (طرابلس، صيدا، البقاع) إيمانًا منها بضرورة التعايش والتوادّ. كما أنّها احتضنت في العام ١٩٧٨ أوّل معهد أُسّس في لبنان للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، أسّسه راهب يسوعيّ هو الأب أوغسطين دُوبره لاتور وصديقه الدكتور هشام نشّابه، أحد وجهاء المسلمين ومثقّفيها في بيروت. ومنذ التاريخ ذاك راحت المعاهد المماثلة تتكاثر، فأسّس في السنوات الستّ الأخيرة معهد في حريصا بإدارة المُرْسَلين البولسيّين، وواحد في جامعة البلمند الأرثوذكسيّة، وواحد في الجامعة الأنطونيّة، وجميعها يرعى المحاضرات والدروس واللقاءات المشتركة بين العلماء والحكماء والطلبة المسيحيّين والمسلمين.

٤. عمليًّا، معظم المسلمين يبادلون المسيحيّين الثقة والاحترام

فالحالة هذه، هل يجوز، يا حضرة السيّد الحسنيّ، أن ترشقنا بتهمة الكفر؟ وبعد ما قلناه، «هل يرضى بهذا عاقل»، على حدّ تعبيرك أنت؟ ثمّ، ما رأيك، أنت الذي يقول: «لا يجوز لمسلم يؤمن بالله ورسوله ﷺ ويغار على دينه، أن يتلقّى ما يصدر عنهم (النصارى) بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»؛ ما رأيك بهؤلاء المسلمين الفاضلين الذين يثقون بنا

ويتعاونون معنا، إن في المجالات الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو الثقافيّة؟[٧] ما قولك بالذين يقيمون الحوارات الوديّة مع رؤساء الدين المسيحيّين على جميع الأصعدة[٨]. وما رأي السيّد الحسنيّ بالنداء الذي وجّهه في أواخر تشرين الأوّل/أكتوبر الماضي، الرئيس الشيشانيّ والإسلاميّ المتشدّد أصلان مسخادوف إلى البابا يوحنّا بولس الثاني ليتدخّل لإنقاذ تشيتشينيا، قال: «باسمكم نطلب من كلّ العالم المسيحيّ التدخّل لإنقاذ الشعب الشيشانيّ من مجزرة جديدة. إنّنا نوجّه إليكم هذا النداء بعدما تولّد لدينا اقتناع تامّ بأنّ العالم الإسلاميّ غير مبال بمأساتنا»؟[٩] هل يُعقَل أن يلجأ الرئيس مسخادوف إلى «الكافر» رئيس الكنيسة الكاثوليكيّة لو لم يكن مستعدًّا لأن «يتلقّى ما يصدر عنه بثقة واطمئنان وحسن ظنّ»؟ أجل، فقد خير مسخادوف وسواه من الرؤساء المسلمين المنصفين أنّ ما من رئيس دولة في الدنيا وقف للدفاع عن المظلومين كما وقف رأس الكنيسة الكاثوليكيّة. فلتُراجع، مثلًا، مبادراته المستمرّة للدفاع عن شعب العراق المظلوم. وإن كان البابا يوحنّا بولس الثاني يُعَدّ كافرًا في نظر السيّد محمّد الحسنيّ، فهو، في نظرنا ومنطقنا، وبدون أيّ شكّ لدينا، لا «شقيّ» ولا «ضالّ خاسر»، بل إنّه سعيد لأنّه يعطي، وينير سبيل كثير من الضالّين، وهو بذلك رابح أجرًا عظيمًا. وهنيئًا

---

(٧) نشرت مجلّتنا المشرق في السنوات التسع الأخيرة، منذ عودتها إلى الظهور، عددًا كبيرًا من المقالات بقلم علماء مسلمين محضونا تنتهم، فألّفوا دراسةً وبحثًا ومحاورةً. أطلب على سبيل المثال: ١٩٩١: ص ٢٨٣-٣٠١، ٣١٧-٣٢٩؛ ١٩٩٣: ٩٥-١٣٠؛ ١٩٩٤: ٨٣-١١٤، ١٥٣-١٧٤، ٣٦٥-٣٨٨، ٣٨٩-٤١٩؛ ١٩٩٥: ١٣٩-١٥٦، ٣٢١-٣٤٢، ٤١١-٤٣٠؛ ١٩٩٦: ٢٥-٤٨، ٤٩-٧٢، ١٨٥-٢١٤؛ ١٩٩٧: ١١٧-١٣٤، ١٤٣-١٨١، ٣٩٥-٤٢٦، ٤٢٧-٤٤٠، ٤٧٧-٥١٨؛ ١٩٩٨: ٧٣-٨٣، ٢٣٩-٢٤٩، ٣٠٧-٤٧٢، ٤٠٩-٤٤٠؛ ١٩٩٩: ١٥٩-١٨٣، ٣٤٣-٣٥٠، ٤٨٣-٤٩١...

(٨) لقد ذكرنا على صفحات المشرق بالذات (عدد تمّوز - كانون الأوّل/يوليو - ديسمبر ١٩٩٣) كيف انطلق الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ في لبنان بُعَيد انتهاء الحرب (ص ٣١٥-٣٢٨)، وما زالت لقاءات التعارف والتعاون مستمرّة في هذا البلد وفي سواه من البلدان، والحمد لله.

(٩) راجع جريدة النهار، الجمعة ٢٩/١٠/١٩٩٩، ص ١٥.

لنا وللناس قاطبةً بمثل «الكافر» هذا الذي يدفعه إيمانه الصادق إلى القيام بما يقوم به.

كتاب آخر يتّهمنا بالكفر ويشنّع علينا

وما كنّا لنطيل الكلام لدفع تهمة الكفر عن المسيحيّين لو صدر ذلك الغمزُ من قناتنا عن كتاب السيّد محمّد بن علويّ وحده. ولكن وقع بين يدينا في الآونة هذه أيضًا كتاب آخر لمصنّفه السيّد عدنان ياسين، عنوانه **عيسى المسيح والحقيقة وأمّه مريم الصدّيقة**، صدر في بيروت بطبعته الأولى في شوّال ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

صحيح أنّ المؤلّف هذا ظهر منذ نحو أربعة عشر عامًا، في حقبة كان حبل الأمن في لبنان مضطربًا، ولكنّ الكتاب ما زال بين أيدي الناس في بيروت، وما زال يوجِّه إلى المسيحيّين اتّهامات خطيرة نريد أن نلفت الانتباه إليها، لا لإثارة الجدل ولا النعرات، حاشا، فإنّنا نكرّر أنّ سلاحنا الوحيد هو المحبّة في إطار إحقاق الحقيقة، ولا نريد إلّا إيقاف مثل تلك التصرّفات.

لن نخوض في جميع ما يسوقه صاحب الكتاب المذكور معلنًا باستمرار أنّ الشياطين لعبت بعقولنا لتغوينا، بل سنتوقّف على مقطع واحد منه فقط، ورائدنا ما قاله هو عن نفسه: «لسنا من الذين يريدون بعملهم هذا إثارة النعرات الطائفيّة والبلبلات المذهبيّة، لكن يجب علينا أن نكشف الحقائق للخلائق خوفًا من الملامة يومَ التلاقي» (ص ٧-٨).

فقد ورد في الصفحة ٦٥، بعنوان نصيحة، كلام خاطب به الكاتبُ المسيحيَّ الذي يدعوه إلى الرجوع عن ضلاله، قال:

«فلا يستكبرْ مَن يقرأ رسالتنا هذه ويقول في نفسه: كيف أتركُ ما أنا فيه من الزعامة والجاه، وكيف أخالِف عقيدة آبائي وأجدادي وأصحابي وعشيرتي القائلين بألوهيّة المسيح، فأُحرَم من أموالهم (...)؟ وكيف أتخلّى عن شرب الخمور وأكل لحم الخنزير، والتلذّذ بالنساء والفتيات (...)؟.

يُشفق الكاتب على المسيحيّين ساخرًا لأنّهم يشربون الخمر ويأكلون لحم الخنزير، في حين يحرّم الإسلام تناول هذا وذاك. أنت حرّ، يا حضرة الأستاذ عدنان ياسين، في اتّباع تعاليم دينك، ونحن نحترم معتقدك، ولا ننظر إليك بدونيّة بسبب ما يحلّله لك دينك في أمور يحرّمها ديننا، في باب الزواج على سبيل المثال. وكما أنّ معتقدك أمر جدير بكلّ احترامنا وإن كنّا لا نعتنقه، فمعتقدنا يستحقّ أيضًا أن تحترمه ولا تستخفّ به. ألم تنتبه إلى ما ورد في القرآن الكريم: ﴿لا يسخر قومٌ من قوم عسى أن يكونوا خيرًا منهم﴾ (الحجرات، الآية ١١)؟ أضف إلى ذلك أنّ ديننا لا يحلّل الأمور جزافًا، وحججه العقليّة والإيمانيّة بليغة: فإذا شربنا الخمرة وأكلنا لحم الخنزير فلأنّ السيّد المسيح نسخ ما بليَ من تعاليم العهد القديم التي جاءت في التوراة، وذكّرنا بصحيح ما ورد في أوّلها، إذ كُتِب، بعد ما رُوِي من خَلق الله العالمَ بجماده وحيوانه: «ورأى الله جميع ما صنعه، فإذا هو حسن جدًّا» (تكوين ١ : ٣١؛ وكذلك ١ : ١٠، ١٢، ١٨، ٢١، ٢٥). أجل نحن نرى أنّ الله لا يستطيع أن يخلق إلّا ما هو حسن. والخنزير هو مِن خلق الله ولا نرى أنّه أوسخ من الدجاجة التي كثيرًا ما تقتات من أكوام القمامة، ومَثَلٌ عاميّ مأثور طريف يقول: «كلّ ديك على مزبلته صيّاح»! وماذا تقول في الخمرة التي لم يتورّع السيّد المسيح نفسه من تناولها مع تلاميذه - الحواريّين - في عشائه الأخير معهم؟ وهو شراب قد يفيد إذا تناوله المرء باعتدال، ويضرّ حتمًا إذا ما بُولِغ في احتسائه، شأنه شأن الكثير من الأمور كالدخان أو المسكّنات نفسها، أو الطعام والنوم. وهل نحرّم استعمال السلاح لأنّه يقتل أحيانًا؟ فما القول عنه أداةً للدفاع عن النفس؟

ولكن ما يثير انزعاجنا جدًّا ويدعو إلى الامتعاض ويستوجب شديد الاستنكار، هو قول المؤلّف - سامحه الله! - إنّ المسيحيّين يتلذّذون بالنساء والفتيات.

لا، أبدًا! من أين جئتَ، يا صاح، «بالحقيقة» هذه؟ (وهل ندعو حقيقةً ما هو محض اختلاق وتجنٍّ؟) وفي أيّ من كتبنا وردت؟ فهل قرأتَ الإنجيل كما هو مطلوب إليكَ عندما تحكم علينا في الأمور هذه؟ إذن لوجدتَ ما قاله السيّد المسيح: «طوبى لأطهار القلوب فإنّهم يشاهدون الله» (متّى ٥: ٨)؛ ثمّ: «سمعتم أنّه قيل: لا تزنِ. أمّا أنا فأقول لكم: مَن نظر إلى امرأة بشهوة، زنى بها في قلبه. فإذا كانت عينك اليمنى سبب عثرة لك، فاقلعها وألْقِها عنك» (متّى ٥: ٢٧-٢٩)؛ ثمّ أيضًا: «مَن طلّق امرأته وتزوّج غيرها فقد زنى عليها. وإن طلّقت المرأة زوجها وتزوّجت غيره فقد زنت» (مرقس ١٠: ٨).

فهل علّمنا السيّد المسيح أن نتلذّذ بالنساء والفتيات، هو الذي دعانا إلى الطهارة التامّة، فلا نخطئ حتّى بالفكر؟ وطلب أن نحاسب أنفسنا بصرامة في هذا الشأن خشية التشكيك، وأن نقدّس شريعة الزواج متمسّكين بعدم انفصامه، مذكّرًا إيّانا بما جاء في التوراة أنّ «ما جمعه الله لا يفرّقه إنسان» وعلى المرء أن يلزم امرأته الوحيدة[١٠]. فهل يُعقل، والحالة هذه، أن نكون أمينين على إنجيلنا الطاهر لو تهافتنا على النساء واقتنينا السراري؟

ويا سيّدي الغيور على نقاوة ديننا، كيف تجسر وتتّهمنا بالسعي إلى التلذّذ بالنساء، نحن الذين شدّد معلّمهم البتول على البتوليّة التي منها انبثقت الرهبانيّة؟ فلا جَرَم أنّ الإسلام لا يقبل لنفسه بالرهبانيّة، ولكنّه يُشيد بالرهبان البتولين، إذ ورد في القرآن الكريم ما بات معروفًا لدى

(١٠) «دنا بعض الفرّيسيّين وسألوه ليحرجوه: هل يحلّ للزوج أن يطلّق امرأته؟ فأجابهم: بماذا أوصاكم موسى؟ قالوا: إنّ موسى رخّص أن يُكتب لها كتاب طلاق وتُسرَّح. فقال لهم يسوع: من أجل قساوة قلوبكم كتب لكم هذه الوصيّة. فمنذ بدء الخليقة «جعلهما الله ذكرًا وأنثى، ولذلك يترك الرجل أباه وأمّه ويلزم امرأته ويصير الاثنان جسدًا واحدًا، فلا يكونان اثنين بعد ذلك، بل جسد واحد. فما جمعه الله فلا يفرّقنّه الإنسان» (مرقس ١٠: ٢-٩).

القاصي والداني: ﴿ولتَجِدَنَّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾ (المائدة ٨٢).

هل يسعى إلى الملذّات الشهوانيّة هؤلاء الألوف المؤلّفة من الرهبان والراهبات، والبتولين والمحصّنين والمحصّنات، الذين سمعوا دعوة المسيح وخصّوه بحبّهم، واستشهد عددٌ منهم في سبيل الحفاظ على طهارتهم، وكرّسوا حياتهم لخدمة المعذّبين المحرومين (كالأمّ تريزا)، والبرص (كالأب دميان الذي قضى بالجُذام وهو يخدم المجذومين)، وماتوا عوضًا عن سواهم (كالأب مكسيمليان كولبه في معسكر نازيّ إبّان الحرب العالميّة الثانية)، وهذه نقطة في خضمّ لا حدّ له.

وعليه، نأمل من الأستاذ عدنان ياسين، إن أعاد طبع كتابه، أن يُسقط منه تلك الأقوال التي أطلقها جزافًا، ويعرف أنّه إن ساءت سلوك بعض مَن يُدْعَون مسيحيّين - بحسب بطاقة الهويّة - فهم الشواذّ لا القاعدة، ولا تخلو ديانة في العالم من أتباع يتصرّفون على غير ما تدعوهم إليه شريعتهم. ونقول لصديقنا في ختام كلامنا إليه: لقد أخطأتْ سهامُك والأولى بك وبكلّ مَن يتّقي الله ألّا يتّهم أحدًا: «لا تدينوا لئلّا تُدانوا»، هذا ما قاله معلّمنا، وزاد وشدّد: «كما تدينون تُدانون (...) لماذا تنظر إلى القذى في عين أخيك؟ والخشبة التي في عينك أفلا تأبه لها؟»[١١]

الخاتمة

ربّ قائل: «ما بالك أثرتَ المسألة هذه، وأبرزتَها على هذا النحو؟ فالكاتبان لم يبتغيا الإساءة، وجلّ ما فعلاه أنّهما نقلا معتقد المسلمين، فهو الذي يكفّر المسيحيّين، وعلينا أن نسلّم بمعتقد الآخرين لأنّه واقع راهن، سواء كان لنا أو علينا».

---

(١١) متّى ٧: ١-٣.

نقول ونكرّر ما سبق أن أعلنّاه: نحن نحترم عميق الاحترام معتقد جميع الناس، إلى أيّ ديانة انتموا. ولكن لا نقبل اللهجة التي سِيقَ بها القول بكفرنا - المزعوم بحسب معتقدنا. فمعروف أنّ اللهجة تَنْحى بالمعنى إلى حيث تريد. وما أسرف في تعداده السيّد محمّد بن علويّ تعدّى عتبة الاعتدال وغلّب الانفعال على الموضوعيّة في عدد من العبارات. وقد أظهرنا له كيف أنّ علماء ومثقّفين من الذين يشاطرونه المعتقد لا يشاطرونه أقواله، ويدعون إلى تبديل النظرة والسلوك(١٢).

ثمّ إنّنا مستاؤون من أقوال السيّد العلويّ المكّيّ لأنّها نُشرت في لبنان، البلد الذي قطع، في تلاقي المسلمين والمسيحيّين، مراحل وأشواطًا في السنوات الأخيرة، ومن الأفضل ألّا تُنْقَل إليه التيّارات المتعصّبة، ليظلّ موئل الحرّيّات وموطن التسامح والمحبّة، وبذلك يؤدّي شهادة للعالم أجمع(١٣). وفي ما يتعلّق بأقوال السيّد عدنان ياسين، سامحه الله، فإنّ ما يمنحها «الأسباب التخفيفيّة» أنّها أُطلقت منذ ثلاث عشرة سنة، ولو صدرت اليوم لتحرّك القضاء لمحاكمة صاحبها كما تحرّك منذ شهرين في قضيّة مرسال خليفة. ورجاؤنا، على كلّ حال، أن يسحب المؤلّف كتابه من الأسواق لأنّه ظالم مهين.

وإنّنا، في نهاية المطاف، نقول: وددنا لو لم نُضطرّ إلى كتابة ما كتبنا، لأنّ قول الحقيقة مرّ المذاق لقائله وسامعه، ونحن لا نبغي للآخرين

---

(١٢) لا شكّ في أنّ القارئ اللبيب لاحظ أنّنا اكتفينا، لإبانة طرحنا، بالاستشهاد بردّ ورد على لسان أحد المسلمين، وبإيراد آياتٍ من القرآن الكريم عينه، وبذكر وقائع من الحياة الراهنة. أمّا البراهين الفلسفيّة واللاهوتيّة فضربنا عنها صفحًا لعدم الإطالة من جهة، ولأنّ الجدال الفكريّ لا يجدي في مناسبة كالتي نحن فيها.

(١٣) درجت مجلّة التقوى، الصادرة في لندن، على نشر المقالات التي تنعت فيها المسيحيّين بالكفر (أطلب، مثلًا، عدد جمادى الثانية ورجب ١٤٢٠هـ (٦ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ١٢-١٣). وأصحابها يستفيدون من الحرّيّة التي ينعم بها، في إنكلترا، البلد المسيحيّ بأغلبيّته الساحقة، أتباع جميع الأديان ومنهم المسلمون. والإنكليز لا يُولون تُهم تلك المجلّة اهتمامًا، كما نحن لا نوليها مزيدًا من الاهتمام، ثقةً منّا بأنّ الحقيقة تدافع عن نفسها بنفسها، ولأنّ الأمر بعيد، نوعًا ما، عن لبنان. أمّا أن تثار الحساسيّات في بلدنا الذي ما كاد يتعافى من حربه، فهذا لا يجوز.

إلّا الخير ولا رائد لنا إلّا المحبّة. ومعروف عنّا وعن المجلّة التي نكتب فيها الآن مقالَنا هذا، أنّنا من عشّاق الحوار والداعين إليه[١٤].

وإن نحن لم نسكت على ما ساقه في حقّنا كتابا السيّدين محمّد الحسنيّ وعدنان ياسين، فلكي لا يُعَدّ سكوتنا علامة الرضى عمّا جرى. وإن عاتبنا فلأنّ «العتاب صابون القلوب» على حدّ القول المأثور. ومعلّمنا السيّد المسيح، البريء الذي قَبِل العذاب ليبيّن لنا ما تؤول إليه فظاعة الشرّ والخطيئة، لم يصمت عندما ضربه خادم رئيس الكهنة بدون سبب مقنع، فقال له: «إن كنتُ أسأتُ في الكلام: فبيّن الإساءة، وإن كنتُ أحسنتُ في الكلام، فلماذا تضربني؟»[١٥]

وكما رفعنا صوتنا للاحتجاج المسالم، على نحو ما فعل المسيح، نقتدي به أيضًا ونحن نختتم المقال. فلقد أوصانا في مناسبات كثيرة أن نغفر لمَن أساء إلينا، لا بل أن ندعو لمَن أهاننا. ونحن نمتثل، وندعو لمَن تهجّموا علينا، ونسأله تعالى أن يساعد الجميع على سلوك درب الأخوّة الصادقة، إنّه الحقّ والمحبّة، إنّه المجيب.

---

(١٤) أطلب، شهادةً على ذلك، المقالة التي سبق أن ذكرناها في الحاشية ٨، ومقالة أخرى شبيهة بها (المشرق، ١٩٩٩، ص ١٠٥-١١٨) وما ردّدناه في تمهيد ترجمتنا إلى العربيّة كتابَ الأب توماس ميشال الذي حوى محاضرات له في الإيمان المسيحيّ ألقاها بكلّيّة الشريعة الإسلاميّة في أنقرة. فقد قلنا آنذاك: «لا سبيل إلى العيش بسلام مع الآخرين، ولا مجال لمحبّتهم، بدون معرفتهم (...) ولا بدّ للمسيحيّ العربيّ من معرفة أخيه المسلم، رفيق عيشه، ولا مناص للمسلم العربيّ من معرفة أخيه المسيحيّ، ابن وطنه». ودعونا إلى «مزيد من البحث لاكتشاف ما عند إخوة لنا في التوحيد من غنًى وعمق إيمان يستوجب الاحترام» (الأب توماس ميشال اليسوعيّ، مدخل إلى العقيدة المسيحيّة، نقله إلى العربيّة الأب كميل حشيمه، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٧).

(١٥) يوحنّا ١٨: ٢٣.

صدر عن دار المشرق













بناء المواطنيّة في لبنان

إشراف وليد مبارك، أنطوان مسرّة، سعاد جوزيف

منشورات الجامعة اللبنانيّة - الأميركيّة وفريدريش إيبرت شفتونغ، ١٩٩٩، ٢٨٨ صفحة

يتضمّن هذا الكتاب وقائع الندوة الدوليّة التي عقدتها الجامعة اللبنانيّة - الأميركيّة بالتعاون مع مؤسّسة فريدريش إيبرت وأركسنام وجامعة كاليفورنيا، في موضوع ظاهره بسيط وباطنه معقّد، ألا وهو بناء المواطنيّة في لبنان.

وقائع الندوة ومداخلاتها المنشورة في الكتاب جاءت في بابيّن بعد مقدّمة، وفي نهاية المصنّف خاتمة هي ثبت لحوار حول الموضوع، وكأنّه موضوع لا ينتهي الحديث فيه، وكلمة ختاميّة في الدولة والمجتمع المدني. في مداخلات المقدّمة، إشارة إلى الخلل الذي يصيب النظام السياسيّ اللبنانيّ، من زاوية الطائفيّة مثلاً، وتأثير ذلك في المواطنيّة، وقد تحدّدت بأنّها الهويّة المشتركة لمَن قبلوا بواقع الحقوق والواجبات والقوانين، في حين أنّ الديمقراطيّة اللبنانيّة هي تجربة لا بدّ من الحفاظ عليها، لأنّها مدخل قانونيّ سياسيّ إلى الحفاظ على تلك الهويّة. وتنوّل المقدّمة بواقع الخصوصيّة اللبنانيّة بالنسبة إلى المواطنيّة كمقولة تتجاوز الخصوصيّات من دون أن تلغيها، ويبقى التحدّي في التزاوج بين تلك المواطنيّة (الحالة العامّة) والخصوصيّة وما تتضمّنه من شأن محدود.

وإذا كان الباب الأوّل، في سائر المداخلات، يتطرّق إلى المواطنيّة من زاوية الإشكاليّات المختلفة، كأزمة الدولة (دنيز كانديوتي)، وعلاقة المواطنيّة بالقيَم المدنيّة وتفاعلهما (إيليّا حريق)، وقضيّة التجنيس والجنسيّة في لبنان (عصام نعمان)، وقضايا الحرّيّات الإعلاميّة والعامّة (إيلي ساميا)، فإنّ قضيّة المواطنيّة، في الباب الثاني، تصبح قضيّة التربية المواطنيّة أو التربية على المواطنيّة وواقعها على الصعيد النفسيّ (سعاد جوزيف)، واكتشاف ما هو دون المواطنيّة (أنيسة الأمين)، وفلسفة المناهج الجديدة للتربية الوطنيّة في لبنان (أنطوان مسرّة). ولا ينسى هذا الباب معالجة الموضوع عبر واقع المدرسة في لبنان.

يبقى أنّ هذه الأعمال هي دعوة إلى التحسّس بأنّ حصول المواطن على حقوقه في مختلف المجالات لن يأتي عن طريق العمل الفرديّ وحسب، بشكل مباشر، بل بإعطاء التمثيل الديموقراطيّ حقّه، والثقة بأنّ السلطة التي تأتي بواسطته هي منه وله.

أ. س. دكّاش

La vérité de l'homme au croisement des cultures
Essai sur Sélim Abou
par Jad Hatem
Carlscript, Paris, 1999, 79 pages

حقيقة الإنسان في ملتقى الثقافات
تأليف جاد حاتم

يتألّف هذا الكتاب من ثلاثة فصول، يهدف المؤلّف من خلالها إلى أن يستخلص الافتراضات الفلسفيّة السابقة في فكر الأب سليم عبو الخاصّ بعلم الإنسان.

يتعرّض الكاتب، في الفصل الأوّل، للنهج الذي اتّبعه الأب عبو في عدد من أبحاثه، وهو يقوم أساسًا على «اللقاء»، ويرتكز على «الصداقة»، من غير أن يفقد شيئًا من مكانة الطرق العلميّة. وجدّة هذه المقاربة تكمن في أنّ الصداقة تتخطّى حدود العلوم الإنسانيّة، التي تُقصي الذاتيّة subjectivité من حقلها. إضافة إلى ذلك، لا تتّخذ الذاتيّة كامل معناها إلاّ إذا فُهمت على أنّها ذاتيّة تجاوزيّة subjectivité transcendantale. فانطلاقًا من الفكرة الفلسفيّة الأساسيّة هذه، يمكن أن نفهم كيف ينظر الأب عبو إلى التبادل بين الأشخاص intersubjectivité، وحقوق الإنسان، والأخوّة البشريّة. أمّا الصداقة نهجًا في البحث، فهي تضمن الثقة والمشاركة العاطفيّة، وهذا من شأنه أن يضفي طابعًا أكثر إنسانيّة على المعرفة. «فالصديق الذي يصغي هو نفسه الذي يعير قلمه» (ص ٢٢).

أمّا الفصل الثاني، فموضوعه يدور على الغرب والشرق من زاوية الجدليّة الأنَسيّة la dialectique de l'humanisme. وفي هذا المضمار، تتّخذ الجدليّة وجوهًا أو مقاييسَ ثلاثة: الثقافات والحقوق واللغات. في ما يختصّ بالثقافات أوّلاً، تقوم الجدليّة على التفاعل بين الشامل، والمقصود به البشريّة، والفرد، وذلك عن طريق وساطة الخاصّ، وهو، في هذه الحال، الثقافة. أمّا في ما يتعلّق بالحقوق، فالتفاعل يتمّ بين الخاصّ، والمقصود به الشرع الوضعيّ le droit positif، والشامل، وهو هنا الشرع الطبيعيّ، وذلك عن طريق وساطة الفرد بصفته موضوع حقوق الإنسان. وأخيرًا، يأتي تفاعل اللغات بين الفرد والخاصّ، والمقصود هنا اللغة، عن طريق وساطة الشامل، أي اللغة بصفتها تعبيرًا عقلانيًّا عن الواقع (ص ٥٤).

ولا بأس أن نتوقّف في هذا الموضع على ملاحظة مهمّة تتّصل بما جاء في شأن اللغة العربيّة في الصفحات (٤٣-٤٨). قد يُدهش القارئ، في الواقع، عندما يلاحظ أنّ المؤلّف لا ينتهج أسلوبًا جدليًّا حينما يتطرّق إلى تفاعل اللغة العربيّة مع اللغات الأُخَر، بل تراه يتبنّى خطابًا نقديًّا لا يخلو من القساوة حين يصف اللغة العربيّة - مستعيرًا ما سبق أن كتبه الأب عبو - باللغة «التقريبيّة» à peu près. لا نظنّ أنّ هذا الحكم صائب، ذلك بأنّ من اللغويّين مَن يرون اللغة العربيّة أشدّ منطقيّة من اللغات الغربيّة في الوصل بين الجُمَل. أمّا تخلّف الدول العربيّة عن ركب الحضارة والتطوّر العلميّ، فهو لا يعود إلى اللغة وحسب، بل إلى

ظروف أخرى لا مجال هنا إلى ذكرها. فالتاريخ يذخر بكتّاب وعلماء ومترجمين أغنوا اللغة العربيّة بابتكاراتهم وتفاعلهم مع الثقافات الأُخَر، تمامًا كما تغتني الثقافة الفرنسيّة من الفكر الفلسفيّ واللاهوتيّ الألمانيّ، إلخ. إنّ النظرة السلبيّة إلى الثقافة العربيّة، بصرف النظر عن صحّة دوافعها وتبريراتها، برهنت عن عقم على المستوى العلميّ، وأدّت إلى نتائج خطيرة على مستوى التفاعل بين الشعوب، وإلى بروز مقولات وهميّة، منها مقولة الثقافتَين، لم تنعكس خيرًا، لا على شعوب المنطقة بوجه عامّ، ولا على لبنان بوجه خاصّ.

أمّا الفصل الأخير، ففيه ينتقل المؤلّف في تحليله الاثتقاف acculturation من إطار المبادئ إلى إطار «الحالة» le cas. أمّا نقطة انطلاقه، فهي المقاييس التي يعتمدها الأب عبر، وهي: ١. تمازج اللغة والحرّيّة وتمايزهما بفضل الثقافة، ٢. وكذلك الثقافة واللغة بفضل الحرّيّة، ٣. ومثلهما الحرّيّة والثقافة بفضل اللغة. أمّا كلمة الختام، فكانت في الحبّ (ص ٧٦). فالحبّ «يوحّد ما هو مختلف بالرغم من الفوارق» (ص ٧٧). عن سؤال في ما هو معنى الإنسانيّة الأسمى، أجاب كونفوشيوس Confucius: «حبّ الآخر» (ص ٧٨).

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

الأوقاف الإسلاميّة في لبنان

تأليف عبد الرحمٰن الحوت

بيروت، ١٩٨٤(؟)، ١٧٠ صفحة

مؤلّف هذا الكتاب وناشره هو السيّد عبد الرحمٰن الحوت، المفتّش العامّ للأوقاف الإسلاميّة في لبنان. قبل أن تسلّم وظيفته الحاليّة، تقلّب في مناصب إداريّة وفنّيّة ودينيّة متعدّدة، الأمر الذي أكسبه دراية واسعة في حقل متشعّب وصعب مثل أوضاع الأوقاف الإسلاميّة الشرعيّة والقانونيّة. فكان كتابه، على حدّ قول الدكتور صبحي المحمصاني مقدّم الكتاب، «ثمرة خبرة ميدانيّة، اكتسبها السيّد الحوت في خلال ما يقارب الخمسة والثلاثين سنة في خدمة الأوقاف الإسلاميّة. وهي (فصول الكتاب)، وإن كانت مختصرة بوجه عامّ، لكنّها مفيدة جدًّا من الناحية التاريخيّة والوثائقيّة والعمليّة، وتسدّ بعض الفراغ في المكتبة الشرعيّة اللبنانيّة» (ص ٩).

يتكوّن الكتاب، في الواقع، من سلسلة مقالات نشرها السيّد الحوت في مجلّة الفكر الإسلاميّ، وجريدة اللواء البيروتيّة، فجمعها وصنّفها على قدر ما استطاع، نظرًا إلى صعوبة ترتيب موادّها (ص ١٠). أمّا عدد الفصول فبلغ عشرة، يضاف إليها ملاحق في أحكام وقرارات شتّى. وقد أظهر المؤلّف مهارة كبيرة في الجمع بين تطوّر الموضوع تاريخيًّا وفقهيًّا، ابتداءً من الأنظمة العثمانيّة، فالقرارات في زمن الانتداب الفرنسيّ، فتلك الصادرة عن السلطات اللبنانيّة المستقلّة، فالنظم والقرارات والتعليمات التي يصدرها المجلس الشرعيّ الإسلاميّ الأعلى. وقد ضمّن الفصول تعليقات على المراسيم الاشتراعيّة المهمّة،

ولوائح تظهر بُنى المجالس والمديريّات والدوائر والمكاتب المتّصلة بالموضوع. لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يؤلّف أداة عمل مفيدة للاختصاصيّين، ومرجعًا عمليًّا للناس عامّةً.

الأب صلاح أبو جوده

تعزيز الصحّة باتّباع أنماط الحياة الإسلاميّة

(إعلان عمّان)

منظّمة الصحّة العالميّة، المكتب الإقليميّ لشرق المتوسّط

هبة صندوق الزكاة، دار الفتوى، بيروت، ١٩٩٨، ٤٧ صفحة

لمّا كان الإسلام يوجّه الناس إلى السلوك الذي يجعلهم يحفظون نِعَم الله عليهم، والصحّةُ إحدى تلك النِعَم، رأى صندوق الزكاة في دار الفتوى بلبنان أنّ يساهم في نشر الوعي الصحّيّ انطلاقًا من مبادئ الدين الإسلاميّ وتعاليمه في هذا المجال. واستعان لبلوغ هدفه هذا بالوثيقة التي صدرت عن «ندوة أنماط الحياة الإسلاميّة وأثرها في التنمية الصحّيّة وتنمية الإنسان بوجه عامّ» التي انعقدت بين ٢٣ و١٩٨٩/٦/٢٦ في عمّان (الأردنّ)، وعُرِفَت تلك الوثيقة باسم «إعلان عمّان لتعزيز الصحّة». وقد أُلحق الإعلان هذا بوثيقة تشمل قائمة مفصّلة (ص ٧-٤٣) بأنماط الحياة الإسلاميّة مستخرجةٍ من القرآن والسنّة.

جُمعت النصوص الكريمة ورُتّبت ترتيبًا منطقيًّا، بدءًا من الأسس العامّة ومرورًا بجميع مقوّمات الحياة والأفعال، وعُرِضَ إلى جانب الاستشهادات والآيات تعليقٌ لمزيد من الإيضاح. فإذا ما ذُكرت النصوص القرآنيّة التي لها علاقة بالطعام (الزرع، الزيتون، النخيل، اللبن، اللحم) (ص ١٠) أُلحق بها شرح يفيد بأنّ التغذية الصحّيّة هي «التغذية المتوازنة (...) وهي تشتمل على مزيج من مختلف أنواع الأغذية التي أنعم الله بها على عباده لسدّ حاجة الجسم من البروتينات والدهنيّات والسكّريّات والأملاح والفيتامينات وغيرها». وفي تعليقات أُخرى يعلن البيان ما نصّه: «يفضّل الإسلام الأغذية الكاملة، فيرجّح مثلاً استعمال الدقيق الكامل على الدقيق المنخول» (ص ١١)، كما ينبّه إلى أنّه «لا يجوز للمسلم أن يلوّث الماء ولا سيّما الماء الراكد، فلا يحلّ له أن يبوّل فيه، ولا أن يتبرّز فيه»، مستندًا في ذلك إلى حديث شريف: «قال ﷺ: لا يبوّلنّ أحدكم في الماء الراكد» (ص ١٢).

وممّا تشدّد عليه الوثيقةُ النظافة، تذكر نظافة الأرجل، بموجب ما ورد، مثلاً، في الحديث الشريف: «قال ﷺ: إذا توضّأتَ فخلّلْ بين أصابع يديك ورجليك» (ص ١٤)، والتخليل يعني التفريق، لمزيد من التنظيف. كما تذكر تنظيف مخارج البدن «بالاستنجاء أو الاستطابة، وهو غسلها بالماء أو مسحها بالورق أو الحجر» (ص ١٥-١٦). وتذكر أيضًا نظافة الثياب والسكن.

وتشيد الوثيقة بالرياضة لتقوية الجسم، عملًا بالحديث القائل: «إنّ لجسدك عليك حقًّا»

(ص ١٨)، وتتعرض تباعًا واجبات المسلم في شأن الزواج وضرورته (ص ٢١) وكيفيّة ممارسة الجماع (ص ٢٢)، والسماح بتنظيم الولادات في الأسرة (ص ٢٣)، والدعوة إلى إقامة علاقة بين الزوجين يسودها «التوادّ والتراحم والتشاور والمعروف» (ص ٢٤)، والتشجيع على الإرضاع من الثدي عملًا بتوجيه القرآن الكريم (ص ٢٦).

ومن الأبواب الأخرى التي تطرّقت إليها الوثيقة: تربية الأولاد، والاحتياط في الأسفار، والاستمتاع بالنوم تسكينًا للنفس وإتاحةً للراحة، وتجنّب المسكرات والمخدّرات، وحماية البيئة (قال تعالى: ﴿ولا تعثَوا في الأرض مفسدين﴾، ص ٣٧)، وحتّى عدم رفع الصوت والضوضاء (قال تعالى: ﴿واغضُض من صوتك، إنّ أنكر الأصوات لَصوتُ الحمير﴾، ص ٤٠).

الكتاب صغير الحجم، ولكنّه مليء بالمعلومات التي تفيد المسلم في الدرجة الأولى، وغير المسلم، إذ تُظهر له جوانب كثيرة من نظرة المسلمين إلى شؤون الحياة اليوميّة في ضوء تعاليم القرآن والحديث.

أ. ك. ح.

الإعلام المسيحيّ
الرسالة... الواقع... الآفاق

تحرير أديب نجيب

منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٩٩، ٣٢٠ صفحة

لقد وعى مجلس كنائس الشرق الأوسط أهمّيّة الإعلام في عالم اليوم، فأولاه جانبًا كبيرًا من اهتمامه، على مدى نحو ربع قرن. وقد جمع كتاب الأستاذ أديب نجيب - الذي راجعه الأستاذ سمير مرقس، مدير دائرة الإعلام في المجلس المذكور - أربعًا وعشرين دراسة قُدّمت في أثناء عدد من الندوات أُقيمت في السنوات الأخيرة. ورُتّبت هذه الدراسات بحسب محاور أربعة:

المحور الأوّل، وعنوانه «الإعلام المسيحيّ: ماهيّته، أصوله الكتابيّة، تاريخه، دوره في عالم متغيّر»، تضمّن سبع مداخلات حملت العناوين التالية: الإعلام المثاليّ (للبابا شنوده الثالث)، الإعلام المسيحيّ (للقسّ صموئيل حبيب)، الإعلام في المسيحيّة الباكرة (للقسّ غسّان خلف)، الإنجيل: أسلوب في نقل البشارة (للدكتور أنطوان مسرّة)، الإعلام المسيحيّ في ضوء التاريخ وتعليم الكنيسة الكاثوليكيّة (للأستاذ جوزف خريش)، الحقّ في الاتّصال (للدكتور مايكل ترير)، الإعلام المسيحيّ في خدمة السلام (للأستاذ رامي خوري).

المحور الثاني تناول «واقع الإعلام المسيحيّ في الشرق الأوسط»، وقد بيّنه الدكتور جيروم شاهين في مداخلة حول الإعلام الدينيّ في الشرق الأوسط: واقعه وآفاقه، والأستاذ

أديب نجيب سلامة في محاضرة بعنوان «المحات في تاريخ وواقع الإعلام المسيحيّ في مصر».

أمّا المحور الثالث فتناول «مجالات الإعلام المسيحيّ» من صحافة ونشر وإعلام مرئيّ وتوثيق. ففي الصحافة، دُرست النواحي التالية: المجلّة وحياة الكنيسة: رؤية مستقبليّة (د. وليم فرج)، المجلاّت المسيحيّة: التجديد الروحيّ والالتزام الاجتماعيّ (القسّ كارلوس نالي)، المجلاّت المسيحيّة في لبنان بين الواقع والمرتجى (الأب كميل حشيمه)، المجلاّت الأرثوذكسيّة في مصر (الأستاذ سمير مرقس)، واقع الصحافة الكاثوليكيّة في مصر (أ. ألني شند)، المجلاّت المسيحيّة في فلسطين (أ. جاك خزمو). وفي ما يختصّ بالنشر كانت مداخلة للدكتور مايكل ترير بعنوان «مبادئ النشر المسيحيّ»، في حين تناول الأستاذ نيل نجيب مسألة الإعلام المرئيّ من خلال حديثه الممنون «تجربة المكتب الكاثوليكيّ المصريّ للسينما». وفي مجال التوثيق عرض الأستاذ جوزف خريش «خبرة المركز الكاثوليكيّ للإعلام ببيروت»، والأستاذ دلال عزمي «خبرة المركز القبطيّ للدراسات الاجتماعيّة – مصر».

المحور الرابع، وعنوانه «الإعلام المسيحيّ: رؤى معاصرة ومستقبليّة» عالج خمسة موضوعات: «نقد الإعلام المعاصر» للدكتور موريس أسعد، «الإعلام في القرن الواحد والعشرين»، للدكتور خليل صابات، «دور الفنّ في تطوير الإعلام المسيحيّ» للأستاذ مكرم حنين، «تقنيّات واقتصاديّات الإعلام المعاصر» للأستاذ كميل منّى، «الخطاب الدينيّ في مطلع الألف الثالث» للدكتور أنطوان سرّة.

يتّضح من العرض المفصّل السابق أهمّيّة دور الإعلام في عالمنا، ومدى تأثيره في الإنسان المعاصر معنويًّا ومادّيًّا، إذ بات ينافس مؤسّسات التوجيه والتربية المألوفة كالمدرسة أو العائلة. وعليه، فكتاب أديب نجيب هو، بدوره، بالغ الأهمّيّة لما وفّره من نصوص تساعد في تفهّم واقع الإعلام وبناء رؤية مستقبليّة تمكّنه، على حدّ قول سمير مرقس «من الاستجابة المبدعة لتحدّيات العصر».

أ. كميل حشيمه

التّاو الأنطونيّ. تاريخه، رموزه، روحانيّته

تأليف الأب أشعيا المكّاريّ الأنطونيّ

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة، دير مار روكس، الدكوانة (لبنان)، ١٩٩٩، ١٥٢ صفحة

يجد القارئ في هذا المؤلَّف دراسةً شائقة على اختصارها، قام بها الأب أشعيا المكّاريّ، البحّاثة الطُّلَعة، مُجيدًا مفيدًا. فقد غاص على تاريخ إشارة «التّاو» منذ بداية ظهورها الذي يعود إلى الكنعانيّين والبابليّين، وكانوا يرمزون بها إلى الإلٰهة تانيت والأمّ الكبرى عشتروت، مرورًا بالمصريّين الفراعنة الذين رمزوا بها إلى الحياة والخصوبة، ومرورًا أيضًا بالهنود والصينيّين وشعوب شرقيّة أُخرى عديدة حتّى العبرانيّين، وقد رأوا فيها

علامة الخلاص من العبوديّة، والمسيحيّين الذين قالوا بأنّها ترمز إلى صليب المسيح، فإلى المسيح نفسه «الألف والياء»، أي الألف و«التاو». ثمّ تبنّت الكنيسة تلك العلامة فصارت رمزًا مميّزًا اتّخذته بعض الرهبانيّات كرهبة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ، والرهبانيّة الأنطونيّة الفرنسيّة، فالرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة. وما العلامة تلك، في ما يتعلّق بالراهب الأنطونيّ، إلاّ صورة مشبعة بقوّة صليب المسيح الذي يحمله الشخص المكرّس تشبُّهًا بمعلّمه المتألّم الفادي.

لقد أحسن المؤلّف في توضيحه مسيرة معنى «التاو» عبر التاريخ، واصفًا محلّلاً، داعمًا طروحاته بالوثائق المكتوبة، بالإضافة إلى عدد وافر من الرسوم والصور الشمسيّة، وبعضها بالألوان الزاهية. وفي ختام الكتاب فهرس مفصّل بأسماء الأشخاص والأماكن، ولائحة إضافيّة بالمصادر العربيّة والأجنبيّة. وهنا نلفت نظره إلى أخطاء طباعيّة طفيفة وردت في الصفحة ١٤٢ حيث لم تكتب عناوين ثلاثة مراجع كما يجب أن تكتب، أي بالحرف الإيطاليّ المائل أسوةً بغيرها. إلى ذلك نقترح على حضرته، وعلى سواه ممّن يُعنون بالتاريخ الكنسيّ، أن يتّبعوا، في كتابة أسماء الآباء والقدّيسين الغربيّين أسلوبًا موحّدًا مبنيًّا على أسس علميّة، ومرتبطًا بالصيغ المألوفة عند الكتّاب العرب الأقدمين. فلا يُكتَب، مثلاً، هيبوليتوس (ص ٨٧) بل هيوليطس، ولا مكسيموس (ص ٤٢) بل مكسيمس، ولا إيرونيموس (ص ٦٣) بل هيرونيمس... ويُستحسن، في هذا الشأن، مراجعة كتاب الأب صبحي حموي اليسوعيّ المعنون معجم الإيمان المسيحيّ (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤).

أ. كميل حشيمه

Pierres chrétiennes de Syrie
Par André Claire et Marc Balty
Editions Eric Koehler, Paris, 1998, 160p, en couleurs

أطلال مسيحيّة في سورية
تأليف أندره كلير ومارك بلطي

الصورة المصغّرة، في الصفحة ١٦٠ من هذا الكتاب، لكنيسة القدّيس جاورجيوس في بلدة إذرع، القريبة إلى حدّ ما من مدينة بصرى الحورانيّة القديمة، هي خير شاهد من القرن السادس الميلاديّ على حيويّة حضارة دينيّة مسيحيّة عميقة الجذور في الديار السوريّة. فالكنيسة الخماسيّة الأقواس هذه، الدائريّة التكوين، والتي ما تزال في خدمة الرعيّة الأرثوذكسيّة، تعبّر عن الحالة الحضاريّة الواسعة تلك، المتمثّلة في عشرات، لا بل في آلاف الأطلال، وفي الحجارة المبعثرة يُسرةً ويمنة، في المناطق كافّة.

يستطيع القارئ أن يقرأ في هذا الكتاب مرّتين: مرّة أولى في النصّ الموثّق، العميق الدلالات، وقد صاغته أندره كلير، وهي من أصول سورية. أمّا القراءة الثانية فهي قراءة عشرات الصُّوَر الفوتوغرافيّة، وقد قطفها مارك بلطي قطفًا من عشرات الشواهد الحجريّة

المسيحيّة، فجاءت التصاوير تكملةً، لا بل مقدّمة، للنصّ التاريخيّ الذي وضعه أندره كلير.

يقول النصّ إنّ الآثار والشواهد المسيحيّة لا تتكلّم على ذاتها إلاّ بمقدار كونها ثمرة رحي فنّيّ روحيّ مقدّس. هي عمل الإنسان والإنسان قد دمّرها إلى حدٍّ ما. وبالرغم من ذلك، فإن تلك الآثار لا زالت تحوي الكثير من المعاني القدسيّة، وإنّ ما يميّزها، ذلك التآلف والتناسق الهندسيّ، وتلك الروح الكونيّة الحاضرة في الحجارة الشقر الرمليّة أو السود البازلتيّة، وفي الرموز التزيينيّة الروحانيّة كالصليب والحمامة وعنقود العنب.

في الكتاب أيضًا مقدّمتان: الأولى حول نشأة المسيحيّة وشيء من تاريخها في سورية، والثانية حول الفنّ الهندسيّ المعماريّ كما تراه العين في الأطلال الواقفة، أو في ما بقي منها من آثار. ذلك الفنّ الذي أصبح حضارةً بذاته، ما لبث أن أصابه الاندثار مع تعدّد الهزّات الأرضيّة التي أودت بالإنسان والحجارة، ومع انخفاض الولادات وتكاثر الأمراض المعدية، والجوع، والانقطاع الذي أصاب العلاقات بين الشرق والغرب، والفتح الإسلاميّ وما تبعه من تحوّلات سياسيّة وديموغرافيّة ودينيّة. والمقدّمة تحدّثنا عن عالِم يعدّه المؤرّخون الفاتح في علم الآثار المسيحيّة السوريّة وهو الفرنسيّ ملكيور دو فوغويه Melchior de Vogüé الذي أحصى تلك الآثار ورسّم معالمها وحدّد مضامينها، وأعطى الكمّيّة الهائلة من الأقواس والنناطر والقبب حقّها وقيمتها، بمقدار ما هي مرتبطة بجماعة مسيحيّة أرادت أن يكون البناء الكنسيّ شاهدًا رفيعًا على إيمانها. فهذه بازيليك مار سمعان العموديّ تعلو شاهقة، بعد كنائس سورية الأولى، مثل كنائس سرجيلة ورويحة وخراب شمس وبراد وغيرها من القرن الرابع الميلاديّ. وهذه الكنائس جميعها يُوحّد بينها تصميم هندسيّ واحد يأخذ بعين الاعتبار المستلزمات الدينيّة، ومنها حضور الموعوظين قرب الباب الرئيسيّ، في حين أنّ المؤمنين حاضرون في صحن الكنيسة. والقبب الرامزة إلى السماء والمنفتحة عليها هي مركز الحضور والسكنى، إنّها بيت المقدس. وكثير من المعابد شيّدت على مقابر الشهداء، أو في أماكن قدّستها صلوات النسّاك والعموديّون والرهبان من مختلف الفئات.

إنّ ما يميّز الكتاب هذا، مقدّمته الجيّدة لمعرفة الديارات المسيحيّة في سورية بعد أن تمّ درسها على يد البحّاثة وعلماء الآثار منذ عشرات السنين. وما يميّزه أيضًا هو تلك التصاوير المتعدّدة لحضارة غلب عليها الاندثار والتناثر، علمًا أنّ الصورة الفوتوغرافيّة من شأنها أن تُبرز ما يصعب الحديث عنه كتابةً أو مشافهة. وتنجح صُوَر مارك بلطي في إبراز النواحي الفنّيّة، السهل منها والمعقّد، الجميل منها والمأخوذ من وحي الروح والانفتاح عليه.

أ. س. دكّاش

زواج مدنيّ
بَعْل وبَكّ

تأليف خليل رامز سركيس

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٩، ١٢٦ صفحة

منذ أربعين سنة ونيّف أبحر خليل رامز سركيس في رحلة طويلة يستكشف من خلالها أعماق الإنسان وأبعاده. فكانت مرحلة أولى أطلق فيها باكورة مؤلّفاته: صوت الغائب (١٩٥٦)، ثمّ من لا شيء، ووصيّة في كتاب (١٩٦٠)، ثمّ أيّام السماء (١٩٦٠)، وأرضنا الجديدة (١٩٦٢)، فمصير (١٩٦٥)، وجعبتا (١٩٧٠). وبعد فترة سكون، عاد قلمه يصول فأنتج الهواجس الأقلّيّة (١٩٩٣)، وفي سنة واحدة: التراب الآخر، وزمن البراكين، وأسير الفراغ (١٩٩٧). وخاتمة المطاف - إلى حينٍ إن شاء الله - هي كتاب زواج مدنيّ، بَعْل وبَكّ.

لئن كان الأسلوب في الكتابة أسلوبًا رمزيًّا، فالمضمون أبعد ما يكون عن الأساطير، بل إنّ نشيد في شكل حوار يجول المؤلّف من خلاله في رحاب علاقة الإنسان بالطبيعة والكينونة. إنّ أحداث البشر وأحداث الكون متداخلة متزاوجة متفاعلة، في جدليّة تتواجه بها الأضداد طورًا وتتكامل بها طورًا آخر. فالحوار بين بعل، الإله، وبَكّ، المدينة، هو الحوار - الجدل بين السماء والأرض، بين الألوهة والبشريّة: «مات وثن الإله، عاش إله الإنسان، صرتَ مثْلي بشرًا؛ بَشّرَ نفسي وجنسي وشؤونٍ أخرى» (ص ١٥). إنّه الحوار - الجدل بين الحبّ والحقد، الربح والخسارة، الفلاح والإخفاق، الكمال والنقص، الكبرياء والتواضع، السعادة والشقاء، المقدّس والمحرَّم، المعرفة والجهل، الحقيقة والباطل، الحرّيّة والعبوديّة، الخطيئة والنعمة، الأمانة والخيانة، الاستسلام والمقاومة. إنّه الحوار - الجدل بين الأنا والآخر - الأثرة والانفتاح -، بين المثال والواقع، بين تطوّر الكينونة وقدريّة المصير، بين الماضي والحاضر والمستقبل: «الآتي مع الحاضر، والآتي مع الماضي، وفي أحيانٍ الآتي ضدّ الحاضر، والآتي ضدّ الماضي. إنّ الضدّ ليس، في كلّ حالة، عنصرَ سلب. الآتي في فرح، لا عن شعور بذنب. فرح بمعرفة. معرفة على حركة. حركة إلى سَفَر في روح المسافة وفي جسدها. يا لها من نشرةِ زواج في هيكلِ ظَفَر» (ص ٤٧-٤٨). إنّه الحوار - الجدل المستمرّ بين الحياة والموت: «عجبًا من الحياة كيف لا نستطيع بأشرقِ معانيها إلاّ إذا عارضناها بالموت» (ص ٣٤)، وصدقت بَكّ إذ قالت: «ماتَ مَن عاش. عاشَ مَن مات» (ص ٩٨)؛ وقد سبقها بعل إلى القول: «في نصف الليل يولد نصفُ النهار» (ص ٤٧).

الجدليّة المستمرّة هذه هي أساس البناء، لنبني الهيكل ونُكمِلَهُ في بَرَكة المشاركة، نستشرف الطاقات والإشارات ومَشاهد الرموز وطبقات العوالم، «سماءً وأرَضين، إلى آخر ما بسِفْرِنا الكونيّ من فصولٍ بياضٍ ومن سوادِ فصول» (ص ٢٤).

عويصًا يبدو حوارُ بعل وبكّ، وإنّه لَيعصي مَن لا يصغي إليه بانتباه؛ وإذا ما أقدم القارئ

وغاص على درره باهتمام، جنى كنزًا من الجواهر وفيرًا.

أ. كميل حشيمه

رَوّاد طَرَبيه
بأقلامهم وعلى شفاههم

دار المراد، بيروت، ١٩٩٩، ٣٨٤ صفحة

جمع الكتاب ما قيل في أدب روّاد طربيه، نثرِه وشعرِه، من كلماتٍ تكريمٍ ومداخلاتٍ ودراساتٍ وأبحاث، فكان أدبًا على أدب، وكلامَ متأدّبين براتّدٍ من روّاد الأدب.

يلفت انتباهنا بدايةً هذا العدد من الكتّاب والمتكلّمين على أديبنا، وبعضهم غير القليل من الأسماء المشهود لها في ميدان الفكر والثقافة؛ ومنهم الألمعيّون في مجال الإعلام والصحافة، والكتابة الفنّيّة والترجمة، والأبحاث والدراسات الجامعيّة، والأساتذة المتخصّصون بمجالاتٍ شتّى.

قد يقول المطّلع على فنّ رَوّاد إنّ هذا الكلام، في المؤلَّف الذي نحن بصدده، لهو من النوافل. إذ إنَّ أديبنا علَمٌ من أعلام الحركة الثقافيّة على امتداد بضعة عقود؛ فهو، إلى جانب كونه إذاعيًّا مشهورًا وذائع الصيت، أديبٌ مقتدر، وشاعر محلّق، ومترجمٌ لا يهوى إلّا الصعاب في نقله الشعر والنثر. إلّا أنَّ هذا لا يخفي ما للكتاب من فائدة جمّة، ومن عبرةٍ تُرتجى. فهو يوفّر للباحث والقارئ على حدّ سواء، مشقّة التنقيش والتنقيب عمّا قيل في هذا العمل أو ذاك، عن تاريخ القول ومناسبته وقيمة العمل. كما أنَّ كثرة الأقلام على تنوّعها وفرادتها أحيانًا، كوّنت عملًا أدبيًّا متكاملًا، ذا موضوع موحَّد يقوم على نشاط روّاد في أعماله الأدبيّة كافّة، وذا تعدّد وغنًى في الأسلوب والشكل والمعالجة. فالكلام على الجمال لا يكونُ إلّا جميلًا، والتعبير عن الإبداع لا يُصدر إلّا إبداعًا.

ولئن يسأل المرءُ نفسه: ما الفائدة من نشر الأديب كتابًا عمّا قيل فيه، وفي غالبيّته مديحٌ وتقريظ؟ إلّا أنّه يعود ويستدرك ما في المؤلَّف أيضًا من ملاحظاتٍ وعثرات أُخذت على روّاد في هذا أو ذاك من الكتب، وعاينها واحدٌ أو أكثر من النقدة والكتبة. وفي الحالين – التقريظ والتصويب –، للأديب فضلٌ يُشكر عليه. فقد ذكر في المقدّمة (ص ٨) كلامًا للجاحظ: «مَن ذَكَر فقد شَكَر»، وهو بذلك يشير إلى العرفان بالجميل وإلى إكباره الكتبة والنقّاد على أعمالهم. ومن جهة أخرى، تُظهِرُ في طربيه تواضعَه وأمانتَه العلميّة، فهو قد أورد الملاحظات والتصويبات بحرفيّتها وبدقّة فائقة. ولعمري، قلّة قليلة من الكتّاب والمتخصّصين ذي الصدور الرحبة، ترضى بما رضي به روّاد، وتذكر ما ذكر، وإنْ لم تصدّقوا فاسألوا معشر الكتّاب والمؤلّفين وأصحاب الحلّ والربط في ميدان التدقيق والنشر.

كما نتوقّف على تبويب الكتاب وتقسيمه أجزاءً وفصولًا. وفي ذلك تدرّج في العرض،

ومنطق في التقديم، ودقّة وإيجازٌ على رهافة أسلوب في ذكر المناسبة وتاريخها والمولّجين التنظيم والكلام. والفضل في ذلك كلّه لمدير الدار الناشرة، الأديب الذوّاقة، ميشال مراد.

أن يسارع عددٌ ليس بالقليل من الأئمّة في اختصاصاتهم إلى الكتابة في مؤلّفات أديب، فذاك ليس بالأمر الكثير حدوثه. وأن يعمل بعضهم (الدكتور أميف سنّو على سبيل المثال لا الحصر) على أبحاثٍ جامعيّة سلّطت الضوء على أعمال طربيه ووضعتها تحت مجهر الدرس والنقد والتقييم فذاك ليس بالأمر اليسير. وأن يبقى للقارئ العربيّ والفرنسيّ على السواء مؤلَّف يجمع الفكر والثقافة والأبحاث والنقد والشعر وترجمته باللغتين العربيّة والفرنسيّة...، فذاك غنًى واحترافٌ قلَّ نظيره.

ريمون حرفوش

وقت في المرآة

تأليف ندى ع. عيد

دار كنعان للطباعة والنشر، جونيه، ١٩٩٩، ٩٦ صفحة

وزّعت الشاعرة ندى عيد خواطرها الوجدانيّة على أربع مجموعات: الأولى، بعنوان «بوّابة الوقت»، وتحتوي أربع عشرة خاطرة؛ والثانية، وأسمتها «في ظلّ سحابة» ضمّت اثنين وثلاثين خاطرة؛ والثالثة وعنوانها «عري اللحظات» واشتملت على أربعٍ وعشرين خاطرة؛ والرابعة هي «لحظة أخيرة» وقوامها عشر.

«طوبى للشعراء/ لأنّهم في ملكوت الوحدة/ يولدون/ ويموتون» (ص ٧٠). وقبلها قال الشاعر «لا يعرفُ الشوقَ إلّا مَن يكابده...». لئن كان للشعراء رؤيةٌ خاصّة ينظرون إلى الأمور من خلالها، ويفسّرون أحداث الوجود بطريقة نسيج وحدها، فهذا لا يمنع القارئ أو الناثر من دخول نطاق مخيّلاتهم الشعريّة، مع العلم أنّه يستحيل عليه فكّ ومرزهم جميعها، ورؤية صورهم الفنّيّة بعناصرها كافّة.

يلفت انتباهنا في الشعر المنثور هذا إيجاز الخاطرة والوصول بسرعة إلى الكلمة الفصل: «من قمر الزرقة/ سحب شباكًا/ ... فارغة./ في ذلك المساء/ أشبع الصغار حكايات.../.» (ص ٣٢)؛ «قطاف» (ص ٣٥)؛ «عقاب» (ص ٣٨)؛ «لعبة» (ص ٤٨)... وغيرها كثير. كما نتوقّف على نظرة الكاتبة التشاؤميّة إلى الحياة، البارزة بوضوح في أنحاء الخواطر: «أمام البحر وقف/ ... وتمنّى/ أن يكون نورسًا/» (ص ٨)؛ «لما رأته/ استعجلت الرحيل/ ليكتمل اللقاء!/» (ص ١٠)؛ «بصوت الحاضر/ قرأت/ عنوانًا وحيدًا:/ «زمن الضياع»/.» (ص ١٢)... وغيرها وفير ومنتشر في صور الكاتبة.

شعر ندى عيد ينقل المعاناة ويجسّدها بأبهى الحلل، يدخل في الأعماق مسريحًا وتاركًا الأثر، بعيدًا عن السطحيّة والقشور ولمعان الألفاظ. «أمام العري/ خبأت وجهها./ غرزت أصابعها/ في عينيها/ ... .../ مباركة مملكة السواد!» (ص ٥٧)؛ «خصلة» (ص ٦١)؛ «أمنية» (ص ٦٢)؛ «موت» (ص ٦٥).

نستأذن الكاتبة لنشير إلى بعض الهفوات في لغة شعرها المتحرّر من قيود الوزن والقافية، المغلّت من كلّ ما يعيقه عن دخول وجدان القرّاء والمتذوّقين. من الأنسب أن تُجعل الحركة على «تاء الضمير» المتّصل بالفعل، لتميز ضمير المتكلّم من ضمير المخاطب أو تاء التأنيث؛ إذ ليس مستساغًا في الشعر أن يصل القارئ إلى نهاية القصيدة ليعرف الشخصَ الذي يخاطبه الشاعر: «طويلًا/ فتّشت عنه/ في كلّ المدن/ بحثت./ (ص ١٠)؛ ومثلها وارد في الكتاب. «وقف الوقت/ أمام المرآة/ شاهد كلّ شيء/» (ص ٥)؛ والصحيح «فشاهد كلّ شيء». «. . . وأسماك/ فوق اليابسة/» (ص ٢٥)؛ والصحيح «على اليابسة». «الشاطئ» (ص ٨-٢٥-٣٣-٨٠)؛ والصحيح «الشاطئ». «وتخبيء وجهها» (ص ٤٣)؛ والصحيح «وتخبّئ وجهها». «كتبت إسمها في دفتر المنفى» (ص ٥٩)؛ والصحيح «كتبت اسمها. . .». «الأوراق بيضاء/ وأفكارها/ سوداء/» (ص ٦٦)؛ والصحيح «الأوراق بيض/ وأفكارها/ سود/».

نقول في الختام، إنّ وقت في المرآة كلامٌ ذو معانٍ وأهداف، صادرٌ من القلب، مختمرٌ بحرارة المعاناة وقسوتها، رقيقٌ سهلٌ وشيّقٌ ومتقضّب، ينفذ إلى مخيّلة القارئ ووجدانه بدون مشقّة وعناء. وليس في ذلك غرابة، فحاملة القلم شاعرةٌ شابّةٌ، مرهفةٌ واعدة، على قدرٍ من الثقافة والاختصاص بشؤون الكلام وقضاياه.

ريمون حرفوش

Soubhi Habchi

1. Hommage à la poussière
Premiers livres des visions
Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris, 1999, 168 pages

2. Au nom de Job
L'Harmattan, Paris, 1999, 168 pages

١. مديح التراب. أسفار الرؤى الأوائل
٢. بآسمِ أيّوب
تأليف صبحي حبشي

يبدو أنّ الدكتور صبحي حبشي، الباحث الأديب، وجد في الشعر ضالّته الأولى، فأخذ يُصدر الديوان تلو الديوان. ولئن أطلّ علينا في العام ١٩٩٦ بمجموعتَين بالعربيّة (أطلب تعريفهما في المشرق، ١٩٩٧، صصّ ٢٤٥-٢٤٧)، فإذ به يؤثر متابعة المسيرة باللسان الفرنسيّ وينشر إنتاجه في باريس، رغبةً منه في حمل القضيّة التي يناضل من أجلها، وهي معاناة الإنسان المشرقيّ، واللبنانيّ بخاصّة، إلى منبر يطلّ على آفاق أوسع مدًى وأبعد مرمًى.

وكنّا في السنة الماضية (أطلب المشرق، ١٩٩٩، ص ٢٨١-٢٨٢) أثنينا على ثلاث مجموعات له صدرت بين ١٩٩٧ و١٩٩٨، مشيرين إلى غنى المشاعر التي تختلج جيّاشة في أعماق صاحبها، وقوّة خياله، وجمال أسلوبه. وما قلناه آنذاك يصلح في الديوانَيْن الجديدَيْن من جهة مزايا الكتابة والتعبير، يضاف إليه أنّ معالم شخصيّة حبشي تزداد هنا بروزًا من خلال مزيد من غوصه على أعماقه. هذه الأعماق تعكس، أوّل ما تعكس، الحضيض الذي يجتذب المرء إليه ويذرّ عليه رماد غبارد، فيؤجّج الشعور بالقهر والإخفاق، إلاّ أنّ الشاعر ينطلق من حضيضه هذا ويسعى للنهوض بعد الكبوة، فتراه يتأرجح بين الانكسار الفاشل والطموح المتوثّب، بين هبوط النفس إلى القعر متشائمةً متألّمة، والشموخ نحو الأعالي، بين التوق إلى النور، إلى الشموس، والغرق معها في اللجج ساعة الأصيل. والصور التي يتفتّق عنها خيال حبشي للبوح بما يختلج في صدره تتعاقب تترى مجنّحة، والألوان الساطعة تلمع حينًا كالبرق، وتحجبها حينًا آخر ظلال سُحُب دُكْن حزينةٍ حزنَ أيّوب في مصابه، فتبرز هذه معالم تلك، وبالعكس. والشاعر لا يستكين لفتورٍ مريح وحلٍّ خاملٍ وسط، بل يختار حلّ السيف الفاروق فيقول ما تعريبه: «على القصيدة أن تكون إمّا سيفًا وإمّا وردة. الفتور قتّال» Un poème doit être une épée ou une rose. La tiédeur tue (مديح التراب، ص ٤٧). لكأنّه بإعلانه هذا يردّد قول المسيح: «ما جئتُ لأحمل سلامًا بل سيفًا» (متّى ١٠: ٣٤)، أو آية يوحنّا الرسول: «لستَ باردًا ولا حارًّا، وليتك بارد أو حارّ! أمّا وأنت فاتر، لا حارّ ولا بارد، فسأتقيّأك من فمي». (رؤيا ٣: ١٥-١٦).

فعلى مثال يوحنّا في رؤياه، تنطلق رؤى حبشي، رقيقة الملامح طورًا، قاسية المعالم صارمة في أغلب الأطوار. ومن خلال تلك الرؤى تتراقص لغة الرموز فتفصح حينًا وتلمّح أحيانًا، لا تترك للعقل المجرّد مجالاً، بل تفتح أبواب القلب على مصراعيها، وإدراك القلب ينقلب بعد ذلك حقائق تُرضي العقل وتريحه.

مطالعة ديوانَي صبحي حبشي لا تدعك فاترًا، بل تحثّك على التخطّي والصعود، من الحضيض وغباره، من وسط معاناة أيّوب، إلى قمم الرؤيا وفسيح الآفاق.

أ. كميل حشيمه

Liban, village du ciel

Texte: Mansour Labaky; Photos: Mounir Nasr
Editions «La Tedhala», Mansourieh (Liban), 1999, 96 pages

لبنان، قرية من السماء

النصّ: منصور لبكي؛ الصور: منير نصر

طوال الحرب التي عصفت بلبنان بين ١٩٧٥ و١٩٩١، كرّس الأب منصور لبكي حياته ليزرع الأمل والرجاء خصوصًا في قلوب مَن هم الأضعف في المجتمع، الصغار. تعدّدت نشاطاته في هذا المجال، وألّف عددًا من الكتب أبرز فيها جميع العناصر التي من شأنها أن

تعيد البسمة إلى شفاه المعذّبين، فنتنى البساطة والبراءة وجمال الطبيعة التي تقرّب من الله والإنسان. وكتابه الأخير هذا، حرّره بسبع لغات عالميّة (الفرنسيّة والعربيّة والإنكليزيّة والإسبانيّة والبرتغاليّة والإيطاليّة والألمانيّة) ليحمل من خلاله رسالة الرجاء إلى اللبنانيّين وأصدقائهم المنتشرين في أصقاع الأرض. ونصوصه مقتبسة من كتاب كفرسما، أحد أجمل كتب الأب لبكي، تقطر جميعها حنانًا ومحبّة وثقة بالمستقبل والإنسان. وقد رافقت تلك النصوصَ مجموعةٌ من الرسوم الشمسيّة الرائعة حقّقها المصوّر اللبنانيّ المحترف منير نصر. جمال هذا الكتاب في جمال نصوصه وصوره من جهة، ومن جهة ثانية في كونه يبيّن كيف تستطيع الأمور العاديّة اليوميّة أن تشرق بهيّةً محيية عندما يمتزج بها الحبّ والتعجّب والرغبة في السلام.

أ. كميل حشيمه

Jalons d'un agenda scolaire
Réflexions et messages
par le Père Joseph Andary
Editions «Apôtres», Jounieh, 1998, 245 pages

معالِمُ في مفكّرة مدرسيّة
خواطر وتوجيهات
تأليف الأب يوسف العنداري، المرسل اللبنانيّ

لا بدّ من الإشارة بادئ بدء إلى أنّ هذا المؤلَّف مصدّر بمقدّمة خطّها قلم الأستاذ شارل حلو رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة السابق المعروف بسعة ثقافته وعمق تفكيره، الذي لم يوفّر مديحه للكاتب وما كتب، وهذه لعمري شهادة جيّدة يحسب لها حساب.

أمّا الكتاب فهو طريف الأسلوب والمضمون، مستساغ متنوّع الموضوعات، جدّ مفيد. ألّفه صاحبه في سنوات الحرب اللبنانيّة، بين عامَي ١٩٧٧ و١٩٨٩، حين كان يشرف على إدارة «معهد الرسل» الشهير في مدينة جونيه اللبنانيّة. ونصوصه كانت أصلًا توجيهات وخواطر ينشرها المدير في مجلّة الحائط الخاصّة بالقسم الثانويّ، فجمعها صاحبها ورتّبها ترتيبًا زمنيًّا بحسب تسلسل الأيّام الدراسيّة التي تعكس مسيرة متكاملة رافق في أثنائها المربّي تلاميذه، فتأمّل معهم شؤونًا من واقع حياتهم، بعضها دينيّ وبعضها اجتماعيّ أو وطنيّ أو ثقافيّ. والموضوعات معالجة بإيجاز ولكن بشمول نظر وعمق تفكير وتحليل، والأسلوب سلس أنيق غاية في الأناقة، ينمّ على تضلّع من اللغة الفرنسيّة يحسُد المؤلّفَ عليها كثيرٌ من كتّاب فرنسا أنفسهم. والظاهرة هذه تلفت النظر إذا ما عرفنا أنّ المؤلّف هو ممّن لهم طول باع في العربيّة أيضًا، كما هو حال سواه كثيرين في لبنان، بلد الثقافة المستنيرة المنفتحة في الشرق.

وشهادةً على قولنا هذا، وتنويهًا بتلك الثقافة المتعدّدة الوجوه التي يتحلّى بها المؤلّف،

والتي نتمنّى أن يقتدي بها جميع كتّابنا العرب، نذكر هنا بعض ما دبّجه قلم حضرته، علمًا أنّ بعض ما ألّفه بالعربيّة كان بمشاركة شقيقه وعضو جمعيّة المرسلين اللبنانيّين مثله، الأب يوحنّا العنداري، وقد صدر ضمن منشورات المرسلين المذكورين في جونيه.

فآخر ما صدر لهما، كتيّب بعنوان دعوتك باسمك. إنّك لي (١٩٩٩)، وهو كتابة عن مذكّرات روحيّة خلّفها الأخ جورج جرمانوس، الذي عاجله مرض عضال فقصم عمره وهو لم يتجاوز العشرين. ولكنّ نفسه الطاهرة الساعية إلى اقتبال النعمة الإلهيّة تجلّت في مذكّرات روحيّة شفّافة صادقة مفعمة بالمحبّة والتواضع والاستسلام للمشيئة الإلهيّة.

وقبل ذلك، أصدر الأبوان الفاضلان كتابًا ضخمًا، مخرجًا أنيق الإخراج، عنوانه أسماء في السماء (١٩٩٣)، أرّخا فيه لجمعيّتهما من خلال ترجمةٍ لِبِيَرِ نحو خمسة وخمسين من أعضائها المتوفّين، ولا يخفى ما لتلك النبذ من أهمّيّة لكتابة تاريخ البلاد الدينيّ والأدبيّ.

ولا بدّ هنا من ذكر مؤلَّف آخر حرّره بمفرده الأب يوحنّا في العام ١٩٨٠، وهو سيرة مؤسّس جمعيّة المرسلين اللبنانيّين الموارنة، وعنوانه المطران يوحنّا حبيب، جاء في ٥٠٠ صفحة وصفحة، مفصّلًا مرتّبًا شائق المطالعة.

كما صدر منذ سنتين (١٩٩٧)، كتاب من إعداد الأب يوسف وحده بعنوان البابا يوحنّا بولس الثاني في لبنان، جُمعت فيه مقتطفات إعلاميّة كثيرة تؤرّخ بالوثائق الموضوعيّة للزيارة التاريخيّة التي قادت الحبر الأعظم إلى لبنان منذ سنتين ونصف. وتلك النصوص توفّر، بدون شكّ، مادّةً غزيرة سهلة المنال.

وإذ نذكّر، ختامًا، بأنّ الأبوَيْن الأخوَيْن أصدرا في السنة الماضية كتابًا عنوانه سمّاهم رسلًا، أدرجا فيه معالم هويّة جمعيّتهما الروحيّة من وحي قانونها المجدّد، نرى تنوّع اهتمامات المؤلّفَيْن الجليلَيْن وسعة علمهما وثقافتهما، ونثني على جهودهما المشكورة.

أ. ك. حشيمه

طرائف مهجريّة

تأليف جوزيف أيّوب

لا ذكر لمكان الطبع (حلب؟) وسنته (١٩٩٩؟)، ٢١٦ صفحة

جوزيف أيّوب من مواليد حلب (١٩٤٥)، غادر الوطن بعد أن تخرّج في مدينته مهندسًا زراعيًّا، واستوطن كندا متفرّغًا لأعماله التجاريّة. ولكنّه يهوى الكتابة بلغته الأمّ، فنشر الكثير من القصص في المجلّات العربيّة بكندا، وصدر له كتاب أوّل بعنوان محطّة الطيور الضائعة (١٩٩٣). وبمؤلّفه الثاني طرائف مهجريّة يدخل ميدان الأدب من بابه الواسع.

هذا الكتاب مجموعة من اللوحات منتبسة من واقع حياة المهاجرين العرب إلى كندا. جميعها مليئة بالحيويّة ودقيق الملاحظة، تنبض بالإنسانيّة والصدق مع مسحة من السخرية

اللطيفة، تحدّ من قسوة تشاؤمها ومضاتُ حنان وأمل. لقد نجح الكاتب في وصف الحالة البشريّة وصفًا متكاملاً بما يواكبها من ألم وشقاء، وطموح وإخفاق، وسعي إلى السعادة والحبّ، مرورًا بعامل المال ومهماز المعرفة، في إطار الأسرة والمجتمع.

لقد غاص أيّوب على النفس البشريّة، ونجح في تحليل مكنوناتها بعفويّة، منطلقًا من أحداث الحياة اليوميّة وبدون تعقيد. وساعده في النجاح أسلوب سهل سلس يناسب المعنى ويؤكّده. إلاّ أنّ الكاتب لم ينجُ من فخّ الأغلاط الشائعة وهي في نصّه كثيرة، ولعلّ مردّها إلى طول الإقامة في الغربة. فمن تلك الهفوات: فكّر بـ(ص ١٤٥، ١٨١،...)، والصحيح: فكّر في؛ يعيشان سويّةً (١٤٦)، والصحيح: يعيشان معًا؛ تأكّد من ظنونه (١٧٩)، والصحيح: تثبّت من؛ مُلفِت للأنظار (ص ١٧٩)، والصحيح: لافِت...؛ الحماس (١٢٢)، والصحيح: الحماسة؛ كُنْ تَرمُقته (١٧٨)، والصحيح: كنْ يرمقنه؛ ما أن تخرّجا (١٢٠)، والصحيح: ما إن...؛ إذ أنّ (١٢٣)، والصحيح: إذ إنّ؛ إدمانه على الخمرة (١٨٠)، والصحيح: إدمانه الخمرة؛ يعيشان في خناق مستمرّ، والصحيح: في «نزاع»، لأنّ الخِناق هو العنق أو الحبل الذي يُلَفّ حولها؛ من الأفضل أن ينفصلا عن بعضهما، والصحيح: أن ينفصل أحدهما عن الآخر، إلخ... فحبّذا لو تدارك المؤلّف الأغلاط الشائعة هذه في طبعة لاحقة ليتألّق المبنى على نحو ما تألّق المعنى.

أ. ك. حشيمه

حكايا أبي

تأليف سعاد سلّوم نصير

مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ١٩٩٩، ١١٠ صفحات

السيّدة سعاد نصير (توفّيت العامَ ١٩٩٨) أديبة سوريّة مرموقة عُرفت بنشاطها الاجتماعيّ والوطنيّ، بالإضافة إلى دورها في حقل الآداب. فقد كانت صاحبة ندوة أدبيّة ناشطة تستقبل في مساء الجمعة الأوّل من كلّ شهر صفوة الأدباء والصحافيّين، حتّى بات «صالونها» الثقافيّ هذا لا يقلّ أهمّيّة وشهرة عن ندوة ميّ زيادة في مصر. ومن مؤلّفاتها كتاب صُوَر من كفاح المرأة العربيّة في سورية (١٩٨٧)، ومختارات من شعر ونثر الدكتور توفيق سلّوم (١٩٧١).

وكان والدها الدكتور سلّوم نطاسيًّا بارعًا وأديبًا مرهفًا ووطنيًّا عُرف بمواقفه الجريئة في وجه الاستعمار. وكان يقصّ على بناته الصغيرات قُبيل النوم حكايات جميلة هادفة علقت في ذاكرة ابنته سعاد، فأحبّت أن تدوّنها إكرامًا لذكرى والدها، ورغبةً منها في إفادة أبناء قومها. وقد وُفّقت في مسعاها على الرغم من أنّ المنون عاجلتها قبل أن تدفع نصّها إلى المطبعة. فحقّق الأديب عيسى فتّوح أمنيتها ونشر تلك الحكايا الرائعات، وهي بالحقيقة قطع أدبيّة رشيقة الأسلوب، غنيّة بما استمدّته من تاريخنا وتراثنا العربيّ والعالميّ، كالسموّ في الأخلاق والصبر على الشدائد وسعة التفكير وحسن الدراية. كتاب حكايا أبي جزيل

الفائدة للناشئة والبالغين على السواء.

أ. كميل حشيمه

قراءة مجدَّدة للعهد الجديد

تأليف الأب يوّس عقّاص

منشورات مركز الدراسات الكتابيّة، الموصل، ١٩٩٨، ٥٣٨ صفحة

يحقّق هذا الكتاب فكرة عبقريّة راودت الأب يوّس عقّاص قبل عشر سنوات. فبعد أن انصرف إلى الاطّلاع على الدراسات الكتابيّة الحديثة، عن طريق ترجمتها إلى العربيّة، بهمّة دار المشرق (وأشهرها دليل إلى قراءة الكتاب المقدّس للأب إتيان شربنتيه، وسلسلة دراسات في الكتاب المقدّس)، وسّع أبحاثه فطالع الكثير ممّا يختصّ بالعهد الجديد، وأخذ يؤلّف كتابًا يوفّر على القارئ المسيحيّ شراء الكثير من المؤلّفات وقضاء الوقت الطويل في مطالعتها.

ذلك بأنّ كاتبنا، .وهذه كانت فكرته، أخذ ينقل إلى كتاب واحد جميع النصوص التي بدت له على جانب كبير من الأهمّيّة، ويوجز، من جهة أخرى، ما استحسنه من الأفكار. فجاء كتابه وكأنّه موسوعة صغيرة لكلّ ما يجب على المسيحيّ في أيّامنا أن يعرفه عن العهد الجديد في ضوء الدراسات الحديثة.

ولكن، لا بدّ لنا، أن نشير هنا إلى ما تأتينا به الدراسات الحديثة هذه من طروحات وتحاليل، يُخشى أن تنال من إيماننا وتدفعنا إلى التخلّي عنه، في حين أنّها تساعد على توطيده، بفضل الاستعانة بالعلوم التاريخيّة والاجتماعيّة وغيرها من العلوم الحديثة. وإن كان هناك مَن يشكّون في صواب قولنا، فإنّنا نسمح لأنفسنا بأن نختم ذلك التعريف الوجيز، بهذا السؤال: ما الأفضل، أن نطّلع على الطروحات الحديثة وعن حلولها في كُتبٍ وَضَعَها أشخاص مؤمنون، أم أن تصل إلينا عن طريق أناس يحاربون الدين المسيحيّ؟

أ. صبحي حموي

L'indissolubilité du mariage
Analyse des principaux textes scripturaires

par Joseph Codsi

Collection «Religion et Monde Moderne», Beyrouth, 1999, 186p.

نجد ملخّصًا عن موضوع هذا الكتاب في العرض الذي يقدّمه المؤلّف في البداية (ص ٣-١٣). يفترض السيّد جوزف قدسي أنّ هنالك نوعَيْن من النصوص الإنجيليّة المتّصلة بعدم انحلال الزواج، أحدهما قانونيّ، يمنع حلّ الزواج من دون أن يبرّره، والثاني لاهوتيّ يمنع الحلّ ويبرّره. ولكنّ الصعوبة، في نظر المؤلّف أيضًا، هي أنّ كلّ إنجيليّ أو تقليد يرى المسألة من منظار مختلف. ثمّ يتوسّع في هذه النقطة، فيؤكّد مرارًا أنّ التلامذة الأوائل، أي شهود العيان، شوّهوا (altéré) التاريخ على نحوٍ لاواعٍ، وأنّ تلاميذ الجيلَيْن الثاني

والثالث، الذين ساهموا في صياغة النصوص المقدّسة، لم يعرفوا المسيح، وخلقوا تقاليد لاهوتيّة مختلفة. وفي هذا الإطار، يتكلّم على إشكاليّتَين مختلفتَين في إنجيلَي مرقس ومتّى، ويدعو إلى التوقّف عن الخلط بين الإشكاليّة القانونيّة والإشكاليّة الإنجيليّة (ص ١٣).

أمّا في المقدّمة (ص ١٤-٢١)، فيتعرّض المؤلّف لمسألة تدوين الأناجيل ثانيةً، وينتقد الإيمان التقليديّ، ويركّز على الفكر المعاصر الذي لا يرى في قيامة المسيح بالجسد إلاّ خرافة (mythe) شأن الخرافات الوثنيّة، والذي يعتبر يسوع نبيًّا، الأمر الذي يفسح في المجال لانتقاد الأناجيل بحرّيّة ذلك الفكر. ثمّ يُعلن عن النصوص الرئيسيّة التي سيتطرّق إليها، وهي: مرقس (١٠/١-١٢)، ومتّى (١٩/١-١٢)، وأفسس (٥/٢١-٣٣)، و١ قورنتس (٧/١-١٦). وهدفه الأساسيّ هو أن يُظهر كيف أنّ كلّ كاتب يظنّ أنّه يعكس يسوع في ما يدوّنه، في حين أنّ حقيقة يسوع التاريخيّة تفوتنا.

ثمّ يحلّل تباعًا تلك النصوص، آخذًا في عين الاعتبار الإطار الزمانيّ والمكانيّ (cadre spatio-temporel)، والنوع الأدبيّ، وخاتمًا بتعليق. فيستنتج أنّ «يسوع مرقس» هو غير «يسوع متّى»، وأنّ كلّ ما تقوله لنا الأناجيل عن يسوع هو حتمًا شهادة تخون التاريخ. فلكي يخدم التلاميذ اللاّهوت، خانوا التاريخ (ص ١٢٦). فالتلاميذ حوّلوا الرسالة الإنجيليّة كما فهمها يسوع وأعلنها، وإنّهم جعلوا من يسوع - أي حامل الرسالة - بعد موته، مركز الرسالة الجديدة (ص ١٢٧). أمّا في شأن الزواج، فيرى المؤلّف أنّ الشريعة التي تسمح بالطلاق، هي لقساوة القلوب، والإنجيل هو تجاوز الشريعة نحو الكمال والهبة التامّة (ص ١٣٣).

ويتابع المؤلّف دراسته بالروح النقديّة نفسها، فيرى أنّ الرسالة إلى أهل أفسس شاخت جدًّا، لأنّ المرأة لم تعد خاضعة للرجل. وانطلاقًا من هذا التطوّر، علينا أن نعيد التعادل بين الرجل والمرأة، وبالتالي بين المسيح والكنيسة (ص ١٥٠). أمّا الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس، فهي لا تتّفق مع نظرة مرقس اللاّهوتيّة في شأن الزواج. وهذا يفترض أحد أمرَيْن: إمّا أن يكون بولس قد أُعلِم على نحو خاطئ فِكْرَ يسوع، إمّا أنّ مرقس قد أورد معلومة غير صحيحة من غير أن يعلم (ص ١٦٣).

وفي الختام (ص ١٦٤-١٧٧)، يعيد المؤلّف الأفكار نفسها في شأن الكتابات المقدّسة وصياغتها ويسوع التاريخيّ، داعيًا إلى الخروج من إطار المفاهيم التقليديّة، وفَهْمِ الإيمان فهمًا جديدًا. أمّا الزواج، فلا يأتي على ذكره إلاّ مرّتَين (ص ١٦٥ و١٦٧).

تعليق

نكتفي بالملاحظات التالية:

١. إنّ موضوع الزواج ثانويّ في هذا الكتاب! فالأفكار الأساسيّة التي نجدها في صفحاته تدور بالأكثر على نظرة الكاتب إلى تكوين الأناجيل، وتأثيرها في فهم يسوع والإيمان، ودورها في نشأة نظرة إيمانيّة جديدة بحسب «الفكر المعاصر». وثمّة فكرة أخرى يردّدها المؤلّف هي «الكمال الإنجيليّ» أو «الكمال الروحيّ» الذي يرى أنّه لم يُعْطَ جميعَ

الناس. فهل يترتّب إعطاء الكتاب عنوانًا آخر؟ نظنّ ذلك!

٢. نستغرب أشدّ الاستغراب كيف أنّ الكاتب، وهو يتكلّم على «الفكر المعاصر»، أهمل كبار علماء الكتاب المقدّس المعاصرين والنتائج التي توصلوا إليها، ونذكر منهم على سبيل المثال: P. Beauchamp, J-N. Aletti, X Léon-Dufour, W. Kasper, E. Schillebeeckx، من الجانب الكاثوليكي، وW. Pannenberg, E. Käsemann من الجانب البروتستانتي. إنّ هؤلاء العلماء، على اختلاف مناهجهم ومدارسهم، توصّلوا إلى نقاط مشتركة لا تشوبها شائبة، منها أنّ الأناجيل، وإن كانت مجموعة قانونيّة تتضمّن كلمات مختلفة عن المسيح، فهي تتمحور على الاعتراف بيسوع الربّ القائم والممجّد. وإذا كان في الإنجيل ما يبرز الإيمان مجهودًا إنسانيًّا في ضوء الإيمان بالقيامة، ففيه أيضًا ما يظهر تدخّل الله لكي ينير هذا الإيمان، والحركتان لا تنفصلان إحداهما عن الثانية.

٣. وفي الإطار نفسه، تُظهر الدراساتُ الحديثة نتائجَ تعاكس تمامًا افتراضات الكاتب في شأن الأناجيل ورسائل القدّيس بولس. ونكتفي هنا بملاحظة حول إنجيل القدّيس مرقس. فمن المؤكّد أنّ هذا الإنجيل قد صِيغ تبعًا لبنية متينة أرادها كاتبه مسبقًا. فهو أبعد ما يكون عن لوحة فسيفساء مبعثرة (راجع مثلًا: J. Hervieux, *L'évangile de Marc*, Centurion, Paris, 1991).

٤. نستغرب كيف أنّ الكاتب أغفل، في سياق كلامه على الزواج، المعطيات التاريخيّة المعاصرة ليسوع في هذا الشأن، التي من شأنها أن تنير النصوص الإنجيليّة. فالدراسات الحديثة تُظهر أنّ هنالك تيّارات لاهوتيّة يهوديّة معاصرة ليسوع تجادل أصحابها حول موضوع الزواج، ومن أشهرها تيّار الرّابي هِلِّل Hillel، وتيّار الرّابي شمّاي Shammai.

٥. يبدو لنا أنّ نظرة الكاتب إلى الكمال الإنجيليّ (يستشهد الكاتب بمتّى ٥/٤٨ أكثر من مرّة) لا تتّفق مع النظرة المسيحيّة السليمة. فنحن لا نعرف كمال الله في ذاته الإلهيّة، ولا نعكس عليه سلّم قِيَم نضعها، بل نرى الكمال الإلهيّ كما يكشف عنه الله. وإذا عدنا إلى نصّ متّى، وجدنا أنّ الكمال المقصود هو أن يتصرّف الإنسان تجاه أخيه كما يتصرّف الله معنا (راجع مثلًا: Witold Marchel, *Dieu père dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1998).

وأخيرًا، لا بدّ من أن نذكّر بأنّ إيماننا المسيحيّ يندرج في مسيرة الله مع شعبه، وهذا ما نسمّيه «الوحي التاريخيّ». فالله هو مَن يتّخذ المبادرة تجاه الإنسان لا العكس. وخُبرات مَن سبقنا، منذ إبراهيم حتّى يومنا الحاضر، تعلّمنا أنّ حياتنا الإيمانيّة لا تقوم على أفكارنا وأعمالنا بقدر ما تقوم على إخلاص الربّ تجاه وعده الذي قطعه مع شعبه منذ القديم، وما برح يكرّره: «لن يقوى عليها سلطان الموت» (متّى ١٦/١٨).

ر. ي.

كتب ونشرات وصلت إلى المجلّة مؤخّرًا

- البناء بالأحجار الطبيعيّة، تأليف المهندس بشير كعدي، حلب، ١٩٩٨، ١٧٨ ص، حجم كبير. - تتميّز مدينة حلب عن سواها من المدن بأنّ مبانيها مشيّدة بالحجارة الكلسيّة البيض أو الصفر، ممّا يضفي عليها طابع الأناقة، ويساعد في صمودها على صروف الدهر. وهذا ما دفع المؤلّف، وهو من أبناء الشهباء، أن ينشئ كتابه خدمةً لزملائه المهندسين وطلّاب الدراسات العليا. والمصنّف شامل موثّق، مشفوع بالرسوم التوضيحيّة الكثيرة ولائحة غنيّة بالمراجع العربيّة والأجنبيّة، بالإضافة إلى بابٍ واسع للمصطلحات والرموز باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.
- **اليوبيل اللهبيّ الثالث لتكريس كنيستَي مار أنطونيوس الكبير (مدرسة عين ورقة) ومار إلياس (الميدان - غوسطا) على يد رجل الله العلّامة البطريرك مار إسطفان الدويهي**، مطابع جوزيف د. الرعيدي، بيروت، ١٩٩٩، ٤٠ ص، حجم كبير. - إنّها النشرة ٢٩ من منشورات رابطة البطريرك الدويهي التي تسعى إلى تطويب البطريرك القدّيس العلّامة، والكتاب أنيق جدًّا يدفع مزيدًا من الوثائق والنصوص لتضاف إلى ملفّ الدويهي.
- *The Church of St. Simeon the Stylite and other archaeological* Sites in the Mountains of Simeon and Halaqa, arabic text by Abdallah Hadjar, reviewed and translated by Paul J. Amash, Ph.D., Aleppo and Damascus, (1999), 244 pages.

ترجمة متقنة إلى الإنكليزيّة لكتاب المهندس الهمّام عبدالله حجّار، سبق أن قلنا فيه كلمة الثناء التي يستحقّها في المشرق ١٩٩٧، ص ٢٥٠-٢٥١. وهذا الكتاب، الأنيق الإخراج، سيؤدّي خدمة جلّى إلى القرّاء الأجانب ويعرّف مجموعة كنوز جبل سمعان الأثريّة التي لا نخال أنّ لها نظيرًا في العالم.

- *Christmas Plays for Children of all Ages*, by Christiane Saleh, Beirut & Little Silver, New Jersey, 1998, 80p.

المؤلّفة شاعرة وقاصّة بارعة، أصدرت عددًا وافرًا من الكتب بالفرنسيّة، بعضها للصغار. وكتابها الأخير هنا بالإنكليزيّة هو، مبدئيًّا للصغار، ولكنّه يلذّ الكبار أيضًا ويفيدهم، وَهُم المدعوّون إلى أن يتحلّوا بروح الصغار في جميع مراحل حياتهم كما يُلمّح إلى ذلك القسم الثاني من العنوان. أملنا أن يُنقل الكتيّب إلى العربيّة على يد أحد أصحاب الهمم.

- *Najrân, Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, par René Tardy, Collection «Recherches», Nouvelle Série, B. Orient Chrétien, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1999, 236 pages.

ظهر هذا الكتاب والمجلّة ماثلة للطبع، وسوف تقال فيه كلمة على صفحات العدد الثاني من أعداد العام ٢٠٠٠.

أعداد المشرق السابقة

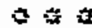
ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١ (المجلّد ٦٥) - ٥١٨ صفحة - ١٩ دولارًا
١٩٩٢ (المجلّد ٦٦) - ٥٤٤ صفحة - ١٨ دولارًا
١٩٩٣ (المجلّد ٦٧) - ٥٦٠ صفحة - ١٧ دولارًا
١٩٩٤ (المجلّد ٦٨) - ٥٦٠ صفحة - ١٦ دولارًا
١٩٩٥ (المجلّد ٦٩) - ٥٢٠ صفحة - ١٥ دولارًا
١٩٩٦ (المجلّد ٧٠) - ٥٤٤ صفحة - ١٤ دولارًا
١٩٩٧ (المجلّد ٧١) - ٥٦٨ صفحة - ١٣ دولارًا
١٩٩٨ (المجلّد ٧٢) - ٥٨٨ صفحة - ١٢ دولارًا
١٩٩٩ (المجلّد ٧٣) - ٥٧٢ صفحة - ١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

considération; il est inconcevable qu'ils soient dénués de fanatisme à l'encontre de l'islam, et si par aventure ils se montraient équitables à ce propos, ils fourniraient ainsi la preuve de leur erreur passée.

L'A. de l'article, refuse de répondre à ces assertions par la polémique ou même l'argumentation théologique, ici stérile. Il laisse plutôt la réponse à un musulman, citant pour cela de longs passages d'une étude parue dans la revue koueitienne *Al-'Arabī* en 1981, et dont l'auteur, Fahmi Houeidi, est un lettré musulman célèbre. Celui-ci démontre, en se basant sur le Coran et son interprétation éclairée, que l'on n'a pas le droit de traiter les chrétiens de *Kāfirs*. Le P. Hechaïmé appuie ces dires en citant d'autres passages coraniques et en se référant à de nombreuses expériences de dialogue islamo-chrétien et de respect mutuel entre des tenants des deux grandes religions monothéistes.

Le 2nd ouvrage, paru en 1986, à Beyrouth également, a pour titre *'Īsā al-masīḥ wa-l-ḥaqīqa wa ummuhu Maryam aṣ-ṣiddīqa* (Jésus-Christ, la vérité, et sa mère Marie la juste). L'auteur de l'article s'arrête à un passage où l'écrivain parle avec condescendance des chrétiens qui répugnent à quitter leur religion pour embrasser l'islam, de peur de ne plus jouir de la nourriture de porc, de boissons alcooliques, et surtout de ne plus pouvoir «prendre leur plaisir avec les femmes et les jeunes filles». L'article lui démontre, preuves bibliques et pratiques à l'appui, son erreur grossière.

A noter que l'intervention du P.H. est, de bout en bout irénique, charitable, refusant de rendre le mal pour le mal, appelant les auteurs des 2 livres à se montrer plus en harmonie avec la politique de dialogue sincère qui a actuellement cours, surtout au Liban 245

Recensions de livres

W. Mubārak et alii: *Binā' al-muwāṭiniyya fī Lubnān* (S. Daccache); J. Hatem: *La vérité de l'homme au croisement des cultures. Essai sur Sélim Abou* (S. Abou-Jaoudé); 'Abd er-R. al-Ḥūt: *Al-Awqāf al-islāmiyya fī lubnān* (S.A. - Jaoudé); O.M.S.: *Ittibā' anmāṭ al-ḥayāt al-islāmiyya* (C. Hechaïmé); A. Naǧīb (Edit.): *Al-i'lām al-masīḥī: Ar-risāla, al-wāqi', al-āfāq* (C.H.); A. al-'Akkārī: *At-ṭāw al-anṭūnī; tārīḫuhu, rumūzuhu, rūḥāniyyatuhu* (C.H.); A. Claire et M. Balty: *Pierres chrétiennes de Syrie* (S.D.); Ḫ.R. Sarkīs: *Zawāǧ madanī: Ba'l wa Bakk* (C.H.); *Rawwād Ṭarabayh bi-aqlāmihim wa 'alā šifāhihim* (R. Harfouche); N.Ǧ.

Nations-Unies pour le Développement» (PNUD), il nous fournit des données dramatiques, telle cette affirmation que la moitié des habitants de la terre (soit 3 milliards), vivent avec moins de 2 dollars par jour. Quant au Liban, il se classe dans la catégorie des pays à développement moyen. Et, en terminant, l'A. rappelle quel est l'enseignement de l'Eglise sur la pauvreté dans le monde, et comment elle le met en pratique 91

La pauvreté et ses défis, par Soeur Germaine Abboud.

L'A. déclare, au départ, que nous parlons souvent de la pauvreté et des pauvres, sans que notre vie en soit affectée. Pour nous religieux, ajoute-t-elle, la pauvreté est un grand défi, sinon le grand défi que nous devons vivre dans le 3° millénaire, parce que nous sommes plongés dans un monde dominé par la course à la possession et au gain, dans un monde de consommation qui se crée des besoins à tout instant, dans un monde d'effondrement nerveux qui a perdu sa pureté et son sourire. Et nous sommes appelés à être dans ce monde, sans en être. Cela exige de chaque communauté religieuse de vivre pauvrement et de prendre le parti des pauvres. Pour cela, il faut distinguer entre le nécessaire et le superflu, réfléchir à notre relation par rapport à l'argent, bien gérer nos biens, et aller vers les pauvres... 101

Appel des Jésuites aux pays du G7 par annuler la dette impayable du tiers monde, texte signé par le Supérieur Général et 66 Provinciaux Jésuites.

Joignant leur voix à celle du Pape Jean-Paul II et d'autres personnes autorisées dans le monde, pour demander l'annulation de la dette du tiers monde, ces 67 Jésuites se basent sur des considérations financières, économiques et éthiques pour juger: 1) que cette dette, au lieu d'aider les pays du tiers monde à bâtir une économie saine, les enfonce dans un endettement progressif, et 2) que les flux énormes de ressources du Sud au Nord, non seulement de denrées primaires, mais même d'êtres humains exportés comme esclaves, n'ont jamais été payés par le Nord, ni aucune restitution n'a été faite. En conséquence, pour encore un long temps à venir, c'est le Nord qui devra une énorme dette au Sud, et non l'inverse 107

Les droits de l'enfant, à la lumière du code canonique des églises orientales, par le Père Maroun Nasr, O.L.M.

On a souvent affirmé que le 20e siècle a été «le siècle de

SOMMAIRE

Dans une première partie, l'A., après avoir constaté le fait de la mondialisation, qui se traduit par une ouverture générale et toutes sortes d'échanges passant désormais librement les frontières, à l'exclusion de la liberté de la circulation des personnes, étudie les aspects sociaux et politiques de la mondialisation. Si celle-ci a des effets sociaux utiles (liberté économique à l'intérieur des économies particulières, et stimulation de l'activité), elle présente aussi des effets sociaux négatifs (abaissement des salaires pour faire face à la concurrence étrangère, fermeture éventuelle d'activités non compétitives, etc). Dans ce contexte, l'A. étudie en particulier le problème de la dette des pays du tiers monde. Ensuite, passant aux aspects politiques, il remarque tout d'abord qu'il n'y a de mondialisation que dans un état pacifique du monde; c'est qu'elle a des effets considérables: elle affaiblit la communauté politique courante, dite nationale, et propulse en même temps à l'avant-scène la communauté que nous formons tous ensemble, mais c'est une communauté encore peu organisée.

Dans une deuxième partie, le P. Calvez s'intéresse aux aspects culturels et religieux. Sur le plan culturel, à côté des avantages que l'on devine, il y a un danger d'uniformisation. C'est que, humainement parlant, la variété comme telle est une valeur, parce que la personnalité est une valeur: Personnalité égale particularité. Par ailleurs, il n'est pas de culture qui n'évolue pas, et ceci par le contact, l'emprunt, la réaction à l'autre.

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante quatorzième année
2000



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

LXXIV[e] Année N° 1 Janvier – Juin 2000

الأُخوّة... تلك القيمة الفريدة

يُقال إنّ أربع أفكار أو أربعة تصوّرات أساسيّة تسيطر على عقول الناس. وعندما نذكر هذه الأفكار، فإنّما نضع أنفسنا في إطار المُثُل العليا، أو القِيَم، أو ما يسمّى في الفكر السياسيّ: «الأوتُوبيا»، وقد عبَّر عنها توماس مُور (١٤٧٨-١٥٣٥م) في كتابه الشهير: **الأوتوبيا**، الذي لا تزال له مكانته في تاريخ الفكر البشريّ.

التصوُّر الأوّل هو فكرة الأبديّة، وهي من العقائد الأساسيّة في الكثير من الأديان، كما أنّها من الأفكار التي تلازم الإنسان وتوقه إلى البقاء والاستمرار في الحياة، وقد طوَّر علم اللاهوت وعلم الكلام هذا التصوّر وأسّسا له بالبراهين والإثبات. ولا شكّ في أنّ فكرة الاستنساخ في العلم الحديث، وخصوصًا على صعيد الثقافة الشعبيّة والتبسيطيّة، تفسح المجال لاسترسال الخيال في الأبديّة.

التصوُّر الثاني يكمن في أنّ الحرّيّة هي مجال يُتيح للإنسان أن يعمل ما يرتئيه، وأن يعبِّر عن ذاته وأفكاره وآرائه بدون عائق في إطار الديموقراطيّة. وهذا ما يبدو من النضال في وجه العبوديّة، مرورًا باقتصاد السوق والليبراليّة والعولمة.

أمّا التصوُّر الثالث فإنّه يتناول ملامح المساواة بين الناس، ولا شكّ في أنّ المساواة في الممارسة هي من القِيَم التي قلّما تُحترَم، فتتجاوزها الأنظمة والحكومات والمؤسّسات والأفراد. إنّ المساواة على المستوى السياسيّ، وكذلك على المستوى الاقتصاديّ والنقديّ، هي موضوع المطالبة اليوميّة من جانب معظم طبقات المجتمع. ومن البديهيّ، أنّ التصوّرات الثلاثة المذكورة، هي من فئة تصوّرات الأوتوبيا، لا تخلو من

الأنانيّة والسعي إلى السعادة الذاتيّة، بالرغم من أنّ لكلّ تصوّر من تلك التصوّرات ضوابطه وقواعده، وأبعاده الاجتماعيّة والعقليّة والنفسيّة.

أمّا التصوُّر الرابع فإنّه يتناول قيمةً، لا كغيرها من القِيَم، وهي أن يسعى الإنسان إلى التفتيش عن سعادته عبر إسعاد الآخرين. إنّها قيمة الأُخوّة الحقيقيّة، لا بل قيمة الغيريّة الحقيقيّة، أي إنّ الواحد لا يستطيع أن يفرض على الآخرين ما يرتئيه هو، بل إنّ السعادة الحقيقيّة تقضي بأن يُتاح المجال للآخر كي ينمو ويحدِّد بنفسه الطريق إلى السعادة، وذلك في إطار الحوار المتواصل المتّزن، وإطار العلاقة التي تجمع وتعزِّز قناعة الجوّ الاجتماعيّ. إنّها القيمة الأساس.

وعندما ننظر إلى واقعنا اليوم، نقول إنّ التصوُّر الأخير هذا نزل علينا وحيًا وإيمانًا وفلسفة، إلّا أنّه لم يتحوّل إلى واقع محسوس، ولم يستطع أن يحمل مجتمعاتنا ومؤسّساتنا وأنظمتنا إلى مستوى المشروع والممارسة الواقعيّة. وإنّ هذا التصوُّر، على نقيض ما نتصوُّره من أنّه عاطفيّ وحسّيّ، يتضمّن قدرة نقديّة لكلّ العوامل التي تعادي الأخوّة الحقيقيّة. فلا أخوّة، ولا غيريّة، ولا علاقة حقيقيّة، من دون احترام حرمة الآخر. ولذلك، قال بعض المنكّرين إنّ هذا التصوُّر، ربّما الخياليّ، سيكون من أكثر القضايا مناقشة في القرن الحادي والعشرين. هذا التصوُّر يمكنه أن يستلهم مبادئ الأخوّة الإبراهيميّة الحقّ، التي أساسها الاحترام، لا مجرّد التسامح الشكليّ.

وتأتي هذه الأفكار في سياق ملفّ تنشره المشرق، مع بداية القرن الحادي والعشرين، عن «الهويّة والغيريّة». ويتبع هذا الملفّ مقالات متنوّعة، منها واحدة حول «العيش المشترك في لبنان بين الأمس واليوم»، وأخرى حول «وحدة المؤمنين»، وثالثة حول «مسيحيّة الحيرة حتّى نشأة الإسلام»، وكأنّ قضايا القرن الحادي والعشرين كُتِبَ لها أن تكون من القضايا التي أقضّت مضجع القرن العشرين. ولأنّ القرن المقبل بحاجة، كما الأمس، إلى التنهّد والصلاة، فقد تضمّن العدد مزمورًا أسماه واضعه «النشيد المئة والثاني والخمسون»، وهو دعوة إلى الصلاة من أجل أن تكون قيمة الأخوّة فاعلةً، تحرّك الواقع نحو النموّ والمزيد من العطاء.

ملفّ

الشرق الأدنى بين الهويّة والغيريّة

نظّم بعض الآباء والإخوة اليسوعيّين ندوةً في بكفيّا (لبنان) من ١ إلى ٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، حول موضوع الهويّة والغيريّة في الشرق الأدنى (Identité/ Altérité)[١].

فما المقصود بالموضوع؟ يتميّز الشرق الأدنى بتعدّديّة على مختلف الصُّعد: السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والطائفيّة والدينيّة، والثقافيّة والتاريخيّة... مختلف الأوضاع بين بلد وبلد، بل وفي داخل البلد الواحد. وعليه، فالهويّة السياسيّة أو الطائفيّة أو الثقافية... التي يتّسم بها شخص مُعيّن أو جماعة معيّنة، تواجه مواجهة مستمرّة الآخر المختلف، أي تواجه غيريّةً مختلفة. ويُطرح بالتالي السؤال: كيف يعيش الشخص أو الجماعة هذه المواجهة بين الذات والآخر، بين هويّته وغيريّته؟

وقد تمّت معالجة الموضوع من خلال مُداخلات تلتها مُناقشات دارت حول ثلاثة محاور:

* الأُسس التي يعتمد عليها مفهوم الهويّة/ الغيريّة، وذلك في أربعة

(١) نذكّر بالندوات السابقة: لاهوت الأديان (١٩٩٤) - بين الإيمان والثقافة (١٩٩٦) - بين التقليد والحداثة (١٩٩٨). ونُشرت الأولى والثالثة في المشرق (١٩٩٦/٢، ١٩٩٩/١). ومن المتوقّع انعقاد ندوة شاملة في الصيف المقبل تعمّق ما توصّلت إليه الندوات الأربع من خطوط عريضة.

اتّجاهات: البُعد النفسيّ، والفلسفيّ، والآبائيّ واللاهوتيّ.

* تطبيق الأُسس هذه على وضع الشرق الأدنى في مجالات مختلفة، منها التاريخيّ والسياسيّ والاجتماعيّ في الشرق العربيّ بعامّة وفي لبنان بخاصّة، ومنها الروحيّ والتربويّ والفنّيّ.
* نماذج لردّات فعل الهويّة إزاء الغيريّة والذات تجاه الآخر، وذلك في التعايش الحياتيّ بين فئات مختلفة.

وننشر في هذا العدد من مجلّة المشرق بعض مُداخلات الحاضرين، علّها تساهم، وإنْ مساهمةً متواضعة، في تحديد حديث لاهوتيّ متناسق يُعبِّر عن واقع الشرق الأدنى في محيطه العربيّ المنفتح على العالم بأسره في عصر العولمة.

الهويّة/ الغيريّة وأسسهما الفلسفيّة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

مَن عرض الأسس الفلسفيّة التي تقوم عليها مسألة الهويّة في حدّ ذاتها، إلى جانب مسألة الغيريّة، وارتباطهما الجدليّ، في زمن العولمة واصطدام الثقافات، والمطالب القوميّة والعائدة إلى الهويّة، أتى بضرب من الرهان المستحيل، لا سيّما وأنّ بعضهم يعتقدون أنّ الفلسفة تستطيع أن تجد حلولًا لتناقضات جذريّة. قد تأتي الفلسفة، بدلَ أن تستخلص أسسًا أو قواعد بناء للمسألة، ببعض مفاتيح قراءة. ففي هذا العرض، سأقتصر على التفكير الفلسفيّ في مسألتنا، فأضع حدًّا لبحث في حقل العلوم الاجتماعيّة، حيث يرى الاختصاصيّ بعلم الإنسان كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) أنّ هذه المسألة هي على مفترَق جميع المشاكل التي تريد تلك العلوم أن تبحث فيها[1]. ومن الواضح أنّ هذه المسألة نفسها تتّصل بجميع المشاكل التي تتطرّق إليها مختلف الأنظمة الفلسفيّة، حتّى نصل إلى إمكانيّة القول بأنّ هذه المسألة هي حاضرة حضورًا مكثّفًا في بعض المسائل الأخرى كمسألة الشخص والضمير والحكم الذاتيّ والحرّيّة إلخ.

وفي بحثنا، سنطرح كذلك أسئلة على التقليد الفلسفيّ الغربيّ الذي أولى الثنائيّ الهويّة/ الغيريّة أهمّيّة تستحقّانها، انطلاقًا من اهتمامهما الدائم

(*) رئيس تحرير المشرق

(١) راجع C. Lévi-Strauss, *L'Identité*, PUF, 1977.

بتوضيح العلاقات بين الذات والموضوع يوم اهتمّ التقليد الفلسفيّ العربيّ القديم بهذه المشكلة، بوضعه مصطلحات معيّنة، مستوحاة في نقطة الانطلاق من الفارسيّة (هاشتي، هاشتيّة = هُويّة)، تحوّلت في العربيّة إلى هُوَ وهُويّة، وغَير وغيريّة، كما وردت عند الفارابي، ثمّ في يوم من الأيّام إلى وجود وموجود. إنّ الصيغة الأولى والثانية تعبّران، ولا شكّ، عن حقيقة الهويّة والغيريّة، وهذا ما شدّد عليه الفارابي وغيره: فالهويّة هي ما يدلّ عليه الشيء كما هي، بصفتها خاصّة وفرديّة. هذا وأنّ الكلمة نفسها هي أشدّ نوعيّة من كلمة ماهيّة. والجرجاني يلخّص الوضع في الجملة التالية: «والأمر المتعقَّل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث إنّه مقول في جواب ما هو يُسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هُويّة...»[٢]. ويُفهم من ذلك أنّ الماهيّة هي أعمّ من الهويّة، في حين أنّ كلمة موجود (أو كينونة) تدلّ، بصفتها اسمًا، على ما هو الأعمّ والأصرح، كما حين نقول: زيد مريض. وبذلك تمّ انحياز الفلسفة العربيّة إلى فلسفة الكائن عند أرسطو الذي يشدّد، لا على ما يفعله الكائن، بل على ما يجعل الكائن كائنًا. ومع ذلك، فإنّ كلمة هويّة أُعيد إليها اعتبارها إلى حدّ بعيد في الفكر العربيّ المعاصر الفلسفيّ والاجتماعيّ، وأصبحت، منذ القرن التاسع عشر، موضوعًا هامًّا يدلّ على الكائن (الفرديّ أو الجماعيّ) المطابق لنفسه، استنادًا إلى ميزاته. ولقد أصبحت الهويّة موضع فتح جديد، بقدر ما شدّد بعض المفكّرين المصريّين واللبنانيّين والسوريّين على ضرورة استعادة هويّة أضعفتها تقلّبات التاريخ[٣]. ليس من غير الطبيعيّ أن يتحدّث رجل كحُسَين فَوزي عن تواصل الشخصيّة المصريّة[٤]، أو أن نرى أنّ عقائديّات عدد الأحزاب السياسيّة الكبير، التي أُنشئت بين الحربَين العالميَّتين أو بعدهما، تسعى

---

(٢) راجع تعريفات الجرجاني، مادّة «هويّة».

(٣) راجع A. Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970, pp. 135-169.

(٤) راجع A. Abdel-Malek, *La Pensée*, *op.cit.* p. 53.

إلى استعادة جذور من الهويّة مفقودة. ولكن، بما أنّ هذه المسألة لا تتّصل مباشرة بموضوعنا، فإنّ البيان ينتقل رأسًا إلى عرض لإشكاليّات الهويّة والغيريّة(٥).

أوّلًا - الهويّة فكرة بسيطة ومتشعّبة

إنّ ما في الهويّة من مفارقة كبيرة وضّحته الفلسفة اليونانيّة في وقت مبكّر جدًّا. إنّها المسألة الأساسيّة منذ أن نُقشت الكتابة السقراطيّة في رواق معبد دِلْفي: «إعرف نفسك». فإنّ معنى الهويّة يدلّ، في آن واحد، على ما هو مطابق، فنصل إلى فكرة الوحدة، وعلى ما هو مختلف، فنصل إلى فكرة التفرّد. إنّ الهويّة، إذا طُبّقت على كائن هو «واحد وهو هو»، قيل لها عادةً هويّةً عدديّة. وحين يدور الكلام على أفراد أحياء، يُقال لها أيضًا هويّة شخصيّة، وبمعنى أدقّ، في ما يختصّ بكائنات بشريّة، هويّة حقوقيّة. إنّ معنى هذه الكلمة، وهو الأبسط، يُلزم كلّ واحد، على سبيل المثال، بتبرير هويّته، فهي تكفل أن يكون هذا الفرد فلانًا أو فلانًا، بسبب كيان ثابت معيّن، يمكن معرفته طبيعيًّا واجتماعيًّا. وتوصَف الهويّة أيضًا بالنوعيّة، حين يدور الكلام على كائنَين يتمايزان من حيث العدد والزمان والمكان، لكنّهما يتّسمان بالخصائص والصفات نفسها أو يشتركان ببعضها. وإن أردنا أن نأتي بمَثَل على العدديّة الشخصيّة، نقول إنّ أرسطو، المسمّى أرسطو أو المعلّم الأوّل، هو اسم الفيلسوف نفسه، صاحب الهويّة نفسها، وإن اختلفت التسميات. ولكن إن قلنا: «حصلنا على التربية نفسها»، فقد يدلّ ذلك على هويّة عدديّة، لا بل على هويّة نوعيّة تدلّ على نوعيّة التربية نفسها.

وإن ازداد هذا المفهوم تشعّبًا، فإنّه يجد عندئذ وزنه الفلسفيّ الحقيقيّ، بقدر ما يجرّه فقدان شيء من أحاديّة المعنى المباشرة إلى

---

(٥) راجع الدكتور نصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٣٩-٢٢١.

مصطلحات الالتباس والقياس المُتقّنة. لقد بحث الفيلسوف لايْبنِز (Leibniz) في مشكلة هويّة الأشياء التي لا يمكن تمييزها (الكائنات أو الأشياء التي يبدو أحدهما مجرَّد تكرار عدديّ للآخر)، فأظهر أنّ هذه الهويّة لا تكون أبدًا شديدة الدقّة، وشقَّ طريقًا لنمط تفكيريّ يربط دائمًا، في الفعل نفسه، بين الهويّة والاختلاف.

الأسئلة التقليديّة عن مفارقة الهويّة

في هذه المرحلة من مراحل العرض، ولكي نركّز انتباهنا على مختلف إشكاليّات الهويّة، يحسن بنا أن نطرح أسئلة الفلسفة في هذا الحقل، كما عرّفتها الفيلسوفة الأميركيّة أميليا رورْتي (Amélie Rorty)[٦]:

١- ما هو الذي يميّز فئة الأشخاص من أقرب الفئات المجاورة (مشكلة المقاييس لتميز الفئات)؟
٢- ما هي المقاييس لتمييز الأشخاص العدديّ، الذين يطبَّق عليهم الوصف العامّ نفسه (مشكلة التفريق بين الأفراد)؟
٣- ما هي المقاييس التي تمكّن من التعرّف إلى الفرد نفسه في ظروف مختلفة، وأوصاف مختلفة وأوقات مختلفة؟
٤- أيّ نماذج من الميزات تمكّن من التعرّف إلى شخص بصفته، في حدّ ذاته، الشخص الذي هو، حتّى، إذا تغيَّرت تلك الميزات، أصبح شخصًا مختلفًا، مع أنّه لا يزال قابل التعرّف إليه مرّة أخرى والتميُّز، بصفته الشخص نفسه؟

أجوبة الفلسفة التحليليّة والنظريّين

لا يمكن أن تكون الأجوبة على هذه الأسئلة إلّا إجماليّة، ولكنّنا سنتوقَّف مطوَّلًا عند فكر پول ريكور (Paul Ricœur)، علمًا بأنّ أعماله الحديثة سعت إلى تجديد إدراكنا فلسفة الهويّة في تصوّرٍ يختلف عن السابق..

(٦) Cf. art. «Identité morale», *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, PUF, 1996, p. 692.

إنّ الفلاسفة التحليليّين أكبّوا على درس الأسئلة الأولى الثلاثة والصلة أو الصلات القائمة بينها. ولقد شدّد هؤلاء الفلاسفة، الذين يبحثون في المسائل انطلاقًا من تحليل منطقيّ للغة، على سير اللغة، وهي تُعتبر نظامَ رموز، وبالتالي، فإنّ الهويّة، التي هي شخصيّة هنا، ليست في الواقع إلّا لعبة متعدّدة للغة. وبوجه أعمّ، يستند النظريّون السياسيّون والاجتماعيّون، والباحثون والمبسّطون، في أغلب الأحيان، إلى ما قد يسمّى «الهويّة الجوهريّة» (من دون أن يفكّروا مثلًا في جواهر أفلاطون كالشجاعة أو الجمال في-حدّ ذاتهما) الخاصّة بالأشخاص والمجموعات الثقافيّة أو الدينيّة والأقلّيّات، علمًا بأنّ الكلام يدور على هويّة الأشخاص، لا بل المجموعات التي يرى هؤلاء الأشخاص أنّهم ينتمون إليها. ومع ذلك، فبالرغم من الفوارق بين الأسئلة، هناك قرابة بين مفاهيم تحديد الفرد وإعادة التعرّف العامّة من جهة، ومفاهيم التعرّف الجوهريّة من جهة أخرى. فهل نجد، في هذا الإطار، وحدة لغة تمكّن من التعرّف وإعادة التعرّف إلى أحد؟ قد يكون الجواب سلبيًّا، لأنّ الوحدة تتغيّر بعامل تأثير الزمن. ولكن، لتحديد وضع المتكلّم في نقطة الانطلاق على الأقلّ، من المهمّ أن يُعتبَر هو هو. ولا بدّ من ذلك لتأمين أدنى حدّ من الاستقرار للخطاب. ولكن يمكن تصوّر جماعات (عائلة أو طبقة اجتماعيّة أو أمّة أو حركة دينيّة) يكون الأفراد في حضنها واثقين حين إنّهم لا يطرحون على أنفسهم أسئلة لها صلة بهويّات جوهريّة أو لا يضعون درجات انتماء. ولكنّ هناك عادةً تبديلًا في الهويّة من حين إلى حين يعود إلى أحداث خارجيّة. ولكن، بالنسبة إلى شخص حيّ، يفترض ذلك قرارًا مسؤولًا، لا ابتغاء فقط.

ومن جهة أخرى، فبالنسبة إلى المجموعات، تكون الهويّة الجوهريّة والهويّة العدديّة عامّةً متطابقة ومتشابكة. أمّا الأفراد، بصفتهم كائنات بشريّة، فحالتهم تختلف: فإنّ التواصل المكانيّ الزمانيّ هو رئيسيّ ويقوم بدور أساسيّ منطقيًّا، بصفته شرطًا ضروريًّا لتأكيد الهويّة العدديّة. ومع ذلك، فإنّ الثقافات لا تعترف جميعها بهذا الشرط، علمًا بأنّ الثقافة

الغربيّة تشدّد على التميز بين «كيان الإنسان هو هو مرّة أخرى» و«كيان الأشخاص صورًا متطابقة نوعيًّا»، في حين تشدّد ثقافات أخرى على التقليد كشرط للهويّة، حتّى إن استطاعت هذه الثقافات أن تباشر تأويلًا لتقاليدها بالسلطة التي تعود إليها.

بول ريكور (Paul Ricœur) والهويّة الروائيّة

يحاول بول ريكور أن يخرج من الإحراج «أفكّر/أفكّر بالمقابلة» (cogito/anticogito)، الذي يتعثّر به الفلاسفة، نحو إشكاليّة أشدّ اعتدالًا وواقعيّة يتمّ تعيينها عن طريق هويّة روائيّة، أي هويّة تتّخذ شكل رواية عبر الزمن، كرواية تعبّر عن الشخص البشريّ، وتتعارض مع الهويّة البيولوجيّة (تُفهم كهويّة جوهريّة ثابتة ومحدَّدة مرّة واحدة). إنّ وضع الذات القانونيّ هو، في تلك الهويّة، موضع تفكير أوّلًا في مبدأ ارتباط ذات يقول إنّه هو هو، ثمّ في الآخر بصفته هو أيضًا ذاتًا. يبتدئ ريكور، في مقالته «الذات كآخَر»[٧]، بالتسليم بوجود مثالّي دوام زمنيّ للفرد لا ينفصل الواحد عن الآخَر، في إطار علاقة جدليّة، بين الهويّة المصمَّمة بألفاظ وحدات ترتيبيّة ثابتة (على صورة الطبع)، والمشار إليها بلفظ المِثْل (idem)، والهويّة بصفتها أمانة للذات (ipse)، والقائمة على قدرة البقاء عبر الزمن كوعد وكلام مُنجَز وأمين. كان المطلوب من ريكور أن يضع نظريّة جديدة للهويّة قادرة على وضع معالم فلسفة سلوكيّة من دون تحاشي مخاطر مثل هذا المشروع، لأنّ الصعوبات ليست نادرة وتصدر إجمالًا عن تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

تأتي الصعوبة الأولى من نظريّات العمل، بحسب التقليد الفلسفيّ التحليليّ (أوْستان وسِيرْلْ ودافِدْسُنْ Austin, Searle, Davidson) الذي يشدّد، كما سبق ذكره، على الكلام كعمل. إنّ تلك النظريّات تُضعفها نزعة الخلط بين الوجهَين، أي بين المشاكل المختصّة بذاتيّة الفاعل

(٧) راجع .Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pp. 137-199

المشاكل المتعلّقة بالـ«هو نفسه». فإنّ ذلك التقليد يخلط بين العمل القادر على قياس الاستقلال وجميع صيغ العمل أو الحدث. وما هو هامّ في نظر ريكور هو التميز بين العمل المتوقّف على استمرار الذات (ipse)، فهو يشير إلى الأمانة للنفس، ويشهد للقدرة على إنجاز الوعد، وعلى العمل الناتج انطلاقًا من استمرار استعدادات الـ«هو نفسه». يشدّد ريكور على هذا التميز للمحافظة على نوعيّة ثبات النفس في الوفاء بالوعد والأمانة له، وهذا ما يفرضه الآخَر الذي هو نفسه.

وتأتي الصعوبة الثانية من الاتّزان الجدليّ، إذ إنّه ليس من السهل أن يُحفظ بين الذات والآخر. وفي ذلك، يجب تحاشي موقفَين أقصيين: موقف هوسِرْلْ (Husserl) الذي يرى أنّ الآخر هو تصوُّر قياسيّ للذات، بحيثُ لا يستطيع الآخر بعد ذلك أن يبذل نشاطًا بصفته عنصرًا تكوينيًّا لهويّة الذات، وموقف ليڤيناس (Lévinas) الذي، بتشديده المفرط على دور الآخر، يمنع العلاقة الجدليّة أن تبذل نشاطًا بطريقة صحيحة.

وهناك صعوبة ثالثة يواجهها ريكور، وهي تتعلّق بالإطار السلوكيّ والسياسيّ الذي هو أوسع من الذات والآخَر. فيشير هنا إلى الانقسام الثنائيّ التقليديّ بين سلوكيّة للحياة الصالحة المقتبَسة من أرسطو، وأخلاقيّة مقياسيّة عبَّر عنها عمّانوئيل كانْط، يُراد بها أخلاقيّة الفرق بين سلوكيّة «غائيّة» تشدّد على الدور الذي تقوم به قاعدة العمل الصالح في مجمل العادات والممارسات الملموسة، والتشديد «الخاصّ بعلم الواجبات» على مقياس الشريعة الأخلاقيّة وحده، بمعزل عن كلّ اعتبار لاندماجه المادّيّ. أمّا ريكور، الذي يأخذ بعين الاعتبار عودة المواقف الخاصّة بعلم الواجبات، من دون تأصيلها في إطار اصطلاحيّ موروث من التقليد، فإنّه يدعو إلى تجاوز، بقدر ما يعجز علم الواجبات والغائيّة، كلّ واحد على حدة، عن ابتكار فلسفة للهويّة. فإنّ كُلًّا من الاثنَين يفترض الآخر، بقدر ما تنطوي الغائيّة وحدها على الوقوع في سجن الممارسات الخاصّة، وبقدر ما يبحث علم الواجبات بلا نهاية عن جذوره ولا ينجح.

وفي الختام، يفسّر ريكور الآخَر، لا بألفاظ غيريّة فقط، بل بألفاظ

تغايُر، في حين يبقى الآخر هو نفسه. إنّ الصلة بين الذات بصفته آخَر والآخَر بصفته الذات لا يمكن أن تجد تمامها وإنجازها إلّا في الصيغة التالية: «أن يعيش الإنسان عيشة صالحة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسّسات عادلة»، وهذا ما يحمل على القول بأنّ الغائيّة (أعمال عاديّة أخلاقيّة) وعلم الواجبات (مقاييس عامّة) هما ضروريّان، ولا سيّما في الأوضاع الاجتماعيّة المتأثّرة بالنزاعات وأعمال العنف. ومعنى ذلك أنّ الشريعة الأخلاقيّة، بدلَ أن تكون صيغة «أنا أفكّر» واضحة، يجب أن تكوّن من ظروف مختلفة وإطارات غير متوقّعة. وبهذا المعنى نرى أنّ الذات، التي يجوز أن تكون مكانَ الآخَر، تبدو مصدر مقياس حقيقيّ لشموليّة تطلبها الفلسفة.

ثانيًا - الغَير، هو نفسه والآخَر

منذ البداية، تعتبر الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة أنّ الإنسان ليس مفطورًا على أن يعيش وحده، بل هو يحتاج إلى الآخرين، لا من أجل التعاون فقط، بل ليشارك الآخرين في الشعور بالوجود. ومن الواضح أنّ رأي الواحد واكتشافاته وانفعالاته لا يكون لها معنى، ما لم يكن هناك الآخَر ليشعر بها أو ليكون شاهدًا لها. إنّ الحاجة إلى الاتّصال هي مفروضة بصفتها أُولى الحاجات وأمسّها. ومع ذلك، فإنّ الأوضاع النزاعيّة والعنيفة لا تخلو، لأنّ الآخَر هو، بوجه من الوجوه، نظيري، ولكنّه يختلف عنّي أيضًا. ذلك بأنّ الغَير هو هو نفسه والآخَر، وهذه البنية المزدوجة هي التي تميّزه. ولهذا السبب، هناك طريقتان في تجاهل الغير: فقد يُنكَر كنظيري، أو كمختلف عنّي، فالأمران على حدّ سواء دائمًا. ليس الآخَر غيري ولا مطابقًا لي. فإنّه، في آن واحد، أنا آخَر ومختلف عنّي. فالآخَر هو القريب، ولكنّه أيضًا البعيد والأليف والغريب.

معرفة الغير

في هذا الإطار، يبدو من الطبيعيّ أن نعتقد بأنّ واجبنا الأخلاقيّ

الأوّل هو السعي لمعرفة الآخَر. أشار جان - جاك روسّو إلى أن سوء التفاهم الذي يطرأ بين البشر لا ينتج إلّا من تجاهل ما يوحّد بينهم ويجمعهم(٨). ولكن لا يجوز أن تعتقد بأنّ المعرفة المتبادلة هي باب الخلاص الوحيد، فإنّها مشكوك فيها لأنّ التفكير الفلسفيّ سبق أن شدّد على صعوبة النفوذ إلى داخل ضمير يشغل، إلى نفسه وإلى العالم، وجهة نظر وحيدة تنطلق منها المواقف الخاصّة به. ولا تكون معرفة ممكنة على مستوى التصرّفات مثلًا (ومعناها) وعلى مستوى الأسباب (ونتائجها) إلّا بطريقة القياس غير المباشرة. قد يجوز هنا أن يُعتَرَض على أنّ المعرفة الحقيقيّة ممكنة بطريقة مباشرة بالتعاطف أو الشفقة، لكنّ هذا التعاطف أو الشفقة تمكّنني أن أكون مع الغير لا على مثاله. نحن هنا أمام سبيل إنكار الفارق، أي غيريّته، كما قال موريس مِرْلو بُنطي (Merleau-Ponty)(٩). وأخيرًا، إن تهرّب الآخَر من معرفتي، فلا يكون ذلك لأنّه يختلف عنّي، بل لأنّه، بوجه أقرب إلى الجوهر، يختلف عن نفسه، فيكون بذلك في حيرة من أمره بالنسبة إلى الآخرين وإلى نفسه. لكن مَن يَعرف يتوقّع، بقدر ما تستطيع أن نقول بأنّ الآخر، إن فاجأ وتغيّر، لا يكون شيئًا يُكتشف في مجموعة من الأشياء، بل ذاتًا لا تُعرف هويّتها مرّة واحدة، بل تُبنى وتُستوعَب بلا انقطاع.

من المعرفة إلى الاعتراف

إنّ معرفة الغير لا تواجه فقط حدًّا فعليًّا (فرق الإطار والتاريخ، والوهم...)، بل حدًّا شرعيًّا. في الواقع، مَن ادّعى أنّه يعرف الغير معرفة تامّة، فإنّه إمّا يُنكر أنّه يختلف عنّي، وإمّا ينكر أنّه يشبهني، أي إنّه مثلي، وأنّه ذات حرّة من المشاريع التي تضعها ومن المعنى الذي تضفيها على أعمالها. وبعبارة أخرى، فإنّ طرح المشكلة عبر مقولة معرفة الآخر

(٨) راجع «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1971, t. 2, pp. 208-209.

(٩) راجع Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. Gallimard, pp. 414-415; Descartes, *IIIème méditation*, Ed. Gallimard.

أم لا يعني الاحتباس في اختيارٍ يحكم على الآخر في خاصيّته وعدم التسليم بما يُثير مشكلة في صلتي بالآخر. فإنّ الغير، في النهاية، يهدّد حرّيّتي في ما يختلف به عنّي، لا بما يُشبهني به. وفي هذا الإطار، لا تُطرَح مسألة صلتي بالغير عبر مقولة المعرفة بقدر ما تُطرح عبر مقولة الاعتراف به. والدخول في مسعى الاعتراف هو التسليم بأنّي لستُ الذات الوحيدة وبأنّ هناك العديد من الضمائر.

إنّ أحد مخاطر فلسفة معيّنة هو أن نعتبر الذات وحيدة في العالم، يرشدها الـ«أفكّر» الذي يُعدّ الأمر الأكيد الوحيد الذي يقاوم الشكّ. لكنّ هذا الموقف الفلسفيّ، أي الأنانة (المنسوبة إلى ديكارْتْ) التي يبدو أنّها تُقفل على الذات في عزلة جذريّة، لا يمكن البقاء فيها. إلّا أنّ الشكّ الكرتيزي هو منهجيّ ومؤقّت، وأنّ كفيل تصوّرات ما يوجد هو المختلف تمامًا، الله، وهذا ما يعني أنّ وجود الغير لا شكّ فيه، ويؤدّي إلى مسعى الاعتراف المتبادل الذي يبدو ضروريًّا، ولكن نزاعيًّا. من المعروف أنّ هيغل هو معلّم ينبغي الركون إليه في هذا الحقل: فإنّه يصف أوّل زمن لذلك الاعتراف بأنّه زمن صراع المنافسة بين ضميرَين يثبّتان شخصيّتهما في إنكارهما المتبادل، إذ إنّ كلّ واحد منهما محتبس في تأكّده الذاتيّ من نفسه ويحرم نفسه بسبب ذلك من الحقيقة الموضوعيّة. وبما أنّ الحقيقة تفترض صلة بموضوع، وأنّ الضمير لا يستطيع أن يكون موضوعًا إلّا لضمير/ذات آخر، فإنّ الاعتراف وحده من قِبَل ضمير آخر يستطيع أن يحوّل التأكّد الذاتيّ إلى حقيقة، من دون أن يدرك أحد الضميرَين الضمير الآخر في جوهره، بقدر ما يُكشف المظهر الخارجيّ نفسه ويُعرض على الضمير الآخر. ولكي يكشف الضمائر الباطنيّة، يحاول أن يحصل على الاعتراف به بمعزل عن مظهره، ولا يستطيع أن يقوم بذلك ما لم يظهر مستقلًّا في المجازفة بحياته. والذي رضي بذلك يتّخذ صورة السيّد، في حين أنّ الآخر، الذي يفضّل الحياة، يتّخذ صورة العبد. ليس النزاع إلّا لحظةً لا تلبث أن يتمّ تجاوزها. نجد في فلسفة هيغل السياسيّة والشرعيّة مواضيع تجاوز النزاع في حقيقة الاعتراف المتبادل، كما نراها في

المجموعة (العائلة والنقابة إلخ) وفي الدولة/الأمّة. وبذلك يكون الاعتراف العمل الذي بواسطته يعترف الضمير بالغيريّة كحقيقة إيجابيّة.

صورة من صور التجاوز: المذهب الوجوديّ

ذلك النزاع، يجد سارتر (Sartre) فيه الأساس التكوينيّ لكلّ صلة بالغير. ففي أبواب مغلقة، لا يتردّد في أن يُعلن: «جهنّم هي الآخرون»، بقدر ما أُجرَّد من حرّيّتي الأصليّة وأتحوّل إلى غرض، حين يقع نظر الغير عليّ. ولكن، في نظر سارتر أيضًا، إذا كان الغير تهديدًا، فهو أيضًا وسيط لا غنى عنه، أوجد به على الشكل الموضوعيّ واعرف نفسي. وهناك عبارة أخرى لسارتر: «إنّ الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بيني وبين نفسي، وهو الذي يحرّر من الضمير المنعزل، فالغير حتّى في غيابه، يسكن في عزلتي، لأنّه هو ما يكوّن صلتي بنفسي وبالعالم»[١٠].

الظواهريّة ومفهوم الذاتيّة المتبادلة

إنّ النظر إلى الغير لأنّه الغير، لا لأنّه أداة حقيقيّة موضوعيّة لأفكاري، جاعلًا منه لا - ذات، ذلك هو إسهام الظواهريّة، فإنّها تقع على صعيد اختباره لي كآخَر، فإنّ مهمّة الظواهريّة ليست بناء مثال للموضوعيّة الكفيلة لحقيقة الغير، بل مهمّتها هي إمّا أن نصف بدقّة ما يقول لنا الاختبار فيه، وإمّا ما يقول فيه بفضل الاختبار الذي تقوم به نحن. ومع ذلك، فإنّ تحليل الغير الظواهريّ، في نظر هسّرلْ (Husserl)، لا يعمل كالاختبار الأخلاقيّ، بل كاختبار تجاوزيّ يضع تعارضًا ساذجًا بين نظريّة المعرفة والممارسة الأخلاقيّة.

وبحسب تلك الفلسفة، فإنّ الغير يبذل نفسه من أجلي. وبصفته يبذل نفسه من أجلي، يظهر لي كائنًا آخر، وفقًا لتركيب تداعيّ من الشبه بنفسي، علمًا بأنّي أيضًا أنا. فإنّي أدرك الغير بحسب قياس أعيشه مع نفسي، عن

(١٠) راجع, Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Ed. Gallimard, Coll. «Tel», 1943, pp. 316-317.

طريق إدراك متميّز، مباشر وغير مباشر في آن واحد، لجسده وبما يعيشه على الصعيد النفسيّ. وبما أنّ الغير هو أنا على مثالي، يكشف لي عن نفسه كغريب. ويهب نفسه لي، فيعرض لي أوّلًا جسده وتصرّفه، فأكوّن معناهما المقصود بالنسبة إليّ. وبهبة نفسه، يظهر بكلّ القوّة اللغزيّة التي يستمدّها ممّا يعيشه على الصعيد النفسيّ، علمًا بأنّ ذلك يفوتني لأنّه يظهر على المستوى الجسديّ.

إنّ تلك الفلسفة تصبح دعوةً ضروريّة منّي ومن الآخر (قصديّة متبادلة) إلى اتّفاق ممكن على عالَم مشترك. والظواهريّة تبني هذا الاتّفاق في الوضعيّة المتبادلة التي تضمن إمكانيّة الحقيقة التي تتجاوز دائرة معتقدي الخاصّة وأُطر الـ«أنا أفكّر» الصارمة. إن غاب الغير، يقتصر العالم على وجهة النظر التي أكوّنها، فإنّه مجرّد تمثيل. هذا وإن حضر الغير كخارجيّة جذريّة هو أيضًا علامة خارجيّة العالم وحضوره. وثانيًا، فإنّ وجود الغير هو الذي يضفي على العالم كثافةً وبروزًا، وهو يُغنيه بوجهات نظر ممكنة أخرى، وبآفاق مختلفة، في المكان والزمان[١١]. وأخيرًا، فعَبرَ الكلام والاتّصال، لا أصلُ فقط إلى عالم آخر من المعاني، بل يتحوّل أيضًا عالمي ويتغيَّر. فإنّ الحوار هو مقولة فلسفيّة بقدر ما هو تعبير حيّ عن الغير، لا بعد الآن كمجرّد تصرّف، بل كتشبيك، كنسيج مشترك من الاتّصال بنفسي. إنّ هذا الحوار هو اختبار عالم اجتماعيّ وتاريخيّ، بالجسد بصفته تجسّدًا للضمير، وبالكلام بصفته انفتاحًا لكلّ اتّصال.

الاحترام مقولة فلسفيّة؟

تجد الفلسفة الظواهريّة بُعدها الأخلاقيّ في مفهومها للصلة بالآخر، في الالتزام بالاحترام. وهذا ما يصبح ضروريًا. لأنّ الآخَر، بالرغم من التعاطف والتقاسم والصراع في سبيل الاعتراف، يبقى بعيدًا، لأنّه غيري.

(١١) راجع Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. Gallimard, p. 407.

إنّ طرح مسألة الغيريّة يفترض الاحترام ويفترض أنّ الآخَر هو حدّ لحقّي الطبيعيّ في استعمال جميع الأشياء والآخَرين لصالحي. لكنّ الصيغة الشهيرة «تقف حرّيّتي حيث تبدأ حرّيّة الآخرين» تبقى سلبيّة، إن لم تُفهم كحدّ للحقّ يُقبَل بحرّيّة، كما كَتَب دلوز (Deleuze). إنّ هذا الاحترام المفروض أن أقدّمه للآخر يتجاوز الحبّ، المفهوم كرغبة في الانصهار، التي يمتاز بها «نحن»، إلى جانب اللامبالاة كإبعاد الآخَرين الذي يمتاز به «بعضهم» حيث يذوب كلّ فرق. أمّا الآخر، فليس هو الآخَرين بشكل غير معرَّف، بل الآخر ككائن فريد. والذاتيّة المتبادلة تجد هنا قوامها التامّ بتفضيل الصلة بين أنا وأنتَ. فإنّ إخضاع حبّ الذات للاحترام لا يعني إمّحاء الذات، في إيثار غير مبنيّ كما يجب، ولكنّه احترام الآخَر في نفسي، من دون أن أتجاهل شعار الإنجيل: «أحبب قريبك حبّك لنفسك»، بشكل قابل للرجوع.

إنّ تلك الطريقة في النظر إلى الآخر والصلة بين أنا والآخَر تُشبهان النظريّة التي وضعها كانْط في الواجب نحو الغير، فإنّ هذا الواجب، المعبَّر عنه بصفته شريعة أخلاقيّة في الأمر «اعمل بحيث تستطيع دائمًا حكمةُ إرادتك أن يكون لها، في الوقت نفسه، قيمة كمبدأ تشريع عامّ»، يفوق الإيمان والعاطفة لكي يحتلّ مكانًا في سجلّ الأخلاقيّة التي تأمرني باحترام مزدوج لنفسي وللآخرين. لكنّ احترام البشريّة أمر شاقّ، لأنّ الكلام يدور على مهمّة في الحياة اليوميّة، لا نحو قريب الدين الواحد فقط أو الثقافة الواحدة أو الذي يشاركني في القِيَم نفسها، بل نحو الذي لا يُشبهني أو هو غريب عن ثقافتي ويعيش في عالَم آخَر من المعاني. لكنّ الاحترام يبقى واجبًا، يستند إلى اختيار البشريّة، وهو احترام البُعد والقُرب.

بمثابة خاتمة

من الواضح أنّ تلك الاعتبارات الفلسفيّة المختصّة ببناء الهويّة أو تفكيكها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الوضع الحاليّ المتأثّر بأزمة الهويّات

القوميّة، وبإعادة تركيب الهويّات الدينيّة أو العائليّة في مواجهة الحداثة، ويدور بناء الهويّة المتزايد أهمّيّة للأفراد. إنّ تحديد الهويّة هو في قلب تفهّم التغيّرات الاجماليّة الحاليّة. نحتفظ من ذلك التوجّهات التالية:

- إنّ التوجّه الأوّل إلى تعزيز استفهام حول الهويّة يرتبط بظهور الفرد، فاعل وجوده، بقدر ما يدور الكلام على أن يعمل كلّ واحد بحياته رواية في إطار إخراج للذات. وهذا الارتقاء عند الفرد، مع تغييرات بحسب المجتمعات، ترافقه تبدّلات عميقة في المؤسّسات الاجتماعيّة كالعائلة والمدرسة والدولة.
- والتوجّه الثاني هو أنّ الهويّة لم تعد تُعتبَر جوهرًا أو نعتًا لا يتغيَّر عند الفرد أو المجموعات، كما كانت الثقافة في الماضي، على سبيل المثال. فإنّ صورة الذات وتقديرها، والهويّات الجماعيّة أو السياسيّة تُحضَّر في تفاعلات بين الأفراد والمجموعات أو عقائدها. كما سبق لنا أن قرأنا ذلك في العرض الفلسفيّ، فإنّ قاعدة المطابقة هي نفسيّة وتُبنى وتؤوَّن بلا انقطاع.
- في ما يختصّ بالهويّة الشخصيّة، هناك رغبة في تواصل الفاعل عَبرَ إثبات انتماء متنوّع، إلى جانب إرادة فصل تلك الهويّة وإعادة صياغتها، وأوّليّة للأفعال في التعبير عن هويّة (لا تَنْمَ الخطب في الهويّة)، وإلى جانب توضيح إطار نفسي من زيادة قيمة الذات والتبرير الذاتيّ.
- إنّ الذات تشكّل المنحدر الفرديّ الداخليّ للهويّة الفرديّة. وبما أنّ علاقات بناء الهويّة تُبنى في الصلة بالآخر، فإنّها تنمو في المجموعات. إنّ المجموعة هي التي تجعل الفرد مشترَكًا، والفرد يتطابق معه، ويسهم بذلك، بطريقة نسبيّة، في تكوين هويّة المجموعات.
- إن كانت الهويّة تُبنى في الصلة بمجموعات الانتماء، فإنّ سير التطابق الثقافيّ يمكّن الفرد من تأمين سير ذاته والقدرة على الاكتتاب في جسم رمزيّ أبديّ برجه كموني، كالأمّة والجماعة الدينيّة والمجموعة

الإثنيّة... فهي، جريًا على العادة وعَبرَ مؤسّساتها، تُبقي معًا أبعاد الهويّة (الجماعة والسلوكيّة والثقافة والعاطفة).

- من المهمّ أن نشير إلى أنّ الهويّة القوميّة تشكّل خَياليًا ودرعًا عقائديًّا واستراتيجيّة سياسيّة في عدد كبير من مناطق العالم. إنّ هذه النظريّة قد تكون حصريّة وفصليّة.

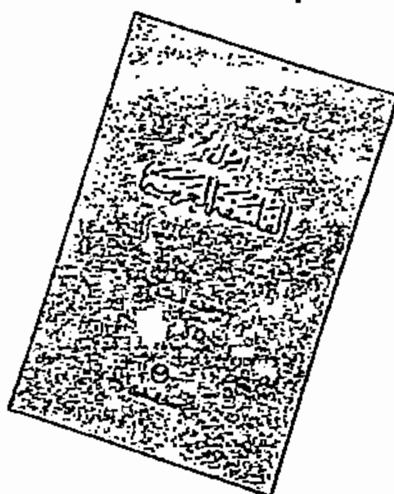
وإذا ما أردنا ربط مشكلة الهويّة بالواقع مرّة أخرى، نقول ختامًا: في الحقيقة أنّ التأويل بلفظ بناء للهويّة هو في أيّامنا رائج في عدّة مناطق هذا العالم، وأنّ العولمة هي ظاهرة تغذّي هذه النزعة. لكنّ استراتيجيّات الفرد وأفعاله وتصوّراته لا يمكن أن تلخّص في مسألة الهويّة. نقول بالأحرى إنّ مسألة الهويّة لا بدّ لها، لتكون أصيلة، أن تفتح أبوابًا إلى المسائل الجوهريّة كالحرّيّة والديمقراطيّة والعدالة.

من منشورات دار المشرق













لاهوت الشرق الأدنى الحديث
في الصلة بين الهويّة والغيريّة

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ[٥]

يقتصر حديثي على أوضاع الكنائس الشّرقيّة، فلن أنظر إلى الغرب في حدّ ذاته، بل أحيانًا فقط في صلته بالشّرق. وأريد أن أتوسّع أساسًا في ثلاث نقاط أُسبقها بكلام وجيز عن الصّلة بالعهد القديم والدّين اليهوديّ:

١- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالإسلام.
٢- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالثّقافة العربيّة.
٣- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالغرب.

ولكي أعبّر عن هويّتنا الخاصّة، سأستعمل العبارة الوجيزة «الشّرق المسيحيّ». فكلّ من النقاط ستقابل تلك الهويّة بإحدى الغيريّات الأربع التي اخترتُ أن أعرضها: الدّين اليهوديّ والإسلام والثّقافة العربيّة والغرب.

أوّلًا – الشّرق المسيحيّ والدّين اليهوديّ

نبتدئ بإلقاء نظرة خاطفة إلى موقف «الشّرق المسيحيّ» من الدّين اليهوديّ. ولذلك، سنرى أيًّا كان موقفه في الماضي البعيد وفي القرون

---

(٥) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر (CEDRAC) بجامعة القدّيس يوسف.

الوسطى، علمًا بأنّ ذلك يشمل موقفه من العهد القديم.

١ - موقفه من العهد القديم

موقف الشّرق المسيحيّ من العهد القديم موقف مزدوج:

فمن جهة، هناك عدد كبير من المسيحيّين مطّلعون اطّلاعًا لا يخلو من العمق على الكتاب المقدّس، بما فيه العهد القديم، وذلك أكثر ممّا هي الحال في الغرب.

ومن جهة أخرى، تُلاحَظ نزعة ليترجيّة لا يمكنني أن أحدّد تاريخًا لها (واضحة جدًّا عند الأقباط مثلًا، مع أنّه لم يكن لها وجود في الأصل)، إلى حذف العهد القديم، في القراءات الكتابيّة، لصالح العهد الجديد، ففي الليترجيّة القبطيّة الخاصّة بأيّام الأحد، نجد أربع قراءات، تُضاف إليها سيرة القدّيسين (المسمّاة سِنكْسار). والحال أنّ تلك القراءات الأربع مأخوذة من العهد الجديد (أعمال الرسل ورسائل بولس والرسائل العامّة والرؤيا).

ومع ذلك، لا يجوز لنا أن نقول إنّ الليترجيّة القبطيّة تتّسم بنزعة معادية لليهود.

٢ - الموقف القديم من الدّين اليهوديّ

إنّ موقف آباء الكنيسة الشّرقيّة القديم من الدّين اليهوديّ كان موقفًا رفضيًّا، ينطوي على جدل قلميّ لاهوتيّ. نذكر، على سبيل المثال، مؤلّفات أفراهاط أو أفرام السريانيّين. وفي القرون الوسطى، لم يتغيّر الموقف، فإنّه قد وصلت إلينا بعض عشرات من المقالات الجدليّة العربيّة المسيحيّة التي تعارض اليهود، أو الدّين اليهوديّ بالأحرى، وهي عمومًا دحض آراء لاهوتيّة فلسفيّة.

ومن جهة أخرى، يمكننا أن نلاحظ في الوقت نفسه استخدامًا واسعًا إلى حدّ ما للعهد القديم عن يد أولئك الكتّاب أنفسهم. فالكتاب المقدّس يُستعمل لغايات دفاعيّة، يراد منها أن تُثبت أنّ المسيح هو حقًّا

المشيح الذي أعلن عنه الأنبياء، علمًا بأنّ اليهود يحترمونهم ويعترفون بهم. هذا وأنّ الدليل نفسه يُستخدم أحيانًا مع المسلمين، وهم يردّون الكيل للمسيحيّين، محاولين أن يُثبتوا أنّ تلك النبوءات التي ينسبها المسيحيّون إلى المسيح يعود أكثرها إلى محمّد. وأسطع مثالٍ نجده في الردّ على النصارى الذي كتبه المسيحيّ الجاهد عليّ ابن الربّان الطبري بعد أن انضمّ إلى الإسلام في السنة ٨٥٥، فإنّ كتابه يستند كلّه إلى نصوص العهد القديم.

إنّ ذلك الموقف الجدليّ لم يمنع المسيحيّين، إذا اقتضى الحال، من أن يقيموا علاقات شخصيّة مع اليهود. ولقد وصلت إلينا أحيانًا بعض الشهادات.

٣ - الموقف المعاصر من الدّين اليهوديّ

إنّ الموقف المعاصر هو شديد التأثّر بالوضع السياسيّ الذي سيطر في الستّين سنة الأخيرة. وقد يصل (عند مؤيّدي حزب الشعبيّ السوريّ مثلًا، ولا سيّما في الكورة) إلى رفض العهد القديم، الذي يُعتبَر كتابًا همجيًّا يُفضَّل عليه القرآن. لكن ذلك يؤدّي بوجه عامّ إلى الحكم على اليهود بصفتهم قاتلي الله، كما شوهد ذلك في أثناء انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في صدد علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة. أمّا الكنائس الأرثوذكسيّة برمّتها، ولا سيّما في مصر، فقد شجبت ما سُمّي «تبرئة اليهود من دم المسيح». وهذا الموقف لم يكن غائبًا عن العديد من الأساقفة الكاثوليك.

في الواقع، بيّن المجمع فقط أنّ الحكم على المسيح وصلبه، اللّذين جريا قبل نحو ألفي سنة، لا يتّهمان يهود أيّامنا، وأنّ الكلام الذي فاه به بعض اليهود (كتب متّى في ٢٧/ ٢٥ «الشعب بأجمعه»)، «دمه علينا وعلى أولادنا»، لا يحمّل اليهود الذين في أيّامنا أيّة مسؤوليّة.

ومنذ ذلك الحين، عمّقت الكنيسة الكاثوليكيّة تفكيرها اللاهوتيّ وموقفها من الدّين اليهوديّ، فلا تتردّد في التشديد على أنّ اليهود لا يزالون

آباءنا وإخوتنا في الإيمان. إنّ هذا الكلام غير متداوَل في الشّرق، ولكنّي أظنّ أنّه مكسب إيجابيّ وأنّه لا يناقض أبدًا تقليد الكنيسة الشّرقيّة الصحيح، وإن لم يكن له وجود فيه، كما أنْ ليس له وجود في الواقع عند آباء الكنيسة الغربيّين.

أمّا كلام الكنيسة الغربيّة الحاليّ، وهو «إنّنا جميعًا ساميّون روحيًّا»، ولا سيّما استغفار اليهود على الشرّ الذي ارتكبه المسيحيّون نحوهم، فلا بدّ من التفكير فيه قبل ترويجه، علمًا بأنّ المسيحيّين الغربيّين هم مرتبطون إلى حدّ بعيد، على ما يبدو لي، بظروف ثقافيّة هي ظروف الغرب، وحتّى أوروبّا.

ومع ذلك، فإنّ ذلك الموقف من الدّين اليهوديّ لم يؤدِّ قطّ، عند أيّ من الأساقفة ولا في أيّ من الكنائس الشّرقيّة، إلى رفض العهد القديم، لا بل يجب أن نعرف أنّ آباء الكنيسة الشّرقيّين شرحوا كثيرًا العهد القديم، وكذلك جميع الكتّاب السريان (سواء كتبوا بالسّريانيّة أو بالعربيّة) والأقباط العرب.

وفي أيّامنا، فإنّ المراجع إلى العهد القديم عند اللاهوتيّين والروحانيّين الشّرقيّين هي كثيرة ومنبع غذاء، لأنّها، في أغلب الأحيان، قراءة رمزيّة تمثيليّة لعدد من هذه النصوص. أمّا المزامير، فإنّها غذاء المسيحيّين العاديّين بدليل أنّ طبعات العهد الجديد العربيّة، المنتشرة في مصر، تضيف في أغلب الأحيان نصّ المزامير.

لن أتوسّع أكثر من ذلك في هذه النقطة الأولى، مع أنّها قد تستحقّ انتباهًا أكبر من قبلنا.

ثانيًا – الشّرق المسيحيّ والإسلام في القرون الوسطى: بعض أمثلة لاهوتيّة

منذ نحو ١٤ قرنًا، يمثّل الإسلام تحدّي المسيحيّين الشّرقيّين الأكبر، على مستوى الحياة اليوميّة (على الصعيد السياسيّ والاجتماعيّ

والكنسيّ)، وعلى مستوى الفكر (على الصعيد الثقافيّ والعقائديّ والدّينيّ)، مُعيدًا في العمق إلى بساط البحث هويّتهم الخاصّة (أنّ الإسلام هو الغيريّة بكلّ معنى الكلمة). لن أبحث هنا إلّا في الفكر الدّينيّ، تاركًا النسبة إلى الثّقافة للفقرة التالية. وسأتطرّق إلى ذلك في العصور الوسطى والمعاصرة، إذ لا وجود للعصر القديم، بما أنّ الإسلام ظهر في العصور الوسطى.

إنّ لاهوت الشّرق المسيحيّ في القرون الوسطى تعامل بطريقة رائعة، على ما يبدو لي، مع الإسلام المختلف تمامًا. فلقد فكّر في الإسلام بالعمق لكي يعيد التفكير المسيحيّ والعقيدة المسيحيّة. نقول اليوم إنّ أولئك المفكّرين قاموا بعمل انثقافيّ فريد إلى حدّ ما.

سأكتفي بعرض بعض الأمثلة، علمًا بأنّها لا تعكس فكر أحد المفكّرين العرب المسيحيّين، ولا تنقل إلينا مقالة عربيّة مسيحيّة معيّنة. إنّها بالأحرى خلاصة أستنتجها أنا، مستوحيًا مؤلّفاتهم.

١ - مفهوم الله

كيف يشرحون سرّ الثالوث للمسلمين، حين يُنكره القرآن بوضوح (وإن كان لا يفهمه) وينفر منه الإسلام؟ قبل الإقدام على الشرح، لا بدّ من توضيح الصورة التي يكوّنها الإنسان عن الله.

في الإسلام، يبدو الله في الأساس الإله الخالق والقدير، لا بل القهّار، ولكنّه الرحمن الرحيم دائمًا، وهي عناصر يجدها المسيحيّ في الكتاب المقدّس (ولا سيّما في العهد القديم) ويجد فيها نفسه. فلن يرفضها، ولكنّه يهمل الأسماء الحسنى التي يبدو له أنّها أقلّ مناسبة للوحي المسيحيّ، كالقهّار.

ومن جهة أخرى، يريد أن يشدّد على أبوّة الله. وهنا تظهر صعوبة ثقافيّة لا شكّ فيها، لأنّ كلمة «أب» توحي بفكرة الإنجاب، وبالتالي بإقامة علاقة جنسيّة، وهي فكرة يعترض عليها القرآن بشدّة، لأنّها توحي إليه

بأساطير العرب الوثنيّين، نذكر، على سبيل المثال، سورة الإخلاص: «قل: هو الله أحد، الله الصمد. لم يَلِد ولم يولَد. ولم يكن له كُفُوًا أحد» (القرآن ١١٢).

ونذكر أيضًا آياتٍ تؤكّد أنّ الله ليس له ولد، لأنّ ذلك يعني أنّ له صاحبة: «بديع السموات والأرض، أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم» (القرآن ٦/١٠١)، «وأنّه تعالى جَدُّ ربّنا ما اتّخذ صاحبةً ولا ولدًا» (القرآن ٧٢/٣). إنّ هذا الموضوع يكرّره القرآن بلا ملل[1].

فكيف يمكن التعبير عن أبوّة/أمومة الله التي هي رسالة الإنجيل الرئيسيّة من دون الوقوع في تلك الصور التي سبقت ظهور الإسلام والتي يرفضها المسلمون والمسيحيّون على حدّ سواء؟ هذه هي المشكلة.

وهنا نرى أنّ مفهوم الرحمة، في معناه الساميّ المرتبط برَحِم المرأة يتّخذ كلّ قيمته. ولقد وجد المفكّرون المسلمون سندًا لاهوتيًّا فريدًا في كون القرآن يستهلّ كلّ سورة بتكرار الاسم الحَسَن «الرحمٰن الرحيم» الذي هو اسم الله العَلَم.

فالله هو، قبل كلّ شيء، الرحمٰن. وكانوا يردّدونه في صيغ متنوّعة ويسبّحونه بألحان مختلفة، ولذلك كانوا يستعملون مجموعة من الألفاظ توحي، على وجه من الوجوه، بذلك الاسم الحسن الذي لا غنى عنه في الكلام على الله وعلى رأفته التي لا حدّ لها: حنان، رحمة، رأفة، صلاح، تفضُّل.

ولكن كيف يستطيع المسيحيّ أن يعبّر عن مفهوم القدّيس يوحنّا «الله محبّة» (أولى يوحنّا ٤/٨)؟ هيهات بين الرحمة والمحبّة، لا سيّما وأنّ الرحمة توحي للمسلم العاديّ بشيء من التنازل، فلا رحمة إلّا من قِبَل

(١) راجع القرآن ٢/١١٦ - ١٠/٦٨ - ١٧/١١١ - ١٨/٤ - ١٩/٣٥ - ١٩/٨٨ - ١٩/٩١ - ٩٢/١٩ - ٢١/٢٦ - ٢٣/٩١ - ٢٥/٢ - ٣٩/٤ - ٤٣/٨١.

الأسمى نحو الأدنى. أمّا مفهوم المحبة فهو يختلف كلّ الاختلاف، لأنّه يفترض وجود مساواة بين الفاعلَين، بين الله وبين الإنسان، وهذا ما لا يقبله المُسلم.

فاللفظ الذي أخذ الفلاسفة المسيحيّون يستعملونه للتعبير عن ذلك المفهوم هو كلمة جود، مع الاسم الحسن «الجوّاد» الذي يجسّده. وهو يناسب Agathos اليونانيّة، ويمهِّد السبيل إلى لفظ محبّة الإنجيليّ. ولذلك أصبح الاسم الحسن الخاصّ بالله، وهويّته الشخصيّة: إنّ الله هو الجوّاد.

وبناء على ذلك، أخذ المفكّرون المسيحيّون يستعملونه، مضيقين عند الحاجة لفظَي محبّة أو حبّ اللذين هما لفظان مسيحيّان نموذجيّان. لكنّهما كانا يُستعملان بعد غيرهما لأنّهما لفظان يتجاوزان الحدّ بالنسبة إلى المسلمين.

وبعبارة أخرى، كان اللاهوتيّون المسيحيّون يبحثون عن أقرب المفاهيم الإسلاميّة إلى الوحي المسيحيّ، ويستكملونها بمفهوم الوحي المسيحيّ، بعد أنْ تكون قد مُهِّد له كما يجب.

٢ – مفهوم وحدانيّة الله: التوحيد المثلَّث

حين كان المسيحيّون العرب يعرضون للمسلمين وحدانيّة الله، كانوا يشدّدون على التوحيد. لم أجد مقالة في الثالوث ليس عنوانها في التوحيد والتثليث، أو بالأحرى (لكن ذلك كان نادرًا) في التوحيد المثلَّث. فكانوا يعرضون دائمًا عقيدة الثالوث على أنّها عقيدة الوحدانيّة الكاملة. وكان ذلك يتمّ على مستويات مختلفة.

على الصعيد الفلسفيّ، نعرف أنّ يحيى بن عديّ (٨٩٣-٩٧٤م) قد أعاد التفكير في عقيدة الثالوث وأنّه قد عرضها بحسب طريقَين مُختلفَين:

فمن جهة، في مقالته عن الوحدانيّة (مقالة في التوحيد)، يحلّل مختلف معاني الواحد في نظريّة أرسطو، ويعرّف ستّة معانٍ، خمسة منها لا تطبَّق على الله، فلا يحتفظ إلّا بمعنى واحد يطبَّق عليه. لكنّ الكلمة

الأساسيّة التي تُكرَّر أكثر من عشر مرّات في تلك المقالة القصيرة هي كلمة «غيريَّة»: إنّ الله غيرُنا تمامًا. فإنّ يحيى يستند ضِمنًا إلى تحديد قرآنيّ لله: «ليس كمثله شيء». فالله هو حقًّا الغَير. وبناء على ذلك، فإنّ المفهوم الإسلاميّ لوحدانيّة الله، بصفته وحدة عدديّة، يجعل الله شبيهًا بالإنسان. لا شكّ أنّ الله يتجاوز الإنسان، لكنّه لا يوصف بأنّه «ليس كمثله شيء»، فيكون إنسانًا أسمى. بالمقابل، نعرف أنّ الله هو حقًّا الغير، في المفهوم المسيحيّ. وأعتقد أنّ يحيى بن عَدِيّ هو الذي أدخل لفظ غيريّة، بعد الفارابي، ولكنّه أضفى عليها سمة تجريديّة، وكان ذلك أوّل ما كان في تفكيره اللاهوتيّ الثالوثيّ.

وفي مقالاته القصيرة في الثالوث، التي نشرها پيريه (Périer)، استند يحيى بالأحرى إلى نظريّة المعرفة التي وضعها أرسطو: إنّ الله هو العقل (noûs) الذي وحده يعرف نفسه: «العقل العاقل ذاته والمعقول لذاته». وهذه النظريّة لقيت نجاحًا كبيرًا حتّى عند غير المسيحيّين. فالغزالي (المتوفّى في ١١١١) أو الغزالي المنتحَل يستعملها في «الردّ الجميل على إلهيّة السيّد المسيح بصريح الإنجيل». ولقد ذكرها موسى بن الميمون (١١٣٥-١٢٠٤) على أنّها ثالوث المسيحيّين. وقصارى القول إنّ هذه الصيغة اشتهرت عند فلاسفة مختلف الأديان، أي المسلمين واليهود والمسيحيّين.

٣ - معنى خلق العالم

ولكي يعرض المفكّرون العرب المسيحيّون سرّ التجسّد للمسلمين بطريقة معقولة، انطلقوا ممّا هو مشترك بين الديانتَين: مفهوم الخلق وكون الله «الخالق» أو «الباري». فطرحوا هذا السؤال: لماذا خلق الله العالم؟ «ألِحاجة له إلى العالم»؟ هذا غير ممكن. «أعبثًا»؟ هذا غير ممكن. والحال أنّ الله لا يعمل شيئًا بلا هدف، كما ورد في القرآن نفسه. أنقول إنّ اللهَ تعالى خلق العالم، ولا سيّما الإنسانَ، لكي يُطيعوه ويعبدوه؟ عندئذٍ لا يكون هذا الإله «الجوّاد» أو «المُحبّ»، بل البخيل الأنانيّ، وأصبح

إلهًا على صورة الإنسان، تعالى الله عن ذلك علوًّا كثيرًا! فهناك دافع واحد ممكن: بسبب «تحنّنه ورحمته»، إلخ.

لكنّ أولئك المفكّرين عكسوا الإشكاليّة. فلم ينطلقوا من الله عمومًا، بل من الملموس وممّا يسلّم به الجميع، أي من أنّ الله هو خالق. وانطلاقًا من هنا، يُكتشف شخص الله شيئًا فشيئًا، بصفته رؤوفًا. فيُطرح هذا السؤال: ألم يكن الله «رؤوفًا، حنونًا، رحمن، رحيم» إلخ؟ كان ذلك ولا شكّ. فهذا يعني أنّ طبيعته هي أن يكون ذلك الإله الرؤوف والحنون إلخ. إذا كان الأمر على هذه الحال، وكانت طبيعته هذه، فلا بدّ أن يدلّ الله، في كلّ ظرف، على عطفه ورحمته ومحبّته.

٤ - ضرورة التجسّد كاكتمال لفِعْل الخالق

وكيف يُظهر الله محبّته بعد أن خطئ الإنسان؟ هنا يظهر التجسّد كاكتمال وامتداد للخلق. وكذلك يُنظَر إلى الفداء كامتداد للتجسّد. وفي المنطق نفسه، يُعرَض سرّ الإفخارستيّا كتأوين للتجسّد في حياتنا اليوميّة، التي ليست إلّا امتدادًا للخلق.

وبكلمة واحدة، ليس الإيمان المسيحيّ كلّه، بما فيه من عقائد وأسرار، إلّا فيضًا من محبّة الله الذي هو محبّة. أمّا كونه محبّة، فقد أوحي إلينا في يسوع المسيح، ولكنّه قد يُستَنتَج من التفكير البشريّ، انطلاقًا من الاعتراف بالله خالقًا.

أذكر فقط، لضيق الوقت، بعض نقاط من العقيدة التي يسهل التوسّع فيها:

+ الإفخارستيّا كاكتمال للتجسّد.

+ الفداء عن طريق الموت على الصليب (الذي يُنكره القرآن) كامتداد واكتمال لكلّ تدبير المحبّة الإلهيّ من أجل الإنسان.

هذهْ بعضُ الأمثلة من الفكر اللاهوتيّ العربيّ القديم. ولمّا كان الإسلامُ يمثّل الغيريّة المطلقة بالنسبة إلى الفكر المسيحيّ ويُعيد في العمق

إلى بساط البحث هذا الفكر، حاول الفكرُ العربيّ المسيحيّ أن يستوعب الفكرَ الإسلاميّ وانتقاداته، ليتجاوزه.

ثالثًا - الشّرق المسيحيّ في العصر الحديث: مقاربات لاهوتيّة

١ - منذ القرن السادس عشر، تغيير التوجّه: انجذاب إلى أوروبّا

أمّا في الفكر اللاهوتيّ المعاصر، على خلاف ذلك، فقد تقطع الاتّصال بتقليد القرون الوسطى العربيّ. ويعود هذا، في نظري، إلى سبب تاريخيّ. فقد ظهر ما اتُّفق على تسميته «عصر الانحطاط»، أي انطلاقًا من القرن الخامس عشر تقريبًا وامتدَّ إلى نهاية القرن الثامن عشر. فطوال أربعة قرون من الانحطاط الثقافيّ ومن إضفاء الصبغة التركيّة في الشّرق العربيّ، فَقَدَ المفكّرون المسيحيّون الاتّصال بذلك التقليد اللاهوتيّ.

وبسبب ظروف تاريخيّة، احتلّ التقليد الغربيّ محلّ التقليد العربيّ المسيحيّ.

حدثان أسهما في هذا الاستبدال: من جهة تأسيس المدرسة المارونيّة في رومة عام ١٥٨٤، فقد أنشأت جيلًا جديدًا من الكهنة المدرَّبين على أفضل موادّ أوروبّا التعليميّة. ومن جهة أخرى، وصول أربع رهبانيّات إرساليّة غربيّة إلى حلب، ما بين ١٦١٦ و١٦٢٥: اليسوعيّون والكبّوشيّون والفرنسيسكان والكرمليّون. إنّ هاتَين الظاهرتَين، القريبتَين الواحدة من الأخرى، والمتكاملتَين تمامًا، كانتا نقطة انطلاق فَرْنَجة الكنيسة المارونيّة خاصّةً، وبالتالي (وبفضلها غالبًا) سائر الكنائس الشّرقيّة.

لا تعود هذه الفرنجة، كما يقال في بعض الأحيان، إلى نظرة إمبرياليّة، بل إلى ظاهرة انثقاف حتميّة: من جهة، كان فراغ «عصر الانحطاط»، ومن جهة أخرى تدفُّق النهضة الغربيّة وجاذبيّتها الرائعة. فنتج عن ذلك أنّ جميع طوائف حلب (التي كانت جميعًا، ما عدا الموارنة،

أرثوذكسيّة: أرمنيّة أو سريانيّة أو بيزنطيّة) جذبها ذلك النموذج الغربيّ الكاثوليكيّ. فنشأ هكذا، في حضن الكنائس الشّرقيّة، تيّار فكريّ كاثوليكيّ (أي غربيّ في ذلك الزمان).

٢ - نشأة الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة

وانتشر هذا التيّار يومًا بعد يوم، وكان له مؤيّدون ومعارضون، وعدد كبير من الأساقفة الذين جاهروا بالإيمان الكاثوليكيّ، من دون التخلّي عن بطريركهم الأرثوذكسيّ، حتّى إنّ البطريرك كيرلّس طاناس الدمشقيّ، حين انتخبته طائفة الروم الأرثوذكس في ١٧٢٤، أعلن أنّه كاثوليكيّ. والتحم به جزء من الطائفة، من الذين كانوا ذوي حساسيّة كاثوليكيّة. فوُلدت طائفة الروم الملكيّين الكاثوليك، ولكنّها لم تحصل على اعتراف السلطات العثمانيّة، لأنّ الأرثوذكس (وعلى رأسهم بطريرك القسطنطينيّة) ضغطوا على الباب العالي لكي لا يعترف بذلك البطريرك وتلك الطائفة.

ولمّا لم توفّق كنيسة أنطاكية في وجود أسقف عربيّ واحد غير ميّال إلى الكثلكة، أرثوذكسيّ مئة بالمئة، رشّحت بطريركيّة القسطنطينيّة سِلْفِسْترُس، وهو شمّاس يونانيّ وُلد في قبرص في حوالى ١٦٩٦، وقد كُرّس بطريركًا في ٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٧٢٤، بعد كيرلّس السادس طاناس بأسبوع واحد! واستمرّ هذا التقليد طوال القرن الثامن عشر وحتّى نحو نهاية القرن التاسع عشر (بالتحديد حتّى سنة ١٨٩٨م): فإنّ جميع البطاركة البيزنطيّين الأرثوذكس كانوا يونانيّين. وفي أيّامنا أيضًا، تُتّبع السياسة نفسها في بطريركيّتَي أورشليم والإسكندريّة: إلّا في حالات نادرة (سوفرونيوس الكِلِّزْلي مثلًا، المتوفّى في ١٧٨٠)، لم يُنتَخَب أيّ عربي بطريركًا، في حين كان جميع البطاركة الروم الكاثوليك من العرب، جامعين بين كرّاسي أنطاكية وأورشليم والإسكندريّة الثلاثة.

٣ - فَرنَجة الفكر اللاهوتيّ، حتّى عند الأرثوذكس

في تلك الأيّام، ظهر قُطبُ غيريّة جديد، وهو الغرب. فلقد فقدوا الفكر اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ، بسبب الانقطاع الثقافيّ الذي سبّبه

الانحطاط وظهور العثمانيّين. فبعد طور فراغ، أخذ المسيحيّون الشّرقيّون يبنون هويّة مسيحيّة جديدة، مستوحاة من الغرب، من دون إنكار تقليدهم الشّرقيّ. فنرى فنرًا لاهوتيًّا غربيًّا كاثوليكيًّا (وفي وقت لاحق، غربيًّا بروتستانتيًّا) يتغلغل ببطء إلى الكنائس الشّرقيّة، بما فيها الأرثوذكسيّة، كالكنيسة القبطيّة التي فقدت، منذ زمن طويل، رباطها بالتقليد السابق. فأدّى كلّ ذلك إلى فكر لاهوتيّ مأخوذ من الغرب، وله صفة شرقيّة، إلى حدّ قريب أو بعيد.

في مرحلة أُولى، نقل اللاهوتيّون المعاصرون المقالات اللاهوتيّة (البروتستانتيّة أو الكاثوليكيّة)، بعد أن بسّطوها. وفي عهد قريب، أضفوا على هذه المقالات صبغة شرقيّة، بإدراج الفكر الآبائيّ فيها، ولا سيّما اليونانيّ.

وفي مرحلة ثانية، انطلاقًا من السّتّينات تقريبًا، ظهرت نزعة إلى إعادة إضفاء صبغة شرقيّة على ذلك الفكر اللاهوتيّ الغربيّ، عبر درس آباء الكنيسة. إليكم مثلَين موضِحَين: ففي مصر، استوحى الأب متّى المسكين (القبطيّ الأرثوذكسيّ) خاصّةً من الفكر الآبائيّ ومن فكر الأرثوذكس الروس الذي وصل إليه عبر منشورات إنكليزيّة أو فرنسيّة، وأدخل فيه نصوصًا آبائيّة يونانيّة ولاتينيّة. لكنّه لا يعرف تمامًا الفكر الغربيّ المعاصر. وفي لبنان، استوحى المطران سليم بسترس (من الروم الكاثوليك) من الفكر الكاثوليكيّ المعاصر وأدخل فيه فكر اللاهوتيّين البيزنطيّين الذين اطّلع عليهم عن طريق الغرب.

٤ - الخاتمة: انثقاف الإيمان

إنّ هذَين المثلَين هما موضِحان. فمن جهة الكاثوليك، نرى تقدّمًا يستهدف إلى الجمع بين الغرب الكاثوليكيّ والتقليد الشّرقيّ الآبائيّ. ومن جهة الأرثوذكس، يتمّ البحث حيث يكون الفكر اللاهوتيّ التقليديّ أكثر حيويّة، ولا سيّما عند الأرثوذكس الروس، مُغنين إيّاه بشواهد آبائيّة. وفي الحالتَين، لا وجود للنسبة إلى الإسلام، ولا وجود لأيّ إلهام انطلاقًا من الفكر العربيّ المسيحيّ العائد إلى القرون الوسطى.

أمّا أنا، فمنذ ثلاثة عقود أحاول أن أعيد التفكير في بعض نقاط الفكر اللاهوتيّ العقائديّ، وإن أمكن الأمر، في الإيمان المسيحيّ كلّه، بالجمع بين الأبعاد الثلاثة (الآبائيّ، والعربيّ الخاصّ بالقرون الوسطى، والمعاصر)، من دون أن أنسى الإسلام. وأعترف بأنّ الفكر اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ الذي يعود إلى القرون الوسطى يساعدني إلى أبعد حدّ في مجهود انثقاف الإيمان، وألاحظ إلى أيّ درجة له وقع عند المعاصرين، سواء أكانوا من المسيحيّين (الشباب أو البالغين) أو من المسلمين.

رابعًا – الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في القرون الوسطى

١ – عند الفتح الإسلاميّ

حين فتح العرب الشّرق الأدنى في السنين ٦٣٢-٦٤١، فبأقلّ من عشر سنين، ضُمّت سورية وفلسطين والعراق ومصر وفارس إلى الإسلام. وبعبارة أخرى، بقي السكّان ما كانوا (مسيحيّين أو مزديّين وغيرهم) ولكنّهم أُخضعوا للنظام الإسلاميّ. ومن بينهم عدد تحوّل إلى الإسلام، ولا سيّما عَبرَ القرانات بالمسلمين.

وفي تلك البلدان، وجد العرب مسيحيّين ينتمون إلى ثلاث ثقافات مختلفة (اليونانيّة والسريانيّة والقبطيّة)، سبقها تقليد ثقافيّ طويل، ذلك بأنّ الأوساط المثقّفة في سورية (لا مصر) كانت مشرّبة حضارة هلّينيّة. ووجدوا أيضًا حضارة لامعة، تظهر في الفنّ والتقنيّات والهندسة المعماريّة.

فانبهر العرب (وهنا، يكثر عدد النصوص التاريخيّة، وهي واضحة) أمام تلك الحضارات التي وجدوها. فطلبوا إلى السكّان الأصليّين أن ينقلوها إليهم. وكان هؤلاء السكّان في العالم العربيّ (أستثني العالم الفارسيّ) أكثرهم مسيحيّين: إمّا سريان أو سوريّين بيزنطيّين، وإمّا أقباط. وكان السريان أولئك الذين حافظوا على التراث الهلّينيّ وأطالوه، ونقلوه

إلى السريانيّة منذ القرن الخامس والسادس، خصوصًا بفضل سرجيوس الراشيني.

٢ – في القرون الوسطى

كان للسريان عدّة مدارس فلسفيّة لاهوتيّة أخذت تنقل تلك التقليد اليونانيّ إلى العرب. تمّ ذلك أوّلًا في دمشق، على عهد الأمويّين، منذ مطلع القرن الثامن، ثمّ في بغداد إلى العبّاسيّين، في القرنين التاسع والعاشر. وهكذا نقل السريان بالعربيّة كلّ التراث اليونانيّ، الفلسفيّ والطبّيّ والعلميّ وهذه الترجمات أعاد النظر فيها وصحّحها أجيال متعاقبة. ولكي يحقّق هذا المشروع، توجّه باحثون إلى كبار خزانات الكتب في الإمبراطوريّة البيزنطيّة يبحثون عن أفضل المخطوطات. فنشأت في ذلك العصر حركة فكريّة فريدة ولّدت «النهضة العبّاسية».

فمن القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، كان المسيحيّون دُعاة الفكر العربيّ، في دمشق ثمّ في بغداد. لم تكن هذه حالة القاهرة، لأنّ الأقباط لم يكن عندهم ذلك التقليد. فالمسيحيّون مثّلوا إذًا قطب الغيريّة بالنسبة إلى الهويّة العربيّة الإسلاميّة[٢].

ومن جهة أخرى، لم يكن للعرب خبرة في إدارة إمبراطوريّة، فقام المسيحيّون بهذه المهمّة: البيزنطيّون في دمشق على عهد الأمويّين، والنسطوريّون في بغداد على عهد العبّاسيّين (راجع دراسة سيسيل كَبْرول (Cécile Cabrole) القائمة)، والأقباط في مصر، أوّلًا على عهد الإخشيديّين والفاطميّين، وفي وقت لاحق على عهد الأيوبيّين والمماليك، بنسبة أمين سرّ قبطيّ واحد على اثنين، مع أنّ وظيفة أمين السرّ كانت على جانب كبير من الأهمّيّة، لأنّها كانت تماثل وظيفة وزير في أيّامنا.

---

(٢) Cf. Samir Khalil SAMIR, «Religion et culture en Proche-Orient arabe- Islam et Christianisme comme facteurs d'intégration et d'éclatement», in: *Proche-Orient Chrétien* 39 (1989) 251-309.

٣ - استيعاب المسيحيّين الحضارة الهلّينيّة ونقلها إلى المسلمين

هذه الظاهرة معروفة تمامًا عند أهل الاختصاص، ولكنّنا لا نُدرك عادةً ما تفترضه عمليّة استيعاب ذلك التراث. فإنّ أولئك المترجمين لم يكونوا مجرّد مترجمين! بل كانوا علماء استوعبوا العلوم التي ينقلونها، فكانوا يعيدون النظر فيها.

علمًا بأنّهم اصطدموا بمشاكل نقل ضخمة. فلمّا وجب على حُنَين، على سبيل المثال، أن يترجم «الآلهة» أو «عرائس الفنّ»، كان يتردَّد، إذ لا يجوز له أن يكتب «الآلهة» في صيغة الجمع (لا إله إلّا الله). فكان يكتب «الملائكة»، بما أنّهم رسل في التقليد الإسلاميّ واليهوديّ المسيحيّ، وأنّهم كائنات وسطاء بين الله والإنسان في التقليد الفلسفيّ اليونانيّ العربيّ. وهنا نرى كيف أنّ الهويّة العربيّة التي استوعبها حنين (وهو عربيّ من الحيرة، من قبيلة بني عِباد) كانت تواجه الأصل اليونانيّ. فكان يعيد النظر في كلّ ذلك، ويمضغه ويهضمه، ثمّ يعبّر عنه مرّة أخرى.

وذلك التراث استوعبه المسلمون ببطء، فقامت النهضة الكبرى. ألمّح هنا إلى الكتاب الشهير الذي وضعه آدم مِتْس (Adam Metz) بعنوان «نهضة الإسلام» الذي تُرجم إلى عدّة لغات، بما فيها العربيّة. فإنّ هذا الكتاب يصف فيه النهضة العبّاسيّة الكبرى التي وصلت إلى أوجها في القرن الرابع الهجريّ، العاشر الميلاديّ.

بفضل حركة النقل والاستيعاب وإعادة النظر، التي أطلقها المسيحيّون السريان، نشأ قطاع ثقافيّ عربيّ، وقاعدة مشتركة للثقافة، تجمع المسيحيّين والمسلمين واليهود والصابئة. وهذا ما عزّزه الانفتاح الثقافيّ الذي مارسه الخلفاء والأمراء المسلمون، فلقد شجّعوا وموّلوا تلك الحركة. فقام فكر دينيّ أُعِدَّ انطلاقًا من تلك الثقافة الهلّينيّة التي أُضْفيت عليها صيغة سريانيّة ثمّ عربيّة، علمًا بأنّ الذين أشرفوا على كلّ ذلك كانوا المسيحيّين الذين عاشوا في القرون الثامن والتاسع والعاشر للميلاد.

سأكتفي بأن أذكر مثالًا واحدًا لأجسّم حديثي.

تتلمذ الفارابي عن يد ثلاثة فلاسفة: الأوّل إبراهيم المَرْوَزي وكان نسطوريًا أتى من حدود إيران، والثاني يحيى بن حَيلان وكان هو أيضًا نسطوريًا، ثمّ انتقل من حرّان إلى بغداد وتتلمذ عن يد أبي بِشْر متّى بن يونس وكان هو أيضًا نسطوريًا. ولمّا توفّي أبو بِشْر في ٩٤٠، لم يبقَ له ما يأخذه عن غيره. فغادر بغداد وذهب إلى حلب حيث كان أمير يشجّع العلوم. ومات في دمشق عام ٩٥٠.

٤ - انفتاح المسيحيّين الثقافيّ

في الطائفة المسيحيّة السريانيّة، يتمّ استيعاب الثّقافة العربيّة من دون التخلّي عن الثّقافة السريانيّة: لكنّ هذه الثّقافة تراجعت شيئًا فشيئًا، بعد أن احتلّت العربيّة محلّها ببطء، من دون أن تزول تمامًا. وفي العالم القبطيّ، لا نرى في مثل ذلك، لأنّ الأقباط (حين وصل العرب إليهم) كانوا قد فقدوا مدرسة الإسكندريّة التي زالت قبل مئة سنة. فلم يعد عندهم إذًا ذلك التقليد الفلسفيّ العلميّ الهلّينيّ الكبير، في حين حافظ السريان على مدارسهم في أديرتهم.

وهذا ما يفسّر لماذا وجب على الكتّاب العرب الأقباط أن يتتلمذوا لمسيحيّي العراق. فلذلك نشاهد ظاهرة تُدهشنا إلى حدّ ما، وهي أنّ الأقباط في أغلب الأحيان هم الذين أنقذوا التراث النسطوريّ: الياس النصيبيّ وعبدالله بن الطيّب وعمّار البصريّ والعديد من غيرهم. فأشهر الكتّاب النسطوريّين الناطقين بالعربيّة وصلوا إلينا سالمين عن يد الأقباط وحدهم - هذا أمر فريد.

وفي القرن الثالث عشر، ظهرت نهضة قبطيّة بكلّ معنى الكلمة، ودلّت على انفتاح دينيّ وثقافيّ في جميع الاتّجاهات. فاستخدموا كُتّابًا مسلمين، كالغزاليّ أو الرازي (يذكر الصفيّ بن العسّال، حوالى السنة ١٢٤٠، الرازي المتوفّى في ١٢٠٤ بصفته معلّمه، مع أنّه لم يعرفه). كما أنّ المؤتمن بن العسّال وابن الراهب، اللذين ينقلان صفحة من دلالة

الحائرين، قد عرفا المفكّر اليهوديّ الكبير موسى بن ميمون واستخدماه. ولكنّ الكتّاب الأقباط قد استشهدوا دائمًا بالكتّاب العرب المسيحيّين المتمين إلى جميع الكنائس بلا تمييز.

أريد أن أُضيف ملاحظة: في القرون الوسطى، عرفت بعض الكنائس الشّرقيّة نشاطًا إرساليًّا، ومن بينها خاصّةً الكنيسة الأشوريّة (النسطوريّة) التي أوفدت مرسلين إلى كلّ آسية الشّرقيّة حتّى منغوليا. ويخطر ببالي أيضًا تنصير العقالبة حوالى السنة الألف، علمًا بأنّ الأقباط لم يقطعوا علاقاتهم بكنيسة أثيوبيا التي أسّسوها.

قد يظنّ الناس أنّ تلك الإرساليّات الدّينيّة قد أثّرت في تلك الكنائس. في الواقع، لا نرى شيئًا من ذلك، لأنّ تلك الإرساليّات لم يبدّلوا قطّ هويّة المجتمعات المسيحيّة الشّرقيّة.

خامسًا - الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في القرون العثمانيّة (١٥١٦-١٩٢٠)

انطلاقًا من القرن الخامس عشر، نشاهد في العالم العربيّ «الانحطاط» الكبير، الذي أشرتُ إليه والذي دام أربعة قرون. وفي تلك الحقبة التاريخيّة ظهرت في سورية ولبنان (بلاد الشام)، بين المسيحيّين (ولا سيّما الكاثوليك)، النزعة الثقافيّة الجديدة التي أثّرت تأثيرًا عميقًا في العالم العربيّ، حتّى منتصف القرن العشرين، وهو التأثير الغربيّ، في حين كنّا نرى السبات في مصر، حتّى وصول بونابَرْت (١٧٩٨) الذي أحدث صدمة مفيدة عزّزها محمّد عليّ (١٨٠١-١٨٥١).

١ - النهضة عند مسيحيّي سورية في القرنَين السابع عشر والثامن عشر

سبق لي أن قلت إنّ تلك النهضة انطلقت من نشأة المدرسة المارونيّة في رومة (١٥٨٤)، وتابعت سيرها بوصول المرسَلين الأوروبّيّين (الإيطاليّين والفرنسيّين والإسبانيّين) إلى حلب في حوالى ١٦٢٥ (راجع أعلاه «ثالثًا - ١»). لن أكرّر هنا ما قلته هناك على الصعيد اللاهوتيّ،

ولكنّي سأتوسّع في ما لهذا الحدث التاريخيّ المزدوج من وقع ثقافيّ.

حين نطالع، على سبيل المثال، نصوص البطريرك المارونيّ الدُوَيهيّ (١٦٣٠-١٧٠٤)، وهو كاتب كبير ولاهوتيّ ومؤرِّخ، يلفت نظرنا مستوى الانحطاط الذي تتّسم به لغته العربيّة، حتّى إنّ المعلّم الشرتونيّ، الذي نشر أعماله التاريخيّة، قد اضطُرّ إلى إعادة النظر في إنشائها. ولقد كتب، على كلّ حالّ، لا بحروف عربيّة، بل بحروف سريانيّة، بالكرشوني، كما فعل معظم الموارنة منذ مطلع القرن الرابع عشر[٣]. إنّ آستعمال الكرشوني يعكس شيئًا من تقوقع الطائفة المارونيّة على نفسها وميلًا إلى العيش المنعزل.

ثمّ كان الاستئناف وإعادة التعريب، مع ظهور جرمانس فرحات (نهاية القرن السابع عشر - مطلع القرن الثامن عشر)، مطران حلب المارونيّ. فقد أطلق حركة تجدّد روحيّ وثقافيّ، متلمذًا لأحد الشيوخ المسلمين لتحسين لغته العربيّة. كما أنّه أطلق حركة في حلب، بالاشتراك مع مكرديش الكسيح (وهو أرمنيّ بارع في تأليف كتب بالنثر المسجَّع) ومع موارنة وأرثوذكس آخرين، فكانوا يشكّلون فريقًا من المُصلحين المسيحيّين.

وألّف كتابًا خاصًّا في قواعد اللغة: لمّا كان المسيحيّون يتحفّظون لدرس العربيّة، لأنّ جميع شواهدها كانت مقتبسة من القرآن والحديث، وضع جرمانس كتابًا في قواعد اللغة، مؤسّسًا على الإنجيل، فكانت فيه جميع الشواهد مأخوذة من الكتاب المقدّس. إنّ هذا الأمر مفيد إلى حدّ بعيد، لأنّه يعني من جهة أنّ اللغة العربيّة ليست محصورة في المسلمين، ومن جهة أخرى، أنّ الكتاب المقدّس لا يقلّ قيمة أدبيّة عن القرآن، بما أنّه يُستخدم في عرض علم الأدب. وبهذه الطريقة غير المباشرة، استطاع

(٣) إنّ ما أكّده جيرار تُروپو (Gérard Troupeau)، في الموسوعة الإسلاميّة، وهو أنّ الكرشوني كان منتشرًا منذ القرن العاشر، يبدو لي خاليًا من الأساس: أمّا أنا، فإنّي لم أرَ أيّ مخطوطة بالكرشوني تعود إلى ما قبل السنة ١٣٠١.

جرمانس أن يعيد النظر في عربيّة المسيحيّين وأن يجدّد الروابط بتقليد النهضة العبّاسيّة التي أطلقها المسيحيّون بوجه خاصّ.

ظهرت هذه الحركة أوّلًا عند مسيحيّي حلب، ولكنّها ما لبثت أن انتقلت إلى لبنان. ذلك بأنّ جميع الرهبانيّات الكاثوليكيّة في ذلك الزمان (سواء أكانت بيزنطيّة أو مارونيّة أو أرمنيّة أو سريانيّة) أُنشئت عن يد حلبيّين، ولكن في لبنان، ولا سيّما في كسروان، وعَبرَ هذه الرهبانيّات الجديدة تمّ إصلاح اللغة والأدب العربيّ عند المسيحيّين. فانطلاقًا من جرمانس فرحات، انتشرت حركة إعادة نظر ثقافيّة في اللغة العربيّة بين مسيحيّي سورية ولبنان، مدّة أكثر من مئة سنة، وساعدت على قيام النهضة العربيّة الكبرى، في القرن التاسع عشر. وبهذا المعنى، يجوز أن يقال إنّ جرمانس فرحات كان «أبا التمهيد للنهضة العربيّة».

٢ - الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في القرن التاسع عشر

إلّا أنّ تلك النهضة الحلبيّة واللبنانيّة هي من طراز دينيّ. وفي القرن التاسع عشر، عمّت هذه النهضة ولم تعد خاصّة بالمسيحيّين، وكان السبب تغييرًا اجتماعيًّا سياسيًّا، وهو أنّ محمّد عليّ كان يُنشئ في مصر دولة عصريّة تتمتّع بحكم ذاتيّ واسع إلى حدّ ما، مع أنّها لا تزال جزءًا من الإمبراطوريّة العثمانيّة. فكان يجذب إلى مصر عناصر الإمبراطوريّة الدّيناميّة، ولا سيّما المسيحيّين السوريّين واللبنانيّين الذين كانوا يتمتّعون في مصر بمزيد من الحرّيّة. وكانت هناك أيضًا عناصر إسلاميّة يجذبها الغرب «ولكنّها تصرّ على عدم فقدانها الهويّة الإسلاميّة.

وفي ذلك الزمان، وبتأثير من الحكم العثمانيّ (تعزّزه إمبراطوريّات مسيحيّة غربيّة، تدافع عن مسيحيّي الشّرق) انتشرت عقليّة الجماعات المتشبّعة (المِلَل أو الطوائف)، فكان على كلّ جماعة (بيزنطيّة وسريانيّة وأرمنيّة ومارونيّة إلخ) أن تحصل على اعتراف من السلطان وأن تحدّد نفسها بصفتها مختلفة عن الأخرى). هذا وأنّ تأثير الإرساليّات في القرنين السابع عشر والثامن عشر عزّز تلك النزعة إلى الانعزال.

وكانت الحركة الثقافيّة، التي افتتحها الحلبيّون، تواصل سيرها، فتعلمنت في منتصف القرن التاسع عشر، بتأثير من الغرب، وأصبحت تلك النهضة الكبرى التي قامت في مصر، بفضل محمّد عليّ وسلالته. ولمّا تمّت إصلاحات عبد الحميد، حصل المسيحيّون على شبه مساواة في الإمبراطوريّة العثمانيّة، فقد أذنت لهم أن يتنقّلوا بحرّيّة في هذه الإمبراطوريّة الواسعة وأن يختاروا البلد الذي يناسبهم على أفضل وجه: فأقام العديد منهم في مصر. ومع أنّهم ما زالوا ينتمون إلى ملّتهم، فقد شعروا بأنّهم مندمجون ثقافيًّا يومًا بعد يوم على طريقة أفضل في ذلك العالم العربيّ. لا بل شعروا بأنّهم أكثر من مندمجين، فقد أصبحوا رُوّاد تلك الحركة. إنّه عصر المسيحيّين العرب، الذي دام أكثر من خمسين سنة، من ١٨٦٠ إلى نحو ١٩٢٠.

٣ - الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في الحقبة الزمنيّة المعاصرة

في هذه الأثناء، انتشرت النهضة العربيّة الإسلاميّة بالتوازي، متّسمة ببعض الميزات الخاصّة، التي غالبًا ما كانت ذات صبغة إسلاميّة أكثر من الصبغة العربيّة. انطلقت في مصر مع ظهور رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، وتتابعت مع جمال الدّين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) وتلميذه المصريّ الشيخ محمّد عبده والمفكّر السوري عبد الرحمٰن الكواكبيّ (١٨٤٩-١٩٠٢). وتوطّدت النزعة الإسلاميّة مع تلميذ عبده، الشيخ اللبنانيّ رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، ومع سقوط الإمبراطوريّة العثمانيّة وإعلان الجمهوريّة التركيّة في ٢٩/ ١٠/ ١٩٢٣، وإعلان العلمنة في تركيا عن يد كمال أتاترك، وإلغاء الأبجديّة العربيّة وتبنّي الأبجديّة اللاتينيّة، وأخيرًا بإلغاء الخلافة في ٣/ ٣/ ١٩٢٤ وإلغاء المحاكم الشرعيّة في ٨/ ٤/ ١٩٢٤. وعلى جميع هذه الأحداث التي صدمت العالم الإسلاميّ، ردّ الشيخ حَسَن البنّا، تلميذ رشيد رضا، بتأسيس «الإخوان المسلمين» في ١٩٢٨. وعندئذ اتّخذت النهضة صراحةً صبغة إسلاميّة.

أمّا المسيحيّون فقد أخذوا يقومون شيئًا فشيئًا بردّ فعل لإنقاذ

هويّتهم. فانطلاقًا من الخمسينات، ومن إنشاء دولة إسرائيل الجائر في ١٩٤٨، الذي سبَّب قيام الثورة المصريّة في ١٩٥٢ والثورة العراقيّة في ١٩٥٤، بما فيها من الانعكاسات الاقتصاديّة والسياسيّة والدّينيّة المعروفة، شعروا بأنّهم مهدّدون يومًا بعد يوم، وفكّروا في الهجرة أو في الانعزال.

وفي لبنان، أثارت أحداث ١٩٥٨ انسحاب المسيحيّين بالنسبة إلى الهويّة العربيّة وإلى القوميّة العربيّة (التي سبق أن كانوا رُوّادًا لها). وتدفّق اللاجئون الفلسطينيّون، خصوصًا بعدَ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٧ («أيلول الأسود») وتدفّقت معهم المشاكل السياسيّة الداخليّة والإقليميّة. وهذا ما عزّز، عند أكثر الطوائف، النزعة إلى الانطواء على النفس وإلى رفض العروبة.

والذين واصلوا وحدهم انتماءهم إلى العروبة وإعلانه على رؤوس الملأ هم الروم الأرثوذكس، لا لاستعرابهم أكثر من سائر المسيحيّين الشّرقيّين، بل لأسباب تاريخيّة وجغرافيّة: فإنّهم يقيمون بوجه خاصّ في سورية (ولكن في لبنان وفلسطين أيضًا وقليلًا في مصر) ولا يجدون فائدة في التطابق مع دولة، بما أنّهم ليسوا في أرض محدودة. وفي صفوفهم أكبر عدد من أنصار «سورية الكبرى». ولكن، في الواقع، يبحث كلّ واحد عمّا يطابق بوجه أفضل مصلحته الشخصيّة أو الطائفيّة.

في تلك الظروف السياسيّة الجديدة، نجد أنفسنا اليوم أمام رفض منتشر إلى حد ما، في صفوف مسيحيّي الشّرق، للعروبة، يصحبه رفض للإسلام يعود إلى قيام الصحوة الإسلاميّة منذ ١٩٧٣ والنزعات الإسلاميّة في كلّ المنطقة. كلّ ذلك يتعارض جدًّا مع ما كان يلاحَظ قبل بضعة عقود، إذ إنّ العديد من المسيحيّين، في لبنان خاصّة، كانوا مطّلعين اطّلاعًا حسنًا على الإسلام وكانوا يقدّرونه تقديرًا إيجابيًّا إلى حدّ ما.

أمّا اليوم، فإنّنا نلاحظ يومًا بعد يوم، في الطوائف المسيحيّة المقيمة في مجمل العالم العربيّ، عودة إلى تأكيد الهويّة التي سبقت ظهور

الإسلام. ففي مصر والعراق ولبنان بوجه خاصّ، حيث يدور الكلام على الهويّة القبطيّة، والكلدانيّة أو الأشوريّة، والفينيقيّة أو السريانيّة، بغضّ النظر طبعًا عن الهويّة الأرمنيّة التي يصعب عليها أن تصف نفسها بالعربيّة. وكما سبق لي أن قلته، أرى أنّ المَلَكيّين وحدهم (أرثوذكس أو كاثوليك) ما زالوا يؤكّدون عروبتهم.

٤ - شيء من الرجاء: العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة اليوم في لبنان

مع ذلك، فبعد الحرب اللبنانيّة، يشعر الإنسان شعورًا واضحًا جدًّا برغبة في إعادة تعمير البلد معًا، وفي التلاقي، من قبل المسلمين ومن قبل المسيحيّين على السواء. يلاحَظ هذا الأمر عند المفكّرين عامّةً، عند اللاهوتيّين الحاليّين في لبنان، المسيحيّين والمسلمين. أتوقّف عند بادرة واحدة: في معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، التابع لجامعة القدّيس يوسف، حضور أئمّة سنّيّين وشيعيّين وكهنة من الشباب يأتون من تلقاء أنفسهم ليتابعوا دروسًا ويُعدّوا أبحاثًا، ويُبدون اهتمامًا كبيرًا بالتعرّف إلى الآخر في العمق. هذا ما يبدو لي بشارة خير لاستئناف الحوار.

وكذلك، ليس من باب الصدفة أن تزدهر معاهد إسلاميّة مسيحيّة (كانت محصورة قبل اليوم في جامعة القدّيس يوسف): البَلَمَند (روم أرثوذكس)، وحريصا (روم كاثوليك)، ومنذ عهد قريب، أنشأ الأنطونيّون معهدًا إسلاميًا مسيحيًا في جامعتهم القائمة في مار روكز، كما أنّ جامعة الروح القدس، منذ أوّل عهدها، تعلّم الإسلام في كلّيّتها اللاهوتيّة. ونشعر أنّ ذلك، بالنسبة إلى كنائس لبنان، هو بعد جوهريّ من أبعاد التفكير المسيحيّ. وعلى الصعيد المؤسّساتيّ، فإنّ الكلّيّات العليا للدراسات الإسلاميّة (السنّيّة أو الشيعيّة) تنظّم أمورها بالاتّجاه نفسه، وإن كانت متأخّرة بالنسبة إلى نظرائها المسيحيّين.

وأكثر من ذلك، فإنّ مختلف اللقاءات التي تجمع الشبّان والشابّات، المسلمين والمسيحيّين، حول موضوع «العيش المشترك»، والنجاح العظيم الذي تلقاه المؤتمرات المنظّمة، ابتداء بمؤتمر الأنطونيّين

في ١٩٩٣، تدلّ على أنّ تلك «الرغبة في التعرّف إلى الآخر» ليست أمرًا محصورًا في المفكّرين. كما أنّ المبادرة التي أطلقها الشيعيّون، قبل ستين، في تنظيم لقاءات دوريّة بين طُلّاب وأساتذة من مختلف كلّيّات اللاهوت (إسلاميّة ومسيحيّة) والنجاح الذي لاقته يدلّان على الاهتمام المتبادل العميق عند وَسَط بكامله.

كنت أودّ أن أبحث في العلاقات القائمة بين مختلف تقاليد الشّرق المسيحيّ، التقاليد بين البيزنطيّين والأقباط والسريان والموارنة إلخ. لكنّ ضيق الوقت لا يسمح بالتطرّق إلى هذه المسألة.

سادسًا – الشّرق المسيحيّ والغرب

بحثنا في الشّرق المسيحيّ بالنسبة إلى الإسلام وإلى الثّقافة العربيّة. والشقّ الثالث هو النسبة إلى الغرب. يمكننا أن نميِّز بين الغرب المسيحيّ (ولا سيّما الكاثوليكيّ) والغرب في النظرة إلى الحداثة وحتّى الإلحاد.

١ – الشّرق المسيحيّ والغرب المسيحيّ (الكاثوليكيّ خاصّةً)

كنتُ قد فكّرت أوّلًا في الحديث عن العلاقة بين الأرثوذكس من جهة، والكاثوليك والبروتستانت الغربيّين من جهة أخرى، ثمّ عن علاقة الأرثوذكس محلّيًّا بالمرسَلين الكاثوليك والبروتستانت، وأخيرًا عن تأثير هجرة الأرثوذكس إلى أميركا وأوستراليا في الأرثوذكسيّة. لكنّ هذا المشروع لا يخلو من الطموح. سأكتفي إذًا بأن أعرض بعض المعلومات عن العلاقة بين الشّرق المسيحيّ والغرب المسيحيّ (الكاثوليكيّ خاصّة)، وهي علاقة تنوّعت كثيرًا في أثناء القرون الأخيرة، تراوحت بين الانجذاب والرفض.

أ – مرحلة الانجذاب

ظهر الانجذاب أوّلًا حين شاهد الشّرقيّون، في القرن السابع عشر بحلب، المرسلين الكاثوليك الغربيّين، انطلاقًا من حوالى ١٦٢٥. قيل إنّ

ذلك الانجذاب عاد إلى الفوائد المادّيّة (الاقتصاديّة والسياسيّة) التي جسّدها أولئك المرسَلون في نظر الرعايا المسيحيّين في الإمبراطوريّة العثمانيّة. أرى أنّ هذه الأهمّيّة لا تخلو من المبالغة. بالمقابل، كانت الفوائد الثقافيّة والروحيّة حقيقيّة. وفي وقت لاحق، أي في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، كثيرًا ما لجأ المسيحيّون الشرقيّون إلى المرسَلين، على أمل الحصول من أوروبّا على مكسب أو سند.

ولقد قام الانجذاب بهذا الدور حتّى اندلاع الحرب العالميّة الأولى تقريبًا (وربّما إلى ما بعدها). فالروم الأرثوذكس المقيمون في سورية ولبنان يعترفون هم أيضًا بما هم مدينون للمرسلين الكاثوليك، على سبيل المثال لـ«إخوة المدارس المسيحيّة» في طرابلس وغيرها.

ب - مرحلة الرفض، ثمّ الجمع بين المرحلتين:

بعد ذلك، ظهر ردّ الفعل المعاكس، في الأربعينات بعد الحرب. فإنّ الأرثوذكس، مع أنّهم اعترفوا بإسهام المرسلين الكاثوليك، انتقدوهم قائلين، على سبيل المثال، «إنّهم ألزموهم بحضور القدّاس كلّ يوم». وفي بعض الأحيان، نشعر، عند عدد من الأرثوذكس، بردود فعل باطنيّة بالنسبة إلى الغرب الكاثوليكيّ. وفي الوقت نفسه، أرى أنّ عددًا كبيرًا منهم ما زالوا في الواقع يستوحون التقليد الكاثوليكيّ الغربيّ.

وفي مرحلة لاحقة، أنشأ الأرثوذكس حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة الخاصّة بهم، وقد استوحت، إلى حدّ ما، من الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة. فإنّ عددًا من مؤسّسيها تدرّبوا في إطار الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة. أقصد، بوجه خاصّ، البطريرك إغناطيوس هزيم، وألبير لحّام، المحامي المشهور المقيم في سويسره، وجورج خضر الذي أصبح في وقت لاحق مطران جبل لبنان إلخ. وفي النهاية، تختلف حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة عن الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة، إذ إنّ التأثير اللاهوتيّ والليترجيّ والروحيّ فيها هو أشدّ بكثير. فقد أعادوا التفكير في حركتهم بحسب النهج الأرثوذكسيّ.

وهذا يعني أنّهم هضموا، ولا شكّ، تلك الغيريّة. والدليل على

ذلك هو أنّنا، حيثما ظهر تأثير كاثوليكيّ شديد، كما في لبنان وقليلًا في سورية، نشعر بوجود أرثوذكسيّة مختلفة، وأكثر انفتاحًا. وحيثما لم يظهر تأثير كاثوليكيّ، كما في مصر، بقيت الأرثوذكسيّة منطوية على نفسها إلى حدّ ما، ولقد تحقّق هذا الوضع في العديد من اللقاءات المسكونيّة، حيث كان بعض الأعضاء الكاثوليك يقومون بدور الوسيط بين الروم الأرثوذكس والأقباط الأرثوذكس.

٢ - الشّرق المسيحيّ والحداثة

بالنسبة إلى الغرب غير المسيحيّ وإلى الحداثة، يختلف الموقف باختلاف البلدان، لا الكنائس، لأنّ الثّقافة المحيطة هي الحاسمة. فإنّ لكنيسة مصر الأرثوذكسيّة صلة بالحداثة أشدّ انغلاقًا بكثير من معادلها في لبنان، نظرًا إلى وسط مصر المحيط. وبعكس ذلك، لأنّ لبنان هو أشدّ انفتاحًا للعالم الغربيّ من سائر البلدان العربيّة، فإنّ كنائس لبنان، أيًّا كانت، هي أشدّ انفتاحًا من أخواتها في غيره من البلدان العربيّة. وهذا ما ينطبق أيضًا على المسلمين، علمًا بأنّنا نلاحظ أنّ المقيمين في لبنان لهم صلة بالحداثة أشدّ انفتاحًا من صلة المقيمين في غيره من البلدان العربيّة.

ولكنْ كثيرًا ما تختلط بالحداثة مواقف دينيّة، أو بالعكس، مواقف معارضة للدين (شيء من الإلحاد، أو شيء من الليبراليّة المفرطة أو من التساهليّة). نلاحظ أحيانًا ذلك في لبنان، وهنا يجب على اللاهوتيّ أن يُجري تمييزًا بالنسبة إلى تلك الحداثة.

٣ - موقف الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة

وما هو موقف الشّرقيّين الكاثوليك في كلّ ذلك؟

ألفت النظر أوّلًا، بصورة خاطفة، إلى أن لفظ uniatisme لا وجود له في العربيّة. فإنّه نُحت في إطار يختلف كلّ الاختلاف عن إطار العالم العربيّ، عن يد الأرثوذكس في الغرب وبمعنى تحقيريّ. قد يكون من المؤسف أن نصيغ مثل هذا اللفظ، لا سيّما وأنّه غير مفيد وغريب عن

واقع الشّرق الأدنى[٤].

في ما يختصّ بالشّرقيّين الكاثوليك، تبدو مقاربتي إيجابيّة بالأحرى. ذلك بأنّ كنائس الشّرق الكاثوليكيّة قاموا في الواقع بدور جسر لا يستطيع المؤرّخ أن يتجاهله.

أجل، لا نُنكر أنّ نشأة تلك الكنائس كانت مُزعجة وأليمة في نظر الكنيسة الأمّ التي انفصلت عنها الكنيسة البنت. ولكن يبدو أنّ الكنيسة الأمّ، في أغلب الحالات، لم تسأل نفسها عن مسؤوليّاتها الشخصيّة في هذه الظاهرة التاريخيّة. وبالتوازي، كثيرًا ما أبدى المرسَلون غيرة مفرطة في «هداية» الأرثوذكس. لكن ذلك يعود إلى لاهوت ذلك الزمان الذي تأثّر بالإصلاح المضادّ ومحاربة البروتستانتيّة. وأخيرًا، فإنّ الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة لم تسأل نفسها، عند حصول الأحداث، عن الضرر الذي كانت تُنزله بالكنيسة الأمّ، اقتناعًا منها بأنّها قد اكتشفت كامل المشاركة.

ومع ذلك، وعلى مرّ الأيّام، تمّت مصالحة فعليّة بين تلك الكنائس الشقيقة، في أغلب الحالات. في الطرفَين، لا تزال هناك جروح يجب العمل على الشفاء منها، عن طريق توضيح الظروف (التاريخيّة والثقافيّة واللاهوتيّة) وتصفية الذاكرة على السواء. يبقى في أيّامنا أنّ هذه الكنائس، في أغلب الحالات، تقوم بدور الجسر بين الشّرق والغرب.

فلا يُنكَر أنّ الكنيسة الملكيّة الكاثوليكيّة قامت، في المجمع الفاتيكانيّ الثاني، بدور طليعيّ لنقل وجهة نظر الأرثوذكسيّة إلى مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة. فالدور الذي قام به البطريرك مكسيمس الرابع الصايغ أو رئيس أساقفة حلب نيوفيطس أدلبي وبعض اللاهوتيّين وعلماء الشرع

(٤) يمكننا طبعًا أن ننحت مثل هذا اللفظ في العربيّة، إن أردنا فقط أن نصف موقفًا لاهوتيًّا تاريخيًّا معيّنًا، موقفَ نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر. ولكن إن أردنا أن نصف وضع الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة، يكون هذا اللفظ غير مناسب. ولذلك أسألكم أن تقاوموا استعماله.

الكنسيّ، أمثال الأب أورشت كرامه أو المطران كامل مدوَّر، كان دورًا لا يمكن إنكاره. فبفضل أولئك الروّاد سُمع في الغرب «صوت كنيسة الشّرق» (وهو عنوان الكتاب الذي جُمعت فيه خطبهم والذي صدر أثناء المجمع).

وعلى عكس ذلك، فإنّ الغرب المسيحيّ (بما له من إيجابيّات وأحيانًا سلبيّات) ينفذ إلى الشّرق الأرثوذكسيّ، عبر تلك الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة. فهي تقوم حقًّا بدور الجسر، بكلّ ما يؤدّي ذلك إليه من صعوبات، كما قال مكسيمس الرابع في خطابه الشهير الذي ألقاه في دوسّلدُرْف سنة ١٩٦٠. فإنّ الجسر، تكمن مهمّته في ضمّ الضفّتين وفي أن يدوسه جميع الناس بأرجلهم.

فمن المعقول أن تنتقد الضفّتان (الغربيّة والشّرقيّة) مِثل تلك الكنيسة الجسر. لا لأنّها لا تلبّي مهمّتها، بل لأنّ المتعصّبين في الضفّتين لا يريدون جسرًا: فالمتعصّبون الأرثوذكس لا يريدون جسرًا مع الكثلكة، وكلّ مَن يقوم بدور الجسر (أي الكاثوليك الشّرقيّون أساسًا) يُحَطّ من قدره، والعكس بالعكس، فإنّ المتعصّبين الغربيّين الكاثوليك لا يريدون غير تلك الكثلكة التي ابتكروها، فلا يعترفون بدور الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة ولا بإعادة بعض المسائل إلى بساط البحث، تلك التي قد تثيرها في حضن الكنيسة الكاثوليكيّة.

الخاتمة

١ - كنائسنا التي تجابه «الآخَر» بلا انقطاع

بالاختصار، وجب على المجتمع المسيحيّ في الشّرق أن يجابه بلا انقطاع، لإنقاذ هويّته، «غيريّات» متنوّعة، علمًا بأنّ أشدّها اختلافًا هي العالم الإسلاميّ بكلّ ما يجسّده، ووجهه الثقافيّ، أي الثّقافة العربيّة. وفي الفترة الزمنيّة الأقرب إلينا (من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين)، كانت الغيريّة الأقرب إلى المطلق هي الغرب. وفي أيّامنا، يتوحّد هذان «الغَيران» لتحدّي كنائسنا المسيحيّة الشّرقيّة.

من حين إلى حين، «تخبّطت» هذه الكنائس، ولعلّ ذلك دام مدّة طويلة، لا بل بضعة قرون. لكنّها حاولت أن تستعيد السيطرة على نفسها في أوقات معيّنة لكي تصحّح مواقفها، آخذة بعين الاعتبار أوضاعًا جديدة. بالإجمال، يمكننا أن نقول إنّها عرفت دائمًا حركتَين ونزعتَين: نزعة الانفتاح على الآخر في الأيّام الهادئة، ونزعة الانطواء على النفس والانغلاق في أيّام الأزمة، لكي تحمي نفسها وتتقوّى. إلّا أنّ الوجه الإيجابيّ الميّال إلى الانفتاح تغلّب عامّةً.

٢ - الاعتراف بانتمائنا إلى تقليدَين

ما يهمّنا اليوم هو أن لا نترك الظروف المباشرة، وهي في الحالة الراهنة الرفض الإسلاميّ، تخدعنا[٥]. أيًّا كانت الأوضاع، ومهما كانت مأسويّة، تبقى دعوتنا الأساسيّة، نحن المسيحيّين الشّرقيّين أن نكون جسرًا. فالمطلوب منّا، في وقت واحد، أن نحافظ، بحزم وهدوء، على هويّتنا المسيحيّة وهويّتنا العربيّة أو الشّرقيّة. فنحن مجرّد «مسيحيّين عرب» أو «مسيحيّين شرقيّين»، علمًا بأنّ المقاربتَين هما، في نظري، مقبولتان.

لسنا مسلمين، لكنّنا لا نعارض الإسلام ولا نعارض الثّقافة الإسلاميّة، ما دامت لا تعارض حقوق الشخص البشريّ الأصيلة، وهي أقدس من الحقوق التي نستطيع، نحن البشر، أن ننسبها إلى الله. يمكنني أن أقول إنّ «ثقافتي إسلاميّة» من عدّة وجوه، وأن أكون مسيحيًّا. وأقول الشيء نفسه بالنسبة إلى الغرب: «فيمكنني أن أقول إنّ ثقافتي غربيّة» من عدّة وجوه، وأن أكون شرقيًّا.

(٥) إنّ موقف الرفض والنبذ الصادر عن النزعات الإسلاميّة الأصوليّة يغذّيه ويقوّيه موقف إسرائيل السياسيّ من المطالب الفلسطينيّة المشروعة ودعم الغرب شبه المطلق (وعلى رأسه الولايات المتّحدة) لإسرائيل، حتّى في سياستها المفوتة إلى أقصى حدّ، سياسة المحافظة على المستعمرات الإسرائيليّة اليهوديّة وازديادها، في الأراضي الفلسطينيّة المعترف بها شرعًا، وبعبارة وجيزة، سياسة الدعم غير المدروس للعقائديّة الصهيونيّة القصوى، حتّى إنّ الغرب قد وصل غالبًا إلى عدم التميز بين اللاصهيونيّة واللاسلاميّة.

أعتقد أنّنا، بصفتنا مسيحيّين (وبوجه أخصّ بصفتنا كاثوليك)، نستطيع أن نعترف بأنّنا نتمي إلى تقليدَين ثقافيّتَين يتعارضان في الظاهر ولكنّهما متكاملان في الواقع. ويبدو أنّ هذه الإمكانيّة أصعب تحقيقها على مجموعات ثقافيّة دينيّة أخرى.

٣ - خطر مزدوج يهدّد كنائسنا

من جهة، فإنّ الخطر الأكبر الذي يهدّد كنائسنا في الشّرق هو أن نصبح منعزلين محليًّا أو قوميًّا، أو أن نشكّل كنيسة وطنيّة. إنّ مثال الكنيسة في اليونان، التي تريد أن تتطابق مع الأمّة اليونانيّة وتحرم من المواطنيّة كلّ مَن لم يكن أرثوذكسيًّا، مثال يدلّنا على السير في الطريق المستقيم. من الواضح أنّنا أمام حالة قصوى. إنّ هذا المشكل قد أصبح سياسيًّا، إذ إنّ اليونان هو البلد الوحيد من بلدان الاتّحاد الأوروبّيّ، الذي يفرض ذكر الدّين على بطاقة الهويّة، وهو لا يقبل به الاتّحاد الأوروبّيّ. هذا أحد المخاطر الذي يهدّد كنائسنا، وهو التطابق لإحدى السياسات أو لإحدى الأمم، لا بدّ من محاربة هذا الإغراء.

والخطر الثاني هو أن نضع المثال الأعلى وراءنا. هذه إحدى الفِكَر الارتداديّة الوراثيّة التي يجب علينا أن نبدّلها، فإنّها من ميزات الشّرق الإسلاميّ خصوصًا، لا بل الشّرق المسيحيّ أيضًا. كأنّ الفردوس المفقود هو وراءنا دائمًا، في حين أنّه أمامنا، كمشروع علينا أن نحقّقه. وهنا أيضًا، أرى أنّ تقليد الشّرق الكاثوليكيّ هو عادةً بين تقليد الغرب وتقليد الشّرق. فالمثال الأعلى لا يكون في العودة إلى الماضي في نسخه، وليس هو شيئًا جديدًا إطلاقًا، إذ إنّ تقليد الشّرق الكاثوليكيّ يستقي من التقليد، من دون أن يعتبر أنّ هذا التقليد هو مقياس الأصالة النهائيّ.

٤ - تملُّك الثّقافة العربيّة لإعادة التفكير فيها

وهنا أيضًا، أظنّ أنّ لنا دورًا هامًّا يجب علينا أن نقوم به في هذا النقاش، بصفتنا يسوعيّين ينتمون إلى التقليد الشّرقيّ وإلى التقليد الغربيّ على السواء، للدلالة على هذا الاتّزان. ولا أخشى أن ينتقدني أحد بأنّي

«مستشرق». فإنّي لست من رأي إدوارد سعيد[٦] الذي يتّهم المستشرقين. ففي نظري، هناك حقيقة، أي مفهوم الشّرق، وفي داخله نجد أشكالًا من الشّرق، إذا صحّ القول[٧].

ذلك الشّرق يحقّ لي أن أتملّكه لأعيد التفكير فيه. هذا ما فعله اليسوعيّون في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، الأب فروماج (Fromage) والآخرون. والغريب أنّ أولئك الأجانب هم الذين شجّعوا (على نحو يُرثى له ولا شكّ) ثقافة عربيّة مسيحيّة. كان الأب فروماج اللطيف يتكلّم في لغته العربيّة المسكينة وكان أحد كهنة الرعايا ينقل ذلك إلى عربيّة أرقى. وهذا ما مورس أيضًا في حلب، حين كان المرسلون اليسوعيّون الأوّلون يتكلّمون أحيانًا بالإيطاليّة وكان أحد الموارنة يعيد صياغة الوعظ أو الخُطبة بالعربيّة. وفي القرن الأخير، تبنّى المعلّم رشيد الشرتوني الطريقة نفسها في مساعدة آبائنا.

تلك كانت مقاربة الرهبانيّة اليسوعيّة ونظرتها، فكانت عظيمة: فإنّها كانت تعترف بقيمة الثّقافة العربيّة القوميّة، فحاولت أن تُضفي لباسًا عربيًّا على روحانيّة غربيّة – فقد سعى آباؤنا لنقل أفضل ما عندهم (أيًّا كان الحُكم الذي يمكن الإدلاء به، من جهة أخرى، في تلك «الوديعة» المنقولة)، بالشكل العربيّ المقبول إلى أكبر حدّ.

وفي الوقت نفسه، لم يكن المقصود تقليدًا أعمى أو نَسخًا. فإنّ أولئك الكتّاب حاولوا أن يتخطّوا الثّقافة العربيّة كما كانت، وأن يجدّدوا في داخل تلك الثّقافة، لتنصيرها. هذا ما كان مشروع جرمانس فرحات،

---

(٦) راجع *Edward SA'ID, Orientalism*... لا أوافقه على كون مفهوم الشرق ابتكارًا من الغرب. وُجد هذا المفهوم منذ وجود الشرق، أي منذ وجود العالم. لكنّه جعل فيه نقاشًا سياسيًّا، متّهمًا جميع المستشرقين، كما لو كان عندهم مشروع استعمار جديد. إنّ كلًّا منّا هو «مستعمر» بوجه عامّ في مقاربته للآخر.

(٧) وكذلك، إن حلّلنا الغرب، نصل إلى النتائج نفسها، أي إنّه، إلى حدّ ما، ابتكار لنظرة الآخر، الأمر الذي لا يمنعنا أن نتحدّث عن «الغرب» شرعًا وبحسب التاريخ (سواء أدخَلنا فيه أميركا أم لم نُدخلها).

كما عرضته. وهذا ما كان أيضًا، ولا شكّ، مشروع الأب لويس شيخو (١٨٥٩-١٩٢٧): انطلق من هذه العبارة التي صدمته: «أبَتِ العربيّةُ أن تتنصّر». فحاول أن يُثبت العكس، مُقدِمًا على عمل جبّار، اعترف الناس بضخامته في أيّامنا. ولقد أسّس مجلّة المشرق، التي تُعدّ بين المجلاّت العربيّة الخمسة آلاف المحقّقة حاليًّا، وإحدى المجلاّت النادرة التي أُسّست في القرن التاسع عشر. وحرّر الأب شيخو كتابَيه المشهورَين: «شعراء النصرانيّة» في مجلّدَين، قبل الإسلام وبعده، و«النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة».

إنّي أوافق على واجب تخطّي التقليد، ولكن ذلك غير ممكن إن لم نبتدئ باستيعابه. وبعبارة أخرى، لا أستطيع أن أتلافى الثّقافة العربيّة، بل عليّ أن أستوعبها، لكي أستطيع ببطء أن أجعلها أكثر تجانسًا ومرونة، أكثر صبغة إسلاميّة مسيحيّة، لا بل أكثر صبغة عَلمانيّة.

٥ - هل الآخَر هو تهديد لي؟

إليكم ملاحظة أخيرة، للإجابة عن سؤال يطرحه العديد من الناس: ما العمل لكي لا يكون الآخَر تهديدًا لي؟

إنّ الآخَر هو دائمًا تهديد لي. فالمطلوب أن أحوّل هذا التهديد إلى تحدّ. والوسيلة الوحيدة لكي لا يصبح الآخر تهديدًا لي هي أن أُصغي إليه وأن أقبله وأن أستوعب كلّ ما يمكنني أن أستوعب منه.

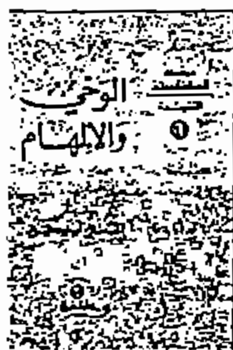
عندئذ أُصبح أنا نفسي «آخَر»، ولا تبقى هويّتي هويّة بَدء. فلقد اغتنت بكلّ ما تعلّمت من الآخر وعشته بالاحتكاك بالآخر. فإنّ الهويّة هي في نموّ دائم، وليست «شيئًا جامدًا»، بل حقيقة حيّة، تستوعب الغيريّات المتعاقبة في أثناء مسيرتها.

وهكذا، بالحوار الصادق والمتطلّب، يتمّ تطوّر متواصل يستفيد منه المجتمع.

صدر حديثًا عن دار المشرق













بين الهويّة والغيريّة
مُقاربة لاهوتيّة

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ(ه)

تنطلق مقاربتنا هذه من الله، فهي إذًا مقاربة «ثيولوجيّة». وهي تخطو خطوة إذ تُوضّح علاقة الله بالإنسان، فهي مقاربة «إيقونوميّة». وهي تتناول - بناء على ما سبق - علاقة الإنسان بالإنسان، فهي مقاربة «أنثروبولوجيّة». هذا هو حديثنا اللاهوتيّ في أبعاده الثلاثة.

ونضع حديثنا هذا في إطار الشرق الأدنى، بحثًا منّا عن حديث لاهوتيّ يُعبِّر عن وضعنا الشرقيّ العربيّ.

أوّلًا: «الثيولوجيا»، أي الهويّة/الغيريّة في الله

هويّة الله

عندما كشف الله ذاته لموسى وقال له: «أنا هو مَن هو» (خر ٣/ ١٤)، فقد أوحى له بالفعل هويّتَه الذاتيّة، أي صميم هويّته الثيولوجيّة. وفي إنجيل يوحنّا، عبّر يسوع عن هويّته الإلهيّة إذ ردّد مرارًا: «أنا هو» (يو ١٨/ ٥//). ويمكن القول بأنّ إله الإسلام هو إله الهويّة المطلقة (راجع

(ه) أستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كلّيّة العلوم الدينيّة بالسكاكينيّ - القاهرة. وله مؤلّفات ومقالات عديدة نُشرت في مصر، وفي دار المشرق وفي مجلّة المشرق.

سورة الإخلاص).

وليس ذلك لغوًا أو حشوًا، بل هو تعبير عن تسامي الله وتعاليه المطلق، كما أنّه اعتراف من لدن الإنسان بأنّ الله هو الله، كما أوحاه بنفسه للإنسان، لا كما يتصوّره الإنسان أو يبحث عنه أو يرغب فيه.

غيريّة الله

إلّا أنّ الله يكشف جانبًا آخر من ذاته وهو جانب «المحبّة» (١ يو ٤/ ٨). ففي صميم هويّته المطلقة هذه، تكمن غيريّته المطلقة. فالآب هو أبو ابنه الوحيد الحبيب، والابن هو ابن أبيه، والروح هو روح الآب والابن. وبتعبير آخر، فالآب هو انفتاح (ex-tasis) كامل على ابنه، والابن على أبيه، وتبادل الانفتاح هذا إنّما هو الروح. وعليه، فيمكن تعريف هويّة كلّا من الأقانيم الثلاثة بأنّها غيريّة، وبأنّها في علاقة جذريّة مطلقة. فلا هويّة بدون غيريّة، ولا هويّة بدون علاقة غيريّة. فهويّة الله تطابق غيريّته على نحو تامّ وكامل. وقد قال الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار: «في البدء كانت العلاقة».

ثانيًا: «الإيقونوميا»، أي علاقة الله/الإنسان

الله أساس هويّة/غيريّة الإنسان

من غيريّة الله – وهي مطلقة في ما بين الأقانيم الثلاثة – تفيض الخليقة – وهي بمثابة شكل آخر لغيريّة الله – فيضًا غير ضروريٍّ ولكنّه نابع من محبّته. فمصدر هويّة/غيريّة الإنسان هو الله، وهويّة/غيريّة الله تؤسّس هويّة/غيريّة الإنسان. لنحلّل ذلك عن كثب.

الإنسان خليقة الله وصورته

عندما خلق الله الإنسان قال: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا»، ولم يقل ما قاله في سائر المخلوقات: «ليكن...» (راجع تك ١). ومعنى ذلك أنّ الله يؤسّس هويّة الإنسان كخليقة من جهة، وغيريّته

كصورة له. وهذه الغيريّة تضع الإنسان في علاقة بالله يؤكّدها الحوار بينهما (راجع تك ٢).

فإنّ الفعل العِبريّ «بَرَى» - ومعناه «خَلَق» - يتضمّن فكرة «الانفصال»، أي إنّ الله، عندما يخلق الإنسان، يخلق كائنًا مختلفًا عنه كلّ الاختلاف، الأمر الذي يؤكّد تسامي الله المطلق، فالإنسان مختلف كلّيًّا عن الله. إلّا أنّ غيريّة الله المطلقة هذه تُكمّلها «صورةُ الله» التي تجعل هذه الغيريّة وهذا الاختلاف لا وضعًا بشريًّا ظاهريًّا، ولا علاقةً به خارجيّة، بل تؤسّس علاقة حميمة تجمعه بالله. وعليه فالحديث يجرّنا إلى أن نُقرّ بأنّ الإنسان هو جوهرًا وأساسًا مختلف عن الله/ مُشابه لله، وذلك في آن واحد. ويظهر هذا الشبه/الاختلاف في كون الإنسان «ذكرًا وأنثى» (تك ١/٢٧): فما يجمعه الله في ذاته يخلقه في الإنسان منفصلًا، فهناك الذكر وهناك الأنثى، وكلاهما يكوّنان معًا صورة الله ويحقّقان معًا شبهه.

وإذا عبّرنا عن هذه الحقيقة تعبيرًا فلسفيًّا، فاستعنّا بعبارة ديكارت المشهورة: «أفكّر، إذًا أنا موجود»، اعتبرنا الله يقول للإنسان: «أنا موجود، إذًا أنت موجود»، واعتبرنا الإنسان يقول من جهته لله: «أنت موجود، إذًا أنا موجود». وبتعبير لاهوتيّ، يمكن القول بأنّ الله يخلق الإنسان وبأنّ الإنسان يقتبل ذاته من الله، على صورة الابن الأزليّ الذي يقتبل ذاته من الآب. وفي ما نحن بصدده، فهويّة الإنسان هي أساسًا وجوهرًا نابعة من «آخر» - وهو الله - الذي يجسّد غيريّته الأزليّة المطلقة في فعل الخلق هذا.

أضف إلى ذلك أنّ الله، إذ يخلق الإنسان، يقصد أن يُدخله في علاقة شخصيّة به، ما لا يقوم به مع أيّة خليقة أخرى. فعندما أوحى لموسى بهويّته المطلقة - «أنا هو مَن هو» - أوحى له غيريّته العلائقيّة: «أنا إله آبائكم» (خر ٣/ ١٥). فبقدر ما ثبّت الهويّة، انبثقت الغيريّة وترسّخت؛ فلا غيريّة بلا هويّة. وفي داخل هذه العلاقة الغيريّة التأسيسيّة نشأ الاختيار والعهد، وهما اسمان تاريخيّان آخران للعلاقة الغيريّة.

ولا يختلف العهد الجديد عن العهد القديم عندما يقول بولس إنّنا مخلوقون «في المسيح» و«به»، وذلك في صميم علاقة الآب بالمسيح، وفي داخل علاقة الآب الذي يلد ابنه («في» المسيح) ويُشركه في الخلق («بـ» المسيح). كما أنّنا مخلوقون «نحو» المسيح و«لـ» المسيح (قول ١/ ١٦) في اتّجاه هو بمثابة انجذاب مطلق ووجوديّ وإسكاتولوجيّ معًا.

بين البرّانيّة والجُوّانيّة (Extériorité/Intériorité)

يركّز العهد القديم على أنّ علاقة الله بالإنسان علاقة برّانيّة - بالرغم من بعض النبرات التي تُعبّر عن الحبّ، حبّ الأب والأمّ أو الزوج، وذلك في إطار الاختيار والعهد - الأمر الذي يحافظ على تسامي الله المطلق. وليس من باب المصادفة أنّ الفيلسوف اليهوديّ المعاصر عمّانوئيل لِڤيناسْ أضاف إلى عنوان كتابه المشهور الكلّيّة واللامحدوديّة عبارة: «دراسة في البرّانيّة» (*Totalité et Infini-Essai sur l'extériorité*).

والعهد الجديد أيضًا يحترم تمامًا تسامي الله هذا ويقرُّ بهذه العلاقة البرّانيّة، لأنّ الله خالق والإنسان مخلوق، بدون «ذوبان» بينهما أو «فيض» من أحدهما، بل أحدهما «مقابل» الآخر. غير أنّه يؤكّد في الآن عينه جُوّانيّة العلاقة، وأنّ علاقة الإنسان بالله الجُوّانيّة هي في داخل العلاقة الثالوثيّة - وهذا هو معنى الخلق «في» و«بـ» و«نحو» و«لـ» الابن - ويقصد العلاقة الجوّانيّة بينهما التي يصفها يوحنّا الإنجيليّ بتعبيرَي «السكنى» و «الشركة»: الله في الإنسان والإنسان في الله؛ ويصفها بولس الرسول بعبارته «الله كلّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/١٨//).

وعليه، فإن تنشأ هويّة الإنسان من فعل الخلق الإلهيّ البرّانيّ، فهي تنمو في كوننا «على صورة الله كمثاله، وكذلك في فعل الاختيار والعهد، لتكتمل في جُوّانيّة السكنى والشركة وهما ثمرة التجسُّد الإلهيّ. وإنّ جدليّة البرّانيّة/الجوّانيّة ستظهر وتتعمّق في تحاليلنا اللاحقة.

الجُوّانيّة والاستماع

ولقد عبّر اللاهوتيُّ نيقولا الكوزيّ في القرن الخامس عشر عن الجوّانيّة هذه بقوله: «تدعوهم ليسمعوك، وإذ يسمعونك يكونون». إنّ هذا القول خير تعبير عن غنى العلاقة الجُوّانيّة، فالخلق هو في سبيل علاقة بالله الذي يدعو الإنسان إلى الوجود وإلى الدخول في علاقة شخصيّة به.

وإذا اعتمدنا على معنى لفظ «شخص» باللغة اللاتينيّة: Persona، وجدنا أنّه يحوي معنى السّمع (sono). فيتميّز الشخص فعلًا بأنّه كائن يسمع ويُسمَع. وقد ردّد العهد القديم دعوة الله: «شِمَعْ إسرائيل» («اسمع، يا إسرائيل»). فكأنّ أساس علاقة الشعب المختار بإلهه مبنيّ على الاستماع، على الإصغاء إلى كلمة الله. وبقدر ما يسمع الله شعبه («سمعتُ صراخ شعبي...» (خر ٣/ ٧ ت)، فالعلاقة التي تربطهما هي حوار بينهما (باليونانيّة dia-logos) يعتمد أساسًا على الكلمة (Logos)، أي الابن الأزليّ المتجسّد. فقوام الشخص هو في نهاية الأمر أن يستمع إلى صوت الله وهو يدعو - في «كلمته» - الإنسان إلى الوجود وإلى العلاقة الشخصيّة به.

وممّا يُبرز هذه السمة المسيحيّة مثلٌ مضادٌّ في الإسلام المعاصر. فالأديب توفيق الحكيم قد تصوّر في شيخوخته، في السنة ١٩٨٢، حوارًا يدور بينه وبين الله. فصادرت السلطات الأزهريّة المتمثّلة في الشيخ الشعراويّ هذا الحوار، وقد اعتبرت أنّ الإنسان بوُسعه أن يخاطب الله في الصلاة والدعاء، وأمّا الله فهو لا يُخاطب عامّة البشر وإنّما الأنبياء فقط.

الجُوّانيّة والرؤية

ويستدعي فعل الاستماع فعل الرؤية. فالرغبة في «رؤية الله» تسكن في عمق أعماق الإنسان المخلوق على صورة الله كمثاله. فموسى والأنبياء والمرنِّمون ما برحوا يلتمسون من الله أن يُريهم وجهه وألا يحجبه عنهم. وقد تحقّقت هذه الرغبة الدفينة عندما تجسّد الله الكلمة، وما التجسّد - في نظر الآباء الشرقيّين - سوى إصلاح الخليقة. لذا هتف يوحنّا الإنجيليّ: «رأينا مجده، مجد الآب لابن وحيد ملؤه النعمة والحقّ»

(يو ١/١٤). وعندما أراد بولس أن يصف مستقبل الإنسان الإسكتولوجيّ، استعان بعبارات الرؤية: «حينذاك تكون رؤيتنا وجهًا لوجه» (١ قور ١٣/١٢. راجع ١ يو ٣/٢).

وإنّ اللفظ اليونانيّ Prosopon – أي «الشخص» – مكوَّن من الفعل Orao – أي «رأى» –. فمن مقوِّمات الشخص الرؤية. والإنسان مدعوٌّ إلى أن يرى الله الذي يراه على صورته كمِثاله. فأساس الرؤية البشريّة هي هذا التبادل في الرؤية بين الله والإنسان. وليس من باب المصادفة ما يُولي لِفيناس «الوجهَ» من قيمة وأهمّيّة في فلسفته الأنثروبولوجيّة.

وقد يهدِّد وجهُ الله الإنسان: فعندما عاصى آدم وحوّاء وصيّة الله، وقد تجاوزا بذلك وضعهما كمخلوقين، ساءلهما الله: «أين أنت؟» (تك ٣/٩). وعندما قتل قايين أخاه هابيل ساءل الله القاتل: «أين أخوك؟» (تك ٤/٩). غير أنّ هذا التهديد ما كان حُكمًا وإدانة، بل رغبة في الخلاص. فالإدانة هي بمثابة فعل غيريّة يدين الهويّة المخطئة؛ وأمّا الخلاص – «وجه الله» – فهو يُعيد إلى الهويّة أصلها.

وفي هذا المضمار أيضًا يمكننا المقارنة باليهوديّة والإسلام لإبراز ما يميِّز المسيحيّة عنهما. فهما قد حاربا حربًا شعواء تصوير الله وملائكته وأنبيائه، مقاومةً منهما لمحيطهما الوثنيّ. وأمّا المسيحيّة – ولا سيّما المسيحيّة الشرقيّة – فهي تعتبر الإيقونات – التي تمثّل وجوهًا – استباقًا لرؤية الله في الأبديّة. وإنّما عُمدة هذه الوجوه هي وجه الابن الذي يجسِّد الله الأبديّ: «هو صورة الله غير المرئيّ» (قول ١/١٥).

السرُّ المسيحاويّ (Mystère Christique).

نلمس هنا ذروة الهويّة/الغيريّة المبنيّة على السرّ المسيحاويّ، أي سرُّ العلاقة الحميمة بين الله والإنسان، يسمّيه الفلاسفة «المفارقة»، ويصفها بولس بـ«العِثار» و«الحماقة» (راجع ١ قور ١/١٧–٣/٤).

فهذه العلاقة أمرٌ ممكن بفضل تجسُّد الله، حيث يصبح الله إنسانًا (يو

١/ ١٤)، ويُصبح مشابهًا للإنسان (فل ٢/ ٦). فلم يقتصر الوضع الإلهيّ والإنسانيّ على أنّ الإنسان هو على صورة الله كمثاله، بل أصبح الله هو على صورة الإنسان. وإنّ ذلك انقلابٌ جدليٌّ بتمام معنى العبارة: فإن أصبحت غيريّة الله - بفعل الخلق - وضعًا دمجه دمجًا باطنيًّا عميقًا ملازمًا له، فقد أصبحت له - بفعل تجسُّده - هويّة جديدة، إن صحّ هذا التعبير الذي، إن عبّر عن شيء، فعن جدّيّة فعل التجسُّد. وقد سبق أن عبّر هيلاريوس البُواتياويّ في القرن الرابع عن هذه الحقيقة خير تعبير لاهوتيّ إذ قال إنّ التجسُّد لا ينحصر في أنّه *incorporatio* - أي دخول الله في جسم البشريّة دخول الغريب في جماعة غريبة عنه - بل هو *concorporatio* - أي دمج الله البشريّة في شخصه فأصبحت جسده - وعبّر إيريناوس في القرن الثاني عن الحقيقة عينها بكلامه على «تعوُّد» (accoutumance) كلمة الله المتجسّد للبشريّة.

وبلغ هذا «الدمج» وهذا «التعوُّد» ذروتهما في سرّ «البارّ المضطهَد»: «رجل الأوجاع» و«أليف العذاب» (راجع أناشيد «عبد يهوه المتألّم» في أشعيا)، وهي آلام البشريّة بأسرها على مرّ الأجيال إلى انقضاء الدهر. حتّى إنّه أصبح «خطيئة» (٢ قور ٥/ ٢١) وتطابق مع جميع الخطأة، ومات مثلهم أبشع ميتة، موت الصليب، وقد نبذه البشر الذين هم على صورته وهو على صورتهم: «جاء إلى بيته، فما قبله أهل بيته» (يو ١/ ١١).

وأحدثت قيامته انقلابًا جدليًّا جديدًا، فهويّة يسوع الإنسانيّة الإليهّة اكتسبت بُعدًا جديدًا هو غيريّة الله المتسامي على الزمان والمكان، فأصبح سيّد الزمان والمكان، من دون أن يفقد هويّته الإنسانيّة، فلم يَعُدْ شخصًا آخر، بل أصبح شخصًا مختلفًا: «جسدًا روحانيًّا»، «جسد مجد» و«قُدرة»، «من السماء»، «أبديًّا» (راجع ١ قور ١٥/ ٣٥ ت). وعليه، فقد أضحى حضورُه للبشر زمنيًّا ومكانيًّا حضورًا مختلفًا: فتراءى لتلاميذه والأبواب مغلقة (يو ٢٠/ ١٩)؛ وفي سرّ الإفخارستيّا يحضر في العالم بأجمعه؛ وبكلمته، كلمة الحياة، يخاطب كلّ إنسان؛ ويتطابق والبشر، ولا سيّما الفقراء والمعوزين (متّى ٢٥/ ٤٠ و٤٥) والصغّار (متّى ١٨/ ٥) والرسل (لو

١٠/١٦)...؛ فهو سيِّد الزمان حقيقةً. إضافةً إلى أنّه حاضر لجميع البشر في تاريخهم حتّى نهاية الدهر (متّى ٢٨/ ٢٠) عندما يفضُّ الأختام السبعة (رؤ ٦-٩). فيعمل في البشر بروحه القدّوس الذي يدفعهم إلى صُنع تاريخهم البشريّ لتحقيق ملكوت الآب على وجه الأرض.

ومن خلال كلّ ذلك، تصبح هويّة يسوع المسيح وغيريّته الجديدتين أمرًا واحدًا: فهو يُظهر ملء الظهور ألوهيّته المحجوبة بموجب «إفراغه» البشريّ (فل ٢/ ٧)، وإن ظهرت في أثناء اعتماده وعلى جبل التجلّي. كما أنّه يُظهر ملء الظهور إنسانيّته إذ لا يعود يحصر نفسه في جسده الأرضيّ الخاصّ، بل يصبح حضورًا شاملًا للبشر وفيهم. وبقصير العبارة، فهو إله كامل في الإنسان، وإنسان كامل في الإله.

وهذا الوضع يجعل البشريّة تكتسب هي الأخرى هويّة جديدة، فهي تضحي «مصنعًا للقيامة»، بحسب تعبير ديمتريوس ستانسلاوس اللاهوتيّ المعاصر من رومانيا. وإنّ الشخص، إذ يفتح للروح القدس «قلبه - روحه»، يتلقّى نوره ليُشارك فيه «جسده» المدعوّ هو أيضًا إلى القيامة، كما يقول مقاريوس المتحل في القرن الرابع.

وأمّا الصعود، فإنّه يُظهر العلاقة بالثالوث: فالبشريّة تدخل في قلب الثالوث، في شخص الابن المتمجّد: «حياتنا محتجبة في الله مع المسيح» (قول ٣/ ٣). فالصعود يصبح صعود الإنسان إلى الله، فيقول اللاهوتيُّ الروسيُّ المعاصر بِرِجْكوفْسْكي إنّ الإنسان في قلب الله. فغيريّة الإنسان - كما قصدها الله عندما خلقه - أضحت في قلب هويّة الله، وذلك بفضل صعود الإله - الإنسان. فالذي كان «في حضن الآب» (يو ١/ ١٨)، إليه «يمضي» (يو ١٣/ ٣)، ولكنّه يُدخِل معه البشر الذين يكتسبون هويّة جديدة، هويّة أنطولوجيّة يصفها بولس بوصفه «الإنسان الجديد» (أف ٤/ ٢٤)، وإن تحقّق ذلك «بالرجاء» فالإنسان الجديد هذا، والهويّة الجديدة هذه، جعلت بولس يهتف: «ما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ١٩). وفي سياق ذلك، يتلقّى البشر رسالة إشراك «الخليقة

جمعاء» في هذه الهويّة الجديدة، هويّة «حرّيّة أبناء الله ومجدهم» (روم ٨/ ١٨ ت).

وبالتالي، فإنّ البشر مدعوّون إلى أن يكونوا «على مثال صورة ابن الله، ليكون هذا بكرًا لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩)، وإلى أن يتحقّق في ما بينهم «شعورُ المسيح يسوع» (فل ٢/ ٥ ت)، أو - بحسب تعبير أثناسيوس - أن يَدَعوا الروح القدس «يجعلهم الكلمة». ففي نهاية المطاف، إنّ «صورة الله» التي كانت منذ البدء، تكتمل في «صورة الابن» التي تصبح دعوة البشر القُصوى، حيث إنّ بكر الإخوة الكثيرين يمنح إخوته غيريّة جديدة، أي علاقة جديدة تجمع الإنسان بأخيه الإنسان في الأخ البكر، كما سنراه لاحقًا.

الله بين التسامي والكُمون (Transcendance/Immanence)

. ألا يهدِّد كلامنا هذا تسامي الله وهويّته؟ بلى، إن تبنّينا المنطق الأرسطوطاليّ وهو يصوِّر الله العلّة الأولى الذي لا يتعامل مع الخليقة ليحافظ على تساميه المطلق وهويّته المنفصلة عن عالم البشر. وكذلك الأمر في الإيمان بالله الواحد الوحيد المتسامي المثلّث التقديس (إش ٦/ ٣) والأكبر.

وأمّا الإيمان بالأقانيم الثلاثة، بإله المحبّة (١ يو ٤/ ٨) الذي يُحبُّ العالم (يو ٣/ ١٦)، فيستأثر بأنّ الله لا يفقد شيئًا من تساميه المطلق وهويّته الجذريّة بسبب غيريّته الظاهرة في التجسُّد والقيامة والصعود. وبالفعل، فإن كان «الحبُّ الأعظم» يكمن في بذل الذات من أجل الأحبّاء (يو ١٥/ ١٣)، فهو يتجلّى في فقدان الهويّة في سبيل الغيريّة، وفي بذل الذات في سبيل الآخر وفي الآخر، في فعل «إفراغ» كلّيّ (فل ٢/ ٧).

ويؤكّد لنا ذلك صحّة حدس أوغسطينُس في عبارته الشهيرة: «الله اسمى ممّا فيّ من سموّ، وأشدّ حميميّة ممّا هو حميم فيّ». فيقرُّ هذا القول بتسامي الله المطلق وهو هويّته، مقرونًا بكُمونه المطلق وهو غيريّته التي تتحقّق في فعل الخلق وفي الاختيار والعهد وفي تجسُّده وخلاصه وإدخاله

البشريّة في قلب الثالوث.

الإنسان بين نزعته الاستقلاليّة وخضوعه لله

أمّا الإنسان، أفلا يفقد استقلاليّته بسبب خضوعه لله بموجب الخلق والعهد والتجسُّد والقيامة والصعود؟ أفلا يفقد هكذا هويّته في غيريّته، إذ يصبح مُغتربًا بعيدًا عن ذاته؟

إنّ الإنسان مُهدَّد بالفعل في مثل النظرة الأرسطوطاليّة حيث «الإنسان صانع ذاته» (auto-anthropos)، أو البرُوميثيّة (نسبةً إلى Prométhée) حيث الإنسان يخطف حرّيّته من الآلهة، أو النرجسيّة (نسبةً إلى Narcisse) حيث الإنسان يتوهّم أنّه مصدر بهائه فيُعجَب بذاته... هذا ما وصفه أوغسطينس في المدينة الأرضيّة بـ«إثبات الذات بالذات» حتّى «احتقار الله»، وقد ناشد به الإلحاد. وهذا ما عبّر عنه مكسيمُس المُعترف أيضًا وقد اعتبر أنّ خطيئة الإنسان هي «اغتصاب ما هو لله (أي «شجرة الحياة») بدون الله وقبل الله، لا بحسب الله»؛ وإذا أبعد الله الإنسان عن شجرة الحياة، فما كان دافعه الغيرة - كما أوحت به الحيّة - بل «ليتجنّب (الله) أن يتألّه (الإنسانُ) في حالة من الكذب» و«من عبادة ذاته». وفي نهاية الأمر، فإنّ نزعة الإنسان الاستقلاليّة هي عبارة عن رفض الهويّة للغيريّة، فتصبح الهويّة منغلقة على ذاتها. وتطبيقًا لذلك، ثمّة قول سارتر المشهور: «جهنّم هو الآخرون»، واعتبارُه أنّ «نظرة» الآخر تجعل المنظور إليه شيئًا وموضوعًا فتُفقده ذاتيّته وحرّيّته، ونضيف من جهتنا أنّها تُفقده هويّته.

وبعبارة أخرى، أفليست النزعة الاستقلاليّة الرافضة الخضوعَ لله والمُدّعية «موت الله» (نيتْشه)، توصّل حتمًا إلى هدم الإنسان بنفسه، وتتضمّن حتمًا «موت الإنسان» (التيّار البنيائيّ)؟ أفليست الهويّة من دون الغيريّة طريقًا يؤدّي حتمًا إلى الموت؟ إنّ هذه التساؤلات تنبع من الغيريّة في الله ذاته كما رأيناه: فالله الواحد ليس وحيدًا، بل هو شركة ثلاث غيريّات.

الإنسان ونزعته إلى اغتصاب تألُّه ذاته بذاته

أوحت الحيّة لحوّاء عدم الخضوع لله: «... تصيران مِثل الآلهة تعرفان الخير والشرّ» (تك ٣/ ٥)، فحرّفت الحيّة وضع الإنسان الأصليّ «كمِثال» الله ورَغِب الإنسان بالتالي في أن يكون «مِثل» الله، لا «كمثاله». لقد رفض بالفعل هويّته كمخلوق ووضْعَه البشريّ المحدود النهائيّ، وأنكر المسافة التي بينه وبين خالقه، وتسامي الله عليه، واغتصب غيريّته الإلهيّة عوضًا عن أن يقتبلها منه. وقد عبّر إيريناوس عن ذلك خير تعبير إذ قال: «كيف تكون إلهًا، ولم تصبح بعد إنسانًا؟ كيف تكون كاملًا، وما كدت أن خُلقتَ؟». فلم يدرك الإنسان أن ليس بمقدوره أن يقترب من «شجرة الحياة» إلّا بعد زمن طويل من النضج والنموّ، فقَبْل ذلك - في لاوعيه الطفوليّ - لأحرقه وهجُ الله. ولذا «أوقفه (الله) في عصيانه إذ أدخل الموت، (...) وحدّد له نهاية هي انحلال جسده في بطن الأرض، حتى إنّ الإنسان، وقد «مات للخطيئة» (روم ٦/ ٢)، يشرع يومًا في أن «يحيا لله».

ومع ذلك، فلم تتوقّف المسيحيّة عند هذا الحدّ من العلاقة البرّانيّة بين الله والإنسانيّة، ولكنّها، إذ أدخلت عنصر الجوّانيّة، فقد أدخلت بالفعل العلاقة الجدليّة بين البرّانيّة/الجوّانيّة. وتحترم هذه العلاقة هويّة الإنسان/غيريّته، بل وتعترف بهويّة الله التي لا يغتصبها الإنسان بل يقتبلها منه تعالى. هذا عينه ما عبّر عنه أوغسطينس في «مدينة الله» المبنيّة على «حبّ الله حتّى احتقار الذات».

وقد عاش الابن المتجسّد ذلك إذ «لم يَعُدّ مساواته لله غنيمة»، بل «أفرغ ذاته» من هذا الادّعاء، «آخذًا صورة العبد»، وذلك «حتّى الموت على الصليب» (فل ٢/ ٦-١٠). فالابن المتجسّد، إذ أطاع مشيئة الآب، قد اعترف اعترافًا كاملًا بالهويّة الإلهيّة وقد أصبحت له بمثابة غيريّة. فهويّته الإلهيّة «المُفرَغة» قد امتزجت بهويّته البشريّة الكامنة في أنّه أصبح «على صورة» البشر، «مِثل» البشر. كانت هذه الهويّة البشريّة الدخيلة على

هويّته الإلهيّة أمرًا ضروريًّا ليهزم تجربة الإنسان في أن يكون «مِثل الله». وأمّا رَفْعُه وتمجيدُ اسمه (فل ٢/١١-١٢)، فلم يكونا فعل اغتصاب، بل عطاء من الآب اقتبله منه من خلال طاعته له: «أوليتُ كلَّ سلطان» (متّى ٢٨/١٨).

والإنسان مدعوٌّ إلى أن يقتدي بالمسيح، فيعترف بهويّة الله خالقًا واهبًا، وبهويّته الإنسانيّة المخلوقة المنقبلة. وفي صميم الاعتراف بالهويّة المزدوجة، يكمن الاعتراف بالغيريّة: فالإنسان يقتبل ذاته من آخر ويقتبل كلّ شيء منه. وبدون ذلك، فالهويّة البشريّة تتّجه حتمًا نحو الموت، وهذا هو معنى طرد الإنسان من الفردوس، أي انفصاله عن مصدر حياته وهو الله. فعدم اعتراف الإنسان بهويّته الحقيقيّة كمخلوق هو بمثابة فقدان لهويّته وقد توهّم أنّه احتفظ بهويّة الله إذ عدّها غنيمة له؛ كما أنّه تجاهل أنّ الهويّة الإلهيّة التي تخلقه هي هويّة «مُفرّغة» متجرِّدة لا هويّة مسيطرة متسلِّطة، هويّة تلبّي رغبة الإنسان في أن يكون «كمِثال» الله، لا «مِثل» الله.

الإنسان وجهاده الروحيّ

إن أقررنا أنّ ثمّة تطابقًا مبدئيًّا بين رغبة الإنسان في الاستقلال وفي خضوعه لله، بين هويّته البشريّة وغيريّته بالله وفي الله، فهذا لا يمنع أنّ وضع الإنسان يتضمّن جهادًا روحيًّا، على مِثال مصارعة يعقوب مع الله (تك ٣٢/ ٢٣-٣٣). وممّا يسترعي الإعجاب من هذه المصارعة طوال ليلة كاملة، أنّ قوّة الاثنين كانت تتساوى أحيانًا، وهذا مَثَل آخر «للإفراغ» الإلهيّ. أضف إلى ذلك أنّ الله يكشف هويّته هذه للإنسان من خلال المصارعة، كما أنّه يكشف هويّة الإنسان الجديدة: «لا يكون اسمك يعقوب في ما بعد، بل إسرائيل، لأنّك صارعتَ الله والناس وغلبتَ». فمصارعة الله - أي الجهاد الروحيّ - يسمح للإنسان بأن يكتشف جانبًا من جوانب هويّة الله لم يخطر بباله، ومن هويّته البشريّة لم يخطر هو الآخر بباله: فالإنسان يكتشف أنّ الله ضعيف: «مِثله في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة» (عب ٤/ ١٥)؛ كما أنّه يكتشف أنّه إنسان قويٌّ وقوّته هذه عطيّة

من الله. فهذه الهويّة لا تتكشف إلّا في المواجهة بينهما، في المواجهة بين غيريّتين.

ويصف لنا الإنجيل أيضًا أزمة في الغيريّة، وذلك في حديث يسوع عن «خبز الحياة»، وهي أزمة علاقة بين يسوع وتلاميذه سمحت لهم بأن يعترفوا بهويّته: «كلام الحياة الأبديّة عندك» - «أنت المسيح ابن الله الحيّ». فهكذا قد منحهم الفرصة ليُعمِّقوا علاقتهم به: «إلى مَن نذهب؟» - «مَن أراد أن يتبعني...» (راجع يو ٦/٦٨، متّى ١٦/١٣ و٢٤). فعلى مِثال مصارعة يعقوب الله، إنّ جهاد التلاميذ مع يسوع أضحى فرصة للتعمُّق في العلاقة به في شركة الحياة - اتِّباع المسيح - وفي شركة المصير - نكران الذات وحمل الصليب -. وعليه ينجلي هنا أيضًا جانب من جوانب الهويّة/الغيريّة، وهو من أعمق جوانبه الوجوديّة، وهو ما يتعلّق بالحياة والموت.

ثالثًا: «الأنثروبولوجيا»، أي هويّة/غيريّة الإنسان

لقد اتّضحت لنا بعض العناصر الأنثروبولوجيّة من خلال جولتنا الثيولوجيّة والإيقونوميّة. فنبغي الآن، من منطلق ما سبق، التركيزَ على نظرة أنثروبولوجيّة وجوديّة للتعمُّق في ما توصّلنا إليه آنفًا.

الهويّة المبنيّة على الغيريّة

عندما هتف آدم أمام حوّاء، وقد وهبها له الله: «هي عظم من عظمي، ولحم من لحمي. هذه تُسمّى امرأة لأنّها من امرئ أُخذت» (تك ٢/٢٣)، فهو قد اعترف فعلًا بهويّته الجنسيّة أمام المرأة بهويّتها الجنسيّة؛ الأمر الذي يبيّن إلى أيّ حدٍّ تكشف الغيريّة هويّة الإنسان. فالوعي الذاتيّ يتحقّق بفضل الآخر المختلف عن الذات؛ فبين الذات والآخر مسافة واختلاف ضروريّان. ولقد عبّر سارتر عن هذا الوضع البشريّ بقوله: «الآخر وسيط بيني وبين ذاتي». كما قال المحاضر الروحانيّ المعاصر الأب موريس زَنْديل، مستعينًا بتعبير الشاعر الفرنسيّ ريمْبُو: «أنا هو

آخر».

وفي ضوء ذلك، يمكننا تقدير قول الله: « لا يحسن أن يكون الإنسان وحده. فلأصنعنّ له عونًا يُناسبه» (تك ٢/١٨). فإنّ هذا الآخر الذي يتميّز بأنّه من عظمه ومن لحمه، وفي الوقت عينه مختلف عنه، إنّ هذا الآخر يسمح للذات بأن تعترف بأنّها هويّة أمام غيريّة، وأنّها فريدة من نوعها بقدر ما هي مرتبطة بغيرها. وترمز الشجرة المُحرَّمة إلى الآخر، كما أنّها تفرض على الذات احترام الآخر. وممّا يُذكر أنّ لفظ «عون» يختصّ في العهد القديم بالله، فالله يُعينُ الإنسان؛ فجدير بالتقدير أنّ المرأة تشترك في هذه الصنعة الإلهيّة!

الانفتاح على الآخر

ويصبح آدم وحوّاء المتّحدين الواحد بالآخر قطبَيْ هويّة واحدة يخرج منها قطب غيريّة جديد وهو قايين وهابيل. وعليه، فكلُّ شخص وكلُّ زوج وكلُّ جماعة مدعوّة إلى الانفتاح على الآخر المختلف. ويمكن قراءة أمر الله لإبراهيم في ضوء ذلك: «إنطلِقْ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك» (تك ١٢/١)، أي: أتركْ ما صنع هويّتك سنين طويلة واتّجه نحو قطب جديد من الغيريّة. ولولا ذلك، لأصبحت الهويّة انغلاقًا وعزلة، ونرجسيّة واكتفاء ذاتيًّا، على نقيض الله وهو شركة بين ثلاثة أقانيم، وقد خلق الإنسان «على صورته كمثاله»، أي هو الآخر في شركة مع الآخرين.

النزعة إلى العنف

إلّا أنّ الغيريّة قد تهدّد الهويّة منذ أن دخلت الخطيئة العالم. وقد يأخذ هذا التهديد وجه العنف، مثلما حدث عندما قتل قايين أخاه هابيل بسبب الغيرة. فقد أراد قايين أن يكون «مِثل» أخيه في تقديم قرابينه لله، فكرّر بالتالي مأساة آدم وحوّاء اللذين أرادا أن يكونا «مِثل» الله، في حين أنّ الهويّة تفترض شرط الاختلاف لا التطابق. فإنّ رغبة الإنسان في أن يكون «مثل» أخيه ولا مختلفًا عنه، وإنّ غيرته من أخيه... تؤدّيان به إلى

ارتكاب أفعال العنف ليكون أعظم منه. ومن هنا نشأت الحروب والقتل، والمنافسات والكذب... ولقد أدرك سارتر ذلك، فقال بطل من أبطال إحدى مسرحيّاته لامرأة: «إنّنا نتشابه كثيرًا، فلا يمكننا أن نتحابّ». فالحبُّ يفترض الاختلاف، وإلّا وجد المرء هويّته في الآخر فأحبّ في نهاية الأمر ذاته في الآخر ولم يحبّ الآخَر من أجل الآخر؛ وهذه هي الأنانيّة والنرجسيّة.

والكتاب المقدّس لا يتحدّث عن «الشبيه» بل عن «القريب»، وهو في آن واحد قريب وبعيد «مقدار رمية حجر» (لو ٢٢/ ٤١). فبدون هذه المسافة، يسيطر على العلاقات البشريّة تلاشي الهويّة في الغيريّة، أو تقمُّصُها، أو سيطرتها...، وتموت الهويّة موتًا عنيفًا. وفي الإنجيل مشهد بطرس ويوحنّا مع يسوع القائم: فلمّا أراد بطرس أن يقارن بين مصيره ومصير التلميذ الذي كان يسوع يحبُّه، أجابه يسوع للتوّ: «ما لك وله؟ أمّا أنت فاتبعني» (يو ٢١/ ٢٠-٢٢). فلكلٍّ واحد دعوته الفريدة ومصيره الخاصّ وعلاقته الشخصيّة بالمسيح، وذلك بدون وجه مقارنة و شبه بينهما. وخلاصة القول إنّ الشبه يفضي بالهويّة إلى الموت، وأمّا المسافة فإلى العلاقة فالحياة.

وعندما أوصى يسوع بوصيّة المحبّة: «أحبُّوا بعضكم بعضًا حبّي لكم»، فهو لم يوصِ قطُّ بمحبّة تكرُّر أو تقلُّد أو تشابه، بل يؤكّد مصدر المحبّة الأخويّة، وهو شخص يسوع نفسه الذي أحبّ حتّى بذل حياته في سبيل أحبّائه (يو ١٥/ ١٢-١٣). وبالمثل، فعندما صلّى إلى الآب من أجل أن يكون تلاميذه واحدًا، فهو لم يعرض عليهم نموذج وحدة، ولا حتّى نموذجه الشخصيّ، بل صلّى إلى الآب، حتّى تنبع الوحدة الأخويّة من الثالوث نفسه: «ليكونوا واحدًا من وحدتنا» (يو ١٧/ ١١).

وأمّا منطق الخطيئة، فهو على نقيض ذلك تمامًا. فلأنّ الإنسان انفصل عن الله مصدره، أصبح عنيفًا مع أخيه الإنسان، وقتل قاين هابيل. فإنّما الله المصدرُ وحدَهُ هو الذي يضمن سلامة علاقة الأخ/الأخ،

الزوج/الزوجة، الأب/الابن...، كما أراده تعالى لأولاده البشر منذ البدء. وأمّا الحضارة بدون الله، فهي حضارة عنف بشريّ. فبدون الله تنتصر حضارة «الإنسان ذئب للإنسان» (هوبس)، و«العنف» (هيغل)، و«صراع الطبقات» (ماركس)، و«إرادة القوّة» (نيتشه)، و«جهنّم هو الآخرون» (سارتر)... وإن أعلن نيتشه «موت الله»، فقد آل ذلك إلى «موت الإنسان» (الفلسفة البنيائيّة). وممّا يلفت النظر أنّ أعنف الحروب وأشنعها هي الحروب الدينيّة باسم الله. فجميع هذه الانحرافات وغيرها من الانحرافات مصدرُها عدمُ الاعتراف بالآخر كآخر، أي نُكران الغيريّة أو تجاهلها، لتسيطر الهويّة، سيطرة الأقوى الذي يسحق الأضعف أو حتّى يُزيله.

إحترام الاختلاف

إلّا أنّ كلّ شخص هو مركز لا يُنتهَك، فريد من نوعه؛ هذا هو معنى الهويّة بالتعبير الشخصانيّ. ومع ذلك، فكلُّ شخص قد يُصبح في أيّة لحظة دائرة تضمُّ الآخر وتحويه، ولا تحترم هويّته، فتجعله عبدًا لها، لا شخصًا حرًّا، أي شخصًا في علاقة مع الآخرين وشخصًا مستقلًّا في آن.

وما يقال في الأشخاص يقال في الجماعات والطبقات، والإثنيّات والأمم، والأديان والطوائف... فلجميع هذه الفئات حقُّها في الاختلاف، وهو حقٌّ مقدَّس فتستحقُّ أن توضع لها «شرعة حقوق الشعوب»، على مِثال «شرعة حقوق الإنسان»، ولا سيّما في حضارة مِثل حضارتنا المعاصرة، وهي ثقافة العولمة التي تميل إلى النموذج الأحاديّ الذي يفرضه الأقوى على الآخرين، من دون أن يحترم الاختلافات المقدّسة ولا سيّما اختلافات مَن هو أضعف منه. فالنموذج المسيطر حاليًّا في العولمة يشبه نموذج أُوطيخا الذي ادّعى - في القرن الخامس - أنّ ألوهيّة يسوع المسيح قد امتصّت إنسانيّته، وأنّ إنسانيّته تلاشت في ألوهيّته. فالحُكم هو حكم الأقوى، - في هذا المنطق - سواء أكانت الألوهيّة، أم الفئة المسيطرة، في حين أنّ احترام الاختلافات يذكّر بأنّ

الآخر جزء لا يتجزّأ من الذات، وبأنّ الغيريّة تكوّن الهويّة. فلا يمكن إذًا تصوُّر الواحدة من دون الأخرى، بل ينبغي تصوُّرهما معًا في حضارة تحترم الآخر المختلف عن الذات.

ويتّسم الشرق الأدنى بالتعدُّديّة في مظاهرها الإيجابيّة والسلبيّة، فتواجه باستمرار الهويّة والغيريّة. فالآخر قد يكون فرصة سانحة للانفتاح عليه والحوار معه والإثراء منه والتعايش معه... وقد يكون، على عكس ذلك، مصدر تجاهله أو تخوُّف منه أو رفض له...، لأنّه قد يهدِّد الهويّة إذ يزعزع ثوابتها المزيّنة وانغلاقها المتعنّت ونرجسيّتها الملتبسة... فكلُّ هويّة شرقيّة هي في مواجهة مستديمة بغيريّة شرقيّة أخرى. فقد تخشى الهويّة الضعيفة العالم المعاصر أو ديانة الآخر أو طائفته أو ثقافته أو حزبه...، وقد تواجهها الهويّةُ القويّة بشجاعة وإقدام. فكلُّ هويّة راسخة لا تخشى الغيريّة؛ والهويّة الضعيفة وحدها تخشى أن تزعزعها الغيريّة. فالمواجهة إذًا فرصة مزدوجة المعنى: فإمّا من أجل البنيان والنموّ، وإمّا من أجل التنصُّل من المسؤوليّة والتلاشي.

رئتا الكنيسة

في محيط الشرق الأدنى، تجدر مقارنة هويّة الكنائس الشرقيّة والكنيسة الغربيّة، على الصعيد اللاهوتيّ والكنسيّ والروحيّ...، بقدر ما هما تكوّنان «رئتي الكنيسة»، بحسب عبارة الأب توماس شبِدْلِكْ اليسوعيّ، وقد استعان بها وعمّم استعمالها البابا يوحنّا بولس الثاني.

* فهويّة المسيحيّة الغربيّة قد تكوّنت بفضل الشرق، بقدر ما جذور المسيحيّة هي شرقيّة: الكتاب المقدّس، العقائد، الحياة الرهبانيّة... ويمكننا الإقرار بلا تحفُّظ بأنّ الهويّة المسيحيّة الغربيّة قد نشأت ونمت بفضل الشرق المسيحيّ الذي يمثِّل هكذا لها قطب الغيريّة.

وثمّة قطب آخر للغيريّة كوّن هويّة الغرب، ألا وهو حواره مع الحضارة المحيطة به. فقد احتكّت عمومًا أحاديثه اللاهوتيّة والروحيّة والكنسيّة... بالثقافة المحيطة به، وبتطوُّر مختلف مجتمعاته، وبأسس

حضاراته المتنوّعة...، وذلك على مرّ القرون والأجيال.

وهناك قطب ثالث للغيريّة، وهو جامعيّة الغرب الكنسيّة التي سمحت له - إلى حدٍّ كبير، مقارنةً بالكنائس الشرقيّة - بألّا ينغلق على بلد واحد أو سياسة واحدة أو نظرة أحاديّة...، بل أن يأخذ بعين الاعتبار تعدُّديّة الكنائس التي تكوّنه، وإن ظهر اليوم تيّارٌ ينادي باحترام أكبر للتنوُّع والاختلاف، ممّا يُفضي بالكنيسة إلى إثرائها من الداخل. وفي هذا الصدد، فإنّ ظاهرة انتشار الإرساليّات في القرنين الماضيين ساهم مساهمة فعّالة في الروح الجامعيّة في ما يُعرف الآن بروح الانثقاف، وإن طال زمن ظهور ثمر الانثقاف هذا، وبالرغم من انتقادات داخليّة وخارجيّة شكّت في هذا الانثقاف.

وأخيرًا، فإنّ ظهور الإصلاح في مستهلّ نهضة أوروبا في القرن السادس عشر قد فتح الأفق على غيريّة جديدة أثرت الهويّة الغربيّة نفسها من داخلها، بعد فترة من الرفض والنبذ.

إنّ هذه الأقطاب الأربعة - ويمكننا تعداد غيرها من الأقطاب - قد ساهمت على مرّ الأجيال في تفاعل الهويّة والغيريّة الغربيّتين. فكلّما تنوّعت الغيريّة وكثُرت أقطابها، اغتنت الهويّة، وإن سبّب ذاك الاغتناء جدليًّا أزمات وردّات فعل تهدِّد الهويّة في مرحلة معيّنة من عمليّة التفاعل. فالهويّة القويّة الثابتة تعرف كيف تتفاعل مع الغيريّة المختلفة، وإن كانت أحيانًا غيريّة مهدِّدة بل طاغية؛ وأمّا الهويّة الواهنة فهي لا تعرف كيف تواجه خطر الغيريّة المهدِّدة، فترفضها وتنبذها.

٭ وماذا عن هويّة الشرق المسيحيّ؟ لقد ارتسمت ملامحها منذ القرون المسيحيّة الأولى بفضل الكتاب المقدّس، والاحتكاك بالحضارات اليهوديّة واليونانيّة والرومانيّة والشرقيّة، وانعقاد المجامع المسكونيّة... غير أنّ أحداثًا تاريخيّة لاحقة قد تدخّلت ولم تساعد الشرق على التفاعل مع قطب الغيريّة، وذلك على نقيض ما حدث في الغرب، نذكر بعضها:

فأوّل انشقاق كنسيّ في خلقيدونيا في السنة ٤٥١ قد حجّر غيريّة

المجامع المسكونيّة في هويّات كنسيّة مستقلّة ومكتفية بذاتها، وذلك في معظم الكنائس ولا سيّما في كنائس الإسكندريّة (وإثيوبيا) وأنطاكيا وأرمينيا. ففي هذا الجوّ من الانشقاق الذي توسّع نطاقُه في القرن الحادي عشر بسبب انفصال الكنيسة البيزنطيّة والرومانيّة، سيطر تدريجًا قُطبُ الهويّة على قطب الغيريّة.

ثمّ إنّ ظهور الإسلام في المنطقة قد دعّم قطب الهويّة: فقد هدّد الإسلام الفاتح هويّة الكنائس الشرقيّة، ممّا جعلها تسعى إلى الحفاظ على إيمانها المسيحيّ أمام غيريّة الإسلام المهدِّدة، على حساب نموّ التعابير الإيمانيّة النابعة من إيمان حيّ مثلما كان الأمر في قرون المجامع المسكونيّة الأولى. نستثني من ذلك بعض الشيء العصور الوسطى التي عرفت نوعًا من التفاعل مع غيريّة الإسلام – وإن كان دفاعيًّا أكثر منه مُبدعًا – وذلك بفضل المفكّرين المسيحيّين الناطقين باللغة العربيّة. وبوجه عامّ، يمكن التأكيد أنّ قطب الهويّة قد تدعّم، بيد أنّ قطب الغيريّة قد اضمحلّ حتّى كاد أن يتلاشى.

وثمّة عنصر ثالث يعرّف هويّة الكنائس الشرقيّة، وهو تنوّعها، على خلاف الكنيسة الغربيّة الواحدة. ويمثّل ذلك التنوّع في حدّ ذاته غنى في الغيريّة. ومع ذلك، فبسبب الظرفين التاريخيّين السابقين، إضافةً إلى عدم وجود راعٍ يخدم وحدتها مثل الكنيسة الغربيّة، أدّى فعلًا هذا التنوّع إلى انعزال كلّ كنيسة منها انعزالًا كنسيًّا، وحلّ محلَّ الملاقات الكنسيّة المتبادلة ارتباطٌ حميم بالوطن كاد ينحصر فيه. فأصبحت هذه الكنائس كنائسَ وطنيّة تتبنّى ثقافة الوطن وقضاياه، وتسيطر عليها السلطاتُ المدنيّة، وكلُّ ذلك على حساب الوحدة في ما بين مختلف الكنائس. وبعبارة أخرى، فقد سادت الهويّة الوطنيّة على حساب الغيريّة الكنسيّة.

وترسّخ هذا الوضع حتّى إنّ تبشير الأمم السلافيّة كان في حدّ ذاته قطبًا جديدًا للغيريّة بالنسبة إلى الكنيسة الأمّ البيزنطيّة القسطنطينيّة، بقدر ما فتح هذا التبشير أفقًا جديدًا لغيريّة كنسيّة وثقافيّة مختلفة. إلّا أنّ الهويّة

الأصليّة التي كانت تتمتّع بها هذه الكنيسة المبشّرة سادت على الانفتاح على غيريّة مختلفة.

وإنّ حادثًا سياسيًّا مثّل فرصة جديدة للتفاعل بين هذه الهويّة الأصليّة وغيريّة جديدة، أعني الشيوعيّة التي أدّت إلى هجرة العديد من المفكّرين الروس إلى أوروبا الغربيّة في أثناء القرن العشرين. فحدث تفاعلٌ لاهوتيٌّ وروحيٌّ وكنسيٌّ وثقافيٌّ مثمر للغاية لكلا الطرفين. فالغرب المسيحيُّ مثّل لهم قطب الغيريّة؛ كما أنّ الشرق المسيحيَّ مثّل للغرب قطبًا جديدًا من الغيريّة زامنه اكتشافُ اللاهوت الآبائيّ ولا سيّما الآباء الشرقيّين، وانعقادُ المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي عرّف الشرقيّين إلى الغربيّين. والحقُّ يقال إنّ هذا التفاعل يفتح مجالًا جديدًا للغيريّة لرئتي الكنيسة، وإن كانت العلاقات المسكونيّة تعاني اليوم نوعًا من الفتور، أو قُل من المنافسة والمواجهة والحذر بدلًا من الحوار الحقيقيّ.

* وماذا عن الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة؟ إنّ هويّتها تعتمد أساسًا على غيريّتها، بمعنى أنّها نشأت لتكون أصلًا «جِسرًا» بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. ولكنّ الوضع يختلف اليوم عمّا كان عند نشأتها، فهناك أزمة في هذه الهويّة، هويّة «الجسر». فلم تستطع الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة أن تحقّق هذا الهدف، بل أصبح وجودُها سببَ توتّر وأزمة، ونزاع ومواجهة بين الشرق والغرب.

وعليه، فالقضيّة الحقيقيّة تكمن في أن تكتشف وتجدّد الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة هويّة جديدة مبنيّة على الغيريّة عينها بين الشرق والغرب. ومن هنا التساؤل: أليس من الغريب أن تبحث كنيسة ما عن هويّة «جديدة»؟ أمن السهل تغيير الهويّة؟ الحقيقة أنّ ذلك أمر ممكن بقدر ما «الهويّة ليست بمُعطى ثابت، بل هي تتشيّد وتتبدّل طوال العُمر» (أمين معلوف). فهذه الكنائس مدعوّة إلى تحقيق هذا التبدُّل، أي - بتعابيرنا اللاهوتيّة - إلى التجسُّد والانثقاف والاندماج في محيطها الحياتيّ، بحسب أوضاعها الجديدة.

وعلاوة على ذلك، فبقدر ما «الآخر هو وسيط بين الأنا والذات» (سارْتر)، فالكنائس الكاثوليكيّة من جهة والكنائس الأرثوذكسيّة من جهة أخرى تقوم بدور الوسيط في بحث الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة عن هويّتها الجديدة والمجدِّدة، عن «هويّة حيّة» مبنيّة على «النموّ» المستمرّ (جان غيتُّون، عن نيُومَنْ). فينبغي مساعدتها على اكتشاف هويّتها هذه والنموّ فيها ليتسنّى لها أن تقوم بخدمة الغيريّة. فإزاء الكنائس الأرثوذكسيّة، قد تمثِّل الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة قطب الانفتاح على جامعيّة الكنيسة وعلى الحوار مع العالم المعاصر؛ وإزاء الكنيسة الكاثوليكيّة، فقد تمثِّل قطب الانثقاف في المحيط الذي تعيش فيه الكنيسة وتخدمه.

* وفي نهاية مطافنا في وضع «رتي الكنيسة» الراهن، نبغي استعراض عنصرين يستحقّان تحليلًا متعمِّقًا، نكتفي هنا بإثارتهما:

كثيرًا ما يتصوّر بعضهم أنّ الهويّة ملازمةٌ للماضي ومرادفة للأصالة ومبنيّة على الثبات، وأمّا الغيريّة فهي عنصر دخيل يناهض الماضي والتقليد وينافي الأصالة ويهدِّد الثبات. الحقُّ يقال إنّ مِثل هذه النظرة مخطئة ومتحجِّرة، لأنّ الهويّة حيّةٌ ديناميّة تغتني من خلال الظروف ولا سيّما الظروف الغيريّة، كما سبق أن رأيناه مرارًا. فلا تنحصر الهويّة في الماضي والوراء، بل هي تتأقلم والحاضر، وتتطلّع إلى المستقبل والأمام؛ وإلّا أصبحت جثّة هامدة.

ومن هذا المنطلق، تمثِّل الغيريّةُ المُحرِّكَ الديناميّ الذي يسمح للهويّة بأن تتجدّد وتنمو. وفي الشرق الأدنى، لا يقتصر وضعه الشامل على الكنائس – فهذا أضيق أفق – بل يدمج أيضًا الإسلام وسائر الأديان والعالم المعاصر وإنجازاته، والقضايا الإنسانيّة برُمّتها... فكلُّها عناصر تمثِّل قطب الغيريّة الذي يساعد على إحياء الهويّة وإثرائها. لتتفجّر إذًا كنائسنا في سبيل خدمة مجتمعاتنا، أمانةً منها لروح الإنجيل.

الخاتمة

إنّ مقدار نجاح حياة شخص أو جماعة إنسانيّة يُقاس بقدر دمج قطبَي الهويّة والغيريّة. والهويّة هي مركز الشخص أو الجماعة الذي لا يُنتهَك ولا يُسلَب ولا يُمَسّ، والغيريّة هي من مقوّمات الهويّة بقدر ما الهويّة ليست منبع ذاتها بل تقبل ذاتها من الآخر المطلق - وهو الله - ومن الآخرين - أي البشر. ففعل الاقتبال هذا يؤسّس هويّة الشخص أو الجماعة ويتيح الاعترافَ بالاختلاف عن الآخر والآخرين. إنّ دمج هاتين الحقيقتين هو معيار نضج الشخصيّة الفرديّة أو الجماعيّة.

ونختم حديثنا اللاهوتيّ بقول أوغسطينس: «لأعرفنّك، كي أعرف ذاتي». فإنّ الآخر - كما يقصده أوغسطينس - والآخرين - كما نضيفه من جهتنا - منبع الذات في فرادتها الجذريّة. وأمّا الذات، فهي تحقّق هويّتها إذ تقتبلها من الآخر والآخرين؛ كما أنّها تحقّق غيريّتها إذ تعترف بالآخر وبالآخرين مختلفين عنها. الاقتبال من الآخر والآخرين وقبولهم، والاعتراف بالذات صادرةً عن الآخر والآخرين والاعتراف بهم، هما مقولتان لاهوتيّتان وأنثروبولوجيّتان يتضمّنهما مفهوم الهويّة/الغيريّة. وفي نهاية الأمر، «إنّ كلّ شيء واحد، ولكنّ الواحد هو في الآخر، على مِثال الأقانيم الثلاثة» (بشكال).

الهُويّة والغيريّة
في سيرة إغناطيوس دي لويولا وكتاباته

الأب أولفر برج أوليفييه اليسوعيّ(*)

المقدّمة

سأحاول، في هذه الدراسة، أن أبحث في مسألة الهُويّة والغيريّة عند إغناطيوس دي لويولا، مقتصرًا على سيرته وكتاباته، فلا أدّعي بأن أستنفد الموضوع. في القسم الأوّل، سأتوقّف على سيرته، كما نجدها في ذكرياته الشخصيّة، لنرى كيف أنّ انفتاحه التدريجيّ على الآخر قد ساعده على أن يتفهّم ويعيش بوجه أفضل هُويّته الخاصّة ورسالته.

وفي القسم الثاني، سأبحث سريعًا في مؤلّفاته: الرياضات الروحيّة، واليوميّات الروحيّة، والقوانين التأسيسيّة، والرسائل، متوقّفًا، قبل كلّ شيء، على وجه خاصّ من صلته بالآخرين، وهو عرفان الجميل الذي يميّز في الأساس شخصه وروحانيّته.

I - الذكريات الشخصيّة

يتحوّل إغناطيوس من رجل معجب بنفسه إلى رجل من أجل الآخرين

١- في قصر لويولا: الرغبة في الاقتداء بالقدّيسين

أ- سعيًا إلى المجد والإعجاب بالنفس: في خطاب ألقاه الأب

(*) Oliver Borg Olivier أستاذ في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

جان-كلود دوتيل في أثناء انعقاد اجتماع لجماعة الحياة المسيحيّة في فرنسا، وصف القدّيس إغناطيوس بأنّه «رجل من أجل الآخرين»، مقتبسًا العبارة التي استخدمها الأب پدرو أرُّوپه حين تحدّث، العام ١٩٧٣، إلى خرّيجي معاهد التعليم اليسوعيّة عن مشروع رهبانيّتنا التربويّ. لكنّ إغناطيوس نفسه يُخبرنا، في مطلع ذكرياته الشخصيّة، بأنّ الأمور لم تكن دائمًا هكذا، ذلك بأنّه «حتّى السادسة والعشرين من عمره، كان رجلًا منهمكًا في أباطيل العالم، وكانت هوايته المفضّلة الفنون الحربيّة، تدفعه إليها رغبة عظيمة وباطلة في اكتساب الشهرة» (ص ٣١). فكان الآخرون مجرّد وسائل للوصول إليه، أو كانوا أشخاصًا يجب عليه أن ينافسهم لإثبات قدره الشخصيّ. وهذا ما سبّب إصابته بجرح في معركة پامپلونا.

وفي أثناء نقاهته، وقعت حادثة أخرى تُرينا إلى أيّ حدّ كان معجبًا بنفسه ومنشغل البال بمظهر جسله. فعلى أثر إصابته، أعاد الأطبّاء عظام ساقه المجروح إلى مكانها مرّة أولى، ثمّ كرّروا العمليّة نفسها، لأنّ العظام لم تعُد كما يجب إلى مكانها: «علمًا بأنّ عظمًا ركب على عظم آخَر، فتسبّب بقصر في الساق. وكان هذا العظم بارزًا بشكل بشع. فلم يُطق احتماله، لأنّه كان عازمًا على أن يتبع العالم، فظنّ أنّ هذا العيب قد يشوّه أناقته. فاستعلم لدى الجرّاحين عن إمكانيّة قطع هذا العظم. فأجابوه أنّ الأمر ممكن، وأضافوا أنّ الآلام ستفوق كلّ ما احتمله حتّى الآن... ومع ذلك فقد عزم على أن يتكبّد بملء إرادته هذا الألم المبرّح...» (ص ٣٣).

ب- التوبة إلى الله: كانت توبته وتحوّله إلى الله وإلى الآخرين تدريجيَّين. ففي أثناء نقاهته بقصر أخيه في لويولا، لم يجد كتبًا للمطالعة إلّا سِيَر القدّيسين وحياة المسيح. فاستماله ما يطالعه، ولا سيّما مآثر القدّيسين في ترويض النفس. وكان الآخرون عونًا وتشجيعًا له، لأنّه كان يقول في نفسه: «وماذا لو فعلتُ ما فعله القدّيس فرنسيس، أو ما فعله القدّيس عبد الأحد؟». فكان يفكّر في أشياء كثيرة وشاقّة، وإذا اعتزمها، كان يبدو له أنّه من السهل تنفيذها. وخلاصة أفكاره هذه قوله لنفسه:

«القدّيس عبد الأحد قد عمل هذا، فيجب عليّ أن أعمله، والقدّيس فرنسيس قد عمل ذلك، فيجب عليّ أن أعمله» (ص ٣٤-٣٥).

لا شكّ في أنّ مثال القدّيسين كان حافزًا له، لكنّه لم يفقد إعجابه بنفسه. فلا يريد الاقتداء بهم وحسب، بل التفوّق عليهم أيضًا. إنّ المرحلة الأولى من مراحل توبته تمرّ برغبة في الاقتداء بالآخرين: في ترويض النفس عند آباء البرّيّة، وفي الفقر عند فرنسيس الأسّيزيّ، وفي أعمال التوبة عند عبد الأحد، وفي الساعات الطويلة المكرّسة للصلاة العقليّة عند المتوحّدين... فنرى إذًا أنّ هُويّته الدينيّة تُصاغ بفضل الغيريّة، لأنّ أناسًا آخرين يساعدونه على ذلك، بكونهم قدوةً له، حتّى التمسّك بالحرف.

ج- حِسّ الخدمة عنده: إنّ آل لويولا مفطورون على حسّ الخدمة، ولقد سبق لإغناطيوس أن دلّ على أمانته في خدمة مَلِكه في پامپلونا. ولكنّه يحدّثنا أيضًا عن رغبته في خدمة «سيّدة لم تكن من نسب شريف عاديّ»: «ومن الأفكار الباطلةُ التي كانت تخطر في باله، فكرة سيطرت على قلبه، حتّى إنّه كان يحلم بها ساعتَين أو ثلاث، بل أربع، من دون أن يشعر. فكان يتخيّل ما يجب عليه أن يعمله في خدمة إحدى السيّدات والوسائل الواجب استخدامها ليبلغ مكان إقامتها، والأشعار التي سيُنشدها والكلمات التي سيقولها، وأعمال البطولة التي سيحقّقها في خدمتها. وكان مغرورًا حتّى إنّه لم يكن يرى كم تحقيق ذلك الأمر مستحيل...» (ص ٣٤).

قبل ذلك، حين كان في قصر لويولا، أخذ يحدّث الناس عن أمور الله، مع أنّ مشروعه في تلك الأيّام لم يكن ينطوي على أيّ طابع رسوليّ، إذ إنّه يفكّر في مشروع خدمة، ولكن، كما قال: «برغبة عظيمة في اكتساب الشهرة». فعند نهاية إقامته في لويولا، كان يريد أن يخدم الله ربّنا بإنجازه، لا بل بتجاوزه، مآثر القدّيسين، حيث تتغلغل، من غير وعي، رغبته في اكتساب الشهرة. فكيف يحوّل رغبته البشريّة هذه إلى رغبة روحيّة تصبح

فيها محبّة الله ومحبّة الإنسان أمرًا واحدًا؟

٢- منريسا: من محبّة النفس إلى محبّة الله ومحبّة الآخر

أ- إنهيار النرسيسيّة الروحيّة: في نهاية فترة النقاهة، غادر قصر أخيه، وبعد أن أحْيا سهرة صلاة في دير مونسرّاته، انطلق إلى منريسا، «حيث اعتزم أن يقضي بضعة أيّام في أحد المستشفيات وأن يدوّن بعض الأشياء في كتابه، وكان يحفظه بكثير من العناية ويحمله بوافر التعزية» (ص ٤٢-٤٣).

كانت منريسا في نظره مكانًا «يعامله الله فيه تمامًا كما يعامل معلّم ولدًا، وهو يعلّمه» (ص ٥٠). لكنّ الصورة النرسيسيّة التي كانت توفّر له لذّة في أن يصبح قدّيسًا عن طريق المآثر، انهارت شيئًا فشيئًا، ولم تبقَ هناك عقبات تحول بينه وبين الاختبار الذي يريد الله أن يوصله إليه. فلقد أخذ يقوم يومًا بعد يوم باختبار التأثّرات الروحيّة التي كان قد بدأ يدوّنها في لويولا. وكان يمرّ بفترات تجارب ووساوس. ففي التعليقات على الذكريات الشخصيّة، كتبَ الأب جان - كلود دوتيل: «كان إغناطيوس يشعر شعورًا غامضًا بأنّ سيرته لم تكن صادقة، فأخذ يبحث، في سيرته الماضية، عن أيّة خطيئة لم يعترف بها يكمن الكذب. ومن اختباره في منريسا، وضع تفكيرًا دقيقًا، وإن كان غير كامل، في شأن الوساوس (رياضات روحيّة، رقم ٣٤٥-٣٥١). ولكنّه، بناءً على ذلك، شهد تردّيًا تدريجيًّا في الصورة التي كوّنها عن نفسه والتي، بعد أن كانت إيجابيّة، أمست سلبيّة تمامًا»[1]. ومع ذلك، كان ينقاد يومًا بعد يوم لتعليم الله.

ب- مرحلة التعليم والاستيعاب الشخصيّ: إنّه يعيش على وجه أشدّ شخصيّة توبته وحياته الروحيّة، ويختبر ما نختبره بفضله في الرياضات

(١) IGNACE DE LOYOLA, *Récit, écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace*, Suivi d'une lettre de Jacques Lainez (1547), Collection Christus, *Textes 65*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, p. 79, note n° 11.

الروحيّة، أي إنّ أقانيم الثالوث الأقدس الثلاثة يتشاركون كلّ ما لهم وما هم، وإنّهم يريدون أن يُشركوا في ما لهم وما هم كلّ خليقة، وإنّ العالم أصبح مكان سكنى الله بيننا في شخص الابن. وحين يشاهد يسوع ملتفتًا في الوقت نفسه إلى البشر وإلى أبيه، يكتشف دعوته إلى «مساعدة النفوس»، فيقضي وقتًا طويلًا في منريسا، ثمّ في كلّ مكان، في التكلّم إلى الآخرين بِـ «أحاديث روحيّة». وتأصّلت دعوته في مشاهدة المحبّة التي تنحدر من الله إلى البشريّة. وهذه المحبّة ألهبته أوّلًا رغبة في العيش من أجل الله ومسيحه. لكنّه فهم أنّ خدمة الله ومسيحه تمرّ بخدمة إخوته وأخواته. لذلك فإنّ قطب الغيريّة الذي اكتشفه في منريسا هو مزدوج: الله والبشر. ومن وقتها ارتسم هنا جوهر روحانيّته: الله/الإنسان.

ج- لقاء الآخرين والصلاة هما، بالنسبة نفسها، مكان اختيار لله: وفي منريسا أيضًا، فهم أنّ الله ما زال في أيّامنا يسكن في العالم ويسعى فيه ويعمل، لذلك، فإنّ لقاء الآخرين في العالم يصبح هو والصلاة، وبالنسبة نفسها، اختبارًا لله: «فبعد اليوم، لم تعد الرغبة في مساعدة النفوس عنده مجرّد مسعى غَيريّ، ولا مجرّد تحقيق رغبته في الاشتراك في رسالة المسيح، بل لا تختلف عن سعيه المشغوف إلى الله، بعد أن أصبح على يقين من أنّ الله يمكن أن يُبحث عنه ويوجد في جميع الأشياء وفي كلّ لقاء»[٢].

٣- أورشليم: مشيئة الله تمرّ بوساطة الآخرين

أ- الآخَر الذي يثق به ثقة تامّة ومطلقة: بعد القيام باختبار منريسا، لم يفقد رغبته في قضاء حياة ترويضيّة نفسيّة أو بخدمة الله في أورشليم، لكنّه نظر إلى هذه الرغبة نظرة أشدّ شخصيّة. فقرّر أن يعيش الفقر، لا للتفوّق على فرنسيس أو عبد الأحد، بل للتعبير عن ثقته التامّة والمطلقة بالله: «ففي مطلع ١٥٢٣، قصد برشلونا من حيث كان مزمعًا أن يبحر.

(٢) JEAN-CLAUDE DHÔTEL, *Ignace de Loyola, un homme pour les autres,* Progressio, 1992 n° 4-5. p. 28.

تطوّع بعض الأشخاص لمرافقته، ولكنّه عزم أن يسافر وحده، لأنّ المهمّ عنده هو أن يكون الله ملجأه الوحيد... فلو أخذ رفيقًا لانتظر منه المساعدة إذا جاع، والنجدة للنهوض إذا سقط. ففيه يكون، والحالة هذه، قد وضع ثقته. أمّا هو فلا يريد أن يضع هذه الثقة وهذه العاطفة وهذا الرجاء إلّا في الله وحده. وكان قوله هذا يتجاوب تمامًا مع شعور قلبه. وبهذا الروح عينه، كان يرغب، لا في أن يُبحر بدون رفيق وحسب، بل بدون أيّ زاد أيضًا» (ص ٥٥-٥٦).

وذلك الفقر المطلق، تعبيرًا عن ثقته التامّة بالله، بقي إحدى ثوابت روحانيّته، وإن طرأ عليه تطوّر على مرّ السنين.

ب- الآخر الذي يكتشف فيه مشيئة الله ويطيعه: من الراجح أنّ اختبار رحلته الأساسيّ إلى أورشليم كان اكتشافه «أنّ مشيئة الله ليست مع بقائه في أورشليم». وضع لمجيئه هدفًا مزدوجًا: أن يزور الأماكن المقدّسة دائمًا، ليشاهد ويستوعب حياة يسوع، «وإلى جانب هذا العمل الدينيّ»، أن يساعد النفوس. نرى أنّ محبّة المسيح ترتبط دائمًا بخدمة الآخرين. لكنّ حارس الأراضي المقدّسة ورئيسها الإقليميّ رفض له أن يبقى هناك، لأنّ «ذلك لا يليق». فأجاب أنّ قراره ثابت جدًّا وأنّه يرى ألّا يجوز الرجوع عنه على الإطلاق... قال له الرئيس الإقليميّ إنّهم أُعطوا سلطة من قبل الكرسيّ الرسوليّ ليسفّروا مَن يرون بسفره مناسبًا، أو أن يُبقوا مَن يرون بقاءه مناسبًا... وإنّهم في الحالة هذه قد حكموا أنّه يجب ألّا يبقى إلخ. وأراد الرئيس الإقليميّ أن يريه الرسائل البابويّة التي تمنحه سلطة الحِرْم، فأجاب أن لا ضرورة لذلك وأنّه يصدّق حضراتهم. وبما أنّهم حكموا هذا الحكم بناء على السلطة الممنوحة لهم فهو يطيعهم (ص ٦٣).

«لم تعد الغيريّة هنا مزدوجة، البشر والله، بل غيريّة جدليّة، وهي هُويّته الأصليّة، أي أن يعبّر عن مشيئة الله بواسطة البشر. وقد استبطن وشخصن هذه الميزة العظمى التي تتّسم بها روحانيّته، بعبارة رمزيّة أشدّ

إيجابيّة من العبارة السابقة: مشيئة الله هي ألّا يبقى في أورشليم»[٣].

إنّ سيرة القدّيس إغناطيوس تعرض لنا عدّة أمثلة من تلك الوساطة البشريّة. وقد يكون قبوله رئاسة الرهبانيّة العامّة أحد أوضح هذه الأمثلة. فقد رفض مرّتين قبول المهمّة، ولكنّه قبلها بعد ذلك، لأنّ رفاقه أجمعوا على انتخابه، وأنّ معلّم اعترافه نصحه بالقبول. هذا وأنّ «اختباره الشخصيّ أصبح شاملًا في نذر الطاعة عند اليسوعيّين، إذ إنّ الرهبانيّة اليسوعيّة امتازت به عند تأسيسها، وهذا يعني أنّ الرؤساء يعبّرون، ولا شكّ، عن مشيئة الله»[٤]، ولا سيّما في ما يتعلّق بالرسالة.

ج- الأحداث شكلٌ آخر للغيريّة: لا يجد إغناطيوس الله ومشيئته في الآخرين وحسب، فهو لا يكتشف فيهم وحدهم هويّته الصحيحة، بل يجدها أيضًا في الأحداث. فتصبح وساطة الأحداث هي أيضًا تعبيرًا عن مشيئة الله. ولذلك يدعونا إلى «أن نبحث عن الله وأن نجده في جميع الأشياء».

عند عودته من أورشليم إلى إسبانيا، استأنف «مساعدة النفوس»، ولكنّه سرعان ما وجد نفسه مسجونًا، في مدينة القلعة، ثمّ في سَلَمنكه. وبعد أن قضى اثنَين وأربعين يومًا في سجن القلعة، «حضر كاتب المحكمة إلى السجن وقرأ عليه الحكم قائلًا إنّه حرّ. إلّا أنّ عليه وعلى رفاقه أن يلبسوا مثل سائر الطلبة. وبما أنّهم لم يُنهوا دروسهم، يجب ألّا يعودوا إلى الكلام على أمور الإيمان، مدّة أربع سنوات، ريثما يزداد علمهم».

ألقاه هذا الحكم في حيرة بما يجب عمله، إذ اعتبر أنّهم أغلقوا دونه باب الرسالة، من غير أن يقدّموا إليه حجّة سوى قلّة علمه. فقرّر أن يزور فونسيكا، رئيس أساقفة طليطلة، ويفوّض إليه أمره... «فأحسن رئيس الأساقفة استقباله. ولمّا عرف أنّه يريد الذهاب إلى سلمنكه، قال إنّ له

---

(٣) FADEL SIDAROUSS, «*Identité et altérité ignatiennes*», *Notes personnelles*, p. 1.

(٤) *Idem.*

هناك أصدقاء ومعهدًا وأنّ كلّ شيء هو في تصرّفه» (ص ٧٥-٧٦).

لكنّ الأمور لم تساعده على وجه أفضل، فوجد نفسه في السجن مرّة ثانية: «ورأى في البقاء بسلمنكه صعوبة كبيرة، وكأنّهم أغلقوا على النفوس باب الاستفادة... فقرّر الذهاب إلى باريس للدرس» (ص ٨١-٨٢).

كان متمتعًا بهُويّته الرسوليّة، فساعدته الأحداث على أن يكتشف كيف يعيش هذه الهُويّة ويطوّرها.

نجد مثالًا آخر لوساطة الأحداث هذه في مجيئه إلى رومة، مع رفاقه، ليضعوا أنفسهم في تصرّف البابا. كانوا قد نذروا الذهاب إلى البندقيّة، ومن هناك إلى أورشليم لكي يُفنوا حياتهم في خدمة النفوس: «وكانوا قد قرّروا أيضًا أن ينتظروا مدّة سنة فرصة الإقلاع من البندقيّة. فإذا لم يكن، طوال هذه المدّة، من سفينة مُبحرة إلى الشرق، يكونون معفيّين من نذر السفر إلى أورشليم، فيذهبون ليقدّموا أنفسهم إلى البابا، إلخ» (ص ٩٢): «لمّا مضت السنة واتّضح أنّ السفر مستحيل، قرّروا أن يذهبوا إلى رومة، والسائح معهم في هذه المرّة» (ص ٩٩). إنّ الأحداث دفعت إغناطيوس إلى اتّخاذ قرارات لم يفكّر فيها في البدء.

II – مؤلّفات إغناطيوس
الرياضات الروحيّة واليوميّات والقوانين التأسيسيّة والرسائل

١- الرياضات الروحيّة: الدعوة إلى الانفتاح على الآخر، التي تؤدّي إلى الانفتاح على الآخرين

أ- الهُويّة والغيريّة في الرياضات الروحيّة: إنّ رغبة إغناطيوس في مساعدة النفوس وفي تعريف الآخر الذي لقِيَه والذي كشف له هُويّته الصحيحة حمله على تحرير كتاب الرياضات الروحيّة. فهنا أيضًا نرى بوضوح أنّه يستحيل علينا أن نعترف بهُويّتنا الخاصّة ونعيشها، إن لم نعترف بالآخر والآخرين، وإن أنكرنا الغيريّة.

نقول قبل كلّ شيء إنّ «الفوائد» التي يُستهلّ بها كتاب الرياضات الروحيّة قد تكون، بغضّ النظر عمّا يلي، موضوع دراسة في الهُويّة والغيريّة عند إغناطيوس. ففي هذه التعليمات التي تعرض لنا تعليمًا مفيدًا في المرافقة الروحيّة، نجد إلحاحًا شديدًا على احترام الآخر، سواء كان هذا الآخر الله نفسه أم الذي يُلقي الرياضات الروحيّة، وعلى حرّيّته. نكتفي هنا أن نستشهد «بالفائدة» رقم ١٥: «ففي أثناء الرياضات الروحيّة، من الأوفق، بل من الأفضل بكثير، في البحث عن مشيئة الله، أن يُشرك الخالق والسيّد النفس الأمينة في ذاته، معانقًا إيّاها في حبّه وتسبيحه، وجاعلًا إيّاها متأهّبة للطريق التي يمكنها أن تؤدّي إليه فيها أفضل خدمة في ما بعد. فليس للمرشد أن يلتفت أو يميل إلى جانب أو إلى آخر، بل يبقى في موقف متوازن بين الجانبين كالميزان، تاركًا الخالق يعمل مباشرة مع خليقته، والخليقة مع خالقها وربّها» (ر.ر. ١٥).

وفي تعليق على هذه «الفائدة»، يلفت فرنسوا كوريل النظر إلى أنّ «المرشد لا يجوز له على الإطلاق أن يتّخذ القرارات مكان المتروّض، بل عليه أن يكون مستعدًّا لأن يتوارى، مكتفيًا بتوفير القوّة والنور، وبالمساعدة على تميز ما يعوق عن مشيئة الله، وعلى إزالته»(٥).

وفي تلك «الفوائد»، ومن دون أن نخرج من نطاق الاحترام الشديد الواجب لهويّة الآخر، نجد أساس ما يُسمّى في أيّامنا الانثقاق(٦). ذلك بأنّ إغناطيوس، في «الفائدة» رقم ١٨، يدعو إلى الانطلاق من حيث كان الآخر، من واقعه وثقافته، لننقل إليه على وجه أفضل رسالة الخلاص: «ينبغي أن تطبّق الرياضات الروحيّة على إمكانات مَن يمارسها - سنًّا

---

(٥) SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, traduits et annotés par François Courel s.j., Collection Christus, *Textes 5*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960. p. 21, note.

(٦) *Inculturation*: le processus par lequel le message éternel et universel de Jésus, adressé aux hommes et aux femmes de tous les temps et de toutes les cultures, doit s'exprimer dans les formes culturelles propres à ces hommes et ces femmes.

وثقافة وفهمًا - فلا يُلقى على غير المثقّف أو القليل الاستيعاب ما لا يستطيع أن يتحمّله بدون مشقّة ولا أن يفيد منه. وهكذا يُلقى على كلّ واحد - بحسب ما أراد أن يكون متأهّبًا - ما من شأنه أن يساعده ويفيده...» (ر.ر. ١٨). في العام ١٩٧٨، بعث الأب بدرو أرّوبه برسالة إلى رهبانيّتنا كلّها في هذا الموضوع.

يُحدِّد أيضًا هدف الرياضات الروحيّة بالنسبة إلى آخر، وهو الله. وهذا ما يشير إليه فرنسوا كوريل بقوله: «إنّ السيطرة على النفس لإعادة النظام فيها هي إزالة جميع التعلّقات التي تعرقل نشاط قوانا الحرّ وتحول دون خضوعها للمشيئة الإلهيّة»(٧). من الواضح منذ البداية أنّ هدف الرياضات الروحيّة هو الوصول إلى الحرّيّة الباطنيّة اللازمة لاكتشاف مشيئة الله والعمل بها. وتحديد هدف الرياضات الروحيّة يليها ما يُسمّى الدعوة إلى الحفاظ على استعداد سابق مؤاتٍ نحو الآخر، وهو استعداد يدلّ مرّةً أخرى على الاحترام الفائق الحدّ الذي كان إغناطيوس يكنّه للآخر: «لكي يجد كلّ من المرشد والمتروّض مزيدًا من التعاون والفائدة، يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح لا بدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب أسرع منه إلى الحكم عليها. فإن تعذّر عليه تبريرها، فليُسأل صاحبها كيف يفهمها. فإن كان فهمه غير صحيح، فليُصلح بحبّ. وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليُبحث عن جميع الوسائل المناسبة لكي يفهم القريبُ الفكرة فهمًا حسنًا فيخلص» (ر.ر. ٢٢). في هذا التعليم، يدلّ إغناطيوس على مثال رائع لروح الحوار والانفتاح.

وفي المبدأ والأساس (ر.ر. ٢٣) تصريح أشدّ وضوحًا أيضًا بأنّ الإنسان ينال هُويّته من آخر، وهو الخالق، الذي خلقه ليسبّح الله ربّنا ويكرّمه ويخدمه، وبهذا يخلّص نفسه». وفي أيّامنا، نقول إنّ عبارة «خلّص نفسه» تعني تحقيق هُويّته الأصيلة. هذا وأنّ الإنسان يحقّق هذه الهُويّة أيضًا بصلته بالآخرين: الأشخاص والأشياء والأحداث. وكلّما احترم

---

(٧) *Idem*, p. 27, note 1.

الآخر بصفته آخر، استطاع أن يبقى في باطنه حُرًّا تجاه الآخر وأن يحترم حرّيّته، وتمكّن من عيش الدعوة التي خُلق من أجلها.

لا شكّ على الإطلاق في أنّ الغيريّة الأساسيّة التي بالنسبة إليها يحدّد إغناطيوس هُويّته وهُويّة كلّ إنسان هي الله. ففي أثناء «الأسبوع الأوّل» من الرياضات الروحيّة، حين يدعونا إلى «التأمّل في خطيئتنا»، يحثّنا على أن لا نحدّق النظر في أنفسنا، بل في المسيح المصلوب. ولكن، حين نشاهد محبّة ذلك الآخر الأمينة، نستطيع أن نكتشف بُعد خطيئتنا الصحيح، ولا سيّما القدرة الحقيقيّة على التوبة، وعلى فتح قلبنا لنداء الملك الأزليّ.

إنّ إغناطيوس أصبح إنسانًا من أجل الآخرين، حين شاهد أقانيم الثالوث الأقدس وانحدار المحبّة في شخص يسوع المسيح. وهو يرجو أن يساعدنا على أن نصبح نحن أيضًا أناسًا من أجل الآخرين، حين يطلبُ إلينا أن نشاهد الثالوث في «مشاهدة التجسّد». وفي ذلك يجعلنا نكتشف الآخرين والعالم والأحداث، بنظر الله والثالوث. إنّه نظر محبّة ليس له رغبة سوى «خلاص الجنس البشريّ». وتلك الرغبة هي التي حملت الأقانيم الثلاثة على «القضاء في أزليّتهم أن يتأنّس الأقنوم الثاني». وفي «المشاهدة لبلوغ الحبّ»، يقول لنا إغناطيوس: «أن نجعل الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال» (ر.ر. ٢٣٠). فنحن مدعوّون إلى أن نطلب نعمة «معرفة الربّ الباطنيّة لكي نحبّه ونتبعه على وجه أفضل»، لأنّ محبّة المسيح تحملنا على أن نتبعه في خدمة الآخرين، كما أنّ محبّة الآخر، أي الله، تفتحنا على محبّة الآخرين. إنّنا كلّما شاهدنا أسرار المسيح، نكتشف أنّ رغبتنا في الله ورغبتنا في مساعدة الآخرين هما شيء واحد، بما أنّنا نستطيع أن نبحث عن الله وأن نجده في لقاء الآخرين. ولذلك يجوز لنا أن نقول بأنّ الرياضات الروحيّة تجعلنا نكتشف أنّ «الحياة الرسوليّة لا تنبثق من الرغبة في نقل المسيح إلى الآخرين وحسب، بل من اكتشاف المسيح عند الآخرين أيضًا»[٨].

---

(٨) JEAN-CLAUDE DHÔTEL, *op. cit.*, p. 29.

ب- عرفان الجميل في الرياضات الروحيّة: إنّ اختبار إغناطيوس الآخر، أي الله، وصلته به أوصله إلى شعور شديد بعرفان الجميل. لا شكّ في أنّ المراجع الصريحة محدودة، ولكنّ عرفان الجميل، على مستوى أعمق، هو رئيسيّ بالنسبة إلى ديناميّة الرياضات الروحيّة وسياقها، وإلى اختبار المتروّض الله. وهذا ما يُرى بوضوح في النعمة الختاميّة التي تُطلب في الرياضات الروحيّة، تلك النعمة التي تلخّصها جميعها وتلخّص اختبار ثلاثين يومًا في الصلاة والعزلة: «أطلب ما أريد. وهنا أطلب معرفة كلّ ما نلته من الخير معرفة باطنيّة، حتّى إذا اعترفت بذلك تمامًا، أستطيع أن أحبّ عزّته الإلهيّة وأخدمها في كلّ شيء» (ر.ر. ٢٣٣).

ما يملأنا عرفان جميل هو معرفة الخيرات الكثيرة التي نلناها. وهذه الصلاة هي بلوغ ذروة الرياضات الروحيّة وخلاصة الروحانيّة الإغناطيّة. فإنّ معرفة عطايا الله الباطنيّة تؤدّي إلى عرفان الجميل، وهو بدوره يؤدّي إلى محبّة الله وإلى الرغبة في خدمته. كان إغناطيوس، كما سبق ذكره، قد أشار، في مطلع هذه المشاهدة، إلى أنّ «الحبّ يُجعل في الأفعال» وأنّ «الحبّ يقوم على الهبة المتبادلة» (ر.ر. ٢٣١). كتب جورج غانْسْ في تعليقه على هذه المشاهدة: «ينشأ الحبّ عامّةً من عرفان الجميل. فالعاشق يهب لحبيبته، والحبيبة، التي تعترف برأفة الواهب، تختبر عرفان الجميل ومزيدًا من الحبّ له»[٩]. وبهذا الحبّ وبعرفان الجميل هذا، إلى جانب رغبة في الخدمة، يُدعى المتروّض إلى تلاوة صلاة التقدمة التي وضعها إغناطيوس: «خذ، يا ربّ». إنّها صلاة توكّل وسخاء تامّ. إنّها صلاة القلب المعترف بالجميل الذي يرى في كلّ شيء عطيّة تُقاسَم.

لكنّ عرفان الجميل ليس مجرّد نعمة تُختبَر في نهاية الرياضات الروحيّة. فطوال القيام بهذه الرياضات، يختبر المتروّض عرفان الجميل لله نظرًا إلى عطاياه، نظرًا إلى محبّة الله في المبدأ والأساس، ونظرًا إلى أمانة

---

(٩) GEORGE GANSS, ed., *Ignatius of Loyola*, New York: Paulist Press, 1991, p. 418, n° 109.

الله ورحمته في الأسبوع الأوّل، ونظرًا إلى دعوة الله في الأسبوع الثاني، ونظرًا إلى الفداء الذي نحصل عليه بفضل آلام المسيح وقيامته في الأسبوعين الثالث والرابع.

إنّ المراجع الصريحة إلى عرفان الجميل في الرياضات الروحيّة محدودة إذًا، لكنّها توحي بأنّ عرفان الجميل، القائم على الاعتراف بمحبّة الآخر ورأفته، هو ديناميّة مهمّة في سياق الرياضات الروحيّة من نعمة إلى نعمة. فإنّنا ننتقل من عرفان الجميل لمحبّة الله إلى اختبار عرفان جميل للمغفرة، إلى اختبار عرفان جميل للدعوة إلى التعب مع يسوع والمشاركة في سرّ الفصح، بقبولنا أن نموت ونقوم مع يسوع، لأنّنا بتفكيرنا في جميع تلك النِعَم وتلك العطايا الإلهيّة في المشاهدة الختاميّة نمتلئ عرفان جميل ورغبة مجدّدة في حبّ الله وخدمته في كلّ شيء.

ج- عرفان الجميل في أساس استعراض التأمّل وفحص الضمير:

قبل أن نختم البحث في الرياضات الروحيّة، هناك مرجعان إلى عرفان الجميل يهمّنا أمرهما لنفهم روح إغناطيوس وروحانيّته. الأوّل هو استعراض التأمّل. يشجّع إغناطيوس المتروّض على قضاء بضع دقائق بعد كلّ فترة صلاة في استعراض نِعَم الصلاة وأوقات الانبساط والانقباض وتلبية الشخص ومقاومته، من دون أن يُهمل الأمانة لطريقة الصلاة ومدّتها. وفي نهاية هذا الاستعراض، يقترح أن يشكر الله: «إن كانت حسنة، أشكر الله ربّنا، وأسير مرّة أخرى على الطريقة نفسها» (ر.ر. ٧٧). من المهمّ، بعد الصلاة، أن يُشكر الله على النِعَم التي نالها المتروّض وعلى ما عمل الله فيه. فإنّ عرفان الجميل يستبطن النِعَم ويوحّد الشخص في العمق بالله مانح جميع العطايا.

والمرجع الثاني إلى عرفان الجميل نجده في مطلع فحص الضمير الذي يقترحه إغناطيوس في الأسبوع الأوّل من الرياضات الروحيّة. فأولى النقاط الخمس التي يقترحها للقيام بفحص الضمير هي «أن يشكر الإنسانُ اللهَ ربّنا على ما نال من الإحسانات» (ر.ر. ٤٣). ثمّ يلتمس النعمة لمعرفة

خطاياه، ويحاسب نفسه، ويستغفر الله، ويعقد النيّة على إصلاح نفسه بنعمة الله. فإغناطيوس يستهلّ هذه الممارسة بالشكر، ونرى أنّ الاعتراف بالخطايا والتوبة وعقد النيّة على إصلاح النفس تتأصّل في شعور عميق بعرفان الجميل لله على جميع عطاياه.

إنّ هذا الاعتراف بعطايا الله، ومحبّة الآخر الذي يغمرنا بنعمه، إلى جانب باقي فحص الضمير، هي، في نظر الكتّاب الروحانيّين، طريقة في تمييز يوميّ لعمل الله ونداءاته، وتدفعنا إلى تلبيتها بأمانة.

٢- يوميّات إغناطيوس الروحيّة: قائمة الإحسانات التي نالها من الله والشكر الدائم

إنّ موضوع عرفان الجميل والشكر هو حاضر في جميع صفحات اليوميّات، وهو السبب الذي دفع إغناطيوس إلى حفظ يوميّات لاختباراته الإلهيّة. يرى أدولف هاس (Adolf Haas) أنّه «كان يريد بوجه خاصّ أن يدوّن النِعَم التي نالها لكي يكون ذلك عمل شكر شخصيًّا»[١٠]. ونجد عند أرتورو كودينا (Arturo Codina)، في مقدّمته لطبعة اليوميّات الأولى المحقّقة والمعلّق عليها، الملاحظة نفسها. فقد كتب: «إنّ هذه اليوميّات هي قائمة الإحسانات التي نالها أبونا إغناطيوس من الله، وقد حرّرها بسبب عرفان جميله الشديد لله وللناس. فعل ذلك، لا ليثبّتها في ذاكرته وحسب، بل ليُضرم قلبه أيضًا بحبّ يزداد يومًا بعد يوم للذين أحسنوا إليه، كلّما أعادوا قراءة تلك الإحسانات»[١١].

في النهاية، يمكننا القول إنّ إطار صلاة إغناطيوس واختباراته التصوّفيّة التي دوّنها في اليوميّات لا يُستهان به. إذ إنّ أكثريّة الاختبارات التصوّفيّة التي وصفها تمّت في صلاة الصبح، بما فيها الإفخارستيّا. ذلك

---

(١٠) ADOLF HAAS, «The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary», in *Ignatius Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556-1956*, ed. Friedrich Wulf SJ, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977, p. 165.

(١١) Cité par HAAS, dans «The Mysticism of Ignatius...», p. 166, n° 5.

بأنّه، في اليوميّات الروحيّة، يدوّن ويُشرك كلّ نعمة تصوّفيّة نالها بالقدّاس الذي أقامه في ذلك اليوم. فلا يصعب علينا أن نلاحظ الربط بين عاطفة عرفان جميله ودور الإفخارستيّا المركزيّ في حياته التصوّفيّة.

ففي اليوميّات، يمرّ عرفان الجميل للآخر، أي لله، بعرفان الجميل للآخرين، أي للمحسنين. وهكذا نرى أنّ إغناطيوس يجد الله في كلّ شيء وكلّ شيء في الله.

٣- القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة: القسم الرابع: عرفان الجميل للمحسنين

لقد أثبتنا أنّ عرفان جميل إغناطيوس لم يقتصر على الله، بل امتدّ أيضًا إلى العديد من المحسنين الذين ساندوه في سني تنقّله ودرسه، وساندوا في وقت لاحق الرهبانيّة اليسوعيّة. إنّ عرفان الجميل هذا، والاعتراف بدور الآخرين في حياته وحياة رهبانيّتنا، نجده بوجه خاصّ في رسائله وفي القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة.

إنّ قسم هذه القوانين الذي يبحث بوجهٍ صريح في عرفان الجميل هو القسم الرابع الذي يعالج موضوع مدارس رهبانيّتنا وجامعاتها. يستهلّ إغناطيوس هذا القسم بفصل في عرفان الجميل الذي يتوجّب علينا أن نؤدّيه إلى واقفي المدارس والمحسنين إليها: «بما أنّه من العدل من قِبَلنا أن نتجاوب مع التقوى والكرم اللذين أظهرهما المعاونون الذين اختارهم الصلاح الإلهيّ ليقف المدارس ويخصّص لها دخلًا، يجب أن يقام قدّاس كلّ أسبوع على الدوام وفي كلّ مدرسة، لواقفيها والمحسنين إليها من أحياء وأموات» (ق.ت. ٣٠٩).

كتب أنطونيو دي ألداما (Antonio de Aldama)، في تعليقه على القوانين التأسيسيّة، أنّ إغناطيوس يعتبر الواقفين والمحسنين من وجهة نظر عرفان الجميل المتوجّب لهم فقط. إنّ عرفان الجميل هو إحدى أميَز فضائله.

٤- رسائل إغناطيوس: إغناطيوس في أفضل مظاهره، مظهر عرفان الجميل

في ١٨ آذار (مارس) ١٥٤٢، كتب إغناطيوس إلى سيمون رودريكز، أحد رفاقه الأوّلين: «أرى، برأفته تعالى وإلّا بإعلام أفضل، أنّ عدم عرفان الجميل هو، بين جميع الشرور والخطايا التي يمكن تصوّرها، أحدٌ الأكثر استيجابًا للمقت أمام خالقنا وربّنا، وأمام المخلوقات التي صنعها لمجده الإلهيّ والأزليّ. فإنّ هذا الشرّ هو تجاهل الخيرات والنِعَم والعطايا التي ينالها الإنسان، وهو سبب كلّ شرّ وكلّ خطيئة ومبدأهما ومصدرهما. وعلى عكس ذلك، ففي السماء وكذلك على الأرض، ما أجدَر عرفان الجميل والاعتراف بالخيرات والعطايا بالحبّ والتقدير» (رسائل ١٥).

وفي التقديم لهذه الرسالة، كتب الأب جرفيه دوميج (Gervais Dumeige): «لم يكتفِ إغناطيوس بممارسة عرفان الجميل إلى حدّ بعيد، بل أحبّ أن يرى أعضاء رهبانيّتنا يحفظون هذه الفضيلة. فإنّ سخاء الله وكرم الناس هما في نظره، على السواء، حثّ على الشكر ودعوة إلى الحمد. كيف نستطيع أن نُظهر هذا الشعور على وجه أفضل من أن نحاول التوفيق بين مُحسنَين عزيزَين بالقدر نفسه على رهبانيّتنا، ولكنّهما في خلاف متبادل؟»(١٢).

حرَّر إغناطيوس سبعة آلاف رسالة تقريبًا، جُمعت في اثنَي عشر مجلّدًا. فلا نستطيع أن ندّعي تقديمًا تامًّا لعرفان الجميل في الرسائل السبعة آلاف. إذ نكتفي بذكر بضعة أمثلة، ابتداءً بالرسالة إلى سيمون رودريكز التي استشهدنا بها. وهناك أمثلة أخرى نجدها في الرسائل الخمس والعشرين التي بعث بها إغناطيوس إلى المحسنين. ولقد جمعها هوغو راهْنِر (Hugo Rahner) وقدّم لها بأفكار عميقة في قلب إغناطيوس

(١٢) IGNACE DE LOYOLA, *Lettres*, Traduction et commentaire de Gervais Dumeige SJ, Collection Christus, *Textes*, Paris 1958, pp. 77-78.

وعقله. وممّا كتبه: «إنّ هذه الرسائل تكشف لنا إغناطيوس في أفضل مظهر، وهو التعبير عن عرفان جميله»(١٣).

إليكم رسالته المؤرّخة في ١٥٣٢ إلى إيزابيل روزِر (Isabel Roser): «أرجو من رأفته تعالى... ألّا يدعني أقع في عقاب عدم عرفان الجميل، إن جعلني جديرًا بالقيام بعمل ما لخدمة جلاله الإلهيّ وتسبيحه... فإنّ الله ربّنا يُلزمنا بأن يفوق نظرنا وحبّنا للمعطي نظرنا وحبّنا للعطاء، ليكون حاضرًا في كلّ حين لأعيننا وأنفسنا ولأعماق كياننا» (رسائل ٣).

وفي ١٣ آذار (مارس) ١٥٥٤، كتب إلى دونّا ماريا فْرَسّوني دل جِسُّو (Donna Maria Frassoni del Gesso): «أجبت في الأيّام الأخيرة عن رسالة سيادتك المؤرّخة في ١٥ شباط (فبراير). وبعد هذا التاريخ، تسلّمت رسالة أخرى تاريخها ١٨ كانون الأوّل (ديسمبر)، وصلني معها تبرّع وصَدَقة من قِبَلك، سُررنا بكلّ ذلك أشدّ سرور، فلقد رأينا فيه التقوى والمحبّة اللتين أوحيتا إليك بإرساله. إنّ الله الذي في سبيل محبّته نعمل وننال كلّ شيء منظّم، يعرف كيف يكافئكِ بسخاء كبير من قِبَلنا ومن قِبَل جميع فقرائه» (رسائل ١١٨).

III – خواطر ختاميّة في عرفان الجميل عند إغناطيوس

تكشف لنا مؤلّفات إغناطيوس أنّ عرفان الجميل هو موضوع أساسيّ ومعاوِد في روحانيّته وعنصر تمييزيّ لاختباره الله. ما هو الذي يمكّننا من تأكيد ذلك؟

١) أوّلًا، نجد، في صميم اختبار إغناطيوس الله، اختبارًا عميقًا لعطيّة الخلْق، يتأصّل في اختباره الكَردونر (Cardoner)، ويندمج في المبدأ والأساس، ولا سيّما في «المشاهدة لبلوغ الحبّ» في ختام الرياضات الروحيّة. كان إغناطيوس يعتبر كلّ شيء عطيّة من الله، عطيّة يجب

(١٣) HUGO RAHNER, *St. Ignatius Loyola: Letters to Women*, trans. Kathleen Pond et S.A.H. Weetman, New York: Herder and Herder, 1960, p. 170.

الترحيب بها ومقاسمتها. كلّ شيء يأتي من الله وكلّ شيء يعود إلى الله. وهذا الشعور بأنّ كلّ شيء عطيّة هو الذي يُبرز عاطفة عرفان الجميل عند إغناطيوس. وكان عرفان الجميل هو الذي يحفظ إغناطيوس في صلة بعطيّة الحياة، وفي النهاية بالله مانح جميع العطايا، فكان يعمّق عنده علاقة الارتباط والتوكّل التامّ. كان إغناطيوس لا يرى كلّ شيء عطيّة من الله وحسب، بل يرى أيضًا الله مقيمًا وعاملًا في هذه العطايا، فيجد الله مانح كلّ عطيّة في جميع الأشياء. وكان مقتنعًا اقتناعًا شديدًا بأنّ أتعابه وعمله هي التعب والعمل مع المسيح الذي يتعب ويعمل في العالم. فكان هذا الاقتناع يوحّده بالله في اتّحاد مشاهدة بوسط نشاطاته.

٢) ثانيًا، إنّ عدم الانحياز الإغناطيّ أو الحرّيّة الباطنيّة تصدر عن حسّ العطاء وعرفان الجميل. وإذا كان ممكنًا أن يوثق بأمانة المعطي وتُترك له الحرّيّة، فلأنّ كلّ شيء يُعتبَر عطيّة. إنّ العطايا غير المرتبطة بأحد المُعطين تصبح أملاكًا وتعلّقات منحرفة ومواضع عدم حرّيّة يتمسّك الإنسان بها. فالشخص الذي يعرف الجميل هو شخص حرّ لأنّه يحصل على كلّ شيء باستئمان، ولا يخلط أبدًا بين العطيّة والمعطي. والتجربة هي أن يعتبر كلّ شيء طبيعيًّا وحقًّا ومِلكًا خاصًّا. فحين يحصل ذلك، لا تعود الحياة تفاجئنا ولا تثير إعجابنا.

٣) ثالثًا، يرتبط تشديد إغناطيوس على عرفان الجميل بالتزامه وحبّه الفقر، وبرغبته في عدم تملّك أيّ شيء، وبارتباطه التامّ بالله في كلّ شيء. وهذا الفقر بالروح والرغبة في الفقر الفعليّ ينبثقان من اختبار الكردونير الذي كان يحمل إغناطيوس على اعتبار كلّ شيء عطيّة من الله. فاليوميّات الروحيّة تشدّد على أهمّيّة عرفان الجميل في اختباره التصوّفيّ لله. ذلك بأنّ المقصود في اليوميّات هو تثبيت قرار في شأن الفقر في رهبانيّتنا. ففي نظر إغناطيوس، هناك صلة ترويضيّة نفسيّة عميقة بين عرفان الجميل والفقر. والاعتراف بأنّ كلّ شيء هو عطيّة حرّر إغناطيوس من تعلّقاته ومن الحاجة إلى التملّك وإلى تكديس الخيرات، كما أنّ فقره قوّى ارتباطه بإحسانات الآخرين وزاد عرفان جميله لكرمهم.

إنّ عرفان الجميل يوسّع القلب أيضًا ويفتح الشخص لعطاء الحقيقة كلّها. فإنّ الاختيار العميق لعرفان الجميل لا ينسجم مع ضيق العقل أو السلبيّة أو مركزيّة الذات. كان إغناطيوس يبحث عن السخاء عند الذي يقوم بالرياضات الروحيّة، لا عن أجوبة موزونة إلى أقصى حدّ، بل عن رغبة في كلّ مخاطرة لاتّباع المسيح. وصلاة ختام الرياضات الروحيّة، «خذ واقبل»، هي صلاة قلب سخيّ منفتح، نال كلّ شيء عطيّةً ويردّه بحرّيّة، مكتفيًا بالتماس عطيّة الحبّ الأخيرة ونعمة الله. إنّ كرم الأخلاق وشهامة القلب - التوّاق إلى القيام دائمًا بالمزيد - هما الصفات التي تتطابق مع إغناطيوس. وهما أيضًا صفات شخص يفيض عرفانٌ جميل لعطايا الله ولإحسانات الآخرين.

وأخيرًا، فإنّ الروحانيّة الإغناطيّة اعتُبرت دائمًا روحانيّة مركّزة على العمل. ففي نظر إغناطيوس، يظهر الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال، إذ إنّ إغناطيوس كانت تحرّكه الرغبة في خدمة الله وتمييز مشيئته والعمل بها. ولذلك، فإنّ التصوّف الإغناطيّ ليس هو، قبل كلّ شيء، تصوّفًا يقوم على الاتّحاد العاطفيّ، بل هو تصوّف قائم على الخدمة. ونذكّر بالنعمة الأخيرة التي يطلبها المتروّض في الرياضات الروحيّة: «وهنا أطلب معرفة كلّ ما نلته من الخير معرفة باطنيّة، حتّى إذا اعترفت بذلك تمامًا، أستطيع أن أحبّ عزّته الإلهيّة وأخدمها في كلّ شيء» (ر.و. ٢٣٣).

يشدّد إغناطيوس على ممارسة فحص الضمير مرّتين في اليوم. ولقد سبق لنا القول إنّ خطوة هذا الفحص الأولى هي أن نشكر لله عطاياه وإحساناته. وقد يكون إغناطيوس مقتنعًا، من غير أن يشعر، بأنّ الإنسان، إن توقّف مرّتين في اليوم ليشكر الله، سينمو في تلك الحرّيّة وشهامة القلب والرغبة في الخدمة التي يمتاز بها تلميذ المسيح الحقيقيّ. من هذا القبيل، يستطيع إغناطيوس أن يعلّم المسيحيّين أمورًا كثيرة تتعلّق بصلتهم بالله، وبأهمّيّة عرفان الجميل من أجل تنمية هذه الصلة.

الخاتمة

لم يترك إغناطيوس بحثًا في مكان الآخر أو في حسّ عرفان الجميل في الحياة الروحيّة، بل عاش اختبار الآخر الإلهيّ بعمق في حياته، ولقد تأثّر به، حتّى إنّه أراد أن يساعد الآخرين على عيش اختبارهم الخاصّ ذلك الآخر الإلهيّ. وهذا الآخر الإلهيّ هو الله الخالق والآب المُحبّ الذي يغمرنا بجميع العطايا. وبعد أن حرّكه الحبّ الإلهيّ، اكتشف هُويّته الخاصّة، هويّة الخادم، التلميذ الذي يسير في خطى المسيح، بوضع نفسه في تصرّف إخوته وأخواته. واختبار الله الذي قام به إغناطيوس هو تصوّفيّ، لكنّه قائم على تصرّف الخدمة والعمل. وهو اختبار التجلّي بحيث يرتبط اختبار مجد يسوع باختبار آلامه وموته، وبذل نفسه لخلاص البشر. فإنّ عرفان الجميل الذي يشعر به نحو الله والآخرين، يُترجم بالرغبة في العمل وبالالتزام بالمسيح. هذا ما يحاول أن يُشرك فيه الآخرين، ضمنًا في الغالب، عبر مؤلّفاته. وهذا ما هو في قلب روحانيّته.

ولكي نكتشف حسّ الغيريّة الممثّلة بالوساطات البشريّة والحدثيّة التي سبق الكلام عليها، ترك لنا إغناطيوس أداةً مفضّلة، وهي التمييز الروحيّ الذي يمكّننا من البحث عن مشيئة الله وعن وجودها عَبرَ قراءة الوساطات، بصفتها قطبًا غيريًّا.

وفي الختام، فإنّ جدليّة الهُويّة/الغيريّة تنشأ في ديناميّة واغتناء لا يتوقّفان: من جهة، نرى أنّ الهُويّة الإغناطيّة هي دائمًا في اتّجاه وانجذاب نحو الغيريّة؛ ومن جهة أخرى، نرى أنّ الغيريّة (الآخر الإلهيّ والآخرين عَبرَ وساطات مختلفة) تكوّن، كما حاولنا أن نظهره، الهُويّة الإغناطيّة.

نقلها إلى العربيّة
الأب صبحي حموي اليسوعيّ

مظاهر الصلة بين الهويّة والغيريّة في الشرق الأدنى

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ*

في منطقة الشرق الأدنى التي نُقيم فيها، عند ملتقى حضارات مختلفة، وفي مهد الديانات التوحيديّة الثلاث، نسمع بين الحين والحين أحاديث عن الصلة بين الهويّة والغيريّة.

وفي مقالة حديثة تتناول زرع الأعضاء في مصر، صدرت في جريدة الأخبار بتاريخ ١٤ نيسان (أبريل) ٢٠٠٠، قرأنا للدكتور لبيب بدوي، رئيس قِسم الكُلى في كلّيّة الطب التابعة لجامعة عين شمس، عرضًا لمسألة «الموت الدماغيّ» بوصفه من منتوجات الحضارة الغربيّة التي ليس لها إيمان ولا أخلاق. لم يناقش ما لهذا التحديد من مقاييس علميّة، لكنّه أقنع قُرّاءه بفساد هذا التحديد بمجرّد صدوره من الغرب. وأضاف صاحب المقالة أنّنا، إن أردنا التسليم بالموت الدماغيّ، وجب علينا أن نسلّم أيضًا بالموت الرحيم وبالزواج بين اللوطيّين، كما تفعل المجتمعات الغربيّة.

إنّ هذا لنموذج بين كثير من الخُطَب المماثلة الحاليّة التي يمكننا أن نسمع فيها كلامًا عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. نذكر، على سبيل المثال، تلك الخطب التي تقارن أو تميّز بين الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان في الإسلام، وبين الديمقراطيّة الغربيّة وديمقراطيّة

(*) دكتور في الطبّ البشريّ. أستاذ اللاهوت الأخلاقيّ وأخلاقيّات الطبّ والأحياء في كلّيّة العلوم الدينيّة بالسكاكينيّ - القاهرة.

«أنظمتنا القوميّة»، وبين العولمة و«المثال القوميّ» للتحرير الاقتصاديّ، إلخ. قد تثير الملل إن عدّدنا كافّة صِيَغ المظاهر الاجتماعيّة والثقافيّة التي تدخل فيها الصلة بين الهويّة والغيريّة. ولذلك بدا لنا من الأنسب أن نعرض وسيلة قراءة تمكّننا من أن نعيِّن ونصنّف أنواع التصرّفات الاجتماعيّة والمظاهر الثقافيّة التي تعبّر عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. وهذا ما يساعدنا على أن نحصر بوجه أفضل مختلف المظاهر التي تعبّر عن هذه الصلة، ونوجّه تحليلنا في المستقبل مراحل تكوُّنِ تلك المظاهر، وتفكيرَنا في درسها على أنسب وجه وفي أخذها بعين الاعتبار في عملنا واندماجنا الرسوليّ.

ففي مرحلة أولى، أقترح وسيلة قراءة بشكل مثاليّة (typologie) للعبارتين هويّة/غيريّة، وفي مرحلة ثانية، أظهر «وظيفيّة» هذه الشبكة في قراءة الأوضاع في الشرق الأدنى، ولا سيّما في مصر، قبل أن أنتهي، على سبيل الخاتمة، ببعض الملاحظات، لمتابعة تفكيرنا.

١- مثاليّة عبارات الصلة بين الهويّة والغيريّة

قبل أن أعرض هذه المثاليّة، أسوق بضع ملاحظات في معنى المثاليّة وفائدتها. حين نصف «مِثالًا»، نرسم بالخطوط العريضة تصميم ظاهرة اجتماعيّة كما تبدو. وبهذا المعنى، يمكّننا «المثال» من قراءة وضع اجتماعيّ ومن فهرسته، من دون أن تستنفد حقيقة هذا الوضع. فالمثاليّة تمكّن إذًا من التمييز بين ظاهرة وظاهرة، ومن الملاحظة كيف أنّهما تستطيعان أن تتلاقيا أو تتجانبا أو تتراكبا أو تنتقلا من الواحدة إلى الأخرى. وبكلام آخر، تبدو المثاليّة تصميمًا بالخطوط العريضة، يمكّن من قراءة ديناميّة اجتماعيّة، وبالتالي من الخروج من البلبلة المحتّمة التي تسود في كلّ حركة اجتماعيّة. نضيف أنّنا، في هذا البحث الظواهريّ، نبقى على مستوى تقدير وضع من الأوضاع، أي نفحص كيف يبدو، ولكنّه، في عمل آخر، يجب علينا أن ننتقل إلى مستوى الأسباب، أي أن نرى كيف أنّ تلك الظواهر تتوالد وتتلاقى وتتباعد. وهنا يأتي دور

الأبحاث النفسيّة الاجتماعيّة، والتاريخ العامّ وتاريخ الأديان ولاهوتها، إلى جانب علم الاجتماع والاقتصاد.

إن اتّخذنا، كنقطة انطلاق، ثُنائي الصلة بين الأنا والآخر، نستطيع أن نحصر أربعة أمثلة من الظواهر الاجتماعيّة تتدخّل فيها الصلة بين الهويّة والغيريّة. نحن نعلم بأن ليس هناك «أنا» مجرَّد ومطلق، إذ إنّ الحقيقة البشريّة تنشأ عن لقاء كائنَين، متشابهَين ومختلفَين، الرجل والمرأة. وكلّ كائن بشريّ مدين بحياته للآخرين ومتأثّر بهم. سنصف أمثلة الظواهر الاجتماعيّة، حيث يعبّر الأشخاص المعنيّون بتلك الظاهرة عن أنفسهم ويعرّفونها. وهذا يعني أنّنا نحاول أن نرى طريقتهم الخاصّة في التفكير الذاتيّ، وإن كانت الحقيقة الأنتروبولوجيّة غير ذلك. ومن جهة أخرى، من الواضح أنّ تلك الظواهر تُدخل وتستدعي عناصر دينيّة وثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة. ونلفت الانتباه أيضًا إلى أنّ تلك الأمثلة، إن استُخدمت لقراءة تصرّفات اجتماعيّة، فإنّها قد تُستخدم أيضًا في قراءة تصرّفات فرديّة. ونشير أيضًا إلى أنّ الحقيقة الاجتماعيّة، في مرحلة تاريخيّة خاصّة، تُركَّب من توفيق معيَّن بين أربعة أمثلة، والمطلوب هو أن نرى كيف تنشق هذه وتظهر.

في جدول يختم هذا القسم، نعرض كيف تبدو الصلة بين الهويّة والغيريّة في الأمثلة الأربعة على عدّة مستويات. لكن من الواضح أنّنا سنجد دائمًا، لأنّنا في وصف مثاليّ، حقائق اجتماعيّة فرديّة أو جماعيّة لا تطابق جميع النقاط.

ففي المثال الأوّل، يحدِّد الأنا بأنّه أفضل من الآخَر الذي هو مختلف ومتميّز تمامًا. بهذا المعنى، لا يحتاج الأنا إلى أخذ أيّ شيء عن الآخَر، بل إلى أن يأتيه بكلّ شيء. فنظرته إلى الآخر هي قاسية، لا بل ساخرة، وهو، في المقابل، راضٍ عن نفسه. فبالنسبة إلى الأنا، ليس للآخَر أيّ مبرِّر للوجود، إلّا أن يُصبح كالأنا. لا يُعترَف للآخَر بالوجود، وإذا قُبِل على مضض، لا يُعترف به على حقيقته. هذا والخطر هنا أن يُعَدّ

الأنا المقياس الوحيد. وإذا سلّم الأنا بوجود ثغرات في تأوين حاضره، يدّعي دائمًا وجود وسائل في ماضيه توفّر له إمكانيّات في المستقبل. وهذا يعني أنّ الحاضر يبدو ملطّفًا والماضي موسومًا بالكمال المثاليّ والمستقبل ممجّدًا.

وفي هذا المثال الأوّل، يسود البُعد الدينيّ عمومًا، فيُحدَّد الأنا بوجه خاصّ انطلاقًا من انتمائه الدينيّ الذي يؤثّر في خطابه وتصرّفاته الخارجيّة، في حين يُحَطّ من قدر الآخر بسبب فارقه الدينيّ، وهو، في هذا الأمر، يُسخَر به في أغلب الأحيان. إنّ الهويّة الثقافيّة تحدَّد قبل كلّ شيء بالبُعد الدينيّ، وهو يشمل التراث القوميّ ويصحّحه ويوجّهه، فنفضّل اللغة الأصليّة التي كُتبت فيها النصوص الدينيّة، ونحاول أن نرفع مستوى تلك اللغة. وفي هذا الإطار، فإنّ الباب منفتح للمزايدات، لنجعل مختلف وجوه الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة تتأثّر بالبعد الدينيّ.

وعلى المستوى السياسيّ، يوصَف الآخر وكأنّه تهديد دائم، ولا سيّما بسبب بُغضه دين الفئة الاجتماعيّة التي يمثّلها الأنا. وبمعنى من المعاني، هناك تطابق بين الفئة الاجتماعيّة ودينها، إذ إنّ الفئة تحدَّد، قبل كلّ شيء، بهويّتها الدينيّة. والآخر أيضًا يهدِّد الاقتصاد القوميّ، علمًا بأنّ «الأنا» يستقي من موارده المتأثّرة، ولا شكّ، بالبعد الدينيّ، ويدّعي أنّ عنده نموذجًا اقتصاديًّا يحلّ جميع مشاكل المجتمع. ونضيف أنّ تلك النماذج الاقتصاديّة والسياسيّة لم تحقّق حتّى اليوم ولم تُمتَحَن. وهي تتّسم إلى حدّ بعيد بالحُلم أو الخيال.

وفي المثال الثاني، يُعتبَر الأنا مختلفًا عن الآخَر، وغيرَ مبالٍ بما يعيشه هذا الآخَر. هناك، بوجه خاصّ، تجانُب بين الاثنين، إذ إنّ كلًّا منهما يقوم بأعماله، كما لو كان الآخَر غير موجود. إنّ هذا التجاهل المتبادل، أو تجاهل أحد الطرفين للآخَر، قد يكون ثمرة وضع تاريخيّ وجغرافيّ، ولكنّه قد يكون مقصودًا كتثبيت للشخصيّة وحماية النفس من الآخر. وفي المثال الثاني هذا من الصلة، لا يعرف الواحد مكاسب الآخر

وتقدّمه، كما أنّ مصائب الواحد وحاجاته يجهلها الآخر. قد يكون هناك نقاط تلاقٍ في بعض الأحيان، لكنّها لا تؤثّر فوق الحدّ في مجرى الأمور. ويمكن أن يكون البعد الدينيّ هامًّا في تحديد الذات، وإن لم يكن هذا البعد مميّزًا، يتقل إلى خيارات سياسيّة أو ثقافيّة ثابتة متصلّبة. وفي هذا الإطار، تميل البنية الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة إلى الانغلاق على نفسها وإلى الانتظام في العزلة.

وفي المثال الثالث، يعترف الأنا بأنّه مختلف عن الآخر، ولكنّه يرى وجوده الخاصّ في صلة بالآخر. فهو يتحدّث عن الحوار واللقاء المثمر والنظرة النقّادة إلى نفسه وإلى الآخَر. إنّ الانفتاح يحدّد بنية تنظيم الحياة الاجتماعيّة، لكنّه ينسجم مع رفع قيمة التراث من دون تعصّب أو صلابة. فاللغة القوميّة تكرّم، لكنّ لغة الآخَر تُعلَّم أيضًا. هناك امتزاج ثقافيّ واغتناء للأدب خصوصًا والفنّ عمومًا. هذا وإنّ التنظيم السياسيّ يستند إلى مبادئ الديمقراطيّة، في حين أنّ الاقتصاد هو ليبرالي بالأحرى، وإن كان يتكيّف مع الوضع الاجتماعيّ. فالتقدّم العلميّ والصناعيّ عند الواحد يستغلّه الآخَر، وهذا شأن الغنى الثقافيّ والتاريخيّ عند الواحد أو الآخَر. والعنصر الدينيّ له منزلته في وضع البنية الشخصيّ والجَماعيّ، ولكنّه لا يتعدّى على التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ.

وفي المثال الرابع، يحسد الأنا الآخَر ويريد أن يُصبح مثله: فالآخَر هو، إذا صحّ القول، مثال الأنا الأعلى. «أن يكون كالآخَر» هذا ما يشتهيه الأنا. نحن أمام نموذج تقليد الآخر والتطابق معه. إنّه نوع من إنكار الذات. من وجهة النظر الثقافيّة، تُصبح اللغة «الأجنبيّة» الأكثر استعمالًا، والأعراف والعادات تتّبع النموذج الآتي من مكان آخر. فالسياسة هي في خدمة اقتصاد استهلاكيّ، والدين لا يشترط العلاقات الاجتماعيّة إلّا قليلًا. والخير الفرديّ يتفوّق على الخير العامّ، والبحث عن السعادة الفرديّة هو قيمة أُولى.

جدول عرض الأمثلة الأربعة للصلة بين الأنا والآخر مع انعكاساتها الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة

		المثال ١	المثال ٢	المثال ٣	المثال ٤
١	الصلة الأنا/ الآخر	الفرق المرفوض	الفرق المُنكَر	الفرق المعترف به	الفرق المرغوب
٢	منزلة الدين	+++	++	+	+-
٣	الثقافة	ثقافتنا	القوميّة	اللقاء والحوار	تقليد الآخَر
٤	اللغة	اللغة الدينيّة	لغة البلاد	تعدّد اللغات	اللغة الأجنبيّة
٥	إسهام التاريخ	ماضٍ موسوم بالكمال المثاليّ	«اليوم» موسوم بالكمال المثاليّ	الذاكرة الحيَّة	فقدان الذاكرة
٦	الاقتصاد	«اقتصادنا»	حماية التجارة	ليبراليّة إنتاجيّة	ليبراليّة استهلاكيّة
٧	السياسة	«نظامنا»	الحزب الوحيد	الديمقراطيّة	النفعيّة
٨	تنظيم المجتمع	التضامن الجماعيّ	اشتراكيّة الدولة	الاشتراكيّة التعاونيّة	الفرديّة

٢- تطبيق هذه المثاليَّة في الشرق الأدنى

في الشرق الأدنى، يمكننا أن نلاحظ وجود المثال الأوّل في التيّارات والأنظمة التي تحت النفوذ الدينيّ، والمثال الثاني في الأنظمة القائمة على السلطة. والمثال الثالث لا يعني الأنظمة، بل بعض الفئات والجمعيّات الناشطة في بلدان المنطقة. أمّا المثال الرابع، فقد يلاحَظ عند بعض الفئات الاجتماعيّة هنا وهناك.

وفي الأوضاع الحاليّة القائمة في مصر، يمكننا أن نلاحظ أهمّيّة المثال الأوّل في لغة الأصوليّين المسلمين والمسيحيّين وممارساتهم،

والمثال الثاني في العلاقات القائمة بين مختلف الفئات الاجتماعيّة، مثلًا بين سكّان المدن والأرياف، أو بين سكّان القاهرة والصعيد، أو بين المقيمين في أحياء مختلفة بالقاهرة. والمثال الثالث يعني بعض الأفراد ومجموعات صغيرة من النُخب. أمّا المثال الرابع، فإنّنا نلاحظه عند بعض الشبّان في موقفهم من كلّ ما يأتي من الولايات المتّحدة.

وفي تاريخ مصر في القرن العشرين، لاحظنا حيويّة المثال الثالث في النصف الأوّل من القرن. كان هذا «المثال» يضمّ صحفيّين وشعراء وكتّابًا وصناعيّين وعلماء عملوا على النهضة الأدبيّة والفنّيّة وأثّروا إلى حدّ بعيد في الحياة الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، في مصر وفي المنطقة. وفي الفترة الزمنيّة نفسها، ظهر المثال الأوّل مع ظهور الإخوان المسلمين، لكنّ هذا المثال لم يُصبح على جانب من الأهمّيّة إلّا انطلاقًا من السبعينيّات في القرن الأخير. وعلى عكس ذلك، ساد المثال الثاني في ستّينيّات القرن نفسه، في حين لم ينقطع المثال الرابع عن الوجود، مع أنّه كان يعني فئات أقلّيّة.

الخاتمة

من الواضح أنّ المثال الثالث يشكّل مثلًا أعلى إلى حدٍّ ما في العلاقات الاجتماعيّة، وهذا لا يعني أنّه لا يمكن أن يُؤَوَّن حقًّا في أيّامنا. وأمّا سائر الأمثلة، فهناك، في يوم من الأيّام، مثال يسيطر على حساب الأمثلة الأخرى. وفي تلك الأوضاع، نشاهد تغييرات سريعة في موقف بعض الناس، فيتنقلون، بطريقة انتهازيّة، من مثال إلى مثال، بحسب سيطرة التيّار الغالب.

إذا كانت الحياة البشريّة مكوّنة من لقاءات ومن انصهار الكائنات البشريّة والأفكار والحضارات والثقافات، فإنّ المثاليّة التي عُرضت أعلاه تبيّن كيف أنّ الصلة بين الهويّة والغيريّة يمكن أن تُدرَك أو يعبَّر عنها. ما عدا المثال الثالث، فإنّ سائر الأمثلة، كلّ واحد على طريقته، تختزل الحقيقة البشريّة ولا تمكّن الأعضاء المنتسبين إلى مثالهم من الانشراح حقًّا

بصفتهم كائنات بشريّة. وفي تلك الأمثلة، نجد، في آن واحد، اختلال الأنا والآخَر، وإنكار ما هو بشريّ في جوهره والصلة بين الأنا والآخَر. والطريق إلى الإنسانيّة، الذي ينفتح أمام الأفراد والمجموعات، هو طريق الاعتراف بجميع الغَيريّات التي تبني هويّتها. ولكن لا نَنْسَ أنّ هذه الغيريّات أمكن إدراكها، في إحدى مراحل التاريخ، كتهديد لِهويّة معيَّنة، اعتُبرت ناجزة أو جامدة، وأصبحت بنّاءة في مرحلة لاحقة من التاريخ. وبعبارة أخرى، يثير لقاء غيريّة ما ردودَ فعل من الأمثلة التي وصفناها أعلاه. قد تتنوّع في التعبير الاجتماعيّ عنها، من مثال إلى مثال، بحسب ظروف الساعة التاريخيّة التي تمَّ فيها ذلك اللقاء.

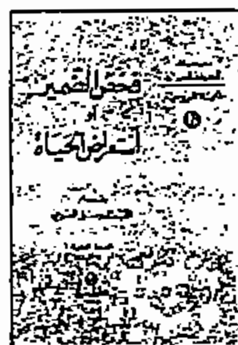
إنّ هذه المثاليّة هي محاولة لتفهّم الظواهر الاجتماعيّة التي تكشف عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. إنّها أداة بين أدوات أخرى لإدراك الحقيقة المتشعّبة التي تعيش فيها مجتمعاتنا. ولكنّه من الواضح أنّ تلك المثاليّة هي في حاجة إلى أن تُستكمَل على مستويَين. أوّلًا في ما يختصّ ببنيتها القائمة على تحليل الظواهر الاجتماعيّة، ومؤهِّلاتها «الوظيفيّة». ثمّ في ما يختصّ بدرس أسباب ظهور تلك «الأمثلة» وثباتها ومصيرها. فإنّ هذه المثاليّة تمهّد السبيل، إذا صحّ القول، إلى درس الديناميّة التي تحرّك مجتمعاتنا، وإلى درس مختلف «أمثلة» الصلة التي تحرّك تلك الديناميّة.

وهذا ما يحملنا على أن نرى، بصفتنا يسوعيّين، كيف نحدّد موقفنا من مختلف «الأمثلة»، وعلى أن نفهم ما هو دورنا على وجه أفضل، آخذين بعين الاعتبار مواردنا الشخصيّة والمؤسّسانيّة. بناء على ذلك، ليس من الواضح تمامًا أن نقول في أيّ مثال نضع أنفسنا، حتّى إن كنّا نرجو أن نكون من المثال الثالث. إنّنا نشارك في مصير الناس الذين نعيش معهم، ونحن أنفسنا تُحرِّكنا وتُجرّبنا بين حين وآخر تلك الأمثلة الأربعة. فلا بدّ لنا، على المستوى الفرديّ والجماعيّ، أن نوضّح ذلك لنحدّد موقفنا، على وجه أفضل، في ما بيننا وأمام الآخرين، بطريقة مشرّقة ومثمرة.

وفي النهاية، نحتاج إلى أدوات تحليل وتفهّم للظواهر الاجتماعيّة،

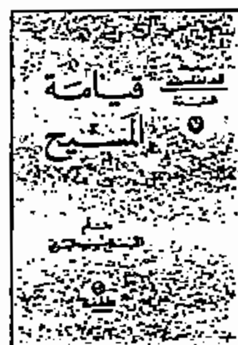
لكي نوجّه عملنا ونُرشد توجيهاتنا الفكريّة والرسوليّة. «فالحوار» الذي ندعو إليه و«العمل على الحدود»، الذي توجّهنا رهبانيّتنا إليه، يقتضيان من قِبَلِنا تفكيرًا مجدَّدًا في الحقيقة الاجتماعيّة والتاريخيّة التي نخوضها، إلى جانب استعراض نهجنا الحاليّ. إنّ الكنيسة في الشرق الأدنى تنتظر منّا مساعدة على هذا المستوى، من حيث التحليل، وعلى الأرجح على مستوى النصائح العمليّة، لتقوم بدورها بوضوح وجرأة وذكاء.

صدر عن دار المشرق















خاتمة الملفّ

سعيًا إلى خطاب لاهوتيّ في محيط الشرق الأدنى

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

بحثًا منّا عن خطاب لاهوتيّ وروحيّ محيطيّ، يمكننا التساؤل: ما الجديد الذي أتت به ندوة الهويّة/ الغيريّة؟

هذا ما حاول المشتركون فيها أن يوضّحوه في ختامها، فعبّر كلّ واحد منهم عن قناعاته وهواجسه الشخصيّة انطلاقًا من الندوة نفسها وما سبقها من ندوات أخرى، في مثل «لاهوت الأديان»، و«بين الإيمان والثقافة»، و«بين التقليد والمعاصرة» الوارد ذكرها في مُقدِّمة الملفّ.

وتستلهم «خاتمة الملفّ» هذه ما قيل في اللقاء الختاميّ تقييمًا للندوة، غير أنّها لا تتقيّد به، بل تعبّر عن قناعات لمؤلّفها وتُلزمه هو وحده.

وتتناول هذه الخاتمة جانبين متكاملين: تحديد مُحيط الشرق الأدنى لاهوتيًّا من جهة، ومجال الخطاب اللاهوتيّ من جهة أخرى. فتسعى هذه الخاتمة إلى توضيح هذين الجانبين من زاوية موضوع الهويّة/ الغيريّة، ولا بوجه عامّ.

محيط الشرق الأدنى لاهوتيًّا

إنّ أيّ خطاب لاهوتيّ حديث مُموقَف في محيط مُعيّن، هو محيطيّ (contextuel) بهذا المعنى. فإن فاتَ الخطاب اللاهوتيّ هذا البُعدُ المحيطيُّ، وقع في فخّ الخطاب العامّ المجرّد النظريّ، ففَقَد بُعده الخاصّ العينيّ العمليّ. صحيح أنّ كلّ خطاب لاهوتيّ أصيل يجمع بين ما هو شموليّ (universel) وما هو عينيّ (concret)، إلّا أنّ القطب الأوّل قد طغى فعلًا على البُعد الثاني، ومن ثمّ فعلينا أن ننهض بهذا (من دون أن نهمل ذاك في مرحلة لاحقة). وهذا هو هدفنا المنشود.

وإنّ الخطاب اللاهوتيّ المحيطيّ، في ما يتعلّق بقضيّة الهويّة/الغيريّة، يُلزم الأخذ بعين الاعتبار تعدُّديّة المحيط الشرقيّ.

فما هي معالم هذه التعدُّديّة، وما هي مُكوِّناتها وأُطرها؟ إنّ الشرق الأدنى عربيُّ الثقافة، وإن لازمته ثقافات أُخرى كالثقافة الطائفيّة (من روحانيّة وليتورجيّة...) والأجنبيّة (من فرنسيّة وإنكليزيّة...). وهو إسلاميُّ الديانة، مع وجود أقلّيّات مسيحيّة. وهو طائفيُّ المذاهب، من سُنّيّين وشيعة ودُروز وعلويّين، ومن أرثوذكس يُمثّلون الأغلبيّة العدديّة وكاثوليك وبروتستانت يُمثّلون الأقلّيّة العدديّة. وهو من العالم الثالث اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، حيث وضعُ الفقر والجهل والمرض يُلازم الغِنى والعِلم والتقدُّم، مع ما يترتّب على ذلك من فوارق وأحيانًا نزاعات طبقيّة صارخة بين بلد وآخر أو في داخل البلد الواحد.

فعلى كلّ حديث لاهوتيّ أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الوضع التعدُّديّ وجميع عناصره ومقوّماته، وإلّا فقَدَ جذور هويّته من جهة، ومِصداقيّته لدى الآخرين من جهة أخرى، ووقع في فخّ المُحاكاة فاحتذى قضايا وتحاليل غريبة عن واقعه، بعيدة عنه، لا تعبّر عن حقيقته ولا حقيقة هويّته.

وعلى نقيض ذلك، فإنّ الأخذ بعين الاعتبار واقعَ هذه التعدُّديّة يجعل من الغيريّة فرصة للهويّة بأن تعرف الآخر المختلف، وبأن تتبارى

معه ومع الجماعات والفئات المختلفة، وبأن تتعاون معه. . .

مجال الحديث اللاهوتيّ المحيطيّ

هناك عدّة مجالات ينبغي التطرُّق إليها في خطاب لاهوتيّ محيطيّ ينطلق من قضيّة الهويّة/الغيريّة.

ونلفت النظر منذ بداية حديثنا إلى ضرورة توضيح العلاقة بين الأوقات الزمنيّة الثلاثة - الماضي والحاضر والمستقبل - في كلِّ خطاب لاهوتيّ محيطيّ. فالبُعد التأسيسيُّ الذي يُمثِّله الماضي لا يُمكن الاستغناء عنه، لأنّه ذاكرة الشعوب والأديان والمذاهب والطوائف، ولأنّ التاريخ هو مهد الحضارات ومُعلِّمها ومُلهمها؛ فمَن أنكر ماضيه أنكر هويّته؛ وعليه، يجب الانطلاق من النظرة التاريخيّة، ولا سيّما في الشرق الأدنى، في كلِّ جانبٍ من الجوانب التي سنعرضها. غير أنّ الماضي يصبُّ في الحاضر، وهو في خدمته، كي يتّعظ أهل الحاضر من ماضيهم وماضي منطقتهم، وإلّا أصبح الماضي صنمًا وأضحى الواقع متحجّرًا؛ وعليه، فمن منطلق الماضي ينبغي تحليل الحاضر والإصغاء إليه؛ وجدليًّا ينبغي قراءة الماضي من منطلق الحاضر قراءة تأويليّة (herméneutique) تُفيد حاجات الحاضر ونداءاته. إلّا أنّه من الضروريّ عدم الانحصار في الماضي والحاضر، بل الانفتاح على المستقبل من منطلقهما، فتفتح آفاق جديدة شاسعة للأجيال الصاعدة.

وبناء على هذه الملاحظة المنهجيّة، يمكننا إظهار أهمّ مجالات الخطاب اللاهوتيّ في محيط الشرق الأدنى:

١ - المجال الفكريُّ النظريّ

يتضمّن هذا المجال عدّة جماعات وفئات في الشرق الأدنى عاشته على مستويات مختلفة:

- كيف عاش المسيحيُّون علاقتهم بالمسلمين، وهؤلاء بأولئك؟ فمن المفيد التطرُّق إلى المناظرات العقائديّة المُدوَّنة في المؤلَّفات الدفاعيّة

والهجوميّة. ومثالًا على ذلك، ما دار في القرون الوسطى الحافلة بمثل هذا الفنّ الأدبيّ.

ويمكن التساؤل هل هذه النزعة الدفاعيّة هي الأسلوب الأنسب الواجب اتّفاؤه اليوم، أم هناك أسلوب آخر أشدّ ملاءمة واليوم، أي الحوار بين الأديان، وقد حدّد معالمه - من جهة الكنيسة الكاثوليكيّة - المجمعُ الفاتيكانيّ الثاني وإرشاداتُ الباباوات وسياستهم الانتفاحيّة التي ترتّب عليها مثلًا ترقُّبُ انعقاد لقاءات دوريّة بين الأزهر والفاتيكان (مع اشتراك شرقيّين كاثوليك)، في محاولة لتجاوز صراعات الماضي وفتح صفحة جديدة في العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين في الألفيّة الثالثة، وللاهتمام لا بالأمور الدينيّة العقائديّة فقط بل بالقضايا البشريّة الكبرى في عالمنا المعاصر.

* كيف عاشت الكنائس الشرقيّة المختلفة تنوُّع تقاليدها اللاهوتيّة الروحيّة والكتابيّة والعقائديّة والليتورجيّة القانونيّة والأدبيّة...، وذلك في مختلف العصور، منذ عصر المجامع المسكونيّة في القرون المسيحيّة الأولى، حتّى اليوم في مَحيط الشرق الأدنى؟ وإنّ ظاهرة التعدُّديّة هذه غير موجودة في الغرب الأحاديّ التقليد.

ويجب الاعتراف بأنّه لم ينشأ إلى الآن فكر لاهوتيّ يعبّر عن التنوُّع هذا ويُحلّله ويُظهر غناه ومخاطره. كما أنّه لم ينشأ فكر لاهوتيّ خاصّ بالشرق في ما يتعلّق بالانتماء الكنسيّ المزدوج إلى الكنيسة المحلّيّة والكنيسة الجامعة، ولا إلى الكنيسة الوطنيّة والوطن... فإنّ هذا المجال لا يزال مُهمَلًا في الأحاديث اللاهوتيّة.

* كيف عاشت الطوائف المسيحيّة الثلاث - الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة - علاقاتها بعضها ببعض في المناظرات الهجوميّة والدفاعيّة، وذلك في مختلف كنائس منطقة الشرق الأدنى؟

أليست مدعوّة الآن إلى الحوار المسكونيّ البنّاء الذي يجمع ما بين التمسُّك بالحقيقة من جهة، والتمسُّك بالمحبّة الأخويّة من جهة أخرى؟ أليست مدعوّة إلى الاعتراف بالآخر - بالكنائس الأخرى - أيًّا كانت

ظروف نشأتها ونموّها وانتشارها في الماضي؟ إنّ الخطوات الجريئة التي تمّت في العقود الثلاثة الماضية، والصعوبات المسكونيّة الراهنة، لَمِن القضايا الكنسيّة اللاهوتيّة - ولا السياسيّة فقط - التي تستدعي التحليل الكنسيّ اللاهوتيّ - ولا السياسيّ فقط -.

* كيف عاشت كنائس الشرق الأدنى وتعيش وضعَ الفقر المتفشّي في المنطقة كلّها، وإن بدرجات مختلفة؟ وكيف تواجهه، لا بأعمال الرحمة فقط، بل أيضًا بالفكر اللاهوتيّ ولا سيّما لاهوت التحرير، وذلك باسم الإنجيل؟

وكيف عاشت وتعيش علاقاتها بالسلطات السياسيّة والمدنيّة، وهي تختلف بين بلد وآخر، وبين عصر وآخر؟ وما هو دور اللاهوت السياسيّ الذي أسّسه الغرب وتجاهلته الكنائس الشرقيّة بعامّة والكنائس الوطنيّة بخاصّة، بالرغم من العلاقة المتواترة بين السلطات الكنسيّة والسلطات السياسيّة في منطقة الشرق الأدنى، من علاقات وطيدة أحيانًا وعلاقات متأزّمة أحيانًا أخرى؟ فالوضع الشرقيّ يُحتّم نشأة فكر لاهوتيّ سياسيّ متنوّع بحسب البلدان والعصور.

٢ - المجال الاجتماعيّ - السياسيّ العمليّ

هناك أهمّيّة قصوى في تحديد نماذج (Typologies) وأنماط (Modèles) للمواقف (Attitudes) العمليّة تجاه الآخر. فيجب إبراز مختلف هذه النماذج والأنماط في البُلدان المختلفة، وفي فترات مُعيّنة لها دلالتُها التاريخيّة ووقْعُها الحاليّ وتأثيرها المستقبليّ.

فإنّ القيام بمثل هذه الدراسات سيُفيد مختلف الجماعات والفئات والطبقات لتفهّم مواقفها الحاليّة في ضوء جذورها الماضية، سواء في تاريخها البعيد أو القريب، وذلك بُغية الوصول إلى توضيح مواقف سليمة تجاه الآخر، أمينة لتعاليم الإنجيل، تتعدّى ردّات الفعل الهمجيّة أو الانفعاليّة أو اللاواعية التي تُهدّد منطقة الشرق الأدنى، فضلًا عن أنّها تخالف روح الإنجيل.

٣ - المجالُ اللاهوتيّ

يتحتّم في أوّل الأمر توضيح المفهوم الكتابيّ اللاهوتيّ الذي تتضمّنه جدليّة الهويّة/الغيريّة توضيحًا مُحكمًا، أكان المحيط شرقيًّا أم غربيًّا.

ثمّ تُحتّم الدراسةُ البتَّ في ما إذا كانت هذه الجدليّة أداة تحليل (instrument d'analyse) سديدة وملائمة للوضع المحيطيّ، وذلك إلى جانب مفاهيم أخرى أثبتت ملاءمتها لمحيط الشرق الأدنى مِثل التقليد/المعاصَرة، الإيمان/الثقافة... والحقُّ يقال إنّ ما قامت به الندوة وما ذُكر في هذه الخاتمة يؤكّدان مدى ملاءمة جدليّة الهويّة/الغيريّة للتعبير اللاّهوتيّ عن الوضع التعدُّديّ السائد في محيط الشرق الأدنى؛ فقد فتحت المداخلات والمحاضرات آفاقًا شاسعة لم تكن في الحُسبان عند انعقاد الندوة، وتجاوزت توقُّعات المشتركين فيها. وما توصّلت إليه الندوة بدايةٌ على طريق طويل يجب شقُّه واجتيازه وتوسيعه.

٤ - المجال الروحيّ

لمّا كان المشتركون في الندوة يسوعيِّين، فقد تساءلوا: «ما هي الطريقة التي تُميِّزنا» (بالإسبانيّة: el nostro modo del proceder)– بحسب تعبير مؤسِّسهم إغناطيوس دي لويولا – في ما يختصُّ بموقفهم الداخليّ والخارجيّ إزاء الآخر المختلف؟ وماذا يريدون دعمه في ما حولهم بشأن ما هم بصدده؟ فاستخلصوا من روحانيّتهم الإغناطيّة بعض المواقف النظريّة والعمليّة، أهمُّها:

* موقف «الحرِّيّة الداخليّة»: الحرِّيّة تجاه الآخر، سواء أكان هذا الآخر مُهدِّدًا أم ضعيفًا، منافسًا أم جذّابًا...، فتَجاوُزُ ردِّ الفعل الأوّل التلقائيّ الانفعاليّ. وكذلك الحرِّيّة تجاه الذات من خوف وقلق بسبب الآخر المُهدِّد، أو من رغبة في تحدّي الآخر.

ويُسمّي إغناطيوس هذه الحرِّيّة الداخليّة «عدم الانحياز» («الرياضات الروحيّة» عدد ٢٣). فعدم الانحياز هذا يؤول بلا أدنى شكٍّ إلى انقلاب جدليّ يختبره الشخص الحرُّ الذي يصبح راغبًا في أن ينمو الآخر، فردًا

كان أو جماعة؛ فكلّما نما الآخر، أصبح بدوره فرصة لنموّ الهويّة الشخصيّة أو الجماعيّة.

* موقف «الاحترام» و«العِرفان»: موقف احترام الآخر المقرون بالحياء (بالإسبانيّة Verguenza – وبالفرنسيّة: Vergogne - pudeur)، وهما فضيلتان تفتقر إليهما مجتمعاتنا. فضلًا عن العرفان لله لأنّ الآخر هديّةٌ من الله وفرصةٌ لالتقائه والتعاون معه.

* موقف حُسْن التصرُّف مع الواقع – من صِراعات وأزمات وتحدّيات مع الآخر – وحُسنِ إدارتها ومعالجتها-برزانة وحكمة. الأمر الذي يتطلّب «تمييزًا» (Discernement) إغناطيًّا للوضع الواجب التفاعل معه، والذي يستدعي «المحبّة البصيرة» (باللاتينيّة: Discreta Caritas) الإغناطيّة التي تُميِّز كيف التصرُّف بمحبّة في هذا الظرف وهذا المكان ومع هذا الشخص أو هذه الجماعة.

* موقف الدمج الدينامي، بمعنى أنّ الهويّة ليست واقعًا جامدًا مستديمًا، بل هي في صيرورة مستمرّة، لا بل هي صيرورةٌ تدمج الآخر المختلف، فتدمج اشتراكها معه في التاريخ عينه، وفي الوضع الراهن، وفي التطلّع إلى الأمام. وحيثما ينمو الآخر، تنمو الهويّة في عمليّة ديناميّة دائمة. وهذا عينه ما يختبره المتروِّض في «الرياضات الروحيّة» الإغناطيّة، ذلك بأنّه يدمج في كلّ مرحلة من مراحل الرياضة كلّ ما سبق من مسيرة روحيّة دمجًا لولبيًّا جدليًّا يتجاوز – من دون أن ينكر أو يتجاهل – ما سبق نحو اختبار جديد.

* موقف التحاور مع الآخر الذي تنجم عنه معرفةٌ أعمق للهويّة، لأنّ الاحتكاك بالآخر يُظهر حقيقة الهويّة. وتنتج أيضًا عنه معرفة أعمق للحقيقة، لأنّ لا أحد يمتلك الحقيقة بل الحقيقة تمتلكه، فيريد أن يُشرك الآخر فيها. ولقد وضع إغناطيوس قاعدة ذهبيّة للتحاور، يا ليتها تُلهم جميع الحوارات بين الأديان والمذاهب والطوائف والجماعات:

«لكي يجد كلٌّ من المرشد والمتروِّض مزيدًا من التعاون والفائدة

يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح
لا بُدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب
أسرع منه إلى الحُكم عليها.
فإن تعذّر عليه تبريرها

فليُسأل صاحبُها كيف يفهمها.
فإن كان فهمه غير صحيح
فليُصلَح بحُبّ.
وإن لم يكن ذلك كافيًا
فليُبحث عن جميع الوسائل المناسبة
لكي يفهم القريبُ الفكرة فهمًا حسنًا
فيخلُص» («الرياضات الروحيّة» عدد ٢٢).

العيش المشترك في لبنان بين الأمس واليوم
المثاليّة المبتغاة والخوف منها وعليها

الدكتور فريد الخازن(*)

ثمّة إجماع بين اللبنانيّين، لا سيّما أهل السياسة منهم في السلطة وخارجها، حول مركزيّة مسألة العيش المشترك في المجتمع اللبنانيّ وفي النظام السياسيّ. الكلام الذي يردّده المتعاطون في الشأن العامّ يشدّد على أهمّيّة العيش المشترك وعلى الحاجة إلى تدعيمه، وهو كلام عامّ وإيجابيّ من الصعب مواجهته بكلام ناقض. هكذا يبدو أنّ العيش المشترك يريده الجميع ويسعون إلى تحقيقه. فباستثناء سنوات الحرب، قلّة من محترفي السياسة في لبنان تضمّن خطابها السياسيّ كلامًا مناقضًا لفكرة العيش المشترك بين «عائلات لبنان الروحيّة»، وهو التعبير الذي ساد في لبنان ما قبل الحرب[1]. وللتأكيد على المنحى الإيجابيّ المراد للعيش المشترك أُدخلت فقرة في مقدّمة الدستور المعدّل في العام ١٩٩٠ تنصّ على أنّ «لا شرعيّة لأيّ سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك».

أنماط العيش المشترك

إنّ إعطاء العيش المشترك الشرعيّة الدستوريّة له دلالة لافتة، وهي

(*) أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعة الأميركيّة، بيروت.

(١) حول الثقافة الميثاقيّة في لبنان ما قبل الحرب، انظر المؤلّف الجماعيّ: عهد الندوة اللبنانيّة (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، خصوصًا مساهمات ناصيف نصّار (ص ١٩–٢٩)، جوزيف مايلا (ص ٥٥٥–٥٥٩) وأنطوان مسرّة (ص ٥٦١–٥٦٧).

ذات مَنْحَيَين: إعطاء الأهمّيّة القصوى لمبدأ العيش المشترك من جهة، والخوف عليه، وبالتالي الحاجة إلى حمايته من خلال إعطائه الشرعيّة الدستوريّة، من جهة أخرى. هنا تكمن الازدواجيّة الملازمة لمسألة العيش المشترك: المثاليّة المبتغاة والخوف منها وعليها. والسؤال هو إلى أيّ مدى يعكس العيش المشترك حالةً إراديّة يريدها اللبنانيّون باقتناع ووعي لمضمونها ومتطلّباتها، وإلى أيّ مدى هو خيار وحيد لا خيار سواه في مجتمع متعدّد كالمجتمع اللبنانيّ تُوجد فيه جماعات أقلّويّة؟ إنّ تظهير الفاصل بين ما هو مرغوب فيه وما هو مفروض يلقي الضوء على حالة العيش المشترك من خلال الواقع المعاش في لبنان ما بعد الحرب. ليس الجانب الأهمّ في الموضوع فكرة العيش المشترك بحدّ ذاتها - التي يرغب فيها الجميع نظريًّا - بل مفهومها الذي غالبًا ما يبقى في إطار شموليّ وغامض.

ثمّة أنماط عديدة لمفهوم العيش المشترك[٢]. النمط الأوّل هو عيش مشترك جامد ركيزته الوجود بحكم الأمر الواقع. وهذا يعني عيشًا مشتركًا مفروضًا حيث تتساكن الجماعات وتتخالط لا بفعل إرادة حرّة ورغبة في التخالط بل لأنّ لا مفرّ من هذا الواقع. هذا النمط من التعايش لا ينبع من فراغ، بل هو في أشكال تكوّنه، الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، نتاج حركة التاريخ المتغيّر وواقع الجغرافيا الثابتة. أمّا قاعدته فهي في معظم الأحوال عدم المساواة لا بين الجماعات فحسب بل أيضًا بين الأفراد. وهو عرضة للانتكاسة إنْ بسبب تغيير موازين القوى داخل المجتمع أو بسبب انهيار النظام السياسيّ السلطويّ على مستوى الدولة[٣].

النمط الآخر هو العيش المشترك المبنيّ على رغبة في التفاعل مع

(٢) حول مسألة التعايش وتجلّياتها السياسيّة والاجتماعيّة في مراحل مختلفة من السياسة اللبنانيّة، انظر أنطوان حميد مرواني: هويّة لبنان التاريخيّة (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٤)، ٤٥-١٣٦.

(٣) من الأمثلة على ذلك تفكّك يوغوسلافيا بعد انهيار النظام الشيوعيّ، وكذلك انهيار النظام العراقيّ إثرَ الاجتياح العراقيّ للكويت في مطلع التسعينات.

الآخر والتعامل معه على قدم المساواة. هذا النمط التعايشي متحرّك ومنفتح، كما أنّ فيه ديناميّة داخليّة تجعل منه تعايشًا مفتوحًا على التطوير والتغيير. إنّه عيش مشترك ترى فيه الجماعات نفعًا متبادلًا ومصلحة مشتركة، وهو يرتكز على إرادة الجماعات في تنمية تجربة التعايش على أسس توافقيّة واضحة ركيزتها المساواة. وهذا يعني الإقرار للآخر بالحقّ في التمايز والاعتراف بالحقوق التي أقرّتها الشرعات والمواثيق الدوليّة، وفي مقدّمها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

النمط الثالث للعيش المشترك هو ذاك الذي يخرج فيه الكلام حول التعايش من دائرة المجادلات، السياسيّة وغير السياسيّة، لا لأنّ الكلام غير مسموح به، بل لأنّ العيش المشترك بات واقعًا معاشًا بشكل طبيعيّ. وفي هذا دلالة على أنّ العيش المشترك بين الجماعات التي تؤلّف المجتمع لم يعد واقعًا مأزومًا وجب رعايته باستمرار بهدف تدارك مخاطره. إنّه واقع تعايشيّ عفويّ ترعاه دولة القانون في إطار نظام سياسيّ يرتكز على ديمقراطيّة المشاركة والمساواة وحقوق الإنسان(٤). وهذا النمط من العيش المشترك يعكس تفهّمًا من المواطن العاديّ للأسس والمبادئ التي ترعاه، وتفهُّمًا موازيًا من النخب السياسيّة لأهمّيّة تدعيم النظام السياسيّ، خصوصًا لجهة إيجاد الوسائل الكفيلة لحلّ النزاعات بوسائل العمل السياسيّ الديمقراطيّ.

العيش المشترك في لبنان ما قبل الحرب: الالتقاء المشروط

أين تقع التجربة اللبنانيّة في إطار الأنماط الثلاثة؟ في زمن السلم، أي في مرحلة ما قبل الحرب، كان واقع العيش المشترك في لبنان أقرب في بعض أشكاله إلى النمط الثاني. إلّا أنّه تراجع في أثناء الحرب ليصل

---

(٤) من الأمثلة على ذلك سويسرا، كندا، وبلجيكا. أنظر:
Arend Lijphart, *Democracies. Patterns Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, (New Haven, Yale University Press, 1984): 21-36.

إلى النمط الأوّل. إبّان سنوات الحرب تحوّل العيش المشترك إلى تدمير وقتل وتهجير مشترك بين الأطراف المتقاتلة من ميليشيات الداخل وجيوش الخارج. نظام الحرب الذي ساد أوجد نظامًا تعايشيًّا بين القوى المتحاربة وظيفته تأمين استمرار الحرب خدمة لمصالحها، السياسيّة وغير السياسيّة، وضمن دائرة نفوذها الجغرافيّ المتوافق عليه ضمنًا ما دامت مصالح الجميع مؤمّنة.

بصورة عامّة، التجربة اللبنانيّة في العيش المشترك يحكمها مشهدان: واحد إيجابيّ وآخر سلبيّ. المشهد السلبيّ هو واقع الحرب التي اندلعت في منتصف السبعينيّات وتواصلت طيلة خمس عشرة سنة. الحرب هي الحرب بمآسيها وعنفها. وحرب لبنان كانت مجموعة حروب داخليّة وإقليميّة متشابكة قتلت الناس واقتلعتها من بيوتها وأملاكها. أمّا المشهد الإيجابيّ فهو ذاك الذي عرفه لبنان في مرحلة ما قبل الحرب طيلة ثلاثة عقود، أي طوال الفترة الممتدّة من الاستقلال في ١٩٤٣ حتّى منتصف السبعينيّات[٥].

ليس المقصود من هذا الكلام المجاملة وتلميع الصورة. إنّ تجربة العيش المشترك في بعدها الإيجابيّ واقع ملموس تجلّى على غير مستوى: أوّلًا، جوامع مشتركة، منها التاريخيّ ومنها الثقافيّ ومنها الدينيّ، خصوصًا لجهة القِيَم الروحيّة والإنسانيّة التي تجمع ما بين المسيحيّة والإسلام. ثانيًا، الجوامع السياسيّة والمؤسّساتيّة التي شكّلت أطرُها الدولةَ التي نشأت عام ١٩٢٠: مؤسّسات الدولة من إدارة وقوى مسلّحة ومشاريع ومؤسّسات حكم بسلطاتها الثلاث، والركيزة الأساس لتلك

(٥) أنظر:
Antoine Nasri Messarra, *Théorie générale du système politique libanais. Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement* (Paris, Cariscript, 1994). فارس ساسين، «الجوامع الحضاريّة والفكريّة والاجتماعيّة المشتركة في المجتمع اللبنانيّ»، في: عادل إسماعيل (إشراف)، **في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان. النموذج اللبنانيّ** (بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٩٦): ٥٧-٩٢.

الجوامع هي الدستور الذي أُقرّ في العام ١٩٢٦. ثالثًا، الميثاق الوطنيّ الذي ترافق مع الاستقلال وشكّل الحلقة المكمّلة له. فلولا الميثاق لما حصل الاستقلال بالشكل والمضمون اللذين اتّخذهما عام ١٩٤٣. الميثاق العرفيّ أوجد صيغة توافقيّة للحكم في الداخل (أي بين الطوائف) وصيغة «حياديّة»، ولو على المستوى النظريّ، بالنسبة إلى موقع لبنان وعلاقاته مع الخارج، مع محيطه العربيّ، وخصوصًا مع سوريا[٦]. رابعًا، الحرّيّات السياسيّة ونظام لبنان الديمقراطيّ، على شوائبه، إضافةً إلى انفتاح البلاد على الخارج، في المجالين الإقليميّ والدوليّ، شكّلت عوامل جَمْع استفاد منها جميع اللبنانيّين على مختلف انتماءاتهم الطائفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة (وسواهم من العرب وإن لأسباب أخرى) وعلى غير صعيد. خامسًا، عشيّة اندلاع الحرب وصلت تجربة العيش المشترك إلى أعلى مستوياتها بالنسبة إلى الناس العاديّين. في منتصف السبعينيّات بلغ المجتمع اللبنانيّ درجة عالية من الالتقاء العفويّ والاختلاط في الحياة اليوميّة: في أماكن السكن والعمل، في المدرسة والجامعة، وفي العمل السياسيّ، الحزبيّ وغير الحزبيّ[٧]. فإذا سلّمنا أنّ الطائفيّة هي الشرخ الداخليّ الأعمق في لبنان، فإنّ البلاد سجّلت أعلى مستوى من اللاطائفيّة عشيّة اندلاع الحرب العام ١٩٧٥ وعلى كافّة الأصعدة: سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا.

لكن إذا كان هذا التوصيف لواقع العيش المشترك في محلّه، فكيف يمكن أن نفسّر إذًا اندلاع الحرب؟ الواقع أنّ الخلاف الداخليّ الذي شطر

---

(٦) أنظر: فريد الخازن، «الميثاق الوطنيّ في أبعاده الداخليّة والخارجيّة وفي ميزان التفسير والتطبيق»، في اليوبيل الذهبيّ لاستقلال لبنان، مجموعة باحثين (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٩٦): ٦١٧-٦٨١. أنظر أيضًا: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣، لماذا كان؟ وهل سقط؟ (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

(٧) أنظر:

David Smock and Andrey Smock, *The Politics of Pluralism. A Comparative Study of Lebanon and Ghana*, (New York, Elsevier, 1975): 1-192.

اللبنانيّين إلى فريقين تمحور حول الوجود الفلسطينيّ المسلّح. لم يكن ثمّة حرب أهليّة سبقت اندلاع الحروب الأخرى في منتصف السبعينيّات. بدأت المواجهات العسكريّة في نيسان ١٩٧٥ بين فريق لبنانيّ (مسيحيّ) وآخر فلسطينيّ، وانتهت حرب السنتين (١٩٧٥-١٩٧٦) بحسم عسكريّ بين فريقين غير لبنانيّين كانا الأقوى عسكريًّا: المنظّمات الفلسطينيّة بقيادة حركة فتح، والجيش السوريّ[٨]. وتواصلت الحروب، لبنانيّة داخليّة في بعض جوانبها، ولبنانيّة/إقليميّة في جوانب أخرى (عربيّة وإسرائيليّة ولاحقًا إيرانيّة) إلى أن انتهت في العام ١٩٩٠ لأسبابٍ تتجاوز مضامين السياسة اللبنانيّة الداخليّة وبأدوات خارجيّة، وليس بسبب وفاق لبنانيّ داخليّ أو بسبب انتهاء الحروب الإقليميّة في لبنان.

صحيح أنّ العيش المشترك في لبنان ما قبل الحرب ارتكز على أسس جامعة، كما أشرنا أعلاه، إلّا أنّه كان واقعًا مأزومًا. شكّلت الجوامع عوامل التقاء بالنسبة إلى عدد كبير من اللبنانيّين، إلّا أنّ الالتقاء كان مشروطًا، قابل للأخذ والردّ وعرضة للتأثيرات الإقليميّة، فكانت عوامل جمع وانقسام في آنٍ واحد. الديناميّة الداخليّة باتّجاه الجمع تواصلت، خصوصًا في المرحلة الشهابيّة، إلّا أنّها لم تبلغ المستوى المطلوب لإعطاء المناعة الداخليّة الكافية لمواجهة عوامل اللاإستقرار الآتية من الخارج.

إنّ خصوصيّة لبنان في محيطه العربيّ، وبالتالي مأزقه، يعبّر عنه السؤال الآتي: كيف يُمكن لبنانَ ذا النظام الديمقراطيّ (أي الأكثر ديمقراطيّة بين الأنظمة العربيّة) والمجتمع المفتوح أن يتفاعل مع أنظمة حكم سلطويّة، لا سيّما في أوقات الأزمات الإقليميّة الحادّة، ويبقى بمنأى عن الأزمات النابعة من المحيط ويحافظ على نظامه الديمقراطيّ وعلى انفتاح مجتمعه؟ هذه الإشكاليّة ليست مطروحة بالنسبة إلى الدول

---

(٨) أنظر:
Farid el Khazen, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, (London, I.B. Tauris, 2000): 285-358.

العربيّة، حيث الدولة سلطويّة والمجتمع مغلق، ولو بنسب متفاوتة، غير أنّها مطروحة في لبنان[٩].

ليست الديمقراطيّة في لبنان ترفًا أو مسلّمة في المطلق بل هي حاجة نابعة من واقع التكوين التاريخيّ لمجتمع لبنان التعدّديّ وإطار سياسيّ للتعبير عن العيش المشترك ضمن الحالة اللبنانيّة. ديمقراطيّة لبنان التوافقيّة، التي تعكس واقع التعدّد الطوائفيّ، ليست معدّة لأن تستعملها، إذا جاز التعبير، أنظمةُ الحكم في دول الجوار. كما أنّها ليست قابلة للتصدير. إنّ تطبيقها وخصوصيّتها التاريخيّة والمجتمعيّة حالة فريدة في نظام لبنان الإقليميّ. لكن هذا لم يحل دون استعمال الأنظمة العربيّة نظام لبنان المفتوح في نزاعاتها في حقبتين محوريّتين: الأولى في زمن النفوذ الناصريّ إثر حرب السويس عام ١٩٥٦، والثانية مع بروز المقاومة الفلسطينيّة بقوّة وزخم إثر هزيمة الجيوش العربيّة في حرب ١٩٦٧.

لم يكن لبنان بمنأى عن المتغيّرات الإقليميّة: تأثّر بها، شأنه شأن سائر الدول العربيّة. غير أنّ تعامُل لبنان معها اختلف عن تعامل الدول العربيّة. في لبنان تحرّك المجتمع واهتزّ العيش المشترك، أمّا في الدول العربيّة فتحرّكت الدولة وضبطت المجتمع على إيقاع خياراتها السياسيّة أو العقائديّة أو سواها. فمع المدّ الناصريّ، السياسيّ والشعبيّ، سعت سوريا إلى الوحدة مع مصر في ١٩٥٨، فيما لبنان شهد أزمة داخليّة. كذلك بعد حرب ١٩٦٧، تحرّكت السلطة في الأردنّ، على رغم الانقسامات الداخليّة، لضرب المنظّمات الفلسطينيّة، أمّا في لبنان فانقسم المجتمع وشُلّت السلطة وغاب القرار.

في حقبة ما قبل الحرب سعت الدولة إلى تنمية العيش المشترك وتطويره. ولقد حصل الإنجاز الأبرز في هذا الاتّجاه في عهد الرئيس فؤاد شهاب. المسألة الخلافيّة الداخليّة تمحورت حول مطلب المشاركة الذي

(٩) حول هذه الإشكاليّة، انظر المرجع السابق نفسه، ص: ٨٩-١٢٨.

نادى به المسلمون، خصوصًا القيادات السنّيّة. وهذا يعني المطالبة بحصّة أكبر في التمثيل في مؤسّسات الدولة. ولقد اتّخذ شكلًا صداميًا بعد ارتباط هذا المطلب بمطلب آخر، برز في أوائل السبعينيّات، وهو الدعم غير المشروط للعمل الفدائيّ من الأراضي اللبنانيّة[١٠]. ففي حين أنّ مطلب توزيع السلطة مسألة قابلة للتسوية ولإيجاد أنصاف الحلول لها، فإنّ مسألة الوجود الفلسطينيّ المسلّح لا تُعالَج بتسويات ظرفيّة وبحلول جزئيّة. ولقد وصلت الأزمة السياسيّة، في وجهيها الداخليّ والخارجيّ، في النصف الأوّل من السبعينيّات، إلى الذروة، ولم يعد بالإمكان إيجاد الحلول الوسطيّة للاستجابة إلى المطلب الداخليّ من جهة وللحفاظ على السيادة من جهة أخرى. فلو كانت السلطة التقريريّة كلّها في يد رئيس الوزراء وليس في يد رئيس الجمهوريّة، فلظلّت المشكلة قائمة، إذ كيف سيتمّ التعامل مع ثورة فلسطينيّة معبّأة سياسيًّا وعسكريًا، وهل كان بالإمكان ضبطها بوسائل التفاوض والإقناع؟ التعايش بين قوّتين مسلّحتين (الجيش اللبنانيّ والقوى الفلسطينيّة المسلّحة) كان في أحسن الأحوال ظرفيًّا. فإمّا «احتكار» السلاح من قبل الدولة وإمّا أن تتحكّم الثورة بالدولة. هكذا استمرّت الأوضاع في تعايش قسريّ إلى أن اندلعت الحرب في العام ١٩٧٥ فتشرذم الجيش وسيطرت المنظّمات الفلسطينيّة على أجزاء كبيرة من البلاد.

فريق لبنانيّ آخر، اليسار اللبنانيّ ذو القاعدة المختلطة، مسيحيًا وإسلاميًا، نادى بطروحات تغييريّة في النصف الأوّل من السبعينيّات. لم يقتصر هدف التغيير بالنسبة إلى قوى اليسار بقيادة كمال جنبلاط على دوزنة معيّنة في حصص التمثيل الطائفيّ، بل تجاوزها إلى المطالبة بتغيير مفاصل النظام السياسيّ، وصولًا إلى مطالبة بعض الأطراف باعتماد العلمنة. أحزاب اليسار، سواء في خطابها السياسيّ أو في الممارسة، كانت الأكثر

(١٠) أنظر: الشيخ حسن خالد، المسلمون في لبنان والحرب الأهليّة: محاضر اجتماعات قمّة عرمون أثناء الحرب الأهليّة. دار الفتوى في الأحداث (بيروت، دار الكندي، ١٩٧٨).

التصاقًا بالمنظّمات الفلسطينيّة والأكثر ارتباطًا بأنظمة عربيّة راديكاليّة. وفي منتصف السبعينيّات حلّت الأعمال العسكريّة محلّ مطالب التغيير بالوسائل السلميّة. فبالمقارنة مع قوى المعارضة الأخرى، واجه اليسار مأزقًا أكبر بسبب ارتباطه العضويّ مع المنظّمات الفلسطينيّة، مصدر تسليحه وتمويله ودعمه السياسيّ، ومع جهات أخرى، خصوصًا سوريا[11]. بعد أشهُر على اندلاع الحرب، أي في مطلع العام ١٩٧٦، دخلت دمشق والمقاومة الفلسطينيّة ومعها أحزاب اليسار في صدام عسكريّ مباشر. وفي مرحلة ما بعد حرب السنتين تميّزت العلاقات السوريّة – الفلسطينيّة في لبنان بتوتّر دائم إلى أن وصلت إلى المواجهة العسكريّة في ١٩٨٣، عندما أخرجت دمشق ياسر عرفات من طرابلس، بعد محاولة دخوله المدينة لمّا خرج من بيروت إثر الاجتياح الإسرائيليّ للبنان في العام ١٩٨٢[12].

الخلاف الأساسيّ الداخليّ هو إذًا سياسيّ، وهو في شقّين: فمن جهة يتناول مسألة التوازنات الطائفيّة في السلطة، ومن جهةٍ أخرى يتناول علاقة لبنان بالمحيطِ العربيّ ودوره فيه. لم يكن الخلاف آنذاك حول عروبة لبنان بقدر ما كان حول مضمونها وحول الجهة المؤهّلة، لبنانيًا وعربيًا، بإعطاء صكّ البراءة لعروبة لبنان[13]. فمَن هي المرجعيّة التي تقرّر أنّ عروبة لبنان صحيحة وشرعيّة؟ في زمن الناصريّة، كان القرار لعبد الناصر. وهذا ما شكّل عامل عدم استقرار في أواخر الخمسينيّات ومن ثمّ عامل

---

(١١) أنظر:
Farid el Khazen, «Kamal Jumblatt: the Uncrowned Druze Prince of the Left», *Middle Eastern Studies*, (April 1988): 178-205.

(١٢) حول سنوات الحرب في لبنان، انظر:
Theodor Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon. Decline of a State and Rise of a Nation*, (London, The Center for Lebanese Studies and I.B. Tauris, 1993); William Harris, *Faces of Lebanon. Sects, Wars, and Global Extensions*, (Princeton, Markus Wiener Publishers, 1997).

(١٣) أنظر: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣. لماذا كان ولماذا سقط، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

استقرار في الستّينيّات ركيزته التحالف اللبنانيّ - المصريّ في الحقبة الشهابيّة. لكن بعد حرب ١٩٦٧ تعدّدت مراجع القرار العربيّ وتناحرت وخسر عبد الناصر سطوته. لبنان، بنظامه السياسيّ المفتوح، تحوّل تدريجيًّا إلى مسرح للتناحرات. المسيحيّون، وتحديدًا الموارنة، كانوا عشيّة الحرب أكثر تفهّمًا وقبولًا للعروبة منهم في أيّ وقتٍ مضى منذ الاستقلال إنْ من خلال تأييدهم للقضيّة الفلسطينيّة أو في مواقفهم من القضايا العربيّة المطروحة بشكلٍ عامّ. فمنذ العام ١٩٧٣ بدأ الحوار المباشر بين حزب الكتائب وحزب البعث في سوريا. إلّا أنّ المشكلة لم تكن في مسألة العروبة بحدّ ذاتها بل في مضمونها السياسيّ لحظة الحدث وفي تفاعلاتها الإقليميّة، السياسيّة والعسكريّة.

مسألة العيش المشترك في لبنان محورها الأساس السياسة، سواء في الاتّجاه التوافقيّ أو في الاتّجاه المعاكس، وليس الدين أو الاقتصاد أو الثقافة. لم تكن المسائل السياسيّة في لبنان ما قبل الحرب في حال مثاليّة. النظام اللبنانيّ، كأيّ نظام سياسيّ، كان بحاجة إلى إصلاح وتطوير وكان بحاجة إلى توازن في الصلاحيّات داخل السلطة الإجرائيّة. صحيح أنّه كان ثمّة ممانعة للتغيير وأرجحيّة لصالح المسيحيّين، وتحديدًا للموارنة، إلّا أنّ تلك الأرجحيّة كانت محدودة التأثير في القرار السياسيّ في أوقات الأزمات الحادّة التي لها امتدادات إقليميّة حيث كان باستطاعة رئيس الوزراء أن يعطّل قرار رئيس الجمهوريّة. وهذا ما حصل في العام ١٩٦٩، ما أدّى إلى أزمة وزاريّة دامت سبعة أشهر، نتج عنها توقيع اتّفاق القاهرة بين لبنان والمقاومة الفلسطينيّة. لم يُنفَّذ اتّفاق القاهرة لا في نصّه ولا في روحه، وبدأت المنظّمات الفلسطينيّة بانتهاكه منذ العام ١٩٧٠. وتجدّدت الأزمة في العام ١٩٧٣ ونتج عنها اتّفاق (عُرف باتّفاق ملكارت)، وكان مكمّلًا لاتّفاق القاهرة لا سيّما في الجوانب العسكريّة والأمنيّة. وظلّ اتّفاق القاهرة، شأنه شأن اتّفاق ملكارت، حبرًا على ورق، وظيفته الأساس إيجاد المخرج لأزمة غياب القرار داخل الحكم في ظلّ الانتقاص المستمرّ للسيادة الوطنيّة.

لكن الصحيح أيضًا أنّه جرت محاولات لتحسين الأوضاع ولإقامة توازن أفضل في الشأن السياسيّ، كما في الشؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة. إلّا أنّ المحاولات ظلّت غير مكتملة(١٤)، والهدف منها كان تدعيم العيش المشترك وتحصينه. وعندما كانت تختلف الآراء وتتباعد كان المجال متاحًا لا للتعبير فقط، بل أيضًا للدخول في تحالفات سياسيّة وانتخابيّة معارِضة بهدف التغيير. والحدث الأبرز في هذا المجال كان إسقاط المرشّح الشهابيّ الياس سركيس عام ١٩٧٠ وفوز مرشّح المعارضة سليمان فرنجيّة في انتخابات الرئاسة بفارق صوت واحد. لكن الأهمّ من ذلك أنّه لم يكن ثمّة استهداف سياسيّ لطائفة معيّنة، بل تداول في السلطة بين حكم يحكم برموزه من الطوائف كافّة والقوى السياسيّة الفاعلة ومعارضة تعارض، وهي قادرة على الوصول إلى الحكم بقيادات من كافّة الطوائف والانتماءات السياسيّة.

لبنان زمن الحرب: «تعايش» المتحاربين

في أثناء سنوات الحرب وصل لبنان إلى حالة متقدّمة من التشرذم، مجتمعًا ودولة. قتل وتدمير طاول اللبنانيّين، فلم تُستثنَ طائفة أو منطقة أو حزب أو فئة اجتماعيّة. والضرر الأكبر على التعايش كان على مستوى حياة المواطنين العاديّين اليوميّة، وقد أحدثه التهجير في غير منطقة ولأسباب مختلفة. وحصل الشرخ الأعمق في جبل لبنان إثر الحرب التي اندلعت بين المسيحيّين والدروز في العام ١٩٨٣ وما رافقها من تهجير جماعيّ للمسيحيّين، الأمر الذي شكّل نقطة تحوّل جذريّة في العلاقات المسيحيّة - الدرزيّة. وفي الجبل اختلف التهجير ومضامينه السياسيّة والاجتماعيّة عن التهجير في مناطق أخرى.

---

(١٤) حول هذه المرحلة انظر: وضّاح شرارة، السلم الأهليّ البارد: لبنان والمجتمع والدولة ١٩٦٤-١٩٦٧، جزءان (بيروت، معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٠)؛
Leonard Binder (ed.), *Politics in Lebanon*, (New York, John Wiley, 1966); Michael C. Hudson, *The Precarious Republic, Political Modernization in Lebanon*, (New York, Random House, 1968).

وفي منتصف الثمانينيّات اتّخذ التشرذم على مستوى مؤسّسات الدولة بعدًا جديدًا مع مقاطعة رئيسا الحكومة والمجلس النيابيّ رئيسَ الجمهوريّة بعد إخفاق الاتّفاق الثلاثيّ التي دعمته سوريا. واستمرّت الأوضاع على حالها إلى حين الاستحقاق الرئاسيّ في صيف ١٩٨٨. ولقد أدّى عدم انتخاب رئيس جديد وتعيين العماد ميشال عون رئيسًا لحكومة انتقاليّة في الدقائق الأخيرة من عهد الرئيس أمين الجميّل إلى إدخال البلاد في أزمة من نوع آخر واضعًا بذلك الشرعيّة على المحكّ[١٥].

في زمن الحرب، أخفق «التعايش» حتّى بين القوى المتحالفة أو تلك التي تجمعها توجّهات سياسيّة متقاربة. في «المنطقة الشرقيّة» قوّتان عسكريّتان - الجيش اللبنانيّ والقوّات اللبنانيّة - تتعايشان قسرًا، لا بل كانتا في صراع بدأ قبل العام ١٩٨٨ وتواصل مع وصول العماد عون إلى السلطة. في «المنطقة الغربيّة»، عادت القوّات السوريّة مجدّدًا إلى العاصمة في العام ١٩٨٧ بعد خروجها في العام ١٩٨٢، وذلك بناءً على طلب رئيس الحكومة رشيد كرامي إثر الصدامات العسكريّة بين ميليشيات أحزاب الحركة الوطنيّة سابقًا، وفيما بعد بين حركة أمل وحزب الله.

في «المنطقة الشرقيّة» وقعت سلسلة صدامات في ١٩٨٨-١٩٩٠ قلبت موازين القوى رأسًا على عقب داخل الصفّ المسيحيّ وعلى المستوى الوطنيّ العامّ. «حرب التحرير»، التي خاضها العماد عون ضدّ الوجود العسكريّ السوريّ في لبنان، أعادت طرح مسألة السيادة ولو لفترة وجيزة. إلّا أنّ تدخّل الولايات المتّحدة من خلال اللجنة الثلاثيّة العربيّة ضبط النزاع العسكريّ وأعاده سياسيًّا إلى وضع ما قبل العام ١٩٨٨[١٦].

---

(١٥) حول بعض جوانب هذه المرحلة انظر: إيلي سالم، الخيارات الصعبة. دبلوماسيّة البحث عن مخرج، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣): ٤٩٣-٥١٦.

(١٦) أنظر: عبدالله بو حبيب، الضوء الأصفر: السياسة الأميركيّة تجاه لبنان، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩١): ١٦٧-٢٣٣؛ كريم بقرادوني، لعنة وطن. من حرب لبنان إلى حرب الخليج، (بيروت، عبر الشرق للمنشورات، ١٩٩١): ١٨٧-٢١٢.

وفي تلك الأجواء دعت اللجنة العربيّة الثلاثيّة النوّاب إلى الاجتماع في مدينة الطائف السعوديّة وكانت المحصّلة وثيقة الوفاق الوطنيّ (اتّفاق الطائف) التي رفضها عون وأيّدها جعجع. هكذا انتقل الصراع، السياسيّ في مرحلة أولى، ومن ثمّ العسكريّ، إلى داخل «المنطقة الشرقيّة». في تلك الأثناء جرى انتخاب النائب رينيه معوّض رئيسًا للجمهوريّة وأقرّ النوّاب وثيقة الوفاق الوطنيّ. وجاء اغتيال الرئيس معوّض بعد ١٧ يومًا على انتخابه، وانتخاب الياس الهراوي بعد يومين من الاغتيال، ليضعا البلاد في مأزق جديد.

أدّى الصراع بين العماد عون والقوّات اللبنانيّة إلى انقسام عميق بين المسيحيّين. وإزاء استحالة الحسم العسكريّ من أيّ من الفريقين، لم يبقَ سوى الحسم بقوى الغير، فحصلت عمليّة ١٣ تشرين الأوّل ١٩٩٠ ودخل السوريّون «المنطقة الشرقيّة» بتغطية من الشرعيّة الممثّلة بالرئيس الهراوي والحكومة برئاسة الدكتور سليم الحصّ، وبدعم أميركيّ أمّن الغطاء الدوليّ للعمليّة[١٧]. إنتهت حروب لبنان بحسم عسكريّ أخرج العماد عون بعد أن خلق حالة شعبيّة مؤيّدة لطروحاته لم يشهد لبنان مثيلًا لها من قبل، خصوصًا في أوساط الرأي العامّ المسيحيّ.

العيش المشترك المعلّق وأزمة السياسة في لبنان ما بعد الحرب

لم تنتهِ حروب لبنان بمؤتمر سلام، كما حصل مثلًا في كمبوديا أو في يوغوسلافيا السابقة، ولا بمصالحة داخليّة نتج عنها اتّفاق أو برنامج سياسيّ نال موافقة أكثريّة اللبنانيّين. لن ندخل هنا في الجدل حول مضمون وثيقة الوفاق الوطنيّ ولا في الظروف الداخليّة والإقليميّة التي رافقت إقرارها[١٨]. هذا ليس موضوع البحث. لكن ما حصل منذ اتّفاق الطائف

---

(١٧) أنظر: سركيس نعّوم، ميشال عون حلم أم وهم؟ (بيروت، نشر المؤلّف، ١٩٩٢).

(١٨) حول وثيقة الوفاق الوطنيّ، انظر:
Joseph Maïla, «Le document d'entente nationale, un commentaire», *Les Cahiers de l'Orient* n° 16-17 1989, pp. 135-217; Joseph Maïla, «L'accord de Taëf, deux ans après, *Les Cahiers de l'Orient*, n° 24, 1991, pp. 13-69.

أنّ إيقاف الحرب العسكريّة لم يوقف «الحرب» السياسيّة. فبدل معالجة الخلل الذي رافق إنهاء الحرب ازدادت الأمور تأزمًا، وتحديدًا تلك التي ترتبط بمسألة العيش المشترك لجهة مرتكزه السياسيّ. حُسمت الحرب بشكل مفاجئ، أي أنّ إيقافها لم يترافق مع مسار تفاوضيّ لا بين المتحاربين أنفسهم ولا ضمن تيّار مناهض للحرب له ركائزه الشعبيّة وطروحاته السلميّة والتوافقيّة. فلا الحوار والتفاهم حصلا بين المتحاربين ولا بينهم وبين مَن لم ينخرطوا في الحرب. فبين ليلة وضحاها كان على الجميع أن يتعاملوا ويتأقلموا مع هذا الواقع الجديد.

الخطوط الكبرى لاتّفاق الطائف كانت متداولة منذ منتصف الثمانينيّات، ومنها ما كان متوافقًا عليه في الوثيقة الدستوريّة في شباط ١٩٧٦. إرتكز الخلاف الأبرز حول مسألتين: داخليّة تتعلّق بتوزيع الصلاحيّات في السلطة الإجرائيّة، وخارجيّة تتعلّق بالعلاقات مع سوريا[١٩]. في اجتماعات الطائف حُسم الجدل على أساس تحويل صلاحيّات الرئاسة الأولى إلى مجلس الوزراء وإقامة علاقات مميّزة مع سوريا وإقرار إعادة انتشار قوّاتها في مناطق محدّدة بعد سنتين من البدء بتنفيذ وثيقة الوفاق الوطنيّ. المرحّبون بالطائف ساعة إقراره لم يكونوا كثر. فمنهم مَن أيّده بتحفّظ ومنهم مَن اعتبره مرحليًّا لا يلبّي الطموحات، ومنهم مَن عارضه، ومنهم مَن لم يعترف به[٢٠]. ففي حين أنّ بعض القيادات المسيحيّة عارض الطائف وأخرى أيّدته، فإنّ الطائف واجه أيضًا معارضة من بعض القيادات الإسلاميّة، خصوصًا حزب الله وحركة أمل بقيادة نبيه برّي والحزب التقدّمي الاشتراكيّ بقيادة وليد جنبلاط.

في تلك الأجواء الضاغطة تبرز مسألة العيش المشترك ومعها الحاجة إلى بذل جهد مضاعف لإصلاح الخلل ولإعطاء العيش المشترك مضمونًا

---

(١٩) أنظر: إيلي سالم، مرجع سابق، ص ٤٢٣-٤٩٣.
(٢٠) أنظر: بشاره منّى، بين الطائف والطوائف، (بيروت، شركة المشرق للنشر، ١٩٩٤): ١١٧-٢١٥.

حقيقيًا يربطه بالمجتمع والدولة. والمهمّة ملقاة بشكل أساسيّ على أركان الطائف، أي مَن ساهم في صنعه ومنهم الرؤساء معوّض، الحسيني والحصّ، إضافة إلى آخرين كرئيس حزب الكتائب الدكتور جورج سعاده والدكتور سمير جعجع. لكنّ أوّل ضحايا الطائف كانوا صانعيه: معوّض اغتيل وهو يقوم بوساطة للتقريب بين الأطراف المتباعدة، وفي مقدّمهم العماد عون؛ الحسيني اغتيل سياسيًّا في الانتخابات النيابيّة في ١٩٩٢؛ والحصّ خرج من الحكم. أمّا الأطراف المسيحيّة الأخرى فتمّ إبعادها من الحكم بوسائل مختلفة: حزب الكتائب من خلال إحراج قيادته بقانون انتخابات ١٩٩٢ وبتوقيت الانتخابات المفروض، ما أدّى إلى إخراجه من العمليّة الانتخابيّة، ومن ثمّ سمير جعجع الذي أخرج من مقرّ إقامته إلى السجن في العام ١٩٩٤ وجرى حلّ القوّات اللبنانيّة قبل إصدار الحكم عليها بتفجيرها كنيسة على مقربة من بيروت.

أمّا البطريرك نصرالله بطرس صفير فأُحرج بدوره بما فيه الكفاية، وهو الذي أراد من خلال دعمه الطائف في ظروف بالغة الصعوبة، وضع حدّ للعنف المجنون وفتح الباب أمام إيجاد الحلول بالوسائل السلميّة. إنّ وعود الدعم الداخليّ والعربيّ والأميركيّ لتنفيذ اتّفاق الطائف بنصّه وروحه التي تلقّاها البطريرك صفير ظلّت حبرًا على ورق، ما ساهم في تعميق الخلل وفي انتهاكات الطائف المتكرّرة. الواقع أنّ القوى التي وضعت ثقلها السياسيّ بهدف إقرار الطائف وتطويق الأزمة بالوسائل المتاحة غسلت يدها منه بعد إزاحة العماد عون. هكذا عادت التوازنات لصالح القوى المسيطرة على الأرض، وهي في الأساس لا تعير اتّفاق الطائف اهتمامًا ولا ترى فيه مشروع حلّ سياسيّ يؤسّس لمصالحة وطنيّة بعد الحرب.

بعد إقرار التعديلات الدستوريّة في مجلس النوّاب على أساس اتّفاق الطائف في ٢١ أيلول ١٩٩٠، بدأ تنفيذ الاتّفاق رسميًّا وبدأت معه الانتهاكات الواحدة تلو الأخرى. لا تكمن المشكلة فقط بتنفيذ الطائف تنفيذًا انتقائيًّا بل في إنّ ما نُفّذ منه ساهم في زعزعة ركائز العيش المشترك.

والضرر يطاول المفاصل الأساسيّة للنظام السياسيّ، كما له انعكاسات سلبيّة على المجتمع. فبدل أن تشكّل فرصةُ التنفيذ السليم لاتّفاق الطائف أداةَ جذب للفريق المعارض للطائف، لا سيّما الأطراف المسيحيّة، جاء التنفيذ ليجلب الفريق المؤيّد أصلًا للطائف، وفي مقدّمة البطريرك المارونيّ، إلى صفوف المعارضة. فلا الحكومات التي تألّفت منذ إقرار الطائف متوازنة، ولا إعادة تمركز الجيش السوريّ تمّ في العام ١٩٩٢، أي بعد سنتين من إقرار التعديلات الدستوريّة، ولا ممارسات السلطة السياسيّة أوحت بأنّ ما يحصل غايته تدعيم الوفاق الداخليّ والوحدة الوطنيّة. وكانت الحصيلة إفراغ اتّفاق الطائف من مضامينه الوفاقيّة وصولًا إلى إحداث «انقلاب» عليه، كما أشار أحد أركان الطائف الوزير السابق ألبير منصور، وكأنّه وُجد لكي يُنتهك[٢١].

لعلّ أكثر ما يهدّد العيش المشترك ليس غياب التفاعل مع الآخر على أسس المساواة فحسب بل استهداف الآخر. والاستهداف له بُعدان: بُعد نفسيّ، أي غير منظور، وبُعد آخر محسوس وملموس. ما يشعر به المسيحيّون اليوم هو الاستهداف الحسّيّ والمنظور، وليس فقط النفسيّ. أمّا الوقائع فهي كثيرة، وهي تشكّل في معظمها المادّة السياسيّة الأبرز في كلام البطريرك صفير ومجلس المطارنة الموارنة منذ العام ١٩٩٢[٢٢]، إضافة إلى رجال دين مسيحيّين آخرين، لا سيّما مطران بيروت للروم الأرثوذكس الياس عوده. وهذه بعض النماذج:

أوّلًا، لم تكن الحكومات التي تعاقبت منذ العام ١٩٩٠ حكومات وفاق وطنيّ، كما نَصَّ اتّفاق الطائف. فالتمثيل المسيحيّ من لون سياسيّ واحد، ويستثني الأطراف المسيحيّة المعتدلة والمؤيّدة للطائف. فبينما

(٢١) أنظر: ألبير منصور، الانقلاب على الطائف، (بيروت، دار الجديد، ١٩٩٣): ١٤٣-٢٤٤.

(٢٢) أنظر المذكّرة التي قدّمت إلى رئيس مجلس الوزراء رفيق الحريري في إثر زيارته بكركي واجتماعه بالبطريرك صفير والمطارنة الموارنة: حقيقة الأزمة: الكنيسة تضع الإصبع على الجرح، (بكركي، ٦ آذار ١٩٩٨).

الطوائف الإسلاميّة ممثّلة بقيادات لها وزن شعبيّ كبير وبزعامات سياسيّة لها موقعها الثابت داخل طوائفها، نرى التمثيل المسيحيّ على مستوى الحكم يفتقر إلى الوزن السياسيّ والشعبيّ التي تتمتّع به القيادات الإسلاميّة. إنّ قاعدة التمثيل المتّبعة بالنسبة إلى الطوائف الإسلاميّة هي غير القاعدة المتّبعة بالنسبة إلى الطوائف المسيحيّة، خصوصًا الطائفة المارونيّة.

ثانيًا، قانون الانتخاب والانتخابات النيابيّة عامَي ١٩٩٢ و١٩٩٦ ساهما بشكل مباشر في تحجيم التمثيل المسيحيّ في المجلس النيابيّ وبالتالي في إفراغ الانتخابات من مضمونها التمثيليّ، وهي الوظيفة الأساس للانتخابات لا سيّما في المجتمعات المتعدّدة. إنتخابات ١٩٩٢ كانت بلا شكّ الأسوأ على كافّة المستويات: القانون، الفوضى يوم الاقتراع، التمثيل، المقاطعة، التوقيت، إلخ... ولقد كانت الانتخابات الأقلّ تنافسيّة، وهي الوحيدة منذ الاستقلال التي شهدت مقاطعة من عدد كبير من اللبنانيّين، وسجّلت أدنى نسبة مشاركة[٢٣]. ففي حين أنّ نسبة المقاطعة كانت أعلى عند المسيحيّين، فإنّ المشاركة الإسلاميّة كانت متدنّية، كما أنّ بعض القيادات الإسلاميّة قاطعت الانتخابات وأخرى شاركت بدون حماسة، ومنها أيضًا مَن كان عليه المشاركة قبل أيّام قليلة من يوم الاقتراع لأسباب متعدّدة داخليّة وإقليميّة.

فإذا سلّمنا جدلًا أنّ القيادات المسيحيّة أخرجت نفسها من انتخابات ١٩٩٢، كما يقول بعضهم، وهي إذًا مسؤولة عن نتيجة هذا السلوك، فماذا نقول عن انتخابات ١٩٩٦ التي أراد بعض مقاطعي ١٩٩٢ المشاركة فيها. ولهذا السبب كان لهم بعض المطالب للمشاركة، وكلّها مطالب غير

---

(٢٣) أنظر: فريد الخازن، «الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب: متاريس الديمقراطيّة الجديدة»، في فريد الخازن وبول سالم (إشراف)، الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب. الأرقام والوقائع والمدلولات، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٣): ٢٩-١١٦.

تعجيزيّة، أهمّها حياد السلطة من خلال تأليف حكومة تشرف على الانتخابات وإقرار قانون انتخاب متجانس لجهة حجم الدوائر. المطلب الأوّل لم يُستجب، والمطلب الثاني جرى تجاهله وكأنّه خارج عن الموضوع. والأزمة تزيد تفاقمًا، لا بسبب تجاهل تلك المطالب فحسب بل لأنّ مطالب قيادات أخرى استُجيبت، علمًا أنّها مطالب غايتها التحكّم بمجرى العمليّة الانتخابيّة وتدعيم مواقعها في السلطة. من تلك المطالب دمج محافظتَي الجنوب والنبطيّة في دائرة انتخابيّة واحدة، كما طالب الرئيس نبيه برّي، والإبقاء على الأقضية كدوائر انتخابيّة في جبل لبنان، كما أصرَّ الوزير وليد جنبلاط، وبذلك اتّباع الاستثناء الوحيد في تقسيم الدوائر. والسؤال ما المضمون السياسيّ لهذا الواقع: في دائرة محافظة جبل لبنان، حيث أكثريّة الناخبين مسيحيّة، اعتمد القضاء كدائرة انتخابيّة وفي الدوائر الأخرى اعتمدت المحافظة حيث أكثريّة الناخبين من المسلمين، خصوصًا في الجنوب والبقاع وبيروت. وهذا يعني عمليًّا انتخاب أكثريّة النوّاب المسيحيّين (حوالي ستّين في المئة) بأصوات غير المسيحيّين، أو من غير طائفة النائب. بالمقابل أكثريّة النوّاب المسلمين تُنتخب من قواعدها المذهبيّة والطائفيّة[٢٤].

ثالثًا، ملفّ التهجير طاول جميع اللبنانيّين، إلّا أنّ المسيحيّين كانوا الأكثر تضرّرًا منه سواء لجهة العدد أو لجهة حجم الخسائر الماديّة التي نتجت عن التهجير. لقد عاد عدد غير قليل من المهجّرين من كافّة الطوائف والمناطق إلى أماكن سكنهم، غير أنّ العودة ما تزال غير مكتملة، خصوصًا في ما يتعلّق بالمهجَّرين المسيحيّين في الجبل وفي مناطق أخرى على الرغم من صرف مبالغ ضخمة تجاوزت الستماية مليون دولار أميركيّ[٢٥]. ولم يُخفِ وزير المهجّرين وليد جنبلاط وسواه من المسؤولين، في غير مناسبة إعلاميّة، حصول هدر وتسييس كبيرين في

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥٧-٦٠.
(٢٥) الأرقام أوردتها الصحافة اللبنانيّة.

موضوع إعادة المهجّرين. كما أنّه جرى استعمال أموال طائلة من الصندوق المركزيّ للمهجّرين لإخراج شاغلي أملاك الآخرين في المنطقة التي تملكها شركة سوليدير في وسط بيروت.

رابعًا، الملفّ الأمنيّ المفتوح الذي يستهدف بعض القيادات المسيحيّة. هذا الملفّ ظاهره أمنيّ، باطنه سياسيّ. ولعلّ المسألة البالغة الدلالة، سياسيًّا، هي مسألة سمير جعجع والقوّات اللبنانيّة. ففي آذار ١٩٩٤ اتُّهِم جعجع بتفجير كنيسة سيدة النجاة في ذوق مكايل، ما أدّى إلى مقتل عشرة أشخاص وجَرْح عدد كبير من المصلّين. وبعد مدّة قصيرة من حادثة التفجير جرى حلّ حزب القوّات اللبنانيّة. وفي العام ١٩٩٦ أصدرت المحكمة حكمها ببراءة جعجع من ذلك التفجير. إلّا أنّ الملفّ الأمنيّ الذي ارتبط بالقوّات اللبنانيّة في أثناء الحرب فُتح وتتابعت المحاكمات الواحدة تلو الأخرى. فعندما يُفتح ملفّ قائد ميليشيا مارست السلطة طوال سنوات عديدة، لا يُنتظر إعلان براءة المتّهمين. ولكن أن يُفتَح ملفّ ميليشيا معيّنه دون سواها، فهذا لم يأتِ عن طريق المصادفة، أقلّه في نظر عدد كبيرٍ من الناس العاديّين غير المسيّسين لا سيّما في أوساط الرأي العام المسيحيّ.

تبقى الإشارة أخيرًا إلى المسألة الأهمّ والأخطر لجهة مفاعيلها السياسيّة والطائفيّة: مرسوم التجنيس الذي صدر في حزيران ١٩٩٤ والذي بموجبه مُنحت الجنسيّة إلى حوالي ٣٠٠٠٠٠ شخص، أي ما يزيد على ثمانية في المئة من مجموع الشعب اللبنانيّ. التجنيس ينطوي على مخالفة دستوريّة، ذلك بأنّه يخالف المادّة الخامسة والستّين (الفقرة الخامسة) من الدستور إذ إنّه من المواضيع الأساسيّة التي تحتاج إلى موافقة ثلثي عدد أعضاء الحكومة. وهذا لم يحصل. وقد يكون في مرسوم التجنيس أيضًا مخالفة قانونيّة، ينظر فيها القضاء حاليًّا، إذ إنّه تمّ دفعة واحدة، أي أنّه تجنيس جماعيّ حصل بدون إتمام الإجراءات القانونيّة المطلوبة. بيد أنّ المسألة الخلافيّة لا تقتصر فقط على الشكل بل تطاول المضمون، ذلك بأنّ حوالى ٧٥ في المئة من المجنّسين مسلمون و٢٥ في المئة

مسيحيّون[٢٦]. وإذا استثني مَن هم ضمن فئة قيد الدرس من المجنّسين، والذين يشكّلون حوالي ٤٠ في المئة من المجموع العامّ، يكون حوالي ٦٠ في المئة من المجنّسين من حاملي جنسيّات أخرى، وأكثريّتهم من السوريّين.

ثمّة فارق كبير بين التزايد غير المتوازن في عدد السكّان عند الطوائف لأسباب طبيعيّة وإحداث تغيير ديمغرافيّ مُفتعل. إنّ التلاعب في التركيبة الديمغرافيّة/الطائفيّة في بلد تحكمه توازنات بالغة الدقّة والحساسيّة المذهبيّة، مسألة خطيرة، خصوصًا في ظلّ الخلل القائم على غير صعيد. والإخلال بالموازين الديمغرافيّة على نحوٍ مفتعل لا يشكّل انتكاسة للعيش المشترك فحسب، بل قد يؤدّي إلى نسف مقوّمات وجوده.

الإحباط المزدوج: المبادرة والممانعة

ليس المقصود من هذا الكلام تحميل مسؤوليّة ما آلت إليه الأوضاع في لبنان إلى هذا الفريق ورفع كاهل المسؤوليّة عن ذاك. القيادات المسيحيّة التي استأثرت بالقرار خلال سنوات الحرب تتحمّل مسؤوليّة الانقسامات المسيحيّة، خصوصًا المنحى العسكريّ الذي اتّخذه النزاع في مناطق الوجود المسيحيّ. لكنّ المسؤوليّة اليوم تقع على عاتق مَن هم في السلطة، مسيحيّين ومسلمين.

الواقع أنّ هواجس ما بعد الحرب لا تقتصر على المسيحيّين بل هي مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين، وفي مقدّمها تراجع الحرّيّات والممارسات السياسيّة العشوائيّة والانتهاكات المتزايدة لحقوق الإنسان والأزمة الاقتصاديّة المتفاقمة وتراجع دور لبنان في محيطه الإقليميّ. فما يصيب بعض الناس يصيب الجميع بشكل أو بآخر. إلّا أنّ الشكوى

---

(٢٦) أنظر: طوني جورج عطالله، «المجنّسون في لبنان ما بعد الحرب، حقائق وأرقام»، الأبحاث، ٤٥ (١٩٩٧): ٩٧-١١١.

المسيحيّة أعمق وتجلّياتها أوضح، كما أشرنا أعلاه. فالمحصّلة النهائية لحركة السياسة في لبنان منذ انتهاء الحرب تصبّ في خانة إضعاف موقع المسيحيّين ودورهم في سياسة البلد العامّة. وهذا الشعور ملازم لشريحة واسعة من الرأي العامّ المسيحيّ.

هنا نصل إلى مسألة محوريّة أخرى: مقولة الإحباط المسيحيّ. الإحباط شعور نسبيّ، والمحبطون يقيسون وضعهم اليوم بذاك الذي كانوا عليه في مرحلة سابقة، قبل الحرب وفي أثنائها. في هذا السياق، يمكن طرح بعض الأسئلة: لماذا خسر المسيحيّون وما نوع الخسارة؟ هل الخسارة نتيجة للحرب ولتوازن القوى الذي نشأ عند انتهائها؟ وإذا سلّمنا جدلًا بواقع الخسارة عند المسيحيّين، فمَن الذي ربح؟ وما لمعادلة الربح والخسارة من تأثير على العيش المشترك في لبنان ما بعد اليوم؟

تقاس الخسارة على مستويات ثلاثة. أوّلًا، هامش القرار الحرّ في قضايا أساسيّة والمرتبط بدوره بمسألة السيادة، مهما اختلفت تحديداتها. الخسارة في هذا المجال وطنيّة، أي مشتركة بين الجماعات اللبنانيّة كافّة وإن كان الإقرار بها يأتي عادة من طرف واحد. ثانيًا، في الشأن الداخليّ لجهة توزيع الحصص في مؤسّسات الدولة ومنافع الإعمار بمعناه الواسع، حيث تعلو الشكوى المسيحيّة، وقد تكون في بعض الأحيان مبالغة. ثالثًا، التمثيل المتوازن لتدعيم الوفاق والوحدة الوطنيّة، وفي ذلك استهداف يطاول المسيحيّين مباشرة، أقلّه في نظر عدد كبير منهم. أمّا أسباب الخسارة فبعضها يعود إلى الحرب التي كانت لها نتائج كارثيّة على المسيحيّين. غير أنّ سلبيّات الحرب لم تكن محصورة بالمسيحيّين، لكن ما جرى عمليًّا منذ إيقاف الحرب يطاول المسيحيّين، دون سواهم من اللبنانيّين، وكأنّ في ذلك تكملة لحرب سياسيّة بوسائل أخرى، لا تميّز بين توجّهاتهم السياسيّة، المختلفة أصلًا، ولا بين مواقف قياداتهم، المعتدل منها والمتطرّف، الرافض والمؤيّد.

لعلّ الخسارة الأكبر في مكوّناتها هي تلك التي تؤثّر على الوطن ككلّ، أي على الأوضاع السياسيّة في أبعادها الوطنيّة. هذه الخسارة هي

في شقّين: خسارة القدرة على اتّخاذ المبادرة والقدرة على الممانعة. فمنذ نشوء دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ والمسيحيّون سبّاقون في اتّخاذ المبادرة في السياسة وفي قضايا المجتمع الأخرى[٢٧]. والمبادرة، في سلبها أو إيجابها، كانت بهدف يتجاوز نطاق الطائفة، بدءًا بإنشاء الكيان اللبنانيّ، مرورًا بالميثاق الوطنيّ والاستقلال في العام ١٩٤٣، وصولًا إلى المرحلة الشهابيّة في الستّينيّات. المسلمون، المؤيّدون للكيان والمعارضون في مرحلة الانتداب، المنخرطون بالسياسة والمتردّدون في مرحلة ما بعد الاستقلال، كانوا قادرين على الممانعة، أي على ممارسة النقض (Veto) في مسائل أساسيّة، بدءًا بمقولة الغبن وصولًا إلى مسائل إقليميّة تدخل في صلب أزمات المنطقة: الناصريّة في الخمسينيّات والمقاومة الفلسطينيّة بعد حرب ١٩٦٧. إبّان سنوات الحرب، تعطّلت المبادرة عند الجميع، إلّا أنّ القدرة على الممانعة، ولو بشكل محدود، مارستها القيادات المسيحيّة، لا في السياسة الداخليّة المعطّلة في الأساس، بل في الإطار الإقليميّ للحروب الملبننة.

أمّا اليوم فالمبادرة السياسيّة الهادفة والقادرة على التغيير في أزمة عند الجميع، تعطّلها سقوف السياسة المعلّبة. لكنّ الجديد الذي نتج في لبنان ما بعد الحرب يتمثّل في إحباط الممانعة عند المسيحيّين، حتّى تلك التي قد تؤدّي إلى مردود إيجابيّ على الأطراف كافّة، وبالتالي على العيش المشترك. هنا يكمن الإحباط الحقيقيّ المزدوج: إحباط المبادرة وإحباط الممانعة. وفي كلا الحالين الضرر يطاول الجميع، مسيحيّين ومسلمين. فعندما تتعطّل المبادرة الوطنيّة الجامعة، تكون الخسارة مشتركة. وإذا تعطّلت وسائل الممانعة في الشأنين الداخليّ والخارجيّ، ففي ذلك أيضًا خسارة وطنيّة، خصوصًا أنّ المسائل الخلافيّة اليوم أساسيّة تبدأ بالسيادة

---

(٢٧) أنظر: عبّاس بيضون، «الأقلّيّة ضدّ الأقلّيّات»، ملحق النهار، ١٠ كانون الثاني ١٩٩٨، ص ١٦–١٧؛ فريد الخازن، «مراجعة الواقع الراهن من خلال الأسئلة المارونيّة: إفراغ الطائف من مضمونه، إفراغ الحياة السياسيّة من السياسة وإفراغ الدولة من قرارها»، النهار، ٢٠ آب ١٩٩٣.

وتصل إلى انتظام السياسيّ. والسؤال المكمّل هنا، مَن المستفيد من هذا التعطيل المزدوج؟ ففي جردة حساب الربح والخسارة، ثمّة شعور بالخسارة عند المسيحيّين وشعور آخر بالربح عند المسلمين وإن تمّ التعبير عنه بأشكال مختلفة في العلن أو في السرّ. لكن في كلا الحالين ثمّة عدم قدرة على ترجمة واقع الخسارة عند هذا الفريق والربح عند الآخر إلى ربح تجنيه الدولة كنظام سياسيّ ديمقراطيّ وفاعل، وإلى ربح يجنيه المجتمع بحيث يلتقي على مسلّمات ركيزتها عيش مشترك قائم على أسس سليمة ومتينة. وهكذا تكون الخسارة مشتركة في مردودها النهائيّ، وإن كانت اليوم تمسّ فريقًا أكثر من الآخر.

والمسألة تزداد تعقيدًا لأنّ ما حصل يعكس عدم وعي لعمق الأزمة. وهذا ظاهر من خلال الردود على المطالبة بتصحيح الخلل بما معناه أنّ المسيحيّين، خصوصًا الموارنة، يسعون إلى استعادة مواقع سلطة خسروها، وفي ذلك عودة إلى زمن لن يعود. والأزمة تكمن في عدم الرغبة (أو القدرة) على التميز بين تصحيح خلل يتزايد ومحاولة استرجاع مواقع إحياء «الامتيازات» كانت في الأصل محدودة التأثير في القضايا الخلافيّة الكبرى. هل إنّ في المطالبة بالتمثيل المتوازن في السلطة وبحماية الحرّيّات العامّة واحترام القوانين وإعادة المهجّرين وإصلاح المؤسّسات محاولة لاستعادة مواقع سلطة ونفوذ؟ وهل في تصحيح الخلل مصلحة فقط للمسيحيّين دون سواهم من اللبنانيّين، وكأنّ في الموقف الرافض قبولًا ضمنيًّا بالتضييق على الحرّيّات والإمعان في مخالفة القوانين وانتهاك حقوق الإنسان؟ وهل المبدأ السائد منذ انتهاء الحرب، مبدأ «القطار الماشي» بمَن حضر، مع الركّاب أو بدونهم، على السكّة أو خارجها، في مصلحة اللبنانيّين؟

لعلّ ردود الفعل الحادّة التي صدرت عن بعض القيادات الإسلاميّة النافذة على مضمون نداء السينودس من أجل لبنان (والذي استعاده الإرشاد الرسوليّ بكلام أكثر ديبلوماسيّة) أفضل تعبير عن الهوّة الفاصلة في المواقف والآراء. ولقد تركّز الاعتراض على ثلاث نقاط: الديمقراطيّة

التوافقيّة، تعدّد المجتمع، وانسحاب الجيوش الأجنبيّة من لبنان. أوليست الديمقراطيّة التوافقيّة في صلب اتّفاق الطائف والدستور الذي ينصّ على أنّ مجلس الوزراء «يتّخذ قراراته توافقيًّا». أمّا الاعتراض على التعدّديّة والمطالبة بالتعبير عنها بالتنوّع، فماذا يغيّر في المضمون؟ فإذا لم يكن لبنان متعدّدًا، أو هو متنوّع (والكلمتان يعبّر عنهما بالأجنبيّة بكلمة واحدة plural)، فهل هذا يجعله مجتمعًا متجانسًا؟ وإذا كان فعلًا متجانسًا، فالكلام في العيش المشترك عندئذ يكون كلامًا خارجًا عن الموضوع؟

الموضوع الآخر يطاول الشقّ الخارجيّ في السياسة اللبنانيّة في المرحلة الحاضرة: تحديد مضمون السيادة الوطنيّة، ومن ضمنها طبيعة العلاقات اللبنانيّة - السوريّة، المادّة الخلافيّة الأبرز، إذ إنّ الاحتلال الإسرائيليّ لمناطق لبنانيّة متوافق على رفضه من اللبنانيّين كافّة. لن ندخل في الأبعاد التاريخيّة والسياسيّة والعقائديّة التي طبعت مسار العلاقات الثنائيّة بين لبنان وسوريا، بل نشير إلى توافق أكثريّة اللبنانيّين على مدى أهمّيّة حسن العلاقات بين البلدين لا بل على أهمّيّة تمايزها. إلّا أنّ الخلاف قائم حول مضمون التمايز وحول الترجمة العمليّة لهذا التمايز على أرض الواقع. لا شكّ أنّ من مصلحة الطرفين، اللبنانيّ والسوريّ، أن تكون العلاقات بين البلدين متمايزة؛ لكن ليس على حساب مبادئ العيش المشترك، ذلك أنّه عندما يكون التمايز في العلاقات بين اللبنانيّين مؤمَّنًا، يتأسّس التمايز في العلاقات اللبنانيّة - السوريّة على أرض صلبة.

ومن المفيد التذكير أنّ التوافق الداخليّ حول طبيعة العلاقات اللبنانيّة - السوريّة شكّل المدماك الأساس لصيغة ١٩٤٣. وعروبة لبنان العربيّة التي أقرّها اتّفاق الطائف ونصّ عليها الدستور لا تحسم الجدل حول طبيعة العلاقات بين لبنان وسوريا. إنّ إعلان عروبة لبنان شيء والعلاقات مع سوريا شيء آخر، فإن لم يكونا في تناقض فإنّهما ليسا دائمًا متطابقين، كما هي الحال بالنسبة إلى هويّة سوريا العربيّة وسياساتها ومصالحها التي لا تلتقي دائمًا مع قضايا ومصالح عربيّة أخرى لا بل تتصادم معها في بعض الأحيان. المطلوب إذًا علاقات لبنانيّة - سوريّة

متينة قاعدتها المصالح المشتركة العديدة بين الدولتين والشعبين، وليس علاقات تشكّل مادّة خلافيّة داخليّة في لبنان[٢٨]. لا بل دخل الكلام عن العلاقات اللبنانيّة - السوريّة خانة المحرّمات. هذا التباعد الداخليّ حول مسألة كيانيّة هو أيضًا تباعد حول جانب عضويّ ومكوّن للعيش المشترك.

بدأت الحرب بخلاف داخليّ حول مقولتَي الإصلاح والسيادة، وانتهت بتوافق مشروط يبني علاقة تلازم بين الإصلاح والسيادة، كما نصّ اتّفاق الطائف. اليوم، وبعد تسع سنوات على العمل باتّفاق الطائف، الإصلاح في أزمة ومعه السيادة. والشرخ الداخليّ يزيد حول مضامين الاثنين. إزاء هذا الواقع بات العمل على ترميم حالة العيش المشترك حاجة ضروريّة. إنّها ورشة الإعمار الأهمّ: إعمار التعايش على أسس ثابتة بين الناس من جهة وبين الدولة والمجتمع من جهة ثانية.

أمّا نقطة الانطلاق فتكمن في الإقرار بأنّ العيش المشترك بين البشر، جماعات وأفرادًا، فعل إيمان بجدوى هذا العيش في الممارسة بالفعل وليس فقط بالقول، وأنّ الخلل موجود على مستوى العيش المشترك وعلى مستوى الدولة، وأنّ معالجة الخلل تبدأ بإعادة الطائف إلى المسار الصحيح، إلى نصّه وروحه. فإذا خرج اللبنانيّون عن هذا الاتّفاق فلا مشروع سياسيّ بديل. الاعتراف بالآخر، بحقّ الآخر في الاختلاف، يشكّل الركيزة الأساس للديمقراطيّة. الخطر الأكبر الذي يواجهه لبنان اليوم هو ذاك الذي يطاول ركائز المجتمع المدنيّ، العصب المحرّك لعيش مشترك على قاعدة الحرّيّة والمساواة.

يبقى أن لا خيار للبنانيّين سوى الخيار التعايشيّ، خيار التضامن والتوافق على عيش مشترك غير مُحبَط وغير مُحبِط، مبنيّ على مسلّمات وطنيّة في إطار دولة قادرة على اتّخاذ القرار وفي نظام ديمقراطيّ تنافسيّ يؤمّن المشاركة الحقيقيّة وتُحترم فيه القوانين. هكذا تُراعى مصالح الجميع وتُصان حقوقهم خدمة لوحدتهم وكرامتهم وحرّيّتهم.

---

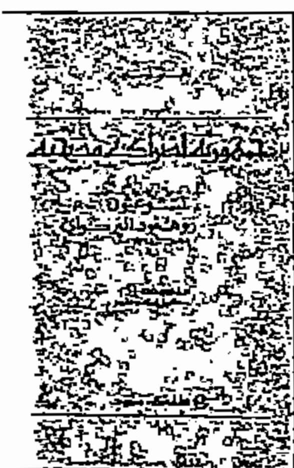
(٢٨) أنظر: ألبير منصور، مرجع سابق، ص: ٢١٥-٢١٩.

صدر حديثًا عن دار المشرق













مسيحيّة الحيرة حتّى نشأة الإسلام

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ(٥)

مقدّمة

أردنا، في هذه الرسالة الوجيزة، أن نرسم لوحة عن المسيحيّة في مدينة الحيرة حتّى نشأة الإسلام، فحاولنا أن نتبيّن ظروف دخول المسيحيّة تلك المنطقة من الشرق، على قدر ما سمحت لنا به المراجع والمصادر التاريخيّة المتوفّرة، والدراسات الحديثة. ولم نتوقّف في سعينا عند الناحية الدينيّة فقط، بل تناولنا معها الأحوال السياسيّة والعسكريّة. فتداخل تلك العوامل مع العامل الدينيّ طالما كان سببًا مباشرًا في انتشار المسيحيّة ومن ثمّ انحصارها في شرقنا. ونظرًا إلى ضيق الوقت، لم نتعرّض لتنظيم الحياة الدينيّة ولا لما اتّصل بها من تقاليد وطقوس وقرارات مجمعيّة. لربّما كان ذلك موضوع بحث آخر نجريه لاحقًا.

(٥) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

لائحة المختصرات

أ - الكتب والمقالات الأجنبية

Aigrain, *Arabie* (1922) = R. Aigrain, «Arabie», in: **D.H.G.E.**, t. III (1922).

Assemani, *Bibl. Or.* Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 3 tomes (Rome: 1721-1728).

Chabot, *Syn. Or.* = Chabot (Ed.), *Synodicon orientale*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXVII (Paris: 1902).

Charles, *Christianisme des arabes* (1936) = H. Charles, *Le christianisme des arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésapotamien*, (Paris: 1936).

Labourt, *Christianisme* (1904) = Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, (Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique, Paris: 1904).

Le Quien, *Oriens* = Le Quien, *Oriens Christianus*, t. II, (2 éd. Graz: 1958).

Nau, *Arabes chrétiens* (1904) = François Nau, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, «Cahiers de la Société Asiatique», I, (Paris: 1933).

Rothstien, *Lahmiden* (1899) = Rothstien, *Die Dynastie der Lahmiden in al-hira* (Berlin: 1899).

Scher, *Histoire nestorienne* = A. Scher, *«Histoire nestorienne inédite (chronique de Se'ert), in:* **Patr. Or.**

Shahid, *Byzantium* (1984) = Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Dumbarton Oaks, Washington: 1984).

Trimingham, *Christianity* (1990) = J.S. Trimingham, *Christianity among Arabs in Pre-Islamic Times* (Librairie du Liban, Beyrouth: 1990).

ب - الكتب العربيّة

الأصفهاني، الأغاني = أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، (طبعة القاهرة: ١٩٢٧).

البلاذري، فتوح = البلاذري، فتوح البلدان، (طبعة دي كويه، لايدن: ١٨٦٣-١٨٦٦).

الطبري، تاريخ = الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (طبعة دار المعارف بمصر، القاهرة: ١٩٦٠-١٩٦١).

المسعودي، مروج = المسعودي، مروج الذهب، (طبعة دي ميناز ودي كورتيه، باريس: ١٨٦٤).

ياقوت، معجم = ياقوت الحموي، معجم البلدان، (طبعة دار صادر، بيروت: ١٩٥٦).

ج - المجموعات

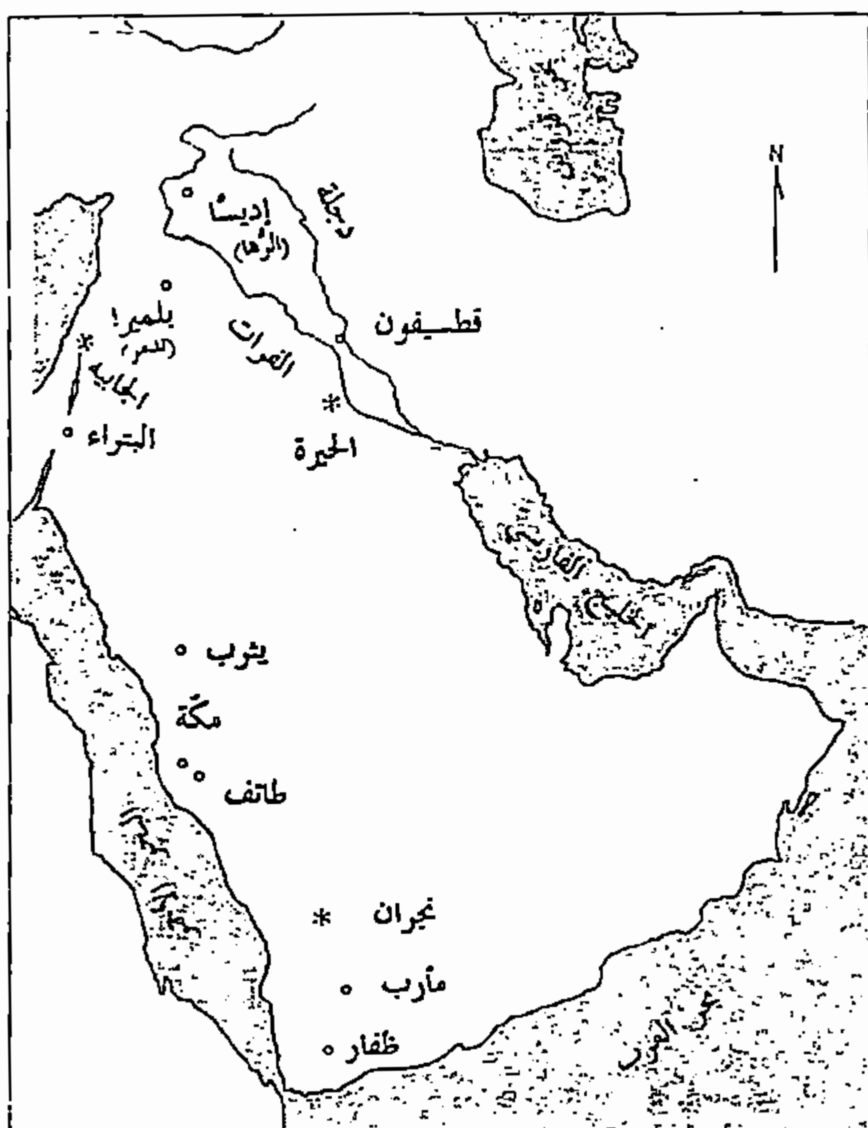
C.S.C.O. = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain: 1903 ss).

D.H.G.E. = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.*

E.I.2 = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition (Leiden, Brill).

P.G. = J.P. Migne, éd., *Patrologia Graeca.*

Patr. Or. = *Patrologia Orientalis.*



تبيّن هذه الخارطة مدن القوافل الرئيسيّة في غرب شبه الجزيرة العربيّة وبلاد ما بين النهرين قبل نشأة الإسلام. ونرى فيها المراكز المسيحيّة العربيّة الثلاثة الرئيسيّة: الحيرة (اللخميّون)، والجابيه (الغساسنة)، ونجران (بنو حارث).

Source: Shahid, *Byzantium* (1984).

١ . بداية المسيحيّة في الحيرة

تبعًا للتقاليد، دخلت المسيحيّةُ الحيرةَ[١] وبلادَ ما بين النهرَين على عهد ملك الحيرة امرؤ القيس الأوّل اللخميّ[٢]، الذي حكم من ٢٨٨ إلى ٣٢٨. غير أنّ وثائق قديمة أهمّها الروايات عن القدّيسين أدّاي وماري[٣]، تفيد أنّ تلك الأصقاع عرفت المسيحيّة في منتصف القرن الثاني، ولربّما في أواخر القرن الأوّل. ويجب ألّا نستبعد تأثّر سكّان الحيرة العرب بالمسيحيّة التي انتشرت في بابل[٤] وحتّى في بلادَ فارس، على الرغم من اضطهاد ملوك الساسانيّين المسيحيّين[٥]. فمنذ عهد مؤسّس السلالة

---

(١) إنّ كلمة «الحيرة» قريبة من الكلمة السريانيّة «حِرْتّا»، وتعني مضربَ الخيام. لا نجد لفظة «حيرة» في اللغة العربيّة التقليديّة، ولكنّ الروايات الأسطوريّة حول نشأة المدينة، التي يلخّصها ياقوت (معجم، ص ٣٢٨-٣٣١)، تفيد المعنى الذي ذكرناه. لن نتطرّق في هذه الدراسة لا إلى أصل مدينة الحيرة، ولا إلى سلالات ملوكها، إلّا بقدر ما يتّصل الأمر بموضوعنا. راجع في شأن اسم «الحيرة»:
Beeston, in: E.I.2, vol. III (1971), p. 478-479; Shahid, *Byzantium* (1984), p. 490-498.

(٢) مؤسّس السلالة اللخميّة هو عمر بن عدي (الربع الأخير من القرن الثالث)، وابن أخ الملك جُذَيْمَه. وعدي هو مَن اتّخذ من الحيرة عاصمة، وانطلق منها في حملات في شبه الجزيرة العربيّة. خلفه ابنه امرؤ القيس الذي حمل لقب «ملك جميع العرب». كانت أمّ امرؤ القيس أزديّة، وزوجته، والدة عمر، أميرة غسّانيّة. راجع: المسعودي، مروج، ج ٣، ص ١٩٩. راجع في شأن السلالة اللخميّة:
Irfan Shahid, in: E.I.2, vol. V, p. 636-638.

(٣) واجع:
Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 1.13, in: P.G., cf. Murphy, in: *New Catholic Encyclopaedia*, t. I, p. 123; H. Rahner, in: *Lexicon für Theologie und Kirche2*, t. I, p. 136.

(٤) كان في بابل، ابتداءً من أواخر القرن الثالث، أسرى مسيحيّون أُعتقلوا في أراضي الإمبراطوريّة الرومانيّة إبّان حكم هُرمُز الأوّل الساسانيّ (٢٧١-٢٧٣). ونظرًا إلى مجاورة بابل والحيرة، لم تتأخّر المسيحيّة بالوصول إلى هذه. راجع:
Labourt, *Christianisme* (1904), p. 19; Le Quien, *Oriens* (1958), t. II, col. 1078.

(٥) تشهدُ أعمالُ الشهداء الفرس وتاريخُ كنيسة فارس والمدائن (أي سلوقية وقطيفون) أنّ المسيحيّة انتشرت في تلك البلاد، على الرغم من اضطهاد الساسانيّين. لذا، من غير المستبعد أن تكون الحيرة عرفت انتشارًا مسيحيًا انطلاقًا من بلاد فارس. واجع:
Sozomen, *Histoire ecclésiastique*, 2. 9-14; cf. *New Catholic Encyclopaedia*, t. XI, p. 148.

الساسانيّة أردشير (٢٤١-٢٦٦)، كان في الحيرة مسيحيّون أُطلق عليهم اسمَ «عباد»[٦].

لم يكن امرؤ القيس الأوّل مسيحيًا، والآثار المتوفّرة، ولا سيّما نقش قبر الملك في النمّارة[٧]، لا تأتي على ذكر الأوضاع الدينيّة في

---

(٦) يمكن تصنيف سكّان الحيرة، في زمن أردشير، إلى فئات ثلاث: أوّلًا، التنوخيّون، وهم عرب انتموا إلى قبائل عديدة قبل أن ينصهروا ليؤلّفوا القبيلة التي حملت اسمهم، ويؤسّسوا مدينة الحيرة. ثانيًا، العباد، وهي لفظة تعني المسيحيّين (عباد الربّ أو عباد المسيح) من سكّان الحيرة الذين انتموا إلى قبائل متعدّدة، منها تميم ولخم وأزد وغيرها. وتبعًا للطبري، أطلق عليهم اسم العباد لكي يُميّزوا عن الوثنيّين. ثالثًا، جماعات من قبائل عربيّة متنوّعة قصدوا الحيرة لأكثر من سبب، ربّما أهمّها البحث عن مورد رزق في منطقة اشتهرت بخصب أرضها. راجع: طبري، تاريخ، ج ١، ص ٦٠٩-٦٢٨.

(٧) يمثّل نقش النمّارة (تقع بين البصرة ودمشق) المحفوظ في متحف اللوفر، الذي اكتشفه Macler et Dussaud، ونُقش بالحرف النبطيّ عام ٣٢٨، مرجعًا تاريخيًّا قيّمًا. جاء فيه: «هذا هو قبر امرؤ القيس بن عمر، ملك جميع العرب، الذي عصب التاج، وأخضع قبيلتي أسد ونزار وملوكهما، الذي شتّت محدج MHDJ إلى اليوم، الذي انتصر في حصار نجران مدينة شمّار، الذي أخضع قبيلة معاد، الذي أوكل إلى أبنائه القبائل ونظّم هذه خيّالة للرومان. لم يبلغ ملك مجده إلى هذا اليوم. توفّي عام ٢٢٣، في اليوم السابع لكسلول. لتسدْ السعادةُ ذريّته». راجع: Shahid, *Byzantium* (1984), p. 31-32
قد يُطرح السؤال عن السبب الذي جعل ملكًا من حلفاء الفرس يُدفن في النمّارة الواقعة في الأراضي الرومانيّة؟ يرى هشام بن الكلبي أنّ السبب هو اعتناق امرؤ القيس المسيحيّة (الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٥٣). ولكنّ هذا الاحتمال ضعيف لأنّ النقش لا يحمل أيّة إشارة مسيحيّة، كما نفتقر إلى أيّ دليل تاريخيّ جازم حول هذا الشأن. ولعلّ السبب الذي حدا بامرئ القيس إلى تغيير سياسته تجاه الفرس هو نزاعه مع الملك شابور الذي لم يعتبر مقام أمير الحيرة في غزواته التي طالت عرب الجزيرة. راجع: Shahid, *Byzantium* (1984), p. 34
كما يقدّم شهيد (المرجع نفسه، ص ٣٢-٤٥) تحليلًا وافيًا لهذا النقش.
من مكان آخر، يسمح هذا النقش بأن ندقّق في صحّة المعلومات عن سلالة اللخميّين التي نقلها الطبري عن هشام بن الكلبي، الذي أحصى من موت امرؤ القيس بن عمر إلى موت النعمان الأوّل بن امرؤ القيس تسعين سنة. فموت النعمان كان حوالى ٤١٨. وفي الحقبة التي فصلت بين وفاة الرجلين، مَلَكَ: عمر بن امرؤ القيس (٣٢٨-٣٥٨)، ودخيل على السلالة هو أوس بن قلّام العماليقيّ، اغتصب العرش ودام حكمه حتّى حوالى العام ٣٨٠. ثمّ عادت السلالة اللخميّة إلى الحكم مع امرؤ=

الحيرة. ولكن من المؤكّد أنّ الملك المذكور حافظ على الرعايا المسيحيّين في منطقة حكمه.

وفي زمن الجاثُليق تومَرصَه (٣٦٣-٣٧١)، شُيّد دير مار عبديشوع النسطوريّ، الذي يقع على بعد ثلاثة أميال من الحيرة[٨]، ولعلّه أقدم دير نسطوريّ في تلك النواحي. على أنّ هنالك مَن يعتقد أنّ المدعوّ يونان،

=القيس الثاني، الذي دُعي «البدء» أو «الأوّل»، بما أنّه مؤسّس السلالة الثانية (٣٨٠-٣٨٨ أو ٤٠٥)، وخلفه ابنه النعمان الأوّل الذي كان يُكنّى بـ«الأعور» و«الأكبر» (٣٨٨ أو ٤٠٥-٤١٨). راجع في شأن أسباب الاختلافات في تحديد بعض التواريخ:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 158; Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1221.

(٨) راجع: Trimingham, *Christianity* (1990), p. 189
يذكر إغران، مستندًا إلى السمعاني، أنّ الدير أسّسه أحد تلاميذ مار عبدا في ظلّ حكم النعمان. راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III b, p. 60, 598, 870-871; cf. Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1223.
غير أنّ رأي ترمينغهام هو الأصوب في نظرنا بسبب عدم الوضوح في تحديد تاريخ وصول النعمان إلى الحكم. من ناحية أخرى، من المحتمل أن يكون رؤساء هذا الدير قد حملوا جميعًا لقب «أسقف». أمّا في شأن عبديشوع، فأصله من ميزين Mésène. وثمّة رواية خرافيّة تفيد أنّه كان يدرس في دير قُوني، وذهب في أحد المرّات إلى نهر دجلة ليستقي، فالتقى هنالك بعض النسوة اللواتي استحلفته لكي يملء أجرارهنّ، ففعل. وعندما اتُّهم بأنّه تأخّر في العودة إلى الدير، روى لرئيسه ما حدث، فأمره هذا أن يدخل أتونًا ملتهبًا. فرسم الطرباويّ عبديشوع إشارة الصليب على جسمه وعلى اللهيب، ودخلَ النار على مرأى من جميع إخوته. فخمدت اللهب للوقت، ولم تمسّ حتّى ثيابه. ولكيما يتحاشى اعتبار إخوته له أنّه استحقّ تلك المعجزة، هرب ليلًا. ثمّ شيّد ديرَين وأهدى الكثيرين إلى الإيمان. وحينما كان يُكرم في مكان، كان يهرب منه إلى مكان آخر. ورسمه الجاثُليق تومرصَه أسقفًا، ولكنّه هرب في الليل قاصدًا جزيرة في البحرين حيث عاش متوحّدًا وعمّد السكّان وشيّد ديرًا. وفي أحد الأيّام طرد شيطانًا وحكم عليه أن يحمل حجرًا إلى صحراء أبناء إسماعيل. نفّذ الشيطان الأمر وعاد يقول للقدّيس: «حملت الحجر إلى المكان الذي عيّنته لي، ووضعته على بعد ثلاثة أميال من مدينة الحيرة التي تقع على مدخل الصحراء». وفي الليلة اللاّحقة، شاهد القدّيس رؤية أمرته أن يذهب إلى الحيرة ليبني ديرًا في المكان الذي وُضع فيه الحجر، فذهب. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 39-40.
لا شكّ أنّ الحجر المشار إليه يشير إلى العادة القبليّة القديمة التي كانت تقتضي بوضع حجر أو مسلّة يُسكب عليها زيت في الأماكن المقدّسة. راجع: تكوين ١٣/١٨، و٢١/٣٣، و٢٨/١٠-٢٢، إلخ.

ربّما كان تلميذ مار أوجينُس، أسّس ديرًا في أنبار إبّان عهد البطريرك برشمين الذي توفّي عام ٣٤٦[٩]. إنّ وجود دير يحمل اسم يونان في أنبار أمر مؤكّد، ولكنّ تأسيسه تمّ حوالى ٥٤٠ على يد مسيحيّ من الحيرة اسمه عبد المشيح[١٠].

٢. المسيحيّة في ظلّ حكم النعمان الأوّل (٣٨٨ أو ٤٠٥-٤١٨)

في ظلّ حكم النعمان الأوّل، كان في الحيرة، عام ٤١٠، أسقف اسمه هوشع، شارك في أعمال مجمع سلوقية الذي أسّس علنيًّا الكنيسة النسطوريّة ونظّمها. وقد وقّع الأسقف المذكور على وثائق المجمع. غير أنّ أبرشيّته لم تُدرج في لائحة الأبرشيّات التي أعاد المجمع تقسيمها[١١].

أمّا النعمان الأوّل، فقد أظهر سياسة حذرة تجاه المسيحيّين في البدء، ثمّ أبدى تعاطفه معهم، وأذن لهم في بناء الكنائس، بل لعلّه ساهم هو نفسه في بناء كنيسة في الحيرة عام ٤١٣. وتبعًا لإحدى الروايات الأسطوريّة، بدّل الملكُ موقفه نتيجة تَرائي القدّيس سمعان العموديّ له في أعقاب منعه مواطنيه المسيحيّين من الحجّ إلى عمود القدّيس، فيحول دون اتّصالهم بالرومان، أعداء حلفائه الفرس[١٢]. مهما يكن من أمر صحّة هذه

(٩) راجع:
Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 866-867; Labourt, *Christianisme* (1904), p. 306.

(١٠) على خلاف ما اعتقده بعضهم، عبد المشيح هو مَن أنشأ الدير، لا مَن رمّمه فقط. راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 198; b, p. 718
من ناحية أخرى، لمزيد من المعلومات في شأن هندسة كنائس الحيرة القديمة، راجع: D. Talbot Rice, «The Oxford Excavations at Hira», *Ars Islamica*, I (1943) 51-73.

(١١) أطلق على السينودس المذكور اسم «سينودس مار إسحق»، ووقّع وثائقه ثمانية وثلاثون أسقفًا. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 274-275 et 616

(١٢) تبعًا لسيرة القدّيس سمعان العموديّ، التي كتبها بالسريانيّة سمعان ابن أبرلون وبرحتار ابن أردّن (ينسبها السمعانيّ إلى Kouzma ou Cosmas, cf. *Bibl. Or.*, t. I, p. 247-248)، أنّ القدّيس تراءى لنعمان في إحدى الليالي ووبّخه بشدّة. ويُقال إنّ الملك روى الحادثة لضابط رومانيّ اسمه أنطيوخُس، ابن سابيئُس حاكم دمشق، =

الرواية، فلا شكّ أنّ النعمان أدرك أنّ اعتناق المسيحيّة لا يؤثّر في ولاء عرب مقاطعته له ولحلفائه الفرس(١٣).

٣. المسيحيّة في ظلّ حكم المنذر الأوّل (٤١٨-٤٣٣)

آزر المنذرُ الأوّل، ابن النعمان، الجيشَ الفارسيّ في معاركه مع الرومان وحلفائهم(١٤)، وقام بدور رائد في تأمين وصول بهرام الخامس غور، الذي نشأ في بلاط الحيرة، إلى العرش الفارسيّ عام ٤٢٠، كما

=الذي التقاه في الصحراء في زمن هدنة، وأنطيوخُس هو مَن قصّها على الرواة الذين أضافوا أنّ النعمان لم يعتنق المسيحيّة خوفًا من ملك الفرس أزدجرد الأوّل، وأنّ كلّ ذلك حدث بين العام ٤١٣ (لم يكن القدّيس قد اعتزل على عموده قبل هذا التاريخ) والعام ٤١٨، تاريخ وفاة النعمان. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ النعمان هجر قصره في الليلة اللّاحقة لترائي القدّيس له، ولم يره مذ ذاك الحين أحد. ولربّما يعود أصل هذه الرواية إلى الشاعر المسيحيّ الحيريّ عدي بن زيد، الذي نظّم قصيدة في سجنه حوالى العام ٦٠٠، ذكر فيها تلك الرواية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ قصيدته تلك فلسفيّة أكثر منها تاريخيّة. راجع: Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 66-67
على أنّ ما يمكن استخلاصه من هاتين الروايتين هو أنّ النعمان عامل المسيحيّين بالتسامح.

(١٣) ثمّة رواية ثانية، يوردها السمعانيّ، عن اهتداء النعمان إلى المسيحيّة، تُدرج في سياق الروايات الخرافيّة الكثيرة والمتشابهة التي شاعت بين قبائل العرب في ذلك الزمان: «والنعمان ابن المنذر، ملك العرب، كان شديد التمسّك بدين الحنفاء (يجب أن تُفهم كلمة حنيف هنا بمعناها السريانيّ، أي الوثنيّ، لا بمعناها المسلم)، يعبد العوزى وهو كوكب الزهرة. فلحقته ضربة من الشيطان، ولم ينفعه كهنته بشيء. فشفاه شمعون (= سمعان) أسقف الحيرة، وصبريشوع، أسقف لاشوم، وإيشوع زخا الراهب. فتنصّر واعتمد وولداه، المنذر والحسن، بعده. وكان الحسن أشدّهم تمسّكًا بالنصرانيّة، وكان لا يمانع تقدّم المساكين إليه إذا دخل البيعة (= الكنيسة)»، راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 109

(١٤) هجر أحد القادة العرب الملقّب بـ«الحارث» الحدود الفارسيّة، ولجأ إلى فلسطين حيث اعتمد وأتباعه، وأصبح لاحقًا الأسقف بطرس. وقد تمّ ذلك في أعقاب اضطهاد شنّه الكهنة المزديّون، في نهاية عهد يزدجرد الأوّل (٤١٩)، على المسيحيّين. وعندما رفضت السلطات الرومانيّة تسليم المسيحيّين الفارّين إلى الفرس، نشبت المعارك. راجع في شأن تلك الوقائع:
Socrate, *Histoire ecclésiastique*, VII, 18, in: P.G. t. LXVII, col. 777; Theophanes, *Chronographia*, éd. J. Classen, Bonn, I, 132; cf. Trimingham, *Christianity* (1990), p. 190.

دعمه في حمله بهدف اجتياح سورية والاستيلاء على أنطاكية. غير أنّ الجيش الرومانيّ العربيّ شتّت جيوشهما قرب الفرات عام ٤٢٢، فسارعا إلى عقد الصلح.

على أثر تلك الحروب، قام المنذر بدور رائد في إحلال السلام بين بهرام، ملك فارس، والكهنة المزديّين الذين عارضوه. أمّا في شأن الكنيسة، التي تحسّنت أوضاعها، فقد عُقد سينودس في مَرْكَبْتَه[١٥] عام ٤٢٢، دعا إليه دَديشوع، جاثُليق سلوقية، الذي أراد تقديم استقالته، وقد شارك في السينودس أسقف من الحيرة اسمه سمعان. صدر عن ذلك السينودس القرار الشهير الذي يمنع تدخّل الآباء الغربيّين في شؤون كنيسة فارس، ويحرّم اللجوء إلى بطريرك أنطاكية لنقض قرارات الجاثُليق.

على الأرجح أنّه ملك بعد المنذر ابناه، النعمان الثاني (حوالى ٤٣٣-٤٥٢)، والأسود (حوالى ٤٥٢-٤٩٢)، الذي لا نعرف عنهما الكثير، ولا عن المسيحيّين في ظلّ حكمهما. ولكنّ المعلومات المتوفّرة تفيد أنّ الأسود تزوّج إحدى بنات عمر بن حُجْر، رئيس اتّحاد الكندة. وفي عهده، جرت محاولة لتعيين الحدود بين مقاطعات الرومان والفرس (٤٨٥-٤٨٦)، في أعقاب غزوات متبادلة قامت بها القبائل. فأُلّفت لجنة، شارك فيها الأسود نفسه ودوق رومانيّ ومرزُبان فارسيّ وبرصَومَه النسطوريّ أسقف نصيبين، عيّنت الحدود وأضرمت معاهدة[١٦].

---

(١٥) لم يحدّد موقع تلك المدينة بعد، ولعلّها «مَبركته» حيث دفن الشهيد جاورجيوس عام ٦١٥، والقرية من سلوقية. وُصفت تلك المدينة بمدينة «الطيّايه»، مثلما وُصفت الحيرة، أي مدينة العرب الرحّل. ولا شكّ أنّ قسمًا من سكّانها كان مسيحيًا، ولذا اختاروها الجاثُليق مكانًا لعقد السينودس. أمّا تاريخ انعقاده، الذي ظنّ بعضهم أنّه ٤٣٠، فيحتاج إلى تحديد. شارك في السينودس، الذي حمل اسم دَيشوع، ستّة وثلاثون أسقفًا، قدّموا في بداية اجتماعهم توسّلًا إلى الجاثُليق لكي يعود عن استقالته، راجع:
Guidi, *Zeitschr. Der deutschen morgenland. Gesellschaft*, t. XLIII, p. 410, et d'après lui par Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 23-24; cf. Chabot, *Syn. Or.*, p. 285 et 611.

(١٦) Trimingham, *Christianity* (1990), p. 191

وفي الواقع، لقد خلقت الحروب المستمرّة بين الفرس والبيزنطيّين جوًّا مؤاتيًا لتأجّج الخلافات والغزوات المتبادلة بين القبائل العربيّة المناصرة للطرفَين. وثمّة رسالة بعث بها أسقف نصيبين برصَومَه، عام ٤٨٤، إلى الجاثُليق النسطوريّ أكاسيُس تعطي صورةً جليّة عن حقيقة الأوضاع(١٧).

وفي وقت لاحق أسر الفرسُ الأسودَ، ربّما بسبب تمرّده عليهم، فتسلّم الحكم بعده أخوه المنذر الثاني (٤٩٢-٥٠٠)(١٨).

أ - الأسقف سمعان

كان لمسيحيّي الحيرة، في ظلّ حكم المنذر الثاني، أسقف اسمه سمعان، غير الأسقف سمعان الذي ذُكر في العام ٤٢٤، لأنّ هذا ما كان

---

(١٧) «إنّنا نعيش في بلاد (نصيبين)، كثر الذين يحسدونها من دون أن يعرفوها، والذين لا يريدون لها الاستقرار، كما أنّ العوائق في وجه ازدهارها متعدّدة، ولا سيّما في الوقت الراهن. فمنذ ستين ونحن نعيش حالة تحط ونقص في الأشياء الأساسيّة. وجماعات قبائل الجنوب تجمّعت فيها، وبسبب كثرة أولئك القوم ووفرة مواشيهم، فقد خرّبوا قرى السهل والجبل ونهبوها، وتجرّأوا على نهب الناس والحيوانات، حتّى في الأراضي اليونانيّة. وقد جمع اليونانيّون جيشًا كبيرًا على الحدود، يرافقه عربهم، وطالبوا بتعويض عمّا ألحقه العرب التابعين للفرس في أراضيهم. فاحترامهم الحاكم الفارسيّ في نصيبين بحكمته، واقترح أن يجمع زعماء العرب الفرس ويستعيد منهم الغنائم والأسرى، ما أن يعيد العرب اليونانيّون المواشي والأسرى التي أخذوها في غزواتهم المتعدّدة في بلاد بيت غرماي وأديابين Beit Garmai et Adiabène ونينوى، ومن ثمّ يعيّنون الحدود بواسطة معاهدة حتّى لا تكرّر هذه المساوئ وسواها. وفي أثناء المحادثات، ذهب القائد اليونانيّ وضبّاطه الكبار حتّى إلى نصيبين ليزوروا الحاكم الفارسيّ. فاستقبلهم استقبالاً كريمًا. ولكن إذ كانوا يأكلون معًا ويشربون ويتسلّون، بلغهم أنّ أربعمائة خيّالاً عربيًّا فارسيًّا هاجموا قرى بعيدة في الأراضي اليونانيّة ونهبوها. فاتّهم اليونانيّون الحاكم الفارسيّ بأنّه أوقعهم في فخّ، ومنذ ذلك الحين بقيت الأوضاع على حالها...». راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 532-534

(١٨) يذكر هشام أنّ المنذر الثاني اعتلى العرش في ٤٨٢، ولكن يجب تصحيح هذا التاريخ بسبب وجود فارق عشر سنوات. ذلك بأنّ الأحداث التاريخيّة التي يسردها هشام تُظهر نقصًا لمدّة عشر سنوات حتّى ملك النعمان الثالث. واجع: Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1223.

ليعمّر كلّ تلك السنين. شارك سمعان «الثاني» في مجمع سلوقية الذي ترأسه الجاثُليق أكاسيُس، ووقّع على وثائقه التي كرّست النسطوريّة عقيدة للكنيسة الفارسيّة، وأرغمت على زواج الكهنة والشمامسة، باستثناء الرهبان والراهبات[١٩].

وفي الواقع، اعتنق مسيحيّو الحيرة، بوجه الإجمال، النسطوريّة، كما تدلّ عليه أعمال المجامع اللّاحقة، ويذكره المسعوديّ[٢٠].

ب - الأسقف إلياس

عُقد في تشرين الثاني ٤٩٧، سينودس آخر في سلوقية ترأسه الجاثُليق بَبي، وشارك فيه إلياس أسقف الحيرة. جدّد المجتمعون تمسّكهم بالقرارات التي سبق أن اتُّخذت عام ٤٨٦، مشدّدين على امتيازات جاثُليق سلوقية. وهذا يبيّن ثبات أساقفة الحيرة على الإيمان النسطوريّ[٢١].

٤ . النعمان الثالث (٥٠٠-٥٠٣)

خلف النعمان الثالث بن الأسود، عمّه المنذر، وحفلت ولاية حكمه، التي دامت أربع سنوات، بالحروب مع الرومان، وهي حروب اتّخذت في البدء شكل غزوات[٢٢]، ثمّ تحوّلت مع قوّاد، ملك الفرس

---

(١٩) لا نعلم هل شارك سمعان «الثاني» في المجمعّين اللذين انعقدا قبل مجمع عام ٤٨٦. فقد عُقد مجمع في بيت لبّت Beit Lapat في نيسان ٤٨٤. ولكن بين الأساقفة الذين أبلغهم برصّومه أنّه رفض المجمع، وبين أولئك المؤيّدين له، نقرأ اسم سمعان. إضافة إلى ذلك، لا نعلم هل كان أحدهما أسقف الحيرة أم لا. أمّا مجمع بيت إدراي Beit Edrai، فلا نملك أسماء جميع المشاركين في أعماله. راجع:
Chabot, *Syn. Or.*, p. 299, 301, 306, 531.

(٢٠) راجع: المسعودي، مروج، ج ٢، ص ٣١٤ و٣٢٨.

(٢١) بلغ عدد الأساقفة المشاركين، بمَن فيهم الجاثُليق، ستّة وثلاثين أسقفًا، راجع:
Chabot, *Syn. Or.*, 310-311, 315.

(٢٢) بدأت الحرب كغزوات تمكّن أوجينُس حاكم إقليم الفرات من ردعها، وأنزل هزيمة بالعرب أتباع الفرس على ضفاف الفرات. راجع:
Rothstein, ***Lahmiden*** (1899), p. 70.

(٤٨٨-٥٣٠)، إلى حرب حقيقيّة[٢٣]. وقد حارب النعمان، الذي كان في عداد رجاله مسيحيّون، إلى جانب سيّده الفارسيّ، وأخذ على عاتقه مهمّة مهاجمة حرّان والرّها، فدمّرهما وسبى عددًا كبيرًا من سكّانهما. وفي أثناء غيابه وجيشه عن مقاطعته، أقدم عرب قريبين من غسّان ومن ثعالبهم، على مهاجمة قافلة كانت تتّجه إلى الحيرة، فسطوا عليها، الأمر الذي أثار جنون النعمان. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ الثعالبة هاجموا الحيرة، فدخلوها ونهبوها، فاضطرّ عرب النعمان إلى العودة، وكان ذلك على الأرجح في تشرين الأوّل ٥٠٢[٢٤].

أمّا النعمان، الذي توفّي متأثّرًا بجرح أُصيب به في معركة خابور بالقرب من قرقيسية، فالروايات تعدّدت واختلفت في شأن موقفه من المسيحيّين. فثمّة رواية تُظهره بعيدًا كلّ البعد عن تسامحه معهم. فإبّان محاصرته الرّها، أفصح له ضابط مسيحيّ في جيشه عن استحالة دخول المدينة بسبب وعد قطعه السيّد المسيح نفسه. فأخذ النعمان للوقت يوجّه التهديدات إلى سكّان المدينة، ويلعن ويجدّف على المسيح، حتّى آل به غضبه إلى تفتّح جرحه ثانية، فمات ينزف دمًا عام ٥٠٣[٢٥].

وهنالك رواية ثانية تبيّن أنّ النعمان كان يشارك في صلوات أيّام الآحاد في دير إلى جنوب الحيرة يحمل اسم ابنته «اللجّة»، وإن لم يكن قد تعمّد هو نفسه[٢٦].

---

(٢٣) لقد افتعل قوّاد، ملك الفرس، تلك الحرب ليبلغ هدفين: الأوّل، أن ينتقم من الإمبراطور أنسطاس الذي رفض أن يمدّه بالعون المالي، والثاني، أن يثبّت هيبته تجاه أشراف قومه بعد أن خلعه أخوه زَمْسب عن العرش لمدّة سنتين.

(٢٤) راجع:
Josué le Stylite, *Chronique*, L-LII, LVII, édit. Wright (1882), p. 38-40 et 45.

(٢٥) راجع:
Josué le Stylite, *Chronique*, LVII-LVIII, édit. Wright (1882), p. 46-47.

(٢٦) أبو عبيد البكري، معجم ما استعجم، طبعة صقاع، ٤ أجزاء، القاهرة: ١٩٤٥-١٩٥١، ج ٢، ص ٥٩٥-٥٩٧، رياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٣٠-٥٣١.
أمّا في شأن الدير، فقد أنشأه كاهن من الحيرة اسمه بر شهْدي، يُقال إنّه مَن عمّد مار آبا. راجع: Scher, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 155 et 170

عيّن قوّاد أبا يَعْفُر بن عَلْقَمَة بن عدي خليفةً للنعمان، وهو من اللخميّين المسيحيّين، ولكن لم ينتمِ إلى العائلة الحاكمة. وتبعًا لياقوت، هو أبو يعفر مَن أنشأ الدير الذي يحمل اسمه(٢٧). دام حكمه سنتَين، ثمّ انتقل العرش ثانية إلى السلالة مع المنذر الثالث.

٥. المنذر الثالث (٥٠٥-٥٥٤)

تميّز زمن حكم المنذر الطويل بكثرة الحروب، وإن كان قد بدأ بإضرام معاهدة سلام بين البيزنطيّين والفرس. كانت والدة المنذر الثالث مسيحيّة، عُرفت باسم ماء السماء، كما تزوّج هو نفسه مسيحيّة هي هند ابنة الحارث الكنديّ، شيّدت ديرًا في الحيرة في ظلّ حكم ابنها عمر.

تبعًا لبعض المؤرّخين، اعتنق المنذر المسيحيّة الأرثوذكسيّة في العام ٥١٣. وقد أرسل إليه ساويرُس الأنطاكيّ أسقفَين مونوفيزيَّين علّهما يستميلانه إلى إيمانهما، غير أنّهما فشلا في مهمّتهما.

يُروى أنّ الملك أصغى إليهما، ثمّ تظاهر بالكآبة لأنّه سمع مَن يقول إنّ ميخائيل رئيس الملائكة مات. فسارع الأسقفان يطمئنّانه إلى أنّ رئيس الملائكة لا يخضع لسلطان الموت. فعقّب الملك حينذاك عليهما بقوله إنّه كم بالأحرى لا يمكن التسليم بأنّ ألوهيّة المسيح، المتّحدة بإنسانيّته بطبيعة واحدة، قد ماتت على الصليب(٢٨).

= وقد دَفن مار آبا تلميذٌ اسمه تيوري الزهوريّ أنشأ مدرسة في دير أقامه حول تيره، اسمه دير الأسكون. راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٤٩٤ و٤٩٨؛ أيضًا:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 170-171, XIII, p. 546-550.

(٢٧) ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٢٤.

(٢٨) لم يكن جواب الملك جديدًا، ولا يمكن أن يُنسب ابتكاره إليه. فقد بيّن الباحث غويدي أنّه بعد العام ٥١٣ بقليل، كتب فيلوكسين المنبجي رسالة إلى رهبان تيلدا Télêda ضمّنها جواب الملك، وقدّمها كعقيدة مألوفة، ولم يأتِ لا على ذكر الملك، ولا الظروف التي ولد فيها ذلك الردّ. راجع:
Zeitschrift der deutschen morgenland. Gesellschaft, t. XXXV, p. 142-146, et Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique, II, 35, in:* P.G., t. LXXXVI, col. 204; cf. Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1226.

من المستبعد أن يكون المنذر مسيحيًا أرثوذكسيًا، لا نسطوريًا، فذلك يخالف معتقد رجال الدين المسيحيّين الرسميّين في الحيرة. إضافة إلى ذلك، نستطيع أن نشكّ حتّى في انتماء المنذر إلى المسيحيّة بسبب أعماله التي سيأتي الكلام عليها لاحقًا. فالمثبّت تاريخيًا هو أنّ المنذر أظهر سياسة تسامح تجاه المسيحيّين في بداية عهده، وأذن بتشييد الكنائس، كما ذكر أبو الفدى(٢٩)، وشجّع النسطوريّة.

أ - محاولات إدخال المونوفيزيّة الحيرة

أمّا في شأن محاولات إدخال المونوفيزيّة الحيرةَ، فهي، في الواقع، لم تتوقّف. فالمدعوّ سمعان، قبل أن يصبح أسقف بيت عرشم، بشّر بالمونوفيزيّة في الحيرة، وسجّل نجاحًا محدودًا، كما شيّد بعض الكنائس. ثمّ توجّه إلى بلاد فارس حيث لاقى نجاحًا أكبر ممّا لَقِيه في الحيرة، إلّا أنّ نشاطه تضاءل بعد أن بلغ ملك الفرس أنّ المونوفيزيّة محاولة بيزنطيّة تهدف إلى النيل من النسطوريّة الفارسيّة، لا سيّما وأنّ بيزنطية طالما اعتبرت النسطوريّة هرطقة.

وإضافة إلى نشاط المجادل سمعان، قام بعض رهبان أميدا Amida المونوفيزيّين، الذي شتّتهم اضطهاد بيزنطية، بالتبشير بمعتقدهم في شبه الجزيرة، وبلغ بعضهم أقصى الجنوب (٥٢٠-٥٢١). وفي الحقيقة، تدفّق عدد كبير من الرهبان المونوفيزيّين على منطقة الحيرة عقب اضطهاد يُسطيُس الأوّل، فخيّرهم الجاثُليق شيلا (٥٠٣-٥٢٧) بين تبنّي النسطوريّة أو الرحيل. وبالرغم من دعم الحجّاج بن قيس، أحد أصدقاء المنذر، لهم، فقد أُكرهوا على اعتماد الحلّ الثاني، فارتحلوا إلى نجران(٣٠).

---

(٢٩) يذكر أبو الفدى أنّ المنذر تنصّر وبنى العديد من الكنائس الرائعة. ولربّما استقى معلوماته، التي أوردها في مؤلّفه الجغرافية (طبعة رينو، باريس: ١٨٨٩، ص ٢٩٦)، من الإدريسي. والغريب أنّ أبا الفدى لا يأتي على ذكر شيء من هذا القبيل في مؤلّفه تاريخ ما قبل الإسلام.

(٣٠) تفيد بعض الروايات أنّ الجاثُليق شيلا خيّر الرهبان أيضًا أن يناظروه، ولكنّ المونوفيزيّين رفضوا اقتراحه. إلّا أنّ شيلا، رغبة منه في أن يساير المنذر،=

وعندما شارف عهد المنذر على نهايته، بُذلت جهود مضنية لترويج المونوفيزيّة في الحيرة، ممّا جعل الجاثُليق مار آبا يمضي السنة الأخيرة من أسقفيّته (توفّي ٥٥٢) وهو يسعى لإعادة بعض مسيحيّي منطقته إلى النسطوريّة[٣١].

ومن جهة أخرى، قدم إلى الحيرة، في أواخر عهد المنذر، أسقف اسمه سرجيوس على بدعة الرؤيويّين المونوفيزيّة[٣٢]، رسمه الأسقف أترويُس، الذي لم يُرسم تبعًا للأصول، بل من طريق وضع يد جثّة الأسقف بروكوبُس. ولكن يصعب علينا تحديد تاريخ قدوم الأسقف بدقّة،

=عرض على الملك أن يرأس المجادلة أسوة بالملوك الفرس. فطرح شيلا على الرهبان أسئلة بحضرة المنذر، قال: «ما قولكم؟ هل اتّخذ الله الكلمة جسدًا من مريم أم أنّ شخصه الإلهيّ تحوّل إلى جسد؟ وإذا سلّمتم بالاتّحاد الحاصل في المعنى الثاني، مَن يكون الذي بدأ يوجد في الأحشاء، الذي حُبل به، والذي وُلد، والذي عطش، والذي بكى، والذي مات وقبر؟» فلم يكن لديهم ما يجيبون به. على أنّ المونوفيزيّين يروون مجادلة انتصروا هم بها. والملفت في كلّ هذا هو أن نرى الملوك اللخميّين الوثنيّين يُختارون حُكّامًا في مجادلات لاهوتيّة. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 40-41.

(٣١) تبعًا لتاريخ عَمْر وماري، توفّي هذا الأسقف في الحيرة في ٢٩ شباط ٥٥٢ ودفن فيها، ولكنّ هذه المعلومة ترتقي إلى زمن متأخّر. راجع:
Les chroniqueurs Amr et Mare, *Liber Turris*, édit. Gismondi, t. I, p. 24; t. II, p. 45.
إلّا أنّه على الأرجح أنّ الجاثُليق قد دُفن في الحيرة، لأنّ هنالك رواية ثانية تتكلّم على ذلك. فبحسب تلك الرواية، هدى مار آبا، الذي كان في بلاط خسرو، الكثير من البراطقة (= المونوفيزيّين) إلى الإيمان القويم، الذين قدموا ليروه ويرافقوا ملك العرب الذي أتى يقوم بواجباته تجاه ملك الملوك. وقد أدّت هذه الاهتداءات إلى قيام علاقات قويّة بين مار آبا والحيرة. لذا، بعد موت الجاثُليق بقليل، نقل تلميذه قِيورا جثمانه إلى الحيرة ودفنه فيها. ثمّ، تمّ تشييد دير على قبره. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 41.
فضلًا عن ذلك، هو قِيورا المذكور مَن أنشأ مدرسة في الحيرة، من تلاميذها الشيخ عبدا، ربّي كاتب الحاكم الفارسيّ على الحيرة، الذي اعتنق الحياة النسكيّة. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p. 546-550.

(٣٢) تفرّع تلك البدعة من بدعة يوليانُس الهليكرنّسي، وتُختصر عقيدتها بأنّ جسد يسوع كان غير قابل للفساد. ولقد تثبّتت تلك التعاليم بانشقاق داخل الكنيسة المصريّة عقب وفاة البطريرك تيموثاوس الرابع عام ٥٣٦. راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 194.

لأنّنا نجهل تاريخ وفاة بروكوبُس التي كانت بضع سنوات بعد ٥٤٩. قصد سرجيوس بلاد الحميريّين أيضًا، وأمضى فيها ثلاث سنوات روّج في أثنائها تعاليمه التي لاقت قبولًا، ولا سيّما في منطقة نجران. وفي الحقيقة، دامت اليوليانيّة طويلًا في تلك الأصقاع، فتيموثاوس الأوّل يشير في إحدى رسائله عام ٧٨٠ عن عودة ثلاثين كنيسة يوليانيّة إلى النسطوريّة[٣٣].

ب - الكنيسة النسطوريّة

على أثر وفاة الجاثُليق شيلا (٥٢٧)، حصلت أزمة حول مَن يخلفه على كرسيّ سلوقية. وكان الجاثُليق المذكور قد عيّن قبيل وفاته صهره أليشع خليفةً له، إلّا أنّ فريقًا من الأساقفة، من بينهم نرسيس، أسقف الحيرة، رفضوا التعيين، وسمّوا «نرسيس» جاثُليقًا، ومن الممكن أن يكون هذا أسقف الحيرة نفسه. غير أنّ اللوائح لا تأتي على ذكره، ولا على ذكر منافسه. توفّي نرسيس عام ٥٣٥.

وفي المقابل، استمرّت حميّة النساطرة الرسوليّة، وبدت الحيرة مركزًا ينطلق منه المرسلون ليبشّروا القبائل الرحّل ويؤسّسوا الأديار. ففي حوالى العام ٥٤٠، ازدهرت الحياة النسطوريّة الديريّة في منطقة أنبار، التي سبق أن زارها مار آبا، بفضل دير مار يونا الذي رأسه الراهب عبد المسيح الحيريّ[٣٤]. كما كان لدير جبل سنجار، إلى شمال الحيرة، تأثير كبير في نشر النسطوريّة، وقد ازدهر على نحو خاصّ في بداية القرن السابع[٣٥].

---

(٣٣) Letters 27 and 41 of Timothy I: *Epistolae*, ed. O. Braun, in: C.S.C.O. N° 74L Syr. 30 (1914) 102.

(٣٤) راجع:
Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 198.

(٣٥) يشهد على ازدهار هذا الدير ميثاقُ رهبان بَر قَيطي، ورسالة الجاثُليق صبريشوع إلى رئيسي ديرين هما بَركيشوع وآبا. راجع:
Chabot, *Syn. Or.*, p. 461 et 465.

ج - موقف المنذر الثالث من المسيحيّين

لقد عامل المنذر المسيحيّين، إبّان غزواته المناطق الواقعة تحت سيطرة الرومان (٥١٨ و٥٢٨ و٥٢٩)، بوحشيّة قلّ نظيرها. فقد دمّر الكنائس والأديار ولم يرحم لا الرهبان ولا الراهبات. وثمّة مَن يخبر عن أنّه قدّم لآلهته العوزة ذبائح بشريّة. فقد قرّب لها أميرًا أرمنيًّا، وابن الحارث بن جبله الغسّانيّ عدوّه، الذي أسره وهو يرعى غنمه حوالى ٥٤٥، كما قرّب أربعمائة راهبة أسرهنّ في كنيسة الرسول توما في إيميزا (حمص)، بناءً على شهادة الناسك دادا الذي أُسر هو أيضًا(٣٦). ولكنّ الذين نقلوا أخبار هذه الفظائع كانوا من خصومه، لذا يجب التعامل مع معلوماتهم بحذر(٣٧). ولكن من المؤكّد أنّ جيشه لم يوفّر المسيحيّين في غزواته، كما أنّه كان متعبّدًا للعوزة شأن أسلافه.

وثمّة حادثة أخرى تُظهر قلّة تعاطفه مع المسيحيّين، حصلت حوالى العام ٥٢٤، عندما أرسل الإمبراطور يُسطنيانُس إليه بعثةً ضمّت إبراهيم، والد المؤرّخ نونوس، وسرجيوس، أسقف الرُّصافة، والكاهن أبرامُس، ورجال دين آخرين وعلمانيّين، كما كان بينهم سمعان المونوفيزيّ، أسقف بيت عرشام. كان هدف البعثة التفاوض مع المنذر بغية إطلاق سراح قائدين رومانيّين أسرهما في إحدى حملاته. ولمّا لم يجده أعضاء البعثة في الحيرة، جدّوا في إثره حتّى أدركوه في هُفُهُفْ (الحسا)، بالقرب من الخليج الفارسيّ. وإبّان اجتماعهم به جاء مَن سلّم المنذر رسالةً من ذي نوّاس يخبره فيها عن إقدامه على إعدام مسيحيّي نجران، ويطلب إليه أن يحذو حذوه(٣٨). ولم يتردّد المنذر بأن أعلن تعاطفه مع ذي نوّاس، وأعلن

(٣٦) Michel le Syrien, IX, 16, trad. Chabot, t. II, p. 178-179.

(٣٧) راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 193.

(٣٨) ارتقى ذو نوّاس العرش الحميريّ عام ٥٢٢ وكان متهوّدًا. هاجم المناطق التي كان يحتلّها الحبش، أي المنطقة الساحليّة لمرفأ المُخَا ومنطقة ظَفَار، فاحتلّها ودمّر كنائسها وقتل ١٤ ألفًا من سكّانها. ثمّ استغلّ حوادث عنف تعرّض لها يهود نجران ليهاجم المدينة التي وعد سكّانها بالأمان والسلام إن استسلموا، فلمّا=

لجنوده أنّه يؤيّد العمل الإجراميّ، ولكنّه لم يقم بخطوات مماثلة في مناطقه[٣٩].

وفي المقابل، وفي ذلك مفارقة لافتة، يبدو أنّ المنذر كان متسامحًا مع مسيحيّي مناطقه، وربّما مع جميع الأديان. فهل عداؤه طال المونوفيزيّين في مناطق أعدائه فقط؟ مهما يكن من أمر، فقد شُيّدت كنائس وأديرة عديدة في ظلّ حكمه، وقد دوّن المؤرّخون وعلماء الجغرافية العرب أسماء بعضها[٤٠].

لَقِي المنذر حتفه في معركة الحجار، داخل سوريا الأولى، مع الحارث بن جبلة الغسّانيّ في ٥٥٤.

٦. عمر بن المنذر (٥٥٤- حوالى ٥٧٠)

أراد عمر أن يتابع سياسة أبيه التي انتهجها مع البيزنطيّين، وكانت تقوم على إعانات ماليّة يقدّمها الملك البيزنطيّ له شرط أن يبقى على

=فعلوا دخلها وارتكب فيها مجازر رهيبة. راجع:
Jacques Ryckmans, «Le christianisme en Arabie du Sud Préislamique», in: *L'Oriente christiano nella storia Acad. Lincei, quaderno n°* 62 (Rome: 1964), p. 413-453.

(٣٩) يذكر الحادثة الأسقف سمعان، راجع:
«La lettera di Simeone vescovo di Beth Arsam sopra I martiti Oneriti», ed. I. Guidi, in: *Mémoire della Accademia dei Lincei*, ser. III, 1881, VII, p. 417-515.
غير أنّ المقاطع، في رسالة سمعان، التي تأتي على وصف وحشيّة المنذر، غير مثبتة. راجع في شأن الرسالة:
Guidi (éd). *Atti della reale Academia dei Lincei*, 1887, t. VII, p. 471 sq.

(٤٠) يذكر ياقوت الأديرة التالية في الحيرة ومنطقتها: دير ابن برّاق (بظاهر الحيرة)، ودير ابن وضّاح (بنواحي الحيرة)، دير الأسكون (بالحيرة)، ودير بني مرينا (بظاهر الحيرة)، ودير الحريق (بالحيرة)، ودير حنظلة (بالحيرة)، ودير حنّة (بالحيرة)، ودير السّوا (بظاهر الحيرة)، ودير علقمة (بالحيرة)، ودير اللُّجّ (بالحيرة)، ودير مار فايثون (بالحيرة أسفل النجف)، ودير ما عبدا (بنواحي الحيرة)، ودير هند الصغرى (بالحيرة)، ودير هند الكبرى (بالحيرة). كما يذكر «ديارات الأساقف» في أوّل الحيرة، وهي، في الغالب، أماكن سكن الأساقفة. راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٤٩٦-٥٤٢. راجع أيضًا: أحمد الشابشتي، كتاب الديارات (طبعة عوّاد، بغداد: ١٩٥١).

الحياد في حال اندلاع حرب مع الفرس. وبالرغم من أنّ جواب البيزنطيّين كان أنّ تلك المساعدات هي هبة لا أساس قانونيّ لها، فقد سدّدها يُسطيِنُس عام ٥٦٢. ولكنّ يُسطيِنُس الثاني ألغاها عام ٥٦٦. فكان ردّ عمر أنّه هاجم أراضي المنذر الغسّانيّ(٤١).

أمّا في شأن انتماء عمر إلى المسيحيّة، فهو أمر غير مؤكّد. كانت والدته هند مسيحيّة، وساهمت في بناء كنيسة دير في منطقة الحيرة حمل اسمها، وفي النقش التذكاريّ نجدها تسمّي ابنها «عبد المسيح»(٤٢). ولكنّ عمر حمل أيضًا لقب «المحرِّق» أسوةً بلخميّين عديدين، وقد يكون هذا اسم آلهة وثنيّة قديمة(٤٣)، أو يعود إلى تقليد يفيد أنّ عمر حرق مائة رجل أحياء من قبيلة واحدة قتل أحد أعضائها أخاه(٤٤).

مات عمر مقتولًا على يد زعيم قبيلة تغلب، الشاعر عمر بن كلثوم، بعد أن حاول عمر أن يذلّ والدته(٤٥).

---

(٤١) Ménandre le Protecteur, édit. De Bonn, p. 292-292 (Justin), et 358-359, 369-370 (Justinien).

(٤٢) قد لا يعبّر النقش إلّا عن رغبة الملكة لا أكثر. وبالمناسبة نشير إلى أنّ أسقف الحيرة حينذاك يُذكر في النقش، وهو أفرائيم، وهذه معلومة ثمينة، لا سيّما وأنّه لم يشارك أيّ أسقف من الحيرة في أعمال المجامع بين ٤٩٩ و٥٨٥، لأسباب نجهلها.
- راجع:
Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1228.
أمّا مضمون النقش، فقد أورده ابن الكلبي، ونقله عنه الطبري وياقوت: «بَنَت هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر الملكة، بنت الملوك وأمّ الملك عمر ابن المنذر، أمَةُ المسيح، وأمُّ عبده، وبنت عبيده، في مُلك مَلك الملوك خسرو أنشروان، في زمن مار إفرائيم الأسقف، فالإله الذي بنت له هذا الدير يَغفر خطيئتها ويترحّم عليها وعلى ولدها، ويقبل بها وبقومها إلى إقامة الحقّ، ويكون الله معها ومع ولدها الدهر الداهر». راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٤٢.

(٤٣) Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 46-48

(٤٤) Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1228

(٤٥) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ١٠، ص ١٨٢.

٧. قابوس شقيق عمر (٥٧٠؟-٥٧٨)

خلف قابوس، الذي نجهل دينه، شقيقه عمر على العرش، وبدأ عهده بهزيمة أنزلها به المنذر الغسّانيّ بموقعة عين أُباغ في ٢٠ أيّار ٥٧٠. إلّا أنّ الخلاف الذي نشب بين المنذر وبيزنطية في وقت لاحق، وسيما محاولة يُسطينُس قتل المنذر، أفسح في المجال لقابوس بالانتقام، فوصلت إحدى غزواته حتّى أنطاكية. ولم يتأخّر الغسّانيّ، الذي عقد صلحًا وقتيًّا مع البيزنطيّين، من القيام بهجوم معاكس بعد أن كان قد التزم الحياد، فبلغ الحيرة عام ٥٧٨ وأضرم فيها النار، ولم يوفّر فيّ هجومه إلّا الكنائس والأديار[٤٦]. وقد مات قابوس في ذلك التاريخ.

في أعقاب تلك الأحداث، أدار شؤون الحيرة موظّف فارسيّ اسمه سهراب، قبل أن يُعيّن المنذر الرابع، شقيق قابوس، ملكًا. لم يدم حكم المنذر، الذي حافظ على عبادة اللآت والعوزة[٤٧]، إلّا حوالى السنتين أو الثلاثة (٥٨٠-٥٨٢/٥٨٣).

٨. النعمان الثالث بن المنذر

نشأ النعمان الثالث، الذي خلف أباه على العرش، في عائلة زيد بن حمّاد المسيحيّة التميمة، التي ربطته بها علاقات متينة بفضل المساعدة التي قدّمها إليه عدي بن زيد ليصل إلى الحكم. ذلك بأنّ إخوته، ولا سيّما الأسود منهم، قاموا يطالبون بالعرش بعد موت أبيهم، فترتّب على النعمان تأمين المال اللّازم ليستميل به إليه أصحاب القرار في بلاد فارس.

---

(٤٦) يبدو أنّ أسباب تقلّب سياسة المنذر تجاه حلفائه البيزنطيّين يعود إلى كونه يعقوبيًّا وحاميًا لليعاقبة (بالرغم من أنّ إخوته يظهرون شديدي الوفاء للأرثوذكسيّة الخلقيدونيّة، راجع: Charles, *Christianisme des arabes* (1936), p. 66, note 1).
ولقد حاول البيزنطيّون القضاء عليه بالحيلة فلم يفلحوا. ولكنّهم أسروه، في ظلّ حكم موريتيوس، ونقلوه إلى القسطنطينيّة، ثمّ نفوه إلى صقلّية. راجع: Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 63-64.

(٤٧) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٠، حيث نجده يُقسم بالآلهة اللآت والعوزة.

فاقترض عدي المال من الأسقف جابر بن سمعان من عائلة أوس بن قلّام. ويُقال إنّ الأسقف أعطى سائله ثمانين ألف درهم بدلًا من أربعين ألفًا طلبها، كما أذن بأن تُقام حفلة تنصيب الملك في إحدى الكنائس[(٤٨)].

أ – مسألة تنصّر النعمان

من المؤكّد أنّ النعمان اعتنق المسيحيّة، غير أنّ الروايات التي تتناول الحدث متضاربة. تبعًا لإيفاغرُس[(٤٩)]، تحوّل النعمان إلى النسطوريّة بعد أن استعاد الساسانيّ خُسرَو الثاني آبرويز (٥٩٠-٦٢٦) عرشه من الثائر بهرام بمساعدة الإمبراطور موريقيوس. وبالتالي، يكون تنصّره قد تمّ حوالى ٥٩٢[(٥٠)]. كما أنّه أمر بصهر تمثال الآلهة العوزة وتحويله إلى سبائك، بعد أن كان في عداد الملوك الذين قرّبوا إلى تلك الآلهة ذبائح بشريّة[(٥١)].

ولكنّ رواية ثانية وردت في كتاب الأغاني تجعلنا نعتقد أنّه اعتنق المسيحيّة قبل أن اعتلى العرش. فالرواية تقول إنّ عدي، في ظلّ حكم المنذر الرابع، تزوّج إحدى بنات النعمان التي رآها يوم خميس الأسرار

(٤٨) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٨ و٢٦ و٣١. راجع التفاصيل في: Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 109-11 – «أهذا كلّ شيء؟» أجاب الأسقف، «ها، خذ ثمانين ألف». الأغاني، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) Evagrius, *Hist. Eccl.*, VI, 22, in: P.G., t. LXXXVI, col. 2897; cf. Aigrain, *Arabie (1922), col. 1229.*

(٥٠) يقول مدوّن تاريخ سعرت الأخباري النسطوريّ إنّ ذلك حصل في السنة الرابع من حكم خسرو، ثمّ يروي كيف أنّ شيطانًا استولى على النعمان، وعبثًا حاول الكهنة الوثنيّون طرده، فطلب النعمان مساعدة جابر، أسقف الحيرة، وصبريشوع، أسقف لاشوم، فطردا الشيطان باسم يسوع المسيح. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p. 468-469 et 478-481.
ويرى المؤرّخ عمر بن متّى أيضًا أنّ الفضل في اهتداء النعمان يعود إلى الأسقفَين المذكورين. وهذا هو الأسقف صبريشوع الذي أصبح جاثَليقًا في وقت لاحق.

(٥١) من المؤكّد أنّ النعمان أقام مسلّتين علامة تكفير عن إقدامه على قتل صديقَين له في لحظة نال السكر منه. ولمّا كانت هاتان المسلّتان موضوع روايات خرافيّة كثيرة، فمن المحتمل أن تكونا دليلًا على الذبائح البشريّة التي قدّمها. راجع:
Rothstien, *Lahmiden* (1899), p. 140-141; Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1229.

تقدّم لتناول القربان المقدّس في الكنيسة. لذا، إن صحّت الرواية، يمكن اعتبار العائلة كلّها مسيحيّة منذ ذاك الحين[٥٢].

إضافة إلى ذلك، تختلف الروايات في شأن مذهبه، فكلّ من المونوفيزيّين والنساطرة يدّعي انتماء النعمان إلى مذهبه. فقد عدّه ابن العبري يعقوبيًّا، وقال إنّ إيشوعياب[٥٣]، الجاثليق النسطوريّ، بذل قصارى جهده ليستميله إلى مذهبه[٥٤]. ولكن من الصعب أن نسلّم بصحّة هذه الرواية، لأنّ النعمان ما كان ليقدم على اعتناق مذهب يرى فيه حلفاؤه الفرس خطرًا بيزنطيًّا، وإن كان هنالك، في ظلّ حكمه، مونوفيزيّون في الحيرة.

ب – أسقفيّة سمعان

إنّ جهلنا تاريخ اهتداء النعمان لا يجيز لنا بأن نحدّد تاريخ أسقفيّة سمعان في الحيرة، ولا أن نعرف شيئًا عن علاقته بالأسقف جابر بن سمعان الذي أقرض النعمان المال. بيد أنّ اسم سمعان يرد في سيرة الشهيد جِوَرجِس، الذي اعتنق المسيحيّة ورسمه سمعان الحيرة كاهنًا في أبرشيّته، واستشهد في سلوقية عام ٦١٥ بناءً على أمر خسرو أبرويز.

وفي الواقع: يصعب تثبيت لائحة بأسماء أساقفة الحيرة النساطرة منذ إفرائيم[٥٥].

(٥٢) الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٢٨–١٣٠.

(٥٣) توفّي هذا الجاثليق في الحيرة (٥٨١–٥٩٥)، بعد أن لجأ إليها هربًا من خسرو، ذلك بأنّه كان قد حابى الزوّار. وقد رتّبت شقيقة النعمان، هند، دفنًا احتفاليًّا له في كنيسة دير شيّدته هي وشقيقتها ماريّا. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p 438.
وفي الواقع، دُفن ستّة جثالقة نساطرة في الحيرة. راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 199, note 124.

(٥٤) راجع:
Bar-Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, éd. et trad. Par Abbeloos et Lamy, t. III, col. 105.

(٥٥) ثمّة أسقف على الحيرة نذكره هو يوسف، شارك في أعمال السينودس الذي عقده إيشوعياب في سلوقية. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 423.

ج - نشاط أحودمّه في منطقة الحيرة

رسم يعقوب البردعي أحودمّه، الذي تحوّل من النسطوريّة إلى المونوفيزيّة، مِفريانًا (نائبًا بطريركيًّا) في تكريت، وبدأ نشاطًا رسوليًّا في منطقة الحيرة. عُرف عنه سيرته المستقيمة وفصاحته المقنعة وتمكّنه من الفلسفة والنحو. وبحسب بعض المؤرّخين اليعاقبة، أفحم الجاثليق النسطوريّ، ونال إعجاب خسرو أنوشروان نفسه(٥٦). ولكنّه عندما أفلح في اجتذاب أحد أبناء خسرو، واسمه جرجس، إلى الإيمان المونوفيزيّ، أُلقي في السجن، وأُعدم عام ٥٧٥(٥٧).

د - نهاية حكم النعمان

مهما يكن من أمر انتماء النعمان إلى النسطوريّة، فتصرّفاته كانت

=أمّا سينودُس عام ٥٩٦، الذي رأسه صبريشوع، فلم تُحفظ أسماء المشتركين فيه. راجع:
Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1230

(٥٦) Cf. Michel le Syrien, IX, 30; X, 16, trad. Chabot, t. II, p. 251, 339

(٥٧) راجع «Ahudemmeh», in: D.H.G.E, t. I, col. 1087» كُتب في شأنه: «كان من بلاد العرب وعزم على تبشير الشعوب العديدة التي كانت تعيش تحت الخيام بين الفرات ودجلة، والتي كانت من البربر والقتلة. فحطّم الأوثان واجترح المعجزات. بعضهم في مضارب الخيام لم يتركوه يقترب منهم، ورموا عليه الحجارة. ولكنّه شفى ابنة زعيم مخيّم، فذاع خبر المعجزة وسهّل ذلك عليه رسالته. فحرص بصبر كبير على أن يمرّ بجميع مضارب خيام العرب، وكان يعلّمهم ويثقّفهم بخطب عديدة. كما أنّه لم يوقف صومه الكامل ولا صلواته وأسهاره. جمع بحميّته كهنة، واستقطب آخرين من بلاد كثيرة، وهدف إلى إقامة كاهن وشمّاس في كلّ قبيلة. وأسّس الكنائس في القبائل وأعطاها أسماء رؤساء قبائلها... ثمّ ثبّت قلوب العرب في ممارسات التقوى الكاملة، وبوجه خاصّ في الإحسان إلى المعوزين... فطالت حسناتهم جميع الناس، ولا سيّما الأديار المقدّسة التي لا تزال إلى الآن تحظى بدعمهم في حاجاتها الزمنيّة: دير مار متّاي المقدّس والإلهيّ، ودير كوكتا، ودير بيت سرجيُس، وجماعة الرهبان التي تقيم في جبل سنجار، وجميع الأديار المقدّسة الأخرى التي تقع في بلاد الرومان والفرس... وأحبّوا الصوم والحياة الزهديّة أكثر من جميع المسيحيّين... وعندما بلغوا الكمال في جميع التقاليد المسيحيّة، تركهم (أحودمّه) وذهب ليشيّد البيت الجميل «بيلوتّا»، في وسط بيت عَرباي، في وقع اسمه عين قِينايه...»، راجع:
Patr. Or., t. III, p. 19-32

أبعد ما تكون عن أبسط متطلّبات الإيمان المسيحيّ. فقد اتّخذ أكثر من زوجة، وتزوّج زوجة أبيه، أرملة المنذر الرابع، «متجرّدة». إضافة إلى ذلك، أظهر نكران جميل رهيب تجاه عدي بن زيد، فحسده وأعدمه، ولم يستطع خسرو أبرويز إنقاذه[٥٨].

ثمّ بدأت المشاعر العداوة تنمو بين خسرو والنعمان منذ مصرع عدي، أجّجتها حادثتان لاحقتان: فقد رفض النعمان أن يعير حصانه الملك الساسانيّ في إحدى المعارك، كما رفض أن يزوّج ابنته من ابن الملك، قائلًا إنّه لن يعطي ابنته إلى رجل من دون دين على مثال الحيوانات. ولكن نجح خسرو في اجتذابه إلى بلاطه، فأودعه السجن. وتوفّي فيه مسمومًا حوالى ٦٠٢. نُقل جثمان النعمان لاحقًا إلى الحيرة، ودفن في دير هند.

هـ - الحيرة في ظلّ السيطرة الفارسيّة المباشرة

أبعد خسرو السلالة اللخميّة عن الحكم، وعيّن مسيحيًّا من قبيلة طيء، هو إيّاس بن قبيصة، أميرًا على الحيرة، في ظلّ سيطرة فارسيّة مباشرة[٥٩]. وإبّان حكم إيّاس، أنزل عرب قبيلة بكر بن وائل هزيمة بالفرس وأتباعهم من قبيلة الطيء في موقعة «ذو قار» الشهيرة حوالى ٦٠٥، فخلقوا بذلك وضعًا جديدًا، حينما برهنوا عن قدرتهم بإلحاق الهزائم بجيوش منظّمة ذات خبرات طويلة في فنون القتال. وفي ٦١١، عيّن الفرس الفارسيّ أزدبده حاكمًا على الحيرة بدلًا من إيّاس، وبقي في وظيفته حتّى الفتح الإسلاميّ.

بعد هجرة محمّد، استمرّت سلسلة الأساقفة النساطرة على الحيرة. فكان هنالك يوحنّا في القرن الثامن، ويوئيل في العام ٧٩٠، ويوسف

(٥٨) الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ١٩٣-٢٠١. يأتي تدخّل خسرو لإنقاذ عدي لأنّ عائلة هذا ساعدته إبّان هربه عام ٥٩٠.
(٥٩) الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ٢١٣.

ويوحنّا بن نزوك في القرن العاشر، وهذا أصبح جاثُليقًا عام ١٠١٢[٦٠].

استسلمت الحيرة لخالد بن الوليد، في العام ١٢هـ، من دون إراقة دماء، بناءً على اتّفاق نصّ على الحفاظ على جميع كنائس الحيرة[٦١].

٩. تأثير مسيحيّي الحيرة النساطرة على محيطهم

لقد كان لمسيحيّي الحيرة النساطرة تأثير في انتشار إيمانهم في شبه الجزيرة وبين القبائل العربيّة المحيطة بمدينتهم، وذلك من طريق التبشير والاتّصال الثقافيّ[٦٢].

ولا شكّ أنّه كان للرهبان والنسّاك، ولا سيّما ما أظهره بعضهم من قدرات فائقة الطبيعة، التأثير الأكبر في القبائل الرحّل التي اعتنقت المسيحيّة. كما اضطلع بعض مسيحيّي الحيرة بأدوار مهمّة في الرعايا المسيحيّة المجاورة، وتأثيرهم دام بعد القرن السادس.

ففي القرن السابع، عيّن الجاثُليق النسطوريّ إيشوعياب الثاني (٦٢٨-٦٤٦) المدعوّ برصَومَه، وهو مسيحيّ من مدرسة الحيرة، أسقفًا على نصيبين[٦٣]. وفي القرن السابع أيضًا، طلب الجاثُليق النسطوريّ

---

(٦٠) Chabot, *Syn. Or.*, p. 673

(٦١) في شأن استسلام الحيرة، راجع: طبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٤٣-٣٤٥ و٣٦٠-٣٦١.

(٦٢) أسّس ساويرُس، الكاتب النسطوريّ، مدرسة لاهوتيّة في الحيرة في القرن السادس. ومن ناحية أخرى، يُروى أنّ الشاعر ميمون بن قيس، الملقّب بـ«الأعشى»، الذي انطلق من يمامة وجال في العربيّة، أخذ من عباد الحيرة، كما من اسقف نجران، الإيمان التوحيديّ والإيمان باليوم الآخر، وإن لم يصبح مسيحيًّا (يذكر الأصفهاني بوضوح أنّه أخذ أفكاره الدينيّة عن العباد، مسيحيّي الحيرة: الأغاني، ج ٧، ص ٧٩). كما أنّ بعضهم، أمثال النابغة الزبيانيّ، مرّوا بتلك المدينة قاصدين الغساسنة، والتقوا مسيحيّيها. إضافة إلى أنّه كان في الحيرة مدرسة شعراء مسيحيّين، من أبرز وجوهها عدي بن زيد، وأبو دُعاد الإيادي، وأوس بن حجر، وجرير بن عبد المسيح.

(٦٣) لقد انتقد هذا الأسقف الجاثُليق بعنف، واتّهمه بأنّه اتّفق في القسطنطينيّة مع الخلقيدونيّين. ولكنّ الجاثُليق تقبّل الاتّهامات بصبر وتواضع، ثمّ ساد السلام=

جوَرجِس (٦٦١-٦٨١) إلى أحد تلامذة مدرسة الحيرة أن يتدخّل ليصالحه مع أسقف نصيبين(٦٤).

ويذكر إيشوعَذْنَخ، أسقف البصرة حوالى نهاية القرن الثامن، اثنين من سكّان الحيرة أسّسا ديرَين في الشمال، هما دير مار إلياس في جبال الموصل، ودير مار يوحنّا عرب المعرّي، في جبل إزالة(٦٥).

الخاتمة

دامت النسطوريّة في الحيرة والمناطق المحيطة بها في ظلّ الحكم الإسلاميّ، كما دامت المؤسّسات الديريّة، الرجّاليّة منها والنسائيّة. فابن العبريّ يتكلّم على دفاع الأسقف يوحنّا المذكور أعلاه، الذي عاش في زمن الخليفة عبد الملك (توفّي ٧٠٥)، عن مكرّسات أراد الخليفة أن يضمّهنّ إلى حريمه(٦٦). فالحيرة، منذ زمن هند، كانت معروفة بالأديرة النسائيّة(٦٧). وباختصار، كانت الكنيسة النسطوريّة جيّدة التنظيم، تمتاز بحميّة رسوليّة، وتتمتّع بعلاقة خاصّة مع اللخميّين، الأمر الذي سهّل نشر عقائدها بين القبائل. ولكنّها لم تستطع أن تؤثّر كبيرًا في قبائل الصحراء السوريّة حيث كان للمونوفيزيّة انتشار واسع(٦٨).

=بين الرجلين. راجع:
Patr. O., t. XIII, p. 560-579.

(٦٤) كان أسقف نصيبين المذكور يحمل اسم جِوَرجِس أيضًا، وهو مَن اتُّهم لدى الأمير العربيّ بأنّه لا يسافر إلّا ليجمع الذهب. فطلب الأمير إليه أن يعطيه ذهبًا وسجنه وعذّبه عندما أجابه أنّه لا يملك شيئًا. فكان ردّ فعل الأمير أنّه دمّر عددًا من الكنائس في منطقة عَقرلة والحيرة. أمّا جِوَرجِس، فقد عرف عنه حسن سيرته واستقامته، ولم يعتبر مسؤولًا عن الخراب الذي لحق بكنائس الحيرة، لأنّه دُفن في تلك المدينة إلى جانب الجاثليق مار آبا. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 42-43.

(٦٥) Jésus-Denah, *Le livre de la chasteté*, éd. et trad. Chabot, Rome, 1896, p. 12, n° 19 and p. 25, n° 46.

(٦٦) Le Quein, *Oriens*, t. II, col. 1171

(٦٧) هنالك مَن يذكر اسم ديرَين داما طويلًا، راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 44.

(٦٨) Charles, *Christianisme des arabes* (1936), p. 61-64

فالكنيسة النسطوريّة، على خلاف الكنيسة المونوفيزيّة، لم تتصل كهنة ومرسلين عهدت إليهم بتبشير القبائل وبالاحتفال بالأسرار فيها، بل ركّزت على تأسيس الكنائس في المدن والمراكز الحضريّة. والسبب في ذلك أنّ توسّعها لم يكن محصورًا بحدود الصحراء والحدود البيزنطيّة الفارسيّة، كما هو حال المونوفيزيّة.

أمّا المونوفيزيّون، الذين وصلوا إلى بلاد ما بين النهرين بعد النساطرة، فلم يحظوا بدعم اللخميّين السياسيّ، بل دعمهم الغساسنة الموالين لبيزنطية. وبالرغم من عدم ملاءمة الظروف، فقد تأسّسوا في الحيرة، ووصلوا إلى بلاد فارس، وما لبثوا أن اتُّهموا بموالاتهم لبيزنطية، وبالتالي تعرّضوا للاضطهاد. وليكما يبعدوا الشبهة عنهم، عَمدوا، أسوة بالنساطرة، إلى تأسيس كنيسة مستقلّة عن أنطاكية في جميع الأراضي الخاضعة لحكم الفرس. وكانت كرسيّ الكنيسة في تكريت، حمل رئيسها، ابتداءً من عام ٦٢٩، لقب «مَفريان».

وعلى غرار الكنيسة النسطوريّة، استمرّت مؤسّسات الكنيسة المونوفيزيّة طويلًا في ظلّ الحكم الإسلاميّ[٦٩]. ونعلم أنّ أسقف الحيرة اليعقوبيّ، جَورجِس، كتب مؤلّفات نفيسة عدّة باللغة السريانيّة في مطلع القرن الثامن.

إنّ استمرار المسيحيّة، الموفوفيزيّة والنسطوريّة على السواء، مدّة تتعدّى ٣٠٠ سنة بعد نشأة الإسلام، تجعلنا ندرك أنّ المسيحيّة كانت متأصّلة في الحيرة والقبائل التي تدور في فلكها، على الرغم من الظروف الصعبة التي سيطرت على تلك المناطق بسبب النزاعات بين الفرس والبيزنطيّين وأنصارهم من قبائل العرب، وهي نزاعات أثّرت حتمًا في أوضاع المسيحيّين.

(٦٩) بعد الفتح الإسلاميّ، مرّت الكنيسة المونوفيزيّة بأزمة حادّة بين البطريرك يوليانس ومفريان تكريت دِنَحا. فالبطريرك أراد بسط نفوذه على جميع مناطق انتشار المونوفيزيّين بما أنّ سبب الانقسام قد زال، الأمر الذي أثار حفيظة المفريان. ولكنّ سينودسًا انعقد وناصر البطريرك.

وحدة المؤمنين
رؤيةُ مُسلم ..

الدكتور مروان الرفاعي(*)

صنَّف القرآن الكريم البشرَ من حيث معتقداتهم إلى مؤمنين وأهل كتاب ومشركين وكفّار ومنافقين. وكلّ فئة متميّزة عن الأخرى ولها كيانها الخاصّ. ولو تحوّلت طائفة إلى معتَقَد آخر لم يَبقَ لمعتقدها الأوّل ذكر، وأصبحت تنضوي إلى فئة المعتَقَد الثاني. فلو تحوّلت فئة كافرة إلى مؤمنين لم يعد هناك ذكر للكفّار في نظر هذه الفئة. وعلى ذلك، فأهل الكتاب هم غير المشركين والكفّار وعلاقتهم بالملسمين مميّزة: ﴿اليومَ أُحِلَّ لكم الطيِّباتُ وطعامُ الذين أوتُوا الكتابَ حِلٌّ لكم وطعامُكم حِلٌّ لهم والمحصَّناتُ من المؤمناتِ والمحصَّناتُ من الذين أوتُوا الكتابَ مِنْ قَبلِكُم إذا آتيتُموهنَّ أُجورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غير مُسافِحِينَ ولا متَّخذي أَخْدانٍ ومَنْ يَكْفُرْ بالإيمان فقد حَبِطَ عملُهُ وهو في الآخِرَةِ مِن الخاسِرين﴾ [المائدة: ٥]. إلّا أنّ بعض المسلمين يقولون إنَّ وصف المسيحيّين بأهل الكتاب ينطبق عليهم قبل البعثة المحمّديّة، أمّا بَعدها فمَن لم يؤمن بها عُدّ كافرًا،

(*) طبيب جرّاح، باحث - حلب. لقد وجّه حضرته إلى إدارة المشرق في أثناء الصيف الماضي الكلمة التالية: «... لمّا لاحظت أنّ مجلّتكم تسعى جاهدةً لدفع عجلة الحوار بين الإسلام والمسيحيّة وسائر الأديان دفعًا حثيثًا، وتقرّب بين المؤمنين بالله وقيَمه التي يبثّها في الأديان السماويّة، رأيتُ أن أدلي بشهادةٍ منّي تؤكّد ضرورة المتابعة في هذا السبيل. وعليه أرفق كتابي هذا بالمقالة التالية، ولكم منّي أطيب التمنّيات».

وعلى ذلك، فإنّ وصف أهل الكتاب لا ينطبق على المسيحيّين بعد البعثة. هذا التأويل ليس له أساس في القرآن الكريم منذ أوّل آية نزل بها الوحي على محمّد (ﷺ): ﴿إقْرأ باسمِ ربِّك الذي خَلَق﴾ [العَلَق: ١] في ١٠ آب ٦١٠م، حتّى آخر آية نزلت عليه في ساعاته الأخيرة قبل أن يُقبَضْ: ﴿واتَّقُوا يومًا تُرْجَعونَ فيه إلى اللهِ ثمّ تُوَفَّى كلُّ نَفسٍ ما كَسَبَتْ وهُم لا يُظْلَمُون﴾ [البقرة: ٢٨١] في ٨ حزيران ٦٣٢م. ونستشهد بالحادثة التاريخيّة عند زيارة وفد نصارى نجران رسول الله في ٨٠ شخصًا برئاسة عبد المسيح بن الحارث القحطانيّ. فهؤلاء قد قابلوا الرسول (ﷺ) وجهًا لوجه ولم يؤمنوا بما جاء به. وأكثر من ذلك، فقد تحدّوه إلى المباهلة ثم انسحبوا عنها، وعلى ذلك - بحسب رأي تلك الفئة من المسلمين - يجب أن يُعدَّ وفد نصارى نجران وما يمثّلونه من عقيدة كفّارًا. وينطبق الشيء نفسه على مَن حمل معتقداتهم من معاصريهم وأسلافهم.

إلّا أنّ الأمر لم يكن كذلك. فقد استقبلهم الرسول (ﷺ) في مسجده، وعندما حان وقت الصلاة (العصر غالبًا) قام (ﷺ) فصلّى بالمسلمين متوجّهًا نحو القِبلة. وقام نصارى نجران فصلّوا في مسجد رسول الله وبحضرة الرسول وصحابته متّجهين إلى الشرق. وقد عاملهم الرسول على أنّهم أهل كتاب وقَبِل الجزية منهم. والأكثر من ذلك، فقد وصف سبحانه وتعالى نصارى نجران بالمؤمنين. فقبل البعثة المحمّديّة حاول ملك اليمن اليهوديّ يوسف ذونواس الحميريّ حمل نصارى نجران على اعتناق اليهوديّة في تشرين الأوّل ٥٢٣م، وحفر خندقًا أشعل فيه النار وخيّرهم بين الدخول في اليهوديّة أو إلقائهم في النار، وقيل إنّه قضى منهم عشرون ألفًا آثروا أن يضحّوا بأنفسهم حرقًا على أن يضحّوا بعقيدتهم، ونزل فيه: ﴿قُتِل أصحابُ الأُخْدُود. النارِ ذاتِ الوَقُودِ. إذ هُم عليها قُعُودٌ. وهُمْ على ما يَفْعَلونَ بالمُؤمنينَ شُهُودٌ. وما نَقَمُوا منهم إلَّا أن يؤمِنُوا باللهِ العزيزِ الحَميد﴾ [البروج: ٤-٨].

كما يستشهد آخرون بالآيات التي تذكر كفرَ بعض فئات أهل الكتاب: ﴿لَقَد كَفَر الذين قالُوا إنَّ اللهَ هُو المسيحُ ابنُ مَرْيمَ وقالَ المسيحُ

يا بَني إسرائيلَ اعْبُدُوا اللهَ ربّي وربّكُم إنَّه مَنْ يُشْرِكْ بالله فَقَد حَرَّم اللهُ عليه الجَنَّةَ ومَأْواه النارُ وما للظّالمينَ من أنصارٍ. لقد كَفَرَ الذين قالُوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ وما مِن إلهٍ إلَّا إلهٌ واحِدٌ وإنْ لم يَنْتَهُوا عمّا يقُولونَ لَيَمَسَّنَّ الذين كَفَرُوا مِنْهم عذابٌ أليم﴾ [المائدة: ٧٢، ٧٣]. ﴿لقد كَفَرَ الذين قالوا إنَّ اللهَ هو المسيحُ ابنُ مريمَ قُل فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شيئًا إنْ أرادَ أنْ يُهلِكَ المسيحَ ابنَ مَرْيمَ وأُمَّه ومَن في الأرضِ جميعًا ولله مُلْكُ السّمواتِ والأرضِ وما بَيْنهما يَخْلُق ما يَشاءُ واللهُ على كُلِّ شيءٍ قَديرٌ﴾ [المائدة: ١٧]. ﴿وقَالَتِ اليهُودُ عُزَيْرٌ ابنُ اللهِ وقالَتِ النَّصارى المَسيحُ ابنُ اللهِ ذٰلكَ قولُهم بأفْواهِهِم يُضاهِئون قولَ الذينَ كَفَرُوا من قَبْلُ قاتَلَهُم اللهُ أنَّى يُؤفَكُون﴾ [التوبة: ٣٠]. ومع أنَّه سبحانه وتعالى قد نفى أن يكون له ولد ﴿ما كانَ للهِ أنْ يتَّخذَ مِنْ وَلَد سُبحانَه إذا قَضَىٰ أمْرًا فإنَّما يَقُولُ كُنْ فَيَكونُ﴾ [مريم: ٣٥]، وقال ﴿إنَّ الله لا يغْفِرُ أنْ يُشْرِكَ به ويَغْفِرُ ما دُون ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ ومَنْ يُشْرِكْ بالله فَقَد افْتَرى إثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. ﴿إنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرِكَ بِهِ ويَغْفِرُ ما دونَ ذٰلِكَ لمَنْ يَشاءُ ومَنْ يُشْرِكْ باللهِ فَقَد ضَلَّ ضَلالًا بَعيدًا﴾ [النساء: ١١٦]. ﴿وإذْ قالَ لُقْمانُ لابْنِه وَهوَ يَعِظُه يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بالله إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيم﴾ [لقمان: ١٣]. إلَّا أنَّ سُبحانه قال بحقّ النصارى: ﴿لَيْسُوا سَواءً مِنْ أهلِ الكِتابِ أمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللهِ آناءَ اللَّيلِ وهُمْ يَسْجُدُون. يُؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخِرِ وَيأمُرونَ بالمَعْروف ويَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ ويُسارِعُون في الخَيراتِ وأولٰئكَ مِنَ الصَّالحين. وما يَفْعَلوا مِنْ خَيرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ واللهُ عَليمٌ بالمُتَّقين﴾ [آل عِمْران: ١١٣، ١١٤، ١١٥]. وقال: ﴿كُنتُم خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت للنّاسِ تَأمُرُون بالمعروفِ وتَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وتُؤمِنون باللهِ ولو آمنَ أهلُ الكتابِ لَكانَ خَيرًا لَهم مِنْهم المُؤمنونَ وأكْثَرُهُم الفاسِقون﴾ [آل عِمْران: ١١٠].

أمّا القائلون «عُزَيْر ابن الله» فهم فئة من اليهود اندثرت وبادت ولم يبقَ لها أثر. أمّا بحقّ أهل الكتاب فقد قال الرسول (ﷺ): «مَن آذى ذِمّيًا فقد آذاني». فقد رفع (ﷺ) من منزلة المؤمنين من أهل الكتاب وجعل أذيّتهم كأذيّته هو نفسه، ولم يكن (ﷺ) ليقول هذا في حقّ مشرك أو كافر،

فلقد كان شديدًا عليهم كما تشهد بذلك سيرته العطرة: ﴿يَا أيُّها النَّبيُّ جاهِدِ الكُفَّارَ والمُنافِقينَ واغْلُظْ عَلَيهم ومَأواهُم جَهَنَّمُ وبِئسَ المَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣]. ﴿يَا أيُّها الَّذينَ آمَنوا قاتِلُوا الذين يَلُونَكُم مِنَ الكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُم غِلْظَةً واعْلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقينَ﴾ [التوبة: ١٢٣]. كما طمأن عزّ وجلّ عباده المؤمنين الذين يعملون الصالحات بقوله: ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والصَّابئونَ والنَّصارى مَنْ آمَنَ باللهِ واليَوم الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيهم ولا هُمْ يَحْزَنونَ﴾ [المائدة: ٦٩]. ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والنَّصارى والصَّابئينَ مَنْ آمَنَ باللهِ واليَومِ الآخرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُم أجرُهُم عند رَبِّهم ولا خَوْفٌ عَلَيهم ولا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]. وترك أمر الفصل بين الناس ومعتقداتهم إليه وحده يوم الحساب: ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والصَّابئينَ والنَّصارَى والمَجوسَ والذينَ أَشْرَكُوا إنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يومَ القِيامةِ إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحجّ: ١٧].

وقد تسرّى (ﷺ) بماريا القبطية وهي كتابيّة أهداها له المقوقسُ عظيمُ القبط وولدت له ابنه إبراهيم. وعثمان بن عفّان (رض) الذي لُقّب بذي النورَيْن لأنّه تزوّج اثنتين من بنات الرسول (ﷺ) أم كلثوم بعد رقيّة، وقال (ﷺ) لو كان عنده ابنة ثالثة لزوّجه إيّاها، ومع ذلك فقد تزوّج عثمان (رض) بعدهما بكتابيّة وهي نائلة بنت الفرافصة وقد دافعت عنه عندما داهمه المتآمرون، إذ عالجه الغافقيّ بطعنة حربة وسويدان بطعنة رمح فكان أن قطعت ثلاث من أصابعها. كما تزوّج معاوية بن أبي سفيان من كتابيّة وهي ميسون بنت بجدلة وقد بنت كنيسة بجانب مسجد دمشق كانت تدقّ أجراسها عندما ينادي المؤذّن للصلاة. كما تزوّج حذيفة بن اليمان، موضع سرّ رسول الله، بيهوديّة في المدائن. ومن الذين تزوّجوا بكتابيّات عبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبدالله.

وقد كسا (ﷺ) يوحنّا بن رؤبة صاحب بردة أشتراها أبو العبّاس السفّاح بـ ٣٠٠ دينار. وفي وصيّة أبو بكر (رض) لجيش أسامة وهو ذاهب لقتال الروم: «وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع

فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له» وكان لعمر بن الخطّاب (رض) مملوكًا نصرانيًا هو أسبق عرض عليه الإسلام مرّات فأبى. ولبس عمر (رض) قميصًا استعاره من نصرانيّ في الجابية وتوضّأ من خابية نصرانيّة. كما حكم لقبطيّ من مصر أن يقتصّ من عمرو بن العاص لأنّ ابنه ضرب القبطيّ في سباق بينهما. ولمّا دخل عمر بن الخطّاب (رض) القدس جلس على مقعد في صفّ كنيسة القيامة، وعندما حان وقت الصلاة دعاه بطريرك القدس صفرونيوس أن يصلّي في الكنيسة، فرفض عمر إذ استشعر أنّ المسلمين من بعده سيجعلون ذاك المكان الذي صلّى فيه مسجدًا، وهو يقدر مقام هذه الكنيسة لدى المسيحيّين، فقام وصلّى خارج بناء الكنيسة. وبالفعل، فقد أقام المسلمون مسجدًا في ذلك الموضع، واليوم يقوم مسجد عُمَر قرب كنيسة القيامة. (وقد رفض صلاح الدين نسف كنيسة القيامة بعد فتح القدس تبعًا للعهدة العمريّة) ثمّ واصل سيره إلى بيت لحم فدخل كنيستها وصلّى في صحنها، ثمّ أصدر أمرًا خطيًّا حتّم على المسلمين ألّا يقيموا الصلاة في هذا المكان المقدّس إلّا واحدًا تلو واحد، وألّا يجتمعوا فيه ولا يتنادوا للصلاة هناك أبدًا.

وبنى عبد الملك بن مروان قبّة الصخرة، التي تعتبر من أولى القباب التي بنيت في الإسلام، رمزًا لوحدة الأديان على وحدانيّة إبراهيم الخليل (ع س): إسلام، يهوديّة، نصرانيّة. وحكم القاضي أبو يوسف (تلميذ أبي حنيفة) لنصرانيّ في خلافه مع هارون الرشيد. وأفتى معاوية رجال الدين النصارى بتعليم أولاد المسلمين التعليم الراقي. وبعد فتح دمشق أرسل المسلمون أبناءهم إلى الكتاتيب القائمة التي يديرها النصارى. وأرسل سعد بن أبي وقّاص (جفينة) وكان من نصارى الحيرة كي يعلّم الكتاب في مدينة رسول الله. وطلب عمر بن الخطّاب (رض) إلى يزيد بن سفيان ومعاوية أن يبعثا له روميًّا كي يقيم الحساب والفرائض. كما قسّم عمر بنفسه سبي قيساريّة على يتامى النصارى وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين. وفي المقابل كان المسلمون المقيمون في بيزنطية أحرارًا يتمتّعون بقسط وافر من الحقوق المدنيّة والاجتماعيّة. كما كان لهم

مسجد في القسطنطينيّة يقيمون الصلاة فيه، كما كان منصور بن يوحنّا بمثابة وزير الماليّة في عهد الخلفاء الراشدين.

وقد دعى سبحانه وتعالى إلى مجادلة أهل الكتاب بالحسنى: ﴿وَلَا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتابِ إِلَّا بالَّتِي هي أَحْسَنُ إِلَّا الَّذينَ ظَلَمُوا مِنْهُم وقُولُوا آمَنَّا بالَّذي أُنْزِلَ إِلَينا وأُنْزِلَ إِليكُمْ وإِلٰهُنا وإِلٰهُكُم واحدٌ ونَحْنُ له مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وقال اللورد هدلي: «إنّني أعتقد أنّ هناك آلافًا من الرجال والنساء مسلمون قلبًا ولكنّ خوف الانتقال والرغبة في الابتعاد عن التعصّب الناشئ عن التغيير تآمَرا على منعهم من إظهار معتقداتهم». ومن الموحّدين المتأخّرين إسحاق نيوتن (١٦٤٠-١٧٢٧م) وجوزف بريستلي (١٧٧٣-١٨٠٤م) مكتشف الأوكسيجين ومؤلّف تاريخ ما لحق بالنصرانيّة من تحريفات. وعندما عُرِض على فارس الخوري، رحمه الله، أن ينطق بالشهادة في مرضه الأخير، قال: «الله أعلم بما في القلوب»، وأوصى أن يُقرأ على جثمانه مقاطع من الإنجيل المقدّس وآيات من القرآن الكريم. ﴿وإنَّ مِنْ أَهْلِ الكِتابِ لَمَن يُؤْمِنُ باللهِ وما أُنْزِلَ إِليكُمْ وما أُنْزِلَ إِلَيْهِم خاشِعِينَ لله لا يَشْتَرونَ بآياتِ الله ثَمَنًا قليلًا أُولَئكَ لَهُم أَجرُهُم عِنْدَ رَبِّهِم إنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسابِ﴾ [آل عِمْران: ١٩٩]. وفي كَفَرْسيتا، وهي موقع سياحيّ لاصطياف الأطفال المعاقين على ساحل البحر في سورية، اقتطعت السلطة الكنسيّة القسم الجنوبيّ الغربيّ من قاعة الكنيسة نفسها لتكون مسجدًا ولتحقّق بذلك وحدة المؤمنين في مكان واحد، فالمذبح يتّجه نحو الشرق والقبلة إلى الجنوب: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوةً للذينَ آمَنُوا اليَهُودَ والذينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقربَهُم مَوَدَّةً للذينَ آمَنُوا الذينَ قالُوا إنَّا نصارَى ذٰلِكَ بأنَّ مِنْهُم قِسِّيسِينَ وَرُهْبانًا وأَنَّهُم لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢].

منذ الحرب العالميّة الثانية ظهرت ٢٥٠ فرقة جديدة عبّرت تعاليمها عن عدم رضاها عن الأديان القديمة وتحنّ إلى شيء تستبدله بها، لأنّ أفرادها لم يجدوا في الأديان القديمة ما يروي غليلهم إلى الاطمئنان الروحيّ المنشود، ولينهوا أزمة وجدانيّة كانوا يعيشونها. فما أحوج

المؤمنين إلى أن يكونوا الشعلة التي تضيء لهؤلاء التائهين طريق العودة إلى الله تعالى، وإلى أن يرووا تعطّشهم إلى طمأنينة الروح والقلب.

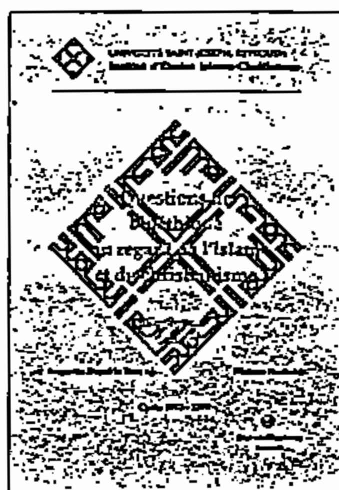
وفي هذه الأيّام، إذ تتداعى الأخلاقيّات والقِيَم الإنسانيّة وتتفاقم موجة الكفر والإلحاد وتستفحل، يبرز تكتّلُ المؤمنين على اختلاف عقائدهم، واجتماعُهم على نقاط التقاء أملًا في قيادة الإنسانيّة إلى مكانها السامي، والعودة إلى المُثل الأخلاقيّة، فيكون الإيمان هو أساس الوازع الأخلاقيّ الذي نتحلّى به، وبذا تكون إنسانيّتنا على أسس متينة ونكون جديرين باللقب الذي تكرّم الله وأنعم به علينا، خلفاء له في أرضه، فندعو إلى سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتابِ تَعالَوا إلى كَلمةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُم أَلّا نَعْبُدَ إِلّا اللهَ ولا نُشْرِكَ به شَيْئًا ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبابًا مِن دونِ اللهِ فَإن تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

من منشورات دار المشرق

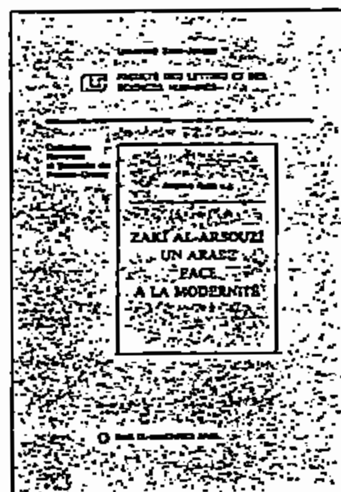












جديد الحياة الرهبانيّة
في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر*

يشكّل الباب الثاني عشر من الشرع الشرقيّ الجديد قاعدةً عامّة تنظّم حياة «المتوحّدين وباقي الرهبان وأعضاء مؤسّسات أخرى للحياة المكرّسة» ونشاطهم، ويختلف في جوانب كثيرة عن التشريع القديم الذي صدر بإرادة رسوليّة لقداسة الحبر الأعظم البابا بيّوس الثاني عشر تحت عنوان Motu Proprio, Lettre Apostolique, *Postquam Apostolicis Litteris* «بعد أن تدبّرنا أمرنا...»، وذلك في التاسع من شهر شباط سنة ١٩٥٢ تحت عنوان في الرهبان وأموال الكنيسة ومعنى الكلمات للكنائس الشرقيّة[(١)].

(*) من الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، رئيس دير مار تقلا وادي شحرور. قاضٍ ورئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة.

(١) هذه «الإرادة» تتضمّن ٢٣١ قانونًا، مقسّمة إلى تسعة فصول أو رؤوس:
- الحقّ القانونيّ الغربيّ لسنة ١٩١٧، أصدره البابا بنديكتُس الخامس عشر (Benoît XV) يوم عيد العنصرة (*Providentissima Mater Ecclesia*)، يتضمّن ١٩٥ قانونًا في الرهبان، موزّعة على تسعة رؤوس (ق ٤٨٧-٦٨١).
- مجلّة القوانين الغربيّة لسنة ١٩٨٣: في الحياة المكرّسة (*Vie consacrée*) تتضمّن ١٥٨ قانونًا.
- مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة لسنة ١٩٩٠، دخلت حيّز التطبيق في ١٨ تشرين الأوّل سنة ١٩٩١ وتتضمّن ١٦٣ قانونًا حول الحياة الرهبانيّة مقسّمة إلى أربعة فصول، من أصل ١٥٤٦ قانونًا تشكّل مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة.

تنطلق بوادر التجديد والتغيير من المبادئ التي توجّه هذا القانون العامّ وتشمل كلّ أبعاده، بدءًا بالترتيب الخاصّ للقوانين الذي اعتمده الشرع الجديد، مرورًا بخصائصه، وصولًا إلى مقوّماته العامّة.

إنّه شرع تاريخيّ وللتاريخ، لهذا فهو عرضة للتغيير والتجديد والتبديل. إنّه جديد الحياة المكرّسة، الذي حقّق إلى حدّ بعيد رغبة كنيسة المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني. جديد أناس عاشوا «عيشةً موقوفة على الله»[٢]، بَشَر يحيون بدافع المحبّة التي يفيضها الروح القدس في قلوبهم أكثر فأكثر للمسيح وجسده الذي هو الكنيسة (كولوسي ١: ٢٤). ألم يقل قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في لقاء الرؤساء العامّين في ٢٤ تشرين الثاني ١٩٧٨: «بدون المؤسّسات الرهبانيّة، بدون الحياة المكرّسة بنذر الفقر والعفّة والطاعة، فالكنيسة لن تكون هي نفسها أبدًا»[٣].

أوّلًا: تحفّظات لجنة تجديد القوانين

إنعقدت لجنة تجديد القوانين للمرّة الأولى بين ٧ و١٢ تشرين الأوّل سنة ١٩٧٤، وبغية تسهيل عملها وضعت بعض التحفّظات عن القانون القديم (١٩٥٢)، بقصد أن تتلافاها في وضع النصوص القانونيّة الجديدة، وقد نجحت إلى حدّ بعيد، وهذه أهمّها:

١ - أخذت اللجنة على القانون القديم دخوله في التفاصيل والأمور الصغيرة، ممّا أعطاه طابعًا حقوقيًّا ضيّقًا يتنافى وطابع البساطة الصوفيّة والموهبة الخاصّة Le caractère charismatique للحياة الرهبانيّة الشرقيّة. فالحياة الرهبانيّة هذه «إنّما تتملّق دونما انفصال بحياة الكنيسة وقداستها»[٤].

---

(٢) المحبّة الكاملة *(Perfectae Caritatis)*، ١.

(٣) «Sans les ordres religieux, sans la vie consacrée par les voeux de pauvreté, chasteté et obéissance, l'Eglise ne serait pas pleinement elle-même».

(٤) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤.

وهذا يتخطّى كلّ الأطر الحقوقيّة الصرف، فالشرع القديم لم يكن شرقيًّا في هذا الاتّجاه.

٢ - إذا كان للسلطة في الكنيسة حقّ تدبير وتنظيم الحالة الرهبانيّة التي «تؤلّف هِبَةً إلهيّة نالتها الكنيسة من ربّها»[٥]، فعليها أن تقوم بذلك محترمةً طبيعةَ هذه الحياة وخصائصَ كلّ مؤسّسةٍ وفرادتَها. فالحقّ الشرقيّ القديم ذهب بكثرة قوانينه إلى حدٍّ أنّه لم يترك مجالًا للشرع الخاصّ الذي يحدّد شكل كلّ مؤسّسة رهبانيّة وطبيعتها ورسالتها في قلب كنيستها المستقلّة.

٣ - لقد أدركت المؤسّسات الرهبانيّة الشرقيّة، عندما اندفعت إلى تجديد نُظُمِها تبعًا للإرادة الرسوليّة (١٩٥٢)، أنّها وقعت في التشابهيّة Uniformité، أي باتت تتشابه فيما بينها وذلك على حساب هويّتها الخاصّة والهبة الإلهيّة المعطاة إيّاها، ولم يعد هناك الكثير ممّا يميّز بعضها عن بعض.

٤ - لاحظ أعضاء اللجنة - واضعو القوانين - أنّ استعمال كلمة Religieux (راهب) التي دخلت قوانين ١٩٥٢، ليس لها مقابل في التقليد الشرقيّ، فهذا ينفرد في استعمال كلمة Moine (متوحّد) التي تنطبق على كلّ الذين تكرّسوا لله بالمشورات الإنجيليّة، إن عن طريق الحياة النسكيّة (Erémitique) أو الديريّة (Cénobitique) أو الرسوليّة (Apostolique).

٥ - إنّ استعمال كلمة متوحّد (Moine) في الإرادة الرسوليّة (١٩٥٢)، كان مفضّلًا ومميّزًا، ولكنّه كان يقتصر على الحياة التأمّليّة - النسكيّة فقط، والتي كانت ترمي إلى الزهد والغربة عن العالم الذي يحيط بالمتوحّد، وكذلك الغربة عن متطلّبات الحياة في الكنيسة. ولقد سها عن البال أنّ الحالة الرهبانيّة، طوال تاريخ الكنائس الشرقيّة، كانت وما زالت تتمتّع برصيد ضخم من المشاركة في الدفاع عن الإيمان المسيحيّ، وفي المساهمة الفعّالة في نشر الرسالة الإنجيليّة والقيام بالأعمال الاجتماعيّة والخيريّة.

---

(٥) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٣.

لذا، فمع الحفاظ على جوهر الحالة الرهبانيّة وطبيعتها، التي معها «يُلزِم المؤمنُ المسيحيّ نفسه بممارسة المشورات الإنجيليّة... ويسلّم نفسه هكذا بالكلّيّة إلى الله الذي يحبّه فوق كلّ شيء، فيُصبح مُعدًّا لخدمة الربّ وإكرامه بصفة جديدة وخاصّة»[٦]، لا يجوز أن ننفي عن الدير الطابعَ المرافق لوجوده، ألا وهو النشاط الاجتماعيّ والتربويّ والرسوليّ. لهذا أوصى أعضاء اللجنة القانونيّة بإضفاء معنًى أشمل وأوسع على استعمال كلمة Moine (متوحّد)، وهذا ما حدا باللجنة إلى تكريس القسم الأهمّ من القوانين العائدة إلى الحياة المكرّسة، للمتوحّدين وللأديار المستقلّة؛ وذلك دلالة على نيّة المشترع في تأكيد سموّ الحالة الرهبانيّة في الشرق. واعتماد مبدأ الإحالات الدائم على هذا القسم، لا يهدف إلى الحيلولة دون التكرار غير المستحبّ وحسب، بل يكتسب مغزًى عميقًا ومهمًّا في آن معًا، هو العودة إلى التقليد الرهبانيّ الشرقيّ الأصيل الذي يتجلّى في الحياة التوحّديّة.

٦ - بمفهومنا الشرقيّ العريق للحالة الرهبانيّة، لا مجال للقول بنذر بسيط ونذر احتفاليّ، وهذا ما دعا المشترع إلى إهماله، محتفظًا في التشريعَيْن الشرقيّ والغربيّ الجديدَيْن بكلمة النذر المؤقّت والنذر المؤبّد فقط.

٧ - إنّ القوانين التي تبحث في صَرْف الأعضاء أو فصلهم عن الدير أو المؤسّسة الرهبانيّة، تبدو في التشريع القديم مثقَلَة بالكثير من التفاصيل، لا بل متشابكة كما في قوانين العامّ ١٩١٧. فالشرع الجديد سعى إلى تبسيط هذه القوانين وجَعْلها أوفر مناقبيّة وإنسانيّة، وذلك بهدي من روح المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني.

وإذا كان الشرع الشرقيّ الجديد قد حفل بألفاظ وتعابير جديدة في الحياة المكرّسة لم تكن مألوفة من ذي قبل، فهذا يُظهر أهمّيّة الحياة الرهبانيّة ودورها، وقيمتها الخاصّة في نظر الكنيسة، ممّا يدفعنا إلى أن

(٦) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤

نكتشف كم هذه الحياة ملتصقة بالكنيسة كيانيًّا في وجودها ودورها وإدارتها التي تسهر على تدبيرها؛ فالأطر والقوانين والدساتير التي تكوّن هذه المؤسّسة لا تخرج عن كونها وسيلة فاعلة تضع مقدّرات هذه المؤسّسة الروحيّة ورأسمالها (Le capital spirituel) الكبير والمهمّ في خدمة أفرادها، وفي الوقت عينه في خدمة جسد المسيح الذي هو الكنيسة[(٧)]. وهذا ما أعرب عنه بوضوح المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني بقوله:

«هكذا وُلِدت ونمت أشكالٌ متنوّعة من حياة التوحّد والحياة المشتركة وعائلاتٌ مختلفة تجمع الخيور لفائدة أعضائها ولخير جسد المسيح كلّه». ويضيف الدستور العقائديّ في الكنيسة: «وحالة الحياة هذه، نظرًا إلى تركيب الكنيسة الإلهيّ والتسلسليّ، ليست في منزلةٍ وسَطٍ بين الحالتين الإكليريكيّة والعلمانيّة، لكنّ الله يدعو بعض المؤمنين بالمسيح من كلتا الحالتين لينعموا في حياة الكنيسة بالهبة الخاصّة ويخدموا، كلٌّ بحسب طريقته، رسالةَ الكنيسة الخلاصيّة»[(٨)].

ثانيًا: الكنيسة والتجدّد

الدعوة الملحّة إلى التجدّد في الكنيسة تشكّل فكرةً أساسيّة في المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني. إنّها دعوة إلى تجديد الكنيسة وبشكل خاصّ «تجديد الحياة الرهبانيّة» عبر «تجديد العالم». نقول «بشكل خاصّ تجديد الحياة الرهبانيّة»، لأنّه، من بين ١٦ وثيقة صدرت عن هذا المجمع (٤ دساتير و٩ قرارات و٣ بيانات)، القرار الرابع والخاصّ بالحالة الرهبانيّة هو الوحيد الذي يحمل في عنوانه ومضمونه لفظة «التجديد»، وقد وُضع تحت اسم: قرار مجمعيّ في تجديد الحياة الرهبانيّة الملائمة عصرنا وجاء ذلك مقرونًا بصفة المحبّة الكاملة (Perfectae Caritatis).

---

(٧) *Lumen Gentium* (نور الأمم)، ٤٣.

(٨) *Lumen Gentium* (نور الأمم)، ٤٣؛ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، ق ٥٨٧ و٥٨٨.

أمّا المقاييس العمليّة للتجديد الملائم فقد حدّدها المجمع بقوله: «فليُعَد النظر بصورة ملائمة في القوانين وتفاصيلها وكُتُب العادات والكتب الطقسيّة وكتب الصلوات والاحتفالات وما شابهها، فتُلغى منها النصوص البالية وتُجدَّد وفقًا لنصوص المجمع المقدّسة»[٩]. ويضيف: «إنّ التجديد الملائم للحياة الرهبانيّة يتناول، من جهةٍ العودةَ المستمرّة إلى ينابيع كلّ حياة مسيحيّة... وفي الآن ذاته يتناول أيضًا تكيف هذه المؤسّسات مع أحوال الزمان في تبدّلاته الجذريّة»[١٠]. هذا التجديد يجعل الأديرة مراكزَ روحيّةً تخدم بنيان شعب الله[١١].

إنَّ آباء المجمع الڤاتيكانيّ الثاني قد خصّوا الحياة المكرَّسة بأكثر من وثيقة:

١- *Lumière des Nations (Lumen Gentium)* (نور الأمم)، دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٣-٤٧.

٢- *La Charité parfaite (Perfectae Caritatis)* هذه الوثيقة مخصّصة بكاملها للكلام على الحياة المكرّسة تحت عنوان المحبّة الكاملة. وقد أُذيعت في ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٦٥.

٣- *Le Christ Seigneur (Christus Dominus)* (المسيح الربّ)، تحت عنوان *La charge pastorale des Evêques*، قرار مجمعيّ في مهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة، الأعداد ٣٣-٣٥. أضف إليها إرادة رسوليّة (Motu proprio) للبابا بولس السادس نشرها في ٦ آب ١٩٦٦ تحت اسم الكنيسة المقدّسة *Ecclesiae Sanctae*. هذه الإرادة تتألّف من مجموعة نُظُم وقوانين عمليّة في كيفيّة تنفيذ قرارات المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في ما يتعلّق بالرهبان. كذلك الوثيقة التي أصدرها مجمع الأساقفة في ١٤/٥/١٩٧٨ وتحمل عنوان توجيهات بشأن العلاقات المتبادلة بين الأساقفة والرهبان في الكنيسة، فهي أكّدت

(٩) المحبّة الكاملة، ٣.
(١٠) المحبّة الكاملة، ٢.
(١١) المحبّة الكاملة، ٩.

بشكل أساسيّ فكرة التجديد ومسؤوليّة الرؤساء ودورهم في عمليّة التجديد هذه: «على الرهبان أن يُعْنَوا بتجديد وعيهم الكنسيّ، وعلى الرؤساء أن يُعْنوا بتثقيف رهبانهم تثقيفًا لائقًا يتناسب والعصر..»[12]. وتذهب الوثيقة إلى الربط بين التجديد وعمل الرهبان الرسوليّ، «فطبيعة العمل الرسوليّ تتطلّب من الرهبان أن يتجدّدوا في العمق»[13].

الدعوة الملحّة هذه إلى التجديد برزت كذلك في وثيقة الخطوط العريضة *(Lineamenta)* للجمعيّة الخاصّة من أجل لبنان، حول الحياة المكرّسة في الكنيسة والقائلة: «أهمّيّة هذه المؤسّسات (الرهبانيّة) قد تكون أعظم في لبنان منها في أيّ بلد آخر، نظرًا إلى الدور الذي قامت به في حياة كلّ كنيسة. هكذا يسوغ القول إنّ تجديد الكنيسة في لبنان يرتكز على تجديد المؤسّسات الرهبانيّة هذه»[14].

كما أكّد هذه الدعوة الملحاحة إلى التجديد قداسةُ البابا يوحنّا بولس الثاني في خطاب ألقاه في اختتام المؤتمر العالميّ لاتّحاد الرؤساء العامّين الذي عُقد في روما بين ٢٢ و٢٧ تشرين الثاني ١٩٩٣، والذي اعتُبر استعدادًا مباشرًا للجمعيّة الخاصّة بسينودس الأساقفة الذي عُقِد في تشرين الأوّل من العام ١٩٩٤ حول الحياة المكرّسة في الكنيسة وعالم اليوم، وقد أشار فيه قداسته إلى أنّ «الكنيسة ليست بحاجة إلى رهبان أبهرتهم معطياتُ العالم المعاصر، بل إلى شهود شجعان ورسل للملكوت لا يتعبون». وأضاف قداسته أنّ «الحياة الرهبانيّة تَخْتَبِر حاليًّا زمنًا مهمًّا من تاريخها بدافع التجدّد الضروريّ والشامل، الذي تفرضه الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة المتبدّلة على مشارف الألف الثالث من التاريخ المسيحيّ». وتابع قائلًا: «عالم اليوم يتطلّع بأمل كبير إلى تقدّم المؤسّسات الرهبانيّة المدعوّة بدورها إلى تقديم إسهامها في الكرازة».

(١٢) توجيهات، ٤.
(١٣) توجيهات، ٢٣.
(١٤) الخطوط العريضة، الرهبان والراهبات، عدد ٣٩.

وإنّه لَعظيمٌ البعدَ النبويّ والقربانيّ الذي يضفيه الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان[١٥] على الحياة المكرّسة، فهو يدعو المكرّسين إلى «التشبّه الوثيق بالمسيح في حياتهم» إن أرادوا أن يتجدّدوا باستمرار، وإلى «إمعان النظر في موهبتهم المميّزة، لفائدة الكنيسة كلّها، ولخلاص العالم» (عدد ٥٢).

فالإرشاد المذكور يعتبر أنّ المكرّسين، بمقدار سَبرهم في طريق البنوّة الإلهيّة «يضفون على حياتهم بُعدًا قربانيًا ويعكسون مجد الله، ويقلّبون معنى الوجود العميق الصحيح» (عدد ٥٢).

كما يؤكّد الإرشاد أنّ الحياة الرهبانيّة «يَفترضُ تجدُّدها التنبُّه للإنجيل وحقّ الكنيسة، وتنمية الموهبة التي تتميّز بها كلّ مؤسّسة» (عدد ٥٣). ولا ينسى، في معرض كلامه على الحياة الرهبانيّة الرسوليّة، أن يلفت الانتباه إلى «أنّ الجماعات الرهبانيّة هي للأبرشيّات ثروة كبيرة وينبوع نعمة وحيويّة» (عدد ٥٤).

وفي معرض الكلام على الحياة التوحّديّة في الشرق، يؤكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، في رسالته الرسوليّة نور الشرق، وهو يمتّع الطرف في طبيعة المسيحيّة بالشرق، «قمّة خاصّة» عنى بها الحياةَ الرهبانيّة، على «أنّه لم يُنظر في الشرق إلى الحياة الرهبانيّة كإلى حالٍ فريدة فقط، تليق بفئة من المسيحيّين، ولكن بنوع خاصّ، كإلى نقطة يعود إليها جميع المعمَّدين، كلٌّ بحسب المواهب التي أعطاه إيّاها الربّ، فتكوّن ملخّصًا رمزيًا للمسيحيّة»[١٦]. وبمعنى آخر تصبح الحياة الرهبانيّة خلاصة المسيحيّة وشعارها.

في ضوء هذه المعطيات وانطلاقًا منها، نلتقي على اعتبار المجمع

---

(١٥) وجّهه بعد السينودس قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، إلى البطاركة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في لبنان، بيروت ١٠ أيّار ١٩٩٧.

(١٦) نور الشرق (*Orientale Lumen*)، رسالة رسوليّة لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، الفاتيكان، في الثاني من أيّار ١٩٩٥، عدد ٩، ص ٢١.

الڤاتيكانيّ الثاني أحد أبرز محطّات التجديد في الكنيسة الكاثوليكيّة، مدركين من خلال توجيهاته أهمّيّةَ العمليّة التجدّديّة الحريثة في مسارها وأُطُرها والتزامها الكنسيّ والوطنيّ، والتي يجب القيام بها بهدي الكنيسة الجامعة التي جدّدت قوانينها لتكون نبراسًا وإطارًا وشرعةً تساعدنا على حفظ الوديعة، فنحن ورثة رهبان مجدِّدين، هادفين دومًا إلى القداسة.

على الصعيد العمليّ، حدّد القرار المجمعيّ المحبّة الكاملة، عدد ٢، المبادئ الأساسيّة للتجديد الملائم وعددها خمسة:

+ القاعدة الأسمى في الحياة المكرّسة هي اتّباع السيّد المسيح.
+ المحافظة على روح المؤسّسين وعلى تراث المؤسّسة.
+ إشراك المؤسّسات الرهبانيّة في حياة الكنيسة بحسب موهبة كلّ منها وطابعها الخاصّ المميّز.
+ السعي إلى فهم أوضاع الإنسان وحاجة الكنيسة في العالم المعاصر والعمل من أجل ذلك بفعّاليّة.
+ إعتماد التجديد الروحيّ الباطنيّ أساسًا لكلّ تجديد خارجيّ.

ثالثًا: القواعد التي اعتُمِدت في التجديد

١- إيلاء أديار المتوحّدين أهمّيّةً كبرى، كونها من صلب التراث الرهبانيّ الشرقيّ.
٢- معالجة ما يتعلّق بالمنظّمات الرهبانيّة Les Ordres وبالجمعيّات الرهبانيّة Les Congrégations كلّ على حدة تحت عنوان واحد.
٣- إفراد باب مستقلّ للجمعيّات العائشة على منوال الرهبان بدون نذور عموميّة.
٤- تخصيص المؤسّسات العلمانيّة بباب مستقلّ، وقد قال فيها المجمع الڤاتيكانيّ الثاني: «إنّ هذه المؤسّسات، وإن لم تكن رهبانيّة بالمعنى الأصيل للكلمة، إلّا أنّها مدعوّة إلى اعتناق المشورات الإنجيليّة في العالم اعتناقًا تقرّه الكنيسة»[١٧]. ولقد خصّتها مجموعة قوانين

(١٧) المحبّة الكاملة، ١١.

الكنائس الشرقيّة بسبعة قوانين (٥٦٣-٥٦٩).

الاختصار في ذلك سببه الإحالات الكثيرة على قوانين المنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، لجهة تحديد الهُويّة والعلاقة بالسلطة، ولجهة الإنشاء والإلغاء والشخصيّة المعنويّة والأهليّة القانونيّة في الاكتساب والتصرّف بالأملاك وإدارتها. والجديد يكمن في تحديد شكل هذه المؤسّسات، من حيث إنّ أعضاءها يسعون إلى تكرّس كامل لله بالمشورات الإنجيليّة الثلاث، لا عن طريق النذر، بل عن طريق رباطٍ مماثل تعترف به الكنيسة؛ أبناؤها يعيشون حياة جماعيّة بموجب قوانينهم التي تختلف عن القوانين الرهبانيّة، يحتفظون كلٌّ بحالته العلمانيّة أو الإكليريكيّة في الكنيسة مع جميع متطلّباتها ومفاعيلها القانونيّة، يعيشون تكرّسهم ويحقّقونه بالعمل الرسوليّ في وسط العالم كالخميرة التي تخمّر العجين، سائرين بروح الإنجيل من أجل بناء جسد المسيح وإنمائه، يخضعون للحبر الرومانيّ رئيسًا لهم أعلى بقوّة رباط الطاعة المقدّس (ق ٥٦٣-٥٦٤).

٥- إعتماد مبدأ الإحالات منعًا للتكرار، كالنذور مثلًا وضعت مرّةً واحدة ضمن قوانين المتوحّدين.

رابعًا: بعض المصطلحات القانونيّة التي اعتمدها الشرع الجديد

١ - التقليل من استعمال كلمة Religiosus, Religio أي رهبانيّة وراهب، لأنّ الكنائس الشرقيّة تستعمل لفظة Moine, Monachus التي تعني كلّ شخص نذر نفسه لاتّباع المسيح والتكرّس للمشورات الإنجيليّة.

٢ - إستعمال لفظة Sodalis (رفيق) بدلًا من Subditus التي تعني المرؤوس.

٣ - عدم ظهور الكلمات بصيغة التأنيث في ما يخصّ الراهبات، فقد احتوتها العبارات بصيغة المذكّر.

٤ - المحافظة على استعمال لفظة Votum أو Professio بمعنى نذر،

وألغيت لفظتا Simplex و Solemnis أي نذر احتفاليّ ونذر بسيط، واكتفي بلفظتَي نذر مؤقّت ونذر مؤبّد. ,(Professio temporanea Professio definitiva).

خامسًا: الترتيب الخاصّ الذي اعتمدته «مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة»

إنّ الباب الثاني عشر من هذه المجموعة، وتحت عنوان «في المتوحّدين وباقي الرهبان وفي أعضاء مؤسّسات أخرى للحياة المكرّسة»، يتألّف من أربعة فصول مهمّة:

الفصل الأوّل

يطالعنا هذا الفصل بتحديد جديد، فريد ومتكامل، للحالة الرهبانيّة (ق ٤١٠) حيث يبدو المكرّسون «علامات تُنبئ مسبقًا بالمجد السماويّ».

أ - لقد خصّص الشرع الجديد، ٢٣ قانونًا: (٤١٠-٤٣٢) بجميع ذوي النذور العموميّة (في المتوحّدين وباقي الرهبان).

ب - يلي ذلك ٧١ قانونًا (٤٣٣-٥٠٣) تعود حصرًا إلى المتوحّدين والنسّاك.

ج - ٤٩ قانونًا، وهذا يشكّل القسم الثالث من هذا الباب (٥٠٤-٥٥٣)، في المنظّمات الرهبانيّة والجمعيّات الرهبانيّة، مع تحديد المفهوم القانونيّ لها. فالأولى ينذر فيها الأعضاء، وإن لم يكونوا متوحّدين، نذرًا رهبانيًّا يُعدّ مساويًا لنذر الرهبان المتوحّدين. أمّا الثانية فيلتزم فيها الأعضاء التزامًا رهبانيًّا بثلاثة نذور عموميّة ولكنّها لا تُعدّ مساوية لنذر الرهبان المتوحّدين، بل لها قوّتها الخاصّة على قاعدة الشرع. يمكن المنظّمات أن تكون إمّا حبريّة وإمّا بطريركيّة وإمّا أسقفيّة تبعًا للسلطة الصالحة التي أثبتتها (ق ٥٠٥ بند ٢). وتُعتبَر تلك الجمعيّات والمنظّمات إكليريكيّة إذا كانت، بسبب غايتها أو الهدف الذي قَصَد إليه المؤسّس أو بقوّة عادة شرعيّة،

تحت حكم كهنة واضطلعت بخِدَم خاصّة بالرسامة المقدّسة، على أن تكون السلطة التي أثبتتها قد اعترفت لها بهذا الطابع الكهنوتيّ (ق ٥٠٥ بند ٣).

الفصل الثاني

هناك ٩ قوانين (٥٥٤-٥٦٢) تتكلّم على «Sociétés»، أي جمعيّات الحياة المشتركة التي تعيش على غرار الرهبان، بدون نذر عموميّ. يعتمد هذا الفصل على الاختصار مع الإحالة على القوانين التي تنظّم وضع المتوحّدين والرهبان بالعموم.

الفصل الثالث

٧ قوانين (٥٦٣-٥٦٩) تُشرّع للمؤسّسات العلمانيّة.

الفصل الرابع

٣ قوانين (٥٧٠-٥٧٢): تفسح في المجال أمام أنماط جديدة من الحياة المكرّسة وجمعيّات الحياة الرسوليّة، وذلك بوحي من المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني الذي يأمل بولادة أشكال جديدة منها في الكنيسة، ويحصر صلاحيّة تثبيتها وإقرار صيغها الجديدة (القانون ٥٧١) بالكرسيّ الرسوليّ الروحانيّ وحده، ويحثّ الأساقفة والبطاركة على السعي لاكتشاف المواهب الجديدة في الحياة المكرّسة، بإيجاد أفضل السبل لنموّها وحمايتها، إيمانًا بعمل الروح القدس في الكنيسة، ونظرًا إلى فرادتها وقيمتها.

سادسًا: بعض التعديلات التي أُدخلت على الشرع الجديد

١ - نُقِلَت من الكرسيّ الرومانيّ إلى الرؤساء العامّين للمنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، صلاحيّة تجديد الأقاليم الرهبانيّة إذا وُجدت (Provinces) وإلحاق الأديار بها، وبذلك عُدّل القانون ١٥ من الإرادة الرسوليّة (١٩٥٢) بالقانون ٥٠٨ شرقيّ جديد.

٢ - جُعِلت السنّ القانونيّة لانتخاب الرئيس العامّ ٣٥ سنة بدلًا من ٤٠،

على أن تكون قد مضت عشر سنوات على إبرازه النذور المؤقّتة، وجُعل عمر الرؤساء المحلّيين ٣٠ سنة بدلًا من ٣٥ (القانون ٣١ القديم تمَّ تعديله بالقانون ٥١٣ جديد).

٣ - كلّ ما يتعلّق بفترة الطالبيّة قبل دخول الابتداء تحدُّده الأنظمة الداخليّة: والقوانين ٧١-٧٣ من الشرع القديم حلّ محلّها القانون ٥١٨ جديد. كما حَدَّد القانونُ ٥١٧ بند ١ السنَّ القانونيّة بسبع عشرة سنة للقبول في الابتداء، خلافًا للقانونَيْن ٧٤-٧٥ من الشرع القديم.

٤ - خلافًا لمنطوق القانون ٨٧ قديم، ترك القانون ٥٢٢ جديد الحقّ للرئيس العامّ في المنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، بتعيين مركز الابتداء، لمدّة معيّنة في أيّ دير من أديار رهبانيّته بدون الرجوع إلى الكرسيّ الرسوليّ أو إلى البطريرك. والقانون ٥٢١ أعطاه الحقّ في تغيير وإلغاء مركز الابتداء بعد مراجعة مجلس مشورته.

٥ - فرض القانون ٥٢٣ بند ١ شرقيّ جديد سنةً كاملة ومتواصلة لصحّة الابتداء، أمّا التغيّب عن الابتداء مدّةً تتعدّى الثلاثة أشهر متواصلةً أو متقطّعة، فيُبطل الابتداء، وذلك خلافًا للقانون ٨٩ قديم.

٦ - أمّا القوانين المستحدثة (٤٦٧-٤٧٠) فتجعل التخلّي عن الأموال الخاصّة والمقتنيات والتوصية بها قبل إبراز النذور المؤبّدة، ضروريّين لصحّتها، ولا يكون ذلك ضروريًّا قبل النذور المؤقّتة كما جاء في القانونَيْن ١٠٣ و١١٧ قديم.

٧ - القانون ٤٣١، البند الثاني، الفقرة الثانية، يعطي الرهبان الذين يعودون إلى رهبانيّتهم بعد تخلّيهم عن الكردينالية أو البطريركيّة أو الأسقفيّة الحقّ بالتمتّع بالصوت الفاعليّ والانفعاليّ فيها، إلّا إذا كانت القوانين الخاصّة بالمؤسّسة تنصّ خلاف ذلك. فالقانون ١٧٨ البند ٢ قديم يحرمهم هذا الحقّ.

٨ - ترك الشرع الجديد للرؤساء العامّين حرّيّة تعيين المعرِّف (القانون ٥٣٩) ورَفع واجب الاعتراف الأسبوعيّ للناذرين، تاركًا تحديد المدّة للشرع الخاصّ. وأجاز القانون ٤٧٥ لجميع الناذرين أن يتّخذوا

معرّفًا أو مرشدًا مَن أرادوا من الكهنة المصرَّفين بسرّ التوبة.

٩ - في النسّاك *De Eremitis*، أفرَد القانون الجديد بابًا خاصًّا بالنسّاك ضمّنه القوانين ٤٨١-٤٨٥، يقابلها في المجلّة الغربيّة القانون ٦٠٣ جديد. كما ينصّ القانون ٥٧٠ شرقيّ جديد أيضًا، على أنماط أخرى من المتزهّدين الذين يتمثّلون بمسلك النسّاك ويعيشون على منوالهم، بتولات وعذارى وأرامل «يلتزمن البتوليّة في العالم التزامًا عموميًّا».

أخيرًا، لقد اقتُصِرَ على استعمال أقلّ عدد ممكن من القوانين تجاوبًا مع رغبة المجمع الڤاتيكانيّ الثاني: «يجب على الجميع أن يتذكّروا أنّ أمل التجديد يقوم على حفظ القوانين باجتهاد متزايد، أكثر منه على تكاثر الشرائع»[١٨]. وكذلك أُفسح في المجال أمام القوانين الخاصّة بكلّ مؤسّسة رهبانيّة لتُبرز الفرادة والموهبة لكلّ مؤسّسة، وليتسنّى لها العودة إلى الينابيع وإلى أهداف المؤسّسين.

سابعًا: إرتباط الرهبان بالأسقف الأبرشيّ والبطريرك والكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ

الموضوع المهمّ هذا تعالجه القوانين ٤١٢-٤١٧ من مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة. فالقانون ٤١٢ ببنده الأوّل[١٩] يحدّد ارتباط (Dépendance) الرهبان بالسلطة في الكنيسة. إنّه مبدأ عامّ يطال المؤسّسات الرهبانيّة كافّة، بمعزل عن الدعوة الخاصّة بكلّ مؤسّسة ووضعها القانونيّ. إنّه ارتباط خاصّ بقداسة الكنيسة «يتعلّق دومًا بحياتها وقداستها»[٢٠]، وانصراف تامّ لخدمتها يتطلّبان خضوعًا خاصًّا لها، فهذه المؤسّسات تشكّل الرئة من الجسم وهي تعمل فيه ولأجله ومن خلاله. إنّها لَنتيجة حتميّة ومنطقيّة أنْ يَخضع العضوُ للجسم الذي يحتويه، وبالتالي

(١٨) المحبّة الكاملة، ٤.

(١٩) الشرع الغربيّ الجديد، ق ٥٩١.

(٢٠) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤.

أن يخضع الراهب للسلطة التي نَذَر الطاعةَ لها، أو أن يخضع من خلال الالتزام الذي اتّخذه على عاتقه نحوها: «يخضع الرهبان جميعهم للحبر الرومانيّ خضوعهم لرئيسهم الأعلى، ويتحتّمُ عليهم واجب الطاعة له بقوّة نذر الطاعة أيضًا»[21].

أمّا البند الثاني من القانون نفسه فيحدّد المبادئ التي ترتكز عليها عصمة الرهبانيّات (Exemption) ونختصرها بخمسة:

١ - أوّليّة (البابا) في الكنيسة الجامعة، فهو مشترع العصمة وهو الحَبْر الأعظم وله سلطته، كونُه الأوّل (Primat).

٢ - من أجل الفائدة العامّة، يَعصم، كونَه يملك الأوّليّة في الكنيسة الجامعة.

٣ - من أجل خدمة البشارة.

٤ - من أجل فائدة الكنيسة والمؤسّسات الرهبانيّة.

٥ - إنَّه يعصم مؤسّساتِ حياةٍ مكرّسة من سلطة الأسقف الأبرشيّ، أي يرفع سلطة الأسقف الأبرشيّ عنها، وبالتالي يُخرجها عن سلطة الأسقف الأبرشيّ ليُخضعها لنفسه وحده، كما جاء في الشرع الجديد، أو لسلطة كنسيّة أخرى، إذا رأى ذلك أفضل لخير هذه المؤسّسات ولمقتضيات الرسالة. إنَّ البند الثاني من قانون ٤١٢، يردّد حرفيًّا ما ورد في نور الأمم[22]. هذا القانون يختصر مراحل طويلة من الحياة الرهبانيّة، فالعصمة تشكّل فصلًا مهمًّا وأساسيًّا في حياة كلّ مؤسّسة رهبانيّة، وتَطوُّرها يجاري عن كثب تطوّر الحياة الرهبانيّة.

والجدير بالملاحظة، إنّها المرّة الأُولى في تاريخ الكنيسة التي فيها يعالِج مجمعٌ مسكونيّ بطريقة كاملة وصريحة موضوع الحياة المكرّسة. فالمجامع السابقة ردّدت أو شرحت بعض جوانب هذه الحياة بقصد

---

(٢١) مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، ق ٤١٢ بند ١، ق ٥٥٥، ق ٥٦٤.

(٢٢) دستور عقائديّ في الكنيسة، عدد ٤٥.

تحسينها، أو الإيحاء بضرورة تنظيم بعض مظاهرها: فالمجمع الڤاتيكانيّ الأوّل (٨ كانون الأوّل ١٨٦٩–١٨ تمّوز ١٨٧٠)، مع بيّوس التاسع، والمنعقد في بازيليك مار بطرس، وضع برنامجًا لتطوير الحياة الرهبانيّة، ولكنّه بسبب الحرب آنذاك لم يختتم أعماله؛ وحْدَه الڤاتيكانيّ الثاني أنجز المهمّة.

إنَّ الواجب الذي يتكلّم عليه القانون ٤١٢ يُلزم جميع المؤسّسات الرهبانيّة. فالخضوع والطاعة للحبر الرومانيّ يعنيان الخضوع لشخصه وحده (C'est une obéissance personnelle)، ويمكن قداسته، كما جاء في القانون المذكور، تفويض هذه السلطة أيضًا لمساعديه المباشرين (Dicastères et offices de la Curie).

كما يمكن القول بأنّ «السلطة الكنسيّة الأُخرى» التي ينصّ عليها هذا القانون هي السلطة التي يحدّدها البابا نفسه، وهذا ما ذهب إليه بعض الحقوقيّين.

تجدر الملاحظة بأنّ «الكوريا الرومانيّة» ليس لها من السلطة على الرهبان ما هو للحبر الأعظم، حتّى ولو كلّفها الحبر الأعظم نفسه.

ويبقى السؤال: ما هو مفهوم العصمة Exemption في الشرع الجديد؟

إنّ مفهوم العصمة هذا طرأت عليه تعديلات مهمّة وكبيرة، نظرًا إلى ما كانت عليه في القوانين السابقة: المجلّة الغربيّة ١٩١٧، (ق ٦١٥–٦١٨) والشرع الشرقيّ القديم ١٩٥٢، (ق ١٦٠–١٧٤). علمًا بأنّ الشرع الجديد يدعو إلى احترام الحقوق المكتسبة التي نتجت من هذه العصمة.

علامَ تقوم العصمة في الشرع الجديد؟

إنَّ العصمة في الشرع الجديد بَطُلَت أن تكون امتيازًا (Privilège)، حتّى تُصبح وضعًا طبيعيًّا (Une concession normale)، وهذا يعني أنّه يمكنَ الحبرَ الأعظم مَنْحُها جميع مؤسّسات الحياة المكرّسة، استنادًا إلى المعطيات التي يوردها القانون ٤١٢. فالأمور في الشرع الجديد تبسّطت

وحادت عن التعقيد، عكس ما كانت عليه في النظام القديم.

هذه العصمة تترك آثارًا مباشرة تنعكس على سلطة الرؤساء داخل مؤسّساتهم. أمّا في ما يعود إلى العلاقة بالأسقف الأبرشيّ، فيجب التقيّد بما حدّده القرار المجمعيّ في مهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة *Christus Dominus* (عدد ٣٤-٣٥)، والإرادة الرسوليّة *Ecclesiae Sanctae* (١ : ٢٢-٤٠)، وكذلك القرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ *Ad gentes* (عدد ٣٠).

لم يعد مفهوم العصمة بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني مطروحًا كما كان في الشرع القديم، إذ لم يعد من تمييز بين مؤسَّسة معصومة مِنْ قِبَل الحقّ (de droit)، ومؤسّسة معصومة بامتياز، وأُخرى ذات حقّ حبريّ. فانطلاقًا من الشرع الجديد أصبح بإمكان جميع المؤسّسات ذاتِ الحقّ الحبريّ، أن تنعم بالعصمة وبمفاعيلها كافّة؛ وعلاقتها وارتباطها بالأسقف يحدّدها الشرعُ العامّ بوضوح، حتّى يمكن القول بأنّ عدم استمرار العصمة امتيازًا جعلها تختفي من الشرع أو أقلّه تفقد أهمّيّتها (l'exemption a disparu du droit).

خاتمة

ندرك من خلال هذا العرض ما للتجديد من قيمة كبيرة. إنّه صفة مكوّنة لحياتنا الرهبانيّة. التجديد نقيض العالم الذي يدعونا بعضَ الأحيان إلى التحجّر. إنّه طريقٌ إلى قداسة وفهمُ رسالة.

التجديدُ صفةُ أناس وجهةُ سَيْرهم تطلّ دومًا بهم على آفاق جديدة ورجاء جديد، وحبّ جديد، وعالم جديد تصونه حقائق ثابتة خالدة. إنّه عمليّة لا تنتهي، مشروع عمر، إنّه السيرة الرهبانيّة بكلّ أبعادها.

لا تجديد بدون قلق وبدون شكّ، والشكّ هو الطريق الأمين إلى اليقين. التجديد يحتاج إلى جرأة وإقدام. إنّه أمر ضروريّ للحياة الرهبانيّة وإلّا تعرّضنا للجمود وانزلقنا نحو التراخي والانحدار.

هدف التجديد هو إنقاذ الحالة الرهبانيّة من تراكم السنين ووهن العمر، عن طريق نفض الغبار عنها. وهذا يتجلّى بتجديد الذات والمؤسّسات، والدير في طليعتها، باعتباره نواة الحياة الرهبانيّة، والإطار الأساس لعيش هذه الحياة، كما أكّد الشرع الجديد، وهذا يرتكز على معطيات أساسيّة نذكر منها:

أ - تنظيم الحياة الديريّة.

ب - إختيار الجماعة الرهبانيّة ورئيسها.

ج - تفعيل الدير رهبانًا وممتلكات، وتوزيع المهامّ بحسب مؤهّلات كلّ راهب وإمكانيّاته.

د - تحديد غاية الدير.

هـ - علاقة الدير بمحيطه، كي يصبح مركز إشعاع: «لا يوضع سراج تحت مكيال» (متّى ٥/ ١٤).

وأخيرًا أردّد مع الحكيم بُومِن (Poemen)، إذ توجّهَ إلى الأب الرهبانيّ بقوله: «كن لتلميذك مثالًا لا مُشترِعًا».

دِيُودُورُس الطَّرْسُوسِيّ وآثاره
هل ضاعت كلّها؟

الخوري بولس الفغالي(٭)

ترك ديودورُس الطرسوسيّ المؤلّفات العديدة، فكان فاتحًا في مدرسة أنطاكية لتفسير الكتاب المقدّس، هذا عدا عن المقالات اللاهوتيّة. ولكن على أثر الحكم على الرؤوس الثلاثة، اعتُبر المعلّم الكبير هذا معلّم نسطور، فأُتلفت كتبه أو أهملت فضاعت. ولم يبقَ لنا منها سوى النذر اليسير. فهل ضاعت حقًّا آثاره كلّها؟ أمّا نحن فنحاول أن نبحث عن آثاره في تفسير الكتاب المقدّس. وقبل أن نبدأ بحثنا في المعنى الحصريّ للكلمة، نتعرّف إلى ذلك الذي اعتُبر في حياته عمود الأرثوذكسيّة، ولكنّه بعد موته اتّهم بالهرطقة واعتُبر أبا النسطوريّة البعيد.

١ – مسيرة ديودورُس

نتعرّف إلى حياته وتعليمه، قبل أن نصل إلى مصير هذا التعليم، ولا سيّما بعد أن تدخّل كيرلّس الإسكندرانيّ الذي كان الخصم اللدود لنسطور، وموجّه أعمال مجمع أفسس الذي أعلن في ما أعلن وحدة الأقنوم (أو الشخص) في الابن: ذاك الذي هو ابن الله هو ابن مريم. وبالتالي تعلن الكنيسة مريم والدة الله.

(٭) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

أ – حياة ديودورُس

يرى العلماء أنّ ديودورُس وُلد في أنطاكية[١] وهم يستندون في ذلك إلى تيُودُوريتُس في كتابه التاريخ الكنسيّ[٢]. نشير هنا إلى رأي آخر[٣]، يستند إلى رسالة من القدّيس باسيليوس[٤] وأخرى من هيرُونيمُس[٥]. فالأُولى تقول إنّ ديودورُس كان تلميذ سِلوانس الطَّرْسُوسيّ. والثانية تؤكّد أنّ ديودورُس ارتبط بـ«الهراطقة» في طرسوس. وهكذا يستنتج هذا الرأيُ أنّ ديودورُس وُلد في طرسوس. ولكنّنا نبقى على الرأي الأوّل ونعتبر أنّ ديودورُس ارتبط بطرسوس لأنّه كان أسقفها. كما يمكننا أن نعتبر أنّ سلوانس كان معلّم ديودورُس في أنطاكية قبل أن يصبح أسقفًا على طَرسوس. وهكذا قد يكون هيرونيمس قال ما قال عن ديودورُس في ما يتعلّق بالحقبة الأولى هذه من حياة معلّم أنطاكية الكبير[٦].

إنتمى ديودورُس إلى عائلة مسيحيّة مشهورة، ودرس الكتب المقدّسة

(١) G. BARDY, «Diodore» in *Dict. de Spir.* T. III (Paris, 1957). Col 986 (cité *DS* par la suite). F. MARTIN, «Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens», *Journal Asiatique*, 90, série XIV, 1899, p. 459 (texte), 483 (trad).

(٢) Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique* 4,25, *P.G.* 82, 1184. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 51, note. *DS*, col 986.

(٣) Voir: L. ABRAMOWSKI, «Diodore de Tarse», in *Dict. d'hist. et de géo. ecclésiastiques* T. XIV (Paris, 1960), col 496-497 (cité *DHGE*).

(٤) BASILE LE GRAND, Lettres 244,3 (*PG.* 32, 916c) in Y. COURTONNE, *Saint Basile*, Lettres III (Paris, 1266), p. 77. «أمّا ديودورس فقد تقبّلناه منذ البدء طالبًا للطوباويّ سِلْوانُس، والآن نحبّه ونوقّره».

(٥) Jérôme, Lettres 15,5. Voir J. LABOURT, I-VIII, Paris 1949-1963.

(٦) نقرأ في بَرحَذبشابا عَربايا، التاريخ (يعود إلى القرن السادس): «مع أنّ الطوباويّ ديودورس سبق له أن تدرّب في كلّ علم الفلسفة، إلّا أنّه بعد أن تقرّب من المسيحيّة، تعلّق بالطوباويّ سلوانس، أسقف طرسوس... لدى قدميه تربّى (ديودورس) في علم مجيد وفي تأمّل الكتب (المقدّسة)». F. NAU, La première partie de l'*Histoire de Barhad besabba arbaïa*. Texte syriaque édité et traduit. *Patrologia Orientalis* XXIII, 2 (Paris, 1932) p. 314 (= 138).

لدى سلوانس الذي صار في ما بعد رئيس الحزب المعترف بالابن الذي هو من جوهر الآب[٧] على ما يقول باسيليوس، والذي كان أسقف طرسوس. بعد هذا، أقام ديودورُس في أثينة زمنًا نال فيه تكوينًا كلاسيكيًّا متينًا في الأدب اليونانيّ[٨]، هذا ما يؤكّده الأمبراطور يوليانس في رسالة دوّنها سنة ٣٦٢ ووجّهها إلى فوتينوس أسقف سرميوم. «وصل (ديودورُس) إلى أثينة، ودرس فيها الفلسفة. وبلغت به الوقاحة مبلغًا حين تدرّج في تعليم ربّات الشعر، وفي استعمال استنباط البلغاء لكي يسلّح لسانه الممقوت ضدّ آلهة السماء»[٩].

ما إن أنهى ديودورُس دروسه حتّى عاد إلى أنطاكية وهناك اعتنق الحياة النسكيّة، فمارسها بصرامة وقساوة، وهذا ما جعل صحّته تضعُف. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، بدأ دفاعه عن المسيحيّة في وجه اتّهامات يُوليانُس. وفي أثناء مدّة من الزمن، أسّس مدرسة نسكيّة[١٠] التحق بها ثيودورس أسقف المصّيصة[١١] ويوحنّا الذهبيّ الفم. وقد صار هذا الأخير تلميذه المحبّب، فاحتفظ لمعلّمه الحبيب بإعجاب مليء بعرفان الجميل. وقد امتدحه بشكل عَلنيّ في إحدى عظاته حين قابله بيوحنّا المعمدان.

---

(٧) Parti homéousien.

(٨) نشير هنا إلى مقال هيرونيمس: في الرجال المشهورين (*De viris illustribus* 119, PL 23, 710b)، يتّهم فيه ديودورس بأن يجهل الأدب الدنيويّ. من الواضح أنّ هيرونيمس لم يكن يحبّ ديودورس.

(٩) الرسالة ٩٠، وقد حفظها في ترجمة لاتينيّة فاكُونْدُوس. رج Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* 4,2, *PL* 67, 621 b, éd. J. Bidez, *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, t. 1, 2° p. Paris 1924, p. 105-106, 174-175. نتذكّر أنّ يوليانس هنا هو يوليانس الجاحد، وهو في كلامه يخاف من ديودورس الذي يهدّد له آلهته.

(١٠) SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* 6,3, *PG*. 67, G 65 b; SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique* 8,2, *PG* 67, 151 a.

(١١) راجع بولس الفغالي، ثيودورس، أسقف المصّيصة ومفسّر الكتب الإلهيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، «التراث السريانيّ»، ٣، ص ٥-١٣ (حياته)، ١٢٧-١٣٦ (مصيره).

قال الذهبيّ الفم في مديح الأسقف ديودورُس: «بما أنّ معلّمي جعل على رأسي إكليلًا يليق بالعلم، وأنّه يتشوّق إلى استعادته، فاسمحوا لي بأن أنتزعه من جبين لا يليق به أن يحمله وأن أكلّل به من جديد ذاك الذي يستحقّه. ما اسمه يوحنّا، هذا ما لا شكّ فيه. ولكن له روح يوحنّا. أعطي لي اسم هذا التلميذ، أمّا هو فاقتنى فضيلته. لهذا وجب أن يكون هو وارث هذا اللقب المجيد، لا أنا»[١٢]. وبعد أن تحدّث الذهبيّ الفم عن طريقة حياة المعمدان الشبيهة بحياة إيليّا، قال: «... لنرَ الآن كيف ضاهى أبانا الشهيد يوحنّا المعمدان، لكي تعرفوا أنّه أجدر منّي بأن يحمل هذا الاسم الشهير. لم يكن للأوّل على الأرض طاولة ولا سرير ولا بيت. أما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الثاني؟ أنتم تشهدون وتعرفون كيف عاش دومًا، يبشّر بلا انقطاع، ليس له شيء خاصّ به، ويحصل من الآخرين على طعامه، مثابرًا دومًا على الصلاة والرسالة»[١٣].

في أيّام كُونستانْتيُوس الثاني (٣٣٧-٣٦١) ووالِنْس (٣٦٤-٣٧٨)، قام فلابيانس[١٤] وديودورُس بدورٍ كبير من أجل انتشار الإيمان في أنطاكية. فمع أنّهما كانا من العوامّ، لا من الكهنة، فقد اعتادا أن يجمعا المؤمنين للصلاة في معابد الشهداء المبنيّة على حدود المدينة[١٥]، ويدفعاهم إلى تلاوة المزامير[١٦] مع التشديد على المساواة التامّة بين الأقانيم الثلاثة، بواسطة المجدلة: «المجد للآب والابن والروح القدس». عندئذ جازى الأسقف ملاطيوس[١٧] غيرتهما خير مجازاة

(١٢) P.G. 52, 761-766. Voir J. BAREILLE, *Œuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, t. 6 (Paris, 1866), p. 549.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٥٥٠.

(١٤) فلابيانس (القدّيس). أسقف القسطنطينيّة (٤٤٦-٤٤٩) الذي اشتهر بتعليمه عن التجسّد *Tome à Flavien*.

(١٥) هكذا بدأ برلس كرازته في فيلبّي بحسب سفر الأعمال (١٦: ١٣). رج Campenses كما في هيرونيمس، الرسالة ١٥، الآباء اللاتين ٢٢: ٣٥٦، ٣٥٨.

(١٦) THEODORET, *Histoire Ecclésiastique* 2,19, PG. 82, 1060c.

(١٧) أسقف أنطاكية ٣٦١-٣٨١.

فرسمهما كاهنَين. وهكذا استطاعا في أثناء غياب الأسقف في المنفى أن يتابعا العمل الكنسيّ ولا سيّما في الكرازة والوعظ(١٨).

رُسم ديودورُس أسقفًا سنة ٣٧٨. وقبل ذلك الوقت، أي من سنة ٣٦٣ حتّى سنة ٣٧٨، لا نعرف الشيء الكثير عنه، سوى أنّه أقام في أنطاكية، وكان يزور أسقفه المنفي في أرمينا. كما كان له أن يلتقي باسيليوس الكبير ويرتبط به بصداقة وثيقة وأمينة(١٩). رسمه على طرسوس الأسقف ملاطيوس، الذي استعاد قيادة كنيسته على أثر موت الأمبراطور والنس. لهذا، شارك ديودورُس في مجمع أنطاكية المحلّيّ سنة ٣٧٩. وفي مجمع القسطنطينيّة المسكونيّ سنة ٣٨١، قام بدورٍ كبيرٍ حين عمل على إحلال نِكْتارِيُوس في كرسيّ القسطنطينيّة بعد استقالة غريغوريوس.

وعيّنه الأمبراطور تِيودُوسيوس (٣٧٩-٣٩٥) مع بِلاجيوس أسقف لاودِكية، كأكثر الأساقفة جدارة للدفاع عن الأرثوذكسيّة. متى توفّي ديودورُس؟ نحن لا نعرف تاريخ موته بدقّة، كما لم نعرف سنة ولادته. ولكنّنا نعرف أنّه في مجمع انعقد في القسطنطينيّة سنة ٣٩٤، كان على كرسيّ طرسوس شخص اسمه فاليريوس. كما نقرأ ما قاله عنه هيرونيمس في الرجال المشهورين سنة ٣٩٢. هذا يعني أنّ ديودورُس توفّي سنة ٣٩٠-٣٩١(٢٠).

ب - تعليم ديودورُس

بدا ديودورُس شخصيّة لامعة، ولا سيّما في المجادلات اللاهوتيّة، إبّان القرن الرابع، وهذا ما دلّ على إيمانه المستقيم، بحيث تساءل بعض المؤرّخين: أما يمكن أن يحمل هو أيضًا لقب «المعترف»؟

---

(١٨) رج. DS, t III, col. 986.

(١٩) TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. 8, Paris, 1702, p. 560. cité dans DS III, col. 987.

(٢٠) *DHGE*, t. XIV, col. 497.

نتوقّف هنا بشكل خاصّ على تعليم ديودورُس اللاهوتيّ، حيث اتُّهم بالهرطقة، فضاعت بسبب ذلك كتبه. نستطيع القول إنّ تعليمه في شأن السيّد المسيح هو تعليم مدرسة أنطاكية الذي اعتبره بعضُهم متطرّفًا.

فالفكرة التي تشرف على كرستولوجية مدرسة أنطاكية، هي أنّ الطبيعتَين في المسيح تحتفظان بكلّ خصائصهما وتبتعدان عن كلّ مزج. وهكذا تحافظ هذه المدرسة على التميز بين العنصر الإلهيّ والعنصر البشريّ، كما تفسّر سرّ الإله - الإنسان بالعقل البشريّ.

كيف تتمّ الوحدة بين الطبيعتَين؟ ليست على مستوى الطبيعة، ولا على مستوى الجوهر(٢١)، لأنّ مثل هذه الوحدة تشوّه اللاهوت والناسوت معًا. إنّ كلمة الله أخذ جسدًا ولكنّه لم يصر جسدًا، لم يصر بشرًا. وسكنى الألوهة في البشريّة ليست جوهريّة،(٢٢) بل بحسب النعمة(٢٣). إذن، يقيم الكلمة في يسوع كما في هيكل. والوحدة بين الطبيعتَين هي وحدة على مستوى العلاقة. هي وحدة أدبيّة مع اتّصال بين العواطف والقوى والإرادة.

تماهى الأقنوم (أو الشخص) مع الطبيعة. وبما أنّ في يسوع طبيعتَين، ففيه أيضًا أقنومان أو شخصان. وهكذا، لا يمكن أن تكون مريم أمّ الله، بل أمّ يسوع المسيح، أي أمّ الشخص البشريّ. لن نجد الجواب الكامل عن مستوى الوحدة بين الطبيعتَين في الأقنوم الواحد إلّا حين يظهر التعليم حول تبادل الصفات(٢٤). ولكنّنا ابتعدنا عن موضوعنا.

وقال أحد الشرّاح عن ديودورُس ما يلي: «أراد ديودورُس أن يحافظ على كمال الطبيعتَين في المسيح، فميّز في شخص المخلّص بين ابن الله

---

(٢١) Henosis Kath'hypostasin. P G t 66, 984.

(٢٢) Kat'ousian.

(٢٣) Kata charin.

(٢٤) S. VALHE, «Ecole théologique d'Antioche» in *Dict. de Théo. Cath (DTC)* t. I (Paris, 1923) col 1437-1438.

وابن داود. أخذ الأوّل الثاني وسكن فيه[٢٥]. ونحن لا نستطيع أن نقول إلّا مجازًا[٢٦] إنّ الله الكلمة، ابن الله، هو ابن داود، وذلك لأنّ ابن داود كان هيكل الكلمة. فلم يكن لهذا الكلمة ولادتان، واحدة أزليّة وأخرى في الزمن. ولكن ذاك الذي وُلد من الآب، جعل لنفسه هيكلًا من ذلك الذي وُلد من مريم. إذن، الإنسان المولود من مريم ليس ابن الله بالطبيعة، بل بالنعمة. وحده الكلمة هو ابن الله بالطبيعة»[٢٧].

أوّل مَن عارض تعليم ديودورُس كان أبُوليناريوس أسقف لاودكية[٢٨]. ولكنّنا ننتظر الجدالات الكرستولوجيّة التي ظهرت بعد سنة ٤٢٨، لكي نكتشف أوائل الاتّهامات التي وجّهتها الأرثوذكسيّة إلى ديودورُس، فجعلته أبا النسطوريّة والمسؤول الحقيقيّ عن الضلال الذي قسم شخص (أو أقنوم) المسيح.

في هذا المجال، نقرأ ما كتبه كِيرِلُّس، أسقف الإسكندريّة: «بعد أن كان ديودورُس مدّة طويلة منكرًا لطبيعة الروح القدس، عاد إلى شركة كنيسة الأرثوذكس. ولمّا ظنّ أنّه ترك هرطقة الماقيدونيّين[٢٩]، سقط في داء آخر. ظنّ فكتب أنّ ذاك الذي هو من زرع داود ووُلد من العذراء القدّيسة هو ابن آخر، منفصل عن كلمة الله الآب»[٣٠].

حين نعرف السلطة التي كان يتمتّع بها القدّيس كيرلّس، نفهم أنّ

---

(٢٥) P.G. 33, 1559.

(٢٦) Katachréstikôs.

(٢٧) J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, *la fin de l'âge patristique 430-800* (Paris, 1928), p. 13, 14.

(٢٨) بقيت أجزاء ممّا كتبه أبوليناريوس وقد جمعها تلميذه تيموثاوس H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. 1, Tubingue, 1904, p. 141-144; G. VOISIN, *L'apollinarisme. Etude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au 4e siècle*. Louvain, 1901, p. 168-170.

(٢٩) رج تيودوروس (حاشية ١١) ص ٥٨-٦١.

(٣٠) الرسالة ٤٥. الآباء اليونان ٧٧: ٢٢٩ أ. ب. DS, III, col 988

كلامه في هذه الرسالة وفي غيرها، شكّل في نظر ديودورُس الضربة القاضية. ومع ذلك، ورغم العداوة التي لاحقته إبّان القرن الخامس، فهو لم يُحرم كما حُرِمَ تيودورس مثلًا سنة ٥٥٣. ومع ذلك ضاعت آثار هذا المعلّم اللاهوتيّة، كما ضاع الكثير من آثاره التفسيريّة.

٢ – مؤلّفات ديودورُس

أ – التقليد اليونانيّ

ذكر باسيليوس كتابَيْن للكاهن ديودورُس لم نعرف محتواهما. فكتب إليه ما يلي: «قرأتُ كتابَيْك اللذين تكرّمتَ وأرسلتهما إليّ. سُررت بالثاني سرورًا كبيرًا، لا بسبب إيجازه وحسب... ولكن بسبب تزاحم الأفكار، واعتراضات المجادلين والأجوبة المعروضة بوضوح. بالإضافة إلى ذلك، بدت لي بساطة الأسلوب وغياب التكلّف جديرة بالهدف الذي توخّاه المسيحيّ الذي لا يكتب لإظهار علمه، بل من أجل فائدة الناس»[٣١].

وتحدّث إيرونيموس عن تفاسير (منها أعمال الرسل) دوّنها ديودورُس في خطّ أوسابيوس الحمصيّ[٣٢]. كما اعتبر أنّه فسّر، كما فعل غيره، الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين والأولى إلى التسالونيكيّين[٣٣]. وأشار تيودوريتس في تاريخ الهرطقات[٣٤]، في مقطع مخصّص لفوتينوس أنّ ديودورُس أخذ القلم وهاجم هؤلاء الأربعة: فوتينوس، مرقلوس، سابيليوس، بولس الشيمشاطي. وهذا ما يقوله برحد بشابا الذي يتحدّث

---

(٣١) الرسائل ٦٧، ٦٩، ٧١، الآباء اليونان ٧٧: ٣٣٦ ب، ٣٤٠ ج، ٣٤٤ أ. A Diodore, prêtre d'Antioche, Lettre 135 (par. 1) in *Saint Basile, Lettres*, II (Paris 1961) p. 49.

(٣٢) بولس الفغالي، «تفسير سفر التكوين لأوسابيوس الحمصيّ»، المشرق ٧٢ (الجزء الثاني، تمّوز – ك١، ١٩٩٨)، ص ٤٤١–٤٦٨.

(٣٣) الرسالة ٤٨: ٣؛ ١١٩: ٤.

(٣٤) THEODORET, *Haereticorum fabularum compendium*, II, 11, *P.G.* 83, 335-556.

عن سبع مقالات ضدّ المتشيّعين لهؤلاء الهراطقة الأربعة. وهكذا نكون أمام كتابٍ واحد في سبعة أقسام.

لن نذكر لِيُونْسيوس البيزنطيّ، ولا هِرَقْلِيانُس المكدونيّ، ولا فُوتِيُوس (الذي يتحدّث مثلًا عن كتاب ضدّ المانويّين)، بل نتوقّف على لائحة تيودورس القارئ[٣٥]: الإله الواحد في الثالوث، ضدّ تبّاع ملكيصادق، ضدّ اليهود، حول قيامة الموتى، حول النفس وضدّ البدع في هذا الشأن، ضدّ علماء الفلك والمنجّمين والحتميّة، حول الكرة السماويّة والمناطق السبع والمسيرة المعاكسة لدى الكواكب، حول العناية الإلهيّة، حول الطبيعة والمادّة وتحديد ما هو صحيح، ضدّ أفلاطون وإلٰهه وآلهته، ضدّ أرسطو وحول الأجسام السماويّة، ضدّ الذين يقولون إنّ للسماء نفسًا، ضدّ بُورْفِيريوس وحول الحيوانات والذبائح[٣٦].

وهناك تفاسير العهد القديم كلّه: التكوين، الخروج، المزامير، أسفار الملوك الأربعة[٣٧]، المواضع الصعبة في سفري الأخبار، الأمثال، الاختلاف بين الواقع والمجاز، الجامعة، نشيد الأناشيد، الأنبياء، الأناجيل الأربعة، أعمال الرسل، رسائل يوحنّا الإنجيليّ[٣٨].

أوردنا هذه اللائحة لندلّ على وسع معارف ديودورُس، وعلى تنوّع الموضوعات التي تطرّق إليها. كما نفهم أنّ حياة ذاك الذي صار أسقف طرسوس، كانت كلّها مكرّسة للكنيسة التي خدمها بعمله الرسوليّ وكتاباته. غير أنّه لم يبقَ لنا من كلّ هذه المؤلّفات سوى نذر يسير، ما عدا أجزاء تفسيريّة و«شرح المزامير».

---

(٣٥) SUIDAS, éd. Bernhardy, I, Col. 1379 ss; éd. J. Adler, II, Leipzig, 1923, p. 103, ligne 1-23.

(٣٦) *DS* III, col 987.

(٣٧) هنا بحسب السبعينيّة اليونانيّة. أي سِفرا صموئيل الأوّل والثاني، وسِفرا الملوك الأوّل والثاني بحسب النسخة العبريّة.

(٣٨) *DHGE* XIV, Col. 498.

ونطرح السؤال: لِمَ ضاع كلّ هذا؟ فديودورُس أحيط بإكرام كبير في أثناء حياته، ورافقته الشهرة والمديح حتّى ساعة موته، بل بعد موته. ذكرنا مديح يوحنّا الذهبيّ الفم[٣٩]. أمّا تيودوريتس فسمّاه المدافع السامي عن الإيمان الحقيقيّ الذي لأجله حارب وانتصر. وقال عنه: إستخرج تعليمه من ينابيع المعرفة الإلهيّة، فكان قناةً مرّ فيها الروح القدس ليحلّ على الآخرين[٤٠].

ب - التقليد السريانيّ

نتحدّث هنا عن التقليد السريانيّ في وجهه النسطوريّ، لا في وجهه المونوفيسيّ[٤١] الذي حرم ديودورُس[٤٢]، فأثّر في فوتيوس[٤٣] الذي اعتبر ديودورُس محرومًا، شأنه شأن تيودورس المصّيصي وتيودوريتس القُورُشيّ.

لدينا في التقليد السريانيّ هذا لانحتان تركهما كاتبان نسطوريّان. الأولى تعود إلى القرن السادس: التاريخ الكنسيّ لبَرْحَد بشابا عَربايا الذي ذكرناه آنفًا[٤٤]، والذي استقى منه التاريخ السِعْرِدي[٤٥] الذي وصل إلينا

(٣٩) راجع حاشية ١٢.

(٤٠) *DS* III col. 987-983.

(٤١) أي القائل بالطبيعة الواحدة في المسيح.

(٤٢) *DS* III col 989.

(٤٣) PHOTIUS, *Bibliotheca* 18, *P.G.* 103, 57a. يبدو أنّ فوتيوس لم يقرأ أعمال مجمع القسطنطينيّة (٥٥٣) الذي حرم الرؤوس الثلاثة: تيودورس، وتيودوريتس، وهيبا الرهاويّ.

(٤٤) راجع حاشية ٦، ص ٣١٥ (١٣٩).

(٤٥) *Histoire nestorienne (chronique de Séert)*, première partie (II), publiée par Addai Scher, tr. par Pierre Dib in *Patrologia Orientalis* t.v, fasc. 2, Paris, s.d. p. 276. «ووضع ثلثة (ثلاثة) كتب ردّ فيها على المنويّة (تعليم ماني). وثلثة كتب ردّ فيها على الأريوسيّة، وكتابًا ردّ فيه على ماقيدونس وثبّت أنّ روح القدس من جوهر الآب والابن. والأفضل بينهم كتابًا (كتابٌ) يردّ فيه على أَقُوليناريوس (أبوليناريوس). وسبعة كتب في الردّ على فُوطِينوس وماقلوس (مَرقِلّوس)،=

في اللغة العربيّة. واللائحة الثانية تعود إلى القرن الثالث عشر، هي لائحة عبد يشوع التي أوردها السمعانيّ في المكتبة الشرقيّة(٤٦).

ماذا تقول اللائحة الأولى؟ «بعد ذلك بقليل، صار أسقفًا في طرسوس. ألّف ثلاثة كتب ضدّ المانويّين، وثلاثة ضدّ المتشيّعين لآريوس، وواحدًا عن الروح القدس وضدّ تبّاع ماقيدونيوس، وثلاثة ضدّ أبوليناريوس، وسبعة مقالات ضدّ المتشيّعين لفوتينوس ومرقلوس وسابيليوس وبولس الشميشاطي، وكتابَيْن ضدّ اليهود مع البقيّة (بقيّة الكتب). هذا خلا تفسير العهدَيْن. فلم يترك العهد القديم بدون تفسير (من تك) حتّى سفر راعوت».

وتذكر اللائحة الثانية الكتب ذاتها. وفي تفسير العهدَيْن، تشير فقط إلى تفسير متّى(٤٧). وأشارت النصوص السريانيّة اللاحقة إلى كتاب العناية الإلهيّة الذي استقى منه يوحنّا (يوانيس) الدارِيّ الذي عاش في القرن الثامن، وكان من أصحاب الطبيعة الواحدة. وذكر عمّانوئيل الذي هو نسطوريّ من القرن العاشر كتاب ديودورُس ضدّ برديصان.

تعود هذه الترجمات إلى السريانيّة، إلى القرن الخامس، وقد قامت بها مدرسة الرها حين ترجمت أيضًا كتب تيودورس المصّيصيّ. وقد قام بالعمل هِيبا، كُومِي، برُوبُوس، مَعنا الثاني أسقف أرْداشِير. في أيّ حال، امتدّ عمل الترجمة هذا على عدّة عقود من السنين.

ج - تفسير الكتاب المقدّس

شدّدنا على لاهوت ديودورُس ومؤلّفاته اللاهوتيّة التي جاءت على المستوى العقائديّ والدفاعيّ والهجوميّ، ضدّ بدع تفشّت في

=وفولس (وبولس) الشمشاطي... ووضع نحو ثمانين كتابًا كشف فيها عوار (فساد) كلّ مبدع، وفضح قول كلّ متعدّ».

(٤٦) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t.3, pars I, Rome 1725, p. 28-29.

(٤٧) *DHGE*, XIV, col. 499.

الكنيسة[٤٨]. وتبقى المؤلَّفاتُ التفسيريّة التي لم تُفقد تمامًا، بل وُجدت منها أجزاء حول أسفار الشريعة الخمسة والكتب التاريخيّة وسفر المزامير[٤٩].

ما هي نظرة ديودورُس إلى التفسير الكتابيّ؟ ما يشرف على نظرته هذه، هو التعليم الكرستولوجيّ الذي يُبرز الطابع البشريّ للمخلّص. لهذا، شدّد أسقف طرسوس على التفسير الحرفيّ. فهو يرى أنّ الأحداث الواردة في الأسفار المقدّسة، قد حصلت حقًّا كما رواها النصُّ الكتابيّ. فيجب أن يكوَنَ الهمّ الأوّل للتأويل أن يدرس الخبر ويهتمّ كلّ الاهتمام بالأمور الواقعيّة. بعد ذلك، يبحث المفسّر، إذا شاء وإذا أمكن، عن معنى سامٍ يفترض الأوّل ويضاف إليه من دون أن يدمّره. المعنى السامي هذا يدعوه ديودورُس «التفحّص والرؤية»[٥٠]. ويعارضه مع المجاز والاستعارة[٥١] التي أخذت بها بنوع خاصّ مدرسة الإسكندريّة.

كلّ هذا يوضحه ديودورُس في مطلع تفسيره سفر المزامير ومقدّمة مز ١١٩، وقد يكون أوضحه في كتاب يبدو أنّه ضاع هو الاختلاف بين الرؤية والاستعارة[٥٢]. إستعاد تيودورس هذا التعليم في كتابـ(ـه) حول المجاز والخبر التاريخيّ[٥٣] الذي ذكره فاكُونْدُوس في الدفاع عن تيودورس[٥٤].

---

(٤٨) J. QUASTEN, *Initation aux Pères de l'Eglise*, III (Paris, 1962), p. 562-564.

(٤٩) J. DECONINCK, *Essai sur les chaînes de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris, 1912; L. MARIES, *Le commentaire Diodore de Tarse sur les Psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924; *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, 1933.

(٥٠) في اليونانيّة: تيوريا Théoria التي تعود إلى فعل يعني: لاحظ، تفحّص، تأمّل، رأى.

(٥١) Allégoria.

(٥٢) في اليونانيّة: *Tis diaphora théorias kai allégorias*.

(٥٣) في اللاتينيّة: *Liber de allegoria et historia*.

(٥٤) Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* 3, 6; *P L* 67, 602.

وإليك المبادئ التي أسند ديودورُس إليها «الرؤية والتفحّص» (تيوريا): «لا يتعارض الخبر التاريخيّ (هستوريا) مع «التيوريا»، بل هو أساس وسند النظرات السامية. ولكن يجب أن نحذّر شيئًا هامًّا وهو أن لا تكون «التيوريا» قلبًا للموضوع. حينئذ لن تكون «تيوريا» بل «أَليغُوريا» أي مجاز واستعارة. فإن طلبنا بجانب النصّ معنًى غريبًا، لا نعود أمام «تيوريا» بل «أليغوريا»... فالمجدّدون في الكتاب المقدّس... قرأوا «الهاوية» ففهموا «الشياطين». وقرأوا «الحيّة»، ففهموا إبليس... وهكذا دواليك... هي سخافات... فإذ نرذل كلّيًّا هذه الشروح، لا نمنع من العبور إلى «تيوريا» سامية ولكن مع احترام (النصّ). مثلًا، نقبل أن نشبّه هابيل وقايين بمجمع اليهود والكنيسة. فنحاول أن نبيّن من جهة أنّ مجمع اليهود رُذل، شأنه شأن ذبيحة قايين، ومن جهة ثانية أنّ تقدّمات الكنيسة قُبلت شأنها شأن تقدّمات هابيل... هذه الشروح لا تدمّر الخبر ولا تقلب «تيوريا» رأسًا على عقب. إنّ هذا النهج الوسط الذي نحاوله، يسير بحسب الخبر (هستوريا) وبحسب الرؤية (تيوريا) ويُنقذنا من الهلّينيّة»[٥٥].

هكذا ندرك الفرق الجوهريّ الذي يفصل التأويل الاستعاريّ عن التأويل الذي أخذ به ديودورُس وسمّاه «تيوريا». لا شكّ في أنّ أوريجانِس لم يتخلّ عن المعنى الحرفيّ، وإن اتّهموه بأنّه رذله. غير أنّه فضّل بشكل خاصّ على المعنى الحرفيّ، المعنى الاستعاريّ (الأليغوريّ) الذي لا أساس له سوى حسّ خاصّ بالمؤوّل. فعمقُ الحسّ المسيحيّ عند أوريجانِس وجّهه التوجيه الصحيح في حالات كثيرة، ومنعه من اتّباع فذلكات وجدها عند فِيلُون[٥٦] الإسكندرانيّ. ولكن يبقى أنّ فيلون هو الموجّه المفضّل لأوريجانِس.

---

(٥٥) DIODORE, *Préface du Commentaire*, Tr. L. Mariès, Extraits_ p. 89. cité dans *D S* III, col 1991.

(٥٦) فيلسوف يهوديّ، وُلد في الإسكندريّة بين سنة ١٣ وسنة ٢٠ ق.م. وتوفّي سنة ٥٠ ب.م. أراد أن يربط الفكر البيبليّ بالفكر الأفلاطونيّ، فجاء تفسيره سفر التكوين مجازيًّا استعاريًّا، وأثّر في عدد من آباء الكنيسة.

ولكن ديودورُس يُعمل العقلَ والتميز، ويبقى قريبًا من التقليد الأرثوذكسيّ، ويطلب توجيهًا من العهد الجديد الذي يتيح له أن يكتشف الأمور الخفيّة في كتابات الأنبياء. هذا ما شرحه أسقف طرسوس في مقدّمة مز ١١٩ فعرض موقفه وموقف مدرسة أنطاكية. «فإن قال (الاستعاريّون) إنّ هذا المزمور الذي تلفّظ به الله، يليق بالأجيال البشريّة، وينطبق على الأحداث الحاضرة كما على أحداث من نظام أسمى، يكون تفسيرهم صحيحًا. فهذا ما أقوله تقريبًا: حين أعلن الأنبياءُ مسبقًا الأحداث، كيّفوا كلامهم مع الحقبة التي قالوه لها، ومع الحقبات التالية. وهكذا بدت كلماتهم، بالنسبة إلى الحقبة المعاصرة، عبارات مجازيّة، ولكنّها توافقت كلّ التوافق مع الأحداث التي حقّقت النبوءات... فهذا خاصّ بالروح الذي يمنح البشر مواهب أبديّة ومطلقة، أعني أقوالًا إلهيّة تستطيع أن تتكيّف مع كلّ حقبة حتّى نهاية البشريّة... ليست هذه «أليغوريا»، بل حقيقة تحمل تكيّفات متعدّدة»(٥٧).

فإن كان داود الكاتب الوحيد لسفر المزامير كلّه، فهذا لا يمنع أن تطبّق بعض المزامير على أشخاص آخرين: أشخاص من الماضي مثل موسى. وأشخاص من المستقبل مثل إرميا، حزقيال، المكابيّين، وبشكل خاصّ المسيح. «بالنظر إلى نعمة النبوءة، استطاع داود أن يلبس في المستقبل أو الحاضر أو الماضي، شخصيّة فرديّة أو جماعيّة، أن يعيش هذا الوضع التاريخيّ أو السيكولوجيّ أو ذاك، وأن يعلن من داخل هذه الشخصيّات وبحسب كلّ من هذه الأوضاع، أناشيد ملهمة ولكنّها تتكيّف (مع هؤلاء الأشخاص) بشكل مدهش»(٥٨).

---

(٥٧) حاشية ٥٥، ص ٩٧-٩٩. .D S, III, col 992

(٥٨) L. MARIES, *Etudes préliminaires* (note 49), p. 62-63, *D S* III, col 997. Voir R. DEVRESSE, «La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste», *Revue Biblique* 53 (1946) p. 207-241. نتذكّر هنا أنّ تيودورس كان تلميذ ديودورس، شأنه شأن يوحنّا فم الذهب وغيره. رج تيودورس، حاشية ١١، ص ٨٩-١٠٦.

ونهي هذا الكلام على طريقة ديودورُس في تفسير الكتاب المقدّس مع مز ١١٠ الذي تعتبره مدرسة أنطاكية مزمورًا مسيحانيًّا. تعتبره نبوءة تتحدّث عن المسيح. «نترك جانبًا ثرثرات الهراطقة ومزحات اليهود ونقول: في الحقيقة، كُتب هذا المزمور بالنظر إلى ربّنا يسوع المسيح، الابن الوحيد وبكر (الخلائق). فهو هو الوحيد المولود بلا شكّ، لا بصورة واحدة، بل بحسب نظامين مختلفين[٥٩]. هو البكر بحسب البشريّة، والوحيد بحسب اللاهوت. البكر بما أنّه من البشر. والوحيد بما أنّه من الله. ولكنّه ابن واحد وحيد، وهو هذا وذاك، وهو ربّ واحد. تنطبق المزامير عليه، لا من حيث إنّه الوحيد، بل من حيث إنّه البكر. فقد نال أمرًا بأن يجلس قرب الآب، من حيث إنّه البكر والوارث. ومن حيث إنّه الوحيد، فهو حقًّا أزليّ مع الآب. هو معه على عرش واحد. ويمتلك في طبيعته كرامة متساوية ومركزًا متساويًا[٦٠]. من البطن ولدتك قبل الصبح. أدرك المرتّل (= صاحب المزمور) هنا إدراكًا حسنًا هذه الطبيعة وتلك في الأقنوم الواحد، (أدرك) البشريّة واللاهوت. إن قال «من البطن» فهذا ينطبق على البشريّة (اللحم والدم). وإن قال «قبل الصبح»، فهو يتكلّم على اللاهوت. فلفظة «قبل الصبح» تنطبق على الخليقة كلّيا. إذن يريد أن يقول: قبل أن يكون شيء ولدتك. ثمّ يُنشد التجسّد منطلقًا من البشريّة»[٦١].

فالمقطع الأخير هذا يبيّن لنا توازن ديودورُس في كلامه على التجسّد، على المسيح الذي هو أقنوم واحد في طبيعتَين مع تشديد على الطبيعة الإلهيّة التي يعبّر عنها بلفظ «الوحيد»، الابن الوحيد، وتشديد على الطبيعة البشريّة التي يعبّر عنها بلفظ «البكر»[٦٢] في خطّ بولس الرسول. ومع ذلك، كان المعلّم الكبير هذا موضوع اتّهام، فخاف تلاميذه على

(٥٩) في اليونانية: Kata to allo kai allo.

(٦٠) في اليونانية: (عرش) homothronon، (كرامة) Homotimon.

(٦١) L. MARIES, *Etudes préliminaires* (note 49) p. 148-149, *DS* III, col 992.

(٦٢) روم ٨: ٢٩؛ كو ١: ١٨؛ رج لو ٢: ٧.

آثاره، ولا سيّما التفسيريّة منها، فأخفوها في تضاعيف عظات يوحنّا فم الذهب. ذاك هو الموقف الذي نودّ المدافعة عنه.

٣ – آثار ديودورُس

أ – نقطة الانطلاق

حين كنتُ أهيّئ تفسير المزامير في سلسلة «القراءة الربيّة»(٦٣)، أردتُ أن ألحق بالتفسير مقطعًا أو مقاطع من آباء الكنيسة. ولمّا وصلت إلى يوحنّا الذهبيّ الفم، لفت انتباهي تبدّلٌ في الأسلوب. فالوعظ المشهور هذا يتوقّف على قضايا التفسير ودراسة نصوص الكتاب المقدّس في العبريّة أو في اليونانيّة. أحسستُ فجأةً أنّني انتقلتُ من الأسلوب الخطابيّ إلى البحث العلميّ، وفيه ما فيه من لغة ناشفة.

ونوردُ مثالًا أوّل في شرح مز ٤. «ما هو معنى العبارة اليونانيّة «كاتاموناس»؟ «بشكل خاصّ»؟ أي خارجًا عن الأشرار. قال الملك النبيّ (داود): أذوقُ هذا السلام فيك، وأحيا حياة معزولة ومفصولة بكلّيّتها عن مجمع البشر الناسدين. هو حذر صحيح وأهل للمديح. فبما أنّ الأجساد تهلك مرارًا بسبب انبعاثات الوباء المنتشرة في الجوّ، تجد النفس أيضًا مرارًا وباءها في التعاطي مع الأشرار والاتّصال بهم»(٦٤).

ويبدو الجدال الكتابيّ أوسع في شرح مز ٤٧ (٤٨ في العبريّ): «ليفرح جبل صهيون ولتبتهج بنات يهوذا لرؤية أحكامك، يا ربّ». وترجم مفسّر آخر: «بسبب أحكامك». «قيسوا محيط صهيون، جولوا في أسوارها». هناك ترجمة أخرى تقول: «دوروا حول صهيون، أخبروا بهذه الأشياء من علوّ أبراجها». وبحسب ترجمة أخرى، «أحصوا عدد أبراجها». «إهتمّوا بالنظر إلى قوّتها...» ونقرأ في ترجمة أخرى:

---

(٦٣) «سلسلة القراءة الربيّة»، الرابطة الكتابيّة، رقم ٩، ١٠، ١١.

(٦٤) J. BAREILLE, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome* t. 8 (Paris 1867) p. 583.

«أسوارها». وفي أخرى: «غناها. وأحصوا بيوتها». وترجمت نسخة أخرى: «قيسوا قصورها فتُعْلِموا الأجيالَ الآتية». وأخرى: «الجيل التالي». «الإله الذي يحميها هو إلهنا، إلهنا إلى الدهر، وهو يملك علينا في جميع الأجيال». لماذا أمر الملكُ النبيّ بالدوران حول المدينة وإحصاء أبراجها، والنظر إلى مبانيها، والتأمّل في جمالها، وتعداد جدرانها وأسوارها، وقياس بيوتها وقصورها؟ لا نحتاج إلى شرح بعد أن أوردَ لنا السبب. وما هو؟ «لكي تُعلموا الجيلَ التالي». إذن، هذا هو معنى كلمات النبيّ: «ليغمر الفرح قلوبكم، واستسلموا إلى نشوة الابتهاج. ولكن لا تفعلوا بخفّة وطيش، بل تطلّعوا بانتباه إلى قدرة مدينتكم»[٦٥].

قدّم النصّ أكثر من إمكانيّة إلى قراءة نصّ المزامير. وهذا ما لا يفعله واعظ مثل يوحنّا الذهبيّ الفم. طرحتُ السؤال على نفسي، ووجدتُ الجواب حين التقيتُ الأب ماري إميل بوامار في مؤتمر كتابيّ، في لوفان من أعمال بلجيكا. أعطاني هذا الأب العالِم المفتاحَ: خاف تلاميذ ديودورُس على تفاسيره فأقحموها في عظات يوحنّا فم الذهب.

ب – دراسة الأب بوامار

كان الأب بوامار يبحث عن إنجيل قبل الأناجيل. فبدأ البحث في دياتسارون تاتيانس[٦٦]، ثمّ عاد إلى الاستشهادات التي يوردها يوحنّا الذهبيّ الفم من إنجيل يوحنّا[٦٧]. فوصل إلى نتيجة أخرى، وهي أنّ عظات الذهبيّ الفم ليست متماسكة ولا متجانسة. فهناك أكثر من مرجع. فالعظة الواحدة تتضمّن تناقضات واضحة. ثمّ إنّ الأسلوب هو تارةً أسلوب عظة حقيقيّة، وطورًا أسلوب التفسير والتأويل. وكان

---

(٦٥) *Oeuvres complètes*, t. 9 (1868) p. 249-250

(٦٦) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Le diatessaron de Tatien à Justin*, Paris, 1992. L'auteur est arrivé à une harmonie qu'il a appelée «harmonie syro-latine».

(٦٧) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Un évangile pré-johannique* Vol I, t. I, Paris 1993, p. 9.

الاستخلاص الأوّل: نحن هنا أمام مؤلّفين: العظات والتفسير[٦٨].

وأورد الأبُ مثالًا أوّل من عظات الذهبيّ الفم حول إنجيل يوحنّا، المقال السادس: «كان رجل مرسل من الله، اسمه يوحنّا (١: ٦). بعد أن كلّمنا بما فيه الكفاية عن كلمة الله، تقدّم بنظام فوصل إلى المنادي بالكلمة، إلى يوحنّا (المعمدان). وأنت حين تسمع أنّه أرسل من لدن الله، افهم أنّ لا شيء بشريّ في ما يقول. فهو لا يتكلّم عمّا يعنيه، بل عن كلّ ما يعني ذاك الذي أرسله: فصفة المرسل هي أن لا يتكلّم عن نفسه»[٦٩].

هكذا بدأ الذهبيّ الفم عظته. وقد عاد إليها في ما بعد. وهنا أقحم الناشر مقطعًا تفسيريًّا نجده عند معلّم وتلاميذه. «فالفعل «كان» هنا، لا يعود إلى الانتقال إلى الوجود، بل إلى الرسالة نفسها. فالألفاظ «أرسل من لدن الله» قد جعلت بدل «أُرسل». كيف ذلك؟ هناك اتّفاق بأنّ العبارة «وُجد في شكل الله» (غل ٢: ٦)، لم تُقل عن شبهه مع الآب. وهنا أيضًا، نرى أنّ ألـ التعريف غائبة أمام «الله». فهل يعني هذا أنّ هذا اللفظ لم يُقل عن الآب؟ ولكن ماذا تقول للنبيّ القائل: «ها أنا أوسل رسولي (ملاكي) الذي يهيّئ طريقك» (ملا ٣: ١). فالضمير «الياء» (رسولي أنا) والضمير «الكاف» (طريقك أنت) يدلّان على أنّنا أمام شخصين»[٧٠].

ونقرأ في المقال السابع عشر: «لهذا قال: في بيت عنيا. ولكنَّ عددًا من المخطوطات تقول بشكل أدقّ: بيت عباره. فبيت عنيا لم تكن في عبر الأردنّ، ولا في البرّيّة، بل في موضع ما قرب أورشليم. ولكنّه يشير أيضًا إلى الأمكنة لسبب آخر. بما أنّه أزمع أن يروي أحداثًا لم تكن قديمة، بل حصلت قبل ذلك الوقت بقليل، فالذين كانوا حاضرين ورأوا، جعلهم شهودًا لما قيل. وإذ تأكّد في نفسه أنّه لن يزيد شيئًا عمّا قيل، وأنّه يروي ببساطة ويصدق جميع الحقائق، قبلَ شهادةً استخرجها من الأمكنة،

---

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٠.
(٦٩) المرجع السابق، ص ٢٧.
(٧٠) المرجع السابق، Emou (moi) kai (et) sou (toi).

وهذا برهان مقبول لا يمكن أن نهمله، عن الحقيقة».

«في الغد، رأى (يوحنّا) يسوع آتيًا إليه فقال: «هذا هو حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم». تقاسم الإنجيليّون الحقبات. قطع متّى الأوقات التي سبقت سَجن يوحنّا، فأسرع إلى ما يتبع، ساعة توقّف فيها يوحنّا بشكل رئيسيّ. وذاك (= متّى)، بعد أن جاء يسوع من البرّيّة، أغفل الأمور المتوسّطة، وقطع ما رواه يوحنّا وما قاله اليهود والباقي، فقفز حالًا إلى السجن: «حين سمع أنّ يوحنّا أسلم، مضى من هناك» (مت ٤ : ١٢). أمّا يوحنّا فلا (يفعل) هكذا. بل هو يُغفل الانسحاب إلى البرّيّة بعد أن قاله متّى، ويروي أحداثًا حصلت بعد النزول من الجبل. وإذ يعرف بالتفصيل أمورًا عديدة، يضيف: «لم يكن يوحنّا قد ألقي بعدُ في السجن» (يو ٣: ٢٤)[٧١].

ج - تناقضات وتكرارات

نبدأ بتوسّعات تفسيريّة تتضمّن بعض التناقضات، وهذا ما يدلّ على أنّنا أمام كاتبَيْن، أو أمام مؤلِّف كتب ما كتب على دفعتَيْن. هنا نعود إلى المقال السادس، ونتساءل: «مَن أرسل يوحنّا المعمدان»؟ قد يظنّ بعضهم أنّه المسيح بدليل غياب أل التعريف أمام «الله». ولكن في (فل ٢: ٦) مع عبارة «في صورة الله»، لا نجد أل التعريف، أمام لفظ الله الذي يعود إلى المسيح. ويستند النصّ إلى (ملا ٣: ١)، مع ضميرَيْن مختلفَيْن (أنا، أنت) يشيران إلى شخصين اثنين. إذن، المرسِل (= الله) هو غير ذاك الذي أرسل له الملاك (= يوحنّا المعمدان). يريد الكاتب أن يرفض فكرة تقول إنّ الذي أرسل يوحنّا هو المسيح، لأنّ لا وجود لأل التعريف أمام «الله». ولكنّه قال في ما بعد: «كما أنّ المسيح لبس الجسد... كذلك أرسل

(٧١) المرجع السابق، ص ٥٥. هنا يميّز الأب برامار بين نوعَيْن من النصوص. يعود المقطع الأوّل إلى التفسير، والمقطع الثاني إلى العظة. وقد يكون من عمل الناشر لما فيه من مقابلة بين إنجيل وإنجيل.

أيضًا رجلًا على أنّه المنادي»[٧٢].

وفي المثال السابع عشر، تتوقّف على المعجزات التي أجراها يسوع في طفولته. أمّا نقطة الانطلاق فكلام المعمدان على يسوع: «وأنا ما كنتُ أعرفه» (يو ١: ٣١، ٣٣). وثمّة موقفان متعارضان.

الموقف الأوّل: «وما تأخّر، بل وضع هنا عبارة «لم أكن أعرفه». لماذا؟ فقد كان قريبه بحسب الجسد. «فها إنّ نسيبتك أليصابات، هي أيضًا، حبلي» (لو ١: ٣٦). إذن، لئلّا يُظنّ أنّه أنعم عليه بالنظر إلى قرابته، قال: «لم أكن أعرفه». وهذا ما حصل بتدبير (من الله)، لأنّه أقام كلّ الوقت في البرّيّة، وكان خارج البيت الأبويّ. ولكن إن كان لم يعرفه قبل حلول الروح (القدس)، وإن كان عرّفه به في ذلك الوقت فقط، فكيف يمنعه (من أن يعمّده) قائلًا: «أنا مَن يحتاج إلى أن يعتمد منك» (مت ٣: ١٥). ذاك هو البرهان أنّه عرفه كلّ المعرفة، وإن بدا أنّه لم يعرفه. فالمعجزات التي حصلت ساعة كان بعد ولدًا... حصلت منذ زمن بعيد ويوم كان يوحنّا صغيرًا جدًّا. ولكن بعد ذلك صار غير معروف لدى الجميع»[٧٣].

أراد الذهبيّ الفم أن يردّ هنا على اعتراضَيْن يُقدَّمان تجاه قول المعمدان بأنّه لا يعرف يسوع. يستخلص الأوّل من (لو ١: ٣٦): أمّ يسوع نسيبة أمّ المعمدان. وجاء الجواب: أقام المعمدان في البرّيّة، وبعيدًا عن البيت الوالديّ. ويستخلص الاعتراض الثاني من واقع يقول إنّ يسوع أجرى عددًا من المعجزات وهو ولد. وكان بإمكان هذه المعجزات أن تعرّف بيوحنّا، بل الجموع، إلى يسوع. فجاء الجواب: كان يوحنّا في ذلك الوقت طفلًا، فنسي الناس، ويوحنّا منهم، تلك المعجزات ولا سيّما ما يتعلّق بمجيء المجوس.

---

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣١. نجد توسّعًا في هذا البرهان في الجزء الأوّل، القسم الثاني (راجع حاشية ٦٧) من كتاب برامار، ص ٣٥-٣٦.

(٧٣) حاشية ٦٧، ص ٦٣-٦٥.

والموقف الثاني يرتبط بالبرهان التالي: «فلو عُرف لما قال: «لكي يُعلن لإسرائيل، لهذا جئت أعمّد» (يو ١: ٣١). ثمّ إنّه من الواضح لنا أنّ هذه العلامات التي تُقال عن طفولة المسيح، هي كذب وأعمال أقحمها الناس منذ فترة قصيرة. فلو عَمِلَ عَمْل مجترح المعجزات منذ نعومة أظفاره، لما كان جهله يوحنّا، ولا كان الشعب احتاج إلى معلّم لكي يعلنه (= يسوع). ولكنّه يقول هو نفسه إنّه جاء ليُعلَن لإسرائيل. فكيف يقول إذن: «أنا مَن يحتاج لكي يعتمد منك» (مت ٣: ١٥)؟ وبعد ذلك، لمّا عرف بوضوح، أعلنه للجموع قائلًا: «هذا الذي قلتُ عنه: يأتي بعدي رجل كان أمامي»[٧٤].

من الواضح أنّ يسوع لم يجرِ معجزات في طفولته. وهكذا قدّم الذهبيّ الفم حلًّا جذريًّا: هذه المعجزات هي من اختراع البشر. فلو أنّ يسوع أتمّها، لما استطاع المعمدان أن يؤكّد أنّه لا يعرف يسوع، ولا كانت الجموع احتاجت إلى معلّم يعلن يسوع. ويتوسّع الذهبيّ الفم في المقال الحادي والعشرين في موضوع يؤكّد أنّ يسوع لم يجرِ معجزات في طفولته[٧٥] وذلك لمناسبة الكلام على معجزة قانا الجليل.

نستطيع أن نذكر أيضًا أمورًا عديدة يبدو التناقض فيها واضحًا. مثلًا، حلول الروح على يسوع[٧٦]. ثمّ دعوة فيلبّس. ما الذي دفعه إلى اتّباع يسوع؟ رغبته في التعرّف إلى مجيء المسيح أو تعاليم حملتها كرازة المعمدان[٧٧]. فإذا كان الخلاف بين مقطع ومقطع داخل العظة الواحدة، نعود فنطرح السؤال: من أين جاء المقطع الأوّل؟ ومن أين جاء المقطع الثاني؟

في التكرارات، نجد نصّين يتحدّثان عن الموضوع الواحد بألفاظ

(٧٤) المرجع السابق، ص ٦٥-٦٧.
(٧٥) المرجع السابق، ص ١٢٧.
(٧٦) هل رآه يوحنّا وحده، أم رآه الحاضرون معه؟ رج المقال ١٧.
(٧٧) المقال ٢٠، المرجع السابق، ص ١٠٥-١٠٧.

تكرّر. هنا نعود إلى المقال السادس عشر في العظات حول يوحنّا. نقرأ أوّلًا: «ثمّ، لأنّه قال: لستُ المسيح، أراد هؤلاء الناس أن يُخفوا ما يحيكونه، فوصلوا إلى إيليّا وإلى النبيّ»، وبعد ثلاثة أسطر نقرأ: «ثمّ، إذ أرادوا أن يخفوا (نواياهم) أبرزوا الآخرين: إيليّا، والنبيّ»[78]. وفي المقال عينه نقرأ أوّلًا: «لو كان هذا كاملًا لما جاء آخر بعده». وبعد ثلاثة أسطر: «لو كان هذا كاملًا، لما كان هناك موضع لثانٍ»[79]، وإذا أضفنا إلى التناقضات والتكرارات، الفنّ الأدبيّ، نكتشف أنّنا أمام نصّين مختلفين يعودان إلى إطارَيْن أو إلى كاتبَيْن. لهذا نعود أيضًا إلى المقال السادس عشر. نبدأ فنقرأ تفسيرًا لما في (يو ١: ١٩-٢٥): «في الحقيقة، لو لم يكونوا ينتظرون ذلك لما وصلوا حالًا إلى سؤال جديد. بل كانوا لاموه لأنّه تهرّب من الجواب من دون أن يهتمّ بالسؤال. ولكانوا قالوا: «ليس هذا الأمر هو الذي ظننّاه». ولكنّهم بدوا مدهوشين فوصلوا إلى (سؤال) جديد، فقالوا: «إذن، هل أنت إيليّا» (يو ١: ٢١)؟ فقال: «كلّا». لقد انتظروا مجيء مثل هذا الإنسان كما يقول المسيح[80]. ثمّ سألوا: «هل أنت النبيّ»؟ فقال: «كلّا» (يو ١: ٢١ ب). في الواقع، هو النبيّ. فلماذا ينكره؟ لننظر مجدّدًا إلى النيّة. فقد كانوا ينتظرون مجيء نبيّ خارق بحسب ما قال موسى: «يقيم لكم الربّ الإله من بين إخوتكم نبيًّا مثلي»[81]. وكان المسيح. «إذن، قل لنا: مَن أنت، لنعطي الذين أرسلونا جوابًا» (يو ١: ٢٢). أنظر كيف يلحّ عليه هؤلاء ويلحّون سائلين. أمّا هو (فعاملهم) بصبر. بدأ فأبعد الظنون اللاواقعيّة، ثمّ طرح ما هو واقعيّ: «أنا صوت ذاك الذي يصرخ في البرّيّة: قوّموا طريق الربّ، كما يقول أشعيا النبيّ» (يو ١: ٢٣). وإذ كانوا يتكلّمون بصوت عالٍ جدًّا على المسيح، لجأ، لكي يردّ على ظنون هؤلاء الناس، إلى النبيّ فجعل كلامه أكثر أهليّة

---

(٧٨) المرجع السابق، ص ٤٣-٤٥.

(٧٩) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٨٠) رج مر ٩: ١١: ١٢؛ مت ١٧: ١٠-١١.

(٨١) تث ١٨: ١٥، ١٨؛ أع ٧: ٣٧.

للتصديق. قال: «والذين أُرسلوا كانوا من بين الفرّيسيّين» (يو ١ : ٢٤). فقالوا له: «إذن، لماذا تعمّد»[٨٢].

تجد مثل هذا التفسير عند تيودورس أسقف المصّيصة في تفسيره إنجيل يوحنّا[٨٣]. كما نجد ما يقابله في تفسير المزامير لديودورُس، أسقف طرسوس. فالكاتب يتبع النصّ اليوحناويّ آية آية. يورده كما في الأصل، ويتوقّف على كلّ آية (أو عبارة) فيشرحها شرحًا مقتضبًا[٨٤].

بعد هذا التفسير الذي تكرّر في ما بعد[٨٥]، تتبدّل اللهجة كلّيًا، فلا يعود الكاتب يذكر النصّ الإنجيليّ: «يا للحماقة! يا للوقاحة والفضول المتطفّل! أرسلتم لتعرفوا منه مَن هو ومن أين جاء. فكأنّكم تريدون أن تفرضوا عليه شروطكم. كان ذاك رضع أناس يدفعونه لكي يعلن نفسه أنّه المسيح. ومع ذلك، لم يغضب ولم يقل (وهذا أمر عاديّ): هل تعطوني أوامر؟... لا مهرب من اتّهام اليهود، ولا رحمة في الحكم عليهم! فهم حكموا على نفوسهم. كيف وبأيّ شكل؟ ظنّوا أنّ يوحنّا أهل للتصديق والصراحة بحيث يصدّقونه، لا حين يشهد لآخر وحسب، بل حين يتكلّم على نفسه. فلو لم يكونوا مستعدّين هذا الاستعداد، لما أرسلوا (وفدًا) ليعرفوا منه ما يخصّه...»[٨٦].

---

(٨٢) حاشية ٦٧، ص ٤١-٤٣.

(٨٣) تيودورس، ص ٤٨-٥٤.

(٨٤) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Un évangile pré-johannique*, vol I (Jn 1, 1-2, 12) t. II (Paris, 1999) p. 45.

(٨٥) حاشية ٦٧، ص ٤٩: «قال (الإنجيليّ): «واحد لا تعرفونه» (يو ١ : ٢٦ ب). عنى: المعرفة الحقّ، أي مَن هو ومن أين جاء. ثمّ وضع حالًا بعد العبارة «يأتي بعدي» (يو ١ : ٢٧ أ) وكأنّه يقول: لا تظنّوا أنّ الجوهر يكمن في عمادي، لأنّه لو كان (هذا العماد) كاملًا، لما جاء آخر (= يسوع) بعدي. فهذا (العماد) هو تهيئة لآخر ويفتح له الطريق».

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٥.

د - الاستنتاجات

بعد هذه التحاليل، نطرح السؤال التالي: هل يمكن أن يكون «تفسير» يوحنّا الذي أُقحم في عظات الذهبيّ الفم، من تأليف ذاك الخطيب الذي سحر الناس بكلامه؟ إذا كان الجواب بالنفي، فمَن يكون الكاتب؟

نستطيع القول بادئ ذي بدء إنّنا في إطار المدرسة الأنطاكيّة(٨٧) القريبة جدًّا من حرفيّة النصّ الكتابيّ. كما نعرف أنّ المعلّم الكبير في هذه المدرسة كان ديودورُس، أسقف طرسوس. فعلى يديه تتلمذ الذهبيّ الفم وتيودورس وغيرهما. عندئذ تأتي النتيجة الأولى: هذا التفسير يعود إلى ديودورُس. وقد يكون وضعه يوحنّا نفسه، أو هو الناشرُ جَمَع عظاتِ يوحنّا مع تفاسير ديودورُس، وربط بين الفنّين الأدبيّين، مضيفًا ما يراه مناسبًا.

نتذكّر هنا أنّ ديودورُس أدار مدرسة أنطاكية التأويليّة حتّى سنة ٣٧٢، وهي السنة التي أرسله فيها إلى المنفى الأمبراطورُ والِنْس. وحين مات هذا الأخير، سنة ٣٧٨، صار ديودورُس أسقف طرسوس في كيليكية. كلّ هذا يجعلنا ننسب «التفسير» إلى ديودورُس، بعد أن أشرنا إلى العلاقة الوثيقة بتيودورُس المصّيصيّ في تفسيره إنجيل يوحنّا.

يبقى على الباحث أن يكتشف في مؤلّفات الذهبيّ الفم التفسيريّة التي تمتدّ على عدّة أجزاء، ما يرتبط بالعظة، وما يعود إلى التفسير. هذا ما حاول أن يقوم به الأب بوامار في ستّة أجزاء حول الإنجيل السابق ليوحنّا. ونحن نأخذ مثلًا نقرأه في المقال الحادي والثلاثين(٨٨).

(٨٧) P. TERNANT, «La théorie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture», *Biblica* 34 (1953), p. 135-158, 354-383, 456-486.

(٨٨) M. E. BOISMARD, *Un évangile pré-johannique*, vol II (Jn 2, 13-4,54), t. I, p. 141 ss.

ماذا نجد في هذا المقال؟ إنّ مطلع العظة يبدأ بهذه الكلمات: «نربح الكثير حين نتنازل في جميع أعمالنا». بعد ذلك يأتي تعليم المعمدان: «هكذا تكلّم المسيح إلى الجموع في البداية، وهكذا فعل يوحنّا أيضًا في الحالة الحاضرة». ويهدّد المعمدان بالغضب الإلٰهيّ: «يعرف أنّ قوّة التهديد عظيمة». وبعد العظة نقرأ التفسير: «حين أنهى خطبته، لا بالخيرات، بل بالتهديدات»[٨٩]. «فذلك الذي لا يؤمن بالابن، لا يرى الحياة، بل يبقى غضب الله عليه» (يو ٢: ٣٦). ومع ذلك، فنحن لا نؤكّد هنا أنّ الإيمان يكفي وحده من أجل الخلاص. وما يدلّ على ذلك، كلمات الإنجيل العديدة حول نوع الحياة. لهذا لم يقل «هذا فقط هو الحياة الأبديّة»، بل: «فقط مَن يؤمن بالابن له الحياة الأبديّة». ولكنّه دلّ في كلّ جملة أنّ الحياة هي للعمل. «فإن لم يتبع العمل، يكون لنا عقاب كبير». بعد هذا، يعود إلى العظة: «لهذا، فهو لا يوجّه هذا التحريضَ إليهم وحدهم، بل إلى الجميع».

خاتمة

وهكذا تعرّفنا إلى ديودورُس أسقف طرسوس، إلى حياته وتعليمه. واستعرضنا كُتبه التي ضاع أكثرها، إمّا بسبب التلف وإمّا بسبب الإهمال، حين جُعل المعلّم الكبير هذا مع أولئك الذين حكم عليهم مجمع القسطنطينيّة الثاني بأنّهم معلّمو نسطور الذي فصل الطبيعة الإلهيّة عن الطبيعة البشريّة، ورفض أن تكون مريمُ والدة الله. أمّا نحن فاهتممنا بتفسير ديودورُس الطرسوسيّ الذي لم يبقَ منه بشكل رسميّ سوى تفسير المزامير. فحاولنا أن نكتشف هذه التفاسير في المزامير وإنجيل يوحنّا بشكل خاصّ. وكان بإمكاننا أن نجول أيضًا في إنجيل متّى أو لوقا كما وعظه الذهبيّ الفم، وأقحم الناشر في عظاته مقاطع تفسيريّة تعود إلى المدرسة الأنطاكيّة. فيا ليت أحد الباحثين ينبري فيدرس هذه النصوص

(٨٩) نلاحظ هنا تكرار الفكرة التي وردت في العظة.

ويمحّصها، فيعيد إلينا عظات الذهبيّ الفم في نقائها، ويكشف تفاسير ديودورُس الطرسوسيّ التي نقرأ صدًى عنها في تفاسير تيودورس، وامتدادًا لها في تيودوريتس القورشيّ الذي ترك لنا أوسع مادّة تفسيريّة من مدرسة أنطاكية.

رحلة السيّد المسيح إلى مصر في تقليد الكنيسة القبطيّة

أديب نجيب سلامة(*)

تحتفل الكنيسة القبطيّة كلّ عام في اليوم الأوّل من شهر حزيران (يونيو)، وهو يوافق ٢٤ من شهر بشنس بحسب التقويم القبطيّ، بذكرى دخول العائلة المقدّسة أرض مصر.

وفي العام ٢٠٠٠ وبدءًا من اليوم الأوّل من شهر حزيران (يونيو) تمّ الاحتفال بمرور ألفَي عام على رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر، وتمّ التنسيق لهذه الاحتفالات بين الحكومة المصريّة ممثّلةً بوزارة السياحة، والبابا شنودة الثالث بابا الأقباط الأرثوذكس، الذي راجع المادّة العلميّة لكتيّب صدر في عدّة لغات، منها العربيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة، عن المناطق التي يُعتقد، بحسب التقليد القبطيّ، أنّ العائلة المقدّسة حلّت بها. كما قامت هيئة الآثار المصريّة، بالتعاون مع جمعيّة إحياء التراث القبطيّ (نهرا)، بترميم وتجميل وتطوير تلك المناطق الأثريّة والسياحيّة.

(*) باحث مصريّ مهتمّ بتاريخ الكنائس الحديثة في مصر. من مؤلّفاته في هذا الصدد: الكنيسة الكاثوليكيّة في مصر: تاريخ مختصر (٢٠٠٠)، وتاريخ الكنيسة الإنجيليّة في مصر (١٩٨٢)، والآباء الفرنسيسكان في مصر (١٩٨٩) - شارك في تحرير تقرير الحالة الدينيّة في مصر، الذي أصدره مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بمؤسّسة الأهرام (١٩٩٧). وهو رئيس للإعلام في الهيئة القبطيّة الإنجيليّة للخدمات الاجتماعيّة، ونائب رئيس لجنة الشرق الأوسط للاتّحاد الكاثوليكيّ الدوليّ للصحافة.

أوّلًا - الأساس الكتابيّ لزيارة السيِّد المسيح مصرَ

وردت في العهد القديم عدّة نبوّات تشير إلى مجيء السيِّد المسيح إلى مصر، ثمّ عودته إلى فلسطين، منها:

١ - «هوذا الربّ يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر فتتزلزل أوثان مصر من وجهه ويذوب قلب مصر في داخلها» (أش ١٩: ١).

وهذه النبوّة، التي دوّنت قبل ميلاد السيِّد المسيح بنحو ٧٠٠ عام، قد تحقّقت بحسب ما جاء في إنجيل القدّيس متّى حيث ظهر ملاك الربّ ليوسف النجّار في حلم قائلًا له: «قم يا يوسف وخذ الصبيّ وأمّه واهرب إلى مصر وكن هناك حتّى أقول لك. فإنّ هيرودس مزمع أن يطلب الصبيّ لكي يهلكه. فقام يوسف وأخذ الصبيّ وأمّه ليلًا وانصرف إلى مصر» (٢: ١٣ و١٤).

وتُجمع التقاليد الغربيّة والشرقيّة على أنّ السيِّدة العذراء والطفل يسوع جاءا إلى مصر يمتطيان حمارًا، وسار يوسف النجّار إلى جانب الحمار ممسكًا بمقوده (كما هو متّبع في الشرق)، وهي فكرة قريبة ممّا جاء في سفر الخروج ٤: ٢٠، ويُعتَقَد أنّه قد صحبت العائلةَ المقدّسة في رحلتها إلى مصر سالومى أمُّ ابني زَبَدى (مرقس ١٥: ٤٠ و١٦: ١ وانظر أيضًا متّى ٢٠: ٢٠ و٢٧: ٥٦) وهناك رأي آخر بأنّ سالومى كانت قابلة من بيت لحم[1].

ومن النبوّات الأخرى التي ذكرها الوحي في سفر أشعيا:

٢ - «في ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلّم بلغة كنعان وتحلف لربّ الجنود، يقال لإحداها مدينة الشمس. في ذلك اليوم يكونَ مذبح للربّ في وسط أرض مصر وعمود للربّ عند تخمها فيكون علامة وشهادة لربّ الجنود في أرض مصر (أشعيا ١٩: ١٨).

---

(١) دكتور ميخائيل مكسي إسكندر: المسيح في مصر، مكتبة المحبة، ١٩٩٩ ص ١٣، وهو رجع في هذا الموضوع إلى كتابَي السنكسار والدفنار وأيضًا كتاب ولس بدج: *Legends of Our Lady Mary, the Perpetual Virgin*, London, 1922.

ويقول القسّ عبد المسيح لبيب إنّ المدن الخمس التي تشير إليها هذه النبوّة هي أون (عين شمس) وتحفنحيس (تلّ دفنة) وبابيلون (مصر القديمة) وسين (أسوان) وتلّ اليهوديّة. أمّا المذبح فربّما كان معبد حونياس في تلّ اليهوديّة أو معبد اليهود في أسوان، وهذا الرأي يخالف الرأي السائد عند المؤرّخين الأقباط والقائل بأنّ موقع المذبح هو كنيسة السيّدة العذراء في الدير المحرّق قرب أسيوط (في مصر العليا) حاليًّا[٢].

٣ - «فيُعرف الربُّ في مصر، ويَعرف المصريّون الربّ ويقدّمون ذبيحة وتقدمة» (أشعيا ١٩: ٢١).

٤ - «من مصر دعوت ابني» (هوشع ١١: ١).

وهذه النبوّة دوّنت حوالى ٧٧٢ ق.م، وإتمامًا لها فقد حفظ اللهُ الابنَ في مصر آمنًا، ومن مصر دعاه سريعًا ليكمّل عمله الفدائيّ، إتمامًا لهذه النبوّة.

ويتّفق علماء التفسير على أنّ الربّ اختار مصر، لمجيء العائلة المقدّسة إليها هربًا من بطش الطاغية هيرودس، لأنّها طوال تاريخها، كانت ملاذًا للأنبياء، بدءًا من إبراهيم وسارة زوجته (تك ١٢: ١٠-٢٠)، إذ جاءا إليها من بئر سبع بسبب الجفاف وبالتالي عدم إمكانيّة زراعة الحنطة. فوجد إبراهيمُ في مصر القوتَ اللازم له ولماشيته، وقد رحّب به الحاكم الذي كان مقيمًا في صوعن (صان الحجر بالشرقيّة حاليًّا) وكان ذلك حوالى سنة ٢٠٩١ ق.م وفقًا لحساب A. Ling[٣] وسنة ١٨٥٠ ق.م

(٢) القسّ عبد المسيح لبيب، مصر والمصريّون في الكتاب المقدّس، الإسكندريّة، ١٩٩٣، ص ١٣٩. والجدير بالذكر أنّ مؤلّف هذا المرجع كان قبل رسامته الكهنوتيّة يعمل في حقل الآثار (أركيولوجي) وهو يحمل درجة الدكتوراه في الآثار المصريّة القديمة برسالة موضوعها الأسرة المصريّة الأولى، نشأتها وبدايتها التاريخيّة.

(٣) A. ling F. Charles, *Egypt and Bible History from earliest Times to 1000 B.C.*, Michigan, Baker Book House, 1981, p. 21.

بحسب القسّ عبد المسيح لبيب (ص ١٤)، وإليها جاء يوسف (تك ٣٩) في حوالى سنة ١٦٦٦ ق.م (بحسب القسّ عبد المسيح لبيب ص ٢٦) بعدما اشتراه التجّار الإسماعيليّون من إخوته بعشرين شاقلًا من الفضّة، ثمّ جعله فرعون الرجلَ الثاني بعده وأعطاه خاتمه واختار له زوجة مصريّة هي أسنات ابنة فوطي فارع أحد كهنة آمون، وتبدّل اسم يوسف ليصبح صفنات فعنيخ. وهو الذي دعا والدَه يعقوب، أبا الأسباط، للمجيء إلى مصر (تك ٤٦) وذلك حوالي سنة ١٦٤٤ ق.م، وكان عمر يعقوب آنذاك ١٣٠ عامًا[٤]، وقد أسكنهم أرض جاشان، في محافظة الشرقيّة حاليًّا، وهي تقع في شرق دلتا النيل، ومن بلادها المذكورة في الكتاب المقدّس: فيثوم (واسمها الحاليّ تل المسخوطة وتتبع إداريًّا المحافظة الإسماعيليّة في شرق الدلتا أيضًا) ورعمسيس (واسمها الحاليّ قنتير، وتتبع إداريًّا محافظة الشرقيّة).

وعاش بنو يعقوب في مصر نحو ٤٣٠ عامًا، عاصروا فيها الهكسوس والأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة. وفي مصر وُلد موسى، الذي تربّى في بيت فرعون وتهذّب بكلّ حكمة المصريّين (أع ٧: ٢٢) وتسلّم الوصايا العشر على جبل سيناء وشاهد العلّيقة المشتعلة بدون أن تحترق (خر٣). ثمّ جاء إليها إرميا وأقام في تحفنحيس حوالي سنة ٦٠٩ ق.م (مل ٢٥: ٢٦ وإر ٢٦: ٢١).

والجدير بالذكر أنّ اسم مصر ورد في الكتاب المقدّس ٥٨٤ مرّة (٥٦٠ في العهد القديم و٢٤ في العهد الجديد). كما وردت كلمات: مصريّ، مصريّة، مصريّات، مصريّون ١٢٠ مرّة، منها ١١٥ مرّة في العهد القديم.

وبارك الله مصر قائلًا: «مبارك شعبي مصر» (أشعيا ١٩: ٢٥)، وقيل عنها: «كجنّة الربّ كأرض مصر» (تك ١٣: ١٠).

---

(٤) القسّ عبد المسيح لبيب، مصر والمصريّون في الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص ٤٥.

وذُكر في الكتاب المقدّس العديد من المدن المصريّة مثل أون (حزقيال ٣٠: ١٧ وإرميا ٤٣: ١٣) وأسوان (حزقيال ٢٩: ١٠) وبعل صفون (خروج ١٤: ٢) وتحفنحيس (إرميا ٢: ١٦ و٤٣: ٧-٩ و٤٤: ١، وحزقيال ٣٠: ١٨) وحانيس (أشعيا ٣٠: ٤) وسكّوت (خروج ١٢: ٣٧ و١٣: ٢٠) وصوعن (العدد ١٣: ٢٢ ومزمور ٧٨: ١٢ وأشعيا ٣٠: ٤ وحزقيال ٣٠: ١٤) ورعمسيس (تكوين ٤٧: ١١ وخروج ١: ١١ و١٢: ٣٧) وفيبَسْتَه (حزقيال ٣٠: ١٧) وفيثوم (خروج ١: ١١) وغيرها.

كما ورد اسم سيناء وجبل سيناء ٤١ مرّة، وذُكر باسم جبل حوريب ١٨ مرّة وجبل الله ٦ مرّات.

وأُشيرَ إلى نهر النيل في أشعيا ١٩: ٧ ويشوع ١٣: ٣ وإر ٢: ١٨.

ثانيًا - متى جاء السيِّد المسيح إلى مصر؟

حتّى يمكن الإجابة عن هذا السؤال، يلزم تحديد الزمن الذي وُلد فيه السيِّد المسيح. وفي هذا الصدد يقول الأب يعقوب موزر(٥) إنّ ميلاد السيِّد المسيح لم يكن قبل عام ٧٤٧ ولا بعد عام ٧٤٩ لتأسيس مدينة روما. وإنّ وفاة هيرودس الملك كانت عام ٧٥٠ بحسب التقويم نفسه (طبقًا لما ذكره المؤرِّخ اليهوديّ يُوسِيفوس) وهذا يوافق العام ٤ ق.م.

وفي دراسة للباحث أقلاديوس إبراهيم(٦) راجَعَ فيها ما ذكره المؤرِّخ ديونسيوس السكينيّ (الذي أرَّخ للأحداث فيما بعد، بدايةً من ميلاد السيِّد المسيح، فكان ذلك إيذانًا ببدء استخدام التاريخ الميلاديّ) من أنّ ميلاد المسيح كان سنة ٧٥٣ لتأسيس مدينة روما، فقد صحّح هذا الباحث تاريخ

---

(٥) الأب يعقوب موزر، «دخول السيّد إلى مصر»، مجلّة الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٣٣. - راجع أيضًا: وليم وهبة ياوي (المحرّر)، دائرة المعارف الكتابية الجزء السابع، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٩، ص ١٣٠.

(٦) أقلاديوس إبراهيم، عيد الميلاد المجيد: ٢٥ ديسمبر أم ٧ يناير؟، القاهرة، دار القدّيس يوحنّا الحبيب للنشر، ١٩٩٢، ص ١٧ و١٨.

ميلاد الربّ إلى سنة ٧٤٩ لتأسيس مدينة روما. وعلى هذا الأساس يكون والي مصر وقت مجيء السيّد المسيح، كما سبق أن ذكرنا، إمّا الوالي تُورانيوس (الذي تولّى الحكم منذ عام ٧ ق.م) أو الوالي أكتافيوس (منذ عام ١ ق.م).

ثالثًا – مصادر خطّ سَير العائلة المقدّسة في مصر

بحسب النصّ الكتابيّ جاء السيّد المسيح مع أمّه السيّدة العذراء والقدّيس يوسف النّجار إلى مصر، ولكن ما هي تفاصيل الرحلة والأماكن التي حلّت بها العائلة المقدّسة أبّان فترة وجودها في مصر؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه، في ما يتعلّق بتاريخ الكنيسة المصريّة في القرون المسيحيّة الأولى، يُعْتَبر كتاب يوسابيوس القيصريّ (٢٦٤–٣٤٠) الملقّب بأبي التاريخ الكنسيّ، من أقدم المصادر، وقد كَتَب في مقدّمة مؤلّفه يقول:

«إنّني ألتمس لعملي معذرةَ الحكماء، لأنّني أعرف بأنّه فوق طاقتي أن أقدّم تاريخًا وافيًا كاملًا، ولمّا كنت أوّلَ مَن يلج هذا الباب فسأحاول اجتياز الطريق الموحش هذا الذي لم يطرقه أحد قبلي».

وقد أشاد في كتابه هذا بذكر كنيسة الإسكندريّة والأدوار الهامّة التي قامت بها في القرون المسيحيّة الأربعة الأولى، وذلك بحسب ما شاهده يوسابيوس نفسه وبحسب ما قرأ لمَن كتبوا قبله وما سمع من شهادة الناس.

وفي القرن السابع كتب يوحنّا أسقف نِقيوس (زاوية رزين بمحافظة المنوفيّة حاليًّا)، الذي سامه أسقفًا البطريركُ أغاثون (٦١٦–٦٦٧) وهو البطريرك رقم ٣٩ في تعداد بطاركة الإسكندريّة، كتبَ تاريخًا آخر، تناول فيه مرحلة فتح العرب مصر (٦٤١م) وما تلاها من وقائع.

وفي القرن نفسه كتب الأنبا زخارياس أسقف سخا نصًّا تاريخيًّا آخر

اعتمد المصادر الرئيسيّة للحديث عن رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر.

وفي القرن العاشر كتب ساويرس بنُ المقفّع أسقف الأشمونين تاريخ البطاركة، وقد جمع مادّته من مخطوطات باللغة القبطيّة، كانت محفوظة في ديرَي أبي مقّار ونهيا، بالإضافة إلى عدّة أديرة بالصعيد، وقد كتب النصّ باللغة العربيّة وهو بذلك يُعتبر أوّل مَن كتب مخطوطات عربيّة من رجال الدين الأقباط، وقد استكمله بعده الأنبا ميخائيل أسقف تَنيس، وفي العصر الحديث ساهم في استكماله د. عزيز سوريال عطيّة وأُورزْوالد بورمستر وأنطوان خاطر.

وإلى جانب هذه المصادر فهناك المخطوطات القديمة التي تحتفظ بها بعض الأديرة والكنائس، إلى جانب مكتبة المتحف القبطيّ ومكتبة البطريركيّة. وسبق أن قام مرقس سميكة باشا، مؤسّس المتحف القبطيّ، بحصر هذه المخطوطات (نشر الجزء الأوّل عام ١٩٣٩ والثاني عام ١٩٤٢)، كما قام العالِم الألمانيّ جورج جراف (Graf) بحصرٍ آخر نُشر بالألمانيّة تحت عنوان *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ) وهو خلاصة أبحاث هذا العالم زهاء نصف قرن، وجاء الكتاب في خمسة مجلّدات، طبعت في روما بين عامَي ١٩٤٤ و١٩٥٣ ويعكف على ترجمته إلى العربيّة منذ سنوات فريق بإشراف الأب سمير خليل اليسوعيّ.

ويمكن الباحث في تاريخ الكنيسة دراسة تلك المخطوطات دراسةً علميّة مع مراجعة الظروف التاريخيّة التي كتبت فيها، وأيضًا شخصيّة الكاتب وأسلوب الكتابة، بما يعاون على التحقّق من المادّة المتضمّنة فيها.

ومن المراجع الهامّة التي يستند إليها التقليد القبطيّ في ما يتعلّق بمسيرة العائلة المقدّسة في مصر:

١ - مخطوطة ترجع إلى القرن التاسع الميلاديّ، محفوظة في مكتبة مورجان Morgan بنيويورك تشير إلى رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر،

لكنّها لم تحدّد الأماكن التي حلّت بها.

٢ - مخطوطة محفوظة بمكتبة الفاتيكان ومكتوبة باللغة القبطيّة، عثر عليها ونسخ نسخة منها الأنبا أغابيوس بشاي النائب الرسوليّ للأقباط الكاثوليك، وتتضمّن إشارة إلى أسماء (بعض) المواقع التي يعتقد أنّ العائلة المقدّسة زارتها[٧].

٣ - مخطوطة باللغة القبطيّة ترجع إلى القرن الرابع عشر، عثر عليها في كنيسة مار جرجس بكوماشقاو طما (مصر العليا)[٨].

٤ - دراسة العالم الهولنديّ الأب يعقوب موزر، (١٨٩٦-١٩٥٦) من رهبانيّة الآباء المرسلين الأفريكان، وكان راعيًا لكنيسة الأقباط الكاثوليك في قاقوس (في دلتا النيل) حتّى وفاته، ويعدّ من أشهر المتخصّصين بعلم القبطيّات coptology في العالم، في النصف الأوّل من القرن العشرين، ولا زالت أبحاثه من المراجع الأساسيّة في هذا العلم. وقد ذكر في الدراسة التي نشرها في مجلّة الصلاح (لسان حال بطريركيّة الأقباط الكاثوليك) للعام ١٩٣٣ أنّ المصادر الرئيسة التي يمكن من خلالها تتبّع خطّ سير العائلة المقدّسة في مصر ثلاثة، أوّلها كتاب السنكسار القبطيّ (وهو الكتاب الذي يتضمّن قصص حياة القدّيسين موزّعة على أيّام السنة، بحسب تواريخ الميلاد أو الوفاة أو بعض الأحداث الهامّة في حياتهم، بالإضافة إلى مناسبات كنسيّة أخرى). وغالبًا ما اعتمد كتاب السنكسار ما جاء في النصّ المعروف برؤيا البابا ثاوفيلس البطريرك الثالث والعشرين من بطاركة الإسكندريّة (٣٨٤-٤١٢ م) وقد كتبت باللغة الأسهريّة (الحبشيّة)

(٧) الأب يعقوب موزر، «دخول السيّد إلى مصر وهو أكبر حدث في تاريخ مصر والصفحة الأولى من مسيحيّتنا»، مجلّة الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٢١-٢٤١.

(٨) إبراهيم صبري معوّض، الأب د. روفائيل سامي، د. مكاري أرمانيوس، وثائق تنشر لأوّل مرّة عن رحلة العائلة المقدّسة لأرض مصر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥٠ و١٥١.

وترجمها إلى الإنجليزيّة E.A.W. Budge عام ١٩٢٢[٩]. وتوجد ثلاث مخطوطات باللغة العربيّة وتتضمّن هذه الرؤيا، واحدة منها في مكتبة الدير المحرّق تحمل رقم ٩/ ١٤ والأخرى بالمكتبة الأهليّة بباريس والثالثة في مكتبة الفاتيكان. ويذكر السنكسار أنّ خطّ سير العائلة المقدّسة بدأ عند تلّ بسطا بجوار الزقازيق، فهي أوّل بلدة أقامت فيها العائلة المقدّسة مدّةً من الوقت، ومنها توجّهت إلى هريط بمركز أبو كبير (كان اسمها في العصر الفرعونيّ حسيت، واسم معبودها حر - مرتي، أي حورس ذو العينين). ومن هريط توجّهت إلى سمنّود، ثمّ سخا بجوار كفرالشيخ، فوادي النطرون، ثمّ بابيلون، فمنف، ومنها اتّجهوا إلى مصر العليا وحتّى قرب آسيوط.

وأضاف الأب يعقوب موزر استنادًا إلى كتابَي Itinerarium Antonini وItinerarium Peutinger، وهما لاثنين من الرحّالة المشهورين، أنّه كانت هناك ثلاثة طرق من فلسطين إلى مصر، ولا بدّ أنّ العائلة المقدّسة اتّبعت

---

(٩) لهذه الرؤيا عدّة نصوص في لغات مختلفة ومحفوظة في مكتبات متعدّدة، منها:
أ- نصّ كتب في اللغة الأمهريّة (الحبشيّة) وهو محفوظ بمكتبة المتحف البريطانيّ في لندن، والصياغة فيه على طريقة حوار بين البطريرك والسيّدة العذراء في رؤيا، وهذا نمط أدبي معروف لدى علماء القبطيّات، وكان يستخدمه الوعّاظ في الكنائس مستخدمين أسماء شخصيّات عظيمة، بما يضمن لعظاتهم القوّة والتأثير. ترجم هذا النصّ إلى الإنجليزيّة E.A.W. Budge عام ١٩٢٢.
ب- نصّ كتب في اللغة السريانيّة، مترجم عن اللغة القبطيّة ونشره العالِم الإنجليزيّ Alphonse Mingana بعنوان *The Vision of Theophilus or the Book of the Holy Family into Egypt* في مانشستر عام ١٩٢٩. وقد انتهى إلى أنّ كيرلّس وثاوفيلس هما شخصيّتان منحولتان في عظة كان يلقيها أحد الأساقفة في عيد للسيّدة العذراء باللغة العربيّة، ثمّ ترجمت إلى السريانيّة على يد أحد السريان المقيمين في مصر.
ج- نسخ مكتوبة في اللغة العربيّة، وعددها أربع، محفوظة في: مكتبة الفاتيكان برقم ٦٩٨ عربيّ ويرجع تاريخها إلى عام ١٣١٧ م، مكتبة دير المحرّق برقم ٩/ ١٤ وترجع إلى عام ١٢٨٤، المكتبة الأهليّة بباريس، مكتبة المخطوطات بدير القدّيس أنبا مقّار بوادي النطرون برقم ١٥/٣٨١ وترجع إلى القرن الرابع عشر.

واحدًا منها، هي:

أ - طريق القوافل والجيوش المصريّة والبابليّة المعروف في الكتاب المقدّس بطريق أرض فلسطين (خروج ١٣: ٢) ويبدأ من رفح فالعريش ثمّ أستراسين فتلّ الفرامة ومنها إلى بيلا قرب تحفنحيس ثمّ فاقوس ومنها إلى مدخل وادي طوميلات فجنوب بابيلون مرورًا بأتريب أو بلبيس ثمّ إلى منف فالوجه القبليّ.

ب- الطريق الذي يبدأ من غزّة ومنها إلى رفح، ثمّ الفرما، فسيرابيوم ثمّ نفيشة (بجوار الإسماعيليّة) فتلّ المسخوطة (المذكورة في الكتاب المقدّس باسم فيثوم) وتلّ الرطابة وصفط الحنّة، فبابيلون (مصر القديمة بالقاهرة) ثمّ منف.

ج - أمّا الطريق الثالث فهو الذي يبدأ من العريش، فوادي أمّ كثيب، ثمّ سيرابيوم، فتلّ المسخوطة، ثمّ تلّ الرطابة فصفط الحنّة، فبلبيس، ثمّ أتريب، ومنها إلى أون (عين شمس والمطريّة حيث شجرة العذراء مريم الشهيرة) فبابيلون، ومنف، ثمّ الاتّجاه إلى الصعيد.

ويعتقد موزر أنّ العائلة المقدّسة إذا كانت قد سلكت إحدى هذه الطرق الثلاثة، فقد يكون الطريق الثالث هو الذي سلكته. لكنّ الدكتور الأنبا غريغوريوس أسقف البحث العلميّ بالكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، يخالف الأب موزر في هذا الرأي، فهو يعتقد أنّ العائلة المقدّسة وهي هاربة إلى مصر، لا بدّ أن تكون قد سلكت طريقًا يخالف الطرق المعروفة، ويرجّح نيافته الطريق المذكور في كتاب السنكسار القبطيّ المشار إليه[١٠].

ويرى عالِم القبطيّات المعروف، يسّى عبد المسيح (١٨٩٨-١٩٥٩) أنّ خطّ سير العائلة المقدّسة اشتمل على مواقع تلّ بسطاثم، منية سمنّود، ومنها عبرت (النهر) إلى سخا، ثمّ اتّجهت إلى وادي النطرون، ثمّ إلى مصر العليا إلى الأشمونين، ثمّ جبل قسقام حيث دير السيّدة العذراء

---

(١٠) الأنبا غريغوريوس، الدير المحرّق: تاريخه ووصفه وكلّ مشتملاته، القاهرة، أسقفيّة الدراسات العليا والثقافة القبطيّة والبحث العلميّ، القاهرة، د. ت.، ص ٤٨.

المعروف بالدير المحرّق. وفي رحلة العودة مرّت العائلة المقدّسة بابيلون والمطريّة ثمّ المحمّة (مسطرد)[١١].

رابعًا – المدّة التي أقامتها العائلة المقدّسة في مصر

نشرت جامعة كولون بألمانيا في عام ١٩٩٨ برديّة أثريّة ترجع إلى القرن الرابع الميلاديّ، جاء فيها أنّ السيّد المسيح عاش في مصر لمدّة ثلاث سنوات وأحد عشر شهرًا. والبرديّة مكتوبة باللغة القبطيّة في اللهجة الفيّوميّة ويبلغ طولها ٣١٥ سم وعرضها ٨٤ سم واهتمّت بنشرها الأثريّة الألمانيّة جيزا شنكل[١٢].

أمّا الأب يعقوب موزر فيعتقد أنّ مدّة إقامة العائلة المقدّسة في مصر لم تزد على ثلاث سنوات[١٣]، ولمعرفة ذلك يجب أن نبحث عن المدّة التي انقضت بين زيارة المجوس وموت هيرودس، وما نستدلّ عليه كتابيًا من أنّ المجيء إلى مصر كان عقب زيارة المجوس.

(١١) يتّى عبد المسيح، مجيء العائلة المقدّسة إلى مصر، مقال في مجلّة الأنوار ١/٦/١٩٤٦ وأعيد نشره في رسالة مار مينا، العدد الخاصّ بمقالات المرحوم يتّى عبد المسيح عن «طقوس الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة وعقائدها»، الإسكندريّة، ١٩٨٦، ص ٨٧ و٨٨.

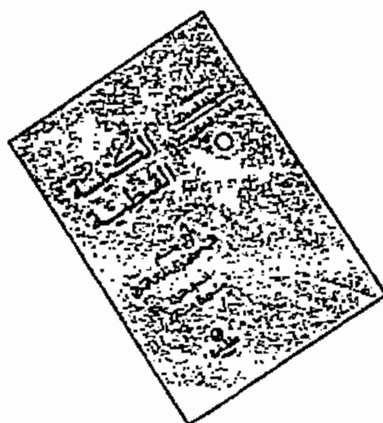
(١٢) الأهرام، ٦ يونيو ١٩٩٨ خبر نشر بالصفحة الأولى تحت عنوان: «برديّة قبطيّة: المسيح عاش في مصر أربع سنوات».

(١٣) الأب يعقوب موزر، «دخول السيّد إلى مصر»، الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٣٣.

من منشورات دار المشرق-













الأضداد في كلام العرب

أنطون بشارة قيقانو*

توطئة

تَضُمُّ اللُّغةُ العربيّة بين مطاويها أسرارًا لا يَعْلَمُ كُنْهَهَا إِلَّا مَن اجتلاها، ففيها القلب كَعَكَسَ وكَسَعَ وَسَكَعَ[1]؛ وفيها الإبدال كَأَسْهَلَ، أي نَزَل السَّهْلَ، وَأَسْهَبَ: نَزَلَ السَّهْبَ[2]، وَأَرْبى وأَرْمَى، أي زاد عَلى صاحِبِه[3]، والكَلِيسُ والكَنيس، لِمَوْضِع العِبادَةِ، والْمِلْعَقة والمِعْلَقَة مِنْ لَعَقَ وعَلَقَ؛ وفيها مَعاني الحروف، التي إذا اجتمع منها بَعْضُها في كلمةٍ، كانَ لِهذِهِ الكلمة مدلولُها الخاصّ كالبَوْش والحَوْش والحَوَش لِأخلاط النَّاس[4]؛ وفيها تَعَدِّي الأفعال بحرف الجرّ، وكيف أنَّ معنى الفعل يَتَغَيَّر تَمامًا بِتَغْيِيرِ هَذا الحَرْفِ أو ذَاك، كذَهَبَ إِلَيْهِ، أي تَوَجَّهَ نَحْوَه، وذَهَبَ

(*) باحث في اللغة والتاريخ.

(١) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده الأندلسي، مصر، ١٩٥٨، ١: ١٥٤ و١٥٥، مادّة «عكس».

(٢) كتاب الإبدال لأبي الطيِّب اللُّغويّ، تحقيق عز الدين التَّنوخيّ، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٠، ١: ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ١: ٣٧.

(٤) قاموس البستان، للشيخ عبدالله البستاني، المطبعة الأميركانيّة، بيروت، ١٩٢٧، المجلّد الأوّل، المقدّمة في معاني الحروف.

عَنْهُ، أَي وَلَّى[٥]. ومنها الأَضداد - وَهْوَ مَوضوعُ بَحْثِنا - وهي أَنواعٌ عَمِل على بَعْضِها أَئِمَّة اللُّغة، وصَنَّفُوا فيها.

تعريف الأَضداد

الأَضداد، ومفردها الضِدُّ، لُغَةً تَعْني العَكْسَ أو المُقابَلَ، وعِنْد أَئِمَّة اللُّغة، هو المَقْلُوبُ أو المَعْكُوسُ مِن كَلام العَرَبِ، كالمِثْلِ والضِّدُّ في الْمِثْلِ والنَّظِير والشَّبِيه، وَكُلُّ ما نَاقَى - أَي خالَفَ - الأَوَّلُ الثَّاني، كالبَيَاضِ والسَّوَادِ، والبُخْلِ والكَرَمِ، فجميعُها أَضدادٌ يُنافي بَعْضُها بعضًا[٦].

أَنواع الأَضداد

إِلَّا أَنَّ الأَضدادَ لا تَقْتَصِر على الكلمة ونقيضها - كما مَثَّلْنا - كَقامَ وقَعَدَ، بل تتعدَّاها إِلى الأَفْعالِ عَيْنِها، فهناك أَفْعالٌ في المعلوم أَضدادُها في المجهول، كضَرَبَ في المعلوم أي هو الذي فعلَ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَضُرِبَ في المَجهولِ أي وقع عليه فِعلُ الضَّرْبِ؛ وأفعالٌ إذا ضُعِّفَتْ أو زِيدَ عليها غدَت نَقيضَ بَعْضِها، كخلَّصَ إذا أَنْقَذَ أَحدًا، وتخلَّص إذا هُوَ أَنْقَذ (خلَّص) نفسَه وأَفْلَتَ. (الصَّاغاني)[٧].

وهناك الأَفعال التي تتعدَّى بالحرف بحيث يتغيَّرُ معنى الفِعل عينه بتغيُّر الحرفِ الذي يتعدَّى بهِ، فيغدو نقيضَه أَو ضِدَّه، كرَغِبَ فيهِ أَي اهتمَّ

(٥) راجع مقدّمة معجم تعدّي الأفعال، دار المُراد، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٣.
(٦) الأضداد في كلام العرب لأبي الطيّب اللُّغوي، تحقيق عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٣، ١: ١.
(٧) ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعيّ والسّجستانيّ وابن السّكّيت، نشرها العَلّامة أوغست هَفنر والأب أنطون صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩١٣، ص ٢٤١.

بشأنِه، ورَغِبَ عَنْهُ أي أعْرَضَ عَنْهُ ومَضى؛ وعادَ إلى فَعِلَتِه، أي رَجَعَ إليها، وعادَ عنها أي أقْلَعَ[٨].

وهناك - أيضًا - الضِدُّ في الفاعل والمفعول، كالمُخاطِب (بالكَسْرِ) والمُخَاطَب (بالفتح)، والمُؤْتَمِنُ والمُؤْتَمَنُ، وقد نَصَّ على ذلك الصَّاغاني[٩] وأبي الطَّيِّب اللُّغويّ[١٠] في أضدادِهِما.

وهناك الضِدُّ في الألفاظ مِن ذواتِ المَعْنَيَيْنِ، من لفظٍ واحدٍ، كبانَ بمعنًى بَعُدَ وغابَ، وبَانَ بمعنَى بَرَزَ ولاحَ (مِن بَعيدٍ)؛ والجَلل بمعنَى الخَطير والكَبيرِ، والجَلَل بمعنى الحَقير؛ والمَأْتَم وهو اجتماع الناس لِلْعَزَاءِ أو العُرس؛ والعجوز للطفل والمُسِنّ، لأنَّ كليهما عاجِزٌ؛ والجَزاء للعِقابِ والثَّوابِ. وهذا النَّوع من الأضداد، قد غلَب فيهِ ضِدٌّ على آخرَ وشَاعَ استعمالُه لِمَعنًى من دُون آخر، فالعَجُوزُ مثلًا قد شاع لِلمُسنِّ وليس للطفل، والمأتم شاع لاجتماع الناس للعزاء وتُرِك مَعناهُ الثاني[١١]، والجَلل والجليل عُرِف للأمر الخطير، وندر استعماله للأمر الحقير. وهذا النَّوع من الأضداد لا يَعرِفُ المُخاطَب (بالفتح) مِنْ المُخَاطِب (بالكسر) مَعْناهُ وما يرمي إليهِ إلّا من سياق المَعنى وتمام الكلام[١٢].

فكلمة جَلَل الواردة في بيت الحارث بن وعلة الجرميّ:

فَلَئِنْ عَفَوتُ لأَعْفُوَنْ جَلَلًا ... وَلَئِنْ سَطَوتُ لأُوهِنَنْ عَظْمِي
قَوْمي هُمْ قَتَلُوا أُميمَ، أخِي ... فإنْ رَمَيْتُ يُصِيبُني سَهْمي

---

(٨) راجع معجم تعدِّي الأفعال، دار المراد، بيروت، ١٩٩٨.
(٩) كتاب الأضداد ضمن كتاب ثلاثة كتب في الأضداد، ص ٢٢٣.
(١٠) الأضداد في كلام العرب، المجلد الأوّل، حرف الألف، مادّة «الأمين».
(١١) الأضداد في كلام العرب لأبي الطَّيِّب اللُّغوي، ٢: ٥٣٦.
(١٢) مقدّمة معجم الأضداد، دار المُراد، بيروت، ١٩٩٨.

لا تعني سِوى الأمرِ الخطير، لأنَّ المَرْءَ إذا شاءَ أن يَعْفُوَ أو يُسامِحَ، فَإنَّهُ لا يَعْفُو إلَّا عن أَمْرٍ خَطيرٍ وليس عن أمرٍ حَقير(١٣).



سبب تفاوت المَعنى الواحِد في هذه الأَضداد من ذوات المَعنَيَيْنِ من لَفظٍ واحِدٍ

ذلكَ بأَنَّ بَعضَ القَبائل العربيَّة قد نَطَقَتْ بِها لمِعْنًى من دُونَ آخَر، فكانَ هذا التَّفاوتُ في مَعنى الكلمة الواحدة، فالسُّدْفَةُ التي تعني مثلًا عند بني تميم الظُّلْمَةَ، هي عند بني قيس تعني الضَّوءَ(١٤)، وكلمة إقراء التي تعني عندَ أهل الحجاز الطُّهر، عند أهل العراق تعني الحَيْض(١٥)، وكلمة جَوْن تعني الأسودَ والأبيضَ معًا(١٦).

أمَّا لِماذا سَمَّتِ العربُ هذه الأَشياءَ بأسمائِها؟ فذلك لعلَّةٍ كانوا يعلمونها ونحن اليومَ نجهلها(١٧)، لذا كان الشيخ عبدالله البستانيّ - وهو آخرُ لُغَوِيِّي القَرنِ العشرين - يقول إذا سُئِل: «هكَذا نَطَقَتْ بهِ العَرَبُ» و«هَكَذا سُمِعَ عَنِ العَرَبِ»(١٨).

الأَضداد التي اهتمَّ بجمعها الأَئِمَّةُ

والأضدادُ التي اهتمَّ بجمعِها وشرحها أئمَّةُ اللُّغة، هي من ذواتِ

(١٣) الأضداد لابن الأنباري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم؛ الكويت، ١٩٦٠، ٦
وبيروت - طبعة مصوّرة عن طبعة الكويت - ١٩٨٧، صفحة ٢-٣ و٨٩-٩٠.
(١٤) المزهر للسيوطي، مطبعة محمّد علي صبيح، مصر، بدون تاريخ، ١: ٢٣٠.
(١٥) الأضداد لابن الأنباريّ، ص ٢٧.
(١٦) الأضداد للصّاغاني، ص ٢٢٧.
(١٧) الأضداد لابن الأنباريّ، ص ٧-٨.
(١٨) نقلًا عن والدي وهو من تلاميذه في مدرسة «الحكمة».

المَعْنَيَيْنِ من لفظٍ واحدٍ، وقد رامُوا من وراءِ ذلكَ ما جاءَ لها من نظائرَ في القرآنِ، وما تعنيه، خصوصًا لدى ابن الأنباريّ وأبي الطيِّب اللُّغويّ، في تفسير الآية.

أمَّا الأضدادُ التي يُنافي (يخالف) بعضُها بعضًا، كالسَّواد والبياض، والجُبْن والشَّجاعة، والبُخل والكرم، والرَّجل والمرأة، والجَمَل والنَّاقة، فأحْجَموا عن جمعها، وقالوا إنَّها «كثيرةٌ في كلام العربِ، لا يُحاطُ بها» (ابن الأنباريّ)[19].

كتب الأضداد

إذا أمعنَ البَاحِثُ في كتبِ الأضداد، يَتَّضِحُ لهُ أن ليس في الأضداد مِمَّا وصلَ إلينا من الأئمَّة، كالأصمعيّ والسِّجستانيّ وابن السِّكِّيت والصَّاغاني، كتابٌ كامِلٌ فيها[20]. فالأصمعيّ يبدأُ كتابَه من حرف القاف، والسِّجستانيّ يُورد أضدادَه خلطَ بلطَ، بلا ترتيب، وأضدادُ ابن السِّكِّيت تكادُ تكونُ روايةً ثانيةً لأضّداد الأصمعيّ. فلا يوجد أضدادٌ مرتّبة ترتيبًا أبجديًّا من الألفِ إلى الياء سوى أضداد الصَّاغاني[21]، وكتاب الأضداد في كلام العرب لأبي الطيِّب اللُّغويّ[22]، وجميع هؤلاء قد عَمِلُوا أضدادَهُم على الكلمات من ذوات الضِّدَّين من لَفظٍ واحدٍ.

أمَّا ابن الأنباري فقد صَنَّفَ كِتابًا واسِعًا في الأضداد[23]، جمع فيه

(١٩) راجع مقدّمة معجم الأضداد، دار المراد، بيروت، ١٩٩٨.
(٢٠) ثلاثة كتب في الأضداد، نشرها العلّامة أوغست هَفنر والأب أنطون صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩١٣.
(٢١) ثلاثة كتب في الأضداد، صفحة ٢٢٢ وما بعد.
(٢٢) تحقيق عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٣.
(٢٣) تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠، وأُعيد تصويره في بيروت، ١٩٨٧.

- بلا ترتيبٍ - أضداد مَن تقدَّموه في هٰذه الصنعة، وتوسَّع فيه كثيرًا، وقد ضَمَّ ألفاظًا مهجورةً غير مستعملة ولا شائعة، ولم يتعدَّ في تأليفِه مَن سَبقه، فاكتفى بالكلمة ذاتِ الضِّدَّين من لَفْظٍ واحدٍ محتجًّا - كما بيَّنّا أعلاه - أنَّ الكلماتِ المُختلفة اللَّفظِ كالرَّجل والمرأة، والجَمل والنَّاقَة، وقامَ وقَعَد، كثيرةٌ في كلامِ العرَب لا يُحاط بها.

كذلك أبو الطيِّب اللُّغويّ الحلبيّ في كتابِهِ الضَّخم الأضداد في كلام العرب لم يخرج في مؤلَّفِهِ عمَّن تقدَّمَهُ من الأئمَّة في هذا المضمار، سوى أن جمع ما دَوَّنوهُ مِنها في مصنَّفاتهم وأثْبَتَها مرتَّبةً على حروف المعجم، معرِّفًا مَعنى الأضداد بأنَّها «جمع ضِدّ، وضِدُّ كلّ شيءٍ ما نافاهُ»[٢٤] و«هكذا كلُّ ضِدَّين مختلفين»[٢٥] لفظًا ومعنًى كالسَّخاءِ والبُخلِ، والشَّجاعة والجُبْن. أمّا الأضدادُ ذَواتُ المَعْنَيَيْنِ مِن لفظٍ واحدٍ، فقد يَغْلِبُ فيها المَعنى الأوّل على الثاني[٢٦]، ككلمة فَوْقَ مثلًا فهي تعني الأرْفَعَ والأدْوَنَ، فيُقالُ زيدٌ فَوْقَ عَمْرٍو نبالةً وَجلالَةً، أي أرْفَعُ مِنْهُ، وَفَوْقَ عَمْرٍو خِسَّةً ودَناءَةً، أي أدْوَنُ مِنْهُ، ولكن فَوْقَ بِمَعْنى الأرْفَع كانَ الأغْلَب كَما ذَكَرْنا.

(٢٤) الأضداد في كلام العرب، ١: ١.
(٢٥) المرجع نفسه، ١: ١.
(٢٦) المرجع نفسه، ٢: ٥٣٦.

﴿النَّشِيْدُ الْمِئَةُ وَالثَّانِيْ وَالْخَمْسُوْنَ﴾

صَوْتُكَ مُوْسِيْقَى السَّمَاءِ
وَصَوْتِيْ رَجْعُهَا عَلَى الأَرْضِ

أ. د. إيلي كسرواني(٥)

﴿١﴾ إِلَيْكَ، أَيُّهَا السَّيِّدُ، تَرْنِيْمِيْ. مُنْذُ أَنْشَدْتُكَ فِيْ دِفْءِ أُمِّيْ، أَنْتَ انْتِظَارِيْ. وَإِلَى أَنْ تَسْتَعِيْدَنِيْ رَاحَتَاكَ مِنْ حَشَا الْوُجُوْدِ إِلَى خُلُوْدِ الْكَيْنُوْنَةِ أَنْتَ نَشِيْدِيْ. ﴿٢﴾ تَنَاغَمَ تَرَنُّمِيْ مَعَ دُعَاءِ إِمَامِ الْغِنَاءِ، دَاوُدَ، عَلَى ذَوَاتِ الأَوْتَارِ. وَعَلَا تَهْدِيْ بِاسْمِكَ، عَلَى إِمَامِ الْغِنَاءِ، دَاوُدَ، عَلَى ذَوَاتِ النَّفْخِ. ﴿٣﴾ ظَلَّلَتْنِيْ بِرَجْعِ صَوْتِكَ الأَزَلِيُّ فَقَطَرَ نَدَاهُ فِيْ أَنَاشِيْدِيْ. تَخَضَّبَتْ بِحُبِّكَ الْخَمْرِيِّ أَوْتَارِيْ فَاعْتَصَرَتِ النَّغَمَ النَّضِيْجَ كَالْعُنْقُوْدِ أَصَابِعِيْ. ﴿٤﴾ قَطْرُ غِنَائِكَ حُلْوٌ فِيْ آذَانِيْ، وَقَدْ أُصِبْتُ بِصَوْتِ حَبِيْبِيْ وَهُوَ يَفُوْهُ بِوَعْدِ الْخَلَاصِ: "أَنَا هُوَ الطَّرِيْقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ...". سِلَاهْ. ﴿٥﴾ أَسْدَلَ سَيِّدُ غِنَائِيْ غَدَائِرَ أَنْغَامِهِ عَلَى كَتِفَيَّ فَخَلَبَ فُؤَادِيْ وَقْعُهَا الْمُنْتَظَمُ عَلَى نَبْضِ قَلْبِ اللهِ. ﴿٦﴾ إِنَّ صَوْتَهُ أَلَذُّ مِنْ حَفِيْفِ حُنْجُرَةِ النَّايِ تَنْفَعُ فِيْهِ الْحَيَاةَ رِيْحٌ طَالِعَةٌ مِنْ شَفَتَيْ وَادِي الإِلْهَامِ الرَّطِبَةِ، تَسْرِيْ فِيْهِ يَنَابِيْعُ لُبْنَانَ وَأَنْهَارُهُ. ﴿٧﴾ أَمَّا الَّذِيْنَ أَشَاحُوْا بِمَسَامِعِهِمْ عَنْ لَحْنِ كَلِمَتِهِ الْكَائِنِ مُنْذُ الْبَدْءِ، فَإِنَّ صَوْتَهُ فِيْ آذَانِهِمْ لَقَارِعٌ كَعَيْنِ اللهِ أَمَامَ بَصِيْرَةِ قَاتِلِ أَخِيْهِ. ﴿٨﴾ أَمَّا أَنَا، وَقَدْ اتَّخَذْتُ حُبًّا لِيْ، كَلِمَتَهُ الْكَائِنَ مُنْذُ الْبَدْءِ، فَقَدْ شَدَّ أَوْتَارِيْ وَعَدَّلَهَا وَصَارَتْ يَدَايَ تَقْطُرَانِ إِيْقَاعًا وَأَنَامِلِيْ تَجْرِيْ بِالنَّغَمِ الْعُلْوِيِّ. ﴿٩﴾ تَعَطَّرَ تُرَابِيْ عِنْدَ خَلْقِكَ إِيَّايَ بِلُهَاثِ كَلِمَتِكَ، كَمَا يَفُوْحُ بَخُوْرُ أَرْزٍ مُتَوَقِّدٌ عَلَى طَلْعَةِ لُبْنَانَ. سِلَاهْ. ﴿١٠﴾ هَتَفْتُ بِأَلْحَانِكَ عَلَى عُوْدٍ سُبَاعِيٍّ وَأَحَلْتُ كُلَّ صُرَاخِ الْبَشَرِ شَدْوًا مُنْتَعِشًا وَهُتَافًا يُسَبِّحُ بِاسْمِكَ. أَمَّا أَنْتَ فَقَدْ صَقَلْتَ رِيْشَتِيْ وَرَصَفْتَ عَلَى مَدَارِجِيْ الْخُمَاسِيَّةِ الأَسْطُرِ، الْكَوَاكِبَ الْمُذَيَّلَةَ بِالشُّهُبِ، تَرْنِيْمًا مُتَلَأْلِئًا وَسِيْمَانًا تُصِيْبُ بِالطَّرَبِ أَلْبَابَ أَتْرَابِيْ: ﴿١١﴾ تَبَارَكَ الرَّبُّ الَّذِيْ يَفْقَهُ مَا تُنْشِدُ لَهُ طَيْرُ السَّمَاءِ. تَبَارَكَ الرَّبُّ الَّذِيْ يُدْرِكُ مَا تَنْوِيْ قَوْلَهُ الْكِنَّارَةُ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْبِضَ أَوْتَارُهَا. تَبَارَكَ الْخَالِقُ الَّذِيْ جَعَلَ الأَرْضَ تَضُجُّ وَتَمِيْلُ عَلَى نَغَمِ مُوْسِيْقَى السَّمَاءِ.

---

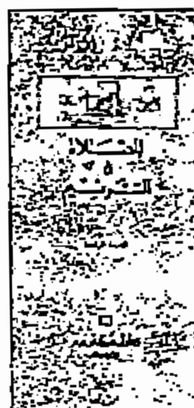
(٥) باحث وأستاذ جامعي. مؤلّف موسيقى.

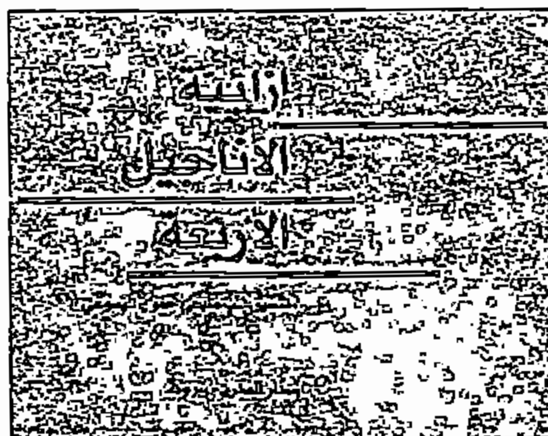
من منشورات دار المشرق

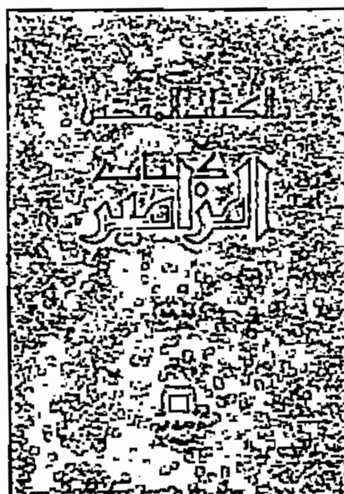












المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ١٦٤٤ صفحة، مصوّر



لقد دأب الرهبان اليسوعيّون في الشرق الأدنى منذ قرن ونيّف على تصنيف المعاجم العربيّة، فاشتهر منهم في البدايات الأب فيليب كُوش (Cuche) ثمّ الأب جان باتيست بِلُّو (Belot) من المستشرقين، وبرز من الشرقيّين الآباء رنائيل نخله وجبرائيل حوّا وبخاصّة لويس المعلوف الذي نشر معجمه المنجد في العام ١٩٠٨. وقد غدا اسم القاموس الأخير هذا شبه عَلَم ومرجعًا طبّقت شهرته الآفاق من المحيط إلى الخليج، فإلى أقاصي الهند وأندونيسيا، وأواسط البلدان الأفريقيّة، وهو اليوم يرفل بطبعته الثامنة والثلاثين، ويُجلّد سنةً بعد سنة فيضاف إليه مداخل كثيرة، لا سيّما في قسمه التاريخيّ.

وها إنّ دار المشرق تتابع مسيرتها في هذا المضمار، وقد أصدرت اليوم، وبعد إعداد استغرق عمل أربعة وثلاثين عامًا، نفّذه فريق من المختصّين بإشراف اللغويّ المخضرم الأب صبحي حموي، المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة وهو يضمّ جميع المفردات والعبارات التي يحتاج إليها مثقّف القرن الحادي والعشرين، في التعبيرَ عن أفكاره ومشاعره وحاجاته، وفي مواكبة تطوّر الحياة الحاضرة علميًّا وتقنيًّا وفنّيًّا. من هذا المنطلق، لم يتردّد المنجد الجديد في إسقاط المفردات التي لم تعد متداولة، رغبةً منه في أن يفي المتداول حقّه، كما أنّه لم يقتصر على المعاني الحقيقيّة، بل ذكر جميع المعاني المجازيّة. وقد حاول دائمًا أن يعرّف الكلمات تعريفًا علميًّا. ولمّا كان من المعلوم أنّ المعاجم الخالية من الأمثال معاجم غامضة، فإنّه أضاف إلى كلّ تعريف مثلًا أو مثَلَيْنَ أو ثلاثة، مأخوذة جميعها، لا من مؤلّفات الكتّاب، بل من ظروف الحياة اليوميّة.

إنّ مَن رافق المناهج الجديدة في اللغة العربيّة وآدابها يعرف كم نحن في أمسّ الحاجة إلى مثل هذا النوع من المعاجم التي توفّر السلامة والأصالة والحداثة: أصالة من دون أصوليّة وحداثة من دون اغتراب.

ملاحظة: نال هذا المنجد الجائزة الثالثة لأفضل كتاب إخراجًا وتنفيذًا في معرض الكتاب العربيّ الذي تنظّمه النادي الثقافيّ العربيّ في بيروت للعام ٢٠٠٠

ح. ط. ح.

أفكار وآراء

في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك
تأليف المطران جورج خضر
سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»،
الرقم ١١، المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ٢٣٨ صفحة

هذه مجموعة مقالات نشرها المطران جورج خضر متفرّقةً في الصحف والمجلّات، وتناول فيها بعض نواحي الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في لبنان وفي غيره من البلدان.

في المقالة الأولى، يلفت النظر إلى أنّ الذي يتكلّم في الشرق عن التاريخ يذكر حتمًا الإسلام كمدى للأرثوذكسيّة الشاملة. فإن استثنينا بعض الأقلّيات الأرثوذكسيّة في بولونيا وفنلندا، لا نعرف بلادًا أرثوذكسيّة لم تتّصل بالإسلام حقباتٍ من الزمن تراوحت بين القرنَيْن والأربعة عشر قرنًا. فالأرثوذكس إذًا هم الذين على الأخصّ قرأوا الإسلام، لا في النصوص فقط، بل بفضل مساكنة هي جزء من مصيرنا. ولذلك، فإنّهم الأكثر أهليّةً للتحاور مع المسلمين.

بعد هذه الملاحظة، ندخل في صلب موضوع الكتاب، ونطرح هذا السؤال: هناك حواران: حوار الحياة وحوار الفكر. فهل كلاهما ممكن؟ لا شكّ في أنّ المسيحيّين والمسلمين متّفقون على التسليم بأنّ حوار الحياة ممكن عن طريق التعاون الأخلاقيّ وعن طريق العيش المشترك. إنّ الكثير من مشاكل العيش المشترك يُحلّ إذا نظرنا إلى وحدة ثقافيّة قائمة، ولكنّنا نحتاج إلى إدراك تجلّياتها. تبقى المشكلة الطوائفيّة في لبنان صعوبةً كبرى في عيشنا الواحد. فما من شكّ أنّها تُضعف التجانس. عندنا التجانس اللغويّ، وليست عندنا مشكلة عنصريّة، ونكاد أن نكون واحدًا على صعيد العادات أو أكثر العادات. ولكنّ هناك تباينًا في المعتقد بين دين ودين... فالسؤال هو كيف يلتقي، لا الإسلام والمسيحيّة، بل المسلمون والمسيحيّون كما هم وكما هم قابلون التطوّر انطلاقًا من أنفسهم كما هي النفوس.

أمّا حوار الفكر على الصعيد الدينيّ، فإنّ الكاتب يجد فيه كثيرًا من العقبات، يصفها في مقالاته، علمًا أنّ ليس من ترتيب منطقيّ يربط بعضها ببعض. فنكتفي بذكرها واحدةً واحدة بشيء من التفصيل، كما وردت بقلم سيادته:

+ بالنسبة إلى الإسلام، «يتكلّم» الله عبر النبوّة التي تبلغ أوج وقتها في القرآن. أمّا في المسيحيّة، فإنّ الله يتكلّم بيسوع المسيح، وكلامه حياة إنسانيّة بلغت كمالها، لا في النصّ، بل في شخص تحمّل في ذاته كلّ ضعف الجسد. فيسوع المسيح هو، بالنسبة إلينا، الجهد الأخير الذي قام به الله، كما يفسّر طبيعته ويعبّر عنها بلغة بشريّة سهلة المنال على الناس.

+ ما لا يمكن المسلم تجاوزه هو أنّ محمّدًا خاتمة النبيّين، بمعنى أنّه صاحب رسالة

جديدة تقيّم الإنجيل وتعتبر نفسها مؤيّدة له، ولكنّها تأتي بأحكام جديدة فتنقّح المسيحيّة القائمة ولا تنقّح الإنجيل الذي أنزل على عيسى، بل تريد المسيحيّين أن يعودوا إليه، والقرآن عودة إليه وهو فحواه الحقّ، ذلك أنّ عيسى هو عبدالله ورسوله ومخلوق كما خُلق آدم، فتُنكر ألوهة عيسى وتاليًا تنكر التجسّد، كما تُنكر الصلب الذي هو محور المسيحيّة المعروفة.

+ يبقى أنّ السؤال الذي يطرح نفسه لزومًا هو: مَن هم هؤلاء النصارى الذين يذكرهم القرآن وينسب إليهم بعض العقائد. إذا صحّت نظريّتنا، يكون مسيحيّوا اليوم غير معنيّين بما يقوله القرآن عن النصارى، إلّا بما كان مشتركًا بينهما، وهذا ما يجب تبيانه عند كلّ آية. لعلّ المسلمين مدعوّون إلى أن يتحدّثوا في المسيحيّة كما تحدّث هي عن نفسها، وقد أخذت تعي كتبها في منظار نقديّ تاريخيّ منذ ثلاثة قرون، غير خارجة عن تاريخ آبائها. ولعلّ المسلمين مدعوّون أيضًا إلى أن يبحثوا في القرآن من هذا المنظار، بعد أن تعلّموا منهج العلوم النقديّة وطبّقوها على الكتاب المقدّس. فإذا ما سوّغوا لأنفسهم البحث في العهدَيْن القديم والجديد، فلماذا لا يسوّغون لأنفسهم استعمال الأسلوب نفسه في الأبحاث القرآنيّة، بدون أن ينكروا الوحي القرآنيّ؟

+ إنّ المسلمين يريدون الاعتراف المتبادل بين الديانتَيْن. ما يبرّر هذا القول عند المسلمين قولهم إنّهم يعترفون بعيسى وتاليًا بالمسيحيّة. جوابنا الممكن أنّ عيسى كما يؤمنون به هو غير عيسى الذي نؤمن به نحن. هو نبيّ فقط عندهم، أمّا عندنا فإنّه الربّ والمخلّص. والنصرانيّة التي هم عليها ليست المسيحيّة التي ندين بها. أن نعترف نحن بالرسالة المحمّديّة هو أن نعتنق الإسلام. الحوار يبدأ من أنّ اعترافهم بنا ليس اعترافًا بأنفسنا وأنّ اعترافنا بهم هو ترك إيماننا. أن نقول بكلمة سواء بيننا هو قبل كلّ شيء أن نقول إنّنا نختلف. ولهذا يقول الكثيرون أنّ الحوار في شأن العقيدة غير ممكن، وأنّ ما يمكن هو السعي المشترك إلى قيم أخلاقيّة واجتماعيّة واحدة. الحوار على الصعيد الدينيّ ممكن بناء على القرآن وعلى محتوى العقيدة المسيحيّة التي ظهرت في المجامع المسكونيّة وعند آباء الكنيسة... الطريق المشترك وعر وطويل، لكنّه غير مستحيل عند الصابرين الطاهرين الذين يعيشون في العمق الإلهيّ ورجاحة العقل.

ونختم هذا التعريف بما ورد في مقدّمة الكتاب: «ليس المفروض أن يوافق القارئ على كلّ آراء المؤلّف، ولكن المفروض أن يُنعم النظر في ما يقرأه وأن يقارع البصيرة بالبصيرة ويبادل صفاء النيّة بالصفاء. وهكذا يمارس الحوار الذي تدعو إليه بنشر هذه المقالات».

أ. صبحي حموي

Le soufisme au quotidien
Confréries d'Egypte au XX^e siècle
par Rachida Chih
Sindbad / Actes Sud, 2000, 359 pages

الحياة اليوميّة
في الجماعات الصوفيّة المصريّة إبّان القرن العشرين

يأتي هذا العمل الذي أنجزته باحثة في المعهد الفرنسيّ بالقاهرة (IFAO)، تتمّةً لعملَين صدرا منذ مدّة وجيزة عن المعهد نفسه: ج. دِلانو، الكتّاب الأخلاقيّون والساسات المسلمة في مصر إبّان القرن التاسع عشر (المعهد الفرنسيّ في القاهرة، ١٩٨٢)، وك. ماير - جَوِن، السيّد البدويّ، وليّ من كبار أولياء الإسلام في مصر (المعهد الفرنسيّ في القاهرة، ١٩٩٤).

G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle* (IFAO, 1982) & Cat. Mayer-Jaouen, *Al sayyid al-Badawi, un grand saint de l'islam égyptien* (IFAO, 1994).

غير أنّ نشر هذه الأطروحة لجمهور كبير، وقد زُوّدت بلائحة مصادر ومراجع جاءت مختصرة، وأُغفل فيها فهرس أسماء العلم وأسماء الأماكن، قد يؤدّي إلى عدم إظهار كامل قيمة المعلومات الكثيرة الواردة فيها وما تطلّب ذلك من عمل وجهد: مراجعة محفوظات ومخطوطات، والاطّلاع على كتب مختصّة بالصوفيّين، ومقابلات عديدة أجرتها المؤلّفة إبّان مشاركتها في حياة إحدى الجماعات (confrérie).

يتناول البحث «الخلواتيّة»، وهي جماعة مزدهرة جدًّا في مصر العليا، بين جِرْجَه وإسْنا، منذ القرن الثامن عشر. ولكنّها لا تنتمي إلى مجلس الجماعات الصوفيّة الأعلى (Conseil Suprême des Confréries Soufies) الذي يشرف على تلك الجماعات. فضلًا عن ذلك، تبقى فروع الخلواتيّة المتمايزة تبعًا لمعلّميها المؤسّسين، مستقلّة بعضها عن بعض. وقد قدّمت الباحثة ثلاثة شيوخ على نحو خاصّ: الأوّل، أحمد الشرقاويّ (١٨١٤-١٨٩٩)، وأصله من قَرْشُوط، الذي امتدّ نفوذه ليشمل القبائل العربيّة. والثاني، عبد الجوّاد الدُّوميّ (١٨٧٩-١٩٤٣)، وأصله من طَهْطا، وقد درس في الأزهر منذ أن كان في الثالثة عشرة من عمره، ثمّ أسّس ترعّبن للخلواتيّة، ونشر صوفيّين كبارًا. والثالث، أحمد الطيّب الحسّنيّ (١٨٥٠-١٩٥٣)، الذي تكوّن هو أيضًا في الأزهر، وهو متحدّر من عائلة عربيّة كبيرة مستقرّة في غُرْنَه قبالة الأقصر. وقد توقّفت الباحثة، على نحو مميّز، عند حياة جماعة هذا الشيخ، وهي جماعة انتشرت في المنطقة كلّها، من قِنا حتّى إسنا، بفضل قداسة مؤسّسها.

يجسّد هؤلاء الشيوخ الثلاثة «مثال العالِم الصوفيّ، وهو العالِم العامل، الذي يضع علمه موضع ممارسة فيلتزم إصلاح مجتمعه عن طريق التعليم وتوجيه الناس» (ص ٩٩).

وفي الواقع، فإنّ مرشد الجماعة الحاليّ يقوم على طرفَي نقيض مع التزام الإخوان

المسلمين السياسيّ، ويبدو شديد التنبّه لنقد التصوّف التقليديّ نقدًا سلفيًّا إصلاحيًّا ويركّز نشاطاته أساسًا على التكوين الروحيّ على الرغم من أنّه يتمتّع بالبركة والكرامات التي تسبغها عليه التقوى الشعبيّة. أمّا الساحة التي يقيم فيها، فهي بمثابة مكان استقبال وسيع، وباحة ضيافة، وفسحة تُقدَّم فيها الخدمات على أنواعها، كما يُقام في جامعه (وهو بمثابة المدرسة أيضًا) «المجلس» (اجتماع الصلاة) ويُختم بالذِّكر. على أنّ مكان إقامته هذا يبقى قبل كلّ شيء مركز تعايش يجمعه وتلاميذه الذين يزوّدهم بمعرفة باطنيّة للشريعة، ويرشدهم في طريق القِيَم والفضائل الإسلاميّة تبعًا لمثال النبيّ. ويرتبط المعلّم بتلاميذه بواسطة عهد طاعة، ما يجعلهم يلتزمون ممارسة القوانين. وفي نهاية المسار، يمنحهم «الإجازة»، أي إنّه يعترف بأهليّتهم ليتّخذوا هم أيضًا تلاميذ، ولكي يفتحوا في مكان آخر مركزًا جديدًا (رَوْضَة) بغية استقبال أعضاء في الجماعة.

إنّ صيت البركة الذي يتمتّع به شيخ الجماعة يكسبه نفوذًا في منطقته لا يستهان به. لذا، تراه يصبح حكمًا قادرًا على أن يضع حدًّا لسلسلة انتقامات قاتلة بين عائلات متخاصمة، أو يسوّي خلافات حول ممتلكات ريفيّة، عندما يرأس لجانًا تُؤلَّف لهذا الغرض. وبالتالي، فإنّ سلطته أوسع من سلطة موظّف حكوميّ تحدّ من صلاحيّاته الأوضاع المحلّيّة الخاصّة.

وثمّة ملاحظة أخيرة مهمّة: إذا كانت النساء في أرياف صعيد مصر لا يُشاركن، إلّا بتحفّظ، في خدمة نشاطات الجماعة، فهنّ، في القاهرة، يتمتّعن بمنزلة خاصّة في الفروع التي أسّسها أحمد الدُّوميّ. فهنّ يصغين إلى الدروس في جامع الجماعة، ويشاركن في المجلس، وبالتالي ينتسبن إلى الخلواتيّة.

عندما نقرأ هذا الكتاب نكتشف على نحو أفضل حياةً روحيّةً في الإسلام، منفتحةً ومنتشرة جدًّا، وقريبة، في بعض نواحيها، من بعض الممارسات المسيحيّة (كالإرشاد الروحيّ، والحجّ إلى قبور الأولياء المؤسّسين...)، علمًا أنّ هذه الحياة الروحيّة معرّضة لأن يحجبها التوجّه الشرعويّ الإصلاحيّ الرسميّ أو الاهتمام، السائد في الخارج، بالحركات الإسلاميّة المعاصرة.

الأب موريس بيار مارتان اليسوعيّ

عفيف عسيران مَن هو؟
شهادات في حياته

بيروت (؟)، طبعة أولى، نيسان ٢٠٠٠، ١٦٦ صفحة

وُلد عفيف عسيران في صيدا من عائلة شيعيّة سنة ١٩١٩، وبعد أن ابتعد مدّةً عن الإيمان، راح يبحث عن الحقيقة حتّى قرّر أن يعتنق المسيحيّة، فقبل المعموديّة في الكنيسة الكاثوليكيّة في ١٠/٢/١٩٤٥، ثمّ رسم كاهنًا في ٢٣/٤/١٩٦٢ منضمًّا إلى أبرشيّة بيروت المارونيّة. ولقد جمع في حياته بين الخدمة الكهنوتيّة والتعليم الثانويّ والعالي، والعمل الاجتماعيّ لا سيّما مع الفقراء.

والكتاب عبارة عن شهادات في حياته، سجّلها أناس مختلفون عايشوه وتأثّروا بشخصيّته الفذّة. فلا يسعنا إلّا أن نقتطف بعض أقوالهم لنرسم صورته كما ظهرت للمجتمع اللبنانيّ المسيحيّ والمسلم. فممّا أدلوا به:

كان العديد من الأشخاص يأتون إليه حاملين مشاكلهم، من مسلمين ومسيحيّين. - لم يفرض على أحد اعتناق الدين المسيحيّ، لكنّ إيمانه بالله كان كبيرًا جدًّا. - كان يعيش حياة المسيح ويحاول الاقتداء به، فيتقبّل العذاب المرّ والفقر. - لقد فضّل أن يكون فقيرًا لكي يتمكّن من العيش مع الفقراء. - وجدتُ لديه محبّة غير عاديّة وتواضعًا قلّ نظيره. - كانت صلاته وتأمّله أيضًا خارجَين عن المألوف. - عرفناه رجل سلام يكره العنف. - كان يقول: «إنّي أتبع السيّد المسيح وإنجيله ولا أتبع المسيحيّين الذين يُسمّون باسمه»؛ «إنّ النقص في الوجود المسيحيّ في الشرق هو لعدم وجود أشخاص يشعّون الحياة الإلهيّة في عيشهم». - كان إذا قال فعل. - لقد تحلّت شخصيّة الأب عفيف، رغم صعوبتها وصلابتها، بصفتَين جعلتا منه شخصًا محبوبًا جذّابًا يهواه لأوّل نظرة مَن رآه أو تعرّف إليه، وهاتان الصفتان هما طهارة قلبه وبساطته. كان فعلًا عفيفًا وبسيطًا كالطبيعة التي لم تغيّرها يد الإنسان فيه، رغم ثقافته الواسعة وغزارة علمه. - ما لفت نظري وأعجبت به أكثر ما يكون عند عفيف هو روح الصلاة وقيامه (في الكنيسة) ساعاتٍ وساعات.

فتمنّى أن تدفع هذه الكلمات القليلة المقتطفة من الشهادات في حياة الأب عفيف عسيران إلى الإقبال على مطالعة الكتاب بكامله.

أ. ص. حموي

الإنسان والكون والتطوّر بين العلم والدين

تأليف الأب هنري بولاد اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٤٤ صفحة

كُتِب في الصفحة ٣١٣: «في عمق أعماق الإنسان رغبة دفينة في أن يكون إلهيًّا. هذا هو حلم الإنسان... وحاليًّا تحاول الإنسانيّة تحقيق الحلم القديم عن طريق العلم والتقنيّة التكنولوجيّ. فهل ستنجح؟ وجوابي: نعم، على أساس واحد هو إيماني المسيحيّ. فالمسيحيّة هي الدين الوحيد الذي طرح فكرة الإله الإنسان حتّى ترتفع البشريّة إلى الألوهيّة».

يتناول هذا الكتاب بداية العالم والكون ونهايتهما، وبداية الإنسان والبشريّة ونهايتهما، ومرحلة ما قبل الحياة وحياة ما بعد الموت. إنطلاقًا ممّا يفيده العلم، بمعزل عن وجود الله، عن الكون والمادّة وظهور الحياة وتطوّر الكائنات، يتطرّق المؤلّف بعد ذلك إلى دور الله في خلق العالم والحياة والإنسان، شارحًا ما ورد في بداية سِفر التكوين، من خلال نظريّة التطوّر. ثمّ ينتقل إلى ضآلة الإنسان وعظمته، علمًا بأنّ الله أراد أن يتسلّط هذا الإنسان على جميع المخلوقات الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة. فيصبح عمله مشاركة لله في

الخلق، فيرتقي بالمادّة إلى مستوى الروح، من دون أن يستغني عن الروح. وبعد التحدّث عن ظهور الحضارة وتطوّر المجتمع البشريّ، يتوسّع في سعي البشريّة إلى الوحدة بالمحبّة في المسيح، في هذه الدنيا أوّلًا ثمّ في الآخرة.

أ. ص. ح.

تعلو ولا يُعلى عليها... حقوق الإنسان

تأليف الدكتور يوسف كمال الحاجّ

الناشرون: مؤسّسة رنيه معوّض - لبنان

مؤسّسة فريدريش ناومان - ألمانيا

برنامج بناء القدرات ودعم التشبيك «بنيان»

بيروت، ١٩٩٩، ٣٢٢ صفحة

يشدّك هذا الكتاب إليه لأكثر من سبب. فالذي صاغه هو ابن المفكّر الكبير المغفور له كمال يوسف الحاجّ، الذي استُشهد في سبيل الحقيقة وحرّيّة الفكر والإنسان إبّان الحرب القذرة التي عصفت بلبنان. ويتساءل القارئ: هل سيحمل الابن بجدارة اللواء الذي رفعه الوالد؟ فيبدو من المطالعة أنّ هذا الشبل كان بالحقيقة من ذاك الأسد.

كما يلفت الانتباه أنّ المؤلّف جمع في شخصيّته العلميّة ظاهرتين يخيّل أوّلًا ولعلّه لناظرهما أنّهما متضاربتان. فهو أستاذ مقرّرَي الفيزياء وحقوق الإنسان معًا. وهل لهما أن يجتمعا؟ كيف للفيزياء، وهي تعالج المادّة، أن تسير جنبًا إلى جنب مع حقوق الإنسان وهي تمتّ إلى الروح في الصميم؟ إلّا أنّ عالِم المادّة الحقّ لا يكون مادّيًّا، بل تساعده المادّة على معرفة حدوده، فتزيده تواضعًا وبالتالي رهافة حسّ تكشف له عظمة الإنسانيّة.

قلنا إنّ المؤلّف عرف كيف يحمل لواء حقوق الإنسان. وبالفعل فكتابه متقن من هذا القبيل ومن جوانبه كافّة، مادّةً وشروحًا ومراجع.

إنطلق الدكتور الحاجّ في «المدخل» (ص ١١-٢٣) من تبرير اضطراره، قبل الشروع بدرس شرعة حقوق الإنسان، إلى إعادة ترجمة النصّ ترجمة عربيّة تراعي الدقّة خلافًا لما حصل سابقًا، كما يبرّر لجوءه إلى مصطلح جديد لترجمة كلمة universelle في العنوان، فيقول: «الإعلان العميم لحقوق الإنسان» بدلًا من «الإعلان العالميّ» المتّفق عليه سابقًا، واختيار الدكتور الحاجّ وجيه يُختَصر بقوله التالي: «إنّ هذا الإعلان، أبعد من كونه صكًّا قانونيًّا دوليًّا أو شرعة سياسيّة عالميّة، هو في عمقه خطاب أخلاقيّ فلسفيّ في صميميّة الكرامة الإنسانيّة وحقوق الإنسان، ومن هنا مسحته الخالدة» (ص ١٩. والتشديد على الألفاظ هو منّا).

وبعد المدخل وتوضيح المنهج، ثمّة «مقدّمة تاريخيّة» (ص ٢٣-٧٠) يبيّن فيها الحاجّ جذور الإعلان ومراحل تكوينه لا سيّما في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، والدور المميّز الذي اضطلع به ممثّل لبنان في الأمم المتّحدة آنذاك الدكتور شارل مالك، الذي استحقّ أن

يقول فيه وزير الخارجيّة الإسرائيليّ الأسبق أبا إيبان في مذكّراته: «إنّه المفكّر السياسيّ الأبرز بين المثقّفين العرب (...) وأشدّ خصومنا مهابةً في البرلمانات الدوليّة». وقد استطاع مالك بحججه المقنعة أن يحصل على نتيجة باهرة يوم تمّ التصويت على الصيغة النهائيّة، إذ صوّتت ٤٨ دولة إلى جانب الوثيقة، في حين امتنع عن التصويت سبع دول شيوعيّة والمملكة العربيّة السعوديّة. وجدير بالذكر أنّ الدول الإسلاميّة الباقية (أفغانستان، باكستان، مصر، سورية، العراق)، أيّدت البيان ولفت النظرَ الكلمةُ التاريخيّة التي ألقاها الوزير ظفرالله خان، مؤيّدًا تأييدًا كاملًا المادّة ١٨ من الإعلان التي تتناول الحرّيّة الدينيّة والتي كانت في المناقشات عرضةً لانتقاد الدول السـتّ ذات الأكثريّة الإسلاميّة. فقد قال ظفرالله خان: «هذه القضيّة متّصلة بشرف الإسلام»، واستشهد بالآية القرآنيّة: «فمَن شاء فليؤمنْ، ومَن شاء فليكفرْ»، ليخلص إلى أنّ حرّيّة تغيير المعتقد متوافقة مع الدين الإسلاميّ (ص ٤٩).

وبعد المقدّمة التاريخيّة، درس المؤلّف نصّ الإعلان فقرةً فقرةً، فأبرز موادّه الثلاثين بنصّيْها الإنكليزيّ والفرنسيّ وترجمة المؤلّف العربيّة، وعلّق شارحًا مسهبًا بما أسماه «افتكارات» تثبت مدى ثقافته الواسعة ومعلوماته الدقيقة.

وفي القسم الأخير من الكتاب، أنهى الدكتور الحاجّ دراسته بخاتمة وبلائحة مراجع ضافية وملحق تطبيقيّ جُعل لفائدة التلامذة والطلّاب. كما أورد نصّ الإعلان كاملًا وشفعه بفهرس مفصّل لمختلف الحقوق.

إنّنا، إزاء الجهود المميّزة التي بذلها الأستاذ الحاجّ، والنتائج البليغة التي توصّل إليها، نسديه كامل التقدير والشكر. ونستميحه عذرًا لإبداء رأينا في بعض ترجماته. فقد آلى على نفسه، كما أشرنا إلى ذلك، أن يتوخّى الدقّة في نقل النصّ إلى العربيّة، إلّا أنّ رغبته في التقيّد بالنصّ الأصليّ دفعته في بعض الأحيان، وهي غير كثيرة، إلى الترجمة الحرفيّة الثقيلة أو المتعثّرة.

وها نحن نشير إلى عدد منها، على سبيل المثال، ونقترح ترجمتنا في المقابل:

المادّة السادسة عشرة: نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
ينعقد الزواج فقط بالرضى الحرّ والكامل للعروسين العتيدين.	لا ينعقد الزواج إلّا برضى العروسين العتيدين الحرّ والكامل.

تعليق: لقد تبع المترجم النصّ الإنكليزيّ بحرفيّته وتركيبه، خادشًا الأسلوب العربيّ، في حين لم يتورّع واضع النصّ الفرنسيّ من التصرّف في التركيب بدون المسّ بالجوهر، كما فعلنا.

المادّة الثانية والعشرون: نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
لكلّ إنسان (...) الحقوق التي لا غنى عنها لكرامته وللتنمية الحرّة لشخصيّته.	لكلّ إنسان (...) الحقوق التي لا غنى عنها لكرامته ولتنمية شخصيّته تنمية حرّة.

الديباجة (ص ٢٦٣): نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
حيث إنّ الاعتراف بالكرامة الملازمة وبالحقوق المتساوية والمرتّقة لجميع أعضاء الأسرة البشريّة هو أساس الحرّيّة (...)	حيث إنّ الاعتراف بالكرامة التي تلازم جميع أعضاء الأسرة البشريّة، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرّف فيها، هو أساس الحرّيّة (...)

تعليق: إذا عدنا إلى النصّ الأصليّ الإنكليزيّ (Wheras recognition of the inherent dignity and of the equal and inalielable rights of all members of the human family is the foundation of freedom) رأينا أنّ ترجمتنا راعت الدقّة كلّ المراعاة ولم تسقط أيّ كلمة، إلّا أنّها لزمت جانب السلامة وحافظت على روح الإنشاء العربيّ الذي يؤثِر استعمال الأفعال على أسماء الأفعال.

وإذ نكرّر في الختام، إعجابنا بما حقّقه الدكتور يوسف كمال الحاجّ في كتابه هذا، نتمنّى له رواجًا يستحقّه ونجاحًا يساهم في إحقاق حقوق الإنسان، لا سيّما أنّ كرامة الناس هي على المحكّ في كثير من بلداننا المشرقيّة.

أ. ك. حشيمه

المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها

من نشأتها إلى القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ

تأليف د. سلوى الحاجّ صالح - العايب

الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ٢٤٠ ص

إنّ هدف المؤلّفة أن تقدّم دراسة موضوعيّة حول نشأة المسيحيّة العربيّة وتطوّرها حتّى القرن العاشر الميلاديّ. وقد أرادت أن تتجاوز في بحثها «الأغلفة الإيديولوجيّة»، و«الدراسات الموسومة بالعموميّة»، التي طبعت أعمال باحثين ومؤرّخين كثيرين تناولوا موضوع المعتقدات الدينيّة التي شاعت عند العرب قبل الإسلام (ص ٥-٦). وانطلاقًا من هذا الهدف، كان تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أقسام:

في القسم الأوّل، تمّ التطرّق إلى دخول المسيحيّة، بوجهَيْها النسطوريّ واليعقوبيّ، المناطق التي يقطنها العرب والقبائل العربيّة، وعلى وجه التحديد قبائل عرب الشام، وعرب العراق، وشبه الجزيرة العربيّة. فاعتبرت المؤلّفة أنّ المسيحيّة المنظّمة بدأت في الشام إبّان القرن الرابع، وأنّ غالبيّة القبائل التي استوطنت الشام قد اعتنقت المسيحيّة

اليعقوبيّة، ولكنّها تأثّرت «بالمذهب الملكانيّ عند ظهور الإسلام» (ص ٤٥). كما أشارت إلى بعض البدع التي انتشرت بين العرب.

أمّا في العراق، فالمسيحيّة الأرثوذكسيّة انتشرت في قبائله العربيّة، وما لبثت أن أصبحت مسيحيّة نسطوريّة في المدن والقرى، ومسيحيّة يعقوبيّة بين القبائل البدويّة. وكانت المسيحيّة بوجهَيْها النسطوريّ واليعقوبيّ حسنة التنظيم.

وفي شأن المسيحيّة في شبه الجزيرة العربيّة، اعتبرت الباحثة أنّ المسيحيّة لم تدخلها قبل القرن الرابع، على خلاف ادّعاءات بعضهم، ولم يكن المسيحيّون، ولا حتّى اليهود، بالعدد والأهمّيّة اللذين يخوّلانهم بسط سيطرتهم على شبه الجزيرة.

أمّا في ما يختصّ بشعائر العرب النصارى وطقوسهم قبل الإسلام، فالمؤلّفة تعترف بندرة المعلومات حولها، واضطرارها إلى الاكتفاء ببعض خصائص الحياة الدينيّة المسيحيّة (ص ٨٩). فتوقّفت عند صلاة المسيحيّين باتّجاه الشرق، وممارستهم طقوسهم في الكنائس، وأنواع الأصوام التي عرفوها، ومنزلة الأديرة وحركة تشييدها.

وفي القسم الثاني، تكلّمت المؤلّفة على الموقف القرآنيّ من الديانة المسيحيّة. فأشارت، أوّلاً، إلى المسيح في القرآن، وتحريف الإنجيل، ونفي عقيدة الثالوث، ودحض عقيدة التجسّد وصلب المسيح وقيامته، وردّ القرآن على طقوس النصارى. ثمّ تكلّمت على «أحكام النصارى في القرآن»، فأكّدت أنّه «إذا كان حكم المشركين قتالهم حتّى يُسلموا، فإنّ حكم المسيحيّين اختلف عنهم، فقد عوملوا في بعض المجالات باعتبارهم كتابيّين وفي مجالات أخرى عوملوا كمشركين» (ص ١٢٤).

ومن ثمّ أتى الكلام على أوضاع المسيحيّة العربيّة في الفترة النبويّة، فأشارت إلى أنّ اتّصال نبيّ الإسلام بالمسيحيّين العرب جاء متأخّرًا نسبيًّا (سنة ٦ هـ)، بسبب «انشغاله... بقريش ثمّ باليهود الذين كانوا يشكّلون أخطر قوّة على الديانة الجديدة». إضافة إلى ذلك، تجزم المؤلّفة أنّ «الإسلام لم يستدرج أغلبيّة المسيحيّين العرب... وأنّ الجماعات المسيحيّة العربيّة بمختلف مذاهبها لم تلتحق تلقائيًّا بالإسلام» (ص ١٣٨). أمّا موقف النبيّ من المسيحيّين، فاتّخذ حينًا شكل الحملات العسكريّة، وحينًا شكل المراسلة والمجادلة وحينًا أُخضعوا لأحكام أهل الذمّة.

وعن زمن الخلفاء الراشدين، تشدّد المؤلّفة على ردّة بعضهم في أعقاب موت النبيّ. فكانت المواجهة في دُومة الجندل بسبب ردّة بني كلب، وانتصار المسلمين على المتمرّدين المسيحيّين، وطرد مسيحيّي نجران، وزوال المسيحيّة من عُمان في عهد الخليفة عثمان بن عفّان. ويمثّل «قضاء عليّ بن أبي طالب على تمرّد مسيحيّي بني ناجية المقيمين بمنطقة ساحل فارس وإرجاعهم إلى حظيرة الإسلام المرحلة الختاميّة في تاريخ المسيحيّة العربيّة في عهد الخلافة الراشدة» (ص ١٦٢).

أما القسم الثالث والأخير، فيتطرّق إلى «أحوال المسيحيّة العربيّة في دار الإسلام المشرقيّة في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ الأوّل». وفي هذا السياق، تمّ التأكيد على أنّ

المسيحيّين باتوا قلّة دينيّة في وسط إسلاميّ، وأنّ السياسة الإسلاميّة الدينيّة كانت متسامحة، باستثناء زمن حكم عمر بن عبد العزيز والمهدي. غير أنّ «التعامل الضريبيّ مع المسيحيّين» كان متقلّبًا. إضافة إلى ذلك، جاءت مواقف المذاهب الفقهيّة السنّيّة من المسيحيّين العرب مختلفة، فمنها، مثلًا، مَن عدّتهم من أهل الكتاب ومنها مَن حقّرتهم (ص ٢٠٩). ولم يفت المؤلّفة أن تقدّم لمحة مقتضبة عن دور المسيحيّين العرب في الحياة الاقتصاديّة والأدبيّة والإداريّة (ص ٢٠٩-٢١٥).

وفي الفصل الأخير، تكلّمت الباحثة على زوال المسيحيّة العربيّة في القرن العاشر ميلاديّ. فأشارت إلى «تآكل طائفة نصارى نجران بمنطقة الكوفة» بسبب الوفيّات ودخول الإسلام وتوقّف التبشير، وإلى اضمحلال نصارى تنوخ وتغلب وبني سليح بسبب سياسة الخليفة المهديّ، وخراب الحيرة والأنبار بسبب العزلة ونهب الأعراب، ونصيبين التي اكتسحها الحسن بن عبدالله بن حمدان (ص ٢١٦-٢٢٤).

لا شكّ أنّ قائمة المصادر والمراجع في آخر الكتاب، التي تضمّ أسماء مؤلّفين كبار ومؤرّخين معروفين وبحّاثة ذوي صيت عالميّ، تشير جليًّا إلى حرص الباحثة على الموضوعيّة. على أنّنا «لسنا أمام قضيّة بسيطة»، بسبب الصعوبات الناجمة من «مادّة» الدراسة نفسها (ص ٧). فالمعلومات قليلة ومبعثرة في كتب ومجلّدات سريانيّة وعربيّة، مسيحيّة وإسلاميّة. فضلًا عن أنّ معلومات المصادر على أنواعها تنطوي غالبًا على تشويه واقتضاب وغايات لا تتّفق والموضوعيّة. لذا، تبقى مسألة دخول المسيحيّة قبائل العرب وأماكن انتشارهم، وتطوّرها واضمحلالها، في حاجة إلى جهود كبيرة، تقوم على حفريّات وأبحاث ميدانيّة جديدة، من شأنها أن تنير زوايا غامضة كثيرة، وتخرج مسائل جمّة من حقول الافتراضات والاحتمالات والاستنتاجات النسبيّة، إلى حقل اليقين.

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

العلماء عند المسلمين. مكانتهم... ودورهم في المجتمع
دار المناهل، بيروت، ١٩٩٢، ٢٤٨ صفحة

دراسات في تاريخ التربية عند المسلمين
دار بيروت المحروسة، بيروت، ١٩٩٢، ٣٣٦ صفحة

المدرسة الإسلاميّة في العصور الوُسْطى
المكتبة العصريّة، صيدا وبيروت، ١٩٩٥، ٢٠٨ ص
تأليف الدكتور محمّد منير سعد الدين

هذه الكتب الثلاثة ليست جديدة بمعنى الكلمة الزمنيّ، فأقدمها يعود إلى ثماني سنوات، وأحدثها عهدًا إلى خمس. إلّا أنّها ما زالت جديدة بما قدّمته وتقدّم من مادّة لم يأتِ عليها الزمن، لا بل زادها رونقًا لأنّها باتت ثوابت أساسيّة وحقائق قلّما أضيف إليها جديدًا منذ

نشرها. وتبرز أهمّيّة هذه الثلاثيّة أيضًا من حيث يكمّل أحد عناصرها العنصرين الآخرين، ولأنّ البرامج التربويّة في لبنان هي اليوم في ورشة تجديد وتحديث لا بأس في أن تأخذ بعين الاعتبار ما سطّره تاريخ التربية في البلدان العربيّة والإسلاميّة ماضيًا وحاضرًا، لا سيّما أنّ مؤلّف الثلاثيّة هو من المختصّين المرموقين بالتربية الإسلاميّة علمًا وعملًا.

في الكتاب الأوّل يتطرّق الدكتور سعد الدين بادئ بدء إلى مكانة العلم والعالم في نظر الإسلام والدور الذي يجب أن يضطلع به في بناء المجتمع وإصلاحه. ثمّ يدرس علاقة العلماء بعامّة الناس الذين كانوا يستمعون إلى كلامهم باحترام كلّيّ ويلجأون إليهم في الشدائد ويتّخذونهم مثالًا وقدوة حسنة. وينتقل المؤلّف إلى علاقة العلماء بزملائهم وهي تقوم على المودّة والتعاون والتشاور وتقبُّل النصح، مع ما قد يطرأ عليها من اختلاف في الآراء والمناظرة وحتّى الخصومة والحسد و... السرقات العلميّة، فالعلماء بشر بما في ذلك من عظمة وضعف. ثمّ يصف الكتاب علاقة العلماء بأصحاب السلطة وما يرافقها من إيجابيّات وسلبيّات، كما يصف حياة العلماء اليوميّة وما يتجلّى فيها من مستوى معيشيّ وخلقيّ قد يحسن أو يسوء. ويفرد المؤلّف في فصله الأخير صفحات يبيّن فيها مكانة المرأة العالمة.

الكتاب الثاني ينطلق من تعريف التربية الإسلاميّة وبيان أهمّيّتها وأهدافها ومصادرها، ثمّ يصف بالتفصيل المؤسّسات التعليميّة الإسلاميّة كالكتاتيب، والمدارس، ومجالس العلم والمناظرة، ودكاكين الورّاقين، والمراصد الفلكيّة وخزائن الكتب وبيوت الحكمة. ويتوسّع لاحقًا في مهنة التعليم وأخلاقيّاتها والإعداد التربويّ والمهنيّ. ثمّ يبيّن أساليب الحصول على مناصب التعليم والعزل والاعتزال، فيتابع باستعراض طرائق التدريس من محاضرة وسماع وإملاء، ومناظرة وحوار ومراسلة، لينتهي بفصل عن النقابات والمحتسب ورقابة الدولة على التعليم.

أمّا المؤلّف الثالث فيتناول المدرسة الإسلاميّة في العصر الوسيط بدءًا بشرح مفهومها وأسباب نشوئها، وانطلاقًا إلى بيان دورها وما تؤدّيه من خدمات لا على الصعيد التعليميّ وحسب، بل من الناحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة، مرورًا بوصف آليّة إدارتها، وتنظيم الدروس فيها، وتقاليدها وعاداتها، وطلّابها ونشاطاتهم وسكنهم ومكتباتهم وآداب سلوكهم. وفي الختام رَسْم صورة المعلّم المسلم وأخلاقيّاته المهنيّة وإعداده التربويّ والإجازات والشهادات التي يحصل عليها.

إنّ استعراض موادّ كتب الدكتور سعد الدين الثلاثة هذه، ليُظهر غنى التجربة التربويّة التي توفّرها، وهذه الثلاثيّة هي بالحقيقة موسوعة مكتملة، جمعت سعة الاطّلاع وسهولة العرض ووضوح المعلومات. وقد أيّد المؤلّف العلّامة دراساته بعشرات المصادر والمراجع توفّر للباحثين السبل إلى مزيد من التبحّر في موضوع التربية الإسلاميّة، وما أرحب آفاقه.

ولا بدّ من التنويه، في الختام، بأنّ المؤلّف زاد على علمه الثرّ صفات الموضوعيّة

والتواضع، والاتّزان في الأحكام، والانفتاح على مختلف التيّارات، واحترام أصحابها. لقد أظهر الدكتور محمّد منير سعد الدين من خلال إنجازه العلميّ هذا أنّ العالِم والمعلّم الصالح هو مَن يَمتثل بما عَلِمَ.

أ. كميل حشيمه اليسوعيّ

آل إدّه في التاريخ
من الأمس الغابر إلى اليوم الحاضر
تأليف الأب إميل إدّه، المرسل اللبنانيّ
مطابع الكريم الحديثة، جونيه، ٢٠٠٠، ٤٣٢ صفحة

تاريخ الأمم يصنعه كلّ فرد من أفرادها عبر العصور، إذ يأتي كلّ واحد بلبنته يضيفها إلى البناء، إلّا أنّ الظروف تتيح لبعضهم، إذا ما تجاوبوا معها وعرفوا كيف يوظّفونها ويستثمرونها، أن يضطلعوا بدور أشدّ فعّاليّة وأوسع نطاقًا وأبلغ نفوذًا. وغالبًا ما تبرز في الميدان سلالات وأسرٌ تقدّم نفرًا من أعضائها يتميّزون على مختلف الصعد. من هؤلاء كانت أسرة إدّه في لبنان. فهي وإن لم تُعْرَف بكثرة المنتمين إليها، إلّا أنّها تركت بصماتها في تاريخ لبنان وما زالت لها فيه تأثير.

لقد أجاد المؤلّف، وهو صاحب الخبرة والمؤلّفات التي تعالج تاريخ منطقته وبلاده، أن يرسي كتابه على أسس متينة إن في التقسيم أو في المنهج.

فمن حيث التبويب بيّن الأب إدّه في فصله الأوّل أسس أسرته وتحدّرها من آل حبيش الذين ينتمون أصلًا إلى قبيلة هوازن اليمنيّة التي اعتنقت المسيحيّة في أوائل القرن الثاني الميلاديّ. وروى كيف استقرّ جدّ العائلة، الحاجّ يونان، في مطلع القرن السادس عشر، بقرية إدّه قرب مدينة جبيل، ونُسب هو وذرّيّته إلى تلك البلدة.

وخصّ المؤلّف قرية إدّه هذه بفصل كتابه الثاني (ص ٣٣-٦٥) مبيّنًا وفرة الآثار الفينيقيّة والرومانيّة فيها وتأصّل المسيحيّة التي بنت الكنائس الكثيرة على أنقاض المعابد الوثنيّة.

وتطرّق في الفصل الثالث (ص ٦١-١١٢) إلى بعض مشاهير آل إدّه، وما أكثرهم، من القرن السابع عشر حتّى أواسط القرن العشرين. من بينهم الشيخ يوسف والشيخ منصور والآغا بطرس الذين كانوا كتّابًا للأمراء الشهابيّين في القرن ١٧، والمعلّم إلياس إدّه الشاعر الذي كتب في القرن ١٨ للأمير منصور الشهابيّ ومن بعده للأمير يوسف ابن الأمير ملحم ثمّ كتب للجزّار والي عكّا، وبعد أن هرب منه، لبشير الشهابيّ الكبير. ومن أعلام الأسرة آنذاك إلياس نعمه إدّه، الملقّب «الأعمى» (١٨٣٩-١٨٩٨) الذي فقد بصره في الخامسة من عمره ولكنّه تعلّم وبرع في الشؤون القانونيّة والخطابة.

أمّا الفصل الرابع، فقد خصّ بحصّة الأسد، واسترسل فيه المؤلّف دارسًا سيرة مَن دعاهم «الفرسان العباقرة الثلاثة»، وهم الدوُوغمان إبراهيم وابنه إميل وحفيده بيار. أمّا

الأوّل فكانت وظيفته لا تقتصر على الترجمة لدى القناصل كما يبدو لأوّل وهلة من الكلمة الفرنسيّة (drogman)، بل كانت الوساطة بين أبناء ملّته والسلطة التركيّة والدولة التي كانت تحمي هذه الملّة أو الطائفة. وقد كان إبراهيم واسع النفوذ في البلاد وخدم بني قومه بإخلاص. أمّا ابنه إميل فقد أصبح رئيسًا للجمهوريّة اللبنانيّة بعد أن نبغ في المحاماة على أوسع نطاق، وهو والد السياسيّ الكبير العميد ريمون إدّه الذي لم يذكره المؤلّف لكونه ما زال على قيد الحياة لمّا نشر كتابه، بل أتى على ذكر أخيه الأصغر، النائب والوزير اللامع بيار (توفّي العام ١٩٩٧). وقد أجاد الأب إدّه برسم صورة هؤلاء الثلاثة، الجدّ وابنه وحفيده، وبيّن ما تميّزوا به من جرأة ونزاهة وبعد نظر.

وقد أفرد المؤلّف الفصل الخامس من كتابه لكهنة آل إدّه، وحسنًا فعل لأنّ هذه الأسرة لم تكتفِ بخدمة الأوطان في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بل كان لها دور بارز في الحقل الدينيّ. ومن أعضائها الذين انتموا إلى السلك الكهنوتيّ، اثنان دخلا الرهبانيّة اليسوعيّة هما الأب جبرائيل (١٨٤٨-١٩١٤) الذي تبوّأ أرفع المناصب في جمعيّته، منها رئاسة جامعة القدّيس يوسف ببيروت، والأب خليل (١٨٧٠-١٩٤٢)، أخو الرئيس إميل الأكبر، الذي عُرف، كالأب جبرائيل، بعلمه الواسع وما ألّفه من كتب، وخصوصًا بحبّه الكبير للفقراء.

ومن طريف ما ورد في الكتاب أنّ المؤلّف أفرد فيه الفصل الأخير لأسرة الملّاط، لأنّها متفرّعة من أسرة إدّه، وعُرفت بعدد كبير من المشاهير الذين خدموا البلاد والثقافة أجلّ خدمة، كالشاعرين تامر وشبلي الملّاط.

وإلى جانب مادّة الكتاب الغنيّة وحسن تبويبها، أجاد المؤلّف بلجوئه إلى العديد من الوثائق والمراجع العربيّة والأجنبيّة، مدقّقًا فيها، محلّلًا بوضوح، رابطًا الأحداث بعضها ببعض بروح علميّة سليمة وموضوعيّة لافتة. فله التقدير لما أتى به.

أ. ك. حشيمه

رعيّة عاريّا. تاريخ واختبار

١٨٩٧-١٩٩٧

تأليف الخوري جان الرامي

عاريّا، ٢٠٠٠، ٦٠٨ صفحات

شُغِف أهل لبنان بتاريخ أُسَرِهم وقراهم، فأكبّوا على درس أصولها وجذورها، وواقعها وحاضر أحوالها، وصنّفوا في ذلك عددًا كبيرًا من الدراسات المتخصّصة باتت مصادر ومراجع لا بدّ منها لمَن يبغي تأليف تاريخ شامل كامل للبنان. من تلك الكتب، القديمة نسبيًّا، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، وفي ما يختصّ بالبلدات فقط: تقويم بكفيّا الكبرى وتاريخ أسرها للشيخ إدمون بليبل (١٩٣٥)، تاريخ بسكنتا وأُسرها بقلم الخوراسقف بطرس حبيقه (١٩٤٦)، تاريخ بعبدات وأُسرها للخوري نعمة الله الملكي

البغداديّ (١٩٤٧)، تاريخ بشعلي وصليما للخوري إسطفان مريحة الشملانيّ (١٩٤٧). وممّا صدر في السنوات الخمس عشرة الأخيرة: تاريخ الكفور - كسروان وأسرها من تأليف الخوري يوسف أبي صعب (١٩٨٥)، أنطلياس وأماكنها لإيلي رزق الله يشّين (١٩٩٣)، حمّانا اليوم وفي التاريخ، بقلم ألبر أمين بشاره (١٩٩٧)، وتاريخ الكحّالة للأب شربل أبي خليل الأنطونيّ (١٩٩٧). والجدير بالملاحظة أنّ رجال الدين هم الأكثريّة بين الذين ولجوا هذا الباب.

وإذا برجل دين آخر يلحق بركب أسلافه ويتحفنا بكتاب مميّز عن بلدة عاريّا، وعلى وجه التحديد عن رعيّتها، علمًا أنّ ثمّة مَن تطرّق قبله إلى تاريخ تلك الحاضرة، كمثل ألفرد عيراني في كتابه تاريخ عاريّا (١٩٨٣)، وألفراد غرزوزي في مصنّفه عاريّا قرية لبنانيّة (١٩٩٧).

يتميّز مؤلَّف الخوري جان الرامي من عدّة وجوه. فحجمه وإخراجه الأنيق جدًّا يسترعيان النظر باديء بدء. وإذا ما غاص القارئ في طيّات صفحاته أُعجب بوفرة معلوماته، وتنوّع مصادرها الشفهيّة والمكتوبة والمطبوعة، وحسن تنسيقها وتبويبها. ولئن لم يبتغ حضرة المصنّف أن يكون كتابه تاريخًا من النوع «العلميّ» الذي «يعيد فرز الأحداث وتركيبها ووصفها وتحليلها لإعطائها معنًى ومفهومًا» (ص ١١)، إلّا أنّه هدف إلى «جمع أخبار الماضي وأحداثه، خوفًا عليها من الضياع، وحرصًا على الاستنارة، حاضرًا، وعلى إعطاء المستقبل وسائل الاستشراق والفهم» (الصفحة نفسها). وممّا لا شكّ فيه أنّ الباحثين، من مؤرّخين، وعلماء اجتماع، وعلماء طقوس، سوف يستفيدون أيّما استفادة ممّا جمعه الخوري الرامي من معلومات غزيرة بجلد وانتظام يستدعيان الإعجاب. ولا بأس هنا من ذكر أهمّ ما احتواه الكتاب.

مقدّمة حول الموارنة وتاريخهم في لبنان (ص ١٨-٣٨)؛ وصف رعيّة عاريّا وأسرها ماضيًا وحاضرًا (ص ٣٩-١٠٠)؛ وصف موقع عاريّا بجغرافيّته وانتمائه الإداريّ والكنسيّ وأوضاعه السياحيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (١٠١-١٢٤)؛ علاقة البلدة برعاتها الأساقفة (١٢٥-١٤٤)؛ كهنة الرعيّة (١٤٥-١٧٢)؛ مكان العبادة وما فيها من أثاث ومخطوطات (١٧٣-١٩٤)؛ السجلّات والوثائق (١٩٥-٢٠٢)؛ ملحقات الكنيسة لا سيّما المدارس (٢٠٢-٢٢٤)؛ الوَقْف بأملاكه وارداته ووكلائه (٢٢٥-٢٤٨)؛ العمل الرعويّ والرسوليّ كالرياضات الروحيّة، والاحتفالات الطقسيّة والمحاضرات التوجيهيّة، مع نبذ عن المنتسبين إلى السلك الإكليريكيّ والرهبانيّ - بلغ مجموع الراهبات المنتميات إلى أُسَر عاريّا ١٨ راهبة -، وأخبار الحركات والأخويّات والجوقات وسواها من الأنشطة (٢٤٩-٣٤٦)؛ أخبار وأحداث متفرّقة من أفراح وأتراح وأمور غريبة - جمع المؤلّف في صفحتين بضعة عشر اسمًا طريفًا من أسماء الإناث في الرعيّة ممّا قلّ استعماله أو بَطُل كمثل: أدّوب ونّورة وترّم وتليجة ودابلي ودوما ورتيبه، وزيّون وسيبان وشات الريح وهندوما...! (٣٤٧-٤٢٠). وفي قسم أخير جاءت ملاحق للخرائط والجداول والمشجّرات العائليّة والوثائق المخطوطة والرسوم الشمسيّة وهي كثيرة وبعضها نادر ذو قيمة تراثيّة وجماليّة.

لا شكّ في أنّ كتاب الأب جان الرامي جزيل الفائدة، فهو أشبه بموسوعة صغيرة يحقّ لواضعها ولمَن تروي أخبارهم أن يفخروا بها.

الأب كميل حشيمه

إكليريكيّة مار أنطونيوس البادوانيّ كرمسدّه
تاريخ ومحفوظات (١٨٣٧-١٩٩٩)
تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ
مطبعة القارح، زغرتا، ٢٠٠٠، ٥٦٠ صفحة

دأب حضرة الأب شربل أبي خليل، منذ نحو عشر سنوات، على أنّ يطّلع علينا في كلّ عام بتأليف يغني به المكتبة التاريخيّة. وقد سبق أن أشرنا إلى بعض نتاجه معرّفين على صفحات المشرق، قادرين همّة المؤلّف وعلمه الجمّ (اطلب **المشرق ١٩٩٨، ص ٢٧٧-٢٧٨، في تاريخ الكحّالة؛ و١٩٩٧، ص ٥٢٩-٥٣٠، في البطريرك جبرائيل البلوزانيّ؛ و١٩٩٦: ٥١٢-٥١٣، في تاريخ دير القدّيسين سركيس وباخوس - إهدن وتاريخ دير القدّيسين سركيس وباخوس - زغرتا).**

والكتاب الجديد هذا شبيه في أهدافه بما أعدّه الأب أبي خليل سابقًا، إذ يرمي إلى إماطة اللثام عن معالم أساسيّة من تاريخ لبنان وكنيسته ومؤسّساته الرهبانيّة. فإكليريكيّة كرم سدّه، في شمال لبنان، هي الإكليريكيّة الوحيدة الباقية، إلى اليوم، من بين الإكليريكيّات الأبرشيّة التي أُسّست إبّان القرن التاسع عشر في الكنيسة المارونيّة. وهي، إلى ذلك، مزدهرة باستمرار، بناءً وبرامجَ ومستوى وعدد طلّاب.

قسّم المؤلّف دراسته ثلاثة أقسام، فتناول في الأوّل حقبات تاريخ المدرسة منذ تأسيسها (١٨٣٧) حتّى العام ١٩٩٩، متبعًا في أسلوبه، لا التوليف، بل إثبات الوقائع الكثيرة التي يستقيها من أوثق المصادر المحفوظة بخاصّة في المدرسة وفي مطرانيّة طرابلس. فهو يبرز جداول بأسماء أساتذة المدرسة ومسؤوليها وطلّابها، مع سنوات انتسابهم إلى المعهد وتخرّجهم بالرسامة الكهنوتيّة، كما يذكر برامج التدريس والأنظمة اليوميّة والنشاطات الثقافيّة المواكبة. وقد لفت نظرنا أنّ من المراجع التي كانت في تداول الطلّاب قبل العام ١٩١٤، كتاب للتاريخ الإسلاميّ وواحد في أصول الفيسيولوجيا وواحد في... أصول لغة الإسبرنتوا - انفتاح وتنوّع...

القسم الثاني مخصّص بتلخيص مضامين الأوراق، العائدة إلى المدرسة، والصادرة عن رعاة أبرشيّة طرابلس المارونيّة ورؤساء الإكليريكيّة ومعاونيهم، بالإضافة إلى مضامين السجلّات القديمة والحديثة.

أمّا القسم الثالث فحوى الوثائق والمراجع المعتملة في البحث، مع اثنين وأربعين وثيقة مصوّرة اختيرت بين مئاتٍ غيرها.

والجدير بالذكر أنّ النصوص مدعومة بصور فوتوغرافيّة ورسوم بيانيّة وحواشٍ ضافية بعضها توضيحيّ وبعضها مرجعيّ.

يُشكر حضرة المؤلّف لما لا ينِي يقدّمه إلى الباحثين ومؤلّفي التأريخ من وثائق وافرة، منتقاة، مبوّبة، تبرز دور لبنان الحضاريّ وكنيسته في أبهى حلّة وأجمل وجه.

أ. كميل حشيمه

قاديشا وألفانيّة الميلاد

تأليف روّاد طربيه

دار المراد، ٢٠٠٠، ٨٨ صفحة

ليس هذا الكتاب مطالعة في التاريخ أو علم اللاهوت أو التصوّف، بل هو قصيدة أو قل نشيدًا حِيك بخيوط التاريخ واللاهوت والتصوّف، وانطلق ملحمةً صغيرة تروي بطولات المسيحيّة في الوادي المقدّس بالذات، وادي «قاديشا» عند أقدام جبل «أرز الربّ» الدهريّ.

وهذه الملحمة هي إلى ذلك صرخة إيمان يطلقها المتأمّل في تاريخ تجسّد المسيح عندما ظهر منذ ألفَي سنة وما زال حاضرًا بروحه وفعله.

القصيدة مكثّفة ترسم بقليلِ الكلام كثيرَ الأحداث، وتغني بإيجازها البليغ ومفرداتها المنتقاة، عن شروح ومطوّلات. أسلوبها السهل الممتنع مرصوص العبارات يجعل النصّ أشبه بالحبّة المعقودة، إن حُذف منها جزء، مهما صغر، تداعى البنيان، فكلّ حجر فيها غلَق، وكلّه حجرٌ كريم. إذا استعمل الشاعر مفردات عاديّة جوهرت بسحر قلمه، فإذا بك تطالع ما سبق أن قاله بعض المسافرين نثرًا عاديًّا في أحبار قنّوبين قديمًا، فتراه يتحوّل بريشة طربيه شعرًا متألّقًا:

«تيجانُهم عُلَب، عِصيُّهم قصبٌ، صلبانهم خشبٌ، وقلوبهم من خالص الذهب»

(ص ٦٤)

وإلى الأسلوب المتألّق يضيف طربيه الخيال المحلّق، فيخاطب قاديشا المتواضعة رافعًا إيّاها إلى المعالي، ويقول:

«واديكِ قاديشا، يا نينقًا بجناحِهِ الأرزُ اغتدى ريشًا»

(ص ٣١)

جديد روّاد طربيه هذا رائع بأسلوبه وفكره، رائع بإخراجه كتابًا، متميّز ببديع خطّه الفارسيّ رَقّمه الأديب إبراهيم يوسف يزبك.

أ. كميل حشيمه

Lebendiges Kulturerbe
Turabdin
Wo die Sprache Jesu gesprochen wird
von Hans Hollerweger

تراث ثقافيّ حيّ: طور عابدين
حيث يتكلّمون لغة المسيح

Freunde des Tur Abdin, Linz (Oesterreich), 1999, 368 S.

مصنّف هذا الكتاب كاهن نمساويّ درّس علم الطقوس الدينيّة في كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّة بمدينة لِنْتس - النمسا. وقد شغف بالكنائس الشرقيّة لا سيّما الكنيسة السريانيّة وآلى على نفسه إبراز تراثها وأسّس جمعيّة أصدقاء طور عابدين لدعمها معنويًّا ومادّيًّا.

وكتاب الأب هُولّرڤيغر مجلّد كبير الحجم بديع الإخراج، طُبع على ورق صقيل، وازدان بعشرات الرسوم الشمسيّة الجميلة المعبّرة، يرافق كلًّا منها تعليق وافٍ على إيجاز. وساعد المصنّف كبيران من كبار المختصّين بالكنائس الشرقيّة، هما العلّامة سِباستيان برُرك S. Brock الذي كتب في أهمّيّة طور عابدين الثقافيّة، وأندرُو پالمِر A. Palmer الذي رسم مراحل تطوّره في التاريخ.

أمّا طور عابدين فهي المنطقة الممتدّة في جنوب شرق تركيا الحاليّة بين نهر دجلة والحدود السوريّة وتعتبر عند السريان أرضًا مقدّسة لأنّها احتضنت منذ أوائل النصرانيّة عشرات الأديار والكنائس حتّى حُقّ لها أن تُدعى بالسريانيّة «طور عابدين»، أي «جبل العبّاد»، جبل النسّاك والزهّاد ومراكز الإشعاع الدينيّ والثقافيّ. وما زالت المنطقة حتّى اليوم، على الرغم ممّا أصابها من جرّاء الاضطهادات والهجرة المستمرّة، تزخر بنحو ثمانين كنيسة أو دير، بعضها ضربه الخراب، وبعضها ما زال قائمًا كأديار الزعفران، ومار أوجين، ومار آحو، ومار جبرئيل (وعمره ١٦٠٠ سنة) يلتفّ حولها المؤمنون الصامدون، ينطقون بالسريانيّة لغة المسيح ويصلّون بها، يشهدون على تراث عريق يتجلّى في ما خلّفوه من مخطوطات وأبنية أثريّة رائعة الهندسة وتبدو على قسمات وجوههم الجميلة إمارات النبل والعنفوان على وداعة وتواضع.

لغة الكتاب الأصليّة الألمانيّة، وقد جُعل إلى جانبها ترجمة إنكليزيّة وأُخرى تركيّة. ويقول المؤلّف في مقدّمته، ونعم القول، إنّ كتابه لا يبتغي رسم صورة للماضي مهما كان عريقًا، بقدر ما يصبو إلى استشراق مستقبل طافح بالأمل.

أ. كميل حشيمه

Les lettres de Chmouni
par Hanna Khoury - Féghali
Traduction commentée par Nicolas et Joseph Dagher
L'Harmattan, Paris, 1999, 160 pages

رسائل شمُوني
تأليف حنّا الخوري الفغالي
نقلها إلى الفرنسيّة وعلّق عليها نقولا ويوسف داغر

إشتهر الأديب الصحفيّ حنّا الخوري الفغالي (١٨٩٩-١٩٤٧)، أكثر ما اشتهر، من خلال الروايات التي خلّفها باللغة اللبنانيّة المحكيّة، وكان ينشرها تباعًا في المجلّة الفكاهيّة الببّور. ومن هذه القصص رسائل شمُوني (١٩٢٨)، وهي تروي حياة فتاة من بنات القرية نزلت من الجبل إلى المدينة لتعمل فيها خادمةً، فتصف لوالدتها كلّ ما تواجهه من الأحداث راسمةً لوحة حيّة لعادات المدينة والمدنيّة الحديثة في مقابل التراث القرويّ العريق.

وعلى الرغم من أنّ الكتاب مؤلّف باللهجة المحلّيّة، لا بل لأنّه مكتوب بتلك اللهجة، فهو مفيد جدًّا لأنّه خلّف لنا نصًّا فريدًا حفظ اللغة المحكيّة في طور من أطوارها وموطن من مواطنها، كما أنّه ينبض عفويّةً وفكاهةً لا سيّما بسبب وفرة الأمثال الشعبيّة التي تتخلّله وهي كنز من الحكمة لا يقدَّر بثمن. ولهذه الأسباب باتت رسائل شموني من الكتب التي يُعنى بها علماء اللغة والاجتماع، على نحو ما عُنوا بمؤلّفات أديب لبنانيّ آخر هو شكري الخوري، ابن بلدة بكفيّا اللبنانيّة، الذي أضحت رواياته باللغة المحكيّة، لا سيّما تلك المعنونة التحفة العاميّة في قصّة فِنْيانُوس، مرجعًا لا غنى عنه لمَن يدرس عادات المجتمع اللبنانيّ في مطلع القرن العشرين.

وحسنًا فعل الباحثان الأديبان، الدكتور نقولا داغر وشقيقه الدكتور جوزف، إذ عملا، بتشجيع من المستشرق العلّامة جيرار تروبُو، على ترجمة رسائل شموني إلى الفرنسيّة لخدمة الدارسين والباحثين الغربيّين. ونظرًا إلى ما لديهما مِن خبرة في التدريس بجامعات لبنان وباريس، فقد استطاعا أن ينقلا هذه التحفة العربيّة اللبنانيّة إلى لغة الفرنسيّين بأمانة لا تخلو من أناقة، معلّقين بحواشٍ وشروح على ما قد يجد الأجانب صعوبة في إدراكه.

ولمزيد من الفائدة، ومن باب دالّتنا على المترجمين العالمين، نشير إلى بعض الهنات التي يُستحسَن إصلاحها لاحقًا:

صفحة ١٢، سطر ٨: تُرجمت كلمة «دبّور» بكلمة «guêpe» الفرنسيّة. والأصحّ: «frelon»، لأنّ «الدبّور» هو المعروف بالفصحى بالزنبور الكبير. أمّا الـ «guêpe» فهي الزنبور الصغير الذي يسمّى بالعاميّة «الزرقطة» (اطلب: إدوار غالب: الموسوعة في علوم الطبيعة، الطبعة ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨، مجلّد ٢، عدد ١٢٤/٣ وعدد ١٣/ ١٢٧).

صفحة ٧٥، سطر ١٧: كتب المعرّبان العبارة الفرنسيّة التالية: !O non والصحيح !Oh

. non

صفحة ١٠٧، سطر ١٢: كُتب de *mauvaise* augure؛ أمّا الصحيح فهو: de *mauvais* augure لأنّ كلمة augure مذكّرة.

ص ١٤٧ سطر ١٩: قيل إنّ محلّة «بجنّس» تعلو عن سطح البحر ٨٥٠ مترًا، والصحيح أنّها على نحو ١٠٠٠ متر.

تلك بعض الهفوات (الطباعيّة)، وهي ذرّة من الغبار على وجه صفيحة من التبر الخالص.

أ. ك. حشيمه

السعدان الصغير
(تعريب رواية Le Sagouin لفرنسوا مورياك)
بقلم الدكتورة أليس جيران حدّاد
دار خضر، بيروت، ١٩٩٨ (؟)، ١٨٠ صفحة

لكتاب الدكتورة أليس جيران حدّاد، فائدة مزدوجة. لقد جعلت صاحبته في متناول القارئ العربيّ روايةً لطيفة من وضع الأديب الفرنسيّ الكبير فرنسوا مورياك، ثمّ أرفقت عملها، وهي الأستاذة صاحبة الخبرة الطويلة في فنّ الترجمة، بمقدّمة مسهبة باللغة الفرنسيّة حول قواعد النقل من لغة إلى أخرى بعامّة، والمنهجيّة التي اتّبعتها بخاصّة. كما أنّها ألحقت الرواية المنقولة بمعجم صغير أوردت فيه أهمّ المفردات الفرنسيّة وما يقابلها بالعربيّة.

ونحن، إذ نثني على ما قامت به الأستاذة الناقلة، نلفت نظرها إلى عدد من الهفوات تعود إمّا إلى التسرّع، أو إلى عدم الانتباه، أو إلى التزام الحرفيّة في نقل بعض التعابير الفرنسيّة التي كان من المفروض أن تُنقل بما يقابلها من التعابير المعروفة في العربيّة ويدعوها بعضهم «العرباريّات» (arabismes). أضف إلى ذلك أغلاطًا شائعة وددنا لو تحاشتها المترجمة لا سيّما أنّها ذكرت في جدول مراجعها غير كتاب حول تلك الأغلاط.

وإلى حضرة الناقلة بعض ما لاحظناه، نسوقه بغية الخدمة النصوح:

- فمن جهة النقل الحرفيّ، ورد (ص ٩٢): «مات ابني جورج كبطل». والصيغة الفرنسيّة واضحة وراء الجملة العربيّة: Mon fils G. est mort en héros. فالأفصح أن يُقال: مات جورج بطلًا، أو: مات ميتة الأبطال.

- ورد (ص ٩٣): «يمكنك أن تجعليه موضوع حزنك»، وهي ترجمة حرفيّة ثقيلة للعبارة الفرنسيّة: Tu peux en faire ton deuil التي تعني: عليك أن تصبري على فقدان هذا الأمر ولا تعودي تذكرينه، ونرى أنّ خير عبارة تقابل ذلك بالعربيّة هي: يمكنك أن ترحّمي عليه!

ومن الأغلاط في تعريب الكلمات، ما يلي: gueule (ص ١٣٧ و١٦٣) لا تعني «الشدق»، بل فم الحيوان، ومن الغريب أن يُقال في وصف كلبَين (ص ١٣٧) إنّ لهما «شدقان يصطكّان»، إذ لكلّ منهما شدقان، فيكون المجموع لديهما أربعة أشداق! ولا نفهم كيف يصطكّ الشدقان إذ الشدق هو زاوية الفم.

ومن الأغلاط الشائعة الكثيرة: «فتحه من جديد» (ص ٦٥) والأفصح: فتحه ثانيةً، أو: مجدّدًا؛ «هي متأكّدة أنّه لن يتوجّه» (ص ٦٥)، بدلًا من: هي واثقة بأنّه... أو: هي أيقنت أنّه؛ «يفكّر بسعادة الناس» (ص ١٢١)، والصحيح: يفكّر في سعادة...؛ «تعتقد بأنّه» (ص ٩٢)، والصحيح: تعتقد أنّه...؛ «أثناء ذلك» (ص ١٣٨)، والصحيح: في أثناء ذلك؛ «سأل الصغيرة إذا ما كانت معه هنا» (ص ١٣٩)، والصواب: «سأل الصغيرة هل كانت معه»؛ «لسنا أحرارًا في أن نُعجب الغير» (ص ٢١٦)، والصيغة السليمة هي بعدم تعريف كلمة «غير»، نقول:... أن نُعجب الآخرين، إلخ...

نتمنّى على حضرة الأساتذة وسواها من المدرّسين أن يتضافروا لمحاربة كلّ تساهل في الكتابة لنحافظ على نقاوة لغتنا وأصالتها وجمالها. ونكرّر لها في الختام تقديرنا جهودها الأكيدة.

أ. كميل حشيمه

مرايا الرواية

تأليف الدكتور عادل الفريجات

منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠، ١٧٠ صفحة

تقرأ لعادل الفريجات فتقترن لديك المتعة بالفائدة، وقد عوّدنا أن نلمس في أبحاثه الجدّيّة والجودة، والفكر الثاقب والحكم الرشيد. تنوّعت اهتماماته الأدبيّة فراح يدبّج المقالات الثقافيّة الهادفة تصدر له متلاحقة في الدوريّات العربيّة ومنها الأسبوع الأدبيّ، كما نشر تحقيقات موسّعة علميّة باتت من المراجع الثوابت، كدراسته بعنوان بشر بن أبي خازم الأسديّ (بيروت، ١٩٩١) وبخاصّة أطروحته الشعراء الجاهليّون الأوائل (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤). وهو إلى ذلك منصرف إلى النقد الأدبيّ وعضو في جمعيّته ضمن إطار اتّحاد الكتّاب العرب. وقد طُبع له في هذا الباب إضاءات في النقد الأدبيّ (دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، وخمسة إشكالات نقديّة (دمشق، ١٩٨٩). وها هو اليوم يقدّم إلى القارئ العربيّ آخر إنتاجه من هذا القبيل، مرايا الرواية.

يجمع هذا الكتاب بين دفّتيه دراسات نقديّة تطبيقيّة صدرت سابقًا في المجلّات الفكريّة المختصّة، وقد تناول فيها الدكتور الفريجات أحد عشر روائيًّا، منهم خمسةٌ سوريّون وثلاثةٌ عرب وثلاثة عالميّون حاز كلّ منهم جائزة نوبل للآداب. أمّا السوريّون فهم عبد الكريم ناصيف وحنّا مينه وحيدر حيدر وسليمان كامل ووهيب سراي الدين. وأمّا العرب فهم السعوديّ عبد الرحمٰن منيف والجزائريّة أحلام مستغانمي والمغربيّ محمّد شكري، في حين

كانت حصّة الروائيّين العالميّين من نصيب الكولومبيّ غابرييل غارسيا ماركيز، والأميركيّ جون شتاينبك، والبريطانيّ وليام غولدنغ. وقد دُرس كلّ من هؤلاء من خلال رواية أو روايتَين من إنتاجه.

تطالع ما يكتبه الفريجات بارتياح وانشراح. فأسلوبه سلس رشيق، إلى كونه دقيق العبارة، أنيقًا متينًا لا مكان فيه للركاكة التي تفشّت اليوم أيّما تفشٍّ عند الكثيرين ممّن يدّعون «أدباء». وتحليلاته واستنتاجاته ثاقبة، فيها الكثير من المبتكرات الذكيّة والقبسات المشرقة، وقد عَرَفَ، حين أطلق أحكامه، أن يتحاشى التأثّر بالأحداث المرويّة، ولم يخلط، كما درج عليه بعض نقّادنا، بين العمل الفنّيّ التخيّليّ والواقع الفعليّ الموضوعيّ من جهة أخرى.

وفيما نثني على محاسن كتاب الدكتور الفريجات هذا، نلفت الانتباه إلى أمرين لا بدّ من إصلاحهما في طبعة لاحقة. أوّلهما شكليّ محض، وهو سوء اختيار الحرف، لا سيّما في المقدّمة، فهو غير واضح وكثيرًا ما تلتبس النقاط فيه فيتعب القارئ في تبيّن الصواب. وثانيهما منهجيّ، قوامه إغفالُ المؤلّف ذكر الدوريّات التي صدرت فيها مقالاته. فعلى سبيل المثال نشير إلى أنّ مقاله حول حنّا مينه (ص ٣٨-٤٧) صدر في مجلّة المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٤٦٧-٤٧٧ بعنوان «قراءة في رواية الولاعقلحنّا مينه». ومن المتعارف عليه في الأبحاث العلميّة أن يَذْكُر مَن يُعيد نشر مقالات سبق أن أصدرها في دوريّات، أن يبيّن مكان ظهورها الأوّل، أمانةً وتقديرًا للناشر الأوّل من جهة، وخدمةً للمؤلّف نفسه من جهة ثانية، ليتسنّى للدارسين تتبّع تاريخ نتاجه على نحو أدقّ وأكمل. ولا شكّ في أنّ الأمر لم يتعمّده المؤلّف العالِم، بل كان منه سهوًا.

ونشير أيضًا إلى غلط شوّه اسم إحدى الأديبات المعروفات، فقد ورد في الصفحة ١٠٥ ذكر دراسة قامت بها «بشيرة مؤمن العوف»، والصحيح «الدكتورة مؤمنة بشير العوف»!

ويبقى أنّ كتاب مرايا الرواية هو، بغضّ النظر عن هفواته الشكليّة القليلة، مرجع رصين وثيق للدارس والمدرّس على السواء.

أ. كميل حشيمه

أفكاري

تأليف شفيق جبري - رجل المناحين

خمسة أجزاء، دار عكرمة ودار قُتَيبة، دمشق وبيروت، ١٩٩٨ و١٩٩٩ و٢٠٠٠، ١٦٨٠ صفحة

جمع الناشر بنات أفكار شفيق جبري في مجلّدات خمسة، فجاءت مشتّتةً غير متجانسة تدور على محاور متعدّدة مختلفة، لا رابط يربط بعضها ببعض إلّا فكر الرجل وأسلوبه، فاستحقّت تسمية «من كلّ وادٍ عصًا». وقد نُشر المجلّد الأوّل في دار عِكرِمَة للطباعة والنشر والتوزيع، والمجلّدات الأربعة المتبقّية في دار قُتَيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

هذه الأفكار هي ثمرة مقالات ومداخلات دبّجها الرجل على امتداد عمره، ونشرها في العديد من الجرائد والمجلّات العربيّة، بحيث نقع على غالبيّة هذه المقالات مذيّلةً باسم الجريدة أو المجلّة التي ظهرت فيها مع تاريخ الظهور، في حين لم نقع على تاريخ النشر في قلّة قليلة من أفكاره - المقالات.

تدور موضوعات المقالات على الوطنيّة والاجتماع، والوجدانيّات، والنقد الأدبيّ والصحافة، والأدب بنثره وشعره، والقصّة والرواية، والتاريخ، واللغة بألفاظها ومصطلحاتها وفقهها وغرائبها والمعجمات. ويعالج جبري هذه المحاور بفكر متحرّر، وحجّة مقنعة، ورأي سديد. نيدهشك حينًا ويقنعك أحيانًا كثيرة، لما أوتي من منطق راجح، وثقافة واسعة عميقة تستشهد بالعديد من المفكّرين والمثقّفين الغربيّين أمثال (فلوبير، فيكتور هوغو، غوستاف لوبون، أناتول فرانس، بلزاك، فولتير...)، إلى جانب العديد من أدباء العرب وشعرائها المبرّزين.

ويمتاز أسلوبه برشاقة ظاهرة، وسلاسة على سهولة. فهو واضح في تفكيره، واضحٌ في تعبيره، فلا تعمية أو تقعّر. تفهمه وتستسيغه من محاولة وحيدة، وذلك بواسطة ألفاظ معبّرة دالّة، وبيانٍ يفيد من التشابيه وبعض أساليب البديع. لا حاجة معه إلى المعجم العربيّ أو إلى استحضار أساليب السلف في الكتابة. جمله متماسكة من دون تطويل أو حشو، بعيدة كلّ البعد عن الخطأ الشائع أو الركاكة في الكتابة، إلّا في ما ندر. ونلفت الانتباه إلى ضرورة الاعتناء بشكل أوضح بالفواصل والنقاط وسائر علامات الوقف التي أُهملت في بعض الأحيان، فجاءت الجمل متشابكة متواصلة في فقرة واحدة.

ثمّة بعض الهفوات لجهة الدقّة في الكتابة، نرى من المفيد الإشارة إليها. فقد كان يجدر بالمؤلّف أن يضبط الشعر بالحركات لما في ذلك من نفع لقراءته وفهمه، سيّما وأنّ الكاتب شاعرٌ يدرك أهمّيّة الشكل الشعريّ في الموسيقى والإيقاع والمضمون؛ والأمثلة على ذلك وفيرة ومنتشرة في غالبيّة الأجزاء الخمسة. كما كان حريّ به أن يلحق أسماء الأعلام الأجنبيّة بالحرف اللاتينيّ منعًا للبس؛ فعلى سبيل المثال: «أناطول فرانس» (ج ١، ص ٢٥، س ٢) و«أناتول فرانس» (ج ١، ص ٣٤، س ١٨). و«لافوازيه» (ج ٢، ص ٢٠٧، س ٢٢)، و«لافوزيه» (ج ٢، ص ٢٠٨، س ٤). كما كان من الأنسب إيراد أسماء الأعمال الأدبيّة من كتب وجرائد ومجلّات بحرف مغاير عن حرف المتن، لتميزها ولسهولة العودة إليها عند الحاجة؛ مثال: كتاب «الأغاني» (ج ٣، ص ١٧٣، س ١)، وكتاب «طرق تدريس اللغة العربيّة» (ج ٣، ص ١٥٧، س ١)؛ وغيرها متعدّد. كما ولفت انتباهنا في بعض الأحيان تكرارٌ تمثّل بمضمون الفقرة والاستشهاد بالمثال نفسه؛ (ج ٣، ص ٢٢، س ٥-٩) و(ج ٣، ص ١٢٩، س ١٧-١٩) في مقالتين مختلفتين: «بقايا الفصاح» و«الألفاظ والحياة».

ونشير إلى بعض الأغلاط اللغويّة النافرة، وإن على قلّتها، التي تخدش أحيانًا ذوق محبّي اللغة والمتمكّنين من علومها، على سبيل المثال: «قال الأصمعيّ لإعرابيّ» (ج ١، ص ٦١، س٤)، والصواب: «قال الأصمعيّ لأعرابيّ»؛ «جئناه أربعة في أربعة» (ج ١،

ص ٦٧، س ١٤)، والصواب: «جزاء أربعة في أربعة»؛ «فالصلة بين الحياة وبين الألفاظ...» (ج٣، ص ١٢٧، س ٦-٧)، والصواب: «فالصلة بين الحياة والألفاظ...»؛ «ثمَّ اشتراها بعض شباب البرامكة وحجَّ بها» (ج ٣، ص ١٢٩، س ٨-٩)، والصواب: «ثمَّ اشتراها بعض شبّان...»؛ «لم يخطىء» (ج ٣، ص ٢١٧، س ١٢)، والصواب: «لم يخطئ»؛ «فإنَّ القارىء» (ج ٤، ص ٧٠، س ٢)، والصواب: «فإنَّ القارئ»؛ «وفي خلال التحصيل تعرَّفت إلى كثير من شباب الجامعة» (ج ٤، ص ١٣، س ١١-١٢)، والصواب: «وفي أثناء التحصيل تعرَّفت إلى العديد من شبّان الجامعة»؛ «العرب أعطو جزيرتهم أكثر ممّا أعطتهم» (ج ٥، ص ٤٦، س ٢)، والصواب: «العرب أعطوا جزيرتهم...»؛ «يجيب على سؤال محدّثه بإيجاز» (ج ٥، ص ٥٨، س ٢-٣)، والصواب: «يجيب عن سؤال...».

مجموعةٌ قيِّمة مفيدة، لا غنى عنها للقارئ العربيّ المستنير. وحبَّذا لو يحذو حذو الرجل العديد من المثقّفين والمفكّرين العرب، فيجمعون بنات أفكارهم ويضمّنونها الثمين من رؤاهم وأدبهم والأبحاث. ويا حبَّذا لو يجمعونها مبوَّبةً موثَّقة بحسب الموضوعات أو الفنون الأدبيّة تغدو المنفعةُ منها أجنى وأيسر.

ريمون حرفوش

التلوّث البيئيّ

أسبابه، أخطاره، مكافحته

تأليف الأستاذ الدكتور فؤاد الصالح

دار جفرا للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٧، ٣٧٤ صفحة

بات موضوع البيئة وما يَلحق بها من تلوّث، وما يؤول إلى الحفاظ عليها، شغلَ مجتمعاتنا الحديثة الشاغل. فتبدُّل المناخ في كثير من الأنحاء، وازدياد التصحّر، واتّساع ثقب الأوزون في الفضاء، بالإضافة إلى الحرائق المتزايدة وانحسار الموارد المائيّة في العديد من البلدان، وتلوّث البحار والأراضي بالنفايات على أنواعها، يقلق الحكومات والمربّين ويدقّ ناقوس الخطر. وانطلقت والحمد لله في البلدان العربيّة جمعيّات تُعنى بالبيئة وتحافظ على الغابات وترشد المواطنين والناشئة بخاصّة وتصدر النشرات والمجلّات والكتب.

وممّا ظهر مؤخّرًا في هذا الباب كتاب الأستاذ الدكتور فؤاد الصالح في التلوّث البيئيّ، وهو بالحقيقة مصنَّف يتميّز بشموله ووضوحه وشروحه المستفيضة التي وازنت بين المستوين العلميّ والتبسيطيّ، ما يرضي الخاصّة والعامّة على حدّ سواء، ويغني المكتبة العربيّة ويؤدّي جليل الخدمة.

في القسم الأوّل يبحث د. الصالح في مفهوم التلوّث البيئيّ وتكاليفه ومعالجته والتشريعات الخاصّة به. وفي القسم الثاني يدور البحث حول التلوّث الكيماويّ الذي

يصيب البيئة في الهواء والمياه، لا سيّما من خلال مبيدات الحشرات والحشائش ومواد التنظيف والنفايات المنزليّة والصناعيّة. كما يعالج التلوّث بالإشعاع والضوضاء، وهذا الباب الأخير قلّما يتبه إليه الناس في حين أنّه بالغ الأهمّيّة.

والكتاب مذيّل بعدد من الملاحق والفهارس المفيدة، منها: ملحق خاصّ بالاتّفاقيّات الدوليّة المتعلّقة بحماية البيئة البحريّة من التلوّث بالنفط ومشتقّاته، ذكر منها المؤلّف ١٥ اتّفاقيّة، أوّلها تمّت في العام ١٩٢١ وآخرها في ١٩٨٢. ومنها ملحق اشتمل على قائمة ببعض الموادّ الكيماويّة السامّة الخطرة، سجّل المؤلّف ٧٦ منها. وثمّة معجم للمصطلحات العلميّة، إنكليزيّ عربيّ، وثبت غنيّ بالمراجع العربيّة والأجنبيّة.

أ. كميل حشيمه

رسائل لاهوتيّة
وفصلان من مسرحيّة المسيح المتألّم

للقدّيس غريغوريوس النزينزيّ

نقلها إلى العربيّة الأب حنّا الفاخوري

«أقدم النصوص المسيحيّة»، سلسلة «النصوص اللاهوتيّة»، رقم ٨،

منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ٩٧ صفحة

قدّم المترجم للنصوص المنقولة إلى العربيّة، بتأليف نبذة عن حياة غريغوريوس النزينزيّ وأعماله. ومن هذه الأعمال:

١) ٤٥ خطبة تُعدّ أروع ما تركه لنا، ألقى أكثرها يوم كان أسقفًا في القسطنطينيّة.

٢) الرسائل اللاهوتيّة الثلاث: نقّد فيها بدعة أبوليناريوس، وهي بدعة مسيحانيّة نشأت في القرن الرابع، وأنكرت للمسيح نفسًا بشريّة، معتبرة إيّاها معاوضة للاهوته.

٣) مسرحيّة المسيح المتألّم، وهي مسرحيّة شعريّة درج فيها غريغوريوس على طريقة المسرحيّين اليونانيّين الأقدمين. تتألّف من ثلاثة فصول: آلام المسيح وموته، المسيح في القبر، قيامة المسيح.

في هذا الكتاب الصغير، يطالع القارئ بعض مؤلّفات غريغوريوس النزينزيّ في لغة عربيّة رائعة، ويطّلع في المقدّمة، على الكثير من المعلومات، بفضل أسلوب الأب حنّا الفاخوري، وهو التزام المثل السائر: خير الكلام ما قلّ ودلّ.

أ. صبحي حموي

الله أبونا

تأليف جان بُويِّي (Jean Pouilly)

نقله إلى العربيّة الأب يّوس عقّاص

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس» رقم ٣٢، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٩٨ صفحة

في القسم الأوّل من هذا الكتاب، يتطرّق المؤلّف إلى درس «الكشف عن الله بصفته أبًا» في العهد القديم. فيبحث في عدد من نصوص الشرق الأدنى القديم التي تطلق على الآلهة لقب الأبوّة، ثمّ ينتقل إلى العهد القديم ويرينا كيف يتقّى تدريجيًّا مفهوم أبوّة الله عبر الأجيال. وقبل أن يتناول تفسير الصلاة الربيّة الكتابيّ (صلاة «الأبانا»)، يتوقّف على موقعها في صيغ الصلوات اليهوديّة، علمًا بأنّها تنطوي على نقاط مشتركة معها.

أمّا القسم الثاني الكبير من هذا الكتاب، فهو مخصّص بالصلاة الربيّة، لأنّها تحتلّ مكان القلب في الحياة المسيحيّة. ولا يُخفي المؤلّف أنّها قد أمست مألوفة، حتّى إنّنا لم نعد نعير مضمونها ما يستحقّه من الاهتمام، مع أنّها ليست صلاة بسيطة، بل يجد الكاتب فيها كثيرًا من الصعوبات التي يثيرها التفسير. فلقد كانت، منذ أجيال المسيحيّة الأولى، ولا تزال، موضوع تفسيرات وتعليقات لا تُحصى. لذلك ينكبّ المؤلّف على درس بنيتها وتحليل كلّ من العناصر التي تكوّنها.

وفي الختام، يدرس الكاتب أبوّة الله في رسائل القدّيس بولس، ويكشف لنا كيف كان الرسول يرى علاقة المسيحيّين بالله أبي ربّنا يسوع المسيح.

أ. ص. ح.

○ نداء الفرح والخلاص

○ مسيرة الكتاب من التكوين إلى الرؤيا

○ حياتنا في ضوء كلام الله

تأليف أو تنسيق الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، رقم ١٧ و١٨ و١٩،

منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت ٢٠٠٠، ١٨٣ ص و٣١١ ص و٢٤٣ ص

إنّ الكتاب الأوّل كان موضوع «الأيّام البيبليّة الثانية»، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلّف نفسه أو بعض الاختصاصيّين، في ٢٧ و٢٨ و٢٩ كانون الأوّل ١٩٩٩، ونسّقها المؤلّف وقدّم لها. وهي مواضيع متنوّعة ترجع إلى العهد القديم والعهد الجديد، وإلى عالم اللاهوت والليترجيا، وتدور في إطار اليوبيل. ولقد سُمّيت «نداء الفرح والخلاص»، لأنّ اليوبيل هو دعوة إلى الفرح والخلاص، رغم جميع الصعوبات التي تعانيها الكنيسة.

والكتاب الثاني يضمّ مقالات للخوري بولس الفغالي، صدرت بشكل خاصّ في مجلّة

بيبليا وفي غيرها من المجلّات، وأُضيفَ إليها ما أضيف. يجد القارئ في هذا الكتاب الثاني أبحاثًا قصيرة واكتشافات، ولا سيّما من خلال «لقاءات ومشاركات في غنى الكتاب المقدّس». إنّها متفرّقة لا يربطها رابط إلّا الكتاب المقدّس، دُوِّنت في مناسبات وطُلِبت من الكاتب لمجلّة من المجلّات.

أمّا الكتاب الثالث، فيحتوي تأمّلات واعتبارات، غير متواصلة ومتكاملة، تنطلق من حياة الكاتب فتصل إلى الكتاب المقدّس، أو تنطلق من الكتاب المقدّس فتصل إلى حياته. ظهر بعضها في مجلّة «الينابيع» التي تحاول أن تقدّم إلى العائلات المسيحيّة، مرّة كلّ ثلاثة أشهر، نظرة مسيحيّة إلى الأمور.

تشكر الخوري بولس الفغالي على هذه الكتب الثلاثة، التي تضاف إلى الكثير من الكتب التي وضعها، ونرجو معه «أن يكون كلّ ذلك مفيدًا للقارئ العربيّ، وهو الذي ينقصه الكثير في مجال الكتاب المقدّس».

كتاب اليوبيلات أو التكوين الصغير

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب» رقم ٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٥٩ صفحة

إنّ كتاب اليوبيلات هو مؤلّف كتابيّ منحول يروي الأحداث التي وردت في سفرَي التكوين والخروج في يوبيلات، أي في فترات زمنيّة تمتدّ ٤٩ سنة. ويُقسم كلّ يوبيل بدوره إلى سبع سلسلات من سبع سنوات.

عُرف كتاب اليوبيلات أيضًا باسم «التكوين الصغير»، لأنّه يكرّر قسمًا كبيرًا من سفر التكوين ومقاطع من سفر الخروج. ودُوِّن هذا الكتاب في حوالى السنة ١٠٠ قبل الميلاد.

بعد مدخل قصير إلى الكتاب، يقدّم المؤلّف النصّ مع الشروح التي تساعد على فهمه، وينتهي ببحث حول مضمونه وهدفه وصاحبه.

أ. ص. حموي

دليل التعليم المسيحيّ العامّ

نقله إلى العربيّة المطران فرنسيس البيسري

منشورات المركز الكاثوليكيّ للتعليم المسيحيّ في لبنان، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٢٥ صفحة

سبق للمجمع الفاتيكانيّ الثاني أن أوصى، في قرار مجمعيّ يتعلّق بمهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة، أن يؤلّف دليلٌ توجيهيّ عامّ يكون في خدمة الأساقفة والكهنة، مقدّمًا إليهم قواعد أكيدة لكي يقوموا بوظيفتهم الرعويّة بمزيد من السهولة وبوجه أشدّ ملاءمة، وأن يؤلّف أيضًا دليل توجيهيّ للمؤمنين لتنشئة الشعب المسيحيّ في التعليم الدينيّ، وفي تأليف الكتب.

فلبّت لجنة من أهل الاختصاص دعوة المجمع إلى تأليف هذا الدليل، وطلبت رأي المجالس الأسقفيّة في العالم، فزوّدتها بالعديد من الاقتراحات والملاحظات. ووُضع نصّ أعادت النظر فيه لجنة لاهوتيّة، كما فحصه مجمع عقيدة الإيمان، ووافق عليه نهائيًّا قداسة البابا بولس السادس وطُبع في السنة ١٩٧١.

لكنّ صدور العديد من الوثائق البابويّة («واجب التبشير بالإنجيل»، و«واجب تلقين التعليم المسيحيّ في عصرنا»، و«فادي الإنسان»، و«في الرحمة الإلهيّة»، إلخ) وانعقاد عدّة سينودسات أسقفيّة أوصت بتجديد التعليم المسيحيّ، أدّيا إلى نشر طبعة مجدّدة ظهرت في ١٩٩٧. وقد نُقل هذا الدليل إلى لغات كثيرة إلّا العربيّة. فأخذ المطران فرنسيس البيسري على عاتقه أن يقوم بهذه الترجمة، بالرغم من أشغاله الرعويّة، راجيًا أن تستفيد منه جميع الأوساط التي توفّر التعليم المسيحيّ للذين يقيمون فيها: الرعيّة والعائلة والمدرسة ومعاهد إعداد معلّمي التعليم المسيحيّ ومراكز التثقيف الدينيّ وكلّيّات اللاهوت، إلى جانب واضعي كتب التعليم المسيحيّ.

لا شكّ في أنّ هذا الدليل ليس كتابًا للمطالعة، بل هو مرجع يُستفاد منه عند الحاجة. نرجو مع المطران فرنسيس البيسري أن يُرشد جميع الذين يهتمّون بتأمين التربية المسيحيّة لجميع فئات الشعب.

أ. ص. ح.

الأمر الأهمّ
لكنيسة الألف الثالث

مقالات لمجموعة من المؤلّفين

ترجمها عن الإيطاليّة المطران كيرلّس سليم بسترس

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ٢٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٩٠ صفحة

خطر ببال جاك ليف (Jacques Loew)، الكاهن المعروف، العامل مع العمّالين في مرفأ مرسيليا، أن يطرح على الأساقفة واللاهوتيّين وشهود المحبّة هذا السؤال: «ما هو الأمر الأهمّ»، ونحن على عتبة الاجتياز من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، ومن الألفيّة الثانية إلى الألفيّة الثالثة. وأضاف جاك ليف: «بالنسبة إليّ، الأمر الأهمّ هو أنّي لا أزال أبحث عن الله، ولي من العمر ١٨ سنة، وإن كنتُ أكاد لا أستطيع القراءة ولا الكتابة، غير أنّي ما زلت أعمل في داخلي، إذ إنّي مستمرّ في التفكير. لا ريب في أنّني أقلّ يقينًا وأقلّ تبجّحًا. في نهاية الحياة يبحث المرء عمّا هو أساسيّ».

هذه الفكرة أثّرت في ثلاثة أشخاص، فطرحوا السؤال «ما هو الأمر الأهمّ» على نحو خمسين من الأساقفة واللاهوتيّين والرهبان من مختلف الكنائس المسيحيّة ومن محيطات مختلفة. فأقرّ هؤلاء بأنّ السؤال اقتضى منهم كثيرًا من التفكير. فلا عجب أن تكون الأجوبة

في غاية التنوّع. وأطرف ما ورد أنّ شخصًا واحدًا، لم يَذْكر اسمه، أجاب أنّ الأمر الأهمّ هو «الوصيّة الكبرى»، أي أحبب الربّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ ذهنك... وأحبب قريبك حبّك لنفسك».

وفي الختام، لا يسعنا إلّا أن نشكر المطران كيرلّس سليم بطرس، الذي أخذ على عاتقه أن ينقل إلى لغتنا كتابًا سيتهافت الكثيرون على مطالعته.

أ. ص. ح.

علم الأصول اللّاهوتيّة، الجزء الأوّل

عُني بنشرها: فالتر كرن، وهرمان بوتماير، وماكس سكلر
سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ٢٠
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٣٧٦ ص

يتألّف هذا الكتاب من عشرة فصول إضافةً إلى مقدّمة بقلم الأب مشير باسيل عون، وخاتمة بقلم عادل تيودور خوري. أمّا الفصول التي أشرنا إليها، فاقتُبست من الجزئين الأوّل والثاني لمؤلّف ألمانيّ يُذكر عنوانه على الصفحة الرابعة. وقامت عمليّة الاقتباس على أساس استخراج المواضيع المهمّة التي يثيرها حاليًّا علم الأصول اللّاهوتيّة théologie fondamentale في الغرب، ونقْلِها إلى اللغة العربيّة بأسلوب متين وواضح. وسيتبع هذا الكتاب لاحقًا مجلّد ثان يشمل مواضيع تتّصل بالكنيسة والخلاص وأسس المعرفة اللّاهوتيّة.

وفي ما يختصّ بالمواضيع التي يتضمّنها هذا المجلّد الأوّل، نتوقّف بدايةً عند المقدّمة التي يعرّف فيها الأب مشير عون بعلم الأصول ومنزلته الخاصّة في علم اللّاهوت عمومًا: «من بين العلوم الإنسانيّة جميعها، وحده علمُ اللّاهوت يُبرز موقف مُلزم من التسليم والإيمان يُبرّر به موضوع خطابه ومُستند مقولاته. ومن بين العلوم اللّاهوتيّة جميعها وحده علمُ الأصول يُعنى بمعالجة مسألة التبرير هذه» (ص ٧). ومن ثمّ يعرض لأهمّ الحقول التي يشملها «علم الأصول»، وهي علم الأصول الإيمانيّة، وعلم الأصول اللّاهوتيّة، وعلم الأصول الدينيّة، وعلم الأصول المسيحيّة، وأخيرًا علم الأصول في حوار الأديان.

أمّا الفصول التي نُقلت عن الألمانيّة، فرُتّبت في جزئين، عنوان الأوّل «بين الدين والإلحاد»، ويضمّ ستّة فصول، وعنوان الثاني «بين الوحي الإلهيّ والاختبار الدينيّ»، ويضمّ أربعة فصول. نجد في الجزء الأوّل مقاربات فلسفيّة حول مسألة البحث عن الله، وأخرى لاهوتيّة حول مسألة الإيمان والإلحاد ونقد الدين نقدًا فلسفيًّا. وفي الجزء الثاني، تدور المواضيع حول مفهوم الوحي الإلهيّ وما يثيره من تساؤلات تكتسب مضامين لاهوتيّة وفلسفيّة على السواء.

وفي الختام، يقدّم السيّد عادل تيودور خوري قراءة لواقع علم الأصول في حقل حوار الأديان، في زمن أصبح فيه الحوار ضرورة، لا سيّما وأنّ «عالمنا الحاضر يسير بدون رجعة

إلى وحدة شاملة، قد بدأت تتّضح في المرحلة الأولى أبعادها الاقتصاديّة» (ص ٣٤١). لذا، «في وضع العالم هذا ليس لمؤمني الأديان المختلفة سوى سبيل واحد، سبيل التفاهم والحوار، والتعاون للتغلّب على عداوات الماضي والإعداد لمستقبل مشترك» (ص ٣٤٣). وبعد أن يستعرض صاحب الخاتمة تطوّر الحوار بين المسيحيّة والأديان الأخرى، ودوافع هذا التحوّل، ينهي ببعض المبادئ التي من شأنها أن تقوّي العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين.

وخير ما ننهي به مراجعتنا، ذكر بعض ما جاء في «التصدير»، من أنّ «مثل هذا الكتاب قليل في بلادنا، ولم تُدَرَّس موادّه في المعاهد اللاهوتيّة إلّا نادرًا. أمّا مضمونه، فلا يصحّ أن يُقرأ قراءةً سريعة، بل يجب الإكباب على فصولهِ ومطالعتها مطالعة متروية، ودرس مقاطعها درسًا مليًّا» (ص ٥).

أ. ص. أبو جوده

الوحي والإلهام
يقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ
«موسوعة المعرفة المسيحيّة» – العقيدة، رقم ٦
دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٦٠ ص

تعني عبارة الوحي، تبعًا للتقليد المسيحيّ، العمل الذي يكشف الله به عن نفسه للبشر من خلال تدخّله في أحداث معيّنة، وإرساله أنبياء، وفي آخر الأمر، بواسطة ابنه الوحيد. أمّا عبارة الإلهام، فتفيد تدوين أحداث هذا الوحي التاريخيّ في أسفار الكتاب المقدّس عن يد كتّاب ألهمهم الروح القدس. لذا، فمفهوم الوحي أشمل وأوسع من مفهوم الإلهام، وإنّ ترابط المفهومان ترابطًا متينًا. ذلك بأنّ الوحي لا يتمّ في صفحات الكتاب المقدّس، بل في شخص يسوع المسيح الحيّ.

وما الغاية من هذا الكتيّب إلّا التعمّق في هذه المعاني، وتوضيح التطوّر اللاهوتيّ في التعبير عن الوحي والإلهام (القسم الأوّل والثاني)، وصولًا إلى تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني في هذا الشأن، ولا سيّما الوثيقة المجمعيّة بعنوان «دستور عقائديّ في الوحي الإلهيّ» (القسم الثالث). وختامًا، قدّم المؤلّف تعليقًا لاهوتيًّا على تعاليم الكنيسة (القسم الرابع)، مبيّنًا أنّ نصوص الكتاب المقدّس لا تتّخذ معناها السليم، ولا تكتسب معناها «الحيّ»، إلّا في ضوء تلك التعاليم.

د. م.

قيامة المسيح

بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

«موسوعة المعرفة المسيحيّة» – العقيدة، رقم ٧

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٧٢ ص

لا يختلف اثنان على أنّ مصداقيّة الإيمان المسيحيّ تقوم على حقيقة قيامة المسيح من بين الأموات. غير أنّ هذا التأكيد يثير أكثر من سؤال: فمن الناحية التاريخيّة، هل يمكن أن تقدّم براهين على القيامة المذكورة؟ ومن الناحية العقليّة، هل التسليم بقيامة المسيح يتوقّف على قبول الإيمان بصفته نعمة إلهيّة تقترح على الإنسان أن يؤمن بما لا يستطيع أن يتوصّل إليه بقدراته العقليّة المحدودة؟ وأخيرًا، ما معنى قيامة المسيح في حياة المؤمن والكنيسة والعالم؟ هل هي مجرّد حدث ينتمي إلى الماضي، أم حقيقة راهنة لا تنفكّ تغيّر العالم؟

الهدف من هذا الكتيّب محاولة رسم الخطوط العريضة التي تسمح بتوضيح هذه الأسئلة، والإفساح في المجال للإجابة عنها. ففي القسم الأوّل، استعرض المؤلّف شهادات العهد الجديد عن القيامة، ومدى مصداقيّة أسسها التاريخيّة، واستنتج أنّه لا يمكن فصل الموضوعات اللاهوتيّة التي تنطوي عليها روايات القيامة عن العناصر التاريخيّة الصرف. فالأناجيل هي أبعد ما تكون عن سيرة حياة يسوع بحصر المعنى، لأنّها شهادات إيمانيّة. لذا، بحث الكاتب مضامين شهادات نصوص الأناجيل التي تتكلّم على تراائيات المسيح (القسم الثاني)، ومن ثمّ، تعرّض للعلاقة العضويّة القائمة بين الكنيسة، الشاهدة على قيامة المسيح، والقيامة نفسها.

د. م.

علّمني كيف أحبّ

تأليف الأب أنطوان هايوني

ترجمة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ٢٠٠٠، ١٦٠ صفحة

المؤلّف من مواليد بلدة زغرتا في شمال لبنان، ينتمي إلى الطائفة الأرمنيّة وإلى جمعيّة المختاريّين المعروفين بسعة علومهم ومساهمتهم الفاعلة في إحياء التراث الفكريّ الأرمنيّ ونشره. ولا يختلف الأب هايوني عن سائر أعضاء جماعته من هذا القبيل، سوى أنّه ملمّ بالثقافة اللبنانيّة أيضًا. وها هوذا يتحفنا اليوم بترجمة لأحد كتبه الروحيّة الكثيرة، نقلته إلى العربيّة جولي مراد التي سبق أن عرّبت كتابًا للمطران أشكاريان: شَذْو المناتيد، عرّفناه في حينه (المشرق ١٩٩٨، ص ٢٨٧).

كتاب أنطوان هايوني سلسلة من التأمّلات الروحيّة المقتضبة، تطالعها بلذّة كبيرة وفائدة عميمة، فهي مقتبسة من واقع الحياة اليوميّة وما يتخلّلها من شؤون وشجون ومعاناة وخبرات، تحكي علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين، بالله والطبيعة، وذلك بطريقة سهلة قريبة

من القلب، مكتنزة بالحكمة الروحيّة. ومن حسن حظّ القارئ أنّ ترجمة جولي مراد جاءت سلسلة رشيقة لا تخلو من الأناقة، ما يساعد، مع جمال الإخراج الطباعيّ، على إدخال المطالع بدون عناء إلى أجواء روحيّة مميّزة.

ومساهمة صادقة منّا في تحسين ما ورد في الكتاب، نشير إلى بعض الأغلاط التي يجدر تصحيحها. فقد جاء في أعلى الصفحة ١٠٠ أنّ كلمة Metanoia اليونانيّة تعني «الصوم الكبير»! والصحيح أنّها تعني «التبدّل» و«التوبة»، وبينها وبين الصوم بَوْن لا يستبان به.

كما أنّه جاء في أواخر المقدّمة (ص ١٤) غلط نحويّ بغيض إذ قيل «هذان الأخان»(!) عوضًا عن «هذان الأخوان». يضاف إلى ذلك عدد من الأغلاط، سواء في المقدّمة البليغة التي كتبها الأديب جورج فرشخ، أو في المتن نفسه. من ذلك: «تعطي للحياةِ معنى» (ص ١٠)، والصحيح: «تعطي الحياةَ معنى» لأنّ فعل «أعطى» يتعدّى إلى مفعولَين. ومن ذلك أيضًا: التأمّل بعظمة الربّ (ص ٩٨)، والصحيح: التأمّل في عظمة الربّ»، و«تجذّرتُ بأرضك» (ص ٨٧)، والصحيح: «تأصّلتُ في أرضك»، علمًا أنّ معظم الكتّاب يقترفون هذا الغلط غير منتبهين إلى أنّ فعل «تجذّر» بالفصحى يعني عكس ما يتصوّرون إذ إنّه يشير إلى الاقتلاع من الجذور!

... ولئن أحينا أن نذكر هنا هذه الهفوات، فلا لشيء إلّا لتنبيه أدبائنا، المبتدئين منهم والمخضرمين، إلى ضرورة التثبُّت بالأسلوب الصحيح وعدم سلوك طرق السهولة، مكرّرين، إلى ذلك، الشكر والتهاني للمؤلِّف والمترجمة والناشر على السواء.

أ. ك. حشيمه

Nersès de Lambron:
Explication de la Divine Liturgie
Traduction, introduction et notes par Isaac Kéchichian, S.J.
Collection «Recherches», B. «Orient Chrétien»
Dar-el-Machreq, Beyrouth, 2000, 360 pages

شرح الليتورجيا الإلٰهيّة
للقدّيس نرسيس اللمبرونيّ

ألّف نرسيس شرحه هذا ولم يكن له من العمر سوى أربعة وعشرين عامًا، وتُستشف حماسة الشباب في أسلوبه المتوثّب والطريقة التي راح يتّبعها لمناهضة التجاوزات الليتورجيّة التي راجت في أيّامه، وللحضّ على العودة إلى الجذور. ولقد استطاع القدّيس أن يسبغ على شرحه، بالرغم من توجّهه الجدليّ، مسحة روحيّة لافتة وميلًا مسكونيًّا أكيدًا.

يُشكَر المترجم، الأب إسحق كشيشيان اليسوعيّ، لأنّه أضاف، بعمله العلميّ هذا، مؤلَّفًا قيّمًا إلى الكتابَين اللّذين نقلهما سابقًا إلى الفرنسيّة، وهما: يسوع ابن الله الوحيد لنرسيس الظريف، وكتاب الصلوات لغريغوريوس الناريكي، علمًا أنّ المصنِّف الأخير هنا

نُقِل إلى العربيّة، نقله الأب جورج عقل اليسوعيّ العام ١٩٨٩، وصدرت طبعته الثالثة العامَ ١٩٩٨ عن دار المشرق.

ونشير ختامًا إلى خطإٍ طباعيّ ظهر على الغلاف وفي «تزويسات» الفصل الأوّل، ورد فيها أنّ ترسيس توفّي العامَ ١١٩٢ في حين لقيَ حتفه العامَ ١١٩٨ كما جاء في النصّ، فيُرجى التصويب.

أ. ك. حشيمه

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

- عائلتي، تأليف يوحنّا تمير، تنّورين، ٢٠٠٠، ٦٤ صفحة. – دراسة علميّة استند فيها المفكّر الأديب الأب تمير إلى أقدم التقاليد والوثائق، مدقّقًا، ممحّصًا، مستعينًا بالجداول وبيانات السلاسل، مقدّمًا المعلومات الوافية، بأسلوب أدبيّ ونفحة إنسانيّة روحيّة، ما جعل هذا الكتاب أنموذجًا في نوعه، يجمع بين لذّة المطالعة والفائدة في معرفة أسرة كريمة والبلدة اللبنانيّة العريقة التي ترعرعت فيها، تنّورين.
- همسات من الطبيعة، تأليف الأخت ماري ألفونس (لوريس) عاصي، زحلة، ٢٠٠٠، ٢٤ صفحة. – واضعة الكرّاس اللطيف هذا متخصّصة بالتمريض وعلم الاجتماع، تجد في المجالَين الإنسانيَّين هذين ما يشجّعها على تأليف أدب للأطفال يتّسم بالظرف والسموّ. وفي محاولتها الأخيرة هذه تخوض مضمارًا جديدًا تنطلق من الطبيعة لتبثّ قرطاسها خواطر رقيقة بأسلوب يعتمد الرمزيّة طريقًا إلى الهدف. إلّا أنّنا كنّا نتمنّى لو لم تستخلص المؤلّفة هي نفسها العِبَر التي رمزت إليها فصولُها، لتترك للقارئ اللبيب الوصول بمفرده إلى اللباب، وذلك أنفع له وأمتع.
- تقلا، معادِلَةُ الرُسُل، تأليف الخوري أنطوان الدويهي، سلسلة «الشهود» ٧٠، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٢٨ صفحة. – سيرة شائقة لقدّيسة واسعة الشهرة في بلادنا، تنصّرت على يد بولس الرسول واعتُبرت معادِلة الرُسُل لما أبدته من الغيرة في نشر الإيمان بالمسيح.
- القدّيسة كلاوا الأسيزيّة، تأليف الخوري أنطوان الدويهي، سلسلة «الشهود» ٧١، المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٨٤ صفحة. – يُشكر المؤلّف الذي كثرت تصانيفه في سلسلة الشهود، موفّرةً تراجم القدّيسين على نحو جذّاب بنّاء، كمثل الكتيّب الأخير هذا، الذي يروي حياة كلارا رفيقة القدّيس فرنسيس.
- Tanyos F. Njeim, *Le Patriarche Duwaihy, «Notice Biographique»*، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة، العدد ٣٠، زغرتا – إهدن، ٢٠٠٠، ٤٢ صفحة. – أجاد الدكتور طانيوس نجيم في رسمه، لقرّاء الفرنسيّة، صورة الدويهي، العلّامة القدّيس الذي يُعدّ بحقّ رمز «الأمّة» المارونيّة ومختصِر تاريخها وموحي تطلّعاتها المستقبليّة.

- أبحاث ندوة «العلاقات الأدبيّة واللغويّة العربيّة - الإيرانيّة»، دمشق، ٢٧-٢٩ تشرين الأوّل ١٩٩٩، ٣٨٠ صفحة. - مداخلات رفيعة المستوى أدلى بها عدد من كبار المختصّين في سورية وإيران، عارضين تاريخ تلك العلاقات وواقعها وآفاقها.

- تعطيل الأمم المتّحدة في الأعياد الإسلاميّة، تأليف الدكتور جورج جبّور، دمشق، ٢٠٠٠، ٧٠ صفحة. - يتميّز الدكتور جبّور بمبادرات هو نسيج وحده في ابتكارها، خدمةً للعلم أو الإنسان أو الوطن العربيّ، منها سعيه لدى دوائر الأمم المتّحدة لتعطّل في الأعياد الإسلاميّة على نحو ما تعطّل في الأعياد المسيحيّة أو اليهوديّة وقد تمّ له ما أراد. وفي هذا الكتيّب عرض موثّق للمسألة. نشير إلى خطإ طباعيّ لا يخلو من شأن، إذ ورد العنوان في الصفحة ٢ على النحو التالي: تعطيل... في الأعياد الرسميّة (بدلًا من الإسلاميّة).

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، العام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٩ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٨ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٧ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٦ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٥ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٤ دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨	صفحة	-	١٣ دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨	صفحة	-	١٢ دولارًا
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	-	٥٧٦	صفحة	-	١١ دولارًا
٢٠٠٠	(المجلّد ٧٤)	-	٥٦٨	صفحة	-	١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

Paul Féghali.

Le point de départ de cet article fut la découverte, à la suite d'études textuelles, de passages insérés dans des homélies de Saint Jean Chrysostome. Réfléchissant sur l'origine de ces ajouts, l'A., à la suite du P. Boismard, O.P., estime que ces «commentaires» sont de la plume de Diodore de Tarse, glissés dans des sermons de Chrysostome pour éviter qu'ils ne soient détruits avec d'autres ouvrages de Diodore après la condamnation «des 3 chapitres» survenue en 553. Après un survol de la vie de Diodore, de ses écrits et de son enseignement, l'A., passant aux textes des homélies de Chrysostome, relève que beaucoup de leurs passages ne sont pas en harmonie avec l'allure de l'ensemble: ils ne sont pas homilétiques mais exégétiques. D'où l'hypothèse avancée. L'A. exprime finalement le souhait que des chercheurs puissent dégager clairement, des homélies de Chrysostome, les commentaires de Diodore qui y furent insérés et ont longtemps marqué l'œuvre exégétique écrite en grec et en syriaque jusqu'au 13ème siècle. 197

Le parcours du Christ en Egypte selon la tradition de l'Église copte, par Adīb Naguīb Salâmah.

À l'occasion de la publication par le ministère égyptien du tourisme, en accord avec le patriarcat copte-orthodoxe, d'un livret évoquant les région où la Sainte Famille aurait séjourné selon la tradition copte, l'A. apporte sa propre contribution. Il cite, dans une première partie, les fondements bibliques de la visite du Christ en Egypte, à savoir de nombreux passages, de l'Ancien Testament en particulier. Dans une deuxième partie, il étudie la date éventuelle de la descente en Égypte, adoptant, après la confrontation des sources et des études, la date de 749 après la fondation de Rome. Une troisième partie, la plus longue, est consacrée aux sources et documents qui retracent l'itinéraire de la Sainte Famille. Dans une quatrième et dernière section, concernant le temps passé par Jésus et ses parents en Egypte, l'A. penche pour une durée qui n'aurait pas excédé trois ans.. 223

Les antonymes dans la langue arabe, par Antoine Béchara Kikano.

L'A. définit les différents genres d'antonymes ou contraires dans la langue arabe. Outre les mots qui ont un sens directement opposé à celui d'autres, on trouve dans cette langue des verbes dont les vocables comprennent deux sens opposés selon leur usage dans la phrase, ou selon qu'ils sont à

abouti soit à l'expansion de la foi chrétienne soit à sa régression dans cette région de l'Orient. L'A. confirme que la survivance du nestorianisme et du monophysisme dans la ville de Ḥīra durant plus de 300 ans après l'avènement de l'Islam, témoigne que la foi chrétienne était bien enracinée dans cette ville et dans les tribus qui ont été influencées par sa culture et sa croyance 143

L'unité des croyants. Point de vue d'un musulman, par le Dr. Marwân Rifâʿi.

Le Coran classe les hommes selon leurs croyances respectives. L'histoire montre cependant une certaine ambiguité dans la façon dont certains musulmans ont considéré les chrétiens: sont-ils vraiment des «gens du Livre»? L'A. se réfère au Coran, à la Tradition musulmane, ainsi qu'aux événements connus qui ont eu lieu au temps du Prophète et des Califes, pour montrer la place privilégiée que les chrétiens ont occupée en Islam dès les débuts. Et le but de la lecture objective qu'il entreprend est d'insister sur le fait que les fidèles de toutes les croyances sont appelés aujourd'hui à faire face ensemble aux grands défis qui menacent les hommes, surtout l'athéisme et la détérioration des éthiques et des valeurs 171

Nouvelles données concernant la vie religieuse dans le Droit Canon des Églises Orientales, par le P. Maroun Nasr, O.L.M.

Le comité auquel l'Église confia, en 1974, la tâche d'étudier comment renouveler les normes concernant la vie religieuse, souleva un nombre de réserves vis-à-vis de l'ancien droit de 1952. Après avoir énuméré et commenté ces réserves, l'A. souligne le fait que le renouvellement de la vie religieuse s'insère dans la ligne de Vatican II dont plusieurs documents parlent de la vie consacrée, de sa valeur, de son rôle et de la nécessité de la renouveler. Par la suite ce renouvelement désiré et ses principes ont davantage été mis en lumière par les *Lineamenta* du Synode pour le Liban, le Synode des évêques tenu en 1994 sur *la vie consacrée dans l'Église et le monde contemporain*, ainsi que l'Exhortation Apostolique *Un nouvel espoir pour le Liban*. L'A. expose également le classement adopté pour l'ensemble des canons des Églises orientales et présente les relations entre les religieux, l'évêque local, le Patriarche et le Saint-Siège 179

Diodore de Tarse et ses œuvres: sont-elles toutes perdues? par le P.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante quinzième année
2001



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH


المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة

تصدر مرّتَين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

ISBN 2-7214-9024-9

Direction et Rédaction	الإدارة والتحرير
Dar el-Machreq,	دار المشرق،
B.P. 166778	ص.ب. ١٦٦٧٧٨
Achrafieh, Beyrouth 1100 2150	الأشرفية، بيروت ١١٠٠ ٢١٥٠
LIBAN	لبنان
Téléph: 202423, 202424	الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤
E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb	البريد الإلكتروني:

http://www.darelmachreq.com

محتويات العدد

ذلك هو «حوار الثقافات»

كُتِبَ الكثير في موضوع حوار الثقافات مع إعلان العام ٢٠٠١ سنة «الحوار بين الثقافات»، ومع الانعقاد المرتقب لقمّة رؤساء الدول الفرنكوفونيّة في بيروت، في تشرين الأوّل (أكتوبر) من هذا العام. إنّ الفرنكوفونيّة، كما يقول الدكتور بطرس غالي، لا تريد أن تكون ثقافة استيعاد للثقافات الأخرى أو ثقافة استقواء، بل تريد أن تكون نقطة اتّصال للثقافات العالميّة من أجل تسهيل الحوار في ما بينها، إذ إنّ في ذلك استمرارًا ودفعًا لحيويّتها. ويقول قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته التي حرّرها مطلعَ هذه السنة حول «الحوار بين الثقافات من أجل حضارة المحبّة والسلام»: إنّ بناء الحوار هو ثقافة بحدّ ذاته، وذلك يتطلّب، من كلّ ثقافة، أن تحافظ على نفسها من ناحية، وأن تهدم الحواجز التي تمنع ديناميّة الحرّيّة من لقاء الآخر وتكوين الروابط الإيجابيّة بين ثقافة وأخرى.

إنّ تأكيد «الحوار بين الثقافات» يوجّه الأنظار إلى الثقافة على أنّها مقولة فكريّة وأدبيّة أساسيّة فاعلة في تاريخ البشريّة. إنّها مجموعةٌ من العناصر أو نماذج السلوك والشعور تظهر وتعبّر عن ذاتيّتها في علاقة ثلاثيّة الأبعاد بالطبيعة والمجتمع والسامي أو المتعالي. فمن ناحية الطبيعة استنبطت الثقافة مجموعة من الأدوات والوسائل؛ وفي علاقتها بالمجتمع، أسّست مختلف القوانين والأنظمة التي من شأنها تنظيم الحياة والمحافظة عليها؛ ومن ناحية المتعالي أو ما يعلو الطبيعة والمجتمع معًا، دلّت الثقافة على الفكر، وأبدعت الفلسفة، وطوّرت الفنون والآداب والعلوم، وأفردت مكانًا للدين والإيمان، إذ أتى بالمعنى الشامل للحياة الفرديّة والجماعيّة.

إنّ النظرة الأكاديميّة هذه إلى الثقافة تبقى بريئة إن لم تكن الثقافة مرتبطة بالواقع الحسّيّ للمجموعات البشريّة، إذ إنّ لكلّ مجموعة بشريّة ثقافة تعتزّ بها وتحافظ عليها وتؤكّدها نظامًا متكاملًا وتراثًا له أهمّيّته ونفوذه في الحياة اليوميّة، وخصوصًا المجتمعيّة والسامية. عند ذاك إنّ وعي الفرد

والجماعة ذاتيهما يتمّ عبر الارتباط بالثقافة والتراث من خلال حِفْظه وإعادة تأويله في ضوء الواقع، وإذ ذاك يعي الإنسان هويّته ويتعرّف عليها ويعبّر عنها في عَيْشِه الثقافة بمختلف أبعادها، ولا يتورّع عن الدخول في صراعات مع الآخرين، أو مع الثقافات الأخرى، أعالميّةً كانت أم خاصّة، مهما تعدّدت أشكالها وتسمياتها، من ثقافة العولمة أو التكنولوجيا أو الاستهلاك السريع أو العلمانيّة... عندما يشعر بأنّ ثقافته - وبالتالي هويّته - هي مهدّدة.

وإذا كان العنصر الدينيّ حاضرًا بقوّة في الثقافة، وخصوصًا في الثقافات التقليديّة؛ وإذا كان الدين جزءًا لا يتجزّأ من التراث، فإنّه يكون عنصرًا بارزًا له دوره في الصراعات وربّما في إذكائها، لما له من حضور وجوديّ في الرموز والكتب والإعلانات، وبالتالي في الشعور الإنسانيّ الأعمق. في هذا الإطار، تبدو الدعوةُ إلى الحوار بين الثقافات، دعوةً أيضًا إلى الحوار بين الأديان، لها ارتباط بالثقافة والتراث البشريّ. وللحوار أسسه وقواعده وشروطه: إحترام جميع الثقافات والمشاعر، علمًا أنّ الاختلاف في الرأي حول ما تتضمّنه ثقافة معيّنة، لا يلغي الاحترام قاعدةً أساسيّة؛ الابتعاد عن التطرّف والمغالاة، وهذا يعني القدرة على الإصغاء والاستماع إلى الآخر؛ تقدير ما هو إيجابيّ في إطار النقاش وفي إطار رؤية الثقافة المغايرة؛ حذف الأفكار المسبقة عن الثقافة الأخرى قدر الإمكان. ويدخل في هذه اللائحة مقولة التضامن، وهو ترجمة حسّيّة وواقعيّة للانتماء إلى جماعة مدنيّة واحدة تعمل من أجل الحرّيّة والعيش الكريم والتطوّر والخروج من الجهل والظلمة.

وإذا نظرنا إلى عناوين مقالات «المشرق» في هذا العدد، نجد أنّها تسلّط الضوء على مضامين الثقافة، في جمودها وديناميّتها، انطلاقًا من جبل آثوس الأرثوذكسيّ، والتعليم بدمشق في زمن المماليك، وعلاقة القِيَم الحديثة بالتربية، إلى فضاء أبي حامد الغزالي وتفسير سورة الإخلاص عبر التأويل وقواعده. وهكذا، تشارك «المشرق» في مهمّة الكلام بموضوعيّة واعتدال الحقّ على موضوعاتٍ مهمّة شاقّة وشائقة معًا.

سياحة روحيّة إلى آثوس
جبل الأرثوذكسيّة المقدّس
ومعقل الحياة الرهبانيّة في اليونان

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

عندما أسرّ صديقي الأستاذ أمين خوري في أذني أنّ الحلم الذي يراوده منذ زمن بعيد هو زيارة جبل آثوس في اليونان[1]، قلت في نفسي: وهل يمكن أن نقتحم ذلك الجبل - الأسطورة، وأن تتمّ زيارة ذلك المكان البعيد الذي يتسوّر بالرهبة ويتزنّر بالتقاليد؟ وهل يمكن دخول أرض الحياة الرهبانيّة التي اعتنقها الرجال، والرجال وحدهم، منذ ما يقارب العشرة أجيال؟ وهل نستطيع التغلُّب على مختلف المشقّات والمصاعب لنيل الإذن بالدخول؟ بعد الاتّصالات الحثيثة والمضنية بأصدقاء في مدينة تسالونيكي وبعض المتوحّدين القاطنين في الجبل المقدّس، وكذلك بفضل الدعم الآتي من الصلوات، أتى الفرج وانفرجت الأسارير، وحلّ النبأ بأنّ الأمور ترتّبت وأنّ الرحلة إلى آثوس عبر اليونان تقرّرت في الثاني

(°) رئيس تحرير المشرق.

(١) رحلة روحيّة تمّت بين الثالث عشر والثاني والعشرين من شهر آب ٢٠٠٠ إلى اليونان، في محطّات متعدّدة. وقد ضمّت إلى الأستاذ الصديق أمين خوري، الأستاذ نجيب نعيمه، ابن ابن أخي ناسك الشخروب الأديب الكبير ميخائيل نعيمه، وكاتب هذه المقالة. وكنّا قد قمنا معًا نحن الثلاثة برحلة إلى بلاد كَبْدُوقية في تركيا وعدنا منها بذكريات لا تُنسى (راجع مجلّة المشرق، ٧٢، ص ١٥٥-١٧٨).

عشر من شهر آب من العام ٢٠٠٠، سنة اليوبيل العظيم، سنة الانتقال من قرنٍ إلى آخر. اليونان، بلد التقاليد البيزنطيّ الأرثوذكسيّ المسيحيّ منذ أجيال، هي وجهتنا الرئيسيّة. محطّتنا الرئيسة الأولى هي مدينة تسالونيكي في الشمال، وجبل آثوس هو محجّتنا الروحيّة وقبلتنا الرهبانيّة، ومحطّتنا الثالثة هي منطقة أديار متيورا (Météora)، تلك الأديار المُثبتة على أنوف الجبال، إلى أن نقوم بزيارة مدينة دلفي وهيكلها الوثنيّ، والوصول إلى دير هوسيوس أوزيوس على مقربة من أثينا، عاصمة اليونان.

تسالونيكي، مدينة القدّيس بولس

هذه المدينة العريقة بتاريخها وآثارها، الشاهدة على عظمة الإسكندر الكبير هي عاصمة منطقة مقدونيا وثانية مدن اليونان المهمّة. في هذه المدينة أعلن القدّيس بولس البُشرى في السنة ٥٠ وأُتيح له الوقت الكافي ليعمل في صنعة[٢]، إلّا أنّ اليهود ثارت ثائرتهم عليه ورحّلوه إلى خارج المدينة مع المبشّرين الذين كانوا معه. وترك بولس وراءه جماعة في أوّل نشأتها فقلق عليها، إذ إنّها كانت حديثة الإيمان، وقد كتب لها رسالتين لتثبيتها في الإيمان وحثّها على المثابرة. ونالت تسالونيكي من الاهتمام ما نالته على يد الأباطرة الرومان والبيزنطيّين، فتحوّلت إلى مدينة الأمبراطور الرومانيّ غاليريوس الذي بنى فيها قصرًا وقوس نصر يحملان اسمه حتّى اليوم، وإلى عاصمة ثانويّة تكثر فيها الكنائس والزخارف والموزاييك والرسوم، وكذلك برزت في تسالونيكي علامات الحضور التركيّ: فبقي الحيّ العثمانيّ شاهدًا على ذلك الاحتلال الذي دام أكثر من أربعة قرون.

وصلنا إلى تسالونيكي وقت الظهيرة، وبعد هنيهة في الفندق المضياف، أخذنا الطريق إلى كنيسة القدّيس ديمتريوس العريقة بين كنائس المدينة. فبحسب ما يقول التقليد، شُيِّدت الكنيسة فوق الحمّام الرومانيّ الذي استشهد فيه القدّيس حوالى السنة ٣٠٣م. والواقع أنّ المؤمنين

---

(٢) راجع: رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، الفصل الثاني، آية ٩.

استخدموا في بناء المقام ما توفّر لهم من حجارة وبلاط ورخام من الحمّامات الرومانيّة. ولقد التهم حريق هائل الكنيسة، بحيث فقدت الكثير من جداريّات الموزاييك، ولقد استمرّت أعمال الترميم حتّى السنة ١٩٤٩، إذ تمّ اكتشاف قبر الشهيد تحت قاعدة الكنيسة، وهو قبرٌ كان قد تحوّل إلى مزار لأجيال عدّة قبل القرن الخامس عشر.

ومن كنيسة القدّيس ديمتريوس حيث غصنا في أعماق التراث البيزنطيّ، انتقلنا إلى كنيسة القدّيسة صوفيا التي لا تقلّ شأنًا عن الأولى. فهذه الكنيسة مكرّسة للحكمة الإلهيّة، مثل زميلتها في القسطنطينيّة، وهي كنيسة ذات قبب متعدّدة، حُفِظت في سقوفها رسوم موزاييك أحدها من القرن التاسع يمثّل صعود المسيح إلى السماء، والثاني وهو شهير، يمثّل مريم العذراء حاملة الطفل من القرن الثاني عشر. وتكثر الموزاييك في هذه الكنيسة ومنها ما تمثّل الأمبراطور قسطنطين ووالدته الأمبراطورة إيرانه وأسقف تسالونيكي، البارّ ثاوفيلوس. وبعدها، زيارة بُرج المدينة القديم، ويسمّى البرج الأبيض وقد بناه الأتراك في القرن السادس عشر لمراقبة الشاطئ، إلّا أنّه تحوّل إلى سجن يسهل منه الفتك بالمعارضين غرقًا في خليج المدينة.

وبعد أن أدّينا التحيّة لنصب الإسكندر الكبير المقدونيّ، المتأهّب على حصانه لخوض معركة فتوحات جديدة، صعدنا الطريق باتّجاه المدينة العليا، فاستوقفنا من ناحية اليمين مبنًى دائريّ كبير علمنا عند زيارته أنّه كان مدفن الأمبراطور غاليريوس، وقد تحوّل بعد الحقبة الرومانيّة إلى كنيسة القدّيس جاورجيوس. وما يشار إليه في هذه الكنيسة هو مجموعة الموزاييك المذهّبة، المؤلّفة من رسم المسيح الضابط الكلّ، وقد نال الخرابُ منه كثيرًا، ورسوم الملائكة والرسل، وصعود المسيح إلى السماء، والنباتات والحيوانات المختلفة. ولا ننسى الإشارة إلى الكنيسة الجميلة تلك، ذات القبب المتعدّدة الأحجام، وهي تحمل اسم القدّيس بنديليمون وهي من القرن الرابع عشر، ففيها يحلو التأمّل الهادئ لما تثير في النفس من الخشوع والاتّضاع.

ونصل إلى المدينة العليا، فتتوارى عن الأنظار زحمة الأسواق التجاريّة، وتلوح في الأفق، شيئًا فشيئًا، أسوار المدينة التي بناها الأباطرة البيزنطيّون، ثمّ قوّى متونها السلاطين الأتراك، بحيث إنّ المدينة كانت حتّى السنة ١٨٦٩ مسوّرة من كلّ الاتّجاهات ولها أبواب لدخولها. فعلى مقربة من السور، يمكن زيارة كنيسة القدّيس داود وهي من نهاية القرن الخامس الميلاديّ، ولا تزال تلفت أنظار المهندسين المتخصّصين بفنّ العمارة البيزنطيّة، إذ إنّ هذه الكنيسة شيّدت بشكل صليب تعلوه قبّة عظيمة، رسم عليها موزاييك المسيح الجالس على قوس قزح، يحيط به الإنجيليّون الأربعة والأنبياء. وإذا كان هذا الرسم هو من القرن السادس، فإنّ بقيّة الرسوم التي تزيّن الجدران هي من القرن الثاني عشر، وتمثّل العماد وميلاد المسيح.

أمّا ما استوقفنا في ختام زيارتنا الأماكن المقدّسة في تسالونيكي، فهو ذلك المزار الواقع ضمن جدران المجمع المسكونيّ للدراسات اللاهوتيّة إلى جانب الأسوار القديمة[٣]. في ذلك المزار - الكنيسة الوضيعة، شاهدنا تلك الصخرة التي اتّكأ عليها القدّيس بولس في أثناء تبشيره وتأسيسه كنيسة تسالونيكي. ومنذ القرن الأوّل، حفظ التقليد الكنسيّ في تسالونيكي ذلك المكان ذخرًا للمؤمنين، يؤمّونه من كلّ حدب وصوب للصلاة قرب صخرة بولس التي اتّكأت عليها اليوم صورته. وتحلو الإقامة في ذلك المكان للصلاة مع جماعة المؤمنين المرتّلين صلاة المساء، وللدخولِ في عالم الشهادة للبُشرى التي كَثّفت بولس وغيره من الرسل والتلاميذ الغالي والنفيس لإعلان الحقّ والقيامة.

ونجدّ في السير مرّة أخرى صوب ساحة المدينة الرئيسيّة حيث انتصب تمثال الفيلسوف اليونانيّ أرسطو (من القرن الرابع قبل الميلاد)[٤]

---

(٣) هو كناية عن كلّيّة لاهوت تابعة للبطريرك المسكونيّ الجالس على كرسيّ القسطنطينيّة.

(٤) أرسطو أو أرسطاطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) فيلسوف يونانيّ من كبار مفكّري=

معلّمًا ما توفّر له من الحكمة وما وراء الطبيعة. وقد علمنا لاحقًا أنّ أرسطو هو من مواليد بلدة غير بعيدة عن تسالونيكي هي ستاجيرا القديمة وستاڤرو الحديثة. وهكذا فإنّ تسالونيكي، بمعالمها وكنائسها القديمة وتماثيلها، تشهد على تاريخ عريق وعلى تقاليد باقية راسخة. ولا عجب أن يكون جبل آثوس هو الأسمى بين التقاليد، وقد بدأنا نشخص النظر إليه كي نرى ما ينتظرنا فيه من شهادات التاريخ.

الجبل المقدّس، جبل الحياة الرهبانيّة الأرثوذكسيّة

صبيحة الثالث عشر من شهر آب، أعددنا العدّة للسفر إلى آثوس، جنوب مدينة تسالونيكي، فانتقلنا بالسيّارة إلى مدينة أورانوبوليس (مدينة السماء) التي على الحاجّ إلى الجبل المقدّس أن يتّخذها محطّة أخيرة له قبل أن يركب الباخرة - العبّارة التي تقلّه إلى ميناء دفني (Daphni) الرئيسيّ على ساحل جبل آثوس. فالطريق التي سلكتها السيّارة من تسالونيكي إلى أورانوبوليس فيها الكثير من المناظر الخلاّبة بين قرية وأخرى، وخصوصًا في تلك الخلجان التي تتجمّع فيها المياه ذات اللون الأزرق اللازورديّ، كخليج ستراتونيون. والمنطقة التي مررنا بها والتي يقع فيها آثوس هي بلاد خلقيديقية المكوّنة من ثلاث أصابع طويلة متمدّدة في بحر إيجه. الإصبع الأولى هي أرخبيل كاساندرا الأقرب إلى تسالونيكي، والإصبع الثانية هي سيتونيا، والثالثة هي أرخبيل جبل آثوس المطلّ على البحر الفاصل بين اليونان وتركيا. نصل إلى أورانوبوليس فنستعجل إلى مقرّ جرازات السفر إلى جمهوريّة جبل آثوس، حيث لا بدّ للمسافر إليها، أيونانيًّا كان أم أجنبيًّا أن يحصل على تأشيرة دخول تخوّله زيارة المكان المقدّس.

ففي نظر السلطات اليونانيّة والسلطات الدينيّة في الجبل، أنّ آثوس ليس هدفًا سياحيًّا، ولا يدخله للزيارة أو المبيت في واحد من أدياره

=البشريّة، سمّي بالمعلّم الأوّل، من أهمّ مؤلّفاته كتاب ما بعد الطبيعة والسياسة والأخلاق.

العشرين، إلّا أولئك الذين ينشدون العزلة الروحيّة أو التعرُّف على الروحانيّة الرهبانيّة الأرثوذكسيّة أو الفنّ البيزنطيّ، حيث إنّ الجبل يعتبر بحقّ مركز الأرثوذكسيّة الروحيّ الحيّ. لذلك، لا تتجاوز تأشيرات الدخول عدد العشرين يوميًا للأجانب، وربّما المئة تأشيرة لأهل اليونان. إذ لا بدّ من المحافظة على الحدّ المعقول من الهدوء في هذه البقعة التي لا تتجاوز مساحتها الـ ٣٦٠ كيلومترًا مربّعًا، والتي يقطنها حاليًا أكثر من ألفَي راهب في عشرين ديرًا، وأقلّ من ألفَي علمانيّ يعملون في الاهتمام بالغابات والخشب وترميم المباني القديمة. وقد خصّصت الأسرة الأوروبيّة موازنة تتجاوز الـ الخمس مئة مليون دولار للإصلاح والترميم، بعد أن تمّ إعلان الجبل المقدّس وأدياره جزءًا من إرث أوروبّا الحضاريّ. والواقع كما رأينا بأمّ العين أنّ ورشة الإصلاح والترميم والبناء دخلت كلّ دير، بعد أن كانت الأبنية مهدّدة بالسقوط والخراب، من جرّاء قلّة الواردات والمساعدات.

وبعد أن اجتهد الأستاذ الرفيق أمين في الحصول على التأشيرات – وتأشيرة الأميركيّ ثمنها أعلى من ثمن تأشيرة اللبنانيّ «الفقير» على حدّ قول موظّف الجمارك – انطلقنا سريعًا إلى الباخرة – العبّارة التي تقوم برحلة وحيدة يوميًا بين مرفأي أورانوبوليس ودفني، وتُقلُّ على متنها، على ما شاهدنا، بضع مئات من المسافرين، جلّهم من العمّال والزوّار والتجّار والرهبان، لابسي القنباز الأسود والمعتمري قبّعاتهم البسيطة المميّزة. وإلى هؤلاء الناس، أقلّت الباخرة عددًا من السيّارات والشاحنات ذات الأحجام المختلفة، بعضًا منها يحمّل الموادّ الغذائيّة أو الأدوات والآليّات الضروريّة لسبل العيش هنالك. لا مجال لدخول آثوس إلّا عبر البحر فقط، إذ إنّ لا ممرَّ يصل اليونان بالجبل المقدّس عن طريق البرّ، لكي تتمّ المحافظة على حياة التوحّد والانعزال بوجه تامّ وجذريّ. وتنطلق السفينة في العاشرة صباحًا باتّجاه مرفأ دفني تمخر عباب الأزرق النقيّ، فتختفي وراءنا مدينة أورانوبوليس وبرجها القديم الذي كان تابعًا لدير ڤاتوبايدي من أعمال آثوس، وتزول شيئًا فشيئًا مظاهر المدينة وضوضاؤها، لتحلَّ

مكانها الطبيعة البرّيّة الساكنة الساكتة المكسوّة بالغابات والأشجار. وما إنْ تقدّمنا بضعة كيلومترات في بحر آثوس حتّى أطلّ علينا الجبلُ الذي أعطى اسمه الجبلَ المقدّس (هاغيون أوروس) كما يسمّيه التقليد منذ القرن العاشر على أقلّ تقدير.

وعلى متن السفينة، التقينا أحد الزوّار اليونانيّين الذي أخذ يشرح لنا موقع جبل آثوس عبر التاريخ وفي واقع الأرثوذكسيّة اليوم: «منذ القرن العاشر تحوّل الجبل إلى منطقة منعزلة لا يقطنها إلّا الرهبان الرجال في أديرتهم وقلّاياتهم ومواقعهم. لا يدخل الجبل إلاّ الرجال الذين تجاوزت أعمارهم الثماني عشرة سنة، والذين يهتمّون بما تمثّله المسيحيّة الأرثوذكسيّة على صعيد الليترجيا والتراث الروحيّ.

«دولة الجبل المقدّس يدير شؤونها مجمع مقدّس تنفيذيّ من أربعة رهبان، ومجمع تشريعيّ من عشرين عضوًا يمثّلون الأديرة العشرين. في هذه الدولة بقيَ التقليد التأمّلي الأرثوذكسيّ حيًّا في الأديرة والمعابد والمناسك، وما يريده سكّان هذه الدولة هو أن يبقى هذا التقليد حيًّا». وعندما عرف مخاطبنا أنّنا نلنا إجازة دخول (Diminitirion) لأربعة أيّام، وهي إجازة تعطي حرّيّة التحرّك والتجوّل، قال لنا: «إنّ أكثريّة الزائرين على متن السفينة بحوزتهم تأشيرات دخول أديرة معيّنة فقط، ولا يستطيعون التنقّل من دير إلى آخر، إذ إنّ لكلّ دير منطقته ولها حدود». ممّا يعني أنّه أراد القول إنّنا محظوظون في أن تكون بحوزتنا تأشيرات تخوّلنا حرّيّة الحركة.

وأضاف محدّثنا قائلًا: «ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الحياة الرهبانيّة في الجبل المقدّس هي على ما يبدو، في حالة ازدهار بعد حالة اندثار أصابتها بعد الحرب العالميّة الثانية وحتّى منتصف الستّينيّات. فسكّان الجبل كانوا قد تجاوزوا العشرين ألفًا في مطلع القرن العشرين، حيث إنّ الدير الروسيّ كان يقطنه ما يقارب الألفَي راهب، إلى أنّ العدد انخفض إلى خمس مئة راهب في نهاية الخمسينيّات، وهو الآن في حالة تصاعديّة،

إذ إنّ عدد الرجبان يقدّر اليوم بما يناهز الألفي راهب في أديار الجبل وملحقاتها كافّة. وذلك يعود إلى النهضة التي شهدتها الكنيسة الأرثوذكسيّة في مختلف أنحاء المعمورة، وهي نهضة تشدّد من ناحية على الوعي الروحيّ والانتماء إلى التراث البيزنطيّ بمختلف أشكاله، ومن أخرى على العودةِ إلى ينابيع الإيمان بالسيّد المسيح القائم من الموت سبيلًا إلى الخلاص».

وبعد ساعة من الزمن، أطلّ علينا جبل آثوس من البعيد شامخًا بكامل هيبته، تكلّل هامته التي تعلو ألفي مترٍ عن سطح البحر غيومٌ بيضٌ دلالة على أنّ الطقس كان جميلًا في ذلك النهار. وفجأة أخذت السفينة تخفّف من سرعتها وتنحرف يسارًا، ففهمنا أنّها ستتوقّف دقائق معدودة على رصيف الشاطئ التابع لدير ذوغراتو في الجبال. والواقع أنّ لكلّ دير من أديار الجبل المقدّس مرفأه وبرجه منذ الأجيال السالفة. وعندما انتقلت الباخرة إلى ميناء آخر وتوقّفت على رصيفه، ظهرت لنا بوجه جليّ معالم ديرٍ آخر هو دير كونستامونيتو، وهو إلى جانب دير ذوهاريو غير البعيد عنه، نموذج عمّا تكون عليه أديار آثوس. فالدير تحميه أسوار عالية في الغالب وحصينة قامت بدرء أخطار القراصنة من كلّ حدب وصوب في القرون الوسطى. وتلتصق بالأسوار بطريقة مباشرة أبراج منيعة مهمّتها إرشاد السفن ومراقبة الشاطئ ودقّ جرس الإنذار في حال خطر داهم. وفي الساحة التي تحميها الأسوار أبنية مشتركة للرجبان، منها للسكن والمأكل والمشرب وحفظ المياه المقدّسة والمؤن. وفي هذه الساحة تقع أيضًا الكنيسة الرئيسيّة (الكاثوليكون) ذات القبب المتعدّدة الأحجام التي تحتوي على كنز الدير من الأيقونات والذخائر المقدّسة، والرسم الهندسيّ لكنيسة الآثوسيّة غالبًا ما يكون على شكل صليب. وحول الدير، تبدو المساحات المزروعة بالأشجار المثمرة وخصوصًا الزيتون والخضار، ممّا يسمح بالاكتفاء الذاتيّ في هذا المجال، إلّا أنّ الأديار لا تقوم بتربية الماشية. إذ إنّه كما بالنسبة إلى الإنسان، يُمنع إدخال الإناث من المواشي، وكذلك يُمنع إدخال أو إنتاج الحليب ومشتقّاته أو أيّ مادّة

أخرى تُستخرج من أنثى الحيوان. إنَّ أنثى الحيوان الوحيدة المسموح بها هي الهرّة، وقد اتّخذ القرار بشأن إدخالها منذ بداية القرن العشرين في وقت اجتاحت فيه الآديار موجة عارمة من الجراذين التي انقضّت على الغلال والبساتين فأتت على الأخضر واليابس.

وبعد أن ابتعدنا عن الأديار الأوائل المبنيّة على مقربة من الشاطئ، ظهر لنا تجمّع كبير من المباني التي تتوسّطها كنيسة نمطيّة من الطراز الروسيّ، وقد فهمنا لاحقًا أنّ ذلك التجمّع هو دير القدّيس بندليمون الذي ينتمي إلى التقليد الأرثوذكسيّ الروسيّ ويأتي إليه الشبّان الروس للترهّب فيه على يد مَن سبقهم من الرهبان ذوي الأصول السلافية. ونصل إلى دفني عند الثانية عشرة ظهرًا بعد ساعتين من الإبحار، وننزل إلى الرصيف مع أمتعتنا ويتوجّه الركّاب إلى سيّارتَي نقل كبيرتَين، واحدة قديمة جدًّا والثانية حديثة بعض الشيء، وقد حُشِر فيهما عددٌ كبير من المسافرين على السفينة التي كان عليها أن تكمل إبحارها جنوبًا لتفريغ حمولتها على أرصفة الأديار الأخرى. وننتقل من الميناء الصغير المكوّن من فندق صغير ومطعم وبضعة محلّات لبيع التذكارات وبعض الموادّ والأدوات الضروريّة ومخازن كبيرة بعض الشيء تابعة للحكومة الآثوسيّة صوب كاريس (Karyès) عاصمة الدولة، لنبدأ زيارتنا بعض الأديرة في الجبل المقدّس. إنّها بداية اكتشاف عالم لا كغيره من العوالم، عالمٍ أقرب إلى القرون الوسطى وحضارتها، وحتّى إلى ما قبل ذلك!

من كاريس إلى الدير الكبير (Max Lavra)

وصلنا إلى البلدة الصغيرة هذه، التي لا علاقة لها، لا من قريب أو بعيد، بعواصم العالم الحديثة. كاريس، عاصمة الدولة الآثوسيّة، هي كناية عن شارع رئيسيّ بسيط، وعن تجمّع لبضعة أديار ومدارس وبعض محلّات بيع التذكارات والموادّ الضروريّة، وهذه الأخيرة تتمركز في شارع وحيد، اصطفّت على مدخله بعض سيّارات النقل التي تربط الأديرة بعضها ببعضها الآخر، لتسهيل تنقّل العاملين في حقل البناء أو في صناعة

الأخشاب والمزروعات، وكذلك الزائرين الذين لا يودّون السير مشيًا على الأقدام. لقاؤنا الأوّل في الشارع كان بالأب باولو الذي يتحدّث الفرنسيّة بطلاقة، والذي كان يتكئ على أخ في الرهبانيّة نظرًا إلى تقدّمه في العمر. قَبِل بابتسامة وضيعة أن تؤخذ له صورة فوتوغرافيّة وتمنّى لنا إقامة مفيدة في ربوع جبل آثوس، إذ عَلِمَ أنّنا من الشرق الأدنى. ونخترق الشارع الرئيسيّ متأمّلين الجدران القديمة والقبب العتيقة، حتّى وصلنا إلى دير كوتلوموسّيو (Koutloumossiu)، دير تجلّي المخلّص، وقد تأسّس في القرن الثامن أو التاسع الميلاديّ على ما تدلّ الدراسات التاريخيّة. وللدير صلات بالكنيسة الأرثوذكسيّة في رومانيا حيث له بعض الأراضي والممتلكات، وقد ترهّب فيه الكثير من الشبّان الرومان على مرّ الأجيال. وعلى جدران الكنيسة الرئيسة (الكاثوليكون) المبنيّة في السنة ١٥٤٠، رسومات حقّقها رسّامو المدرسة الكريتيّة التي تركت آثارًا عديدة في مختلف أديرة الأرخبيل.

وطَفِقنا عائدين إلى ساحة كاريس الرئيسيّة ومنها انطلقت سيّارة الأجرة باتّجاه الدير الأكبر والأعرق في الجبل المقدّس، ألا وهو دير ماكس لافرا الذي احتفل في السنة ١٩٦٣ بعيد تأسيسه الألفيّ. الطرق بين الأديرة لا زالت طرقًا ترابيّة لا تخلو من الوعورة، دلالة على أنّك في بلد الزهد والنسك وأعمال التقشّف، وأنّ على الزائر أن يشارك في هذه الأعمال وأن يلبس لباس الزاهد في أثناء زيارته البلاد. وعندما طلبنا إلى سائق السيّارة اليونانيّ، بما تيسّر لنا من الكلمات اليونانيّة وتيسّر له من الإنكليزيّة، أن يعرّج على دير ڤاتوپايدي الشهير، أجاب بأنّ لا وقت لذلك وبأنّ هذا الدير الاستقراطيّ لا يستقبل الزائرين بسهولة. ونتقدّم شيئًا فشيئًا نحو جنوب الأرخبيل فنستقرّ عند بوّابة دير إيڤيرون الذي أسّسه البارّ يوحنّا تورنيكيوس وراهبان من جورجيا في القرن العاشر، على اسم رقاد العذراء. الكاثوليكون مبنيّ على شكل صليب يونانيّ يحتفظ ببلاط مرصوف من القرن الحادي عشر، وعلى رسومات من القرنَيْن السادس عشر والتاسع عشر، وعلى أيقونة العذراء الكلّيّة القداسة (باناغيا).

والعذراء مريم أمّ الله هي الامرأة الوحيدة التي لها حضورٌ في جبل آثوس، لا بل إنّها الشفيعة المكرّمة في كلّ دير من أديارِه. ونظرًا إلى أهمّيّة تعدّد أيقونات العذراء مريم، نورد لائحة بأهمّها مع رسوم أوّليّة لها[٥].



(٥) لائحة بأسماء الباناغيا مع رسومها.

١ - بلاشيرنيتسا: أصل الأيقونة من القسطنطينيّة، حاملة الطفل على الصدر. هي العذراء والعلامة (بحسب أشعيا ٧/١٤).

- بريفوكراتوسّا: العذراء الحاملة الطفل.



٢ - إيلوسّا: العذراء الشفوق.



٣ - غالاكتوتروفوسّا: العذراء المرضعة.



٤ - غليكوفيلوسّا: العذراء التي تقبّل بعذوبة.



٥ - هاغيوسوريتيسّا: العذراء الضارعة، ذات الزنّار المقدّس.



٦ - هوديجيتريا: يعود الأصل بحسب التقليد إلى القدّيس لوقا. تمثّل العذراء القائدة.



٧ - كيريوتيسّا: العذراء الواقفة والطفل أمامها.

ونلج دير إيڤيرون حيث ننتظر في ردهة الاستقبال، فيسأل الصديق

---

٨ – العذراء صاحبة السلطان وذات الجلالة.





٩ – العذراء المصلِّية.



١٠ – العذراء المتألِّمة.



١١ – بيلاجونيتيسا: الأصل من منطقة بيلاجونيا. الطفل يلهو بين يدي أمه.



١٢ – بيريليبتا: العذراء المُدهشة.



١٣ – بلاتيرا: الأعظم من السماوات.



١٤ – تريشيروسا: ذات الأيادي الثلاث.



١٥ – زودوكوس: الينبوع المعطي مياه الحياة.

أمين عن إرميا، أحد الرهبان قاطني الدير، وهو من الجنسيّة الأستراليّة، وقد اختار التنسّك منذ سنوات في جبل آثوس. ونتوجّه إلى الداخل فنزور الكنيسة وكنز المكتبة الملاصقة لها، ثمّ نعثر، بعد تنتيش، على الراهب إرميا الذي كان منهمكًا مع أقرانٍ في تلميع آنية المذبح الرئيسيّ تحضيرًا لعيد الپاناغيا في الخامس عشر من شهر آب. تأهّل بنا إرميا من دون أن يتوقّف عن عمله وابتسم عندما قلنا له بأنّ صديقه في بيروت يبعث له بالسلام طالبًا إليه الصلاة من أجله. وعندما طلبنا إليه المبيت في إيڤيرون، توقّف قليلًا للتفكير ثمّ أجاب بأنّ ذلك ممكن. ولمّا رأى أنّ الرهبان مستمرّون في أعمالهم، أسرع هو أيضًا في إكمال عمله، كما لو أنّه أراد أن يقول لنا إنّ المقابلة انتهت وإنّ علينا تدبير أمرنا لباقي النهار.

ونصعد ثانيةً إلى السيّارة متوجّهين إلى مقصدنا الرئيسيّ، دير لاڤرا[٦]، فنشاهد على طريقنا دير فيلوتيو ثمّ دير كاراكلّلو، يحضنهما سفح جبل آثوس الذي أطلّ علينا فجأة بكامل مهابته وعلوّه الشاهق القريب من البحر. ولا نتأخّر في النزول من السيّارة لمشاهدة قمّة الجبل عن قرب، كما لو أنّ الجبل صار هو أيضًا محجّةً ودير عبادة. كيف لا والمعروف أنّ في مغاور الجبل الكثير من المناسك التي يقطنها بعض الرهبان العبّاد المتوحّدين الذين جعلوا من التقليد تراثًا حيًّا من العبادة والانخطاف في الروح والصلاة المتواصلة.

وبعد أن تابعنا سيرنا على طريقٍ شقّت حديثًا للربط بين أديار جنوبيّ الأرخبيل، شاهدنا فجأة دير ماكس لاڤرا يطلّ علينا في شكل مدينة مسوّرة إلى جانب الشاطئ. «إنّه الأجمل على ما يبدو بين أديار آثوس وقد أسّسه القدّيس أثناسيوس في السنة ٩٦٣، أيّام حكم الأمبراطور نيسيفوروس فوكاس» على ما يقول الكتاب - الدليل الذي بين أيدينا. فهو يبدو كبلدة حصينة تمتدّ أسواره على أكثر من كيلومترين وله ثلاثة أبواب، وتجتازه

---

(٦) في السنة ١٩٦٣، جرت احتفالات مهمّة لمناسبة العيد الألفيّ لهذا الدير الذي تأسّس العام ٩٦٣.

الأزقّة والشوارع، ويحتوي على أكثر من ثلاثين كنيسة منها الكاثوليكون ذات القبب المتعدّدة التي تحمل من الداخل لوحات رسمها الرسّام الشهير تيوفانوس في القرن السادس عشر. في هذا الدير، أمضينا الليلة وشاركنا الرهبان حياتهم الديريّة وصلواتهم، وكذلك مأكلهم في قاعة الطعام التي تزيّنها رسوم حقّقها الفنّانون الكريتيّون في القرن السادس عشر أيضًا. ولا شكّ في أنّ هذه القاعة هي أجمل قاعات دير لافرا: فعندما شاركنا الرهبان في طعام المساء والصباح المؤلّف من السمك النيء والحساء المطبوخ بالمياه وبعض الخضار والفاكهة والشاي، لاحظنا على الجدار الرئيسيّ لوحة العشاء السرّيّ، وعلى الجدران الجانبيّة سلسلة من أيقونات القدّيسين كأثناسيوس وغريغوريوس بالماس والقدّيس يوحنّا الإنجيليّ، ومشاهد من مجمع نيقية وحياة العذراء، وعلى مدخل القاعة لوحات الدينونة الأخيرة ومجيء الربّ ومختاري الفردوس وشجرة يسّى. ويلفت انتباهنا وجود صور الفلاسفة اليونانيّين أمثال: فيلون وفيثاغورس وسقراط وأرسطو وأفلاطون وغيرهم، وكأنّ الرهبان، في جزء من مسيرتهم الروحيّة العرفانيّة، هم أصدقاء الحكمة، لا بل من السعاة إليها وإلى الحقيقة. فحضور الفلسفة بينهم هو رمز إلى ذلك السعي، لا بل دعوة إلى التمسّك بالسعي إلى الحقيقة الإلهيّة.

أمّا المبيت في الدير فإنّه نوع من الالتزام بالحياة الديريّة وطقوسها وأوقاتها: ففي المساء وبعد الصلاة نلتقي الرهبان الذين يتحدّثون عن حياتهم والتزاماتهم النسكيّة، ونشعر كم أنّهم يعيشون في العالم ويحملون همومه وهم بعيدون عنه جغرافيًّا. ونسير مع أحدهم حول الدير إلى صومعةٍ قريبة منه ترهّب فيها القدّيس أثناسيوس المؤسّس، ورأى فيها نور الربّ يدعوه إلى الحياة التوحّديّة التأمّليّة. ونتحقّق بالتالي كم أنّ هذه الحياة، بتقاليدها وأزمتها، هي حياة توحّد بالربّ يسوع، وشهادة على حضوره الحيّ في العالم، ودعوة إلى رؤية الأزمنة الجديدة والملكوت الآتي، ملكوت السعادة الأبديّة. فالحياة الديريّة هنا ليست نقيض العالم، بل هي دعوة العالم إلى التخلّي عن زيفه ومظاهره وتعلّقه بالمادّيّات، لكي ينظر

إلى ما هو جوهريّ وأساسيّ وحقيقيّ، المتمثّل بهذه الحرّيّة العميقة المعاني التي يعيشها المتوحّد في أديار آثوس ومناسكه البسيطة.

وعند الرابعة صباحًا، يتمّ دقّ الناقوس الخشبيّ ليفيق الجميع فيتجمّعوا في بهو الكنيسة للصلاة حتّى السادسة صباحًا موعد تناول الطعام. وبعد أن انتهت المراسم الطقسيّة الصباحيّة، عدنا إلى غرفتنا البسيطة للملمة أغراضنا ولإكمال حجّنا إلى آثوس. ولم ننسَ قبل خروجنا من بيت المنامة أن نقرأ لمرّة أخيرة النظام الداخليّ المثبت على مساحة الباب الداخليّة، وهو قد كتب باللغة الإنكليزيّة:

«إنّ هذا المكان الذي قاد الله خطاك إليه هو مكان مخصّص للعبادة، فلا تدخّن ضمن جدرانه،

وعليك أن تحافظ فيه على اللباس المحتشم حتّى ولو كنت في غرفة المنامة،

وإنّها فرصة وهبك الربّ إيّاها للمشاركة منذ البداية في الخدمة الإلهيّة،

فإذا كنت غير أرثوذكسيّ، فلطفًا امكث في الجزء الخلفيّ للكنيسة بعد الإنجيل المقدّس، ولا تتناول الجسد المقدّس، والقمح المبارك.

لا تترك مالًا في الغرفة، والضيافة لا تتجاوز الأربعَ والعشرين ساعة».

هذا يعني أنّ الأرض التي تسير عليها هي أرض قلب الأرثوذكسيّة الروحيّ، وعليك أن تحترم قواعد التعامل والضيافة كما سنّها رهبان الدير وسلطات الجبل المقدّس.

ونتنقل من دير ماكس لافرا التاريخيّ إلى إيڤيرون ثانية، ثمّ نزور دير ستاڤرونيكيتا القريب منه الذي بني مرّة أولى في القرن الحادي عشر، ثمّ بعد دماره بُنيَ ثانيةً في القرن السادس عشر بهمّة البطريرك المسكونيّ الجالس على كرسيّ القسطنطينيّة والذي تخضع له كلّ أديرة الجبل المقدّس. الكاثوليكون هو شبيه غيره من كنائس الأديار، إلّا أنّ ما يميّزه

هو الرسومات التي رسمها الفنّان تيوفانوس القريطيّ، مؤسّس المدرسة القريطيّة. في هذا الدير، درس المطران جورج أبو زخم، أسقف مدينة حمص الأرثوذكسيّ الحاليّ. ودير ستاڤرونيكيتا يُعدُّ مركزًا مهمًّا للنهضة الروحيّة التي شهدتها وتشهدها أديرة الجبل المقدّس. إلتقينا في هذا الدير الذي يعجّ بالعاملين على ترميمه الراهب يكوفوبس من التابعيّة الفرنسيّة الذي حدّثنا عن النهضة الروحيّة التي يقودها دير ستاڤرونيكيتا: «الحياة الديريّة الأرثوذكسيّة هي في جوهرها تأمّليّة تهدف إلى الاتّحاد بأسمى قيَم الإنجيل، وبشخص المسيح وعيش القيامة المُسبقة، عبر العبادة والليترجيا المصلّية والإفخارستيّة. والعزلة في هذا الجبل المقدّس، واستثناء الحضور النسائيّ، والانقطاع عن العالم الخارجيّ، وتثبيت استقلاليّة منطقة الجبل المقدّس في شكل دولة لها نظامها الخاصّ ضمن الدولة اليونانيّة، هي أمور أساسيّة لإتاحة المجال لمريدي الحياة النسكيّة في أن يختبروا الاختبار الحرّ، غير المقيّد بأحوال العالم المتقلّبة، حياةَ الوحدة المؤدّية إلى حالة التوحُّد الداخليّ للاتّحاد بالربّ خالق العالمين. حالة العزلة الرهبانيّة والتوحُّد الباطنيّ يقودان المتوحِّد الراهب إلى حالة هي أشبه بحالة الإنسان وقت خُلِقَ على شبه الله ومثاله، بحالة النقاء الأولى، وهي بوجه أكيد حالة الإنسان المنتصر على الموت بقوّة الصليب وقيامته».
ويتابع محدّثنا قائلًا: «إنّ عناصر الحياة الروحيّة، أي العزلة والوحدة والصلاة والتقشّف الجسديّ القاسي وتبعيّة كلّ راهب، ضمن حرّيّة روحيّة محدودة، لدير معيّن، هي العناصر الأساسيّة المستمرّة منذ مئات السنين، والنهضة الروحيّة تعيد الاعتبار لهذه العناصر، كونها كانت الأدوات الناجحة الناجعة لاستقامة الحياة الروحيّة».

ونتنقل من هذا الدير إلى العاصمة كاريس مرّة أخرى، فنرتاح قليلًا من غبار الطريق ونستعدّ للانتقال إلى دير آخر، بعد زيارة كنيسة القدّيس أندراوس زيارةً سريعة. وفي كاريس، استقلّينا السيّارة إلى دفني حيث حجزنا المبيت في الفندق المتواضع، وتابعنا سيرنا إلى دير سيمونوس بيترا الذي كان حدّثنا عنه بعض العارفين في أمور الجبل المقدّس، كمثال للدير

الشاهد على الحياة الرهبانيّة المتجدّدة. فدير سيمونوس بيترا، العالق بين الأرض والسماء على صخرة جرفٍ يشرف على البحر الأزرق اللازورديّ، أسّسه راهب اسمه سمعان في القرن الرابع عشر. ورؤية الدير من البحر تبيّن للناظر كم أنّ بناءه تطلّب الكثير من الإقدام والشجاعة، وأنّه مؤلّف من ثلاثة أبنية (ويتمّ اليوم تشييد بناء رابع لإيواء الحجّاج وإبعادهم عن الرهبان الذين يحتاجون إلى السكينة) وأنّ كلّ بناء مؤلّف من سبعة طوابق. يقطن الدير أو يتبع له مئة وعشرون راهبًا على الأقلّ، ولم يمنعه الحريق الذي أتى على جزء كبير منه في السنة ١٨٩١، ثمّ في السنة ١٩٩٠، من التجدُّد وإعادة بناء ما تهدّم، وتكوين جوقة ترتيل ليترجيّ تعتبر الأهمّ، إلى جانب جوقتي الدير الروسيّ ودير ڤاتوپايدي، بين جوقات أديرة الجبل المقدّس. وبالفعل فإنّ هذا الخورس له تسجيلات ليترجيّة متعدّدة منتشرة في أربعة أقطار المسكونة، وهي تُظهر أنّ التجدُّد لا يطال الحياة الروحيّة وحسب، بل الليترجيا الإنشاديّة البيزنطيّة التي تساهم في نقل المرتّل والمستمع إلى عالم الإلٰهيّات الروحانيّ[٧].

وندخل دير سيمونوس بيترا (أي سمعان الصخرة) فننتظر قليلًا أحد الرهبان، وهو في الأساس طبيب فرنسيّ، علمنا من بيروت أنّه من المترهّبين في هذا الدير. ولم يطل الوقت حتّى أطلّ الراهب مكاريوس بجسمه النحيل وعينيه المتلألئتين وقبّعته البسيطة التي تغطّي الرأس والجبين. بصوت خافت، ألقى السلام ودعانا إلى تناول قليلٍ من الراكي (المرادف للعرق اللبنانيّ) وراحة الحلقوم والقهوة. وعندما علم أنّنا من بيروت ننقل إليه السلام من أحد الكهنة الذين ترهّبوا لسنة واحدة في سيمونوس بيترا، تهلّل وجهه وشعرنا بقربنا إليه، وأخذنا نطرح عليه الأسئلة عن الحياة الرهبانيّة في الجبل المقدّس. قال لنا ردًّا على سؤال: «الصيغة الرهبانيّة المعتمدة اليوم في أديار آثوس هي بالإجمال الحياة

(٧) هذه التراتيل مسجّلة على أقراصٍ مضغوطة وكاسيتات، وهي متوافرة في بعض المكتبات الدينيّة في أثينا، ولا شكّ في أنّ المستمع المتذوّق العارف بالإنشاد البيزنطيّ يستحسن سماعها.

الجماعيّة. يجب ألّا نتوقّف كثيرًا على ما تقوله بعض الكتب في وصف أديار آثوس من أنّ بعضها يتّبع الصيغة الإفراديّة، بحيث إنّ كلّ راهب ينظّم حياته كما يشاء، وأنّ بعضها الآخر يتّبع الصيغة الجماعيّة التي ينتظم جميع الرهبان تحت لوائها. الواقع أنّ الحياة الديريّة هي في الأساس حياة ديريّة وأنّ الراهب قد يختار، بالتوافق مع رئيسه، الحياة في دير صغير تعيش فيه جماعة صغيرة مكوّنة من ثلاثة أو أربعة أو خمسة أشخاص. بعض الرهبان هم نسّاك في الجبل، متوحّدون، وهذا جزء من الحياة الرهبانيّة. لذلك، إلى جانب الأديرة الرئيسيّة العشرين في الجبل المقدّس، تنتشر العشرات من تجمّعات الأديرة الصغيرة (سقيتي نسبة إلى الإسقيط في مصر[8]) التي تأوي الكثير من الرهبان الذين يؤلّفون جماعات مصلّية، وهم يعملون غالبًا، في الزراعة أو في رسم الأيقونات أو صنع المسابح. فالراهب، أينما كان، يعيش يومه في ثلاث حلقات: الحلقة الأولى هي للصلاة وهي من ثماني ساعات، منها ما هو مكرّس للصلاة الجماعيّة ومنها ما هو مخصّص للصلاة العقليّة التأمّليّة الإفراديّة؛ والحلقة الثانية هي العمل من أجل العيش وهي من ثماني ساعات أيضًا؛ والحلقة الثالثة هي من ثماني ساعات أيضًا ومن حصّة النوم والإخلاد للراحة، بالرغم من أنّ بعض الرهبان ليسوا بحاجة إلى كلّ هذا الوقت للراحة. والإسقيط مؤلّف من ثمانية أو عشرة منازل (كاليباي باليونانيّة). في كلّ منزل أربع أو خمس غرف وكنيسة عبادة، وللمنزل رئيس يستطيع أن يقبل عنده المبتدئين. والرئيس هو الأب الروحيّ للجماعة، يدير شؤونها الماديّة والروحيّة وله أن يقدّر سيرة كلّ واحد من الرهبان بوجه إفراديّ، ولذلك قيل إنّ إحدى صيغتَي الحياة الرهبانيّة هي الصيغة الإفراديّة (Idiorythmique). والواقع أنّ ساكني المنازل يلتقون يوم الأحد في كنيسة رئيسيّة للاحتفال بالليترجيا الإفخارستيّة، وقد يلتقون أيضًا حول مائدة واحدة».

---

(٨) هي منطقة وادي النطرون القبطيّة حاليًا وفيها دير السريان، ودير الأنبا بيشوي ودير الأنبا مقار ودير الباراموس. وأن يطلق على تجمّع الأديار اسم إسقيط في جبل آثوس فذلك يعبّر عن العلاقات التي نُسجت دومًا بين معتقي الحياة الرهبانيّة.

وبشأن الطرق الأخرى للحياة الرهبانيّة، يقول محدّثنا الراهب مكاريوس: «إنّ بعض الرهبان يعيشون حياة نسكيّة في القلالي التي غالبًا ما تحوطها الأراضي الزراعيّة أو المنشآت الخاصّة بصيد الأسماك. أمّا النسّاك المتوحّدون فهم يعيشون في بيوت خاصّة (Katismata) أو في المغاور وشقوق الصخور، وهذه صيغةٌ تتطلّب التقشّف الشديد والقدرة على تحمّل الأصوام الكثيرة والعزلة التامّة عن البشر».

الروحانيّة النسكيّة، السكينة من أجل الواحد الأحد

ويتابع محدّثنا قائلًا: «أمّا ما يقصده المتوحّد، في أيّ صيغة من هذه الصيغ فهو السكينة، أي السلام الداخليّ أو الهدوء الباطنيّ أو حالة اللانفعال إزاء الأحداث الخارجيّة.

«هذه السكينة (Hésychia) هي السكينة الجسديّة أوّلًا، وهي جوهريًّا حالة الانفصال عن العالم وبخاصّة عن الأهواء العالميّة، وقد تكلّم عليها الكثير من الآباء الروحيّين، أوّلهم إسحٰق النينويّ (في القرن السابع). فالأهواء هي في الإنسان، وللانقطاع عن العالم والأهواء لا بدّ من الانفصال عن الناس. الراهب ينقطع عن الناس وعن العالم، إلّا أنّ الناسك من شأنه أن يقوم بذلك جذريًّا فيعيش متوحّدًا متقشّفًا زاهدًا لكي ينسى جسده. والسكينة هي أيضًا السكينة النفسيّة الباطنيّة وهي في صلب الروحانيّة الشرقيّة، وقد أعاد إليها القدّيس غريغوريوس بالاماس الاعتبار في القرن الرابع عشر. إنّها صفاء النفس ونقاوتها والصلاة المستديمة والاتّحاد بالمسيح. في الدير الآثوسيّ، لا ننشغل بالأمور العقليّة أو العقائديّة أو الفكريّة إلّا قليلًا، لأنّ ما نبغيه هو هذه السكينة وصفاء النفس للاتّحاد روحيًّا بالمسيح، كي نكون رسوليّين عبر دعوتنا هذه، وذلك ما نسعى إليه، لأنّ الروح القدس هو الشاهد على ما يقوم به الراهب من أعمال مختلفة، أروحيّةً كانت أم مادّيّة. الراهب في الجبل المقدّس يحمل في قلبه وكيانه الرغبة في أن يكون متجلّيًا في تجلّي الربّ».

وبعد أن سمح لنا الأب مكاريوس بأن تُلتقط لنا الصورة التذكاريّة

معه، بالرغم من أنّ ذلك ليس محبّذًا في آثوس، غادرنا دير سيمونوس پترا من دون أن ننسى المرور بكنيسة الدير للصلاة وإضاءة الشموع. حملنا كلمات الأب مكاريوس ومشاهد البحر الأزرق التي انطبعت في ذاكرتنا من شرفة الطابق الخامس، وقرّرنا السير على أقدامنا باتّجاه دير القدّيس بنديليمون، عبر الطريق الترابيّة والأحراج.

وفي الطريق، شاهدنا أحد الرهبان يحمل حوائجه على ظهره وبين يديه، فتذكّرت أنّه قد يكون من جماعة الرهبان الدوّارين الذين اختاروا عدم الاستقرار ونمط الانتقال من دير إلى آخر بصورة مستمرّة، وهم إنّما يقومون بذلك عملًا بقول السيّد المسيح: «إنّه لم يكن له وسادة يضع عليها رأسه»، وهم كذلك مثال الفقير الذي يشحذ كسرة الخبز ليأكل.

في دير القدّيس بنديليمون

بعد ساعة من السير وصلنا إلى محيط الدير الروسيّ، وقد تفاجأنا بعدد الأبنية الخَرِبة أو التي التهمها الحريق. إلّا أنّ ما يلفت النظر أيضًا هو اتّساع أعمال الترميم في أبنية أخرى من مجمّع الدير، وذلك يعود إلى أنّ التحوّلات في روسيا منذ عشر سنوات دفعت العديد من الشبّان الروس والسلافيّين إلى الالتحاق بالحياة الرهبانيّة. وفي الواقع قال لنا أحد الرهبان إنّ الحقبة الحاليّة من حياة الدير هي حقبة نهضة روحيّة وتجدّد واستقبال لعدد من الشبّان الذين ينشدون السكينة والانقطاع عن العالم.

ونصعد الدرجات إلى الكنيسة فنرى أكبر جرس بين أجراس أديار الجبل المقدّس، لا بل واحدًا من أكبر الأجراس في العالم، إذ يزن ثلاثة عشر طنًّا بقطر يبلغ ثمانية أمتار وسبعين سنتيمترًا. أمّا ما يُشنّف الآذان ويسحر الأذهان دخول الكنيسة فهو عظمة الإنشاد الليترجيّ الروسيّ الذي سمّرنا في أمكنتنا بين الصلبان والأيقونات طوال ساعتين من الوقت، شاركنا فيها روحيًّا الخورس الذي كان يرتّل صلاة المساء.

وقفلنا عائدين على الطريق نفسها نحو مرفأ دفني مرورًا بدير كوتلوموسيو للخلود إلى السكينة والراحة في غرف الفندق المتواضعة.

وفي اليوم التالي، عند الساعة الثانية عشرة كنّا متأهّبين للصعود إلى السفينة التي أقلّتنا هذه المرّة في رحلة العودة إلى مرفأ أورانوبوليس، حاملين معنا ذكريات لا تنسى من سياحتنا الروحيّة في الجبل المقدّس. تقوم الباخرة - العبّارة بالمهمّة نفسها بين دير وآخر، تُنزِل ركّابًا وتستقبل جُددًا من الرهبان والعلمانيّين الزائرين والعاملين في الجبل، وقد زادت هذه المرّة حمولتها من السيّارات المتوسّطة والكبيرة المحمّلة بالأخشاب من أحجام مختلفة ومن المنتوجات المحلّيّة. وفي أثناء الرحلة، رافقتنا طيور القَطْرُس البيض التي تسعى إلى المأكل من أيدي المسافرين.

ومن تسالونيكي ذهبنا في اليوم التالي غربًا إلى منطقة أخرى شهيرة بأديارها المعلّقة على رؤوس قمم جبال بركانيّة قديمة في وسط اليونان هي منطقة متيورا. وفي الطريق توقّفنا لرؤية آثار فرجين الملكيّة وخصوصًا مدفن الملك فيليب الثاني، والد الإسكندر المقدونيّ الكبير الذي مات مقتولًا في القرن الرابع قبل المسيح. وبعد أن شاهدنا أعالي جبال الأولمب التي تقطنها آلهة الأولمب المتعدّدة مثل: زوس وهيرا وبوزايدن وأبولون وأفروديت وأرتيميس... وكانت في ذلك الوقت في حالة عاصفة بعض الشيء. وقصدنا المنطقة الشهيرة بمعابدها اليونانيّة والرومانيّة، حيث شاهدنا قصر ديونيزوس والمسرح الرومانيّ والمتحف الذي يحتوي على أرغن موسيقى يتمّ تشغيله بقوّة الماء، وهو من القرن الثاني قبل المسيح.

وبعد أن طوينا صفحة الآثار الوثنيّة، وصلنا سريعًا إلى بلدة كلمبكا التي تُعتبر القاعدة اللوجستيّة للسيّاح في منطقة متيورا. ما يلفت النظر عند الوصول إلى بوّابة كلمبكا هو تلك الصخور الجسيمة السود وكأنّها نيازك ضخمة قد سقطت من السماء لتُزرَع في الأرض زرعًا. إنّها صخور تداخلتها المعادن بوجه أساسيّ، فبانت كأنّها الأصابع الماردة التي قصد رؤوسها النسّاك والعبّاد المسيحيّون ليبنوا عليها مناسكهم بعيدًا عن ضجيج الناس وضوضاء المدينة، كما فعل النسّاك في جبل آثوس. إلاّ أنّ الحركة السياحيّة منذ بداية السبعينيّات، وجدت في الأديار المبنيّة على رؤوس

الأصابع ضالّتها الفريدة، فأصبحت منطقة متيورا محطّة رئيسيّة للسيّاح يقصدونها من أثينا مرورًا بمدينة دلفي وهياكلها الوثنيّة.

إشتهرت منطقة متيورا منذ القرن الرابع بعد المسيح مقرًّا للكثير من الذين أرادوا الانعزال والترهُّب. فأتوا إليها ليسكنوا في مخابئها والمغاور، وعلى رؤوس صخورها الماردة، وكأنّهم ورثة العموديّين الذين كانوا يمضون حياتهم على رأس العمود هربًا من البشر. وكان الرهبان القاطنون يلتقون للصلاة الجماعيّة والعبادة وإقامة الإفخارستيّا والاسترشاد المتبادل حتّى القرن الرابع عشر، الذي شهد بداية بناء الأديار فوق تلك القمم العالية التي لا يصل إليها البشر إلاّ بمشقّة كبيرة. ولا شكّ في أنّ بناء الأديار تطلّب الكثير من التضحيات وكأنّه عمل تقشّفيّ بحدّ ذاته، إذ إنّ الناظر اليوم إلى الأديار المعلّقة بين الأرض والسماء لا بدّ له أن يقول في نفسه: لو لم يكن الربّ معهم، لما استطاع البنّاء أن يبني البيت.

وفي منطقة الأديار المعلّقة، وكلّ ديرٍ منها يقارع الآخر بمساحته الواسعة وطوابقه المتعدّدة، أحصينا سبعة أديار لها مكانتها ودورها التاريخيّ في الحياة الرهبانيّة:

- دير الروسانو القابع على إحدى الأصابع تأسّس في السنة ١٥٤٥م على يد الأخوة يوحنّا ومكسيموس ويواصان وقد وضعوا الحياة الجماعيّة فوق كلّ اعتبار، إذ سنّوا لها نظامًا صارمًا يحدُّ من أيّ تعبير عن «الأنا»، وهي المكان الذي يستطيع الشرّير أن يتغلغل فيه أكثر من أيّ مكان آخر. وفي الدير اليوم، راهبتان تحاولان تجديد الحياة الرهبانيّة النسائيّة فيه. وما تجدر الإشارة إليه أنّ بين أديرة متيورا، خصّص ديران للراهبات والخمسة الباقية هي للرجال.

- دير هاغيا ترياس (الثالوث المقدّس) يقوم على إحدى القِمم الواسعة بعض الشيء، إلاّ أنّ الوصول إليه كباقي الأديرة، لم يكن يتمّ إلاّ بالحبال والقفف، واليوم يمكن الوصول إليه عن طريق القطار السلكيّ المعلّق. وإذ لا نعرف أسماء مؤسّسيه، نستطيع تحديد بنائه بين نهاية القرن

الثالث عشر وبداية الرابع عشر. وزيارة الدير ممكنة عبر مئة وأربعين من الدرجات تصل مباشرة إلى كنيسة القدّيس يوحنّا المعمدان التي تحمل على جدرانها الرسوم من القرن السابع عشر. والحياة الرهبانيّة حيّة فيه، إذ يسكن الدير عشرة رهبان.

– دير هاغيوس ستيفانوس تقطنه الراهبات، وهو إلى حدّ ما لم يبنَ على رأس إصبع بين الأرض والسماء، بل على صخرة كبيرة مشرفة على بلدة كلمبكا ترتبط بالجبل بواسطة جسرٍ حديث. شُيِّد الدير في القرن الثاني عشر، وكان يحمل اسم الدير الملوكيّ، إذ إنّ ملوك اليونان كانوا يخصّونه دومًا بالأيقونات الثمينة والهدايا القيّمة، وقد بقي منها حاجز الأيقونات الخشبيّ الصنع والمرصّع بالذهب الخالص في كنيسة القدّيس إسطفانوس المزيّنة بالرسومات المحقّقة في القرن السابع عشر، وقد تضرّرت كثيرًا بفعل القصف إبّان الحرب العالميّة الثانية.

– أمّا دير ڤارلام، وهو الدير الأوّل الذي بُنِيَ في متيورا، فهو عظيم في بنائه وهندسته. الوصول إليه يتمّ عبر سلّم حديث العهد من ١٩٥ درجة حُفر في الصخر. الكاثوليكون يحمل على جدرانه مجموعة فريدة من الرسوم التي حقّقها المعلّم كاستيللانوس بتأثير من المدرسة القريتيّة والإيطاليّة على حدّ سواء. أمّا الكنيسة الأخرى، التي تحمل اسم «المسلّطين الثلاثة» فهي الأولى التي شيّدت في متيورا.

– دير متيورا الكبير بناه القدّيس أثناسيوس في القرن الرابع عشر وقد وصل عدد رهبانه في مرحلة معيّنة من القرن السادس عشر إلى أكثر من ثلاث مئة راهب، في حين أنّ عشرة رهبانٍ اليومَ يهتمّون بإدارته. وقد علمنا من أحد الرهبان أنّ لأديرة متيورا أديرة تابعة لها في جبل آثوس، وغالبًا ما يختار الرهبان الرحيل إلى هنالك هربًا من مدّ السائحين، ويبقى في أديرة المتيورا قلّة من الرهبان لكي يهتمّوا بأمرها. ونظرًا إلى أنّ دخولَ أديرة المتيورا ليس مجّانيًّا، فإنّ المداخيل توظّف في تمويل أديرة آثوس التي لا مداخيل لها إلّا القليل. وبعد تسلّق السلّم المؤلّف من ١٤٦ درجة، نصل إلى الكاثوليكون الذي بُنِيَ في السنة ١٣٨٨، وقد زيّن جدرانه

بالرسوم تلامذة تابعون لمدرسة تاوفانيوس القريتيّ.

– أمّا دير هيبانتي (تقدمة المسيح إلى الهيكل) الواقع إلى يسار دير متيورا الكبير، فقد أسّسه الراهب نيلوس في نهاية القرن الرابع عشر على إصبع من أصابع المتيورا، إلّا أنّه اليوم في حالة خراب بعد أن شهد مرحلة طويلة من الازدهار حتّى نهاية القرن الثامن عشر.

– ونختم زيارتنا أديرة متيورا بدير هاغيوس نيكولاوس أنابوساس الذي يتميّز بعلوّه الشاهق، وكذلك بالرسوم التي حقّقتها يد المعلّم تاوفانيوس القريتيّ، وهي الوحيدة التي تحمل توقيع المعلّم في اليونان كلّها. في هذا الدير، لاحظنا وجود رسم لرقاد القدّيس أفرام السريانيّ.

وبعد زيارتنا أديرة متيورا التي غصّت طرقاتها بالسيّاح الآتين من كلّ حدب وصوب، يبدّد أسس الحياة الرهبانيّة، انتقلنا في اليوم التالي إلى بلدة دلفي لزيارة هيكلها ومعابدها ومتحفها، وقد دام عزّ دلفي لأكثر من ألف سنة (من العام ١٠٠٠ قبل المسيح إلى القرن الأوّل بعد المسيح)، حيث كانت العرّافة تقوم بالتنبّؤ بمستقبل الناس العاديّين وكذلك الملوك والأباطرة. ومن بلدة دلفي، علمنا بوجود دير أرثوذكسيّ له تاريخه وموقعه المميّزان، هو دير هوسيوس لوكاس.

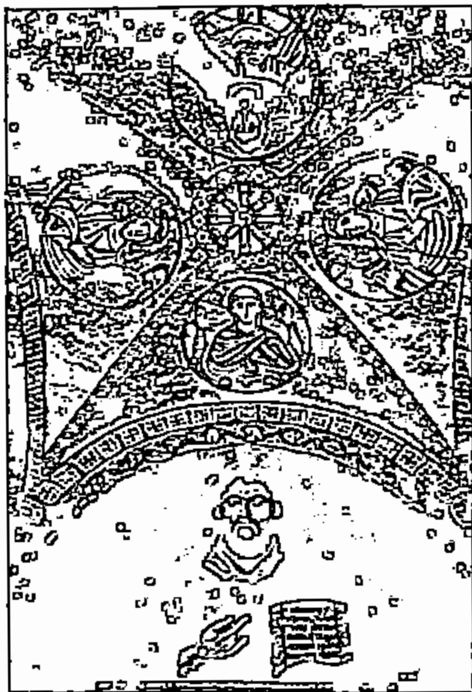
دير هوسيوس لوكاس، رمز الفنّ البيزنطيّ الباقي

في قلب الطبيعة اليونانيّة الخلّابة في جبل هيليكون، يقع دير القدّيس هوسيوس لوكاس على بعد ١٧٠ كيلومترًا من مدينة أثينا. بنى الدير القدّيس لوكاس في السنة ٩٣٧ (وهو غير لوقا الإنجيليّ)، فشيّد أوّلًا كنيسة القدّيسة برباره ثمّ كنيسة العذراء في منتصف القرن العاشر. وبعد وفاته ازدهرت الجماعة الرهبانيّة الديريّة، وانتشر اسم القدّيس لوكاس في المنطقة كلّها، ممّا دفع الرهبان إلى تشييد كنيسة على اسمه، وهي الكنيسة الرئيسيّة في الدير وقد تمّ بناؤها في بداية القرن الحادي عشر. وممّا تتميّز به هذه الكنيسة عن سواها كثرة الرسوم الجلرانيّة بالموزاييك والمرصّعة

بالذهب، وهي تذكّر بعظمة الفنّ البيزنطيّ الذي كان سائدًا في القسطنطينيّة وكنائسها. فمن الرسوم المهمّة، وجه المسيح القويّ وهو يحمل بيديه إنجيلًا مفتوحًا، ولوحة الصلب التي تجمع المسيح يسوع وأمّه مريم والتلميذ يوحنّا في إطار جوّ مفعم بالحزن والألم. ولا ننسى التوقّف على لوحة غسل الأرجل، وفيها وجه بطرس المقاوم لما يقوم به يسوع، وكذلك نتوقّف على نزول يسوع إلى اليمبوس بعد قيامته. ونشاهد أيضًا موزاييك توما الشكّاك في حين أنّ المسيح الضابط الكلّ مقيم في سقف القبّة الرئيسيّة (وهي لوحة جديدة بعد أن خُرِّبت الأساسيّة في هزّة أرضيّة) وكأنّه ضابط برنامج مئات الأيقونات المحقّقة في الكنيسة.

والواقع أنّ ما نراه في كنيسة القدّيس لوكاس من عجائب الأيقونات إنّما هو جزء من «النهضة الفنّيّة المقدونيّة» التي أتت بعد أزمة الأيقونات في القرن الثامن، وهو تعبير حسّيّ رفيع ونادر عن العصر الذهبيّ الثاني في الفنّ البيزنطيّ، في حين أنّ الأوّل كان أيّام يوستينيانوس الإمبراطور في القرن السادس. والواقع أيضًا أنّ ما كان محقّقًا من لوحات ورسوم في كنيسة أيا صوفيا في القسطنطينيّة من العصر الثاني، وهو شبيه ما نراه في هوسيوس لوكاس. فالأشخاص يلتحفون الأقمشة، والوجوه لها ميزاتها وخصائصها، والألوان متناسقة بهيّة، كلّ ذلك هو من خصائص العصر الذهبيّ الثاني في الفنّ البيزنطيّ. وإذا كانت الوجوه واجمة بعض الشيء في هوسيوس لوكاس، فمردّ ذلك إلى تأثير الطبيعة الرهبانيّة الصرف في الفنّ.

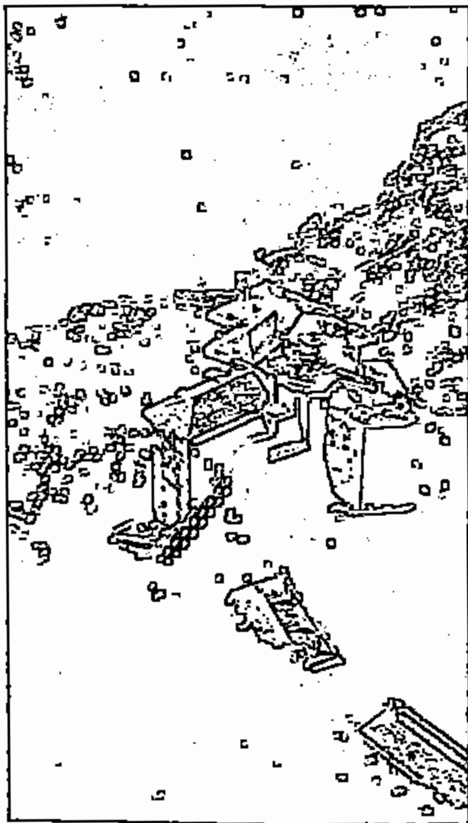
ونتنقل بعد زيارتنا هذا الدير البديع بجمالات لوحاته وغناها الروحيّ إلى المدينة العاصمة، إلى أثينا الغنيّة هي الأخرى بتراثها وحضارتها. إلاّ أنّ ما بقي في الأذهان والوجدان هو تلك القوّة الروحيّة التي تزخر بها أديرة اليونان، لما تحمل من إيمان وتعبّد ونقاء وصفاء. إنّها استمرار لنقاء الإنجيل وصفائه.



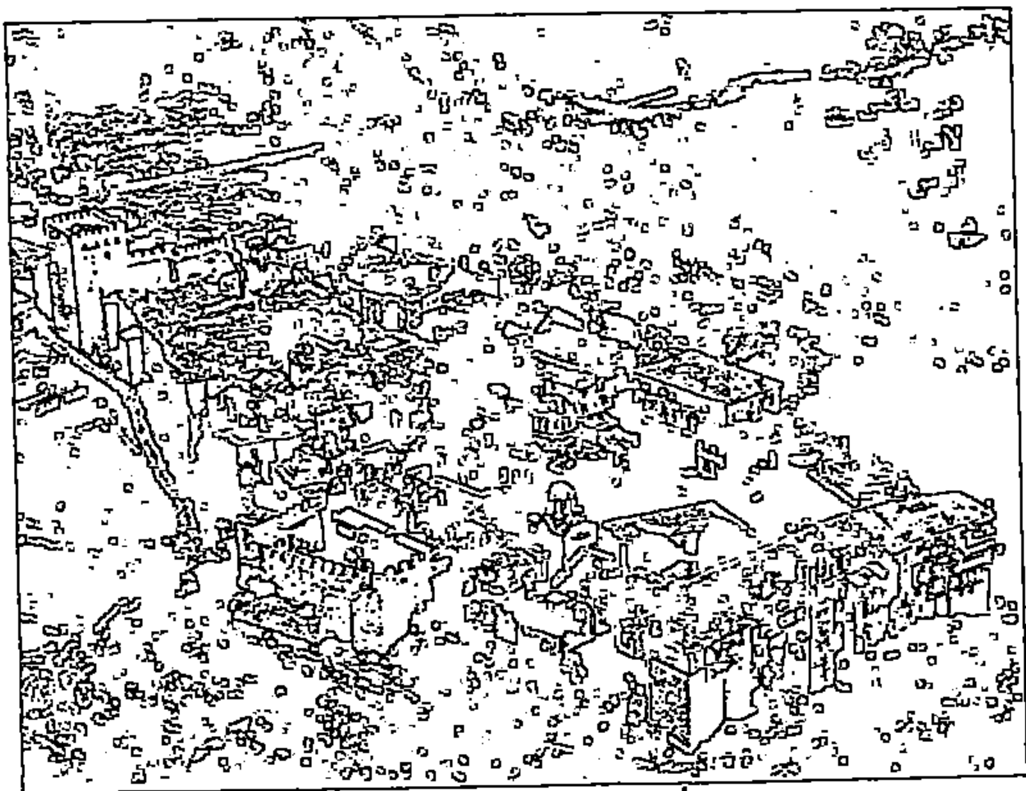
السيّد المسيح الضابط الكلّ، العذراء مريم والقدّيس يوحنّا الإنجيليّ في قبّة كنيسة هوسيوس لوكاس.

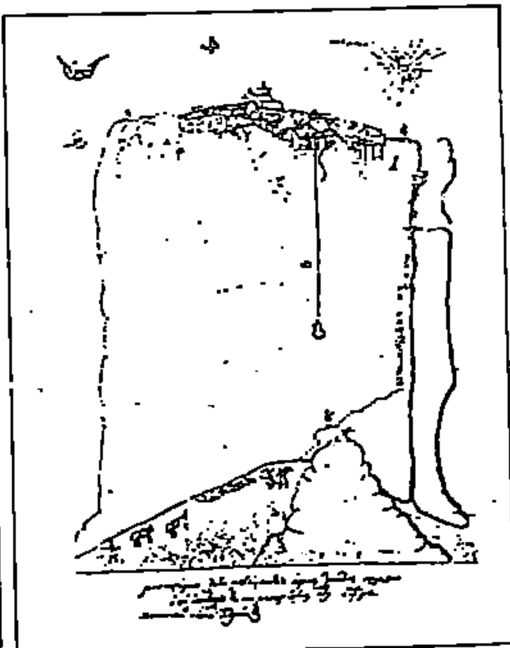


مناسك في صخور متيورا.

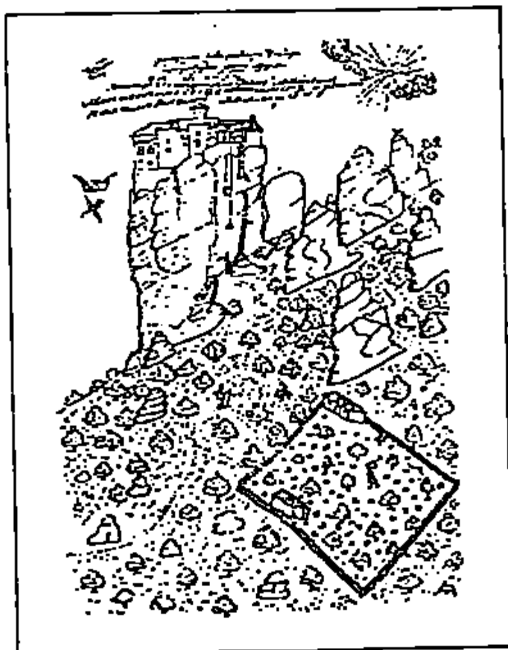


دير سيمونوس بيترا في آثوس.





الصعود إلى دير الثالوث المقدّس... بالقفّة.



على قمّة الأنف، دير الروسانو.



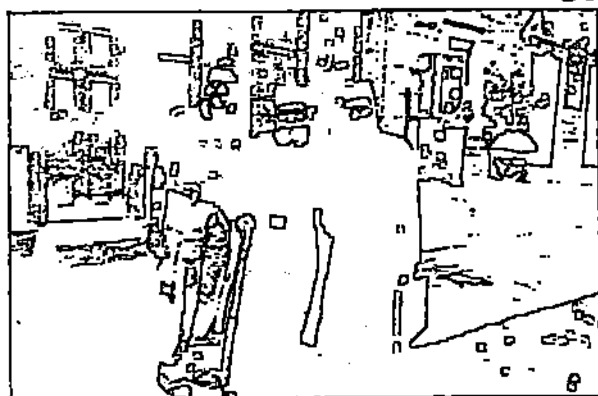
رقاد القدّيس أفرام في متيورا (من السنة ١٦٣٧).



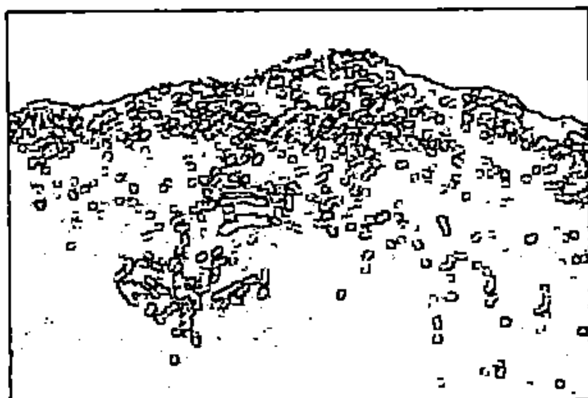
دير ذوهاريو في آثوس.



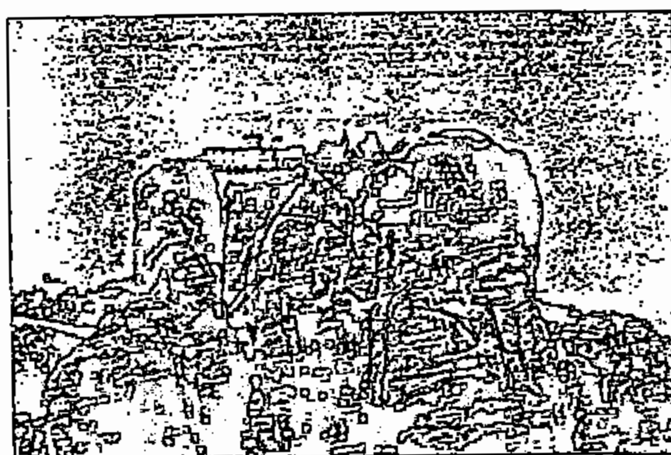
خريطة آثوس وأدياره العشرين.



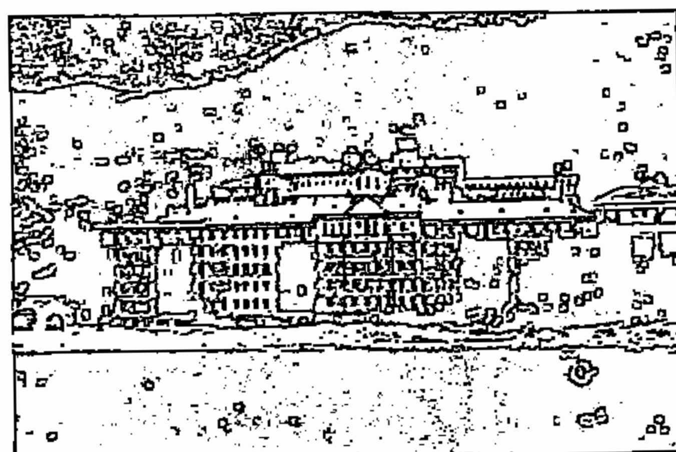
الأستاذ أمين خوري إلى جانب الأنبا باولو - الشارع الرئيسيّ في كاريس.



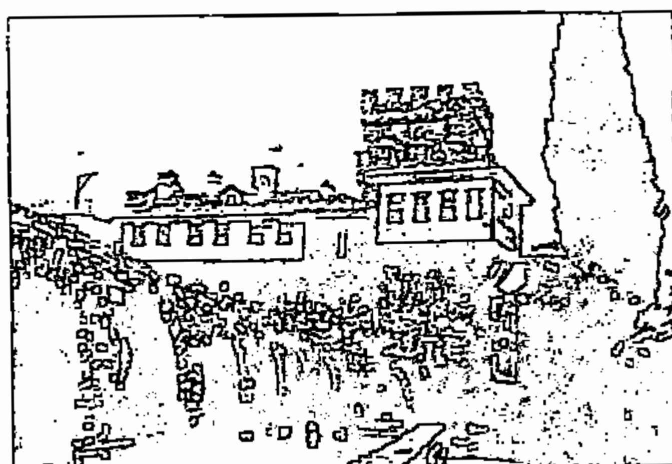
دير القدّيس نيكولاوس - متيورا.



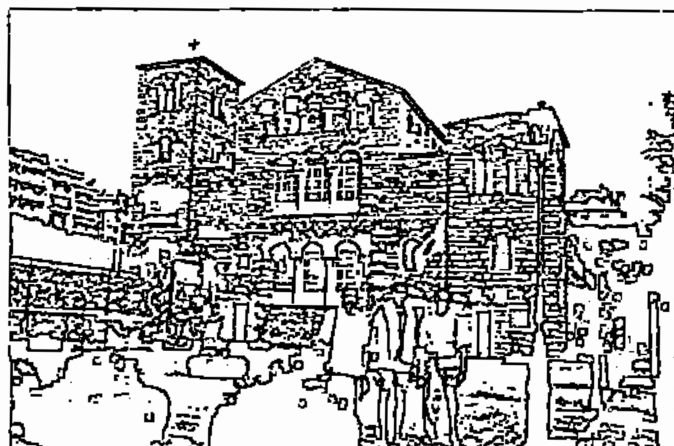
دير الثالوث المقدّس على صخور ميورا.



دير القدّيس بنتليمون الروسيّ على شاطئ آثوس.



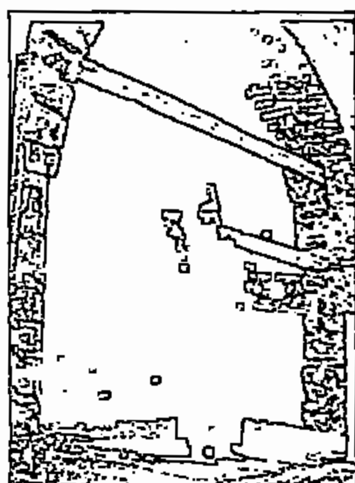
جانب من دير ماكس لاڤرا - آثوس.



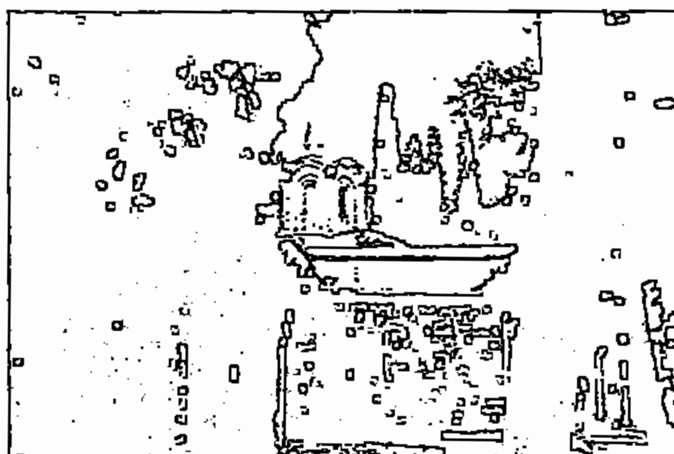
واجهة كنيسة القدّيس ديمتريوس - تسالونيكي.



كاتب المقال إلى جانب الأب مكاريوس في دير سيمونوس پيترا - آثوس.



قرع الجرس، دعوة إلى الصلاة.

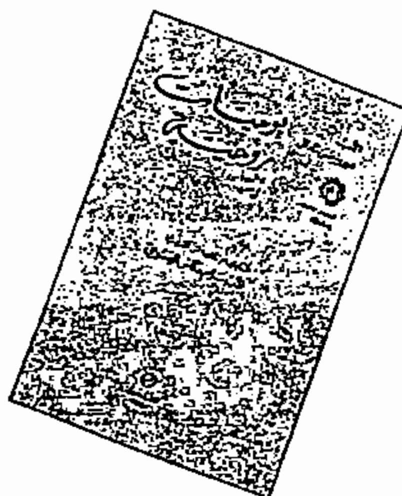


مدخل كنيسة القدّيس بولس - تسالونيكي.

من منشورات دار المشرق

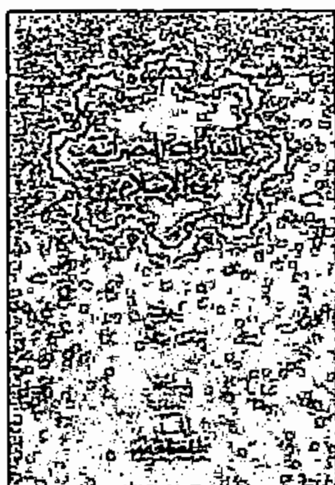














القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية

الأب جان دُكْرُويِه اليسوعيّ°

نبني شخصيّتنا باتّخاذنا، كمبادئ نستند إليها في أعمالنا، قِيَمًا تفرض نفسها على أحكامنا، على تقديرنا ما ينبغي أن نعمله أو ألّا نعمله. وتلك القِيَم تؤثّر فينا بقدر ما يرتبط بعضها ببعض بشيء من التناسق. هذا وإنّ نظام القِيَم الذي نعتمده يطابق نظام الجماعة الثقافيّة التي نعيش فيها أو لا يطابقه.

إنّ الثقافات تتطوّر، لا بل يندر ألّا تعاني التقلّبات. فالثقافة الغربيّة تعاني، منذ القرن الثامن عشر، تخلّيًا عن ماضيها سُمّي الانتقال إلى الحداثة. ولقد ازداد هذا التخلّي بعد منتصف القرن التاسع عشر، عند ظهور فلسفة القِيَم. قبل ذلك، كانت النظرة إلى ما ينبغي فعله لا تُتّخذ انطلاقًا من الشخص، بل كان على الشخص أن يتقيّد بقواعد المجتمع وعاداته، أو بمشيئة الله المعبَّر عنها في طبيعة الإنسان وفي التقاليد الدينيّة. أمّا اليوم، فإلى الشخص بالأحرى يعود أن يكون حرًّا في إعداد القِيَم التي يريد أن يُخضع حياته لها. فكيف نفسح المجال «للقِيَم» في التربية، وفي تربية مسيحيّة، متجنّبين ما في الاستقلال الذاتيّ من انحرافات تؤدّي الحداثة إليها؟

سأستهلّ هذا التفكير بالاستشهاد بنتائج تحقيقَيْن من التحقيقات

(°) Jean Ducruet الرئيس الأسبق لجامعة القدّيس يوسف في بيروت، ومدير مركز أخلاقيّات الحياة الجامعيّ.

الكثيرة التي تمّت في شأن القِيَم الحديثة. وسنحاول بعد ذلك أن نوضح قليلًا فكرة «القيمة» هذه، وسنرى عندئذ كيف نوفّر لها مكانًا في التربية.

١ - نتائج تحقيقات في شأن القِيَم الحديثة

إليكم أوّلًا بعض المقتطفات من نتائج تحقيق لمؤسَّسة «دراسة في القِيَم الأوروبيّة» (European Values Study)، وهو يعني تسعة بلدان أوروبيّة. ولقد صدر في ١٩٨٣ بعنوان قِيَم الزمن الحاضر. والشواهد الوجيزة التي نذكرها تختصّ بالقِيَم التي تعود إلى الشخص والعائلة والعمل والأخلاقيّة[١]: «في نظر العديد من الأوروبيّين، تكمن القيمة المركزيّة في الشخص، أي في شخصي. لعلّ هذه الفكرة وهذه القيمة تنتشران حاليًّا في كلّ كوكبنا، مؤدّيتَين في سيرهما إلى عواقب لا تُقدَّر بسهولة... فإنّ فكرة شخص، هو شخصي أنا بالضبط، تجرّ معها أنواعًا من القِيَم المرتبطة بها...». وهنا نطرح هذا السؤال: هل يستطيع الإنسان أن يعزل شخصه؟

«تبدو العائلة تلك المؤسَّسة التي تبلغ القيمة الأسمى... من الراجح أنّنا نرتكب خطأً إن اعتقدنا أنّ ذلك التقدير الذي نكنّه للعائلة ينبع من موقفِ حنين إلى تقليد الماضي وقِيَمه. إنّه ينبثق بالأحرى من كون العائلة وسطًا مُغلقًا على نفسه، ودافئًا وواقيًا، مركزه هو الشخص. فمن وجهة نظر الفرد بصفته شخصًا، ليس هو أحد عناصر العائلة، بل العائلة هي جزء شبه مركزيّ من شخصيّته». وهنا نطرح هذا السؤال: هل العائلة هي معقل أنانيّاتنا أم مصدر محبّتنا؟

«إنّ الحِرفة في الغرب هي جزء من تحديد الشخص، لأنّ الشخص يجد نفسه فيها ويتطابق معها؛ فهو يرى فيها أسباب رضًى ذاتيّ... وهو في حاجة إلى احترام الآخرين، وإلى الاعتبار الذي يأتيه من وظيفته. فجميع تلك العناصر هي إذًا قِيَم». وهنا نطرح هذا السؤال: هل يجب

---

(١) Jean STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, P.U.F. 1983, postface, pp. 291-298.

البحث عن قيمة العمل في رضى العامل الذاتيّ فقط، أم في الخدمة المؤدّاة إلى المجتمع أيضًا، وفي المشاركة في عمل الله؟

«في معنًى من المعاني، فإنّ الأخلاقيّة أيضًا هي عنصر من عناصر الشخص. إجمالًا، قليل هو عدد الذين لا يعذّبهم ضميرهم الشخصيّ أبدًا... ومع ذلك، فإنّ اليقينيّات الأخلاقيّة تذوب في أوروبّا، لأنّ ربعَ الأوروبّيّين يكادون أن تكون عندهم مبادئ أكيدة للتميز بين الخير والشرّ». وهنا نطرح هذه الأسئلة: أيجب أن يُترك الضمير وشأنه أم يجب أن يُهذّب ويُنوَّر؟ وهل يستطيع الإنسان أن يكتفي باللامبالاة الأخلاقيّة؟

إنّ تلك النتائج التي أسفر عنها تحقيق أوّل في خطوطه العريضة، أيّدها، لا بل شدّد عليها، في ١٩٩١، أي بعد عشر سنوات، تحقيق آخر قامت به المؤسّسة نفسها وشمل ستّة عشر بلدًا أوروبيًّا. لكنّي سأكتفي باستشهاد يتعلّق باستقلال الإنسان الذاتيّ[٢]: «إنّ عقليّة الأوروبّيّ يتدنّى شيئًا فشيئًا تأثّرها بالمؤسّسات التي تمثّل عادةً، كالكنيسة، النظام والسلطة... فينتج تبدُّل في النظرة إلى مضمون الإيمان وإلى تفهّم الله نفسه. فإنّه تعالى، رمز عدم حرّيّة تقرير المصير، يفقد ذاتيّته، في حين يُعلن الإنسان، يومًا بعد يوم، حكمه الذاتيّ». وهنا نطرح هذا السؤال: كيف لا نُعلن حكمنا الذاتيّ نحو إله فقد ذاتيّته، ولم يعد له مع الإنسان تاريخ مشترك؟

ونُقفل هذه التحقيقات عن قِيَم زماننا الحاضر بذكر جملتَين نقتبسهما من كتاب آلان تورين في المقابلات، علمًا بأنّ مجرَّد عنوانه، البحث عن الذات، لا يخلو من المعنى[٣]: «في أيّامنا، نرى أنّ الاهتمام بالذات،

---

(٢) Jean KERKHOFS, «Tensions entre échelles de valeurs en Europe», in *Lumen Vitae*, septembre 1994, p. 276. L'enquête 1990-91 de l'*European Values Study* a été analysée par P. ESTER, *The individualizing Society*, Tilburg University Press, 1993.

(٣) Alain TOURAINE, Farhad KHOSROKLAVAR, *La recherche de soi, dialogue sur le sujet*, Fayard 2000, pp. 113, 114, 303.

كتيمة مركزيّة، هو حاضر في كلّ مكان». «إنّ موضوع الفَرْق أو الغيريّة لم يكن هناك داعٍ لوجوده في الماضي، بما أنّ المبادئ المتعالية كانت تفرض وحدة للكائنات البشريّة تتجاوز فوارقهم. أمّا اليوم فإنّ المشكلة، بعد زوال التعالي، أصبحت بالأحرى: كيف نستطيع أن نعيش معًا، ونحن مختلفون، أي كيف يمكن الاتّصال بين أناس مختلفين؟». وهنا نطرح هذا السؤال: إن لم يكن الناس إلّا مختلفين، فإنّهم لا يستطيعون إلّا أن يتجانبوا. ولكن هل هم ليسوا إلّا مختلفين؟

«لا أريد أن أُطيل الكلام على الخير والشرّ، لأنّ هاتَين الكلمتَين هما سبب غموض أكثر ممّا هما سبب وضوح. إذا كانت فكرة المجتمع مهمّة في الماضي، فلأنّها حدّدت الخير والشرّ بالاستناد إلى المجتمع أو إلى الدولة، كما أنّ مجموعات أُخَر سبق لها أن حدّدتهما بالاستناد إلى التقليد أو إلى الجماعة أو إلى الله... أمّا أنا فإنّي أرى أنّ الذات هي مبدأ الحُكم الأخلاقيّ...». وهنا نطرح هذا السؤال: مع أنّي لا أزال إلّا إنسانًا، فهل أستطيع أن أعتبر نفسي المرجع الوحيد لجميع أحكامي؟

في النقاش الذي يلي هذا العرض، يعود إليكم أن تحدّدوا إلى أيّ درجة ترون أنّ نظام القِيَم الذي ورد ذكره هو، منذ اليوم، نظامكم في لبنان أو يُخشى أن يكون في الغد. إنّ نتائج التحقيقات الأوروبيّة التي استشهدنا بها هي، على كلّ حال، تعبّر إلى حدّ بعيد عن مفهوم حديث للقِيَم، يجب علينا الآن أن نوضحه إلى حدّ ما.

٢ – خواطر في القِيَم

نستهلّ هذا التفكير بردّ فعلنا على شاهدة نقتبسها من كتاب لريمون پولان نجد عنوانه ذا مغزى: إبتكار القِيَم. يعترف المؤلّف منذ البدء بأنّ «المنعزل» وحده يستطيع أن يعتنق مفهومه للقِيَم، ثمّ يوضح طريقته على الوجه التالي: «إنّ المنعزل توخّى استقلاله ليتحرّر من جميع الروابط ومن جميع القِيَم التي فُرضت من قِبَل أشياء أو من قِبَل أناس». «فهو سيتخلّص

من نفوذ الكنائس القائمة ولن يعترف بالعقائد. . . ويحصر كلّ شعور دينيّ يداخله في حاجة من حاجات عقله أو في حسّ داخليّ صوفيّ غامض، لا يكفي لإبلاغ شريعة أو ليكون مرشدًا». «وفي العزلة التي يختارها، يكون مستعدًّا للبحث عن قِيَم يكون لها أساس موضوعيّ ويكون هو على يقين مطلق منها». «من حقّ كلّ إنسان أن يختار اتّجاه تعاليه الشخصيّ وأهمّيّته وأن يقرّر ما يختصّ بقِيَمه وأعماله، في عدم تأكّد أساسيّ يتجاوز كلّ ثبات»[٤]. وبكلمة واحدة، يعود إلى كلّ واحد، في انعزال تامّ، أن يبتكر قِيَمه الشخصيّة.

إنّ نصّ بولان هذا، الذي تذكّر نبراته إلى حدّ ما بسارْتر ونيتْشِه، بالرغم من نقائصه الواضحة، يفيدنا على الأقلّ، لأنّه يعترف بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون قِيَم، ويلفت انتباهنا إلى أنّنا نساهم، إن لم يكن في إعداد تلك القِيَم، فأقلّه في استقبالها. ذلك بأنّنا نجد، قبل الاسم «قيمة»، الفعل «قيّم» (Évaluer)، كما أنّنا نجد، بعد الاسم «قيمة»، الفعل «زاد قيمة» (Valoriser). أفليس هذان الفِعْلان فِعلَي نشاط، فِعلَي نشاطنا؟ لكنّ مُنعزِل بولان، بوضع نفسه عمدًا في الفراغ المحض، وبتخلّصه، كما يقول، من كلّ صلة بالأشياء والناس والله، يحكم على نفسه بعمى القِيَم، لأنّه لا يستطيع أن «يقيّم»، ما لم يحفظ شيئًا بقيّمه، ولا يستطيع أن «يزيد قيمة شيء» إلّا انطلاقًا من هذا العالم الذي يريد أن ينعزل عنه، وهذا أمر غير معقول. إنّ الإنسان، أرضِيَ به أم لم يرضَ ليس هو الله، بل هو كائن في وضع معيّن، يتضامن مع عالَم (أشياء وأشخاص)، لا يولد حين يفتح عينيه ولا يزول حين يُغلقها. فالإنسان لا يستطيع أن يبتكر قِيَمًا انطلاقًا من لا شيء، كما أنّه لا يُدرك حرّيّته في الفراغ.

بعد أن أشرنا بإيجاز إلى انحرافات الحداثة، لا يسعنا إلّا أن نشارك

---

(٤) Raymond POLIN, *La création des valeurs*, P.U.F. 1952, pp. 11 et 298, notamment cité par Paul VALADIER, *L'anarchie des valeurs*, Albin Michel, 1997 pp. 96-98.

بوجه أفضل في الاهتمام الذي توليه هذه الحداثة لمسؤوليّة الشخص في وضع بنية لحياته الأخلاقيّة. سنفعل ذلك بتحليل استقبالنا القِيَم انطلاقًا من صلتنا بالعالم(٥). وسنلاحظ بعد ذلك أنّ هذا النشاط يوضح صلتنا بالله في حياتنا التي نعيشها بالإيمان.

أ - إستقبالنا القِيَم في صلتنا بالعالم

ليس أمرًا سهلًا أن نحلّل استقبالنا القِيَم، لأنّه لا ينفلّ تشعّبًا من صلتنا بالعالم. ففي سلوكنا بخصوص الأشياء والأحداث والعلاقات البشريّة، تبرز شيئًا فشيئًا لضميرنا قِيَم يعود إلينا بملء حرّيّتنا أن نتبنّاها أو لا، ويعود إلينا غالبًا أن نصنّفها. علمًا بأنّ حرّيّتنا تثبّت وشخصيّتنا تجد بنيتها عَبرَ تلك الخيارات.

للأشياء تماسك منذ الآن في حدّ ذاتها، فهي لا تخلو من المعنى، لأنّها أغراض لها موضوعيّة ولها معنى بالنسبة إلينا، وهي موضع رغباتنا، فتتّخذ قيمة في نظرنا. لا نستطيع أن نتكلّم على قِيَم من دون حضورنا في العالَم، ولكن هذا الحضور، على عكس ذلك، لا يبتكر وحده قِيَمًا. على كلّ حال، فإنّ تملّك الأشياء هو صلتنا الأولى بالعالم. وهذا ما يعرفه الولد منذ نعومة أظفاره وما تعبّر عنه بقوّةٍ كلماته الأُوَل «هذا لي». وبفضل هذا التملّك، يدعم الإنسان نفسه ويجد ثباته (الانتقال مِن لي إلى أنا)، ويؤكّد قيمة شخصه المطلقة، والحصول على الأشياء في خدمة الكيان. ولكن، إن كان تملّك الأشياء في خدمة ازدياد الكيان، في خدمة الشخص الذي يتكوّن، فإنّ هذا التملّك لا يمكن أن يتمّ بوجه صحيح إلّا بقدر ما يخدم الشخص، وعليه أن يكون محدودًا إن أخذ يُضرّه. لكنّ الطفل نفسه، إن سبّبت له شراهته تُخمة، يستطيع أن يفهم أنّ قيمة الشوكولا وقيمة شخصه لم تُراعَيا. ومع التقدّم في السنّ، يتوجّب عليه أن يكتسب سيطرة على تملّك الأشياء، لا بل أن يكتشف أنّ عدم تملّك الأشياء

---

(٥) Roger MEHL, *De l'autonomie des valeurs*, P.U.F. 1957, ch. II, «La particularité de l'existence des valeurs», pp. 37-104.

والتخفّف منها إلى حدّ ما، قد يخدم على وجه أفضل ثبات شخصه، فإنّ قيمة الشخص من شأنها أن تجعل قيمة الأشياء نسبيّة[٦].

أمّا الأحداث التي قد تحصل لنا، فإنّها توجَد في حدّ ذاتها، كالأشياء، ولا سيّما الأحداث التي لسنا مدينين لها حقًّا بأيّ شيء والتي تقع فوق رؤوسنا، كالمرض والحِداد والتسريح من الوظيفة. إنّها وقائع لا نستطيع أن نتلاعب بها على هوانا. لكنّها مع ذلك ليست مجرَّد اصطناع، بل هي تحمل معاني كثيرة وغالبًا متناقضة، علينا أن نختار بعضها. إنّ الحدث الذي يصيبنا لا يصبح إنسانيًّا ولا يوقف خارجيّته التي لا تطاق، إلّا إنْ استقبلناه وتملّكناه وأوليناه قيمة بإدخاله في نسيج حياتنا. إذ إنّ حياتنا لا تتكوّن ممّا «يحصل لنا»، بل بالمجال الذي نُفسحه له، بالقيمة التي نوليها إيّاه بعد فوات الأوان[٧].

لسنا على صلة بالأشياء والأحداث وحسب، بل نحن مرتبطون أيضًا بالآخرين، وقبل كلّ شيء بآخري الجوار، الذين يشير پول ريكور (Paul Ricoeur) إليهم بضمير المخاطب المفرد «أنتَ». فإنّ الصلة بالآخرين هذه، على غرار الملاقات بالأشياء والأحداث، تكوّن شخصنا. فلا تكوّن خارجًا عن تلك الصلة بالآخرين في انعزال مطلق يتوجّب علينا، انطلاقًا منه، بعد فوات الأوان، أن نُقيم روابط بالآخرين. لا نستطيع أن نكوّن أنفسنا كلّيًّا ومادّيًّا وفكريًّا وروحيًّا خارجًا عن صلة بآخري الجوار، سواء أَنتج هذا الجوار من القرابة أو الصداقة أو الحبّ، وتتمّ هذه الصلة في واقع حياة عاديّة وفي تبادل اعتراف الواحد بالآخر. فلا يكون المقصود عندئذ تفعيل حرّيّتي وحسب، كما رأينا حتّى الآن، بل، كما كتب پول ريكور، «إيصال حرّيّة الآخر بصفتها شبيهة بحرّيّتي»[٨]، شبيهة

---

(٦) J. LEDU, *L'appropriation, statut de la liberté humaine*, manuscrit s.d.

(٧) Maurice BELLET, «S'offrir aux événements», dans *Christus*, janvier, 1965 n° 45.

(٨) Paul RICOEUR. *Avant la loi morale: l'éthique*. Encyclopaedia Universalis. Symposium, les enjeux, Paris, 1988; et *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990.

في الغيريّة. هناك شيء من الغيريّة، وشيء من الموضوعيّة، كما رأينا، حاضر منذ الآن في الأشياء والأحداث التي عليّ أن أتملّكها: لا نستطيع أن نعمل أيّ شيء باستخدام الأشياء ولا نستطيع أن نقول أيّ شيء للأحداث. لكنّ الغيريّة هنا هي غيريّة شخص آخر لا يخضع إذًا للتملّك. نحن هنا في العلاقات بين الذوات وبين الأشخاص فلم يعد للقِيَم مجرّد دور وساطة بين موضوعيّة الأشياء وذاتيّتي، بل قد اتّخذت دور وساطة بين ذاتيّتين. من جهة، فإنّ القِيَم التي أمنحها شخصيًّا ميلي تُفسح المجال لتقييم الشخص الآخر، وهذا ما يحدّ من استبدادي. ومن جهة أخرى، تبرز قِيَم بين أشخاص، وهي احترام الآخَر، والاهتمام بالآخر والمسؤوليّة عن الآخَر.

لا يمكن أن تأخذ الحياة مجراها في حضن علاقات شخصيّة وحسب، في مواجهة الحبيب أو الصديق أو القريب، لأنّها تأخذ مجراها أيضًا في إطار مجتمع مؤسّس. وهذا المجتمع هو مجتمع أشخاص يدرر الكلام عليهم ويُحسب لهم حساب، مع أنّهم لا يتمتّعون في نظرنا بذلك الحضور المباشر والثابت الذي يمكّن من إقامة علاقات شخصيّة. فلا يعود المقصود «أنا» و«أنتَ»، بل «هو»، في صيغة الضمير التي يتكلّم عليها بول ريكور. والشخص الثالث هذا لا يُلحَق به مباشرةً، بل في مجهوليّة المؤسّسات. ونعني بالمؤسّسات بنى «العيش المشترَك» في مجتمع من المجتمعات. أمّا الدور الذي تقوم به هذه المؤسّسات فهو التمكين من وجود جماعة أشخاص، لا تستطيع أن تتكوّن ولا أن تثبت في الزمن، من دون وجود حدّ أدنى من الاستناد إلى قِيَم مشتركة. والقِيَم الاجتماعيّة هذه، كالعدالة والمساواة، تضع بنية عمليّة لحياة الأفراد والمجموعات، بانقلابها إلى قوانين وشرائع وتحظيرات. يكفي أن نذكّر بالتحظيرات الكبرى الثلاثة التي نجدها في حياة المجتمع، وهي تحظير القتل، وتحظير الفحشاء، وتحظير الكذب: «لا تقتل»، «لا تجامع على هواك»، «لا تكذب». هذه تحظيرات ثلاثة، إن لم تُراعَ، يستحيل العيش في المجتمع، وهي لا تعني احترام الأشياء، بل احترام الأشخاص،

وتذكُّر بحقيقة لا يمكنني أن أتهرَّب منها، بل يجب عليَّ أن أزيد قيمتها: «الآخرون موجودون».

وأخيرًا، يعيش الإنسان في الزمن وفي عالم متعدّد الثقافات. ففي زمان واحد ومكان واحد، يعيش أيضًا في دوائر نشاط مختلفة لا تتطابق فيها تمامًا مبادئ استناد العمل، ولا نماذج المنطقيّة. فلا يصحّ الاعتقاد أنَّ القِيَم يمكن تنتيلها كما هي من زمن إلى زمن، أو من ثقافة إلى ثقافة، أو من دائرة نشاط إلى دائرة نشاط. ولكن لا يصحّ أيضًا الاكتفاء بتناقضات لا تذلَّل. بعض القِيَم ليست مركزيّة إلى حدّ ما لتحقيق الإنسان الذاتيّ، في حين يعبّر غيرها عن طموحات الكائن البشريّ الجوهريّة، حتّى إنّ مراعاتها تبدو إلزاميّة: مثلًا، كرامة واحدة لكلّ إنسان. تبدو هذه القيمة أساسيّة، حتّى إنّها تُضفي شكلًا على سائر القِيَم وتحكم فيها. قد لا تمكّن من إثبات ما هو إنسانيّ عمومًا، ولكنّها تمكّن، على الأقلّ، من القول إنّه غير إنسانيّ. وهذا ما تعبّر عنه الصيغة السلبيّة في التحظيرات: «لا تقتل»[٩].

ب - إستقبالنا القِيَم وصِلَتنا بالله

إنّ النصيب المعترَف به للإنسان في استقبال القِيَم التي يريد بملء حرّيّته أن يُخضع حياته لها، قد يكون مشكلة للذي يعتبر أنّنا لا نستطيع أن نعترف للإنسان إلّا بالحقوق التي ننتزعها من الله. نلاحظ إذًا أنّ نشاطًا في مجال القِيَم، حتّى نفهمه كما يجب، لا يخالف عمل الله، خالق الإنسان، وشريك الإنسان في عهد سيناء، والمنكشف في ناسوت المسيح.

إنّ الله الخالق لم يُقِم الإنسان في عالم سبق أن وُضعت أخلاقيّته تمامًا، ولم يوفّر للإنسان إطارًا موضوعيًّا من القِيَم الجاهزة، ولم يسلّمه، مع المفاتيح، شقّة مؤثّثة نهائيًّا، بل خلق الله الإنسان وكلّفه أن يصنع معه

(٩) Marie-Jo THIEL et Xavier THEVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique*, Le Cerf, 1999 p. 176; et Paul VALADIER, *op.cit.* p. 120.

من العالم عالَمًا إنسانيًّا، وأن يُعدّ معه قِيَمه ويرتّبها. وكما قال لنا في سفر التكوين: «إملأوا الأرض»، قال لنا: «تسلّطوا عليها» (تك ١/٢٨). لكنّ هذه المهمّة التي عهد بها إليه لا تجعل الإنسان لا خالقَ أولاده ولا خالقَ قِيَمه. فإنّ الإنسان ينال نفسه وينال العالَم من الله. في إصغاء وتفسير لهذا العالم، كما رأينا، يستخلص الإنسان شيئًا من «المنطق» لتملّكه الأشياء وعلاقاته البشريّة، وبذلك تبرز إلى ضميره قِيَم عليه أن يتبنّاها. مَن يتكلّم على «الضمير» يذكّر بنشاط الإنسان في حوارٍ مع نفسه وبمسؤوليّته، بما أنّ ضميره يُلزمه، ومَن يتكلّم على «الضمير» يذكّر أيضًا بشهادة الله نفسه في صميم الإنسان، وبالتالي يذكّر بحوار الإنسان مع الله.

لا شكّ في أنّ الوصايا العشر لا تُفهم كما يجب، إن اكتفينا بالتشديد على أنّ مدوّنات من هذا النوع كانت معروفة إذاك، ولا يُفهم أيضًا معنى حضور الله في هذه المسألة، إن لم تحفظ، كما ورد في الفِيلْم «الوصايا العشر»، سوى أنوار اللّازِر البرّاقة العشرة التي تطبع، بشكل مهيب وآمِر، وصايا إلهيّة اعتباطيّة، على لوحات من حجر. والوصايا العشر تُستهلّ بجملة توضح أساسَها: «أنا الربّ إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبوديّة» (خر ٢٠/١ وتث ٥/٦)، كما أنّ معنى الوصايا العشر يُعبَّر عنه بوضوح «أكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا» (أح ٢٦/١٢). وفي الوصايا العشر هذه، يُعبَّر عن كرامة الشخص البشريّ الذي خلقه الله، وعن الواجبات التي يفرضها احترامه على مستوى الخيرات التي تتميّز بها هويّته في أن يكون روحيًّا وجسديًّا في صلة بالله والقريب والعالم. إنّ القِيَم المصرَّح بها هكذا لم تنزل من السماء، بل هي «في قلب الإنسان»، كما ورد في الكتاب المقدّس (تث ٣٠/١٤)، فيبقى الإنسان مستندًا، ولا شكّ، إلى ضميره. وهي تخرج أيضًا من تاريخ مقدّس تذكّر قراءته المؤمنين بما كانت تربيتهم عن يد الله، ولكنّها أصبحت قِيَم أناس حرّرهم الله فاحتلّوا مكانهم في إطار عهد. فالله، الذي هو شريك في هذا العهد، سيحترم طبعًا الإنسان في استقلاله الذاتيّ، ولكنّه لن يتركه يُغلق نفسه في نظرته الخاصّة إلى القِيَم. إنّه تعالى ذلك الذي

يُرشد «سأسير أمامك» (خر ١٣/ ٢٠ و٣٣/ ١٤)، وسيرشد الإنسان إلى ما أبعد منه: «كونوا قدّيسين، لأنّي أنا الربّ إلهكم قدّوس!» (أح ١٩/ ٢). كتب پَسْكال: «إنّ الإنسان يتجاوز الإنسان إلى ما لا نهاية». ولكن، ألم يُخلَق الإنسان على صورة الله!

تأوّن الميثاق الذي افتُتح عند خلق العالم في مواثيق العهد القديم، وهو قد تمّ بالمسيح في العهد الجديد. لا يزال المقصود تحريرًا. فقد ورد في (يو ٨/ ٣٦): «إذا حرّركم الابن كنتم أحرارًا حقًّا». وكذلك لا يزال المقصود عَهدًا يُعرض على حرّيّة الإنسان. فقد ورد في (متّى ١٩/ ٢١): قال يسوع للشابّ الغنيّ الذي كان يبحث لحياته عن ملء معناها: «إذا أردت...». إنّ القِيَم المعبَّر عنها في الوصايا العشر يذكّر بها المسيح صراحة ويؤكّدها: «ما جئتُ لأبطل، بل لأكمل» (متّى ٥/ ١٧). لكنّه يضفي عليها سمة باطنيّة وجذريّة في العظة على الجبل، فإنّها طريق مشقوق لكي يسير الإنسان سيرًا أخلاقيًّا يطمح إلى كمالٍ مقياسُه هو الله وحده: «فكونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/ ٤٨). وهنا أيضًا لا ينتزع اللهُ الإنسانَ عن وضعه البشريّ، بل نراه، على عكس ذلك، يتّخذ هو نفسه هذا الوضع البشريّ تمامًا عن طريق تجسّد ابنه، وبذلك يُعيده إلى كماله الأوّل، ويُضفي عليه بعدًا إلهيًّا يستطيع هو وحده أن يُضفيه. هذا، وإنّ تطويبات العظة على الجبل والقِيَم التي تشير إليها يؤيّدها سلوك يسوع في حياته وموته، ويعترف بها الله في قيامة الفصح. وبالتالي، فإنّ تحويل أنفسنا على مثال صورة المسيح هو الهدف الخاصّ الذي تنشده الحياة المسيحيّة، وهو عمل قدرة الروح القدس الناشطة في قلب المؤمن. كتب القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم «أنّ الرسل في يوم العنصرة، لم ينزلوا من الجبل، حاملين، كما فعل موسى، لوحي حجر في أيديهم، بل حاملي الروح القدس في قلوبهم التي أصبحت بنعمته شريعة حيّة»[١٠].

(١٠) *In Matthaeum hom. I, 1,* cité par Jean-Paul II, *La Splendeur de la Vérité,* n° 23 Doc. Cath. 7 nov. 1993.

٣ - مكانة القِيَم في التربية

إنّ القِيَم المفهومة على هذه الطريقة واستقبالها من قِبَل الشخص لا يمكن أن تفاجئ مربّين، سواء أوالدين كانوا أم معلّمين. أفليس هدف التربية الأساسيّ أن يُساعد المراهق على أن يأخذ نفسه على عاتقه، وأن يكوّنها لتكون شخصًا، لا في الفراغ، بل، كما رأينا، بكلّ ما يفترض ذلك من علاقات بينها بالأشياء وبآخري الجوار، وبالمجتمع، وبالله نفسه. ويمكننا هنا أن نذكر مجالات مفضّلة في التربية: التربية على الاهتمام بالنفس، والتربية على الاهتمام بالآخر، والتربية على الاهتمام بالعيش المشترك، والتربية على الاهتمام بالعيش مع الله.

أ - التربية على الاهتمام بالنفس

إنّ هذه التربية هي مساعدة المراهق على أن يصبح شخصًا لا ينقصه شيء من جميع القِيَم التي تميّز الشخص: الحرّيّة والتفرّد والوحدة... فإنّ هذه القِيَم تعبّر عن كرامة الشخص وتبرّر احترام النفس، والاهتمام بها، والرغبة في تجاوز النفس. ففي غياب تلك الصفات، قد تغيب الحياة الأخلاقيّة. وفي تربية الشخصيّة تتعاون، على مستويات مختلفة، العائلة ومؤسّسات التعليم.

إلى الوالدين أوّلًا يعود السهر على حفظ كلّ من الحرّيّة والتفرّد والوحدة الشخصيّة عند المراهق، لا بل على تقويتها. فإنّ إسناد الأعمال إليه، وعدم التساهل في قبول عبارات كـ«ليس الحقّ عليّ»، أو «ليس الذنب ذنبي»، هما اعتباره حُرًّا والاعتراف بحرّيّته. والسهر بعد ذلك على تنمية هذه الحرّيّة هو أن توفّر له فرص ممارستها وإثباتها عن طريق اتّخاذ الخيارات والالتزامات التدريجيّة المُرفقة بعبارات كـ«أثق بك»، التي تولّد المسؤوليّة. أمّا مساعدة المراهق على إثبات تفرّده، وعلى التميّز عند الحاجة، وعلى عدم الاكتفاء بعبارات كـ«جميع الطلّاب يفعلون ذلك في الصفّ» فإنّها تمكّنه أن يصبح هو نفسه. وأخيرًا، فإنّ مساعدة المراهق على تحقيق وحدته، لا في ما يتعلّق بالآخرين وحسب، بل في ما يتعلّق

بنفسه («ليس هذا من طبعك»)، تمكّنه أن يكتشف في نفسه ما لا يُنسب إليها، أو، على كلّ حال، ما ليس هو أفضل ما عنده. أفلسنا هنا أمام مرحلة مهمّة من مراحل اختبار القِيَم وتكوين الشخص: «في إمكانك أن تعمل أفضل من هذا». لكنّ التشديد على إثبات شخصه لا يجوز أن يحملنا على جعل المراهق يغفل عن انتمائه، ككلّ شخص آخر، إلى بشريّة واحدة، إذ إنّ الشموليّة هي أيضًا من قِيَم الشخص. يكفي التذكير بالفائدة التربويّة التي جناها المربّون، قبل سنة، من المعرض «كلّهم أقارب، كلّهم مختلفون».

والمعلّمون يحلّون محلّ الوالدين في ترقية شخص المراهق في جميع أبعاده، وقد تكون التربية على الحرّيّة أغنى التعاليم قِيَمًا، إن ابتعدت عن كلّ تلقين وإن اختلفت باختلاف الموادّ التعليميّة. أفلا يُطلب إلى تعليم الاقتصاد أن يلفت الانتباه إلى أنّ الحياة الاقتصاديّة هي ثمرة قرارات وتصرّفات، وأنّها مجال تعاون ونزاعات يعبَّر فيها عن الحرّيّات؟ أوَليس من المفيد أن نشير إلى أنّ بعض الافتراضات لها دور في البحث العلميّ وأنّ بعض المشاريع توجّه الأعمال توجيهًا حرًّا؟ هناكَ طريقة في رواية التاريخ السياسيّ، كما لو كان البشر غير قادرين على تغيير مجراه، كما لو كانت الإصلاحات والانقلابات، في كلّ زمان وكلّ مكان، لا تعبّر عن وجود الحرّيّة الذي لا يُقهر. على التعليم أن يُشير إلى أنّ التكيفات، في جميع المجالات، هي من الأمور التي تُضعف الحرّيّة عند الذين يقبلون الاستسلام، لكنّها تتوجّه إلى حرّيّة الذين يريدون أن يعيشوا كأشخاص.

ب - التربية على الاهتمام بالآخر

إنّ الاهتمام بالآخر ليس خيارًا اختياريًّا عند الإنسان[١١]. فلا يجوز لقاين أن يجيب الله: «أحارس لأخي أنا» (تك ٤/٩)؟ إنّه مسؤول عن هابيل بتحدّره من ثنائيّ واحد، وهو مسؤول عنه، وعن كلّ إنسان، بتلك

(١١) Emmanuel LEVINAS. *Éthique et Inifini*, Fayard, 1982; et René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Le Cerf, 1993.

الأخوّة البشريّة التي تتخطّى إطار القرابة البيولوجيّة. وعلى الذي سأل «مَن هو قريبي؟»، أجاب يسوع بضرب مثل السامريّ الصالح وقال: «مَن تدنو منه» (لو ١٠/ ٣٤). في لقاء الآخر، سلسلة من المواقف تختلف باختلاف شدّة التأثُّر الذي يثيره، وقدر المسؤوليّة التي يتحمَّلها، وطول المسافة التي يوفّرها في الاقتراب. لكنّ تلك اللقاءات كلّها، سواء ألقاء قرابة كانت أم جوار أم صداقة أم حبّ، تفترض خروجًا من النفس، واكتشاف غيريّة الآخر واحترامها، لأنّه بدونهما، لا يمكن أن يكون اتّصال، والانتباه إلى عدم وضع الآخر في خدمتنا. ومن بين الحالات التي يتعلّم فيها الإنسان الاهتمام بالآخر، يجب تفضيل الصداقة.

إنّ الصداقة قيمة في أيّ طور من أطوار العمر، لكنّها قيمة بوجه خاصّ في سنّ المراهقة. لكنّها تختلف عن الرفقة التي هي مشاركة في الأشغال نفسها أو في الألعاب نفسها. فهي إصغاء إلى الآخَر ومشاركة في الذات. الصداقة هي اعتراف متبادل بالآخر في مبادلات تكشف كلّ واحد لنفسه. ولذلك توافق الصداقات بوجه خاصّ عمرًا يتثبّت فيه، في آن واحد، الشعور بالذات والحاجة إلى أن يعترف بنا الناس. وهذا الاعتراف ثمين بقدر ما يصدر عن أحد ليس هو من الأقارب. هذا وإنّ الصداقات توفّر استقلالًا ذاتيًا تدريجيًّا عن العائلة. فإذا غابت، يُخشى أن يتمّ هذا الاستقلال الذاتيّ الضروريّ في الانطواء على النفس والانعزال. إنّ صداقات المراهقين تعرف الأفراح والآلام؛ لكنّها تعرف المخاطر أيضًا، وهي، بالنسبة إلى الأحداث، فرصة تربية السيطرة على العلاقات البشريّة. وبما أنّها تشجّع الخيارات الشخصيّة، فهي كثيرًا ما تترك الوالدين جانبًا، ولكن، إن أراد الأحداث أن يُطلعوهم على شؤونهم، فلا بدّ من مساعدتهم على النموّ في الصداقة[١٢].

ج – التربية على الاهتمام بالعيش المشترك

إنّ الاهتمام بالعيش المشترك يفترض أن تُراعى قواعد ناتجة من قِيَم

(١٢) Xavier LACROIX, «Les amitiés», in *Croire aujourd'hui*, n° 85, février, 2000.

تجسّد هذه الرغبة. ومن بين هذه القِيَم، نذكر: التضامن، أي قبول تبادل العلاقات بين الأشخاص وبين الأوساط الاجتماعيّة. - والمسؤوليّة، أي الشعور بما نحن سببه بالفعل أو بالإهمال، وبما نحن مسؤولون عنه أمام ضمائرنا وأمام السلطات المعنيّة. - والمبادرة، أي القدرة على الشعور بحاجات أحد المجتمعات وعلى القيام، بناء على ذلك، وعلى قدر الإمكان، بالأعمال الضروريّة. إنّ الجماعات البشريّة كلّها، من الجماعة العائليّة إلى الجماعة الدوليّة، هي مجالات تُراعى فيها تلك القِيَم علانية أو تكون عرضةً للاستهزاء. وبفضل وسائل الإعلام الاجتماعيّ، يشاهد الأحداث دائمًا هذه الأمور، فيستطيعون أن يكوّنوا اقتناعات في شأنها. من المهمّ إذًا أن نساعدهم، بالتفكير، على ترسيخ تلك الاقتناعات، وأن ننتهز الفرص التي تمكّنهم من تطبيقها، علمًا بأنّ هذه الفرص كثيرة.

أصبح «العيش المشترك»، في أيّامنا، أكثر ممّا كان في الماضي، عيشًا في مجتمع تعدّدي[١٣]. وهذا ما يفترض الاستقبال والتفهّم، لا بل العقل النقّاد والتمييز أيضًا. ويعني الاستقبال بذل الجهد للاستعلام والتحليل اللذين يمكّنان من مقاربة وتراتبيّة لقِيَم تختلف عن قِيَمنا، وتؤدّي إلى أحكام وتصرّفات ليست أحكامنا وتصرّفاتنا. أمّا التفهّم فهو القبول بأنّ المَسعى الذي نستقبله يمكن أن يكون متماسكًا. إنّ الفكر النقّاد والتمييز يساعداننا على أن نتعمّق في خياراتنا الخاصّة، وبعد أن نقارنها بخيارات الآخرين، نتبنّاها بوعي أو نصحّحها. كلّ مؤسّسة تربويّة هي مكان استقبال وتفهّم، وفي الوقت نفسه، مكان تفكير نقّاد وتمييز، وهناك العديد من الموادّ التعليميّة التي تعزّز هذه الاستعدادات. إنّ التاريخ والأدب والألسنة والموسيقى والفنّ تدلّ، كلّ واحدة في حقلها، على تعدّديّة هي موضع تقدير. أمّا المنطق والرياضيّات فإنّها تُشيد بالدقّة، كما أنّ الفلسفة ترينا كيف أنّ تعدّديّة القِيَم لا تناقض المطلق، بل تفترضه.

---

(١٣) André BARRAL-BARON, *Vivre ensemble avec nos conflits*, Edit. de l'Atelier, 1995.

د - التربية على الاهتمام بالعيش مع الله

إنّ التربية على العيش مع الله هي عمل الله. وهذه التربية موصوفة لنا مطوّلًا في نصوص العهد القديم والعهد الجديد، ولا تزال ناشطة دائمًا في نظر الذي يتأمّل فيها. فالروح القدس يقوم، على وجه خاصّ، بتلك التربية في أعمال الرسل، ويواصل عمله اليوم بحضوره الناشط في عمق أعماق شخص كلّ واحد منّا. نعود الآن إلى موضوعات تفكيرنا في القِيَم، ونكتفي بلفت الانتباه إلى أنّ الروح القدس يزيد قيمة صلتنا بالعالم وصلتنا بالله.

قال يسوع: «إنّ روح الحقّ يُرشدكم إلى الحقّ كلّه» (يو ١٦/ ١٣). يبتدئ بإرشادنا إلى ملء حقيقة العالم المخلوق، وبالتالي يزيد قيمة صلتنا بالعالم. في نظر المؤمن، وفي ضوء الروح القدس، فإنّ الخليقة كلّها، من دون أن تفقد ثباتها، تحمل حضور الله الناشط، لأنّ الله يتوجّه إلى الإنسان بواسطة الأشياء والكائنات التي يضعها في حياته، وأنّ الإنسان يجيب الله بكيفيّة تصرّفه نحو هذه الأشياء وهذه الكائنات. والعطيّة والكلام الآتيان من الله يزيدان قيمة الصلة بالأشياء، ولكنّهما يزيدان كثيرًا قيمة العلاقات بين البشر، بما أنّ الله، في كلّ واحد منهم، هو نداء وجواب في آن واحد. ومع ذلك، فإنّ ذلك الاستناد إلى الله يترك العلاقات البشريّة في نظامها الخاصّ. ما ورد في إنجيل متّى عن مشهد الدينونة الأخيرة (متّى ٢٥) ينيرنا تمامًا، علمًا بأنّ الذي أصادفه أوّلًا ثمّ أخدمه هو الآخَر، وأنّ حضور المسيح لا يجعله ينتقل إلى الخلفيّة، بل يضفي عليه كلّ أهمّيّته[١٤].

لكنّ الروح القدس يزيد خاصّةً قيمة صلتنا بالله، فإنّه، بجعلنا على مثال صورة المسيح، يحقّق فينا تبنّينا من قبل الآب ويُشعرنا به: ورد في رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة: «إنّ الروح القدس يجعل منكم أبناء بالتبنّي... وهذا الروح نفسه يشهد مع أرواحنا بأنّنا أبناء الله» (روم ٨/ ١٥-١٦). بعد اليوم، تُقدَّم إلينا الحياة الإلهيّة، حياة محبّة الثالوث: «أرسل الله روح ابنه إلى قلوبنا، الروح الذي ينادي: يا أبتِ» (غل ٤/ ٦).

---

(١٤) René SIMON, *op.cit.*, p. 250.

«لا يستطيع أحد أن يقول «يسوع ربّ» إلّا بإلهام من الروح القدس» (١ قور ١٢/٣). فكيف تتجسّد الحياة الجديدة تلك في تصرّفنا؟ كتب القدّيس بولس إلى أهل أفسس: «بالأمس كنتم ظلامًا، أمّا اليوم فأنتم نور في الربّ. فسيروا سيرة أبناء النور. فإنّ ثمر النور يكون في كلّ صلاح وبِرّ وحقّ...» (أف ٥/٩). إنّ القِيَم ليست جديدة، فإنّ الوثنيّين كانوا مطّلعين على قائمتها. ولكن ما هو جديد أساسًا هو أنّنا، بعد أن حرّرنا المسيح، أصبحنا متأهّبين لتبنّي تلك القِيَم. كتب القدّيس بولس إلى أهل غلاطية: «قد دعيتم إلى الحرّيّة، بشرط واحد وهو أن لا تجعلوا هذه الحرّيّة فرصة للجسد... إنّ الذين هم للمسيح يسوع قد صلبوا الجسد وما فيه من أهواء وشهوات. فإذا كنّا نحيا حياة الروح، فلنسِرْ أيضًا سيرة الروح!» (غل ٥/١٣-٢٥). وما يحثّ عليه القدّيس بولس في رسالته إلى أهل أفسس هو، ولا شكّ، الاهتمام بالعيش مع الله: «لا تُحزنوا روح الله القدّوس» (أف ٤/٣٠). فإنّ هذا الاهتمام هو الذي علينا أن نبلّغه الذين نحن مسؤولون عنهم.

إنّ الخواطر الأخيرة تلك في التربية على العيش مع الله تدفعني إلى اختتام هذا العرض في القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية، بإضافة بعض الكلمات عمّا يميّز الأخلاقيّة المسيحيّة وبالتالي التربية المسيحيّة. سؤالان يخطران ببالي: هل هناك قِيَم مسيحيّة خاصّة؟ وهل هناك نظام مسيحيّ للقِيَم؟

يصعب علينا أن نؤكّد أنّ هناك قِيَمًا مسيحيّة خاصّة. فلا كيان المسيحيّ ولا عمله يختلفان عن كيانه وعمله كإنسان مع سائر الناس: «فكلّ ما يؤمَر به باسم إله يسوع المسيح يجب أن يكون تبريره ممكنًا من وجهة نظر حقيقة الإنسان، وكلّ ما يفرضه العقل المستقيم يجب أن يكون إثبات تماسكه ممكنًا مع حقيقة الإيمان المسيحيّ»[١٥]. في ما يختصّ بالقِيَم التي تتبنّاها المسيحيّة، فإنّها بُلّغت إيّاها، وهناك أديان أخرى تشارك فيها. ومع ذلك يبقى أنّ مضمون الوحي المسيحيّ يغيّر وجه هذه القِيَم.

---

(١٥) Xavier THEVENOT, «A propos de la spécificité de la morale chrétienne»,

وكيف يكون الأمر على غير ذلك عند مَن يستقبل أبوّة الله التي منها تستمدّ كلّ أبوّة أخرى اسمها، عند مَن يريد أن يكون على مثال صورة الابن الذي لم يهتمّ بنفسه، بل أسلمها من أجلنا، عند مَن يُدرك أنّ الشخص البشريّ، لكونه مخلوقًا على صورة الله الواحد والثالوث، هو مطلب صلة. وإذا كان المسيحيّ، مع أنّ حياة الثالوث تعمره وتحرّكه، مدفوعًا إلى أن يسمع بتواضع سؤال المسيح: «أوَليس الوثنيّون يفعلون ذلك؟» (متّى ٥/٤٧)، فلكي يعيش عبارة «فما أحراكم!» (لو ١٢/ ٢٢-٣٢) التي لا حدّ لها إلّا في العبارة «كونوا كاملين، كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/٤٨).

إنّ السؤال: «هل هناك نظام مسيحيّ للقِيَم؟» يستدعي جوابًا لا يقلّ عن الجواب الأوّل دقّة. ليس نظام القِيَم مجرّد تراتبيّة في القِيَم، مع أنّ هناك، كما رأينا، قِيَمًا بعيدة عن المركز وقِيَمًا أساسيّة تضفي عليها شكلًا وتُدينها. فإنّ يسوع نفسه صرّح بأن ليس هناك وصيّة أهمّ من وصيّة محبّة الله ومحبّة القريب (متّى ١٢/٣١). إنّ نظام قِيَم هو مجموعة مدروسة ومتماسكة، لا من القِيَم والقواعد وحسب، بل من الروايات المؤسِّسة أيضًا والنماذج الفرديّة والتأسيسيّة، والممارسات الطقسيّة. والحال أنّ الأخلاقيّة المسيحيّة هي على هذا المثال: إذ إنّها تعرض على المسيحيّ مقاييس حياتيّة وحسب، بل تقليدًا عَبرَ نصوصٍ، ولا سيّما عَبرَ نصوص العهد القديم والعهد الجديد، وتاريخ مقدّس، ونماذج إنشاءات تتوجّه إلى المؤمن، وكنيسة يقرأ فيها المسيحيّ الكتاب المقدّس ويتأمّل فيه، ويَلقى المسيح في أسراره، ويُكرم القدّيسين ويتّصل بهم في الصلاة، وتعيش جماعة في فرح المسيح القائم من الموت. وبناء على ذلك، لا يمكن أن تُحصر التربية المسيحيّة في تعليم قِيَم نظريّة، لأنّها، قبل كلّ شيء، ثمرة حضور في وسطٍ تغمره الحياة المسيحيّة. وإليكم يعود أن يكون هذا الوسط وسط عائلتكم ووسط مدرستكم.

(ترجمة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ)

=in *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René SIMON*, Le Cerf, 1992, pp. 297-316.

التعليم بدمشق في زمن المماليك

الدكتور أحمد حطيط[*]

أوّلًا: مدخل

تميّز التعليم في العصور الإسلاميّة بالطابع الدينيّ، وغلبت على مناهجه العلوم الدينيّة، كعلوم القرآن والفقه والحديث والتفسير، فضلًا عن اللغة العربيّة، بما هي وعاء للفكر العربيّ - الإسلاميّ. وكان طبيعيًا، والحالة تلك، أن تشرف المرجعيّة السلطويّة في الإسلام على المؤسّسات التعليميّة، وأن يكون العالِم والمتعلّم من رجال الدين، وأن تكون الثقافة إسلاميّة خالصة.

وقد حرص سلاطين المماليك، منذ نشوء دولتهم، على إحياء الخلافة العبّاسيّة في القاهرة، بعد سقوطها في بغداد العام ٦٥٦/١٢٥٨، ودرجوا على نهج أسلافهم الأيّوبيّين، فعملوا على تعزيز المظاهر الإسلاميّة، بأن أكثروا من بناء المنشآت الدينيّة، وبخاصّة الجوامع والمساجد والمدارس ودُور العلم الأخرى، كما شجّعوا على إقامتها، وخصّصوا لها الأوقاف الكبيرة، وذلك لدوافع دينيّة ودنيويّة، كي يوفّروا لسلطتهم الشرعيّة الدينيّة التي كانوا يحتاجون إليها، نظرًا إلى أصولهم المشكوك فيها، ولاغتصابهم السلطة من أسيادهم الأيّوبيّين. وعليه، فقد أصبح بناء المدارس والمساجد، وغيرها من الأماكن الدينيّة والتعليميّة،

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

ورصد الأوقاف لها، ليس من أهمّ أعمال السلاطين وأمرائهم وحسب، بل عملٌ جليل يقوم به كلّ قادر على البذل والعطاء، طلبًا للفوز بالدين والدنيا.

ثانيًا: مؤسّسات التعليم الدمشقيّة في عصر المماليك

يعود الفضل في نشوء المدارس إلى عهد السلاجقة. وإنّ البادئ بها، فيما يشاع، هو نظام المُلك، وزير السلطان ملكشاه السلجوقيّ، وإنّ الدافع الرئيسيّ إلى ذلك هو تعزيز نصرة المذهب السنّيّ على المذاهب الإسلاميّة الأخرى، وترسيخه في نفوس أتباعه في ديار الإسلام.

وإذا كان شيوع دُور العلم بدمشق يُرجعه معظم المؤرّخين إلى السلطان نور الدين زنكي، فإنّ تزايد انتشار هذه الدور بحاضرة الشام، في العصرَيْن الأيّوبيّ والمملوكيّ، استقطب أعدادًا كبيرة من العلماء وطلبة العلم من جميع أقطار العالم الإسلاميّ الشرقيّ والغربيّ. فعمرت دمشق، آنذاك، بكبريات المؤسّسات التعليميّة التي عكف على إنشائها الحكّام، وأزواجهم، وبناتهم، والعتقاء، والإماء، وكبار الأعيان.

تنوّعت دور العلم في دمشق، واشتملت على المدارس باختصاصاتها المختلفة، وعلى الجوامع والمساجد والكتاتيب والخوانق والزوايا والرُبُط والتُرَب وغيرها، وانقسم التعليم فيها إلى نوعَيْن: عامّ مجّانيّ تتولّاه الدولة، وخاصّ يتولّاه أهل البرّ من النخب الاجتماعيّة والعلماء.

١ – المدارس

يستفاد ممّا ورد في المصادر المعاصرة، التي اطّلعتُ عليها، أنّ أوّل مدرسة أقيمت في دمشق تعود إلى العام ١٠٠٩/٤٠٠، حين أسّس رشأ بن نظيف بن ما شاء الله الدمشقيّ (ت. ١٠٥٢/٤٤٤) مدرسة لتعليم القرآن، عُرفت بدار القرآن الرشائيّة[1]، ثمّ أنشأ الأمير شجاع الدولة صادر بن

(١) النعيمي، عبد القادر محمّد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسني، دمشق، ١٩٤٨-١٩٥١، ج ١، ص ص ١١-١٢.

عبدالله المدرسة الصادريّة، العام ١٠٩٨/٤٩١، اختصّت بتعليم المذهب الحنفيّ، كما أنشأ أمين الدولة كمشتكين، العام ١١٢٠/٥١٤، المدرسة الأمينيّة وكرّسها لتدريس الفقه الشافعيّ. وبإقامة نور الدين أوّل مدرسة للحديث لأهل السنّة والجماعة في دمشق، العام ١١٥٤/٥٤٩، المعروفة بـ«دار الحديث النوريّة الكبرى»، يكون قد أعطى إشارة الانطلاق لانتشار المدارس الكبرى في دمشق وسائر بلاد الشام.

إهتمّت مدارس دمشق بتدريس الفقه على أحد مذاهب السنّة الأربعة، وبخاصّة المذهبَين الشافعيّ والحنفيّ، أكثر المذاهب الإسلاميّة انتشارًا في بلاد الشام، آنذاك. أمّا مدارس المذهبَين الحنبليّ والمالكيّ فكانت موجودة في دمشق، وإن ظلّ حضورها متواضعًا، نشاطًا وعددًا، قياسًا على مدارس المذهبَين الأوّلين. واعتمادًا على ما ذكره النعيميّ (ت ١٥٢١/٩٢٧)، يمكن القول إنّ مدارس دمشق في أواخر العصر المملوكيّ بلغت مئة وثلاثين عددًا، وكانت موقوفة على المذاهب الفقهيّة الأربعة، وموزّعة كالآتي:

ثلاث وستّون مدرسة لتعليم الفقه الشافعيّ، واثنتان وخمسون مدرسة لتعليم الفقه الحنفيّ، وإحدى عشرة مدرسة لتعليم الفقه الحنبليّ، وأربع مدارس لتعليم الفقه المالكيّ. يضاف إليها ثلاث مدارس للطبّ، وسبع دور لإقراء القرآن. مع الإشارة إلى أنّ بعض هذه المدارس قد أنشئ في أيّام عماد الدين زنكي وابنه نور الدين، وفي زمن صلاح الدين وخلفائه من سلاطين بني أيّوب، واستمرّ قائمًا في عصر المماليك، بعد أن جرى ترميمه وتوسعته.

أ - من مدارس الشافعيّة بدمشق

- المدرسة الجاروخيّة: أسّسها الأمير سيف الدين التركمانيّ، العام ١١٤٣/٥٣٨، في حارة «السبع طوالع» شمال الجامع الأمويّ.
- مدرسة الكلّاسة، سمّيت بهذا الاسم لأنّها كانت موضع الكلس أيّام بناء الجامع الأمويّ. أمر ببناء الكلّاسة السلطان نور الدين زنكي، عام

٥٥٥/ ١١٦٠، وهي ملتصقة بالجامع الأمويّ من جهته الشماليّة.

- المدرسة الشاميّة البرّانيّة، وموقعها في العقيبة الكبرى: أنشأتها ستّ الشام ابنة نجم الدين أيّوب، العام ٥٨٢/ ١١٨٦، وكانت كبرى مدارس الشافعيّة.
- المدرسة الباذرائيّة في باب الجامع الأمويّ الشرقيّ: أقامها نجم الدين عبدالله الباذرائيّ، عام ٦٥٤/ ١٢٥٦، وهي لا تزال قائمة إلى اليوم، ويعرف الحيّ باسمها.
- المدرسة النجيبيّة: أمر ببنائها الأمير آقوش بن عبدالله النجيبيّ، نائب دمشق، عام ٦٧٧/ ١٢٧٨، في موقع لصيق بالمدرسة النوريّة الكبرى (في سوق الخيّاطين اليوم).
- المدرسة الظاهريّة الجوّانيّة: أنشأها السلطان السعيد بركة بن الظاهر بيبرس لوالده، العام ٦٧٨/ ١٢٧٩، وموقعها شمال الجامع الأمويّ، وهي لا تزال قائمة إلى اليوم.
- المدرسة الطقطائيّة: أنشأها الأمير طقطاي دوادار يلبغا اليحياويّ، العام ٧٤٨/ ١٣٤٧، داخل باب الصغير. تمّ تجديد هذه المدرسة في أيّام العثمانيّين، واستمرّت من بعدهم، وهي اليوم مُصَلّى.

ب - من مدارس الحنفيّة بدمشق

- المدرسة الخاتونيّة البرّانيّة: أنشأتها الستّ زمرّد خاتون، العام ٥٢٦/ ١١٣١، وموقعها غربيّ دمشق في منطقة تلّ الثعالب.
- النوريّتان الصغرى والكبرى: أسّسهما نور الدين زنكي، الأولى عام ٥٦٠/ ١١٦٤، داخل جامع دمشق، والثانية عام ٥٦٦/ ١١٧٠، في سوق الخواصين، وأضحت، العام ٧٢٥/ ١٣٢٦، من أهمّ مدارس الحنفيّة في المدينة.
- المدرسة اليغموريّة: موقعها غربيّ جبل قاسيون. أسّسها الأمير جمال الدين موسى بن يغمور، العام ٦٥٥/ ١٢٥٧، واستمرّت عامرة حتّى أواخر العصر المملوكيّ.
- المدرسة المنجكيّة: في منطقة الخلخال، غربيّ دمشق، شيّدها الأمير

سيف الدين منجك اليوسفيّ الناصريّ، العام ٧٧٢/ ١٣٧٠. إستمرّت المنجكيّة إلى أوائل العصر العثمانيّ.

ج - من المدارس المشتركة بين الشافعيّة والحنفيّة

- المدرسة الأسديّة: أسّسها الأمير أسد الدين بن شادي، العام ٥٦٠/ ١١٦٤، بالشُرف القبليّ ظاهر دمشق.
- المدرسة العذراويّة: أنشأتها عذراء بنت شاهنشاه بن أيّوب، العام ٥٨٠/ ١١٨٤، داخل باب النصرة، استمرّت إلى أواخر القرن التاسع.
- المدرسة الجهاركسيّة: أسّست، عام ١٢١١/٦٠٨، في الصالحيّة. وهي منسوبة إلى الأمير فخر الدين جهاركس الصلاحيّ.

د - من مدارس الحنابلة بدمشق

- المدرسة الحنبليّة: أنشأها عبد الوهّاب بن عبد الواحد الحنبليّ، العام ٥٣٠/ ١١٣٥، بين المدرستّين الرواحيّة والمقدّميّة. وهي أولى مدارس الحنابلة بدمشق، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم في العمارة الجوّانيّة، على مقربة من حمّام السلسلة.
- المدرسة الصاحبيّة: أقامتها الصاحبة ربيعة بنت أيّوب بن شادي أخت السلطان صلاح الدين، العام ٦٢٨/ ١٢٣٠، في الصالحيّة، وكان بها أيضًا مدرسة للحديث.
- المدرسة الصدريّة: عمّرها صدر الدين أسعد بن عثمان بن منجا، العام ٦٥٧/ ١٢٥٨، في زقاق درب الريحان على مقربة من الجامع الأمويّ.

هـ - من مدارس المالكيّة بدمشق

- الزاوية المالكيّة: أمر بإنشائها صلاح الدين، العام ٥٨٠/ ١١٨٤، في الجهة الغربيّة من الجامع الأمويّ قرب المقصورة الحنفيّة. إستمرّت هذه الزاوية حتّى أواخر عصر المماليك.
- المدرسة الشرابيشيّة: شيّدها نور الدولة عليّ بن محاسن الشرابيشيّ، العام ١٢٧١/٦٧٠، في درب الشعارين داخل باب الجابية (منطقة الحريقة حاليًا)، وهي اليوم مندثرة.

- المدرسة الصمصامية: هي كبرى مدارس المالكيّة بدمشق، أقامها شمس الدين غبريال الأسمريّ، ويرد، أيضًا، «الأسلميّ»، العام ١٣١٧/٧١٧، في محلّة الذهب. خربت الصمصاميّة في أوائل العصر العثمانيّ.

و - من دور الحديث في دمشق

تُسمّى وظيفتها مشيخة الحديث، ومنها:

- دارا الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، جوار باب القلعة الشرقيّ، والأشرفيّة البرّانيّة، بسفح جبل قاسيون على ضفّة نهر يزيد. بنى الدارين الأشرف موسى بن العادل الأيّوبيّ.
- الدوداريّة، نسبة إلى مؤسّسها الأمير علم الدين سنجر الدودار (ت. ٦٦٩/ ١٢٧٠). وهي دار حديث ومدرسة ورباط، داخل باب الفرج، ويعرف اليوم بـ«باب المناخليّة».
- دار الحديث السكّريّة، بالقصّاعين، وهي اليوم مندثرة.
- دار الحديث النوريّة، أُولى دار للحديث أُنشئت بدمشق، وهي اليوم مسجد جامع بها قبر منشئها نور الدين زنكي.

ويضاف إلى المؤسّسات التعليميّة السالفة دور لتعليم القرآن كانت، كما دور الحديث، وافرة الانتشار بدمشق، ومنها: الخيضريّة، والدلاميّة، والرشائيّة، والصابونيّة.

٢ - مدارس الطبّ

وهي قليلة العدد على الرغم من صلة الطبّ باهتمام الناس. كان تعليم الطبّ في عصر المماليك يجري في مدارس خاصّة وفي البيمارستانات. اختصّت المدارس بالجوانب النظريّة من العلوم الطبيّة، في حين اختصّت البيمارستانات، عمومًا، بالجانب العمليّ، حيث يعمد الطلبة إلى ممارسة ما تعلّموه في المدارس.

عرفت دمشق في عصر المماليك ثلاث مدارس للطبّ مهمّة، هي:

- المدرسة الداخوريّة في سوق الصاغة العتيق، جنوب الجامع الأمويّ. أنشأها عبد الرحيم بن عليّ الداخور، العام ٦٢١/١٢٢٥.
- المدرسة اللبوديّة خارج دمشق، أنشأها يحيى بن محمّد اللبوديّ، العام ٦٦٤/١٢٦٧، وكان يُدرَّس فيها الطبّ إلى جانب الهندسة.
- المدرسة الدنيسريّة غرب باب البيمارستان النوريّ.

من بيمارستانات دمشق:

البيمارستان النوريّ، والبيمارستان القيمريّ، وبيمارستان باب البريد.

تولّى التدريس في مدارس دمشق مشاهير علماء العصر المملوكيّ في العلوم الدينيّة والدنيويّة ومعارف شتّى، المعروفة آنذاك، ممَّن عُرفوا بالعلم الواسع والخلق الرضيّ. ومن هؤلاء:

شرف الدين عليّ بن يوسف الرحبي (ت. ٦٦٧/١٢٦٨)، ومحيي الدين يحيى النواوي (ت. ٦٧٧/١٢٧٨)، وشمس الدين أحمد بن خلّكان (ت. ٦٨١/١٢٨٢)، وعزّ الدين إبراهيم بن محمّد السويديّ (ت. ٦٩٠/١٢٩١)، وتاج الدين محمّد بن عصرون (ت. ٦٩٦/١٢٩٦)، وجمال الدين محمّد بن سليمان الزواوي (ت. ٧١٧/١٣١٧)، ونجم الدين أحمد بن صصرى (ت. ٧٢٣/١٣٢٣)، ومحيي الدين محمّد بن الزكيّ (ت. ٧٣٥/١٣٣٤)، وشهاب الدين أحمد بن عليّ البالسي (ت. ٨٢٥/١٤٢٢)، وشمس الدين محمّد الأذرعيّ (ت. ٨٣٣/١٤٢٩)، وبدر الدين محمّد بن قاضي شهبة (ت. ٨٧٤/١٤٦٩).

كانت المدرسة تفتح، عادة، باحتفال يتصدّره السلطان، أو نائبه، في جمع من الأمراء والفقهاء والقضاة والأعيان. يُستهلّ الاحتفال بأن يلقي أحد شيوخ المدرسة درسًا في الفقه أو الحديث، ثمّ يُمدّ سماط يتخلّله إلقاء خطب وقصائد شعريّة من وحي المناسبة. وبعد ذلك يخلع السلطان، أو مَن ينوب عنه، على المهندسين والبنّائين وعلى

شيخ المدرسة[٢].

ولم يكن للمدرسة المملوكيّة في دمشق، كما في سائر بلاد الشام والديار المصريّة، بناء مستقلّ قائم بذاته عمومًا، بل كانت المدرسة في معظم الأحيان ملحقة بالوقفيّة التي بناها الحكّام وكبار الأعيان ليدفنوا فيها بعد وفاتهم. ومن ذلك: مدرستا السلطان الظاهر بيبرس البندقداري بدمشق (ت. ٦٧٦/ ١٢٧٧)، واحدة للشافعيّة وأخرى للحنفيّة، بناهما ولده السلطان السعيد بركة[٣]، ومدرسة السلطان المنصور قلاوون بالقاهرة (ت. ٦٨٩/ ١٢٩٠)[٤].

روعي في تصميم بناء المدرسة، إجمالًا، تحديد موقع إيوانها (وهو بمثابة قاعة المحاضرات اليوم)، وعدد المذاهب التي تدرّس فيها، ومساكن للطلبة والمدرّسين، ومواقع خزانات الكتب والمصاحف وغيرها، علاوة على المطبخ، وغرفة الطعام، وخزانة الأدوية الضروريّة.

٣ - المؤسّسات التعليميّة الأخرى

كانت تختصّ بنشر العلوم الدينيّة بين المسلمين صغارًا وكبارًا، وذلك بإشراف الدولة من خلال المحتسب وقاضي القضاة وشيخ الشيوخ، ولها أوقاف تغطّي نفقاتها، ومن هذه المؤسّسات:

أ - الكتّاب: هو من أكثر المؤسّسات التعليميّة انتشارًا، وقلّما خلا حيّ أو زقاق من أزقّة دمشق من وجود كتّاب أو أكثر.

يتولّى الكتّاب المرحلة الأولى من مراحل التعليم. ويُعنى أساسًا

---

(٢) إبن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق سامي الدهّان، دمشق، ١٩٣٩، ج ١، ص ٧٧٢.

(٣) حول هذه المدرسة، انظر: إبن شدّاد، عزّ الدين محمّد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، فيسبادن، ١٩٨٣، ص ص ٢٢٧-٢٣٠.

(٤) لمزيد من المعلومات عن المدرسة المنصوريّة، انظر، المقريزيّ، تقيّ الدين أحمد بن عليّ، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمّد مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٧٠، ج ١/ق ٣، ص ص ٩٩٧-١٠٠١ (ملحق رقم ٩).

بالتعليم الدينيّ، حيث يجري فيه تعليم الصبيان القرآن وجانبًا من الأحاديث النبويّة، فضلًا عن القراءة والكتابة، وبعض من الشعر والنحو والقواعد الأساسيّة لعلم الحساب، لينصرف معظم الصبية، بعد ذلك، إلى اكتساب صنعة ما أو حرفة معيّنة. ويطلق على مدرّس الكتّاب اسم «المؤدّب».

عرفت دمشق في عصر المماليك نوعَيْن من الكتاتيب: الكتاتيب الأهليّة أو الخاصّة، حيث يتمّ تعليم الصبيان لقاء معلوم، والكتاتيب العامّة حيث التعليم بلا أجر، ومرتبط بالأوقاف، ومكان الكتاتيب العامّة المسجد عمومًا.

يتولّى إنشاء الكتاتيب العامّة، والقيام عليها وتولّي تكلفتها، أصحاب الجاه في الدولة، ابتغاء مرضاة الله والأجر والثواب، ومنها: كتّاب الأيتام الذي أوقفته زوجة تنكز نائب دمشق ضمن تربتها(٥)، وكتّاب الأيتام في باب قلعة دمشق الذي وقفه الطواشي ظهير الدين مختار البكنسي الخزندار(٦).

ب - الجوامع: منذ بداية الإسلام، أدرك المسلمون أهمّيّة الدور التوجيهيّ والتعليميّ للجامع بالإضافة إلى دوره العباديّ والسياسيّ تيمّنًا بدور المسجد الذي أقامه الرسول في المدينة. وفي العصر المملوكيّ، حظيت دور العبادة بعامّة والجوامع والمساجد بخاصّة برعاية السلاطين والأمراء واهتمامهم، فأنفقوا الأموال الطائلة على بنائها وتجديدها وزيادتها، فكان لها كبير الأثر في نشر المعارف والعلوم، وخصوصًا الجامع الأمويّ والمساجد الأخرى التي أقامها نوّاب السلطنة بدمشق، مثل جامع الأفرم في الصالحيّة، وجامع تنكز بجوار قلعة دمشق، وجامع ابن منجك في الميدان، وجامع كفر بطنا في الغوطة. وقد

(٥) إبن كثير، عماد الدين إسماعيل، البداية والنهاية في التاريخ، بيروت، ١٩٦٦، ج ١٤، ص ٢٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩.

تحدّث ابن فضل الله العمريّ (ت. ١٣٤٨/٧٤٩) عمّا شاهده في الجامع العمريّ، فأشار إلى أنّه كان معمورًا بالناس: «ففيه المصلّون، والأئمّة، والمؤذّنون، والقرّاء، والمفتون، ومشايخ العلم وطلبته، ومدارس الحديث والفقه والتفسير وقرّاء الأسباع، ويُصرف ريع أوقاف الجامع على كلّ مَن يدخله بقصد العلم والاستفادة، سواء كان عالمًا أم متعلّمًا أو مستمعًا»(٧).

ج - الخوانق والرُبُط والزوايا: تعتبر الخوانق والرُبُط والزوايا بيوتًا خاصّة بالمريدين المتصوّفة الفقراء، من رجال ونساء، يدخلون فيها إلى أنفسهم ويتفرّغون للعبادة. وقد تكاثرت هذه المؤسّسات التعليميّة متناسبة مع تنامي حركة التصوّف في العصرَين الأيّوبيّ والمملوكيّ، بتشجيع من الحكّام(٨). رتّبت في هذه المؤسّسات دروسٌ للفقه على المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى دروس في الحديث وإقراء القرآن ودروس الصوفيّة، وتولّى تدريسها جميعًا شيوخ ومدرّسون وقرّاء.

+ الخانقاه: كلمة فارسيّة تعني بيت الدراويش والصوفيّة والفقراء. من أبرزها في دمشق زمن المماليك: الخانقاه السميساطيّة شمال شرق الجامع الأمويّ.

+ الرباط: أنشأه المسلمون لدواعي المرابطة في الثغور لمجاهدة الأعداء، ثمّ تحوّل مع الوقت إلى دار للعبادة وتدريس العلوم الدينيّة. من أشهر رُبُط دمشق أيّام المماليك: الرباط الناصريّ، والرباط الدواداريّ.

+ الزاوية: هي كالخانقاه والرباط من حيث الدور والوظيفة، ولكنّها أصغر

---

(٧) ابن فضل الله العمريّ، شهاب الدين أحمد، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، ١٩٢٤، ج ١، ص ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٨) عن مكانة الصوفيّة في المجتمع الشاميّ في عصر المماليك، راجع ما ذكره عنهم كلّ من ابن بطّوطة، الرحلة، تحقيق عليّ المنتصر الكتاني، بيروت، ١٩٧٩، ج ١، ص ٥٤؛ وابن أيبك الصفديّ، الوافي بالوفيات، تحقيق عدنان البخيت ومصطفى الحيّاري، فيسبادن، ١٩٩٣، م ٢٤، ص ١٢١.

منهما في الغالب. كان معظم الزوايا منتشرًا في سفح جبل قاسيون، وفي رحاب الجوامع والمساجد الدمشقيّة. من أهمّها: الزاوية الداوديّة، أكبر الزوايا الدمشقيّة وأكثرها شهرة، والزاوية الغسوليّة، والزاوية القواميّة البالسيّة، والزاوية الموصليّة.

د - التربة: كان يدرّس في بعضها علوم الدين والقرآن ولها أوقاف، وأهمّها: التربة الأشرفيّة شمال الكلّاسة، وتربة أمّ الصالح، والتربة العزيّة البدرانيّة الحمزيّة بالصالحيّة، والتربة الكامليّة الصلاحيّة البرّانيّة، والتربة البهنسيّة بسفح قاسيون.

إستبعت النهضة العلميّة التي عرفتها دمشق في زمن المماليك، انتعاشًا لحركة تصنيف الكتب وجمعها ونسخها وتجليدها، ساعد على ذلك توافر مصانع للورق وأسواق لبيعه (سوق الورّاقين وسوق الكتبيّين في باب البريد وفي جوار الجامع الأمويّ)، ممّا أدّى إلى انتشار خزائن للكتب عامّة (مكتبات وقفيّة)، وخزائن للكتب خاصّة، وذلك لحفظها ولتسهيل مهمّة اتّصال طلبة العلم بها. كانت هذه الخزائن ملحقة، عمومًا، بدور العلم في دمشق وفي محيطها، فقلّما قام جامع أو مسجد أو مدرسة من دون مكتبة.

ولمكتبة المدرسة خازن يتدبّر أمرها، ويحافظ على محتوياتها، ويرمّم من الكتب ما يتطلّب ترميمًا، ولا يُعيرها إلّا لمَن ليس قادرًا على اقتنائها. وعليه، في مطلق الأحوال، أن يتقيّد في ذلك، وفي شؤون أخرى، بما اشترطه الواقف[٩].

من المكتبات العامّة بدمشق في عصر المماليك: مكتبة الجامع العمريّ، ومكتبة دار الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، ومكتبة دار الحديث الضيائيّة، ومكتبة جامع تنكز، ومكتبة البيمارستان النوريّ، ومكتبة المدرسة الداخوريّة.

---

(٩) السبكي، تاج الدين عليّ، معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق محمّد عليّ النجّار، القاهرة، ١٩٤٨، ص ص ١٠٦-١١٢.

أمّا المكتبات الخاصّة فتوزّعت في مكتبات العلماء (مكتبة أبي شامة، ومكتبة محيي الدين النواوي، ومكتبة الشيخ البرزالي، ...)، ومكتبات الأطبّاء (مكتبة ابن أبي أصيبعة، ومكتبة تلميذه أبي الفرج بن القفّ، ومكتبة عزّ الدين محمّد بن السويديّ، ...).

ثالثًا: مستويات التعليم

في ضوء ما تقدّم، نستطيع أن نميّز بين مستويات مختلفة من التعليم بدمشق في زمن المماليك: تعليم في الكتاتيب، وتعليم في المدارس، وتعليم في دور العلم الأخرى (جوامع وخوانق وربط وزوايا وغيرها). ومع ذلك، لم يكن التعليم منقسمًا إلى المراحل التي نعرفها اليوم، أي إلى تعليم ابتدائيّ وتعليم ثانويّ وتعليم جامعيّ. ويمكننا، تجاوزًا، اعتبار التعليم في الكتّاب مماثلًا للتعليم الابتدائيّ، أمّا التعليم في المدارس وفي المؤسّسات التعليميّة الأخرى فيوازي التعليم في المرحلتَين الثانويّة والجامعيّة.

نشير في هذا السياق إلى أنّ التعليم في الكتّاب كان، ومنذ أمد بعيد، منتشرًا في المناطق الإسلاميّة كافّة، أمّا التعليم المتقدّم (الثانويّ والعالي بحسب تعبيرنا اليوم) فكانت تعقد له حلقات ذات مستويَين اثنَين في إطار المدارس: حلقات يمنح الطالب بموجبها تعليمًا عامًّا يوازي مستوى التعليم الثانويّ، حيث يُقرأ على الطلبة فيها بعض كتب الفقه، والحديث، والتفسير، واللغة، والنحو، في حين يُقدَّم إلى الطالب في الحلقات الأخرى تعليم أكثر تخصّصًا وتعمّقًا مماثلٌ لمستوى التعليم الجامعيّ، حيث يطّلع الطلبة على أمّهات الكتب في مختلف حقول علوم العصر، وبخاصّة في العلوم الدينيّة، لينكبّ هؤلاء بعدها على البحث الجادّ، ويطلب إليهم أن يصنّفوا في مجال اختصاصاتهم كي يصبحوا بدورهم مدرّسين.

يرتبط مستوى المدرسة بشكل مباشر بمستوى مدرّسيها وبمدى

أهليّتهم وكفاياتهم العلميّة. فإذا شغل وظيفة التدريس معيدون، أو مدرّسون جدد لا خبرة لهم، يكون مستوى المدرسة أقرب إلى مستوى المدرسة الابتدائيّة أو الثانويّة. أمّا إذا أسند التعليم في المدرسة إلى شيوخ من المشهود لهم يرتقي مستوى المدرسة إلى مستوى التعليم العالي[١٠]. ومن ذلك: إنّ كبريات مدارس دمشق، كالمدرسة الأسديّة، ودار الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، والمدرسة العادليّة، والمدرسة النوريّة، والمدرسة الظاهريّة، كانت ذائعة الصيت وذات مستوى عال، لأنّ مدرّسيها عُرِفوا بمكانتهم العلميّة المرموقة، ومنهم: شمس الدين أحمد بن خلّكان، وصلاح الدين خليل بن كيكلدي، ونجم الدين أحمد بن صصرى، ورشيد الدين عمر بن إسماعيل الفارقيّ، وعماد الدين عليّ بن أحمد الطرسوسيّ.

رابعًا: الانتساب إلى المدرسة

بعد أن يتمّ الصبيّ في الكتّاب سنّ الثانية عشرة أو الخامسة عشرة، يبدأ بتلقّي العلوم في مرحلة ثانية، وينجزها بعد دراسة تتراوح ما بين خمس وعشر سنوات، وذلك حسب قدراته الذهنيّة والثقافيّة، يمكنه متابعة الدراسة حتّى الخامسة والعشرين من عمره كحدّ أقصى[١١]. وليس من شروط خاصّة يفرضها النظام التعليميّ للمدرسة باستثناء شروط الواقف، فلهذا الأخير وحده حقّ تحديد عدد الطلبة المنتسبين إلى مدرسته، ومذاهبهم، وموادّ التدريس، ومناهج الدراسة، وتسمية شيخ المدرسة ومدرّسيها. يذكر الحافظ شمس الدين الذهبيّ (ت. ١٣٤٨/٧٤٨) أنّ واقف المدرسة الرواحيّة بدمشق زكيّ الدين بن رواحة (ت. ١٢٢٦/٦٢٣) قد أفردها لتدريس الفقه الشافعيّ، ووضع شروطًا قاسية لتعين المدرّسين في مدرسته، وفرض بـ«ألّا يدخل مدرسته يهوديّ أو نصرانيّ أو حنبليّ»[١٢].

---

(١٠) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣٢٧.
(١١) خليل طوطح، التربية عند العرب، ص ٧٨.
(١٢) الذهبيّ، شمس الدين محمّد، العبر في أخبار مَنْ غَبَر، تحقيق صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٨٥، ج ٣، م ٣، ص ٨٩.

خامسًا: المناهج التعليميّة

إختلفت المناهج التعليميّة في مدارس دمشق باختلاف دور العلم ومستويات التعليم فيها. فما يدرّس في الكتّاب مثلًا، يختلف تمامًا عمّا يدرّس في المدارس أو في الجوامع والمساجد. وكانت للمذاهب السنّيّة الأربعة مدارس أنشئت خصوصًا لها، كما أسلفنا، فيعلّم فقه كلّ منها في مدارس معيّنة لها مناهجها وموضوعاتها الخاصّة بها[(١٣)]، وإن لم يمنع، أحيانًا، أن يُجمع تدريس فقهي مذهبَين في مدرسة واحدة، إذا نصّت على ذلك وصيّة الواقف، كما جرى الحالُ للشافعيّة والحنفيّة، المذهبَين الرئيسيَّين في دمشق وفي سائر بلاد الشام أيّام المماليك. مثالنا على ذلك المدرسة الأسديّة، والمدرسة الظاهريّة، والمدرسة الدماغيّة[(١٤)]، وربّما اشترك في تدريس موضوع واحد عدّة مدرّسين، فيكون لكلّ مدرّس ثلث أو نصف درس، أو يجمع المدرّس الواحد عدّة دروس في مدارس مختلفة. وكذلك، فإنّ مدارس دمشقيّة كانت تدرّس الحديث والقرآن إلى جانب علوم اللغة والحساب، ومنها المدرسة التنكزيّة، والمدرسة المعبديّة[(١٥)].

لم تكن مناهج التدريس محدّدة بدقّة كي يتقيّد بها العالِم والمتعلّم. فثمّة عدد من كتب الفقه والحديث والنحو يختارها المدرّس، ويعلّمها لطلبته، بالإضافة إلى بعض القراءات التي يراها ضروريّة. ويحرص الطلبة النابهون على حفظ جملة من الكتب الأساسيّة الرائجة في أيّامهم، منها: كتاب التنبيه والمنهج الأصليّ للنواوي، والشاطبيّتان في القراءات لأبي محمّد الشاطبيّ (ت. ٥٩٠/ ١١٩٤)، والكافية لابن رجب، وألفيّة ابن مالك (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤)، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، فضلًا عن مشاهير كتب الرجال، ككتاب وفيات الأعيان لابن خلّكان، وكتاب فوات

---

(١٣) السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٤، ج ٩، ص ٩٨.
(١٤) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج ١، ص ص ٢٤٨ و٢٧٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ص ١٢٣ و١٢٨.

الوفيات لابن شاكر الكتبي، وكتاب الوافي بالوفيات لابن أيبك الصفديّ.

يمكن للشيخ أن يمنح بعض المتقدّمين من الطلبة، ممَّن يلازمونه «ملازمة نافعة»، ويدرسون عليه كتابًا معيّنًا، إجازة (شهادة) يشهد فيها أنّ الطالب المعنيّ قد استوعب جيّدًا هذا أو ذاك من الكتب التي درسها بإشرافه.

كانت المناهج التعليميّة في دمشق، كما في سائر أنحاء الدولة المملوكيّة، منقسمة، بصورة عامّة، إلى نوعَيْن من المناهج: مناهج العلوم الدينيّة، ومناهج العلوم الدنيويّة أو المناهج العلميّة.

١ - مناهج العلوم الدينيّة

تتضمّن هذه المناهج الفقه، وعلوم القرآن، وعلم التفسير، ودراسة الحديث وروايته، وعلوم العربيّة، كعلم النحو واللغة والأدب نثرًا وشعرًا، والتاريخ لصلته المباشرة بالعلوم الدينيّة، وسير الأنبياء والرسل، ولغناه بالحكمة والتجارب النافعة والأمثلة المشجّعة على الفضائل، كالشجاعة، والتضحية، والمروءة، والصبر على الشدائد... وقد أشار إلى ذلك صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، مبيّنًا فوائد علم التاريخ، فقال: «وربّما أفاد التاريخ حزمًا وعزمًا وموعظة وعلمًا، وهمّة تذهب همًّا، وحيلًا تثار للأعادي من مكامن المكايد...، وصبرًا يبعثه التأسّي بمَن مضى، واحتسابًا يوجب الرضا بما مرّ وحلا من القضا، ... فكم تشبّث مَن وقف على التواريخ بأذيال مَعالٍ تنوّعت أجناسها، وتشبّه بمَن أخلده خموله إلى الأرض وأصعده سعده إلى السهى، لأنّه أخذ التجارب مجّانًا ممَّن أنفق فيها عمره، وتجلّت له العبر في مرآة عقله...، لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»[١٦].

٢ - مناهج العلوم الدنيويّة

كانت الموادّ العلميّة تدرّس في الأصل إلى جانب العلوم الدينيّة،

---

(١٦) ابن أيبك الصفديّ، الوافي، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، ١٩٨١، ج ١، ص ٥.

والطالب حرّ في دراستها شريطة ألّا تُعيق عمليّة اكتسابه علوم الدين. وبكلمة ثانية، يتوجّب على الطالب أن ينكبّ، أساسًا، على دراسة الدين، ومن ثمّ يلجأ، إذا ما رغب، إلى اكتساب العلوم الأخرى، وهو أمر يشجّع عليه الإسلام، قرآنًا وسنّة. فالكمال الإنسانيّ، بحسب ابن خلدون(١٧)، يقوم على التوفيق بين الدين والعلم.

إحتوت المناهج العلميّة على مختلف أنواع العلوم الطبيعيّة، والطبّ، والجراحة، وعلم الصيدلة، وعلم النبات، وعلم الحيوان، والرياضيّات (الحساب والجبر والهندسة)، وعلم الفلك، وغيرها من العلوم العقليّة(١٨).

كان فنّ العمارة وهندسة المباني والطرق الأكثر رعاية بين العلوم الدنيويّة في عصر المماليك، للحاجة إليها في تشييد المباني. ويشهد على ذلك كثافة العمائر الدينيّة والدنيويّة التي حرص سلاطين المماليك ونوّابهم على تشييدها في دمشق، وفي غيرها من الحواضر الخاضعة لدولتهم.

أمّا الفلسفة فقد أهمل تعليمها في المدارس والجوامع، في عصر المماليك، كما كان الأمر عليه في العصر الأيوبيّ، ولم يُخصّص لها حيّز في المناهج التعليميّة، باعتبارها علمًا هدّامًا من الواجب على المسلم محاربة القائلين به إلى حدّ رميهم بالزندقة وإهدار دمائهم. فالفلسفة، بحسب الذهنيّة السائدة، آنذاك، تشوّش الفكر، وتذكي الاختلاف، وتثير الفتن وتعزّز الفرقة بين المسلمين، وتشجّع على التجديف في العقيدة والإيمان، ما يؤثّر سلبًا على الوحدة الإسلاميّة دينيًّا وسياسيًّا.

فبالإضافة إلى إعداد الطلبة في العلوم الإنسانيّة، حرصت المناهج العلميّة على تدريس الطلبة كثيرًا من الموادّ العلميّة. فطلبة الطبّ، مثلًا، كانوا معنيّين، في الوقت نفسه، بتعلّم موادّ العلوم الطبيعيّة، والعلوم

---

(١٧) إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، طبعة بيروت، ١٩٨٢، ص ص ٤٢٨-٤٢٩.
(١٨) المصدر نفسه، طبعة القاهرة، ١٢٨٤هـ، ص ص ٣٩٩-٤٠٧.

الدينيّة، والنحو، والأدب، وغيرها من العلوم، كي يكتسبوا، بذلك، ثقافة موسوعيّة. لذا، نجد أنّ علماء العصر كانوا منخرطين في مختلف العلوم والفنون الشائعة، آنذاك، وبرعوا في العديد منها، وصنّفوا كتبًا فيها. من هؤلاء، نذكر: العالم عزّ الدين إبراهيم بن محمّد بن طرخان السويديّ (ت. ٦٩٠/ ١٢٩١) الذي ذاع صيته في الطبّ والعلوم العقليّة، وأتقن علوم العربيّة، ونظم الشعر[١٩]، والشيخ ناصر الدين محمّد بن حمد بن العطّار الدمشقيّ (ت. ٧٧٤/ ١٣٧٤) الذي اشتهر بالفقه والحساب، كما كان له باع طويل في علم المساحة[٢٠].

سادسًا: مواقيت التدريس

لم يكن ثمّة تحديد لأوقات الدراسة، فقد كان التدريس يبدأ في الصباح وينتهي عند المساء. يُفتتح الدرس بالبسملة «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، ويختتم بتلاوة سورة الفاتحة، بعد ذكر عبارة «والله أعلم»، أو أيّ كلام يُشعر بختم الدرس، كعبارة: «وهذا آخره»، أو عبارة: «وما بعده يأتي إن شاء الله تعالى»، ونحو ذلك[٢١].

كان المدرّس حرًّا في اختيار مواعيد دروسه اليوميّة أو الأسبوعيّة. ومع ذلك، جرى العرف أن يكون التدريس بعد الصلاة، على أن يحقّ للمتعلّم أن يختار الحصّة التي تتناسب وظروفه. بيد أنّ قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة تحدّث عن ضوابط صارمة لمواقيت الدراسة، منبّهًا المدرّس أنّ عليه في تحديد مواعيد دروسه «مراعاة مصلحة الجماعة في تقديم وقت الحضور وتأخيره، إذا لم يكن عليه فيه ضرورة ولا مزيد

---

(١٩) إبن شاكر الكتبيّ، محمّد، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٧٣، م ١، ص ص ٤٨-٤٩.

(٢٠) إبن العماد الحنبليّ، أبو الفلاح عبد الحيّ، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، بيروت، ١٩٧٩، ج ٦، ص ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢١) إبن جماعة، بدر الدين إبراهيم، تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم، تحقيق محمّد هاشم البدويّ، عمّان، ١٩٩٨، ص ٨١.

كلفة»[٢٢]. فإذا ما ذكر درسه قبل طلوع الشمس أو أخّره إلى ما بعد الظهر، فإنّه لا يستحقّ معلوم التدريس، ما لم يقض بذلك شرط الواقف[٢٣].

وهناك يومان للعطلة في الأسبوع، محدّدان بيوم الجمعة ويوم الثلاثاء، وإن كان لبعض المدارس نظام مخالف، ومنها الظاهريّة الجوانيّة والأمينيّة، حيث يذكر كتاب وقف كلّ منهما، صراحة، أنّ المدرسة تشرّع أبوابها للقيام بواجب التعليم كلّ أيّام الأسبوع، في حين يشترط كتاب وقف المدرسة العمريّة أن تتوقّف المدرسة عن العمل يوم الجمعة فقط[٢٤].

أمّا العطلة السنويّة، فجرت العادة أن تكون خلال شهرَي شعبان ورمضان، وعشرة أيّام في كلّ من شهرَي شوّال وذي الحجّة، بالإضافة إلى أيّام الأعياد، ويومَي التاسع والعاشر من شهر المحرّم[٢٥].

سابعًا: طرائق التدريس

لم يلتزم المدرّسون طريقة واحدة في التدريس، لكنّهم جميعًا ارتأوا أن يكون التعليم متدرّجًا يراعي القدرات الفكريّة والذهنيّة للمتعلّم، «فإنّ قبول العلم والاستعداد له ينشأ تدريجيًا»، بحسب تعبير ابن خلدون[٢٦]. ولأنّ مرحلة الطفولة تتّصف بالهدوء والاستقرار والطاعة، اعتمد التعليم في المراحل المبكرة (مرحلة التعليم في الكتّاب خصوصًا) طريقة عمادها الحفظ والاستظهار والتكرار.

---

(٢٢) المصدر السابق، ص ٨١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٢٤) الذهبيّ، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٧٣.
(٢٥) عبد الغنيّ عبد المعطي، التعليم في مصر زمن الأيوبيّين والمماليك، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.
(٢٦) ابن خلدون، المصدر السابق، طبعة القاهرة، ص ٤٦٩.

أمّا في المراحل المتقدّمة من التعليم، فاعتُمِدت طرائق مختلفة لإيصال المعارف إلى المتعلّم، أهمّيا ما يلي:

١ - طريقة الإملاء

تُعرف أيضًا بـ«مجلس الإملاء». وهي الطريقة الفضلى لتدريس الفقه والحديث. كان المدرّس يملي على الطلبة من ذاكرته حصيلة أبحاثه، وخلاصة ما اطّلع عليه[٢٧]، مستخدمًا، حينًا، مرجعًا نادرًا ومرتفع الثمن، ليس بمقدور المتعلّم اقتناؤه، ومعتمدًا، حينًا آخر، على ملاحظات مدوّنة يستعين بها في التدريس.

يبدأ المدرِّس، وفق هذه الطريقة، بإملاء مقطع ما، يعمد إلى شرحه، وتفسير العبارات الواردة فيه، موضحًا معاني المرادفات العويصة، ثمّ يطلب إلى المتعلّمين أن يدوّنوا الملاحظات المناسبة في هوامش النصّ الأصليّ الذي كتبوه.

بعد انتهاء المدرّس من الإملاء والشرح، يأتي دور المعيد. إذ قلّما خلت مدرسة في العصرَين الأيّوبيّ والمملوكيّ من وجود منصب له. وعليه إعادة ما أملاه المدرّس وشرحه، وذلك لتصحيح بعض الأخطاء في النقل، أو لاستدراك ما يكون قد فات الطلبة فهمه من الدرس[٢٨].

وكانت العادة أن يُسمّى معيد أو أكثر لكلّ مدرّس، يتبعون شيخهم في المذهب وفي مادّة اختصاصه، ويواظبون على حضور دروسه. ونظرًا لأهمّيّة دور المعيد في عمليّة التعليم، رأى ابن جماعة[٢٩] أن يُختار المعيد من بين أكثر العلماء فضيلةً ونزاهة، وأن يكون «صبورًا على أخلاق الطلبة، حريصًا على فائدتهم وانتفاعهم به، قائمًا على وظيفة أشغالهم».

من «مجالس الإملاء» المشهورة في دمشق أيّام المماليك، نذكر:

---

(٢٧) إبن بطّوطة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٤١.
(٢٨) إبن جماعة، المصدر السابق، ص ٢٧٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

مجالس جمال الدين بن الحاجب (ت. ١٢٤٨/٦٤٦) النحويّة في الزاوية المالكيّة بالجامع الأمويّ، ومجالس الشيخ المحدّث جمال الدين المزّي (ت. ١٣٤١/٧٤٢) في دار الحديث الأشرفيّة الجوانيّة. وقد أطلق على حصيلة ما كتبه الطلبة إملاءً اسم «المجاميع» أو «الأمالي»، ومنها تكوّنت مخطوطات نُشِر كثير منها لاحقًا، وأضحت كتبًا مشهورة، وقد وصلنا بعض منها في حالته المخطوطة. وقد حملت «الأمالي» عناوين تناسب ومحتوياتها، ومنها: **أمالي القالي في اللغة** (ت. ٩٦٧/٣٥٦)، و**أمالي المرتضى في الأدب والتفسير** (ت. ١٠٤٤/٤٣٦)، و**أمالي ابن الحاجب في التفسير والنحو** (ت. ١٢٤٨/٦٤٦)، و**أمالي ابن حجر العسقلانيّ في الحديث** (ت. ١٤٤٨/٨٥٢).

٢ - طريقة الإلقاء أو المحاضرة

إعتمادًا على هذه الطريقة، يضع الشيخ كتابًا معيّنًا بين أيدي الطلبة، ويطلب إليهم أن يأتوا حجرة التدريس، بعد أن يكون قد قرأوا على أنفسهم الدرس الجديد..

يبدأ الشيخ محاضرته بتقديم فكرة عامّة عن موضوع الدرس، ومن ثمّ يعرض بإيجاز لأفكاره الرئيسيّة متجنّبًا التفاصيل المعقّدة، لينتقل، بعد ذلك، إلى قراءة الدرس، فيما الطلبة يتابعون النصّ في نسخ الكتاب خاصّتهم. على أنّ الشيخ يتوقّف عن القراءة بين الفينة والفينة كي يشرح بعض الأمور، أو ليوضح بعض المعاني، ملتزمًا طريقة الشرح المتدرّج الذي يوصي به ابن خلدون.

في أثناء المحاضرة، يحقّ للمتعلّم طرح الأسئلة الاستيضاحيّة، على «أن يسأل تفقّهًا لا تعنّتًا ولا رياء»، بحسب ابن جماعة، وأن يراعي قواعد آداب الحديث في المجالس، باختيار اللحظة المناسبة للكلام، وعدم مقاطعة شيخه أو زملائه.

٣ - طريقة المناظرة

هي من أهمّ طرائق التدريس في المراحل المتقدّمة من التعليم،

لدورها في شحذ الذهن والتدريب على سرعة التعبير والارتجال وتعزيز الثقة بالنفس. لذا، كان المدرّسون يحرصون على تشجيع المتعلّمين على المشاركة بالمناظرات والمناقشات، ويحضّونهم على التدرّب عليها، مفسحين في المجال أمامهم للانخراط في نقاش فكريّ هادف على قاعدة حقّ الاختلاف، ولكن مع مراعاة أصول التهذيب والاحترام(٣٠).

ثامنًا - الإجازات

الإجازة في التقليد الإسلاميّ هي إذن يمنحه الشيخ لأحد المتفقّهة، يُجيز له بموجبه رواية الحديث عنه. وعليه، فإنّ الإجازة، بهذا المعنى، مرتبطة باسم الشيخ الذي يمنحها، وأنّ التعليم العالي في عهد المماليك قام، أساسًا، على الجهود الفرديّة للعلماء، وذلك بحسب اختصاص كلّ منهم. وكان على المتعلّم أن يحضر دروسًا في العلوم الدينيّة، ويدلّل على استيعابه إيّاها متدرّجة ليصير فقيهًا. كما كان عليه أن يتخصّص بأحد علوم الدين، ويثبت تعمّقه فيه، للحصول على إجازة من شيخه.

كانت الإجازة التي يمنحها الشيخ لمَن نهل العلم على يديه على نوعَين: إجازة عامّة وتسمّى إجازة الفتيا، وإجازة تحريريّة تتوزّع في فئات ثلاث: إجازة بعراضة الكتب، وإجازة بالمرويّات، والمناولة.

١ - الإجازة العامّة أو الإجازة بالفتيا

هي شهادة يمنحها الشيخ لأحد طلاّبه، يشهد فيها أنّ الأخير قد أتمّ دراسته وأضحى مؤهّلًا للفتيا والتدريس، ويأذن له بذلك. يذكر في هذه الإجازة اسم الطالب واسم شيخه، ومذهبه، ومكان حصوله على الإجازة (الجامع أو المدرسة أو منزل الشيخ أو دار الحديث...). تُكتب الشهادة، إمّا على الكتاب الذي درسه الطالب، أو على ورقة مستقلّة من القطع العريض، مع الإشارة إلى أنّ قيمة الإجازة تختلف باختلاف مكانة

---

(٣٠) حول شروط المناظرة وآدابها، راجع: عبد الباسط بن موسى العلموي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد، باعتناء أحمد عبيد، دمشق، ١٣٤٩هـ، ص ص ١١٢-١٢٦.

الشيخ الذي يمنحها. ولنصّ الشهادة صياغات عديدة، فقد تكون نثرًا أو شعرًا، وتكون الكتابة بقلم الرقاع أسطرًا متوالية، بين كلّ سطرين نحو إصبع عريضة[٣١].

من ذلك: إجازة بالفتيا والتدريس على مذهب الإمام الشافعيّ حصل عليها القلقشنديّ من شيخه سراج الدين عمر بن الملقن، سنة ٧٧٨/ ١٣٧٦، وجاء فيها أنّه أذن له وأجازه «أن يدرّس مذهب الإمام المجتهد العالِم الربّانيّ، أبي عبدالله محمّد بن إدريس المطّلبيّ الشافعيّ، ... وأن يقرأ ما شاء من الكتب المصنّفة فيه، وأن يفيد ذلك لطالبيه، حيث أقام وحلّ، كيف ما شاء، ومتى شاء، وأين شاء، وأن يفتي مَن قصد استفتاءه خطًّا ولفظًا، على مقتضى مذهبه الشريف المشار إليه، لعلمه بديانته وأمانته، ومعرفته ودرايته، وأهليّته وكفايته».

٢ - الإجازات التحريريّة

أ - الإجازة بعراضة الكتب

جرت العادة أن يحفظ المتعلّم كتابًا في الفقه، أو الحديث، أو النحو، أو الأدب، أو التاريخ، أو غير ذلك من المعارف المتّصلة بعلوم الدين، ثمّ يعرضه على مشايخ العصر، «فيقطع الشيخ المعروض عليه ذلك الكتاب، ويفتح منه أبوابًا ومواضع، يستقرئه إيّاها من أيّ مكان اتّفق، فإذا اطمأنّ الشيخ إلى استيعاب الطالب مضمون الكتاب، يكتب له إجازة في عرضه، تكتب في ورق مربّع صغير، يذكر فيها عبارة: «وكذلك عرض عليّ فلان»، أو عبارة: «عرض عليّ وكتبه فلان»، أو ما شاكل هاتَين العبارتَين[٣٢].

من ذلك: الإجازة التي منحها كلّ من الشيخ شمس الدين محمّد بن

---

(٣١) القلقشنديّ، أبو العبّاس أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة، ١٩٢٢، ج ١٤، ص ٣٢٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

عبد الدايم، والشيخ بدر الدين بن جماعة، لنجم الدين محمّد بن أحمد بن عليّ القلقشنديّ حين عرض أمامهما كتاب المنهاج في فقه الإمام الشافعيّ لمحيي الدين النواويّ العام ٨١٣/ ١٤١٠. وممّا كتبه ابن جماعة في هذا الصدد: «كذلك عرض عليّ المذكور (ويقصد نجم الدين محمّد) باطنها عرضًا حسنًا، محرّرًا مهذّبًا متقنًا، عرض مَن أتقن حفظه، وزيّن بحسن الأداء لفظه، ... وقد دلّني ذلك منه... على علوّ همّته، ووفور أريحيّته، وتوقّد فكرته، وانقاد فطنته، ... وقد أذنت له أن يروي عنّي الكتاب المذكور، ... وكتب بذلك فلان في تاريخ كذا»[٣٣].

ب - الإجازة بالمرويّات على الاستدعاءات

هي الشهادة التي يمنحها الفقهاء والعلماء للمتقدّمين في العلم المقيمين بعيدًا عنهم، يجيزون لهم فيها الرواية، أو السماع عنهم، أو غير ذلك، بناء على استدعاءات خاصّة، عبر المراسلة.

من ذلك على سبيل المثال: الاستدعاء الذي تقدّم به صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، المُقيم بدمشق، إلى شيخه جمال الدين ابن نباته، نزيل القاهرة، متمنّيًا عليه أن يمنحه إجازتين، عامّة وخاصّة، وأن يأذن له رواية ما ورد في مصنّفاته المتعدّدة[٣٤]. ومن ذلك أيضًا، ما كتب به الشيخ شمس الدين محمّد بن الصائغ على استدعاء لبعض مَن سأله الإجازة يطلب إليه فيه الإجازة في رواية عدد من مصنّفاته، فأجابه: «أجزتُ لك أن تروي هذه وغيرها عنّي، ولك الفضل في قبول ذلك منّي»[٣٥].

ج - المناولة

للحصول على هذه الإجازة يناول الشيخ الطالب الكتاب الذي رواه أو الحديث الذي اختاره، ويطلب إليه أن يرويه بدوره، ويبادره الكلام:

---

(٣٣) المصدر السابق، ص ص ٣٢٩-٣٣١.
(٣٤) إبن حجّة، خزانة الأدب، ص ٣٢٢.
(٣٥) القلقشنديّ، المصدر السابق، ص ص ٣٣٤-٣٣٥.

«هذه روايتي، فاروها عنّي!»، أو يقول له: «خذ روايتي فانسخها، وقد أجزتُ لك أن تحدّث بها عنّي!». وإذا كانت المناولة مصحوبة بالسماع، تصبح الإجازة أكثر أهمّيّة، وأرفع قدرًا في نقل الحديث.

٣ - إجازات السماع أو السماعات

في العصر المملوكيّ، كثرت مجالس القراءة والسماع في دمشق، وضواحيها وقراها، واحتلّت مكانة عالية في أوساط النخب من العلماء ومن المتعلّمين والناس عامّة، وبخاصّة تلك التي يتصدّى للرواية والقراءة فيها شيوخ ثقة، في الجامع الأمويّ، وفي معظم جوامع ومساجد دمشق وضواحيها، وكذلك في مدارسها، ومنازل بعض علمائها وأعيانها[٣٦]. فالعلماء المقادسة الحنابلة الذين انتقلوا إلى دمشق، وأقاموا في سفح جبل قاسيون، قاموا بدورٍ لافتٍ في إحياء مجالس سماع الحديث والرواية، وقد نصّت بعض السماعات الدمشقيّة على أسماء كثيرين منهم، ولا سيّما سماعات المدرسة الضيائيّة التي أنشأها ضياء الدين (٦٤٣/ ١٢٤٥)، أحد شيوخ المقادسة، في جبل قاسيون.

كان الشيخ المسمِع يدوّن، في ذيل كتاب المتعلّم، شهادة يذكر فيها تواريخ المجالس وأمكنتها، وأسماء الحضور، وعناوين الرسائل والكتب التي سمعها عليه الطالب في أثناء حضوره جلسات السماع، كما يدوّن أسماء مصنّفيها أو رواتها، والمواضع التي فاتته، ويشار إليها بعبارة «مع فوت»، ما يثبت متابعة الطالب جلسات السماع، وذلك وفق النموذج التالي: سمع هذه الرسائل أو هذه الكتب (يذكر هنا عناوين الرسائل أو الكتب وأسماء المصنّفين) على الشيخ الفاضل العالِم (يذكر اسم الشيخ المسمع) بقراءة فلان (يذكر اسم القارئ)، وحضور فلان وفلان (يذكر هنا أسماء الحضور)، وكتب فلان (يذكر اسم الكاتب). وصحّ ذلك وثبت بالمكان الفلاني (يذكر اسم مكان السماع)، في يوم كذا من شهر كذا،

---

(٣٦) راجع: ستيفن ليدر وياسين السوس ومأمون الصاغرجي، معجم السماعات الدمشقيّة، نشر المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق، ١٩٩٦.

سنة كذا...[٣٧]. وقد يكون الشيخ المسمِع هو نفسه القارئ أيضًا، أو أن يكون الشيخ المسمِع القارئ والكاتب في الوقت عينه، وفي الحالة الأخيرة قليل الحضور في ما وقعنا عليه من سماعات دمشقيّة عائدة للعصر المملوكيّ.

والسماعات نوعان: إجازة عامّة، تُمنح بالسماع المباشر، هي الأفضل، وإجازة خاصّة من غير سماع، تُمنح من دون اتّصال مباشر بين الطالب وشيخه. ويشير الرحّالة الأندلسيّ ابن بطّوطة[٣٨] الذي زار دمشق في القرن الثامن الهجريّ/الرابع عشر الميلاديّ، بأنّه حضر العديد من مجالس القراءة والسماع، المنتشرة في المدينة، واستحصل على سماعات من عشرات العلماء الدمشقيّين المشهود لهم. بيد أنّ هذه الإجازة، بنوعَيها، لا تمنح حائزَها عليها أيّ امتياز، أو تعزّز من مكانته العلميّة.

تاسعًا: الموارد الماليّة للمدرسة

لكلّ مدرسة موارد ماليّة ثابتة لتغطية نفقاتها الإداريّة، ومعلوم ناظر المدرّس وإمامها وهيئة التدريس وطلبة العلم وبقيّة العاملين فيها[٣٩]. تتأتّى هذه الموارد، أساسًا، من الواقف الذي أنشأ المدرسة، وتتكوّن، عمومًا، من عائدات الأراضي والعقارات والأسواق والمعاصر والحمّامات وغيرها الموجودة في دمشق وفي ضواحيها، ممّا هو مذكور صراحة في كتاب الوقف.

والأوقاف نوعان: أوقاف خاصّة وأوقاف عامّة[٤٠].

- الأوقاف الخاصّة: هي أوقاف وراثيّة، يعود حقّ الانتفاع من ريوعها

---

(٣٧) المصدر السابق، ص ص ١١-١٢.

(٣٨) إبن بطّوطة، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣٩) إبن شدّاد، عزّ الدين محمّد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٧-٢٣٠.

(٤٠) حول ماهيّة الوقف الإسلاميّ وتطوّره وأنواعه، راجع: Cf. Heffenig, art. «waqf», *EI*, V. 4, pp. 1096-1103.

لورثة الواقف، وتنتقل بعد وفاتهم إلى ذرّيتهم تلقائيًا، ولا تتحوّل بالتالي إلى أوقاف عامّة إلّا بانقراض نسل الواقف.

- الأوقاف العامّة أو الأوقاف الخيريّة: إنّ الدافع الرئيسيّ لهذا النوع من الأوقاف هو الفوز بمرضاة الله وكسب الثواب. وتتوزّع في قسمين يختلفان باختلاف الغرض من كلّ منهما. يختصّ أحدهما بالأغراض الخيريّة البحتة، كالأوقاف على العاجزين عن القيام بفريضة الحجّ، وأوقاف فكاك الأسرى، وأوقاف الفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل. أمّا القسم الآخر، وهو موضع اهتمامنا، فينحصر بحبس الأملاك المنقولة وغير المنقولة على المدارس، والجوامع، والمساجد، والخوانق، والزوايا، والرُبُط، وغيرها، وذلك لتأمين الموارد الماليّة اللازمة لتغطية نفقاتها.

يتولّى مراقبة مداخيل المدرسة ومصاريفها ناظر المدرسة، ويناط به أيضًا إدارة أوقافها. ونظرًا إلى ضخامة المهامّ الملقاة على عاتق الناظر، أسندت وظيفة نظارة المدرسة لعالِم ثقة كبير الشأن غالبًا ما يكون قاضي القضاة، يقوم بالإضافة إلى ذلك بمهمّة التدريس[٤١].

وكان من الطبيعيّ أن يرتبط مصير المدارس، استمرارًا وتطوّرًا، أو انحسارًا وزوالًا، بمصير الواقف، إذ كانت، في معظم الأحيان، تزول بعد وفاته. فدار الحديث الأشرفيّة بدمشق عرفت التقدّم والازدهار في زمن واقفها الملك الأشرف موسى الأيّوبيّ، ثمّ تعرّضت للزوال بعد وفاته، ووفاة شيخها وفقيهها تقيّ الدين عثمان بن الصلاح[٤٢].

عاشرًا: هيئة التدريس

١ - تعيين المدرّسين ورتبهم العلميّة

حظيت مهنة التدريس بمكانة مرموقة بدمشق في العصر المملوكيّ،

---

(٤١) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن، الذيل على الروضتَين، تحقيق عزّت العطّار، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢١٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

بوصفها وظيفة جليلة القدر. فحائز هذه الوظيفة كان يتمتّع بحقوق وامتيازات يمنحه إيّاها السلطان أو مَن يمثّله (نائب السلطنة) بـ«توقيع كريم» يُكتب في ديوان الإنشاء، ويُقرأ على الملأ في الجامع الأمويّ.

في هذا التوقيع، ينصح السلطان المدرّس أن يُظهر أمام الطلبة «من مكنون علمه ما كان يخفيه الوقار، وليهب من ممنون فضله ما يهب منه عن ظهر غنى أهل الافتقار، وليقرّر تلك البحوث، ويبيّن ما يردّ عليها، وما يردّ به مَن منعها وتطرّق بالنقص إليها، حتّى لا تنفصل الجماعة إلاّ بعد ظهور الترجيح والإجماع على كلمة واحدة على الصحيح»، وأن يُقبل إلى الدروس وهو «طلق الوجه على جماعته، وليستملهم إليه بجهد استطاعته، وليربّهم كما يربّي الوالد الولد، وليستحسن ما تجيء به أفكارهم، ... هذا إلى أخذهم بالاشتغال، وقدح أذهانهم للاشتعال، ولينشّء الطلبة حتّى ينمّي منهم الغروس، ويؤهّل منهم مَن كان لا يظنّ منه أنّه يتعلّم لأن يعلّم ويلقي الدروس»[٤٣].

لم يكن تنظيم المؤسّسات التعليميّة في العصر المملوكيّ أقلّ شأنًا ممّا هو معتمد في الجامعات المعاصرة. فكان لكلّ مؤسّسة تعليميّة هيئة تدريس مؤلّفة من فئات ثلاث، هي: الشيخ، والمدرّس، والمعيد، يتمّ تصنيف رتبهم العلميّة على أساس العلم والكفاية. وكان فقهاء المدرسة من حيث تحصيلهم العلميّ فئتين: الفقهاء المنتهون، ولهم مهمّة الإشراف على حسن سير التدريس، والفقهاء المدرّسون، ويناط بهم الشأن التعليميّ كلّ بحسب اختصاصه[٤٤].

لقد جرت العادة أن يكون الشيخ من مشاهير العلماء، ومن أرسخهم في الدين والعلم. وهو رأس المدرسة يعيّنه السلطان في منصبه بـ«توقيع كريم». يتولّى الشيخ، أحيانًا، إلى جانب مشيخة المدرسة مشيخة العلم الذي تختصّ المدرسة بتدريسه، كمشيخة النحو واللغة العربيّة في المدرسة

(٤٣) القلقشنديّ، المصدر السابق، ج ١١، ص ٢٤٧.
(٤٤) السبكي، طبقات، ج ٩، ص ٩٨.

العادليّة التي تولاّها بكفاءة عالية الشيخ علم الدين بن اللورقي (ت. ٦٦١/ ١٢٦٢)[٤٥]، وكذلك الشيخ كمال الدين بن أبي بكر الشريشي (ت. ١٣١٨/٧١٨)، شيخ دار الحديث الأشرفيّة، ومتولّي تدريس الحديث فيها[٤٦].

وشاع في عصر المماليك أن يورث أحد المدرّسين، إذا ما شعر بدنوّ أجله، وظيفته لولده، بعد أن يكون قد هيّأه لها. وربّما أوصى بها أيضًا لغير ولده، ممَّن يجد فيه الكفاءة لتولّي مثل هذه المهمّة، على أن تقترن هذه الرغبة بموافقة قاضي قضاة المذهب المختصّ، وهو ما كان يحصل في معظم الأحيان. ومن ذلك: إنّ الإمام جمال الدين محمّد بن أحمد الشريشي (ت. ٧٧٩/ ١٣٧٧) الذي درّس في كبريات مدارس دمشق، قد نزل عن التدريس في الباذرائيّة لولده شرف الدين محمود، كما نزل عن التدريس في الإقباليّة لولده الآخر بدر الدين محمّد[٤٧]. وكذلك، فإنّ الحافظ المزّي ترك التدريس في دار الحديث الحمصيّة للإمام صلاح الدين خليل بن كيكلدي (ت. ٧٦١/ ١٣٦٠)[٤٨].

٢ - صفات المدرّس وواجباته

وضع منشئو المدارس معايير دقيقة لاختيار المدرّسين، يمكن تصنيفها في الصفات التالية: الصفات الجسديّة (حسن القدّ، ووضوح الجبين، وسعة الجبهة، وانحسار الشعر عنها، ...)، وصفات عقليّة (رجاحة العقل، وسعة الثقافة، وحدّة الفهم، ...)، وصفات خلقيّة (العدل، والإنصاف، والتفقه، والحِلْم، وسعة البال، والوقار، والرفق بالمتعلّم، ...)[٤٩].

---

(٤٥) اليونيني، قطب الدين موسى، ذيل مرآة الزمان، حيدر أباد، الدكن، ١٩٥٥، ص ٢٢١.
(٤٦) إبن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٩١.
(٤٧) إبن حجر العسقلانيّ، المصدر السابق، ج ٤، ص ص ١٦٤-١٦٥.
(٤٨) إبن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٣٢.
(٤٩) حول صفات المعلّم وآدابه وواجباته، انظر: العلموي، المصدر السابق، ص ص ٤٣-٥٨.

ويرى الغزالي[٥٠] أنّ على المتصدّي للإمامة أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها، سيرة ورأيًا ولفظًا، لأنّ تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه، وأنّ معلّم نفسه ومؤدّبها أحقّ بالتقدير والإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم. ويضيف ابن جماعة[٥١] أنّ على المرء أن لا يتصب لهذا المنصب الخطير إلّا «بعد أن يستكمل عدّته، ويشهد له بذلك أفاضل أساتذته وكبار علماء عصره...». ويضيف العلماء إلى ما تقدّم شروطًا أخرى، منها:

+ أن يتفرّغ المدرّس للتعليم، وله على ذلك جامِكيّة وجَرّاية. لذا، يتوجّب عليه أن لا يتعاطى عملًا مأجورًا آخر، إلّا إذا قام بالتدريس طوعيًّا، ومن دون أخذ من أموال الأوقاف.

+ أن يتقيّد بشروط الواقف، وينفّذ ما ورد في كتاب الوقف، باستثناء ما له صلة بمصلحة الطلبة. كأن ينصّ كتاب الوقف، مثلًا، على أن تختصّ المدرسة بتدريس المذهب الشافعيّ، فيمكن في هذه الحال إضافة دروس في أيّ من العلوم الشرعيّة، كالفقه، والحديث، والتفسير.

+ أن يكون قادرًا على صون الانضباط والنظام في مجالس دروسه، والحرص على مصلحة الطلبة في تعيين مواقيت التدريس.

+ أن لا يدّعي علم ما يجهل، «وأن لا يذكر الدرس من علم لا يعرفه، فإنّ ذلك لعب في الدين وازدراء بين الناس»، وأن يمتلك الجرأة على إظهار الصراحة في القول إذا ما اقتضى الأمر ذلك، فـ«إذا سئل عن شيء لا يعرفه، أو عرض في الدرس ما لا يعرفه، فليقل لا أعرفه أو لا أتحقّقه أو لا أدري»[٥٢].

---

(٥٠) الغزالي، أبو حامد محمّد، إحياء علوم الدين. القاهرة، ١٩٥٧، ج ١، ص ص ٤٣، ٤٨-٤٩.

(٥١) ابن جماعة، المصدر السابق، ص ٨٢.

(٥٢) العلموي، المصدر السابق، ص ٥٦.

٣ - أوضاع المدرّسين الاجتماعيّة والماديّة

أ - مدرّسو الكتّاب أو المؤدّبون

كان الوضع المعيشيّ لهذه الفئة من المدرّسين يميل، إجمالًا باتّجاه الفقر، إذ انكبّ هؤلاء على تدريس القرآن والمبادئ الدينيّة العامّة بغية كسب الثواب ومرضاة الله، ولم يتقاضوا أجورًا، واكتفوا بالقليل ممّا يجود به أولياء أمور الصبيان، من طعام، وخبز، وتقديمات ماليّة وعينيّة، اختلفت قيمتها باختلاف قدرة الأهل الاقتصاديّة[٥٣]، علمًا بأنّ بعض المؤدّبين قد اعتمد تعليم الصبيان حرفة للارتزاق، وتقاضى أجورًا، كانت تُدفع على مرحلتَين:

في المرحلة الأولى، يدفع وليّ أمر الصبيّ مبلغًا صغيرًا من المال، بصورة دوريّة، أسبوعيًّا أو شهريًّا. أمّا المرحلة الثانية فعندما يختم الصبيّ السورة الأولى من «تبارك». وفي هذه الحال، فإنّ ما يدفع للمؤدّب يعتبر بمثابة عربون شكر وتقدير، ثمّ يتكرّر الأمر عينه، كلّما تعلّم الصبيّ سورة جديدة، إلى أن يختم القرآن الكريم، وعند ذلك يكافأ المؤدّب بأن يقدّم إليه المال والملابس، وغير ذلك من المعطيات[٥٤].

وعلى الرغم من غلبة السمعة الوضيعة لمؤدّبي الكتّاب، باعتبارهم أقلّ المدرّسين علمًا وثقافة، فقد كان من بينهم عدد من الفقهاء والأدباء والشعراء، نذكر منهم: الشيخ علاء الدين عليّ بن بكتوت بن العصروني الدمشقيّ (ت. ١٣٤٤/٧٤٥)، أحد فقهاء المدرسة العادليّة الصغرى، ومؤدّب الأيتام فيها[٥٥]، وكذلك الحافظ والمحدّث نجم الدين إسماعيل بن إبراهيم الأنصاريّ المعروف بابن الخبّاز (ت. ١٣٠٢/٧٠٣). سمع عليه مشاهير حفّاظ القرن الثامن الهجريّ/الرابع عشر الميلاديّ، ومنهم المزّي، والذهبيّ، وولده محمّد.

---

(٥٣) إبن الحاجّ، المدخل، القاهرة، ١٩٢٩، ج ٢، ص ص ٣٠٨، ٣١١ و٣١٤.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ص ٣٢١-٣٢٣.
(٥٥) إبن رافع، المصدر السابق، ج ١، ص ص ٥٠٢-٥٠٣.

ب - مدرّسو المساجد

ليس لدينا الكثير ممّا يمكن الاعتماد عليه للتعرّف إلى الأوضاع المادّيّة لهذه الفئة من المدرّسين، ومعظمهم من الغرباء، وبخاصّة من المغاربة. ذلك أنّهم كانوا يقومون، إجمالًا، بتدريس الأجيال، ولا يعنيهم، من الأمر، سوى الفوز بالثواب والأجر، أو أنّهم كانوا ممّن ينفّذون وصايا بعض المحسنين، بإلقاء دروس في العلوم الشرعيّة على عدد محدود من الطلبة، مقابل تأمين نفقات أولادهم.

ففي الجامع الأمويّ، مثلًا، جرت العادة أن توقف رواتب شهريّة على الطلبة والمدرّسين، بحيث ينال الطالب عشرة دراهم، والمعيد عشرين درهمًا، والمدرّس ثمانين درهمًا، أو أن يُخصّص لكلّ حلقة معلوم محدّد للمدرّسين والطلبة يلتزم الواقف تسديده.

ج - مدرّسو دور العلم الأخرى (الخوانق والرُبُط والزوايا)

لم يكن الوضع المعيشيّ لهؤلاء المدرّسين سيّئًا. فعلى الرغم من عدم ثبات رواتبهم وانتظامها، فإنّ مداخيلهم الشهريّة تأثّرت بعوامل عديدة، أهمّها: مقدار ريع الوقف المخصّص لها، ومكانة المدرّس وسمعته العلميّة، وشخصيّة واقف المدرسة أو ناظرها ومزاجيّته، أكريمًا كان أم شحيحًا.

في المدرسة الظاهريّة الجوّانيّة، مثلًا، كان معلوم المدرّس الشافعيّ أو الحنفيّ مئة وخمسين درهمًا في الشهر، بالإضافة إلى رطلين خبزًا مثلّثًا بالدمشقيّ، والمعيد أربعين درهمًا، ورطل خبز، وشيخ الحديث ستّين درهمًا[٥٦]. وفي دار الحديث السكّريّة، كان للشيخ ثلاثون درهمًا ورطل خبز، ولقارئ الحديث عشرون درهمًا وثمان أواق خبزًا. أمّا في المدرسة الشاميّة البرّانيّة، فكان للمدرّس ثلاثون درهمًا ناصريًّا من الفضّة، علاوة

---

(٥٦) إبن شدّاد، المصدر السابق، ص ص ٢٢٧-٢٢٩.

على غرارتَين، واحدة من القمح، وأخرى من الشعير[٥٧].

أمّا القضاة المدرّسون فكانوا يتمتّعون بحياة كريمة ومستوى معيشة مرتفع. وكان مقرّرًا أن يكون راتب القاضي خمسين دينارًا شهريًّا، كحدّ أقصى، فضلًا عن الأرزاق العينيّة وبعض من ريوع أوقاف المدرسة أو المدارس التي يدرّس فيها، ما يعني أنّ من حقّ القاضي أن يمارس مهنة التدريس إلى جانب وظيفة القضاء. يذكر النويري أنّ قاضي قضاة الشافعيّة بدمشق بهاء الدين يوسف بن يحيى القرشيّ، المعروف بابن الزكي (ت. ٦٨٥/١٢٨٦)، جمع له أجلّ مدارس دمشق في عصره، وهي العزيزيّة، والعادليّة الكبرى، والتقويّة، والكلّاسة، والمجاهديّة، والفلكيّة، وأفاد من ريوع أوقاف عدّة ممّا جعله من الأثرياء[٥٨].

حادي عشر: المرأة الدمشقيّة والتعليم

حظيت المرأة الدمشقيّة بقسط وافر من الاحترام في العصر المملوكيّ، لكنّ حظّها من التعليم كان ضئيلًا، مقارنةً بالرجل، أسوة بمثيلاتها في مجتمعات الشرق والغرب في القرون الوسطى، بفعل الذهنيّة الذكوريّة، وثقل المفاهيم والعادات الاجتماعيّة السائدة وقتذاك. ومع ذلك، تفيدنا المصادر المعاصرة التي اختصّت بالتعليم مباشرة، أو تلك التي عرضت له بطريقة غير مباشرة، ككتب التراجم أو كتب التأريخ العامّ، أنّ المرأة الدمشقيّة لم ترْتَد الكتّاب، ولم تُتَحْ لها فرصة المشاركة في حلقات التعليم في المدارس، أو في المساجد، والخوانق، والزوايا، والربط، بل نهلت العلم عن طريق والدها أو أسرتها، أو بواسطة مدرّس خاصّ أو بعض النسوة المتعلّمات.

وعلى الرغم من ذلك، أسهمت النسوة الدمشقيّات بشكل واسع في

---

(٥٧) ابن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٨٤.

(٥٨) النويريّ، شهاب الدين أحمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق السيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٩٢، ج ٣١، ص ص ١٦٤-١٦٥.

الميدان الثقافيّ، وكان لهنّ إسهامات نشطة في فضاء الحياة العلميّة والدينيّة. فثمّة كثيرات منهنّ كان لهنّ دور مهمّ في تعليم الفقه والحديث والقرآن، العلوم الأكثر تدريسًا بواسطة النساء في العصر المملوكيّ، وذلك ما لقت إليه مؤرّخو العصر، مثل ابن حجر العسقلانيّ، وابن رافع السلاميّ، وابن كثير، والسخاوي. ومن بين النسوة الدمشقيّات اللواتي ذاعت شهرتهنّ في علم الحديث: فاطمة بنت الشيخ جمال الدين سليمان الأنصاريّ (ت. ٧٠٨/١٣٠٨)، التي امتلكت ثروة عظيمة مكّنتها من القيام بكثير من أعمال البرّ، وإنشاء عدد من المدارس والبيمارستانات، ورتّبت لها أوقافًا. تتلمذ على الشيخة فاطمة بعض كبار علماء العصر، كصلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، وكذلك حبيبة بنت محمّد بن قدامة المقدسيّ شيخة الحديث (ت. ٧١٢/١٣١٢)، التي استقى منها الشيخ شرف الدين الدمياطي الكثير من رواياته. ومن النسوة اللواتي برعن في القراءة: حكيمة بنت محمود بن محمّد قارئة القرآن الكريم، والشيخة عائشة بنت إبراهيم بن صدّيق زوجة الحافظ جمال الدين المزّي.

يشير ما سبق إلى أنّ المرأة الدمشقيّة في زمن المماليك مارست مهنة التدريس، وإن لم تتسلّم وظيفة التعليم في أيّ من دور العلم، وأنّ معظم النساء العالمات كنّ من بنات العلماء أو من زوجاتهم أو من أخواتهم، كما أنّ كثيرات منهنّ تنقّلن بين الشام ومصر في طلب العلم على كبار علماء العصر أسوة بالرجال.

ثاني عشر: خاتمة

نستخلص ممّا تقدّم أنّ مهنة التعليم بدمشق في عصر المماليك، كما في سائر المناطق الإسلاميّة كانت مهنة مقدّرة، إذ حظي المدرّسون بكلّ فئاتهم باحترام الخاصّة والعامّة. ورغم تدخّل السلطة المملوكيّة في تعيين المدرّسين وعزلهم، فقد روعيت في اختيار المدرّسين شروط تتّصل بكفاياتهم وأهليّتهم للقيام بهذه الوظيفة السامية، في ضوء صفاتهم الجسديّة والخلقيّة والعقليّة.

وممّا ميّز العصر المملوكيّ، دخول المرأة عالم الرجال، من خلال انخراطها في معترك التعليم، وبخاصّة في مجال الفقه، والحديث، وتلاوة القرآن، رغم فرض الحجاب عليها. واللافت في الواقع الدمشقيّ أيّام المماليك، وفرة الأعطيات والمساعدات النقديّة والعينيّة التي كان يقدّمها الحكّام وأهل البرّ إلى الفقراء من طلبة العلم، تسهيلًا لتفرّغهم لاكتساب المعرفة في العلوم الدينيّة والتبحّر فيها، ممّا أدّى إلى تزايد عدد طلبة العلم الذين قصدوا المدينة، من كلّ حدب وصوب، وبخاصّة من بلاد المغرب والأندلس، كي ينهلوا العلم من معين كبار شيوخ دمشق وعلمائها.

في لغة «الكرازة» أو «التربية المسيحيّة»

الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ*

لمّا انعقد مجمع الأساقفة في رومة العامَ ١٩٧٧، وجّه رسالة إلى شعب الله في شأن التعليم المسيحيّ ورد فيها ما يلي: «إنّ التربية المسيحيّة تنطلق من فعل الإيمان، كما تقود إلى فعل الإيمان» (رقم ٨). ويشمل فعل الإيمان هذا بدرجة أولى الاعتراف بقيامة المسيح وتأوينها في مختلف ظروف حياتنا. لكنّ عمليّة التربية المسيحيّة لن تفضي إلى هذه النتيجة ما لم تأخذ بعين الاعتبار عنصر الكلام، بل وأسلوب الكلام بالذات[1]. فالتربية المسيحيّة أو التعليم المسيحيّ والوعظ والكرازة تلجأ جميعها إلى الكلام، وتستمدّ منه الأدوات اللازمة والأساليب لتحقيق هدفها في نقل بشرى الإنجيل.

تعدّد أساليب الكلام في التعبير عن الفكر

عندما نتكلّم نشعر بأنّه بإمكاننا التعبير عن الفكرة الواحدة بطرائق مختلفة، ممّا يجعلنا نتساءل كيف نعرض الفكرة وكيف نطرحها لكي تجتذب انتباه المستمع وإصغاءه وتَقَبُّلَه ما نريد إيصاله إليه. ونختبر هكذا أنّ المتكلّم قد يستخدم عدّة أقنية أو أساليب، لنقل ما يريد أن ينقله إلى

(*) باحث له مؤلّفات في شؤون الإيمان والتربية. - ومقاله هذا فصل من كتاب معدّ للطبع عنوانه رفيق المعلّم في التربية المسيحيّة.

(١) Odile Dubuisson: *L'acte catéchétique*, Le Centurion, Paris, 1982.

الآخر، وأنّ وَقْع كلامه على المستمع متوقِّف على أسلوب الكلام.

ولدينا في الكلام عدّة أقنية أو أساليب أو مستويات، توفّر لنا وسائط مختلفة لبناء نموذج عمليّة الكرازة بعامّة، وما يقوم به معلّم التربية المسيحيّة بخاصّة. ومن الجدير بالذكر، أنّ هذه الوسائط ليست خاصّة بالكلام الدينيّ، بل هي طرائق مختلفة تتعلّق بسير عمليّة الكلام مهما كان مضمونها. فلنوضح ذلك بمثالٍ بسيط مستمدّ من الحياة المدرسيّة: لدينا ثلاث صيغ أو ثلاثة أساليب للتعبير عن الموضوع نفسه، وهي:

١ - في أثناء الاستراحة، تلعب سميرة وحنان ومريم بالقفز على الحبلة، تتمسك سميرة وحنان بطرفَي الحبلة، وتقفز مريم.

٢ - المربّية: يا سميرة وحنان ومريم، يجب أن تَلْعَبن بالحبلة. هلمّي يا حنان، أعطي سميرة طرف الحبلة، ولتقفز مريم.

٣ - المربّية: هلمّي يا مريم لنلعب بالحبلة! - مريم: ليس لي رغبة في ذلك، بل أفضّل اللعب بالكرة. - أسرعي يا مريم، إن أتيتِ، ستقفزين الأولى.

فالصيغة الأولى هي مجرّد عرض الوقائع: تلعب الفتيات الثلاث بالحبلة، اثنتان تمسكان بطرفَي الحبلة، والثالثة تقفز. وتعرض الصيغة الثانية فكرة اللعب بالحبلة، مع نصيحة وأمر. أمّا الصيغة الثالثة فتعرض ما تشعر به الفتيات إزاء اللعب بالحبلة.

ففي الصيغة الأولى تتوالى المشاهد كالصور على شاشة التلفزيون، وفي الثانية تتجمّع الوقائع حول تصوّر المربّية للاستراحة، حول فكرة. أمّا الصيغة الثالثة فتعرض لنا ما تشعر به الفتيات، ومن خلال ردود فعلهنّ، ندرك أنّ الموضوع يدور على لعبة الحبلة. ومن الجدير بالذكر أنّ الصيغ الثلاث هذه تمثّل أساليب مختلفة للتعبير عن «لعبة الحبلة». وعليه نقول إنّ الكلام في الصيغة الأولى هو كلام إخباريّ وقائعيّ. وفي الثانية، هو كلام توجيهيّ مبادئيّ. وفي الثالثة هو كلام وجوديّ. فنحن إذًا إزاء ثلاثة

مستويات ينصبّ فيها ضرورةً كلُّ كلام وكلّ خطاب وكلّ عمليّة اتّصال. ونحن نستخدم هذا المستوى أو ذاك بحسب ما نريد أن نبلّغه المخاطبَ، وبحسب النتيجة التي نتوخّاها.

أساليب الكلام الثلاثة في التعليم المسيحيّ والكرازة

لكلّ من الصيغ أو الأساليب الثلاثة المذكورة إمكاناتها الخاصّة ودورها وحدودها في عمليّة الكرازة بعامّة، والتربية المسيحيّة بخاصّة.

فبوساطة الكلام الوقائعيّ والإخباريّ، يتكلّم معلّم التربية المسيحيّة أو الواعظ على الموضوع بحدّ ذاته، ولا تظهر في كلامه أيّ علاقة بينه وبين موضوعه. فهو يعبّر عمّا يظهر للعيان وكأنّه يعطي صورةً ضوئيّة لِما يتكلّم عليه، إذ يذكر تفاصيل الأشياء وألوانها وخصائصها المادّيّة ومظهرها الخارجيّ، فتختفي والحالة هذه شخصيّته وراء كلماته: إنّه مجرّد آلة إرسال. أمّا المرسل إليه، فيتلقّى الموضوع مجرّدًا عن أيّ تأويل، وتمرّ الوقائع أمامه على حدّ ما يجري في شريط سينمائيّ وثائقيّ. فينظر إليه ثمّ ينهض وينصرف.

ولهذا الأسلوب من الكلام مكانته في الكرازة، كما هو الحالّ في أيّ عمليّة اتّصال أُخرى، ولكنّها مكانة محدودة، ويُستخدم لنقل ما يحتاج المسيحيّ إلى معرفته من معلومات وأحداث لدعم تفكيره الإيمانيّ. إنّنا نستخدم هذا الأسلوب عندما نعرض حادثةً إنجيليّة مثلًا، كحلول الروح القدس على التلاميذ يومَ العنصرة. فنذكر وجودَ الرسل في مكان واحد والأبوابُ مغلقة، والصوتَ المدوّي من السماء، وظهورَ الألسنة وكأنّها من نار، وانقسامها ووقوفها على كلّ من الرسل، وامتلاء هؤلاء من الروح القدس، وتكلّمهم بلغات غير لغتهم. غير أنّ هذا الأسلوب لا يسمح للمتكلّم بالتعبير عن وقع هذا الحدَث على حياته هو، ولا عن التزامه الشخصيّ، وبالتالي لا يتيح له إمكانيّة التعبير عن إيمانه، ولا يقود ضرورةً المرسَلَ إليه إلى الاعتراف بالإيمان.

أمّا الكلام المبادئيّ والتوجيهيّ فيقيم جسرًا بين شاطِئي الكلام، أي العلاقة بين المتكلّم والمخاطَب، بين المرسِل والمرسَل إليه، بين المربّي والمتربّي. فالمتكلّم يتوجّه إلى عقل المخاطَب، وإلى ذكائه ووجدانه، فيحوّل الواقع إلى فكرة عامّة، يشرحها ويوضّحها مستعينًا بالتشابيه والأمثلة. وهو بهذا الأسلوب يفصّل أيضًا الأفكار والأشياء، ويميّز فيما بين المناسب وغير المناسب، بين الصحيح والخطأ، بين الصالح والشرّير، ويبيّن بالتالي ما هو مسموح به وما هو محرّم، الأمر الذي يعطي هذا الأسلوب بعدًا توجيهيًّا أخلاقيًّا.

ولهذا الأسلوب مكانة مهمّة في الحقل الدينيّ. فعِلْمُ اللاهوت وتفسيرُ الكتاب المقدّس وتاريخُ الكنيسة وشرحُ العقائد والوصايا تَستخدم جميعها هذا الأسلوب من الكلام، وبوساطته يستطيع المتكلّم أن يوضّح العقائد الدينيّة وينقلها إلى الآخرين، كما هو الحال مثلًا عندما يَشرح مفاعيلَ الروح القدس، وانتقاله إلى الكنيسة، ومن خلال الكنيسة والأسرار إلى المؤمنين. غير أنّ هذا الأسلوب لا يصلح عادة للتعبير عن التزام المتكلّم الإيمانيّ، ولا يسمح للمربّي أو الواعظ أن يعبّر عن علاقته الشخصيّة بما يرويه أو يشرحه. إنّ هذا الأسلوب يعبّر عن موقف فكريّ، ولا يسمح بعد بالاعتراف الحياتيّ بالإيمان. وهذا ما يجري عندما يعرض المتكلّم موضوعًا دينيًّا بدون أن يكون مقتنعًا به تمامًا، فيعرضه ويشرحه كما يشرح مادةً علميّة فحسب. وقد يحدث ذلك أحيانًا في بعض المدارس عندما يُطلب مثلًا إلى أستاذ ما لمجرّد كونه مسيحيًّا أن يدرّس مادّة التعليم المسيحيّ، وهو غريب عنها، فيقوم بها لكسب المكافأة الماليّة.

أمّا الأسلوب الوجوديّ من الكلام فيتيح للمتكلّم أن يعبّر عن الموضوع وعن علاقته الشخصيّة به، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ففي حين كان المتكلّم في الأسلوب الإخباريّ يتوارى وراء وصفه الموضوع، وفي الأسلوب المبادئيّ التوجيهيّ يقتصر على شرحه وتفسيره، تظهر في الأسلوب الوجوديّ علاقتُه الشخصيّة بما يعرضه من حقائق وعقائد. فهو لا يوظّف في حديثه ذاكرته وعقله وذكاءه فحسب، بل شخصه بكامله وقلبه

وإرادته وحرّيّته أيضًا. والمربّي المسيحيّ لا يستطيع القيام بذلك إلّا إذا كان ذا خبرة روحيّة شخصيّة. وفي هذه الحالة لن تقتصر مهمّته على تكرار عبارات تعلّمها في الكتب، بل تصبح أيضًا تعبيرًا بطريقته الخاصّة عن خبرة شخصيّة وشهادة لما يؤمن به ويعيشه.

ويُتيح أيضًا هذا الأسلوب للمتكلّم أن يبيّن كيف يمسّ ما يقوله حياته في الصميم، وأن يتحدّث عن تفاعله مع مضمون كلامه، وأن يعبّر عمّا يثيره في نفسه من عواطف ورغبات. فإذا كان يتكلّم على الروح الذي منحه يسوعُ تلاميذَه، فيشير إلى الروح القدس الساكن فيه، أو إلى علاقته به في الحياة، ولجوئه إليه، أو إلى ما يتلقّاه منه من غذاء روحيّ في القربان الأقدس، وما يستمدّ منه في الصلاة من نور وفرح في مختلف ظروف حياته، ومن قوّة وشجاعة في خدمة الملكوت، معبّرًا عن ذلك بتعابيره الشخصيّة. فيستشفّ المستمع عندئذ من كلامه أنّ المربّي أو المعلّم يعيش هو أيضًا ما يتكلّم فيه.

هذا الأسلوب من الكلام هو أسلوب الاعتراف بالإيمان والشهادة الحياتيّة، وهو الأسلوب المميّز لعرض الإيمان، ذلك بأنّه يفسح في المجال للمربّي أو الواعظ أن يعبّر بأسلوبه الشخصيّ عن إعجابه بتعاليم يسوع وأعماله، وعن التزامه الحياتيّ بحدث موته وقيامته حبًّا لنا. وهذا المستوى من الكلام جدير بأن يقود المرسَل إليه هو أيضًا إلى الشهادة الحياتيّة والاعتراف بالإيمان.

أسلوب الكلام في الكرازة والتعليم المسيحيّ

يُتيح لنا الحديث عن مستويات الكلام الثلاثة أن نعرف أيّ علاقة يُقيمها المربّي المسيحيّ نفسُه بمضمون كلامه، وبالتالي أن نعرف نوعيّة العلاقة التي يُثيرها بين المتربّي وما يُعرض عليه من حقائق دينيّة.

لذلك يجدر بنا أن ننتبّه أوّلًا إلى ظاهرة شائعة في التعليم المسيحيّ أو في الكرازة. فغالبًا ما نخلط بين مضمون الكرازة وعمليّة الكرازة،

وغالبًا ما نهتمّ، أكثر ما نهتمّ، بنقل مضمون الإيمان وتحديد ما يتوجّب على المسيحيّ أن يؤمن به ويمارسه. غير أنّه في الواقع لا يوجد مضمون إيمان مستقلّ عن إيمان ناقل الإيمان، بحيث نستطيع أن ننقله كما تُنقل مثلًا قطعة أثاث من مكان إلى آخر. إنّ فاعليّة مضمون الإيمان مرتبطة بأسلوب الكلام المستعمَل، ومن الأهمّيّة بمكان أن نستعمل الأسلوب المناسب للكرازة والتربية المسيحيّة التي تهدف أوّلًا وآخرًا إلى إنعاش الإيمان وتنميته. إذ إنّه يختلف وقع مضمون الكلام على المستمِع باختلاف أسلوب الكلام الذي يلجأ إليه المتكلّم في عمليّة التربية المسيحيّة. فبالأسلوب الوقائعيّ الإخباريّ ينتقل الاعتراف بالإيمان إلى المتربّي بطريقة حياديّة ويترك له مهمّة تأويله كما يشاء. وبالأسلوب المبادئيّ التوجيهيّ ينتقل الاعتراف بالإيمان بطريقة نظريّة على أنّه شرح فكرة أو عقيدة. أمّا بالأسلوب الوجوديّ فيصبح الاعتراف بالإيمان شهادةً حياتيّةً. وينتقل مضمون الإيمان إلى المتربّي في علاقته بالمربّي، بمقدار ما يوضّح هذا الأخير علاقته بمضمون كلامه، ويحسن استعمال هذه الأساليب في عمليّة التربية المسيحيّة. فإذا ما كان يروي حدثًا أو يشرح فكرة أو عقيدة، فلن يسترسل في شرحه، بل ينتقل سريعًا إلى الأسلوب الوجوديّ، فتظهر حينئذ في كلامه العلاقة التي يقيمها هو بمضمون إيمانه.

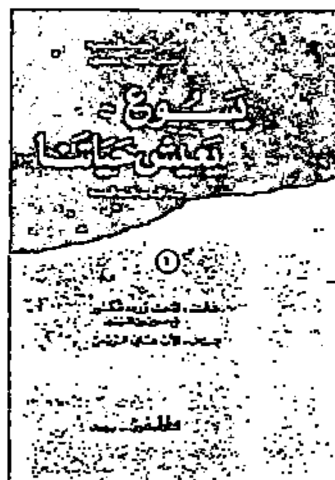
فعلى المربّي إذن أن يدرك أوّلًا أنّ هدف التربية المسيحيّة هو قيادة المؤمن إلى الاعتراف بإيمانه في مختلف ظروف حياته، لأنّ التربية المسيحيّة، كما رأينا، «تنطلق من الإيمان وتقود إلى الإيمان»، فإلى تعميق الإيمان. وثانيًا أنّ الأسلوب المناسب لتحقيق هذا الهدف هو الأسلوب الوجوديّ، أي أسلوب الشهادة الشخصيّة. فوقع كلامه على المؤمن، أناشئًا كان أم بالغًا، يختلف تمامًا إذا قال: «أنا فلان أؤمن بأنّ يسوع المسيح مات وقام حبًّا لي وسيقيمني»، عمّا إذا قال مفسّرًا: «قام يسوع من بين الأموات، معناه أنّه في اليوم الثالث بعد موته، قد جمع بقدرته الذاتيّة بين روحه وجسده وخرج من القبر». وفي هذه الحالة، لن تكون التربية المسيحيّة مجرّد عرض معلومات تعلّمها المربّي وحفظها، فيكرّرها، بل

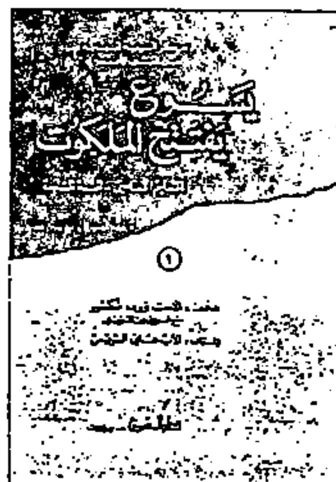
تصبح شهادة حياتيّة صادقة، تعبّر عن خبرة روحيّة شخصيّة. وهذا ما يلحظه مستمعوه ويقدّرونه متأثّرين به، ممّا يحملنا على القول إنّ الشهادة الحياتيّة وحدها تترك أثرًا بليغًا في المؤمن، وتشجّعه على الاعتراف بإيمانه اعترافًا حياتيًّا.

ونقول أخيرًا إنّه لا يكفي المربّي أن يستخدم الأسلوبَ الوجوديّ لتحقّق التربيةُ المسيحيّة هدفها، بل عليه، حين يستعمل صيغة المتكلّم أن يقوم بذلك بصفة كونه فردًا في المجتمع الكنسيّ، إذ إنّ المربّي يمثّل، في عمليّة التربية المسيحيّة، الجماعة المسيحيّة، أي الكنيسة التي تنقل إيمانها إلى أعضائها. وهكذا يتمكّن هؤلاء من إعلان إيمانهم هم أيضًا، كلّ بمفرده وجميعهم معًا، بالاشتراك مع المربّي وبالاتّحاد بالكنيسة جمعاء.

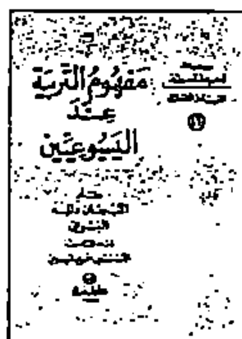
وختامًا، نذكر أنّ مَن تُوجَّه إليهم الكرازة أو التربية المسيحيّة، أو التعليم المسيحيّ، مدعوّون إلى تبنّي موقف المربّي الإيمانيّ، ولكنّهم يبقون، في هذه المرحلة، أحرارًا، لأنّ علاقة المؤمن بالله هي مسألة شخصيّة. وبمقدار ما يُقرّون بأنّ الإيمان بيسوع الذي مات وقام حبًّا لهم، يَمسّ حياتهم في الصميم، فإنّهم يعلنون إيمانهم ويوجّهون مع المربّي الصلاة إلى يسوع الذي يرسل روحه القدّوس لمواصلة عمله الخلاصيّ. وهذه الصلاة لا يمكن أن نعبّر عنها إلّا برساطة الأسلوب الوجوديّ.

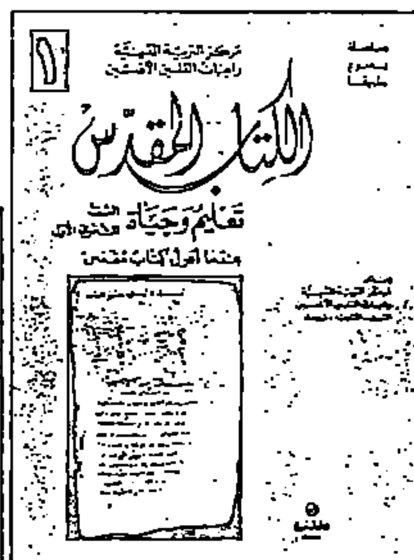
من منشورات دار المشرق















تفسير سورة الإخلاص
للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا
(٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)

تحقيق ودراسة د. عبدالله عبد الرحمن الخطيب*

بسم الله الرحمٰن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين. وبعد، فإنّي أضع بين يدي القارئ تحقيق مخطوطة مهمّة في التفسير للفيلسوف المشهور ابن سينا. وهذا التفسير هو تفسير فلسفيّ وقد أخرجته بالطريقة العلميّة المتّبعة في تحقيق التراث، فاعتمدتُ على أربع نسخ مخطوطة، وقدّمت له بدراسة عن حياة المؤلّف وجهوده ومنهجه في هذا التفسير، وفكره الفلسفيّ الإلٰهيّ، لأنّ هذا التفسير يتعلّق بتفسير سورة الإخلاص، التي تتكلّم على الله تعالى وصفاته. وجعلتُ البحث في ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: قسم الدراسة ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: ترجمة الرئيس ابن سينا.

المبحث الثاني: مؤلّفات ابن سينا في التفسير.

المبحث الثالث: صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا ووصف

(*) أستاذ مساعد في علوم القرآن والتفسير - جامعة الشارقة.

المخطوطات والنسخ التي حصلتُ عليها المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة.

المبحث الرابع: منهج ابن سينا في هذا التفسير والجانب الإلهيّ عنده.

المبحث الخامس: عملي في التحقيق، وصور عن نسخ المخطوطة.

القسم الثاني: قسم التحقيق:

النصّ المحقّق مع الحواشي في الاختلافات بين النسخ.

القسم الثالث: التعليقات على النصّ.

أخيرًا وضعتُ قائمة المصادر والمراجع.

القسم الأوّل

المبحث الأوّل
ترجمة الرئيس ابن سينا Avicenna
(٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م)

أ - إسمه وكنيته ولقبه

العلّامة الشهير الفيلسوف الحسين بن عبدالله بن سينا، أبو عليّ البلخي ثمّ البخاري صاحب التصانيف في الطبّ والفلسفة والمنطق(١). من أشهر

(١) محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد العرقسوس، (بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م)، ط ٤، ج: ١٧، ص: ٥٣٢؛ ولمزيد من المعلومات انظر: عبد الحيّ بن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: (بيروت، دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ط ٢، ج: ٣، ص: ٢٣٤-٢٣٧؛ وخير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ط ٦، ج: ٢، ص: ٢٤١؛ وبطرس البستاني، دائرة المعارف، (بيروت، دار المعرفة، لا ت.)، ج: ١، ص: ٥٣٥-٥٣٩؛ وموجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، (الشارقة، ١٩٩٥)، ط ١، ج: ١، ص ١٩٦-٢٠٨؛ وجورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٠)، ص: ١٥؛ حاشية رقم: ١؛ ومحمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣)، ط ٢، ص: ٣١-٣٧؛ وخصوصًا حاشية رقم: ١، ص: ٣١؛ و A.M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, new ed., B. Lewis, J. Schacht and others, Vol. 111, (Leiden, See also George Hourani, «Avicenna, essay on the Secret of Destiny», in 1986), pp. 941-947. *Classics of Philosophy*, ed. Louis P. Pojman, (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 429-431; and W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 19950, 2nd. ed., pp. 69-74). هناك مصادر عديدة مفصّلة في ترجمة ابن سينا ألقت الضوء على حياته وأسفاره وكتبه، وشيوخه، وتلامذته. ومن أهمّ هذه المصادر: ١ - ترجمة تلميذه أبي عبيد عبد الواحد الجوزجاني التي أخذها مباشرة عن ابن سينا وأكملها بما يعرفه من أحوال شيخه منذ أن لَبّيَه وحتّى أن توفّي. وتعدّ هذه الترجمة مصدرًا لكلّ مَن ترجم لابن سينا. ٢ - تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين أبو الحسن عليّ بن زيد البيهقي=

الحكماء والأطبّاء العرب، فهو أبقراط الطبّ، وأرسطو الحكمة عند العرب والإفرنج[٢] «وهو رأس الفلاسفة الإسلاميّين لم يأتِ بعد الفارابي مثله»[٣]. ويلقّب بألقاب عديدة منها: الحكيم والوزير وشرف الملك وحجّة الحقّ، وأشهرها الشيخ الرئيس. ويرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أنّ الشيخ لقب اكتسبه ابن سينا من اشتغاله بالعلم، والرئيس من اشتغاله بالسياسة[٤]، فقال: «فالشيخ لقب علميّ، والرئيس لقب سياسيّ، والشيخ الرئيس يدلّ على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة، فهو أشبه

=ت٥٦٥هـ/١١٦٩م. ٣ - أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لأبي الحسين عليّ بن يوسف القفطي ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م. ٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، لموفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الشهير بابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨هـ/١٢٦٩م. ونجد ترجمته في كتب التاريخ والتراجم العامّة مثل: وفيات الوفيات لابن خلّكان، والوافي بالوفيات لابن أيبك الصفديّ، ومرآة الجنان لليافعي، والبداية والنهاية لابن كثير، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب التراجم العامّة أو الفلسفة أو الطبّ أو غيرها إلّا وفيه ذكر لابن سينا، إلّا أنّ ابن الجوزيّ أغفل في كتابه المنتظم ترجمته، وتأثّر بذلك ابن الأثير فلم يذكره في الكامل إلّا باختصار شديد مع الذمّ. ومدار هذه التراجم كما ذكرت سابقًا على ترجمة تلميذه الجوزجاني التي نقلها كلّ من البيهقي والقفطي وابن أبي أصيبعة. وهناك مصادر لترجمته بالتركيّة وبالفارسيّة مثل ترجمة أحمد بن عمر بن عليّ المعروف بالنظاميّ العروضيّ السمرقنديّ في مصنّفه المشهور: جهار مقالة. أمّا الكتابات الحديثة فكثيرة جدًا وبلغات العالم المختلفة، فقد نشرت له ترجمة في دمشق باللغتين العربيّة والإفرنسيّة العام ١٩٨٢، تحقيق محمّد فريد جحا ومحمود الفاخوري. وقد كتبت عدّة رسائل ماجستير ودكتوراه عن ابن سينا وفكره، وما زالت الكتابة عنه مستمرّة حتّى يومنا هذا. بتصرّف من رسالة وفاء تقي الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كلّيّة الآداب، قسم اللغة العربيّة وآدابها، نوقشت في ٢٨/٥/١٩٩٨، ج: ١، ص: ١٩-٢٣. وقارن كذلك بموجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ٢٠١-٢٠٢.

(٢) البستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٥٣٦.

(٣) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(٤) لمزيد من المعلومات عن المفاصل الرئيسة لنظرة ابن سينا السياسيّة والاجتماعيّة، انظر المقالة المهمّة لرضوان السيّد، «ابن سينا المفكّر السياسيّ والاجتماعيّ»، في كتاب ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسّسة نوفل، ١٩٨١)، ص: ١٣١-١٥٥.

بالحاكم الفيلسوف كما أراد أفلاطون في جمهوريّته»[٥].

ب - مولده ووفاته

أصل والده من بلخ، وولد في قرية من قرى بخارى اسمها: أفشنة[٦]، وهي قرب قرية خرميثين التي عمل فيها أبوه. وكان مولده العام (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، ولم يتزوّج أو يعقب ذريّة. وتوفّي في همذان يوم الجمعة من شهر رمضان بتاريخ ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م[٧].

---

(٥) وفاء تقيّ الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٢٥-٢٦.

(٦) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤؛ وأحمد بن القاسم الخزرجي، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في الأطبّاء، نشره August Muller، وأعيد طبعه في القاهرة ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥)، ج: ٢، ص: ٢٠. وانظر كذلك في A.M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, Vol. III, p. 941.

(٧) تتّفق معظم المصادر في ذكر تاريخ وفاة ابن سينا على أنّه كان في ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م، وأمّا تاريخ ولادته فكانت العام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م، ذكره البيهقي في تاريخ الحكماء، وتابعه على ذلك كلّ من ابن خلّكان في الوفيات، والصفديّ في الوافي بالوفيات، وابن العماد في الشذرات، والبغدادي في خزانة الأدب، فكانت مدّة حياته ثماني وخمسين سنة وسبعة أشهر قمريّة لا شمسيّة كما جاء عند البيهقي. أمّا ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء فقد ذكر أنّ تاريخ ولادته كان سنة ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م، وتابعه على ذلك الذهبيّ حيث قال: «مات بهمذان... وله ثلاث وخمسون سنة»، وأمّا سبب هذا الوهم فقد أجلته وفاء تقيّ الدين في رسالتها للماجستير بقولها: «وبعد البحث والتتبّع يظهر أنّ هذا الرقم (٥٣) أخذ من عبارة البيهقيّ [في تاريخ الحكماء]»: «وكان عمر الشيخ (نح) سنةً من السنين الشمسيّة مع كسر، فالحرف (ن) يقابل في حساب الجمّل الرقم ٥٠ والحرف (ح) يقابل الرقم ٨، ولكن بعض مَن يجهل هذا الاستخدام الحسابيّ لحروف أبجد من الناسخ أو المترجمين قد يظنّ حرف الحاء جيمًا أقول مَن يجهل... وبما أنّ قيمة حرف الجيم ٣ فيصبح عمر الشيخ عند وفاته ٥٣ بدلًا عن ٥٨ ومن هنا ينشأ الخطأ في سنة ولادته». وفاء تقيّ الدين، المصطلحات العلميّة، ج: ١، ص: ٣٠؛ وقارن الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٤؛ وابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب ج: ٣، ص: ٢٣٤؛ ومحمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٢، الحاشية رقم ٤، وص: ٣٦،=

ج - مراحل حياته

عاش ابن سينا في الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأوّل من القرن الخامس الهجريّين، في فترة كثيرة الأحداث، متشابكة المؤثّرات خصبة النتاج، وأمضى حياته متنقّلًا بين بخارى وهمذان وأصبهان وغيرها من بلاد تركستان وخراسان وما وراء النهر، حيث تنازعت السيادة دول أربع هي دولة السامانيّين ودولة ملوك خوارزم، ودولة الغزنويّين، ودولة البويهيّين، وهي دول استقلّت بأمرها إثر ضعف السلطة المركزيّة لخلفاء بغداد(٨).

ترعرع ابن سينا في بيت علم وسياسة حيث كان أبوه من العمّال المتميّزين في بخارى التي انتقل إليها من بلخ العام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م، وكذلك كان والده من دعاة الإسماعيليّة من أتباع الحاكم العبيدي(٩). وقد اهتمّ أبوه بتعليمه اهتمامًا بالغًا فعندما بلغ العاشرة من عمره كان قد أتقن علم القرآن العزيز، والأدب وحَفِظ أشياء من أصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة(١٠).

وإبّان مدّة طلبه العِلْم لم ينم ليلة واحدة بكاملها، بل كان يتبع الليل النهار(١١) قراءة وحفظًا، وإذا أشكل عليه شيء دخل المسجد وصلّى ركعتَين حتّى يجليه الله تعالى له. وإذا وصل إلى معرفة أو حلّ مشكلة تصدّق بالمال الكثير كما حصل له عندما عثر على كتاب أبي نصر الفارابي أغراض ما بعد الطبيعة الذي بواسطته استطاع فهم كتاب أرسطو ما بعد

= الحاشية رقم ٥. أمّا جورج قنواتي فقد ذكر تاريخًا لولادته هو ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م. أنظر جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٠.

(٨) وفاء تقي الدين، المصطلحات الملميّة في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٥.

(٩) الزركلي، الأعلام، ج: ٢، ص: ٢٤٢؛ والبستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٢٠٢. لا يؤيّد د. محمّد عاطف العراقي أنّ ابن سينا كان إسماعيليًّا لأنّه لم يقبل آراءهم كما تدلّ كتبه على ذلك. محمّد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٢، مع الحاشية رقم ٤.

(١٠) إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤.

(١١) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٣٥.

الطبيعة Aristotal's Metaphysics[12].

فلم يستكمل من العمر ثماني عشرة سنة إلّا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها واستحكم في علمها[13] فلسفة وطبًّا على وجه الأخصّ. وأوّل مؤلَّف له كان كتاب المجموع وهو كتاب في مختلف العلوم عدا الرياضيّات[14] ألّفه في ريعان شبابه[15]. فقد توفّر لابن سينا من الذكاء الخارق والفهم الثاقب ما جعله يستوعب علوم عصره في سنّ مبكر، لذلك كان هذا الأمر مفتاحًا ليدخل عالم السياسة ويكون طبيبًا ونديمًا للسلاطين والأمراء. وبقي-فيّ بخارى حتّى توفّي والده وهو في الثانية والعشرين من عمره.

كان أوّل اتّصال له بالسلاطين هو مع أمير خراسان نوح بن منصور السامانيّ الذي استدعى ابن سينا ليطبّبه[16]. وفي العام ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م إثر سقوط عرش السامانيّين[17] في يدي أمير غزنة السلطان محمود بن سبكتكين فرّ من بخارى إلى كركانج (عاصمة خوارزم)، ثمّ أقام في جرجان العام ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م، وطاف في البلاد وناظر العلماء واتّسعت شهرته ثمّ تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همذان[18].

كانت حياة ابن سينا في همذان تتميّز بأنّها حافلة بالنشاط الفكريّ والاجتماعيّ والسياسيّ، حيث صنّف فيها كثيرًا من مؤلّفاته المهمّة مثل الشفاء وجزءًا من القانون والهداية ورسالة حيّ بن يقظان وكتاب القولنج

---

(١٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣؛ والذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٣) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٤) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص ٣٤.

(١٥) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٦) ابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص ٢٣٥.

(١٧) حكم السامانيّون سجستان وكرمان وجرجان وما وراء النهر وخراسان من العام ٢٦٠هـ وحتّى ٣٨٩هـ. أنظر عليّ بن عبدالله الدفاع، روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم، (الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، لا ت.)، ص: ٦٥.

(١٨) المرجع السابق نفسه.

وغيرها[١٩]. إستمرّ على هذا الحال إلى أن ثار عليه عسكر همذان ونهبوا بيته فتوجّه إلى أصفهان وأكمل تصنيف كتبه هناك مثل النجاة وكتاب العلائي وكتاب الإنصاف[٢٠].

ثمّ مرض ابن سينا مرضًا شديدًا يذكر المترجمون أنّ سببه الإسراف في شهوات الأكل والشراب والجماع، فقصد همذان مع علاء الدولة فأخذه القولنج ثمّ حصل له الصرع وسقطت قوّته فأهمل العلاج وقال: المدبّر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة ثمّ اغتسل وتاب وتصدّق بما معه على الفقراء وردّ المظالم على مَن عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختم في كلّ ثلاثة أيّام ختمة ثمّ مات رحمه الله ودفن في همذان[٢١].

وبموته انطوت صفحة فيلسوف عظيم من فلاسفة الإسلام الذين ملؤوا الدنيا بعلميم فماتت أجسادهم ولكن آثارهم بقيت بعدهم حيّة. فقد استوعبت مؤلّفاته نتاج وثمار الثقافة المصريّة والفارسيّة واليونانيّة في عصره، وقدّم إلينا مادّة غزيرة في كلّ مجال من مجالات المعرفة الإنسانيّة بدرجة تحار أمامها العقول فلا يذكر اسم ابن سينا إلّا وتذكر معه العبقريّة في الفلسفة والنبوغ في الطبّ[٢٢]. ولقد كان ابن سينا حقًّا كما لقّب الشيخ الرئيس والمعلّم الثالث (أرسطو المعلّم الأوّل، والفارابي المعلّم الثاني)، وجالينوس العرب، وأمير الأطبّاء[٢٣].

د – شيوخه

درس المنطق والفلسفة والهندسة وعلم النجوم على يد أستاذه أبي عبدالله الناتلي[٢٤]، ولمّا رأى الناتلي شدّة ذكائه حذّر والده من أن يشتغل ابن سينا

---

(١٩) محمّد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٤.
(٢٠) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٦.
(٢١) إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.
(٢٢) محمّد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٧.
(٢٣) عليّ بن عبدالله الدفاع، روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم، ص: ٦٦.
(٢٤) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ١٩٦.

بغير العلم[٢٥]. وقد فاق أستاذه في العلوم التي درسها عليه حتّى إنّه كان يحلّ له بعض المسائل التي عجز أستاذه عن فهمها. أمّا في الطبيعيّات والإلهيّات وعلم الطبّ فقد درسها وحده[٢٦]. وقد عمل في الطبّ «أدبًا لا تكسّبًا وعلّمه وفاق فيه على الأوائل والأواخر في أقلّ مدّة وأصبح فيه عديم القرين فقيد المثيل، واختلف إليه فضلاء هذا الفنّ يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة، وسنّه إذ ذاك ستّ عشرة سنة»[٢٧]. أمّا الفقه فقد تلقّاه عن الشيخ إسماعيل الزاهد[٢٨]، وقد اتّصل بكثير من العلماء أيّام حياته منهم: إبن مسكويه، وأبو الريحان البيرونيّ، وأبو القاسم الكرمانيّ وغيرهم.

هـ - طلّابه

تلقّى عليه طلّاب كثر منهم: الجوزجاني، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجانيّ، وأبو منصور بن زيلا (زيلة)، والأمير أبا كاليجار، وسليمان الدمشقيّ، وأبو عبدالله المعصوميّ، وكان يقول عنه ابن سينا: «هو منّي بمنزلة أرسطو من أفلاطون»[٢٩].

و - مواقف العلماء والمترجمين من ابن سينا

كان في مخالفة ابن سينا لأسس العقيدة الإسلاميّة في القضايا الإلهيّة كصفات الله تعالى والحشر الجسمانيّ وغيرها من قضايا، والتزامه بالفكر الأرسطيّ والأفلاطونيّ الذي يتعارض مع الإسلام معارضةً واضحة، كان لهذا الالتزام ردّة فعل عنيفة من المسلمين، وانقسم المترجمون له ما بين مؤيّد ومعارض. وكان لفشله في التوفيق بين الدين والفلسفة نتيجة هدم الثقة بالفلسفة حتّى قال ابن رشد: إنّ ابن سينا قد غيّر مذهب القوم في الإلهيّات حتّى صار ظنيًّا. كما أدّى اعتباره بعض الآيات رمزًا وإشارة إلى

(٢٥) إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.
(٢٦) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ١٩٦.
(٢٧) إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٥.
(٢٨) إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.
(٢٩) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ٢٠٣.

هدم الثقة بالقرآن كلّه[٣٠]، فالغزالي كفّره، وابن الصلاح قال عنه: «لم يكن من علماء الإسلام بل كان شيطانًا من شياطين الإنس»[٣١]. وسلك مسلك الغزالي وابن الصلاح في الطعن والذمّ والتضليل علماء كثر مثل: الذهبيّ وابن حجر وابن تيميّة. وأمّا الذين مدحوه فمنهم: إبن خلّكان، وابن تغري بردى، وابن أبي أصيبعة، والصفديّ، والقفطيّ. أمّا حكمنا عليه فهو كما حكم الإمام بديع الزمان سعيد النورسي عليه وعلى أمثاله من الفلاسفة بقوله: «فإنّ فلاسفة الإسلام الدهاة الذين غرّهم مظهر الفلسفة البرّاق فانساقوا إلى طريقها كابن سينا والفارابي لم ينالوا إلّا أدنى درجة الإيمان، ودرجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجّة الإسلام الإمام الغزالي حتّى تلك الدرجة»[٣٢]. وبما أنّ ابن سينا تاب وندم آخر حياته وكان قصده - الذي لم يوفّق إليه - تنزيه الله تعالى وتحقيق الكمال له، فلا يمكن الحكم عليه بالكفر[٣٣].

وقد تأثّر ابن سينا بمَن قبله من الفلاسفة وأثّر فيمَن بعده. أمّا الذين تأثّر بهم فمثل: أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، وثابت بن قرّة، والكنديّ، والفارابي وغيرهم. وأثّر ابن سينا بمَن بعده كالغزالي والشهرستانيّ وأبي البركات البغداديّ وابن طُفَيْل وابن رشد وابن خلدون، وفخر الدين الرازيّ وألبرت الكبير وغيرهم كثير «فابن سينا قد ترك طابعه الدائم على الفلسفة وهذا الطابع هو ما لفت الأنظار إلى دراسة أفكاره والانتهاء إلى

---

(٣٠) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلاميّة)، ص: ٢١٠-٢١٤.

(٣١) إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٧.

(٣٢) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢/١٩٩٢)، ص: ٦٤٥.

(٣٣) لابن سينا رباعيّة يبرّئ فيها نفسه من الكفر يقول فيها:

كُفر مثلي ليس سهلًا أن يُرخم — أين من محكم إيماني أحكم
أوحيدُ الدهر مثلي كافرٌ — فإذن لم يبق في العالم مسلم

أنظر سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي ومراجعة ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص: ٥٦.

دحضها أو تأيدها، لذا فسيظلّ اسم هذا الفيلسوف يتردّد ما بقيت لفظة فلسفة أو علم»[٣٤]. وهذه الترجمة ترجمة مختصرة لحياة هذا الفيلسوف العظيم الذي كان بحقّ أعجوبة الزمان وداهية من دهاة الفلاسفة في العالم.

(٣٤) محمّد عاطف العراقي، ابن سينا، ص: ٢٥-٢٦.

المبحث الثاني

مؤلَّفات ابن سينا في التفسير

كان ابن سينا من الكتّاب الموسوعيّين أو من كتّاب دوائر المعارف كالجاحظ، وإن كان يغلب على كتاباته الفلسفة بجميع فروعها المعروفة في زمانه، من إلهيّات وطبّ ونفس ومنطق ورياضة وأخلاق وغير ذلك[٣٥]. ونظم الشعر الفلسفيّ الجيّد ودرس اللغة مدّة طويلة حتّى بارى كبار المنشئين[٣٦]. وقد نافت مؤلَّفات ابن سينا على المائتي مؤلّف بناء على إحصاء بعض المؤلِّفين[٣٧]. وانتشرت كتبه في كلّ أنحاء الدنيا شرقًا وغربًا، وعوّل على تدريس كتبه الطبيّة في أوروبّا لمدّة ستّة قرون خصوصًا كتابه القانون المعروف في الغرب باسم *Canonmedicina*. ولعلّ ابن سينا بين فلاسفة الإسلام «أكثرهم حظًّا من البحث والدراسة، شُغِل به القدامى مؤيّدين ومعارضين، وعني به المحدثون ناشرين ومعلّقين، بيد أنّه لا يكاد يذكر في شيء ما نشر من مؤلَّفاته نشرًا علميًّا محقّقًا، وأغلب ما ظهر منها إنّما نشر على عجل، أو على أيدي غير المختصّين، ولا يزال جانبها الأكبر مخطوطًا أو في حاجة إلى نشر جديد»[٣٨]. ومن هنا تأتي أهمّيّة

---

(٣٥) المرجع السابق نفسه، تقديم أحمد بك أمين، ص: ٧، وقارن بابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.

(٣٦) الزركليّ، الأعلام، ج: ٧، ص: ٢٤٢.

(٣٧) أنظر جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا. أمّا سيّد حسن نصر فيقول: «تدور مؤلَّفات ابن سينا التي بقي منها ٢٥٠ مؤلّفًا تقريبًا... على جميع المواضيع المعروفة في العصور الوسطى تقريبًا، وأغلب هذه التآليف بالعربيّة وإن كان بعضها بالفارسيّة مثل داشنامة علائي أي كتاب العلوم المهدى إلى علاء الدولة والذي يعدّ أوّل مؤلَّف فلسفيّ بالفارسيّة. وموسوعة الشفاء *Sufficientia* باللاتينيّة التي تُعتبر أطول موسوعة علميّة كتبها إنسان بمفرده». سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٣٧.

(٣٨) جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، تقديم د. إبراهيم بك مدكور، ص: ٩٧.

دراسة وتحقيق هذا المخطوط في التفسير. إذ قلّما يُعرف أنّ لابن سينا تفسيرًا. وسأقتصر في هذا البحث على ذكر كتبه في التفسير فقط مع الإشارة إلى أهمّ الأماكن والمكتبات التي توجد فيها هذه المخطوطات. أمّا كتبه الأخرى في العلوم المتعدّدة فقد أفرد لها المؤلّفون كتبًا خاصّة أحيل القارئ عليها. ومن أهمّ مَن كتب عنها مقداد يالجن[٣٩]، وجورج قنواتي.

أوّلًا – مؤلّفات ابن سينا المخطوطة في التفسير

١ – تفسير آية الدخان (فصلت)[٤٠]

أورده قنواتي باسم: تفسير سورة ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان[٤١].

أوّله: إشارة بالدخان إلى مادّة السماء فإنّ الدخان جوهر ظلمانيّ والمادّة منبع الظلمة.

آخره: إشارة إلى العقول المفارقة التي هي محرّكاتها على سبيل التشويق والله أعلم بحقائق الأشياء[٤٢].

أمّا كارل بروكلمان فقد ذكره باسم: تفسير آية الدخان[٤٣]. وللاختصار نقتصر هنا على ذكر ثلاثة أماكن يوجد فيها هذا المخطوط ومَن أراد الاستزادة فليرجع إلى الفهارس التي ذكرناها سابقًا عن مؤلّفات ابن سينا.

أ – الآصفية ٣ [٧٣٠] – بروك (م) ١/ ٨١٤.

ب – راغب باشا ١٤٠ [١٤٦٩/ مجموع].

ج – رامبوا/ ٢٨٢ [541 at-Tafsir (B) 8261 M][٤٤].

---

(٣٩) مقداد يالجن، مؤلّفات ابن سينا المخطوطة في تركيا.

(٤٠) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، (عمّان، ١٩)، ط ١، ج: ١، ص: ٨٩.

(٤١) جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١.

(٤٢) المرجع السابق نفسه.

(٤٣) C. Brockelmann, *Geschichue Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, (Lieden: Brill, 1937), p. 814.

(٤٤) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩؛ وجورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١-٢٦٢؛ و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, p. 814.

٢ – تفسير سورة الأعلى

أ – الوزيري ٤/ ١٢٦٩-١٢٧٠ [١١١٣٨/ ١١] – (١١٥-١١٧و) ضمن مجموع – ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م.

ب – الأكاديمية الأوزبكية ٥/ ٣٦٤ [xxx / ٢٣٨٥] (١١٤ب) ضمن مجموع ١٠٧٥هـ.

ج – رضا [الفصل ٣-٦٢] – ٢٨ و (ضمن مجموع) – (بروك (م) ١/ ٨١٤)[٤٥].

د – مشهد ٣/ ٢٢ (٦٦) سورة رقم ٧٨[٤٦].

٣ – تفسير سورة الفاتحة

متحف مولانا (المورد ٩ (١٩٨٠) ٣/ ٢٦٩) [مجموع ٢٤٢/ ١٣] – (٨٧ب – ١٨٠) ٨٦٦هـ/ ١٤٦١[٤٧].

٤ – تفسير آية الربا (البقرة ٢٧٥)

رامبور ١/ ٢٨٤ [541 at-Tafsir (B) 8991 M] – (٦ب – ٩ب) ضمن مجموع ق ١٠هـ/ ٦٣١م[٤٨].

٥ – الرسالة النيروزيّة في حرف أبجد – (رسالة في أسرار الحروف التي في أوائل السور القرآنيّة):

أ – الأكاديميّة الأوزبكيّة ٥/ ٣٦٧ [xv / ٢٣٨٥] – (٤٨ب ٤٩أ) ضم مجموع – ١٠٧٥هـ/ ١٦٦٤م[٤٩].

---

(٤٥) لمزيد من التفصيل انظر: مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩٠-٩١.

(٤٦) جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦٤ رقم ٢٠٩، ويوجد في مركز جمعة الماجد في دبي صورة عن هذه المخطوطة مصوّرة من كتابخانة مرعشي برقم ١/ ٣١٤، وأمّا رقم المايكروفيلم في المركز فهو: ٣٧١١؛ وانظر C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, p. 814.

(٤٧) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩١.

(٤٨) المرجع السابق نفسه، ص: ٨٩.

(٤٩) المرجع السابق نفسه، ص: ٩١.

٦ - تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين

وردت أسماء مخطوطات تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في فهارس المخطوطات على النحو التالي:

١- تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين. ٢ - تفسير المعوذتين. ٣ - تفسير سورة الإخلاص. ٤ - تفسير سورة التوحيد. ٥ - تفسير سورة الفلق. ٦ - تفسير سورة الناس.

سأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض أهمّ الأماكن التي توجد فيها كلّ من سورة الإخلاص والمعوذتين مع الإحالة على الفهارس المفصّلة لمَن يريد الاستزادة في المعلومات عنها.

أ - تشستر بيتي ١/١٧-١٨ [(11) 3045] - (٥٨ب - ٦٢أ) ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م. ومن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥. وهي النسخة الأصليّة التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

ب - فهرست كتابخانة مرعشي ١/٢٤٣، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١. رمز إليها في التحقيق بـ: م.

ج - جامعة برنستون (مخطوطات جديدة) ٣١٧ - ٣١٨ [(1537) 1406-2] - (١ب - ١٢أ) ق ٩هـ/ ٦٣٠م.

د - المكتب الهندي ٢/١/١٤-١٥ [(1234) 1079] - (٥٥-٦٣أ) ضمن مجموع - ١١٧٣هـ-١١٧٩هـ/ ١٧٥٩م-١٧٦٥م - ورد بعنوان تفسير سورة التوحيد والمعوذتين(٥٠).

وقد طبع كلّ من تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في دلهي العام

---

(٥٠) لمزيد من المعلومات المفصّلة انظر: جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١-٢٦٢؛ و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur,* Vol. 1, pp 812-14.، وقد أحصت مؤسّسة آل البيت في الفهرس الشامل ٤٢ مخطوطة لكلّ من تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين، انظر مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩-٩٢.

١٣١١هـ/١٨٩٣م، وفي القاهرة، مطبعة السعادة العام ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م[٥١].

ثانيًا - إعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص لابن سينا

لقي تفسير ابن سينا عناية من العلماء، فكانت له شروح عدّة وهي:

١- تفسير سورة الإخلاص: للعلّامة جلال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدواني (ت ٩١٨هـ/١٥١٢م)، وهو شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا[٥٢].

٢- شرح تفسير سورة الإخلاص: لمحمّد بن محمّد بن مصطفى أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت ١١٧٦هـ/١٧٦٢م). يوجد منها نسخة في جامعة برنستون (يهودا ٤٠ (٤٣٢) الرقم 2329). ومنها نسخة مايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه: ٣٦٥١[٥٣].

٣- حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا: لأحمد الشهير بالدباني. منها نسخة بمكتبة الحرم المكّي تحت رقم ١٢ دهلوي، وهي في ١٢٢ ورقة، ٢١ سطرًا، ١٥X٢١سم[٥٤].

٤- تفسير سورتي الإخلاص والفلق لابن سينا مع الترجمة والحواشي الفائقة السنيّة البهيّة باللغتين العربيّة والأرديّة: للعالِم أبي القاسم محمّد بن عبد الرحمن. وهو مدرّس بالمدرسة الدهلويّة الموسومة بقاسم العلوم.

أ- طبع العام ١٣١١هـ/١٨٩٣م في دلهي، مطبعة شمس المطابع وهو

---

(٥١) جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦٤، ٢٦٦-٢٦٧؛ وعلي شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤/١٩٨٤)، ج: ٣، ص: ٦٠.

(٥٢) مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ج: ١، ص: ٤٥٠-٤٥١؛ ومؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٥٤٥.

(٥٣) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٩٠، وراجع بطاقات المخطوطات في مركز جمعة الماجد في دبي.

(٥٤) علي شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٦٠.

في ٩٦ صفحة. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩ وقد حصلت على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة.

ب - يوجد نسخة أخرى في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور برقم 297.162-551[٥٥].

٥- تفسير سورة الإخلاص مع المتن العربيّ: وهو ترجمة بالأرديّة لتفسير ابن سينا. طبع في دلهي العام ١٩٠٥، مطبعة مجتبائي[٥٦].

ومن المناسب أن نذكر الآن اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص.

ج - العلماء الذين ألّفوا في تفسير سورة الإخلاص

قد أفرد العلماء تصانيف خاصّة في تفسير سورة الإخلاص، وذلك لأنّها تعدل ثلث القرآن لما تحويه من معان عظيمة في توحيد الله تعالى. وقد كانت تآليفهم إمّا مستقلّة عن أيّ سورة، وإمّا متّصلة بسورة الفاتحة، وإمّا بسورتي الفلق والناس. ومن هذه التآليف:

١- تفسير سورة الإخلاص: لابن الدهان سعيد بن مبارك النحوي (ت ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م)[٥٧].

٢- تفسير الفاتحة وتفسير سورة الإخلاص: للإمام فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م).

وهي مخطوطة ومعها تفاسير سور أخرى محفوظة في مكتبة جامعة الملك سعود برقم ٢١٧٦/ ٤م/ (٤٧-٥٩)[٥٨].

٣- تفسير سورة الإخلاص: لأحمد بن تيميّة (٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م).

---

(٥٥) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986), pp. 641-642.

(٥٦) *Ibid., p. 677.*

(٥٧) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.

(٥٨) المرجع السابق نفسه، وانظر عليّ شراخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٢٢.

تصحيح محمّد بدر الدين الغساني، القاهرة، المطبعة الحسينيّة ١٣٢٣هـ/١٩٠٤م. وبتصحيح طه يوسف شاهين، مطبعة السنة المحمّديّة، ١٩٦٩[٥٩].

٤- الكلام على سورة الإخلاص: لزين الدين أبي الفتوح عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبليّ، الشهير بابن رجب (ت ٧٩٥هـ/١٣٩٢م).
وهي مخطوطة محفوظة بمكتبة الآثار العامّة ببغداد تحت الرقم: ٣٦٥١١[٦٠].

٥- تفسير سورة الإخلاص: لمحمّد بن محمّد بن مرزوق التلمساني، أبو عبدالله المعروف بالحفيد (ت ٨٤٢هـ/١٤٣٨م)[٦١].

٦- المعتمد في تفسير قل هو الله أحد: للأرميوني يوسف بن عبدالله بن سعيد الحسيني المصري الشافعيّ جمال الدين، (ت ٩٥٨هـ/ ١٥٥٥م)[٦٢].

٧- تفسير سورة الإخلاص: لعبد النافع بن عمر الحموي (ت ١٠١٦هـ)[٦٣].

٨- تفسير سورة الإخلاص: لمحمّد طاهر بن محمّد مكي الروميّ القاضي الحنفيّ (ت ١١٢٨هـ/ ١٧١٥م)[٦٤].

٩- تفسير سورة الإخلاص: لوفيّ الدين بن خليل البكاني (ت ١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م)[٦٥].

١٠- تفسير سورة الإخلاص بالتركيّة: لعيسى بن أحمد بن ميكائيل الخوشناوي السهرناني الشافعيّ (ت ١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م)[٦٦].

---

(٥٩) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤)، ص: ١٤٦.

(٦٠) عليّ شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٣٨.

(٦١) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٦.

(٦٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٥.

(٦٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٢.

(٦٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٣.

(٦٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٤.

(٦٦) المرجع السابق نفسه.

١١- رحمت خاصّ تفسير سورة الإخلاص: لمحمّد حسن خان فقير. وهو تفسير بالأرديّة ومؤلَّف من ١٢ صفحة. طبع في دلهي ١٣٠٩هـ/١٨٩١م.

١٢- تفسير سورة الإخلاص: لعبد الرحمن خضر، طبع في مطبعة النجاح، ١٣٢١هـ/١٩٠٢م[(٦٧)].

١٣- سورة الإخلاص: لأمين أحسن إصلاحي، تحق أعظم كره، المكتبة الحامديّة، ١٩١٤، وهو باللغتين العربيّة والأرديّة وترجمة لتفسير حامد الدين الفراحي السابق[(٦٨)].

١٤- تفسير سورتَي الإخلاص والعلق: لشيخ الإسلام موسى كاظم. وهو تفسير باللغة التركيّة العثمانيّة، مؤلَّف من ١٦ صفحة، طبع في إستانبول ١٣٣٤هـ/١٩١٨م، مطبوعات الأوقاف الإسلاميّة[(٦٩)].

١٥- تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين: لغلام رباني، وهو ترجمة إلى الأرديّة لتفسير سورة الإخلاص والمعوذتين لابن تيميَّة السابق، وهو مؤلَّف من ٣٧٢ صفحة. وطبع في لاهور ١٣٤٤هـ/١٩٢٥ في مطبعة: Islamic Steam Press[(٧٠)].

١٦- تفسير سورة الإخلاص: لحامد الدين الفراحي، تحقيق أحمد كره، مطبعة المعارف ١٩٣١. وهو مؤلَّف من ٣٨ صفحة. وهو تفسير مفصّل لسورة الإخلاص باللغة العربيّة ومترجم للغة الأرديّة ومنه نسخة في مكتبة بيت القرآن في لاهور ورقمها (297.162-1330)[(٧١)].

١٧- تفسير سورة الإخلاص: لحسن علي مالك. نشر في لاهور ١٩٣٩، دار المسلم للطباعة والنشر، باللغتين العربيّة والأرديّة[(٧٢)].

---

(٦٧) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، ص: ١٤٧.

(٦٨) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, p. 615.

(٦٩) *Ibid.*, p. 502.

(٧٠) *Ibid.*, p. 629.

(٧١) *Ibid.*, p. 630.

(٧٢) *Ibid.*, pp. 630-631.

١٨- تفسير سوة الإخلاص: لمحمّد نمر الخطيب. طبع في بغداد في مطبعة النجاح، ١٩٥٢[٧٣].

١٩- تفسير سوة الإخلاص: لعليّ بن محسن الحسني السمناني[٧٤].

٢٠- الإخلاصيّة: للشيخ زاده، وهي حاشية على تفسير سورة الإخلاص السابقة للسمناني[٧٥].

٢١- تفسير سوة الإخلاص: لعبد السلام بن الطيب الفاسي[٧٦].

٢٢- تفسير سوة الإخلاص: لرجب بن محمّد الحليّ الشيعيّ[٧٧].

٢٣- تفسير سوة الإخلاص: لأحمد بن زين الدين الإحساني الشيعي[٧٨].

٢٤- تفسير سوة الإخلاص: لمحمّد بن عبد الرحمن بن زكريّا. وهي مخطوطة في مكتبة الخزانة العامّة بالرباط تحت الرقم: ٢٢١٦ج[٧٩].

٢٥- معترك الخلاص في تفسير سورة الإخلاص: للواعظ القلقشندي محمّد حجازي[٨٠].

---

(٧٣) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، ص: ١٤٧.
(٧٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.
(٧٥) المرجع السابق نفسه.
(٧٦) عليّ شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٤١.
(٧٧) المرجع السابق نفسه.
(٧٨) المرجع السابق نفسه.
(٧٩) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.
(٨٠) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٤.

المبحث الثالث

صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلتُ عليها المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة

أوّلًا: صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا

أمّا ثبوت نسبته إليه من حيث المضمون فلا خلاف عليه، لأنّه متّفق في مضمونه مع كلّ آرائه الفلسفيّة التي سنشرحها في المبحث الرابع، وأمّا من حيث ذكر المترجمين له فإنّ الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلّفاته في التفسير ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلّفاته، أمّا الفهارس الحديثة فقد ذكرت هذا التفسير من مؤلّفاته مع مؤلّفات أخرى، وقد اتّفقت كلّ النسخ التي حصلتُ عليها على ذكر ابن سينا مؤلّفًا لهذا التفسير. وهذا يؤكّد نسبة هذا التفسير إليه. وهناك نسخ عديدة لتفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس ابن سينا أوصلها الفهرس الشامل إلى ٣٩ نسخة منتشرة في مختلف مكتبات العالم[٨١]. ولم أتمكّن من الحصول إلّا على خمس منها - تفي بإخراج المخطوط محقّقًا - وهي:

ثانيًا: وصف المخطوطات

١ - النسخة الأولى:

وهي موجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١/ ١٧-١٨ [(11) 3045] - (٥٨ب - ٦٢أ) ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م. وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥. وهي النسخة الأصليّة التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورة الإخلاص.

---

(٨١) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩-٩٠.

٢- المؤلِّف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، قدّس الله نفسه.

٣- الناسخ: وجدتُ هذه العبارة في آخر المخطوطة: (كتبه الراجي لما رحمة ربّه) من غير ذكر الاسم.

٤- تاريخ النسخ: سنة تسع وتسعين وستمائة هجريّة، وتعادل بالميلاديّة سنة ١٢٩٩.

٥- الخطّ: نسخيّ.

٦- الأوراق: ٥ [٥٤/ب-٥٨/أ].

٧- الأسطر: ١٩.

٨- المقاس: ١٦,٥ × ٨,٥سم.

٩- البداية: قل هو الله أحد الهو المطلق...

١٠- النهاية: فهذا ما وقفت عليه أسرار هذه السورة. تمّت الرسالة والحمد لله لواهب العقل ومبدع الكلّ، والصلوة على خير الرسل.

١١- السماعات والإجازات والمقابلات: يبدو أنّ هذه النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، وممّا يدلّ على ذلك عبارة (بلغ) الموجودة في حواشي الصفحات التالية: ٥٨آ، ٦١أ، وفي ص: ٦٢آ وهي آخر صفحة من تفسير المعوذتين التي تلي مباشرة تفسير هذه السورة، نجد العبارة التالية: «قوبل ولله الحمد».

١٢- الحواشي: تدلّ الحواشي العديدة في هذه النسخة على أنّ النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، إذ إنّ هذه الحواشي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النصّ بوضع علامة تشبه الرقم (٧)، ثمّ يكرّر العلامة في الحاشية ويذكر الشيء الذي سقط من النصّ، وعند انتهائه من ذكر الحاشية الطويلة يضع كلمة: (صح). ولا تكاد تخلو صفحة من هذه الحواشي ما عدا الصفحتين الأولىَ والأخيرة من المخطوطة. وبعض هذه الحواشي صعب القراءة لعدم وضوح الخطّ فيه.

١٣- الرموز المستخدمة: يستخدم الناسخ أحيانًا إشارة الدائرة التي في داخلها نقطة ⊙ للفصل بين الموضوعات كما في ص: ٥٥أ.

١٤- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحيانًا فوق الألف الممدودة داخل الكلمة إحدى العلامتين التاليتين:

١- ~ مثل كلمة: الـله ص: ٥٤ب.

٢- (ا) علامة المدّ الصغيرة مثل كلمة الإله ص: ٥٤ب.

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلًا كتبت كلمة: ازيد وكلمة: اودعه في ص: ٥٦أ بدون همزة على الألف.

وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: لطايف ص: ٥٥ أو كلمة: استغنآيه، ص: ٧٥ب. وتثبت في بعض الأحيان الهمزة مع الياء مثل كلمة أجزائه ص: ٧٥ب.

وأمّا الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان مثل كلمة: شيء ص: ٦٥أ، إلّا أنّها حذفت أحيانًا كما في كلمة مبادي ص: ٥٥أ، وكلمة فسوآ ص: ٥٤ب.

ج - كتبت الكاف التي في آخر الكلمة على الشكل التالي: كذلكـ، ومثل كلمة: التشكيكـ.

د - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المنقّطة، وإن كان حذف من أماكن عديدة بحيث ترى كلمة كاملة غير منقّطة مثل كلمة: يكون ص: ٨٥أ والتي لم تنقّط أبدًا(٨٢).

إعتمدتُ في تحقيق هذا النصّ على هذه النسخة للأسباب التالية:

---

(٨٢) إعتمدتُ في وصف المخطوط على المراجع التالية: Arther Arberry, *The Chester Beaty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, (Dublin: Emer Walker (Irland) Ltd., 1955), pp. 17-18; ومؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩، وبطاقات المخطوطات في مكتبة مركز جمعة الماجد في دبي.

أوّلًا: إنّها أقدم النسخ، حيث كتبت العام ٦٩٩هـ/١٢٩٩م.
ثانيًا: إنّها قوبلت بنسخ أخرى كما تبيّن من النصّ، وهذا الأمر يزيد النصّ دقّة وصحّة.
ثالثًا: إنّها أوضح النسخ خطًّا، وأقلّها أخطاءً.

٢ - النسخة الثانية

وهي موجودة في إيران، فهرست كتابخانة مرعشي ١/٢٤٣، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١. ورمز إلى هذه المخطوطة في التحقيق بـ: م.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين:
٢- المؤلّف: للشيخ الرئيس قدوة الحكماء أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، رحمة الله تعالى عليه.
٣- الناسخ: مصطفى.
٤- تاريخ النسخ: لا تاريخ.
٥- الخطّ: نسخ.
٦- الأوراق: ٥ [١/ب-٥/أ].
٧- الأسطر: ٢٣.
٨- المقاس: ٢٣ × ١٤,٥ سم.
٩- البداية: قوله جلّ جلاله قل هو الله الهو المطلق.
١٠- النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة.
١١- طريقة رسم الحروف (الإملاء):
أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلًا كتبت كلمة: ان في ص: ٣ب، وكلمة احد في ص: ٤أ بدون همزة على الألف.

وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: حقايق ص: ٤ب، وكلمة: اللايقة ص: ٣ب. وأمّا الهمزة آخر

الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان مثل كلمة: الإيماء ص: ٥أ.

ب - يلاحظ في هذه النسخة كثرة الأخطاء اللغويّة والإملائيّة، وكثرة السقط، ولهذا لم تعتمد أصلًا.

ج - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.

٣ - النسخة الثالثة

وهي موجودة في تركيا في المكتبة السليمانيّة في قسم بغدتلي وهبة أفندي، ورقمها: 143/1(٨٣). وهذه النسخة ضمن مجموعة من رسائل لابن سينا وهي: ١ - رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن. ٢ - رسالة في الحزن. ٣ - رسالة في دفع الغم. وقد رمزتُ إلى هذه النسخة في التحقيق بـ: س.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير الإخلاص والمعوذتين.

٢- المؤلّف: تأليف الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، رحمه الله.

٣- الناسخ: السيّد عبيدالله المعروف بهاشم.

٤- تاريخ النسخ: أواسط ذي الحجّة العام ١١٦٤هـ/١٧٥٠م.

٥- الخطّ: فارسيّ.

٦- الأوراق: ٤ [١/ب-٤/ب].

٧- الأسطر: ١٩ متوسّط.

٨- المقاس: ٢١,٥ × ١٦.

٩- البداية: هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.

١٠- النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم.

---

(٨٣) إطّلعتُ على هذه النسخة وحصلتُ على صورة منها عندما زرت تركيا في ١٦/٩/١٩٩٠.

١١- التملكات: يوجد على صفحة العنوان تملكان:

أ - من كتب السيّد مصطفى مسعود رئيس الأطبّاء حضرت سلطاني غفر لهما ١٢٢٦هـ/ ١٨١٠م.

ب - دخل في ملك الفقير إبراهيم فخر الدين بن عبدالله التميم الداري ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

ويوجد على صفحة العنوان ختم دائريّ كتب فيه: أوقف هذا الكتاب وهبي بن عبد المعيد الدوري.

١٢- الحواشي: يوجد حواشٍ قليلة، وهي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النصّ بوضع علامة ثلاث نقاط بشكل مثلّث ∴ كما في ص: ٣أ و٤ب.

١٣- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان.

وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: علايق، وكلمة: الاستيناس.

وأمّا الهمزة آخر الكلمة فلم تثبت في معظم الأحيان مثل كلمة: الشي، إلّا أنّها أثبتت أحيانًا كما في كلمة الدواء ص: ٣أ.

ت - يحذف الناسخ أحيانًا جزءًا من حرف الكاف أوّل الكلمة ووسطها مثل كلمة: كلّ ما كان ص: ٣ب.

ث - يكتب الناسخ النون غالبًا في آخر الكلمة مثل كتابته لحرف الراء ومن غير تنقيط.

ج - تتميّز هذه النسخة بأنّ التنقيط فيها نادر.

د - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.

٤ - النسخة الرابعة

وهي موجودة في أمريكا في مكتبة جامعة برنستون (يهودا)/ ٤ (٤٣٢)

ورقمها: 3329. وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٦٥١. وهي شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا. ولم تُعتمَد في التحقيق.

وصف المخطوطة:

١- العنوان: شرح تفسير سورة الإخلاص [لابن سينا].

٢- المؤلِّف: محمّد بن محمّد بن مصطفى أبو سعيد الخادمي الحنفي ت ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م.

٣- الخطّ: تعليق

٤- الأوراق: ١١ ق [١٠٢ب/ ١١٠ب].

٥- الأسطر: ٢١ متوسّط.

٦- المقاس: ٢٢ × ١٦,٥.

٧- البداية: الحمدلله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، والصلاة والسلام على نبيّه محمّد وعلى آله من الأزل إلى الأبد وبعد...

٨- النهاية: هذا آخر ما أوردنا بالارتجال لما اقتضى الحال الارتجال بعون الملك المتعال وإليه المرجع والمآل.

٩- الحواشي: يوجد بعض الحواشي التي هي زياد في شرح النصّ.

١٠- الرموز المستخدمة: يضع الناسخ خطًّا فوق متن ابن سينا ليميّزه عن شرحه. ولم يورد متن ابن سينا كلّه، بل اختار منه ما يريد شرحه فقط. ولهذا السبب لم أعتمد على هذه النسخة في المقارنة.

١١- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: الهمزة: يسقط الناسخ غالبًا الهمزة أوّل الكلمة، ويثبتها في الوسط. وإذا كانت الهمزة في وسط اسم على وزن فعائل فإنّه يقلبها ياء مثل: عوايق ص: ١٠٢ب. وأمّا الهمزة في آخر الكلمة فإنّه يثبتها.

ب - الحواشي: يوجد في معظم الصفحات حواش على هامش المخطوط.

ج - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.
د - يكتب الناسخ حرف النون مثل حرف الزاي.
هـ - يختصر الناسخ كلمة: المطلوب كما يلي: المط ص: ١٠٣ب و١٠٤ب.

٥ - النسخة الخامسة

وهي موجودة في الهند في دلهي وطبعت العام ١٣١١هـ/١٨٩٣م، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩ وقد حصلتُ على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة. ويوجد نسخة أخرى منها في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور برقم 297.162-551[٨٤]. وقد رمزتُ إلى هذه النسخة في التحقيق بـ: ب.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورتي الإخلاص والفلق لابن سينا مع الترجمة والحواشي المزيلة للغواشي.
٢- المؤلِّف: الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، رحمه الله تعالى.
٣- الشارح والمترجم: العالم أبي القاسم محمّد بن عبد الرحمن.
٤- الخطّ: نسخ.
٦- الأوراق: ٦٤ صفحة.
٧- الأسطر: ٥ أسطر.
٨- البداية: قوله جلّ جلاله قل هو الله أحد.
٩- النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بغاياتها.
١٠- الحواشي: وضع نصّ تفسير ابن سينا في وسط الصفحة، ثمّ وضع حول النصّ خطّ مستطيل يحيط بالنصّ، ووضعت الترجمة إلى

(٨٤) Halit Eren, *World Bibliography*, pp. 641-642.

الأرديّة فوقه. ثمّ وُضِعت التعليقات العربيّة حول الترجمة، ويفصل بين الترجمة والتعليقات العربيّة أيضًا خطّ مستطيل في كلّ صفحة. وقد كُتبت هذه التعليقات بالخطّ الفارسيّ. وهذه النسخة كثيرة الأخطاء والسقط. وقد اعتمدتُ على هذه النسخة في المقارنات بين النسخ.

المبحث الرابع

منهج ابن سينا في هذا التفسير والجانب الإلهيّ عنده

أوّلًا: منهج ابن سينا في هذا التفسير: يعدّ هذا التفسير تفسيرًا فلسفيًا وليس من قبيل التفسير بالمأثور. فابن سينا قد ضمَّن فيه آراءه الفلسفيّة الإلهيّة، بدءًا من القول بالمبدأ الأوّل، وواجب الوجود، والعلّة الأولى، إلى قضيّة الصفات وكيفيّة صدور المخلوقات عن الله تعالى وغير ذلك من أمور.

وهذا المنهج الذي اتّبعه ابن سينا في هذا المخطوط يتّفق اتّفاقًا تامًّا مع فكره الفلسفيّ الإلهيّ في سائر كتبه وتآليفه. وهو من خلال شرحه بعض القضايا في هذا التفسير يحيل على أهمّ كتاب من كتبه وهو الشفاء. ويشرح ابن سينا كلّ آية على حدة، ويستخدم أحيانًا أسلوب السؤال والجواب مثل قوله: فإن قيل... فنقول... ثمّ يضع خاتمة لتفسيره يلخّص فيها مجمل الأفكار التي ناقشها في شرحه الآيات. وباختصار فإنّ هذا التفسير من مؤلّفات ابن سينا الرصينة والمتميّزة في المجال الفلسفيّ.

ثانيًا: الجانب الإلهيّ عند ابن سينا

لمّا كان هذا التفسير له علاقة وثيقة بفكر ابن سينا الفلسفيّ كان لا بدّ لفهمه من تقديم توطئة عن آرائه في الإلهيّات بشكل مناسب وغير مطوّل، وفهم الآراء الإلهيّة هذه ضروريّ لفهم القضايا الإلهيّة التي ضمّنها في هذا التفسير، فأقول:

يعدّ الجانب الإلهيّ في فكر ابن سينا الفلسفيّ الجانب الأهمّ في فلسفته الإلهيّة. هذه الفلسفة التي نجد فيها عمقًا وأيّ عمق، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى، وفيها إجابات هي حريّة بأن تكون موضع تأمّل واهتمام المفكّر الذي تجذبه دائرة الميتافيزيقيا، وفيها امتزاج عجيب بين فكر أرسطيّ وفكر أفلاطونيّ، وفكر

إسلاميّ، وفيها جدّة قد نعدمها في بعض مجالات بحوثه الطبيعيّة. . . وإنّ نقطة واحدة من مئات النقاط التي أثارها في فلسفته الإلهيّة تحتاج إلى أبحاث وأبحاث حتّى يستطيع الدارس أن يسبر غورها»[٨٥]. وإنّ الجانب الإلهيّ عنده هو الذي تعرّض للنقد والردّ من قبل العلماء أكثر من أيّ جانب من جوانب فلسفته كما ذكرنا سابقًا في ترجمته. ويعد كتاب الشفاء (قسم الإلهيّات)، والنجاة (مختصر الشفاء)، والحكمة المشرقيّة، وكتاب الإشارات والتنبيهات، وهو آخر ما صنّفه وأجوده، من أهمّ كتب ابن سينا التي ضمّنها آراءه في الحكمة أو الفلسفة. وقد كانت الفلسفة عنده تشمل ما يلي: الإلهيّات، والمنطق، والرياضيّات، والطبيعة.

ونظرًا إلى أنّ موضوع الإلهيّات متشعّب في نظر ابن سينا، فسيقتصر بحثي على تبيان أهمّ الأمور فيه ممّا يخدم فهم نصّ المخطوطة التي أحقّقها. وهذه الأمور هي:

١- تعريف العلم الإلهيّ.
٢- واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأوّل للوجود وطريقة الاستدلال عليه، والردّ على ابن سينا في ذلك.
٣- صفات الخالق سبحانه وتعدّدها، والردّ على ابن سينا في ذلك.
٤- صفة العلم، والردّ على ابن سينا في ذلك.
٥- نظريّة الفيض عند ابن سينا[٨٦]، والردّ عليه في ذلك.

١ - تعريف العلم الإلهيّ

يعرّف ابن سينا العلم الإلهيّ la Science Divine بأنّه: «العلم الذي ندرس فيه العلل الأولى للوجود المادّيّ وما يتعلّق بهما، فعلّة العلل مبدأ المبادئ وهو الله، وهو ما يجب أن نتحمّس له»[٨٧]. وقد أطلق على هذا العلم

---

(٨٥) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩، ص: ٣٦٩.
(٨٦) محمّد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٢٤.
(٨٧) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص: ٣٦٨.

العلم الإلهيّ لأنّه يهتمّ بمعرفة الله تعالى ومعرفة الأمور المفارقة للمادّة في الحدّ والوجود، فإلهيّات ابن سينا بمقالاتها العشر تتكلّم على موضوعات عديدة، منه ما له علاقة مباشرة بالله تعالى كالمقالتين الثامنة والتاسعة، ومنه ما ليس كذلك، فالتسمية بالإلهيّات من باب التوسّع والتغليب، ولهذا يطلق على العلم الإلهيّ تسميات أخرى عدّة[٨٨] وهي:

أ - الفلسفة الأولى: لأنّها العلم بأوّل الأمور في الوجود، وأوّل الأمور في العموم.

ب - الحكمة: لأنّها علم أفضل الأشياء بأفضل علم، فهي أفضل علم لأنّها علم اليقين، وأفضل معلوم لأنّها تنصبّ على الباري جلّ شأنه، والأسباب التي من بعده. والحكمة عنده قسمان: نظريّة وعمليّة، والإلهيّات من الحكمة النظريّة[٨٩].

ج - ما بعد الطبيعة: ليس المراد بالطبيعة هنا القوّة التي هي مبدأ الحركة والسكون، بل يراد بها جملة الأشياء الحادثة عن المادّة الجسمانيّة بما فيها من قوّة وأعراض.

وقد عوّل ابن سينا - كما سنرى - في إلهيّاته كثيرًا على «ميتافيزيقيّ» المعلّم الأوّل أرسطو، مع تميّز ابن سينا بأنّه كان: «أدقّ ترتيبًا، وأكثر انسجامًا، وأوضح هدفًا، وأجلى عبارة»[٩٠] من المعلّم الأوّل.

٢ - واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأوّل[٩١] للوجود وطريقة الاستدلال

---

(٨٨) يقول ماجد فخري: «إنّ قسم الإلهيّات (وهو الفنّ الثالث عشر من موسوعته الفلسفيّة المعروفة بالشفاء) موضوع العلم الإلهيّ (أو الفلسفة الأولى، والحكمة المطلقة، وما بعد الطبيعة كما يدعوه أيضًا)». ماجد فخري، «موضوع الإلهيّات عند ابن سينا وأسلافه»، في كتاب: إبن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، ص: ١٠٣.

(٨٩) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٢٤.

(٩٠) عبد الرحمن بدويّ، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤) ط ١، ج: ١، ص: ٤٤-٤٥.

(٩١) إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، ج: ١، ص: ٩، ٧-١١.

عليه عند ابن سينا، والردّ عليه في ذلك:

تمثّل منهج ابن سينا في حلّه لمشكلة الألوهيّة في تطرّقه ومعالجته للأمور التالية:

أ - حديثه عن واجب الوجود.

ب - دليل الإمكان المتعلّق بإمكان وجوده تعالى.

ج - لوازم واجب الوجود، وهي لا تخرج عن عين الذات.

د - صفات المعاني(٩٢).

فأوّل خطوة خطاها ابن سينا في كلامه على الله تعالى كمبدإ أوّل للوجود هو إثباته لضرورة وجود واجب الوجود الذي هو العلّة الأولى وعلّة العلل ومبدأ الكلّ والعلّة التامّة(٩٣). وقد سلك في إثباته لواجب الوجود طريقة لم يُسبق إليها. ومع تأثّر فلسفته الإلهيّة بأرسطو إلّا أنّه عدل في منهجه في إثبات وجود الله عزّ وجلّ عن دليل أرسطو(٩٤) لأنّ دليل أرسطو لا يؤدّي إلى أنّ الله علّة فاعلة للعالم، عدل في ذلك إلى دليله هو الواجب والممكن والذي يُطلق عليه أيضًا الدليل الوجوديّ Preue Ontologique، فواجب الوجود عنده هو الضروريّ الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، أمّا الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم

---

(٩٢) المبدأ الأوّل هو: «واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمدّ الوجود منه، هو مبدأ لأنّه يصدر عنه كلّ شيء، وأوّل لأنّه سابق أزلًا على كلّ وجود، وهو تامّ الوجود لأنّه واجب الوجود بذاته ولذاته، وكلّ وجود ناقص عن وجوده». ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ١٩. ويعالج ابن سينا بدقّة قضيّة المبدأ الأوّل في المقالة الثامنة من الإلهيّات في الشفاء. انظر المرجع السابق نفسه، ص: ٩.

(٩٣) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص: ٣٧١.

(٩٤) وصف الله تعالى بالعلّة التامّة لأنّ جميع الأشياء توجد من أجلها، وهي لا توجد من أجل شيء. ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ١٩؛ وكذلك انظر كلام الفيلسوف الكندي الذي يصف الله تعالى بأنّه (العلّة الأولى التي لا علّة لها، والمتمّمة التي لا متمّم لها) في جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، (بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤)، ج: ١، ص: ١٨٤.

يعرض منه محال[٩٥].

وكان الهدف الرئيس لابن سينا في إثباته لواجب الوجود هو التوفيق بين نظرة الإسلام في أنّ للكون خالقًا، وأنّ الكون مخلوق، وبين النظرة الفلسفيّة التي تقول بقدم العالم، إلّا أنّ ابن سينا قد أخفق في هذا التوفيق ممّا جعله عرضة للنقد من علماء وفلاسفة مثل الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم. فأمّا الغزالي فقد كفّره لأنّ آراءه تؤدّي للقول بقدم العالم[٩٦]، وأمّا ابن رشد فقد انتقد ابن سينا لأنّه خرج عن المنهج الأرسطيّ عندما تناقض في تقسيمه الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

١- الممكن بذاته.

٢- الواجب بغيره الممكن بذاته، وهو يشتمل على الكائنات ما خلا الله.

٣- الواجب بذاته وهو المبدأ الأوّل أي الله الذي يفيض منه الوجوب[٩٧].

واعتراض ابن رشد هو على القسم الثاني من هذا التقسيم إذ اعتبره «في غاية السقوط وذلك أنّ الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلّا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروريّ»[٩٨] وهذا محال. فالله تعالى بنظر ابن سينا هو العلّة الأولى

---

(٩٥) دليل أرسطو هو برهان الحركة الذي عوّل عليه في الجزء الثامن من (السماع الطبيعيّ)، وعاد إليه في كتابه (ما بعد الطبيعة).. ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

(٩٦) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص ٣٨٩.

(٩٧) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحق محمود بيجو، (دمشق، دار الألباب، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص: ٦٩-٧٢؛ وقارن بابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ص: ٢٢؛ ووفاء تقيّ الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٧٧-٧٨.

(٩٨) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربيّ، ١٣٥٦/١٩٣٧)، ص: تا. حظي تقسيم ابن سينا للوجود إلى ممتنع وممكن وواجب بقبول الفلاسفة المسلمين المتأخرين والمدرسيّين اللاتين، وهو من ابتكار ابن سينا. والحقيقة أنّ ابن سينا يبني فلسفته كلّيًّا على التفرقة بين الأقسام الثلاثة هذه وعلاقة=

للكون، وقد استدلّ على ذلك بدليل الممكن والواجب، وأقام برهانه على أمرين:

١- إنّ العالم سلسلة مرتّبة من علل ومعلولات أي إنّ جميع الموجودات التي فيه ممكنة لا بدّ لها من علّة توجدها.

٢- إنّ هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علّة لا علّة لها هو واجب الوجود بذاته(٩٩).

«فعلة الوجود عند ابن سينا هي الوجوب، والسبب المهيّئ له هو الإمكان، وهو ضروريّ لإثبات الوجود، فالوجوب إذن هو السبب الرئيس للإخراج من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ولولا هذا لاستمرّ كلّ شيء في حالة الإمكان»(١٠٠).

وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدّمتين لعلماء الكلام كالجويني الذي يقول بأنّ العالم كلّه جائز، فابن سينا أذعن لهم بالرغم من انتقاده علماء الكلام وزعمه أنّ الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث. وقد انتقد ابنُ رشد في كتاب الكشف ابنَ سينا على خضوعه لعلماء الكلام في هذا.

=الماهيّة بالوجود. أنظر سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٤٠-٤١.

(٩٩) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تج وتد. الخلاصة في الفرق بين آراء ابن سينا وابن رشد فيما يتعلّق بتقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن هو: «إنّ ابن رشد يجيز انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب في الحركة ويمنعه في الجواهر لأنّ الجواهر عنده أزليّة والبقاء لها من قبل ذاتها لا من قبل غيرها، والممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلّا إذا انقلبت فيه طبيعة الإمكان إلى طبيعة الضرورة، والإمكان السرمديّ هو الوجود الضروريّ. أمّا عند ابن سينا فإنّ الجواهر ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها، والجزئيّات أعراض ممكنة بالقياس إلى الكلّيّات، وقولنا إنّها أعراض ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها لا يجعل العالم في حظيرة الإمكان، بل يجعله مع إمكانه مصطبغًا بصبغة الوجوب». جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، فصلة من مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ج: ١، م ٥٠، (دمشق، ١٣٩٥/١٩٧٥)، ص: ١٦-١٧.

(١٠٠) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٧.

ويظهر أنّ ابن سينا لم يقدّم هذه المقدّمات إلّا ليتوصّل إلى القول بإبداع العالم على وجه شبيه بطريقة الأفلاطونيّة الحديثة، وهو بهذا المعنى كأفلاطون يجعل المادّة قديمة ولكنّه يجرّدها من كلّ حقيقة جوهريّة، ويزعم أنّها مقرّ الإمكان والعدم[١٠١]. فالعالم عند ابن سينا مخلوق من عدم ولكنّه قديم «كان الله وخلق»، لا أنّه كان ثمّ خلق، لأنّ القول بحدوث العالم على نحو ما تصوّره أحداث المتفلسفة الإسلاميّة يؤذن بطروء التغيّر على الله تعالى وهذا محال... فالقول بحدوث العالم بنظرهم يؤدّي إلى التعطيل.

أمّا طريقة ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى فهي تعتمد كلّ الاعتماد على التفرقة بين الواجب والممكن، فهو قد استدلّ على وجوده تعالى من الوجود نفسه بقطع النظر عن الواقع المشاهد من هذا العالم بعكس طريقة المتكلّمين الذين يستدلّون بحدوث العالم على وجوده تعالى[١٠٢]، «ويرى ابن سينا أنّ هذا الدليل الوجوديّ هو أوثق وأشرف وأولى من غيره لأنّه استشهاد بالحقّ على كلّ شيء، وليس استشهادًا بكلّ شيء على الحقّ تبارك وتعالى. وهذا الدليل هو أولى البراهين بإعطاء اليقين لأنّه استدلال بالعلّة على المعلول وليس استدلالًا بالمعلول على العلّة»[١٠٣].

وبالإضافة إلى الاستدلالات السابقة على وجود الله تعالى فقد عزّز ابن سينا استدلالاته على وجود الله تعالى بآيات الآفاق والأنفس وبالاستشهاد عليه سبحانه بكلّ شيء، كما دلّت على ذلك آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحقّ أو لم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾[١٠٤]، وهكذا اتّخذ ابن سينا من

---

(١٠١) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٢-٣٤٣.

(١٠٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تد-ته.

(١٠٣) مرنت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ، ص: ٣٨٣. ويسمّى دليل المتكلّمين كذلك بدليل الحدوث.

(١٠٤) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٣-٣٤٤، وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة،=

التأمّل العقليّ أو النظر العقليّ في النفس والوجود طريقًا لإثبات واجب الوجود (الله) عزّ وجلّ، وهذا ممّا يُشهد له بالبراعة والأصالة في التفكير[١٠٥].

٣ - صفات الخالق سبحانه وتعدّدها، والردّ على ابن سينا في ذلك

وصف الله تعالى ذاته في القرآن الكريم بصفات عديدة ومنها ما أطلق عليه العلماء اسم صفات المعاني وهي: (الحياة، والإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام)، وهذه الصفات الكريمة ملازمة للذات ولا تتنافى مع وحدانيّته سبحانه ولا تؤدّي إلى التعدّد في ذاته العليّة. في حين رأى أكثر الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا متأثّرًا بمَن سبقوه، وبناء على تعريفه لواجب الوجود، وبناء على بساطة ذات الله تعالى، رأى أنّ كلّ الصفات التي وردت في الشرع وتجب لله تعالى إنّما ترجع لصفة العلم والإدراك على اعتبار أنّ ذات الله علم محض، وعقل محض، وإدراك محض[١٠٦]. فإرادة الله تعالى مثلًا ليست مغايرة الذات لعلمه، ولا علمه مغاير لإرادته، بل إنّ علمه هو عين إرادته، وإرادته هي عين قدرته، وإرادته هي كون ذاته عاقلة للكلّ[١٠٧].

وليست محاولة ابن سينا هي المحاولة الأولى في ردّ الصفات التي وردت في الشرع إلى صفة لا تتنافى مع بساطة واجب الوجود بذاته، فقد قام المعتزلة قبله بردّ الصفات إلى صفة واحدة هي العلم، وذلك بهدف تنزيه الباري سبحانه، وكذلك حاول الفارابي قبل ابن سينا، إلّا أنّ ابن سينا قد فاق من قبله في وضوحه ودقّة تفصيلاته وتعليلاته[١٠٨].

=١٣٨٠/ ١٩٦٠)، ص: ٣٥٤.

(١٠٥) فصلت: ٥٣.

(١٠٦) مرفت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ، ص: ٣٨٩.

(١٠٧) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٤.

(١٠٨) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز. يقول ابن سينا في المقالة الثامنة من الإلهيّات الفصل السابع: فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنّا أنّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه=

ولا يخفى خطأ المعتزلة وابن سينا ومَن سار على نهجهم في ردّ الصفات إلى صفة واحدة أو اثنتين، بسبب أنّ وظيفة كلّ صفة تختلف عن الأخرى معنًى ومتعلّقًا، فكيف يمكن مثلًا ردّ صفة العلم إلى القدرة والإرادة أو العكس، مع العلم بأنّ وظيفة ومتعلّق كلّ صفة مغاير للأخرى؟

«أمّا فيما يتعلّق بالصفات الأخرى أي غير صفات المعاني كصفات الأسلوب مثلًا، فقد حاول ابن سينا أن يردّ تلك الصفات إلى نفس الذات إمّا عن طريق السلب أو عن طريق الإضافة، وإمّا عن طريق السلب والإضافة معًا. وهذان الطريقان اللذان لجأ إليهما ابن سينا هما طريقان من طرق التعبير عن كمال واجب الوجود المطلق. وقد علّل ابن سينا سبب اختياره لطريق السلب أنّه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيّته»[109]، وهذه تعتبر ميزة امتاز بها ابن سينا عمّن سبقوه من حيث التعليل والشرح. لذلك يقول ابن سينا شارحًا ما تقدّم في شأن الصفات: «ثمّ إنّ العلم والإرادة والحياة وجميع الصفات الأخرى ليست مقوّمة لذات الإله، لأنّها لو كانت كذلك لأوجبت في ذاته كثرة، وكانت هي نفسها قديمة، إلّا أنّ الصفات بعضها موجود في الواجب مع إضافة، وبعضها موجود فيه مع سلب، فليست توجب إذن في ذاته كثرة ولا مغايرة، فلو قال قائل: إنّ الإله واحد لم يعن إلّا الوجود مسلوبًا عنه القسمة والشريك، وإذا قال: عقل وعاقل ومعقول لم يعن إلّا هذا الوجود المجرّد في نفسه مسلوبًا عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة، وإذا قيل: مريد لم يعن إلّا كون واجب الوجود مع عقليّته، أي سلب المادّة عنه، مبدأ لنظام الخير كلّه»[110].

=محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٦٧؛ وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ط ١، ص: ٢٦٨.

(١٠٩) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٤-٣٤٥.

(١١٠) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٥-٣٤٦. وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.

ويرى ابن سينا أنّ هذه «الصفات التي نصف بها واجب الوجود لا تدلّ على معان مقوّمة لذاته، بل هي أسماء تدلّ على معان سلبيّة ونحن إنّما نستعملها لأنّه ليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فاللغة ضيّقة والفكر حائر»(١١١).

فابن سينا قد تأثّر في مسألة الصفات بمَن سبقوه من الفلاسفة، فهو أوّلًا: أخذ بكثير من الصفات التي ذكرها أرسطو لكنّه قد غيّر بعضها كعلم الله بالكون - كما سنرى - وأكملها ليدخل عليها شيئًا من الحياة والحركة. «فإله أرسطو لا يفعل شيئًا وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية، نعم إنّه فعل محض وعقل محض لا يعقل إلّا ذاته، أمّا إله ابن سينا فهو جامع للصفات التي ذكرها أرسطو ولكنّه فوق ذلك خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهو حليم وعليم وحيّ وقادر ومريد... المبدع الأوّل»(١١٢).

ثانيًا: أخذ ابن سينا بنظريّة سلب الصفات التي أخذ بها الأفلاطونيّة الحديثة والمعتزلة والكنديّ والفارابي، إلّا أنّ ابن سينا تميّز بمنهجه وتعليلاته، فهو قد علّل سبب اختياره لطريقة السلب في الصفات أنّه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيّته(١١٣).

ولا شكّ في أنّ منهج ابن سينا السابق في الصفات لا يتّفق مع المنهج الإسلاميّ في الصفات، إذ إنّ أبسط محظور يقع فيه هو تعطيله لصفات عديدة ومتعلّقات هذه الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، فلا يعقل إلغاؤها لا عقلًا ولا شرعًا. وهذا المحظور الذي وقع فيه ابن سينا ظهر جليًّا عندما تناول صفة العلم وعلم الله بالكون. وهو ما سنفصّله الآن.

---

(١١١) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تو.. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، ص: ٢٨٧.

(١١٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز.

(١١٣) المرجع السابق نفسه، ص: تط وتي.

٤ – صفة العلم، والردّ على ابن سينا في ذلك

أثبت ابن سينا لله تعالى هذه الصفة، إلّا أنّه خالف كلًّا من أرسطو والعقيدة الإسلاميّة ولم ينجح في التوفيق بين الدين والفلسفة في هذا الأمر أيضًا.

أمّا مخالفته أرسطو فبعدم متابعته أرسطو الذي يقول بأنّ واجب الوجود لا يعلم إلّا ذاته، فقرّر ابن سينا أنّ الله تعالى يعلم ذاته ويعلم غيره بما لا يتنافى مع الخصائص الفلسفيّة لواجب الوجود بذاته، «فالأوّل وهو الله تعالى عقل يعقل ذاته ويلزم عن هذا أنّه عاقل ومعقول في نفس الوقت، وكونه معقولًا وعاقلًا لا يتكثّر في ذاته ولو بالاعتبار»(١١٤).

ويرى ابنُ سينا أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علمًا كلّيًا، وكي لا يخالف القرآن استخلص من علم الله بالكلّيات علمه سبحانه بالجزئيّات، أي إنَّ الله يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما يترتّب عليها فيكون مدركًا للأمور الجزئيّة من حيث هي كلّيّة(١١٥). وبذلك ينكر ابن سينا علم الله بالجزئيّات وتفصيلاتها، وذلك مبنيّ عنده على أمرين:

١- ما اعتقده من تنزيه الباري سبحانه من أيّ تغيّر في ذاته من قريب أو بعيد، لأنّ العلم بالجزئيّات يقتضي التغيّر.

٢- إنّ نظريّته في المعرفة تعتبر أنّ العلم بالكلّيات أعلى رتبة من العلم بالجزئيّات، فعلم الله كلّيّ لا جزئيّ، لأنّ العلم بالكلّيات يكون بالتعقّل، والعلم بالجزئيّات يكون بالإحساس والتخيّل، والمعرفة الحاصلة عن طريق الإحساس والتخيّل دون المعرفة الحاصلة عن طريق التعقّل، وإنّ نتائج المعرفة عن طريق الإحساس والتخيّل جزئيّة ونسبيّة ومتغيّرة، والله تعالى منزّه عنها، فتكون النتيجة أنّ علم الله تعالى كلّيّ لا جزئيّ.

بهذا يكون ابن سينا قد وقع في مخالفة صريحة للقرآن الكريم الذين يثبت

---

(١١٤) قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: تز؛ وسالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٥-٣٤٦.

(١١٥) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٦.- وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، ص: ٢٨١.

علم الله تعالى بتفاصيل الكون حتّى إنّه لا تسقط ورقة من شجرة إلّا ويعلمها، قال الله تعالى: ﴿وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها﴾[١١٦]، وقال تعالى: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض﴾[١١٧]، وانتظام الكون الذي نعيش فيه بشكل تحار منه العقول، كلّ ذلك يدلّنا على علم الله المحيط بكلّ شيء[١١٨]. وقد انتقد الغزاليُّ ابنَ سينا بأنّه كيف يزعم أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علمًا كلّيًا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض، وأنّه يعلم الجزئيّات بنوع كلّيّ، فهل هذا أصلًا يسمّى علمًا بالجزئيّات؟[١١٩].

٥ - نظريّة الفيض عند ابن سينا والردّ عليه في ذلك

قد ذكر ابن سينا في تفسير سورة الإخلاص عبارات لها علاقة قويّة بنظريّة الفيض[١٢٠] ولهذا اقتضى الأمر شرحها. تسمّى هذه النظريّة الفيض أو الصدور[١٢١] (صدور المخلوقات عن الله تعالى)، وهي التي تفسّر لنا علاقة الكون بخالقه. وقد أخذ ابن سينا بهذه النظريّة متأثّرًا بالفارابي قبله وكان مصدرهما الفيلسوف أفلوطين، وقد جمعا في هذه النظريّة بين آراء أفلاطون وأرسطو وخلطاها بعضها ببعض، كلّ ذلك بهدف الجمع بين الدين والفلسفة في ما يتعلّق بمسألة الخلق[١٢٢]. «فأخذا من أرسطو قوله إنّ فوق العالم إلهًا، وإنّ هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وإنّها تتحرّك

---

(١١٦) ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

(١١٧) الأنعام: ٥٩.

(١١٨) سبأ: ٣.

(١١٩) أنظر ردّ الإمام بديع الزمان سعيد النورسيّ على الفلاسفة في هذا الأمر في كتابه: الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٤٧٢-٤٧٧، وص: ٦٤٦.

(١٢٠) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٩.

(١٢١) وذلك مثل قوله عند شرحه لقوله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد﴾: (.. لمّا كانت هويّته تقتضي الإلهيّة التي معناها الإفاضة على الكلّ وإيجاد الكلّ فلعلّه يفيض عن وجوده وجود مثله...).

(١٢٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

بتأثير العقول، وأخذا عن أفلاطون وأفلوطين قولهم إنّ الكثير لا يصدر عن الواحد، وإنَّ الإله يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلّيّ، وإنَّ عقله لذاته يولد العقل الأوّل، وإنَّ العقل يتأمّل الواحد ويعود إليه، ثمّ إنّ هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجّمين وتعاليمهم، وقد كان الطبيعيّون والمنجّمون في ذلك العصر ينسبون إلى الأجرام السماويّة أفعالًا وآثارًا في هذا العالم مختلفة، تدلّ على اختلاف طبائعها، فيفيض عن الجرم الأقصى على الأجسام استعداد المادّة لقبول الصورة، ويفيض منه على النفوس ما يُهيّئها لقبول العقل بالفعل، ويفيض من كوكب زحل قوّة تفعل في الأجسام بردًا وجمودًا، وتُولّد في النفوس استعدادًا لقبول التخيّل والتذكّر والتفكّر والتوهّم... وهذا التأثير الذي للأجرام السماويّة في أحوال الموجودات الأرضيّة هو نهاية ما توصّلت إليه هذه النظريّة العجيبة»[١٢٣]. وتستند نظريّة الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ: ١ - تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب. ٢ - إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. ٣ - أن تعقّل الإله علّة للوجود على ما يعقله[١٢٤]. وقد أثارت هذه النظريّة ردود فعل قاسية وقويّة من العلماء والفلاسفة.

٦ - ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على نظريّة الفيض

كانت ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على هذه النظريّة قاسية وعنيفة. فقد قال الغزالي معلّقًا عليها بتهكّم: «ما ذكرتموه تحكّمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه لاستدلّ به عن سوء مزاجه»[١٢٥]. وقال ابن رشد: «والعجب كلّ العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنّهما أوّل مَن قال هذه الخرافات فقلّدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»[١٢٦].

(١٢٣) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.
(١٢٤) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٧-٩٨.
(١٢٥) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.
(١٢٦) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق محمّد بيجو، ص: ٧٠-٧١.

إنّ ابن سينا ابتعد في هذه النظريّة المتهافتة عن أرسطو، ومزج آراءه بآراء أفلاطون بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة، بيد أنّه فشل مرّة أخرى. والتزامه بهذه النظريّة لزم عنه مخالفة واضحة للعقيدة الإسلاميّة في الأمور التالية:

أوّلًا: بالرغم من أنّ ابن سينا يقول بخلق العالم ليوافق بذلك العقيدة الإسلاميّة بيد أنّه يتناقض عندما يقول بأنّ العالم ممكن بذاته واجب بغيره ممّا يلزم عنه قدم العالم وأزليّته، فهو يرى أنّ الله تعالى كان والعالم معه، لا أنّه كان الله ثمّ خلق العالم، وظاهر فساد هذا الرأي لأنّ العالم حادث ومخلوق خلقه الله تعالى، ولا يمكن أن يكون قديمًا، كما ثبت ذلك في القرآن، وكذلك فقد أثبت العلم الحديث أنّ للكون بداية، وأنّه ليس أزليًا كما كان يظنّ الفلاسفة.

ثانيًا: تعطي نظريّة الفيض الوسائطَ والعقول المفارقة صفاتٍ كصفات الخالق سبحانه، وتنسب إليها الخلق، فهي تشارك الله في ربوبيّته، وتُظهر هذه النظريّة المتهافتة القديرَ المطلقَ على كلّ شيء والمستغني المطلق عن كلّ شيء، تظهره على أنّه بحاجة إلى الوسائط العاجزة كي يخلق[127]، سبحانه وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا[128]. ولا تترك هذه النظريّة مجالًا لحرّيّة واختيار الخالق سبحانه، بل تخضعه للضرورة ونظام الكون العامّ، وهذا يخالف العقيدة الإسلاميّة مخالفة واضحة لأنّ الله تعالى هو وحده خالق هذا الكون بكلّ عوالمه ومبدعه ومدبّره، وهو مختار يفعل ما يشاء، لا يُسأل عمّا يفعل وغيره يُسأل، وإرادته نافذة في كلّ شيء قال الله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾[129]، وقال أيضًا: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادًا ذلك ربّ العالمين... ذلك تقدير العزيز العليم﴾[130]، فهذه الآيات، وغيرها

---

(١٢٧) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٩.
(١٢٨) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٦٤٤.
(١٢٩) يس: ٨٢.
(١٣٠) فصلت: ٩-١٢.

كثير، صريحة في أنّ الله تعالى يفعل عن إرادة في أزمان متباينة، ممّا يتنافى مع فكرة الخلق بالإيجاب والفرض الضروريّ التي تتضمّنها نظريّة الفيض[١٣١].

هذا باختصار فكرة الألوهيّة عند ابن سينا التي تقوم برأيه على أساس التوحيد والتنزيه، فالتقت في بعض جوانبها العقيدة الإسلاميّة إلّا أنّها خالفتها في كثير من الأمور. إتّفقت معها في إثبات وجود واجب الوجود، وخالفتها في نفي الصفات وحصر علم الله تعالى في الجزئيّات ونظريّة الفيض وغيرها من أمور.

وقد تميّز منهج ابن سينا في كلّ ما سبق بقدرته الفائقة على الدمج بين العناصر الفلسفيّة (المستمدّة من أرسطو وأفلاطون وغيرهما)[١٣٢]، والدينيّة الإسلاميّة، ومحاولته التوفيق بينها وتبسيطها بقدر الإمكان. إلّا أنّه لم ينجح في ذلك كسلفه الفارابي. ومحاولة الجمع بين الفلسفة والدين كان شأن جميع الفلاسفة الإسلاميّين كما فعل ابن رشد بعدهما في كتابه: فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة من الاتّصال. ومع فشل ابن سينا في التوفيق بين الفلسفة والدين، ومع التناقضات التي وقع فيها، إلّا أنّه استطاع أن يبني مذهبًا فلسفيًّا خاصًّا به وأن يظهره بشكل متناسق متناغم.

---

(١٣١) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٩-٣٥٠.

(١٣٢) يقول جميل صليبا عنه: إنّه أرسطيّ العقل أفلاطونيّ القلب، يبني هيكلًا أفلاطونيًّا بحجارة مشّائيّة. جميل صليبا، بين ابن رشد وابن سينا، ص: ٢١.

المبحث الخامس

عملي في التحقيق[٢]

وصور عن النسخ المخطوطة

إنقسم عملي في تحقيق هذا المخطوط إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم الأوّل: كتابة المقدّمة وقد تضمّنت:

أ - نبذة عن حياة المؤلّف وأهمّ مؤلّفاته في التفسير، ومدى صحّة نسبة هذا التفسير إليه. ووصف المخطوطات التي حصلتُ عليها، ومنهج المؤلّف في هذا التفسير، وأهمّ أفكاره الفلسفيّة الإلهيّة.

ب - صورًا عن أوّل النسخ التي حصلتُ عليها لإخراج هذا النصّ (أطلب الصفحات ٤٢٩ إلى ٤٣٣).

٢ - القسم الثاني: تحقيق النصّ المخطوط

أ - بما أنّ الهدف من تحقيق أيّ نصّ مخطوط هو إخراج نصّ قريب من نصّ المؤلّف الأصليّ، فقد قمتُ بالحصول على خمس نسخ من هذا التفسير أربع منها مخطوطة، وواحدة مطبوعة. وقد قمت بمقارنتها حسب الأصول المتّبعة في تحقيق النصوص.

ب - المصطلحات المستخدمة في التحقيق: ذكرتها لاحقًا في صفحة مستقلّة قبل النصّ المحقّق.

ج - وضعتُ المقارنات بين النسخ في حاشية النصّ المحقّق، وأمّا التعليقات فقد أفردتها في القسم الثالث.

د - قسّمتُ النصّ المحقّق إلى مقاطع تسهيلًا لمتابعة الأفكار لدى القارئ، وقمتُ بترقيم السطور في الهوامش اليسرى منه تسهيلًا لمراجعة التعليقات التي جعلتها في القسم الثالث. وقد وضعتُ في الهامش الأيمن من النصّ المحقّق قوسين معقوفين وبينهما بداية أرقام صفحات المخطوطات التي قورن بها النصّ.

هـ - إتّبعتُ قواعد الإملاء الحديثة خصوصًا في ما يتعلّق بكتابة الهمزات

في أوّل الكلمة ووسطها وآخرها. وقمتُ بتشكيل بعض الكلمات.

و - ذكرتُ في أعلى كلّ صفحة رقم الآية التي هي قيد الشرح.

٣ - القسم الثالث: التعليقات على النصّ المحقّق

وهي تتضمّن شروحًا للمصطلحات الفلسفيّة الواردة في النصّ، ومقارنات لبعض المسائل المهمّة في النصّ المخطوط بأصوله من كتب ابن سينا، وبعضها تخريج لحديث.

٤ - أخيرًا ذكرتُ المصادر والمراجع.

بسم الله الرحمن الرحيم تفسير سورة الاخلاص للشيخ الرئيس
ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا قدس الله سره

قل هو الله احد الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على
غيره فان كل ما كان هويته موقوفة على غيره مستفادة منه فمتى
لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان هويته لذاته فسوا اعتبر
غيره او لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان
وجوده من غيره فخصوصية وجوده منه لعلة وذلك هو الهوية
فاذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون هويته لذاته هو واجب
الوجود وايضا كل ماهية مغايرة لوجوده كان وجوده من
غيره فلا يكون هويته مقتضى نفس ماهيته فلا يكون هو هو
لذاته لكن للمبدا الاول هو هو لذاته فاذن وجوده عين ماهيته
فان واجب الوجود هو الذي يشير اليه كل ما عداه فلا هوية
له من حيث هو هو بل هويته من غيره وواجب الوجود هو الذي
لذاته هو هو بل ذاته هو لا غير وتلك الهوية والخصوصية
من حيث هي لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها
اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية اشد تعريفا
من اللوازم السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع
لنوعي الاضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الها فان
الاله هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره والاله

لوحة رقم (١) تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة تشستربيتي في ايرلندا

٢٢

لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب ببيان ذلك انه
لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان
الهاً لجميع الموجودات فياضاً للوجود عليها ولا يجوز ان
يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم
عقب ذلك ببيان انه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود
فمن اول السورة الى قوله الله الصمد في بيان ماهيته
ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته وانه غير مركب اصلاً و
من قوله لم يلد الى قوله كفواً احد في بيان انه ليس له ما
يساويه من نوعه ولا من جنسه لا بان يكون متولداً
ولا بان يكون متولداً عنه ولا بان يكون موازياً له في الوجود وبهذا
المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ولما كان المقصد الاقصى
من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية صدور الافعال عنه وهذه السورة دالة على
سبيل التعريض على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات
الله لا جرم صارت هذه السورة معادلة لثلث القرآن فهذا
ما وفقت من اسرار هذه السورة . تمت الرسالة
والحمد لله واهب العقل ومبدع الكل
والصلاة على خير الرسل
بعم
والا

لوحة رقم (٢) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة تشستربتي في ايرلندا

له من حيث تكوين المزاج ترتيب والاسم الثاني بحسب يعني
يسمى هو ملك والاسم الثالث بحسب جوهر النفس هو الاله
وههنا يعني تضاف درجات تعلقات بين المبادي والموجودات
وهذا المبدأ هو المبدأ الواهب الصور المدبر لما تحت كرة
القمر والمثير كنسبة الاستمادة بالمبدأ الاول في الموجودات الاولى
وهو [illegible] اي هو المبدأ للوجود وبين كيفية دخوله
الشر في الممكنة هناك وهذه السورة من نسبة الاستمادة
بالمبدأ القريب الواهب للصور وبين تلك الدرجات قوله تعالى
من شر الوسواس الخناس هو القوة التي توقع الوسوسة وهي القوة
المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ثم ان
حركتها تكون بالعكس فان له وجها الى المبادي المفارقة فالقوى
المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك
القوة تخنس اي تحرك بالعكس وتجذب النفس الانسانية
الى العكس فلهذا يكون خناسا وقوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة المتخيلة انما
يوسوس في صدور الذي هو المطية الاولى للنفس لما ثبت
ان المتعلق الاول للنفس الانساني هو القلب وبواسطته تنبث
القوى في سائر الاعضاء فاثر الوسوسة اولا في الصدور ثم قال
تعالى من الجنة والناس الجن هو الاستتار والناس هو الاستئناس
فالامور المستترة هي الحواس الباطنة والمستأنسة هي الحواس
الظاهرة هذا هو الذي [illegible]
[illegible]
تم [illegible]

لوحة رقم (٣) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة كتابخانة مرعشي في إيران

بدء رسالة سماها في تفسير سورة الإخلاص وأظنه من الشيخ الرئيس أبي علي

بن سينا من عند [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى قل هو الله أحد الهو هو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة

على غيره فإن كل ما كان هويته مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان

هويته من ذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن موجود من غيره وكل ما كان

وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره وذلك هو الهوية فإذن كل ممكن فهويته من غيره

فالذي يكون لذاته هو هو هو الواجب الوجود وأيضا فكل ما ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده

من غيره فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الأول هو هو لذاته

فإذن وجوده عين ماهيته فإذن واجب الوجود هو الذي لا هو هو إلا هو وما عداه فهو من حيث هو هو

ليس هو هو بل هو من غيره فواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته ذاته لا غير وذلك [illegible]

وأخص صفة معنى يدل الاسم لا يمكن شرحه إلا باللوازم واللوازم منها إضافية ومنها سلبية

واللوازم الإضافية أشد تعريفا من الأمور السلبية والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي

الإضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية إلها فإن الإله هو الذي ينسب إليه غيره

ولا ينسب هو إلى غيره فالإله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره

إليه إضافي وكونه غير منتسب إلى الغير سلبي فلما كانت الهوية الإلهية لا يمكن أن تعرفها

بجلالها وعظمتها إلا بأنه هو هو ثم شرح تلك الهوية إنما يكون بلوازمها وقد بينا أن

اللوازم منها سلبية ومنها إضافية وبينا أن الأكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية

ذكر الأمرين وبينا أن اسم الله تعالى مشتمل عليهما جميعا لا جرم عقب قوله هو بذكر

لوحة رقم (٤) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السليمانية قسم بغدادلي وهبي أفندي في تركيا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والصلوة والسلام على نبيه محمد

لوحة رقم (٥) تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة جامعة برنستون في أمريكا

يتبع القسمان الثاني والثالث

فضاء الغزالي في أبعاده

الدكتور رفيق العجم[*]

نظرة منهجيّة

يفعل التراثُ بنصوصه بعامَّةٍ، ونصوصِ أعلامه والعلماء بخاصَّةٍ، فعلَه المؤثّر في حاضر ثقافتنا ويزيد. فعلاوة على استذكاره وتوظيفه نعمد إلى إسقاطه على الحاضر إسقاطًا تامًّا، متجاوزين البعد الزمانيّ والمكانيّ لوضع هذا النصّ، وما نحن عليه، إضافة إلى عدم إدراك اختلاف الفضاء الثقافيّ والإنتاج الإنسانيّ وتبدّل العمران، إن لم نقل التحوّل الجينيّ العضويّ في الإنسان ربّما.

ولا غرو من الاستعجاب كيف ينقسم الناس، عامّة وخاصّة[1]، إلى متحزّب للغزالي والأشعريّة، وإلى معادٍ لهما يقرّعهما وينعتهما بالرجعيّة والمحافظة إلخ؟ ولم يدرك هؤلاء أنّ الزمن والعوامل والظروف والوعي والأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة لم تعد على ما كانت عليه، حتّى مفردات اللغة ودلالاتها تحوّلت وأخذت تخدم أغراضًا جديدة، وتعبّر عن مفاهيم أخرى أو تصوّرات مختلفة. ولم يعنِ هذا انعتاقنا من بُنى الماضي وحِجاجه وأفكاره ونظريّاته انعتاقًا شاملًا، فهذه البنى ما زالت تحرّكنا

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

(١) يُقصد بالعموم والخصوص فئة الناس العاديّين، وفئة المثقّفين والعلماء والنخبة الفكريّة.

فضلًا عن كونها تقبع فينا. إذ لم يحدث تفكيك تامّ وتجاوز، في الواقع وعلى مستوى النقد النظريّ، لتلك البنى والنظريّات والعقائد. ولكنّ المؤلم، أنّ التصدّي للموروث وقراءته واستعادة التراث وتحليله من قبل مثقّفينا ما زال يقع في علاقات تلك الحقبة وتصوّراتها، وينتج فكرًا على أساسها، تحت حجّة الالتزام.

لهذه الاعتبارات، لا بدّ من التنبّه إبّان دراسة التراث، ونصوص الغزالي من ضمنه، لوضع بعض المقاييس المنهجيّة، منها:

١- إنّ الإمام بصفته عالمًا في الأصول متّبعًا للشافعيّة والأشعريّة قدّم عطاءً على قدر جهده وضمن ظروفه، وكان له موقعه الفكريّ والاجتماعيّ الذي خدم مجتمعه خدمة ثقافيّة جليلة.

٢- إنّ رؤياه النظريّة ودرجة ما وصل إليه العلم في عصره لجهة طبيعة الموجود والكائن طبيعيًّا ونفسيًّا تجاوزها العلم والاكتشاف في عصرنا: الجوهر والعرض، مسألة السببيّة، النفس والجسد إلخ...

٣- إنّ مواقفه ودفاعه السياسيّ والعقائديّ تجاه الفرق، كان ضمن فضاء الظروف السياسيّة في عصره، وتبعًا لشكل نظام الحكم السياسيّ المتمثّل في الخلافة، أمّا اليوم فقد اختلفت الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، وبالتالي تهيّأت الظروف لحجاج آخر وردود مختلفة.

٤- لا بدّ من اعتماد تصوّر حديث مسبق وأداة منهجيّة محدّدة لدرس الغزالي من منطلق عصرنا، لأنّنا ندرس الأمر في زمننا ونحن متسلّحون بمعارف مستجدّة.

٥- لا بدّ من درس نصوص الغزالي دراسة كلّيّة، وتحقيق مقارنة في داخل هذه النصوص لإجراء الفرز والتميز، باعتماد كنه الأفكار والمفردات المستعملة، وشكل الجمل في تسلسلها المنهجيّ والتركيبيّ، عوضًا عن الاعتماد فقط على كتب التراجم وما نسبته من نصوص إلى الإمام.

فضاء الغزالي

ظهر الإمام الغزالي في عصر غنيّ بالتيّارات الفكريّة والعقليّة

والمذهبيّة والعقائديّة، إذ كانت تموج الساحة بذاك الخصب من الآراء التي اكتنزتها من التيّارات، ورفدتها وثمّرتها من عطاءات المسلمين وغيرهم، بل بلغتها من خضمٍّ غزير تأتّى من أعماق بعيدة، جاوزت موجات الفكر الدينيّ لتعود إلى الفكر الوثنيّ العقليّ والأسطوريّ الذي وصلت رواسبه إلى كلّ الثقافات اليهوديّة والنصرانيّة والإسلاميّة التي تقاطعت في هذا المشرق. فظهر الزبد مزيجًا من معطيات شرقيّة موغلة في القِدَم امتدّت من الهند والصين مرورًا بفارس، ومن موجات مؤثّرة سبقت الفكر اليونانيّ وباطَنَتْهُ إلى جانب هذا الفكرِ بالذات، مع ما بقي من جاهليّة العرب وكنعان وبابل.

والغائر الغائص المتعمّق يعثر عبر النبش والتفكيك على كلّ تلك الآثار في ما وصل إلى عصر الغزالي وفضائه، وقد انبثّ في الفكر العقليّ والكلاميّ، وفي النظر والتأمّل والشطح الصوفيّ، وفي التوجّه الباطنيّ، وفي معتقدات الفرق سياسيّة كانت أو حجاجيّة، بل وفي بعض النظريّات العلميّة من طبيعة وفلك وكيمياء وسحر وتنجيم وسواها.

ونرجّح أنّ الغزالي شخَصَ أمام كلّ هذه الاندفاعات الفكريّة والتطاحنات العقائديّة والكمّ العلميّ المتلوّن، وهذا كلّه قد اجتمع في عصره ظاهرًا تارةً ومباطنًا خفيًّا طورًا، وتقاطع مأخوذًا ممّا تركه علماء وفلاسفة ومتصوّفة وأرباب المذاهب. لقد شكّل كلّ ذلك حيرة واضطرابًا وتكاثفًا متعارضًا متناقضًا في التوجّه الثقافيّ الذي أراد الإمام هضمه، والخروج منه بتوليف ورأي إسلاميّ متولّد مجدِّد يخدم ثقافة ذاك العصر وإنسانه. وعندما نتحدّث عن الثقافة نعني: النظر إلى الله والإنسان والطبيعة، وكيف يمكن صياغة رأي وبناء معرفة تجاه هذه العوالم الثلاثة، وتكوين منهج ومنطق وتحقيق يؤثّر في الخاصّة والعامّة، ويجدّد الدين، عبر تفسيره، في إطار الأبعاد الثلاثة هذه التي تكوّن المحصّلة الثقافيّة.

وقف الغزالي حائرًا شاكًّا في الآراء والمعارف، حتّى كاد أن يضطرب نفسيًّا من جرّاء كثرة الآراء والبنى الفكريّة بتعارضاتها وتلاقياتها.

وهو أشبه ببعض مثقّفي عصرنا الذين ازدحمت عليهم التيّارات العقليّة والتجريبيّة والتراثيّة، الليبراليّة والإسلاميّة والاشتراكيّة، فوقفوا حيارى تارةً ينتقون منها انتقاءً، وطورًا يتبنّون تيّارًا من دون آخر، ومرّة يفشلون في التلفيق والتوفيق، وأخرى يقعون في ضياع وتخبّط وتأزّم.

كما وأنّ الغزالي حلقة مهمّة في سيرورة الإنتاج الفقهيّ والفلسفيّ والأصوليّ عند العرب والمسلمين، إذ ترك أثره في نتاج المغاربة من علماء المسلمين وأوليائهم وفلاسفتهم، على الرغم من تخطّي بعضهم إيّاه وانتقاد بعض آرائه. إلّا أنّ المسائل التي أثارها والكتابات التي خلّفها واضحة التأثير، مثال ذلك:

- مراسلته يوسف بن تاشفين، تشير إلى دراية الحكّام به ومعرفتهم بعلوّ قدره.
- ما تركه لنا أدبيّات الطرق الصوفيّة من اعتماد بعضها على آرائه. فالشاذليّة أخذت من إحياء علوم الدين كثيرًا، كما أخذت من قوت القلوب للمكّي. ومعلوم أنّ الشاذليّ أتى إلى مصر من المغرب. كما وأنّ «المرابطون» في مناقشاتهم مع بعض الشبكات ذات الانتماء المالكيّ حول بعض النزعات الصوفيّة عادوا إلى مؤلّفات الغزالي الصوفيّة التي انتشرت كالنار في الهشيم بين أمراء «المرابطون» وفي «الرباط». ثمّ تأثّر «الموحّدون» به وأخذوا من ابن عربيّ أكثر[٢]. ويقال إنّ التيجانيّة التي انتشرت في موريتانيا تأثّرت بطريق غير مباشر بتعاليم الغزالي وإحيائه.
- نسب محيي الدين بن عربيّ في كتابه محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار كتاب منهاج العابدين إلى أبي الحسن عليّ المسفّر السّبتيّ[٣]. وكان زاهدًا مغمورًا لقيه ابن عربيّ بسبتة. إلّا أنّ النقّاد أثبتوا نسبة الكتاب إلى

---

(٢) H. Farhat et H. Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris Tamuda*, XXIV, 1986, p. 17-51.

(٣) من سبتة على البحر، تقابل جزيرة الأندلس، معجم البلدان، ٣/١٨٢.

الغزالي وعلّلوا ذلك[٤]. وما يهمّنا من ذلك تداول كتب الغزالي وعناوينها ومصطلحاتها في المغرب.

- عرف ابن رشد الغزالي تمامًا، وتأثّر به. وإنّنا نرى تحريم الجدل والكلام على العامّة وتقسيم فئات الناس والمتعلّمين لدى ابن رشد مشابه ما لدى الغزالي تمامًا، وكما جاء في كتبه الكلاميّة. ثمّ إنّ ابن رشد ترك مصنّفًا صغيرًا هو: الضروريّ في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى[٥] ممّا يثبت معرفته بكتاب المستصفى للغزالي. يضاف إلى كلّ ذلك كتاب تهافت التهافت وفيه الردود المحكمة على تهافت الفلاسفة للغزالي.

إنّ إثارة أثر الغزالي في مثقّفي المغرب إبّان القرون التالية على وفاة الإمام واضحة، وبيّنّاها هنا لأنّ نتاج الثقافة المغربيّة ترك خطّين مهمّين، ما زال الجدل يقوم حولهما، وآثارهما باقية لدى النقّاد العرب في زمننا.

أمّا الخطّ الأوّل فيتمثّل بالرشديّة وتبنّيها طريق العقل والبرهان.

وأمّا الخطّ الثاني فيعكس وحدة الوجود لدى ابن عربيّ وسلوك طريق العرفان.

ولعلّ الخطّين اطّلعا على كتب الغزالي فتخطّياها كلّ بمسار يختلف عن الآخر. ونزعم أنّ الغزالي في مؤلّفاته قد أثار جدالًا لدى هؤلاء وحفّز في مسائله على النقاش والردّ والتجاوز. فلولا تجميعه الموسوعيّ وآراؤه لما وُضِعت هذه الإرهاصات التي كانت أساس هذين الخطّين ربّما. من هنا لا بدّ من فهم الإمام في إطاره الزمانيّ المكانيّ في العراق وإيران، وفي أثره في العالم الإسلاميّ والمغرب تحديدًا. وكلّ محاولة تصنيفيّة لنتاج هؤلاء ليست إلّا توظيفًا لتيّار ودعمه في خدمة ثقافة الحاضر لا أكثر. والمقصود الاتّجاهات النقديّة المعاصرة في تبنّي ابن رشد وخطّه والهجوم

(٤) ورد الأمر في مؤلّفات الغزالي، للبدويّ.

(٥) صدر في أواخر التسعينيّات مطبوعًا بدار الغرب الإسلاميّ.

على خطّ الغزالي، أو تأييد ابن عربيّ والزعم أنّ تصوّف الغزالي قشريّ ولتأدية دور خاصّ. إلخ التحليلات.

وبالقدر الذي تقترب رؤيتنا الغزالي وتراثه من الموضوعيّة تبتعد عن الإسقاطيّة والتصنيف وخدمة الماضي لأغراض الحاضر، بل تضع النتاج في فضائه الثقافيّ وحقبته التاريخيّة ومعطيات العصر العلميّة والاجتماعيّة.

١ - التيّارات الكلاميّة

لقد أسهم الإمام في الحركة الكلاميّة وأدلى بدلوه فيها. وهي التي وصف علمها ابن خلدون بأنّه العلم، بل الحجاج الذي يدافع عن العقيدة الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة. فهو نوع من التنظير في مسائل الإيمان يعتمد الجدل والمقدّمات والمصادرات ويبني عليها أحكامًا، مستعينًا بالآيات والأحاديث التي تؤيّد قضاياه وحججه وتوآزرها، تبعًا لتفسير معيّن؛ وهذا ما أطلق عليه توظيف النصّ لخدمة نظر محدّد ورأي معيّن.

والأرجح لدينا أنّ هذا الحِجاج أو التنظير لم ينسلخ عن الوقائع التي عايشها ورافقته، بل شكّلت الأرض التي أنبتته والظروف التي فعلت وأثّرت. لهذا، لا بدّ من درس التيّارين الكلاميّين الأساسيّين: الاعتزال والأشعريّة في عصرهما، من خلال ما وصلت إليه أمور التنظير وأدوات الفكر والحجاج ودرجات التفسير، وما بلغته الدراسات اللغويّة والدينيّة. يضاف إلى كلّ ذلك أشكال الاجتماع والسياسة التي رافقت ظهور هذه الآراء وتفاعلت معها.

إنّ هذه الرؤية تأخذ بالحسبان البنية المجتمعيّة والثقافيّة كلًّا واحدًا مؤثّرًا فاعلًا. ولا يمكن إغفال عناصر منها دون الأخرى.

لقد ذهب المعتزلة في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل مذهبًا معروفًا، أقرّ استقلاليّة العقل، وسار خطوات في تخليص التفكير من التباسه الدوغماطيّ، وتسليمه الإيمانيّ المطلق الذي يؤدّي إلى تسيير العبد تسييرًا تامًّا، ورأوا أنّ هذا التسيير يضع تساؤلًا عن معنى التكليف

الإلهيّ وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، بحسب ما نادوا به.

نشأ هذا التيّار في القرنين الثاني والثالث الهجريّين وامتدّ لاحقًا. والمطّلع على نشوء الفرق والأحزاب وتكوّنها، وعلى نموّ أشكال الإنتاج والاقتصاد، يرجّح وقوع تساوق أو تأثير بين هذه الظواهر.

ففي ظلّ حكم سياسيّ ينادي بالجبريّة ويقارع الخصوم والمتطلّعين إلى السلطة، من الطبيعيّ نشوء معارضة وتيّارات عقديّة تناوئ هذه الدعوة بضدّها، أي بتنصيب الحرّيّة أمام العبد ليطلق مبادراته، وإشهار العقل سلاحًا ضدّ الثبات الدوغماطيّ التوكيديّ، ليفهم هذا العبد العقيدة، ويحاجج في ساحة تموج فيها الأديان والعقائد والأفكار المستجدّة والنزعات المختلفة.

كما وأنّ التحوّل من الرعي إلى الزراعة، ومن التجارة البسيطة إلى الكثيفة والمعقّدة، ومن الحِرَف الأوّليّة إلى الحرف الموسّعة المتطوّرة نسبيًّا باتّجاه نوع من الصناعة، أملى تيّارًا يعتمد على الحرّيّة في السعي والنشاط وعلى العقل في المبادرة إلى إنتاج الحلول واستيعاب العلوم التي تخدم هذه التحوّلات. ولم يكن العصر على المستوى النظريّ والكشف العلميّ آنذاك قد تجاوز فكرة الجوهر والعَرَض، التي على أساسها تقوم الموجودات، بمثل ما بقي أسير المقولة الأرسطويّة باعتماد الأجسام والموجودات في التكوّن على مبدأ الهيولى والصورة. أمّا على المستوى المنهجيّ فكان الربط والمقابلة والمشابهة بين الطبيعيّ وما بعده قائمًا، ممّا ولّد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب. ووصف الإلهيّ على قدر الطبيعيّ، بحجّة التقريب إلى الأذهان أو لأنّ الله خلق الإنسان على صورته إلخ. وكان أن رفض المعتزلة الهيولى والصورة واعتمدوا نظريّة الجزء الذي لا يتجزّأ في الأجسام، ونفوا الصفات عن الله فسمّوا معطّلة. ومردّ ذلك الأصل الإسلاميّ بعمقه الذي جاء في القرآن الكريم، والذي دعا بعض أوائل المعتزلة، القاسم الرسيّ (١٦٩-٢٤٦هـ)، إلى القول بأنّ الخلق عمليّة مستمرّة، وليس في الوجود مَن له صفة الألوهيّة إلّا الله، فمعرفة الله: «إثبات ونفي، فالإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو

نفي الشبيه عنه تعالى وهو التوحيد»[٦]. وقد أشرنا إلى ذلك بالقول: إنّ المعتزلة والأشاعرة توافقا على الخلق المستمرّ والخلق من دون واسطة وفعل الله المطلق.

واللافت عند المتكلّمين أنّ العرض الذي يحدث ويزول لم يكن نتيجة أثر طبيعيّ قائم بالطبع، أي بجبلة الجوهر أو الحال، بل بخلق من الله. وتدخّلوا بالجزئيّات التي تصدّى لها الفلاسفة، فقارعهم على ذلك الغزالي.

ثمّ إنّ المعتزلة جعلوا التولّد والسبب يُنسبان إلى القدرة التي أحدثها الله في الإنسان وإليها ترجع أفعاله، وفي الأشياء تحدث على سبيل التتابع.

ولقد ذهب الأشاعرة مذهبًا مختلفًا في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل، ووقفوا موقفًا وسطًا بين الجبريّة والاعتزال رافعين مفهوم الكسب، وبه وفّقوا بين مطلقيّة فعل الله التي لا تحدّها قيود وبين إتاحة المجال للعبد كي يخضع للثواب والعقاب، عبر تحميله نتيجة اختيار أفعاله ضمن الممكنات أي الكسب. فالله الخالق القادر على الفعل المتدخّل المستمرّ، أمّا العبد فيكتسب اكتسابًا.

نشأ هذا التيّار في القرنين الرابع والخامس الهجريّين وامتدّ لاحقًا. وهو في نشوئه والظروف السياسيّة التي رافقته إضافة إلى أوضاع الفرق التي سادت في عصره يختلف عمّا كان عليه الوضع إبّان نشوء الاعتزال.

فقد ضعفت سلطة الخلافة العبّاسيّة وفتر دورها المركزيّ، بل قويت النزعات الاستقلاليّة وتعاظمت قوّة السلاطين بُويهيّين وسلاجقة. كما تمادت بعض الفرق في عدائها للسلطة المركزيّة وللسقف العقائديّ الذي تمثّله وعارضته، واضعة آراءً وأفكارًا شتّى منها ينحو نحوًا باطنيًّا شيعيًّا،

(٦) القاسم الرسيّ، كتاب أصول العدل والتوحيد في رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ج١، ص ٩٨.

والآخر ينزع نزعة وجدانيّة تقترب من الحلول، وغيرها يعلن العصيان والتمرّد إلخ...

في ظروف كهذه كان لا بدّ من نشوء تيّار عقائديّ يدعو إلى عودة السلطة المركزيّة إلى الخليفة، عنه تصدر التوجيهات ومنه تكون القرارات. تمامًا كما تكون أفعال الله مطلقة غير محدودة، هو الذي يخلق الفعل والقدرة على تنفيذه، وعلى العبد الاكتساب. كما على الرعيّة تدبير الأفعال وتنفيذ السياسات المحلّيّة. كلّ ذلك لإعادة الدور الفاعل الأوّل إلى رأس السلطة العبّاسيّة، ولمنع الشطط في الفقه والفتوى، ولضبط الأمّة.

وهنا وعلى مستوى اللامفكّر فيه لعب قياس الشاهد على الغائب، فتمّت المشابهة والمماثلة بين الله في تدبير كونه وبين الخليفة في تدبير مملكته الأرضيّة. في حين اختلف الأمر زمن نشوء المعتزلة كما لمّحنا إلى ذلك سابقًا.

إنّ الشاهد والغائب مصطلحان أقرّ بهما الأشاعرة وعرّفوهما، ففي قول لابن فورك المتوفّى ٣٠٦هـ نقلًا عن أبي الحسن الأشعريّ المؤسّس المتوفّى ٣٢٤هـ: «معنى قولنا شاهد وغائب كمعنى قولنا أصل وفرع ومنظور فيه ومردود إلى المنظور فيه...»(٧)

ويتّفق الأشاعرة مع المعتزلة في الجوهر والعرض، ويعلن الأشاعرة أن العَرَض لا يبقى زمانين(٨). فلا وجود لعَرَض بالمطلق أو قائم بنفسه. العَرَض يقوم بالجسم الجوهر ووجوده في اللحظة التي يكون فيها مع الجوهر. العرض له لحظته يزول وتزول معه، أي هو وزمنه.

فالمتكلّمون لا وجود لديهم لمكان مطلق ولا لزمان مطلق، بل

(٧) إبن فورك، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٨٦.

(٨) الباقلّانيّ، التمهيد في الردّ على المعطّلة، تحقيق مكّارثي، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٨.

الشيء يكون ومكانه وعرضه وزمانه، لأنّ المتكلّمين «يجب عندهم أن يكون الوقت والمؤقّت جميعًا حادثَين لأن معتبرهما بالحدث لا غير»[٩].

وربّما توافق هذا مع بنيان العربيّة لغةً ولسنًا، فالفعل بزمانه في العربيّة يقترن بحركة الفاعل، ممّا يظهر فقدان الفعل المتّصل، وأزمنة الفعل وفعله تخضع لأجزاء منفصلة متجدّدة. إنّ «الفعل على الحقيقة ضربان: ماضٍ ومستقبل. فالمستقبل ما لم يقع بعدُ ولا أتى عليه زمان ولا خرج من العدم إلى الوجود. والفعل الماضي ما تقضّى وأتى عليه زمان زمانان لا أقلّ... فأمّا فعل الحال - الحاضر - فهو المتكوّن في حال خطاب المتكلّم، لم يخرج إلى حيّز المضيّ والانقطاع، ولا هو في حيّز المنتَظَر الذي لم يأتِ وقته، فهو المتكوّن في آخر الوقت الماضي وأوّل الوقت المستقبل... فكلّ جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز الماضي..»[١٠].

هذه البنية اللغويّة هي عينها بنية الجوهر والعرض الذي يخلقه الله ويزيله. إنّها بنية الانفصال في الزمان كما في المكان وبنية الخلق المستمرّ. وهي التي تواجه البنية السببيّة ذات الاتّصال والتأثير. وفي هذا الإطار تسقط فكرة التغيّر بكونها نابعة من طبع الجوهر أو العرض، وتعود إلى فعل الله وخلقه المستمرّ. ومن هنا شُدِّدَ النكير على فكرة الهيولى أو المادّة القديمة غير المتعيّنة، حتّى لا تكون ثمَّ طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء، فالأعراض تُخلق متتابعة.

أدّى هذا الأمر إلى موقف من السببيّة والعلّيّة عند المتكلّمين والأشاعرة على الأخصّ. فنفوا الأسباب الفاعلة بين الموجودات وفيها، وجعلوا العلاقة بينها علاقة تماثل وليست علاقة تأثّر وتأثير ووجود

(٩) المرزوقي، أبو عليّ أحمد، الأزمنة والأمكنة، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٣٢هـ، ص ١٣٩.

(١٠) الزجّاج، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٦.

وإيجاد. وجعلوا الفعل الإلهيّ صنفين: الخلق المباشر من العدم ويتمثّل ذلك بقوله: كن فيكون. والتولّد الذي يحصل عبر سبب أو سلسلة من الأسباب. ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾[١١]. ووافق الأمر دلالةَ السبب في اللسان العربيّ، الحقلَ المعرفيّ الأعمق في ذهن العاملين في الثقافة العربيّة، فالسبب: «كلّ شيء يتوصّل به إلى غيره... وجعلت فلانًا لي سببًا إلى فلان في حاجة...»[١٢]، فالسبب هو الواسطة بين شيئَين. لهذا يمكن اعتبار أنّ للسبب ذاتًا. أمّا العلّة فهي صفة للذات، فهي تعني المؤثّر في النوع والتالي ونبع الشيء، لكنّها ليست ذاتًا قائمة بنفسها[١٣]. والتولّد لم يعنِ السببيّة أيضًا، بل الواسطة وليس التأثير، لأنّ التأثير لا يصدر إلّا عن قادر والقادر هو الله.

ويتعمّق الموقف من السببيّة والتعليل لدى الأشاعرة، وكلّه شكل من أشكال العودة بالفعل الأساسيّ إلى النقطة المركزيّة الكونيّة للخالق. مثلما هي العودة بالأمر والسلطة إلى الخليفة وتثبيت مركزيّته وإرادته. فيلور الغزالي التابع الشكليّ ويرى فيه عادةً وليس فعلًا فاعلًا. وتشير ألفاظ العادة والأمارة واللزوم إلى هذه الأبعاد، في دلالتها اللغويّة وفي مجال الاصطلاح عليها واستخدامها، وتعبّر عن الطبيعة المعرفيّة العربيّة والإسلاميّة عمومًا وعند الغزالي خصوصًا. إنّ «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمّنًا لنفي الآخر... مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والإحراق ولقاء النار... فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور،

---

(١١) الحجر/ ٢٢.

(١٢) إبن منظور، لسان العرب، مادّة «سبب».

(١٣) الجوينيّ، أبو المعالي، الشامل، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ١٩٦٩م، ص ٦٧٨.

خلق – الله – الشبع دون الأكل...»[١٤]. فالسبب والتابع ليست أمورًا واجبة في الطبيعة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع «ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»[١٥].

ويعود بعضهم بهذا المفهوم إلى ميزة عميقة في المعرفيّة الإسلاميّة، شملت فكر المعتزلة وأهل السنّة وابن تيميَّة، بل يرجع ذلك إلى الموقف الاسميّ الفلسفيّ في الفكر اليونانيّ بنبعة أفراده السامية وطبعهم الشرقيّ على الأرجح[١٦].

وحجّة الأشاعرة في تشديد النكير على القائلين بالسببيّة أنّه «لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والريّ وغير ذلك ممّا يدعونه من الأمور الحادثة، واقعًا عن طبيعة من الطبائع، كان ذلك الطبع لا يخلو أن يكون من نفس الجسم المطبوع أو من... لقيام الدليل على أنّ الأجسام كلّها من جنس واحد – الجواهر المفردة – أمّا إن كان ذلك الطبع الذي يزمنون له عرضًا من الأعراض فسد إثباته فاعلًا من وجوده...»[١٧].

وخلاصة القول إنّ مفهوم السببيّة والتعليل عند الأشاعرة بل المتكلّمين، ولدى أهل اللغة مفهوم علاقة وصل. فالنهج يسير في السببيّة تكرارًا وصولًا إلى الفاعل الأوّل رابطًا الطبيعة بما وراء الطبيعة.

وخشي الأشاعرة من الموقف الاعتزاليّ القائل بأنّ الله لا يجوز أن يكون فاعلًا للقبيح، لعلمه بقبحه وبغناه عنه. فجعلوا العلّة هي العلم

---

(١٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٣٩-٢٤٦.
(١٥) المرجع نفسه، والصفحات نفسها.
(١٦) يمكن مراجعة العجم، رفيق، أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفيّة الإسلاميّة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧٨-٨٢.
(١٧) الباقلاّني، التمهيد، ص ٤٠-٤١.

بالقبح عند الإنسان، فهي في الله صفة العلم وليست علّة، منعًا من وجود سبب ومسبّب في ذات الله. فنادى الأشاعرة بالصفات السبع في الله من دون أن يعني ذلك وجود ثنائيّة: ذات وحال أو جوهر وصفة.

ورأى الأشاعرة أنّ الله عالم بعلم، ولا بدّ من إثبات صفة العلم له. والأمر عينه في باقي الصفات. والصفات ليست زائدة على الذات إنّما هي قائمة فيها، فهناك حيّ وحياة، عالم وعلم، مريد وإرادة إلخ...

خلاصة الأمر أنّ المتكلّم عندما نظر إلى العالَم والعلم استمدّ الأسماء من سلطة اللغة واشتقاقاتها، وعندما استدلّ توجّه إلى الشاهد الإنسان، فكانت سلطة فعل الإنسان المجرَّب المحسوس هي المتحكّمة في تصوّره إذ «لا معنى لكونه عالمًا إلّا كون الذات على صفة وحال، تلك الصفة والحال هي العلم فقط»[١٨]. ونتساءل هنا: إذا كان العلم حالًا وواقعًا بعد الجهل، فله صفة الحدوث الزمنيّ، فكيف يمكن نقل هذا التصوّر إلى الغائب الله الذي ينافي تصوّره اتّصافه بالجهل أو حلول العلم فيه؟ لهذا نرى أنّ النهج الكلاميّ ماثل وشابه وجوّز الانتقال من الشاهد إلى الغائب ولم يبرهن. وقد سلك دربًا جدليًّا مؤدّاه التسليم بمقدّمة توكيديّة مشهورة، هي وحدانيّة الله وقدرته وفعله مطلقًا. ثمّ اعتمد الاستدلال العقليّ والمشابهة والمقارنة، جاعلًا اليقين مقدّمة أنطولوجيّة مسلّمة.

لقد باين كلُّ هذا الموقفَ الفلسفيّ، فلا عجب أن ينبري الإمام الغزالي لدحض الموقف الفلسفيّ هذا لمضادّته أساس البنيان الذي ارتكز عليه المتكلّمون، والنهج الذي ساروا فيه، ورسموا الموالم على أساسه.

٢ - التيّار الفلسفيّ

يمثّل هذا التيّار منظومة معرفيّة داخل التراث العربيّ والإسلاميّ،

---

(١٨) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأزمنة، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٥١.

وهو جزء من الموروث الثقافيّ. إلّا أنّ هذه المنظومة تأسّست بجزء كبير منها على الاتّجاه العقليّ البرهانيّ، وعلى التجريد العقليّ والتصوّر الإنسانيّين. وقد قامت على يد اليونان خير قيام ونقلها العرب النصارى عبر السريان المشرقيّين أو الساميّين. فهي في بنيتها الأمّ من عطاءات ذهنيّة أجنبيّة عن العرب والمسلمين. لكن ذلك لا يعني عدم إمكانيّة تأثيرها في ذهنيّات أخرى، إذ تبقى نتاجًا إنسانيًّا يمكن أن يساهم فيه كلّ الناس والأجناس والأقوام.

قيل إنّ أوّل مَن تفلسف هو أبو إسحاق الكنديّ المتوفّى ٢٥٦هـ، وقد ترك آثارًا فكريّة ومؤلّفات كثيرة، غلب على جزء كبير منها الطابع الكلاميّ بشكل واضح. لذا يُعتبر الفارابي أوّل مَن أسّس فلسفة متكاملة بعيدة عن علم الكلام مستقلّة المعالجة. ولا عجب إنْ وُصِفَ بالمعلّم الثاني.

إنّ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ المنقول إلى العربيّة عندما تمّ تبنّيه داخل الثقافة العربيّة، عقب عصر التدوين، انطبع بالعربيّة وتأثّر بسماتها وبيئتها. وظهر ذلك جليًّا من خلال المصطلحات عند النقلة والألفاظ والمعاني لدى الكنديّ ثمّ الفارابيّ. فكان اللسان العربيّ عامل التوسّط بين الفهم اليونانيّ والفهم الإسلاميّ للوجود. هكذا انصبغ الفكر اليونانيّ ببعض المعاني الإسلاميّة وتحوّل في تصوّراته والمفاهيم.

وعلى الرغم من أنّ هذا الفكر وصل إلى الفارابي عبر الشرّاح والسريانيّة والنقلة العرب مشوبًا مختلطًا، فوقع فيه بعض التلفيق وشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، إلّا أنّه بقي متميّزًا عن مسلك علم الكلام الإسلاميّ في مصادراته ومناهجه. وها هو الفارابي يصرّح بذلك وبوعي تامّ قائلًا: «النقلة هو أن نعلم بالحسّ أنّ أمرًا ما بحال ما وأنّ شيئًا موجود لأمر ما. فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر... وذلك أن يتشابه الحيوان والسماء بأمر يصحّ الحكم بالحدوث على جميع ذلك الأمر... فلا تكون النقلة في الحقيقة صحيحة، ولكن

يظنّ بها أنّها في الظاهر صحيحة»[١٩].

كان هذا تمايزًا عن نهج قياس الغائب على الشاهد إن لم نقل تصدّيًا له. ولا سيّما استخدام عبارة «لا تكون النقلة صحيحة».

إستعمل المعلّم الثاني نظريّة الفيض عبر العقول، فولّف بين الخلق الإلهيّ الإسلاميّ واعتماد العقل والسببيّة في ترتيب الموجودات وفعلها، قال: «فالله عزّ وجلّ يوحي إليه - إلى الإنسان - بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقّلًا على التمام... وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب الإنسانيّة، وفي أعلى درجات السعادة»[٢٠].

وهكذا نرى أنّ السعادة ترتبط بالمعرفة العقليّة فقط، واللامتناهي يرتبط بالمتناهي عبر الحدّ الأوسط المتمثّل بالعقل الفعّال. فهنا يلوح نظام عقليّ متماسك في وسم الوجود، وتسلسل أملاه العقل والسببيّة.

كما أنّ توفيق الفارابي بين أرسطو وأفلاطون أملته العقيدة الدينيّة، فصاغ الجوهر الأوّل والجواهر العليا التي هي بمثابة العالم الإلهيّ على نهج أفلاطون، وجعل الجواهر الأخرى تخضع للمجرّب والمحسوس. فإنّ أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحسّ، وهذا اتّجاه أفلاطونيّ وهو صورة عالم الملك الدينيّ. أمّا جواهر الأشخاص فهي الأولى بالتقديم، إذ رأى أرسطو: «إنّ العقل ليس هو شيئًا غير التجارب»[٢١]. فانطلق بهذا الاتّجاه من المحسوس والمجرّب

---

(١٩) الفارابي، المنطق عند الفارابيّ، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٤٥.

(٢٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٠٤.

(٢١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمَيْن، مصر، ١٣٢٥هـ، ص ٨.

والمشخّص. وهذه الانطلاقة ليست غريبة عن بنية المعرفة العربيّة الخالصة وبناء اللغة العربيّة التي تأسّست على المحسوس المجرّب، مثلما بدأ الفقه وأصوله بالانطلاق من الفرع لربطه بالأصل والاعتماد على الوقائع المفردة والجزء الذي لا يتجزّأ في بناء التصوّر الكلاميّ(٢٢).

ثمّ إنّ ابن سينا المتوفّى ٤٢٨هـ أضاف إلى اتّجاه الفارابي اتّجاهًا إشراقيًّا تحوّل فيه من خلال الشروح على أرسطو إلى خطّ لا يكتفي بالتسلسل العقليّ السببيّ في عمليّة الصدور، انطلاقًا من الفيض الأعلى، بل يضيف إلى العقل الفعّال فعلًا إشراقيًّا يشرف على النفس ويمدّها بالمعارف الربّانيّة، وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس. وهكذا انتهت المعرفة لديه إلى مبدأ سام خارج عن النفس. قيل إنّ هذا كان نذير بداية التصوّف الفلسفيّ أو إدخال الاتّجاه الصوفيّ في الفلسفة الإسلاميّة. والأصحّ، على الأرجح، هو إدخال الاتّجاه الإشراقيّ ذي النبعة الزرادشتيّة على الفلسفة العقليّة، والذي تجلّى في سيرورته عند السهرورديّ المتوفّى ٥٨٨هـ وآل إليه، ولديه اكتمل الاتّجاه واتّضح.

وقد قيل إنّ الموقف التجريبيّ واعتماد الحسّ والتجربة والسببيّة لدى ابن سينا لم يكن إلّا مرحلة مؤقّتة، في نظريّة المعرفة عنده، الوظيفة منها تفصيل عمليّة الإدراك وقطعها منهجيًّا عن أصلها الميتافيزيقيّ. لأنّ كلّ المعرفة الحسّيّة وموضوعاتها تخضع لإشراق العقل الفعّال، وليس للفيض السببيّ وللنهج الرتيب في الواجب والممكن.

بلغت الاتّجاهات الفلسفيّة والتيّارات العقليّة هذه، التي كانت قد اختمرت، الغزالي، فزادت في حيرته وشكّه، وتكاثر الرأي وتكاثفه وتعدّد النظريّات والحقائق من حوله، كما ذكرنا. ممّا دفعه إلى الحيرة والظنّ تارة، وإلى الهجوم والردّ طورًا في أثناء تبيانه لتهافت الفلاسفة، وانهدام الطريق المعرفيّ الذي بنوه للوصول إلى الحقيقة. وفي ذلك كان قد عبّر

(٢٢) راجع بالتفصيل أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفة الإسلاميّة، المشار إليه سابقًا، الفصل الثاني والثالث.

الغزالي عن اصطدام حادّ بين المسلك الكلاميّ والمسلك الفلسفيّ داخل الثقافة العربيّة آنذاك.

إحتوى ردّ الغزالي على الفلاسفة على ستّ عشرة مسألة رئيسيّة، أبطل بها رأي الفلاسفة وبيّن ضعف عقيدتهم ونعتهم بالانحراف عن سبيل الله. ولعلّ العنصر الأهمّ المخفيّ في ردوده تبيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهيّة. ومن أبرز المباحث التي تبيّن فيصل التفرقة بين المنظومة الكلاميّة والمنظومة الفلسفيّة كما تصدّى لها الغزالي، هي الآتي:

أ - مسألة قِدَم العالم

إحتلّت هذه المسألة حيّزًا في الفكر الإسلاميّ، وسبق الغزالي إليها آخَرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمَيْن: الله والعالم.

رأى الغزالي أنّ الفلاسفة يحتجّون على قدم العالم بـ:

* يستحيل صدور الحادث عن القديم، لأنّ افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجِّح لم يكن. وبالتالي مَن يُحدِث هذا المرجّح؟ علمًا أنّ المعروف أنّ أحوال الله متشابهة منذ الأزل وإرادة التغير فيه ممتنعة.
* ردّ الغزالي بأنّ العالَم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه، وليس من الضروريّ حصول المراد عن اكتمال الإرادة، فإرادة الله مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهانيّ عند الفلاسفة.

إنّ هذا الردّ ما لبث أن وُجِّهت إليه السهام، إذ خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز، لكنّ تراخيه عن فعل الفاعل غير جائز. ولمّا كانت الإرادة والفعل مقترنَيْن ضرورة لدى الفاعل القادر المطلق فثبت الفعل القديم. لأنّ إنكار الفعل القديم يجعل في الفاعل حالة من التجدّد تستحيل على الله عزّ وجلّ الكامل. وخلاصة هذا الردّ رفض المقايسة بين إرادة الإنسان وإرادة الله، وهي المقدّمة الجدليّة المضمرة في نهج المتكلّمين.

ب - مسألة قِدَم الزمان والحركة

لم يدرك أو يقتنع جزء كبير من علماء المسلمين بمقولة أرسطو الأساسيّة في الفلسفة حول صلة الفاعل القديم بالحوادث. فالفاعل القديم محرِّك لا يتحرّك، وتحريكه الأشياء على سبيل الشوق. والجرم السماويّ كائن أزليّ عنه تصدر جميع الحركات، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والحوادث تستمدّ حركتها منه على الوجه الغائيّ. ممّا يملي أنّ المحرِّك خارج عن سلسلة الحوادث، وهو مصدر حركتها وليس جواهرها. ولمّا أقرّ بعض الفلاسفة بصدور الحوادث عن القديم فإقرارهم بعيد عن مذهب أرسطو النقيّ.

وعندما هاجم الغزالي موقف الفلاسفة هاجمهم في مقولتهم بصدور الحوادث عن القديم.

- أمّا حجّة الفلاسفة في القدم فمفادها: إنّ الله يتقدّم على العالم، فإمّا أن يتقدّم عليه بالذات كتقدّم العلّة على المعلول، وإمّا أن يتقدّم عليه بالزمان. والتقدّم بالذات يقتضي أن يكون الله والعالَم إمّا قديمَيْن وإمّا حادثَيْن. لكنّ الأوّل قديم فالعالم قديم. والتقدّم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان زمان، كان العالم فيه معدومًا، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديمًا، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فالعالم والحركة والزمان متلازمة وقديمة.
- ردّ الغزالي: إنّ الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلًا. وإنّ الله كان من غير عالم، ثمّ كان ومعه العالم. ولا زمان قبل الزمان لأنّ هذا من عمل الوهم. ثمّ إنّ الله قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقدارًا ما إلى ما شاء.

وقد ردّ ابن رشد في ما بعد على الغزالي فأقرّه على مقدار المكان وأنّه شيء محصّل تستحيل الزيادة فيه. أمّا الزمان فهو «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدَّر للحركة»[٢٣] ووجوده ذهنيّ موضوعيّته تتمثّل في

(٢٣) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٠، ص ٨٩.

الحركة، ممّا لا يمنع امتداده إلى اللانهاية. ثمّ إنّ الله يباين العالم فلا نسبة بينهما ولا يوجد جلّ جلاله في الزمان. وبالتالي تسقط المقدّمتان: التقدّم بالذات والتقدّم بالزمان. لأنّ مفهوميهما ومفهوم الله ليسا من جنس واحد. فتقدّم غير المتغيّر والذي ليس بزمان يختلف عن الموجود المتغيّر الذي هو بزمان. وهو نوع آخر من التقدّم.

ج - مسألة قِدَم المادّة

* إعتبر الفلاسفة كلّ حادث تسبقه المادّة، والحدوث ليس إلّا تعاقب صور على المادّة. فالعالم قبل حدوثه كان ممكنًا ولم يكن ممتنعًا، لأنّ الممتنع لا يحدث أبدًا. ولا يمكن أن يكون العالَم واجبًا، لأنّ الواجب بذاته لا ينعدم. فالعالَم ممكن، والإمكان صفة إضافيّة لا قوام لها بنفسها، بل بالمحلّ الذي تضاف إليه أو تحلّ فيه وهو المادّة. والمادّة لا يمكن أن يكون لها مادّة، منعًا من الوقوع بالدور. فالمادّة الأولى قديمة.
* ردّ الغزاليّ: العالَم لم يزل ممكن الحدوث، لكن ذلك لا يلزم أنّه موجودٌ أبدًا، فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. فالممكن يحدث في أيّ وقت. والإمكان قضاء العقل وليس موضوعًا يقوم فيه الإمكان. والممتنع والممكن والواجب أحكام عقليّة ليست بحاجة إلى محلّ.

وجاء ردّ أيضًا على الغزالي من ابن رشد: الإمكان معقول والمعقول لا بدّ أن يقابله شيء خارج النفس. فعندما ترفع موضوع الإمكان المتقل من حال الوجود بالقوّة إلى حال الوجود بالفعل يرتفع الحدوث والتغيّر. وموضوع الإمكان هو الهيولى أو المادّة القديمة. ولا يمكن لموجود أن يتعرّى من الهيولى لأنّه يصبح مفارقًا وليس كائنًا ولا فاسدًا[٢٤].

يتبيّن لنا أنّ الغزالي تحرّك في فضائه ورؤياه الفلسفيّة والردود من

---

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٠٣.

موقعه كمحاجج، وأحد أقطاب أصول الدين الكلاميّ الإسلاميّ، وارتكز في العرض الموجز الذي عرضناه على محورَيْن، شاهد من خلالهما وتعرّف من منطلقهما:

+ على نهج جدليّ يضع مقدّمة مفروضة ومشهورة ويبني عليها.
+ على مقايسة تامّة بين الشاهد والغائب، وعدم الفصل المعرفيّ، وأحيانًا الوجوديّ بين الثائم والغائب. وكأنّ ليس لكلّ منهما بنيانه الخاصّ.

٣ - التيّار الصوفيّ

شكل التصوّف ظاهرة معيّنة في الثقافة الإسلاميّة، وتجربة ذوقيّة حدسيّة اعتمدت السلوك والمكابدة، ونوعًا من الإلهام والإشراق. وهو فعل إنسانيّ واجتماعيّ عند أناس عايشوا المجتمع الإسلاميّ ونشأوا فيه. وقد لبس التصوّف لبوس الفكر الإسلاميّ، وفي منبته نبتة إسلاميّة لم ينسلخ عن نظام معرفيّ سبق الإسلام، وعن معاناة بشريّة تعايشت مع النفس الإنسانيّة في عمقها الواعي واللاواعي، وفي عمقها الموغل في القدم الممتدّ إلى حقب تناهز الآلاف المؤلّفة من السنين. تأثّر التصوّف بالهرمسيّات والهلّينيّات، والزرادشتيّة والمانويّة والهنديّات المتمثّلة في قهر الذات. وأخذ من معرفيّات عرب الجاهليّة الشيء الكثير، ولا سيّما القصص والخرافة والرموز.

عبّر الصوفيّة عن آرائهم وخوالجهم بعدّة طرق منها:

الكرامة: وهي ظاهرة لا تخضع لمنطق العقل ووعيه المباشر، فهي فوق المكان والزمان والتجربة الواقعيّة، إنّها تمثّل كلّ عمل خارق ومشابه للمعجزة.

التعريفات: وفيها تمّ تحديد رؤى المتصوّفة ومشاعرهم عبر المصطلحات التي تشتّت عن الحقل الدلاليّ المعروف للغة، وعبّرت عن معان خاصّة.

الأحلام: وهي أحداث في المنام، وربّما خيال في اليقظة، تحدّث

عنها الأولياء والصالحون، وكانت رموزًا لها دلالات وأبعاد.

تعاليم أخلاقيّة: بثّها المتصوّفة في كتب وبين المريدين. وتمّ تداولها داخل الخانقاه أو التكايا والزوايا، وهي بيوت تخصّ المتصوّفة. وفيها الكثير من قراءة القرآن الكريم والاستشهاد بأحاديث الرسول وذكر بعض الأوْراد. وتدريج السالك على مفاهيم مثل: الخلوة والرضا والتوكّل والسكينة والصبر ومقارعة شهوات الجسد، ومغالبة النفس الأمّارة. وأُطلق على هذا الشقّ شقّ التصوّف المعتدل أو الملتزم بالسنّة. وضمنه قدّم الغزالي أفكاره الصوفيّة.

فِرَق وطُرُق: وهي بمثابة تنظيمات اجتماعيّة طبّقت التصوّف وسلكت بمقتضى تعاليمه، وخضعت لنظام تراتبيّ يرئِسه المؤسّس، وسمِّيت الطريقة أغلب الأحيان باسمه، ويليه الخلفاء أو الأقطاب ثمّ الشيوخ الذين يرئسون الحلقات ثمّ الأتباع، وهم على درجات: مريد وسالك ومُخْتَلِ إلخ...

والأرجح أنّ التصوّف النظريّ التأمّليّ اتّجه اتّجاهين:

- الاتّجاه الأوّل: تمثّل في بدايات ظاهرة التصوّف لدى رابعة العدويّة (-١٨٥هـ) ثمّ الحارث المحاسبي (-٢٤٣هـ)، والحكيم الترمذيّ (-٣٠٠هـ)، وإلى حدٍّ ما أبو طالب المكّي (-٣٨٦هـ)، والجنيد (-٢٩٧هـ) ثمّ وسّع هذا الاتّجاه الغزالي وألّف فيه الكتب الطوال.

يركّز هذا الاتّجاه على الحبّ والمقامات والأحوال وأدب السالك وقطع علائق الدنيا، ويلتزم بطريقة أهل السنّة والجماعة في العقائد والفرائض والتفاسير والحجج. كما ينطلق من نقطة محوريّة في وجود فاصل حادّ بين الخالق والمخلوق، وأنّ سعي المخلوق إلى الله يجوز في حدود ترقّي السالكين إلى العتبة، وسدرة المنتهى، ومفهوم قاب قوسين، ولا يصل ولن يصل إلى الجمع وإزالة الفاصل بين الله والإنسان.

- الاتّجاه الثاني: ظهر مع نموّ التصوّف النظريّ وتداخل العقائد الصوفيّة والزهديّة، السارية في الإشراقيّة الفارسيّة والتجربة الهنديّة والرهبنة الأولى المسيحيّة والغنوصيّة والهرمسيّة القديمة وغيرها، وانجمع مع

التجربة الزهديّة والصوفيّة الإسلاميّة.

ولم يكن هذا الاتّجاه واحدًا، فمنه مَن تقيّد بشيء من الخطّ القويم السنّيّ والاثني عشريّ، ومنه مَن نزع نزعات فلسفيّة شطحيّة ابتعدت عن الانحصار بالمسلّمات القويمة في الدين. ومن أبرز ممثّليه: البسطاميّ (-٢٦١هـ)، والحلّاج (-٣٠٩هـ)، والسهرورديّ يحيى المقتول (-٥٨٧هـ)، وابن عربيّ (-٦٣٨هـ)، وابن عطاء الله السكندريّ (-٧٠٩هـ) وغيرهم.

وقد اعتذر الغزالي عن مقالات بعضهم وشطحاته، وبرّر مقصودها وسكت عن الآخرين، لكنّه حاول تصويب المفاهيم في كثير من كتبه، لعلّ أبرزها: **إحياء علوم الدين والرسالة اللدنيّة ومشكاة الأنوار ومنهاج العابدين وميزان العمل ومعارج القدس ومعراج السالكين وسواها.**

وتركّز هذا الاتّجاه على الثنائيّة، وهي ازدواجيّة المعاناة الإنسانيّة في عرفان العلاقة بين الخالق والمخلوق، بين القائم والمتعالي، بين الوحدة والكثرة، بين الإنسان والله. ولعلّ الإشراقيّات، من مانويّة وذوبان في النرفانا الهنديّة واتّجاه في الغنوصة، حاولت تخطّي الثنائيّة بالاندماج في النور والخير، وبزوال الشرّ والظلمة وبعودة الروح إلى ملأها الأعلى. وليس الفناء وتبادل الأدوار والاتّحاد وجمع الجمع، مقامات وأحوالًا، إلّا رغبة عند متصوّفة الإسلام جامحة لتجاوز الهوّة بين الإنسان والله، وبين التعدّد والتفريد، وبين الكثرة والوحدة. وعبّر متصوّفة الإسلام عن ذلك بتعريف أو مصطلح أو شطح أو كرامة أو رمز. فانتقد بعضهم وحُوكم، وتمّ الدفاع عن بعضهم، وفُسّر آخر، من قبل التيّار القويم؛ ومَن سمّوا بالمتصوّفة المعتدلين.

ولتأكيد ما ذهبنا إليه، نتناول شواهد من بعض المصطلحات تبيانًا للفرق بين الاتّجاهين في المصطلح الواحد[٢٥]:

(٢٥) العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلاميّ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩.

الاتّحاد: تصيير ذاتين واحدة، ولا يكون إلّا في العدد وهو حال (التعريفات لابن عربيّ ص ٢٠).

الاتّحاد: هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتّحد به الكلّ من حيث كون كلّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنّ له وجودًا خاصًّا اتّحد به فإنّه محال. (إصطلاحات الصوفيّة للقاشانيّ، ص ٢٤).

الأحوال: فإنّها معاملات القلوب وهو ما يحلّ بها من صفاء الأذكار... ثمّ يعدّدها - المراقبة وهي النظر بصفاء اليقين إلى المغيّبات - إلى أن يقول - ثمّ القرب وهو جمع الهمّ بين يديّ الله تعالى بالغيبة عمّا سواه... ثمّ تكون فواتح ولوائح ومنائح تجفو العبارة عنها. (أبو النجيب السهروورديّ، آداب المريدين، ص ٢١).

الأحوال: هي المواهب الفائضة على العبد من ربّه... (إصطلاحات الصوفيّة للقاشانيّ، ص ٢٦).

الأُنس: ما الأنس قلنا أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهيّة في القلب. (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

الأُنس: الأنس بالله تعالى، الاعتماد عليه، والسكون إليه والاستعانة به. (اللُّمَع للطُوسيّ، ص ٩٦).

التجلّي: عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات... (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ٤٨٥).

التجلّي: التلبّس والتشبّه بالصادقين بالأقوال وإظهار الأعمال... (اللُّمَع للطوسيّ، ص ٤٣٩).

التصوّف: نور شعشعانيّ رمقته الأبصار فلاحظها. (نصوص من شطحات البسطاميّ، ص ١٤٦).

التصوّف: وعلى أيّ شيء مبناه؟ قال رضي الله تعالى عنه وأرضاه

أوصيك بتقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر وسخاء النفس وبشاشة الوجه، وبذل الندى وكفّ الأذى وحمل الأذى والفقر وحفظ حرامات المشايخ والعشرة مع الأخوان، والنصيحة للأصاغر... ومجانبة الإدخار... والمعاونة في أمر الدين والدنيا. (فتح الغيب لعبد القادر الجيلانيّ، ص ١٥٨).

التوحيد: صفة الموحَّد لا صفة الموحِّد. إنّما قال «أنا»، فلَكَ لا له. وإن قلتَ: رجوع التوحيد إلى الموحِّد، فقد جعلتَ التوحيد مخلوقًا. وإن قلتَ: يرجع إلى الموحَّد، فَمَن توَحَّد، كيف يرجع إلى التوحيد؟... (طواسين الحلّاج، ص ٢١١).

التوحيد: سرّ والمعرفة برّ. والإيمان محافظة السرّ ومشاهد البرّ، والإسلام الشكر على البرّ وتسليم القلب للسرّ، لأنّ التوحيد سرّ بهداية الله تعالى للعبد ودلالته إيّاه عليه، لم يكن العبد يدركه بعقله لولا تأييد الله تعالى وهدايته له. (الحكيم الترمذيّ، بيان الفَرق بين الصدر والقلب، ص ٣٨).

جمع الجمع: ما جمع الجْمع؟ قلنا الاستهلاك بالكلّيّة في الله عند رؤية الجمال (فتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

جمع الجمع: التفرقة عبوديّة والجمع توحيد، فإذا أثبت نظرًا إلى كسبه فرّق، وإذا أثبتها بالله جمع، وإذا تحقّق بالفناء فهو جمع الجمع... ورؤية الذات جمع الجمع. (السهروردي، أبو حفص، عوارف المعارف (ج٢) ص ٣٣١).

الحبّ

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ فمرعى لغِزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدين الحُبّ أنّى توجّهت ركائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

(ترجمان الأشواق لابن عربيّ، ص ٤٤).

الحبّ: مَن أحبَّ الله أنِس، ومَن أنس طَرِب، ومَن طرب اشتاق، ومَن اشتاق وَلِهَ، ومَن وَلِهَ خَرُمَ، ومَن خرم وصل، ومَن وصل اتّصل، ومَن اتّصل عَرَفَ، ومَن عرف قرُب. (نصوص عن شهيدة العشق الإلٰهيّ لرابعة العدويّة، ص ١١٦).

العارف: أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحقّ، ويجري فيه جنس الربوبيّة. (نصوص من شطحات البسطاميّ، ص ١١٢).

العارف: هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحقّق معرفته بما مَنَّ الله، وصحّ رجوعه من الأشياء إلى الله. (الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص ١٠٦).

الفناء: فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. (تعريفات ابن عربيّ، ص ١٥).

الفناء: حال مَن لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها. (الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص ٩٥).

المكاشفة: المكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلّا لو صحّت مشاهدة ذاتِ الحقّ لكانت المشاهدة أتمّ وهي لا تصحّ، فلذلك قلنا المكاشفة أتمّ لأنّها ألطف... (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ٤٩٦).

اليقين هو المكاشفة. والمكاشفة على ثلاثة أوجه: مكاشفة العيان بالأبصار... ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان... ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. (اللمع للطوسيّ، ص ١٠٢).

ويلحظ المطّلع بوضوح من خلال هذه النبذة البسيطة من الشواهد المصطلحيّة كيف أنّ مفهوم المصطلح الواحد اختلف اختلافًا بيّنًا في المفهوم والأغراض منه، فورد التعريف بكلّ مصطلح منقسمًا إلى تعريفَيْن: في التعريفات الأوائل ظهر التوجّه نحو نزعة معرفيّة تطال الوجود وتسلك بالمتصوّف إلى آفاق نظام معرفيّ يعنى بالحدس وبالجمع والاتّحاد والرؤى

الخاصّة. وفي التعريفات الثانية يتّضح انحصار المفاهيم ضمن الأغراض الزهديّة، والسعي إلى الآداب الخلقيّة المثاليّة والالتزام بمعارف الشريعة، كما قرّرها الفقهاء وأهل الحديث نسبيًّا.

إنتمى الغزالي كما ذكرنا إلى نوع التعريفات الثانية، ولم نلحظ في تآليفه الصوفيّة نزعات للحلول، ورسم العوالم على أساس الاتّحاد، وحثّ المتصوّف على العلوّ الروحانيّ المبالَغ فيه. بل اتّبع أسلوب العبادة ورسم القِيَم الخلقيّة وتدريج السالك مدارج الزهد، والتعليم المقيّد بالشريعة. ومن شواهد ذلك ما ورد في كتبه:

«منازل التقوى ثلاثة: تقوى عن الشرك، وتقوى عن البدعة، وتقوى عن المعاصي الفرعيّة» (منهاج العابدين، ص ٢٧).

«التوبة فإنّها سعي من مساعي القلب وهي عند التحصيل... تنزيه القلب عن الذنب» (منهاج العابدين، ص ٩).

«الرجاء، فهو ابتهاج القلب بمعرفة فضل الله سبحانه وتعالى واسترواحه إلى سعة رحمة الله تعالى، وهذا من جملة الخواطر غير مقدور للعبد. ورجاء هو مقدور للعبد...» (منهاج العابدين، ص ٦٣).

«علامات الزهد ثلاث: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعزّ بلا رئاسة» (الإحياء (٢)، ص ٢٥٧).

«إنّ مَن يجمع بين الظاهر والباطن جميعًا فهذا هو الكامل، وهو المعنى بقولهم مَن لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه. وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة» (مشكاة الأنوار، ص ١٣٣).

«المفهوم من الحلول أمران: أحدهما النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلّا بين جسمَيْن، فالبريء عن معنى الجسميّة يستحيل في حقّه ذلك. والثاني النسبة التي بين العَرَض والجوهر. فإنّ العَرَض قوامه بالجوهر، فقد يعبّر عنه بأنّه حالٌ فيه، وذلك محال على

كلّ ما قوامه بنفسه». (المقصد الأسنى، ص ١٦٨).

«إعراب القلوب على أربعة أنواع: رَفْع وفَتْح وخَفْض ووَقْف. فرفع القلب في ذكر الله تعالى، وفتح القلب في الرضاء عن الله تعالى، وخفض القلب في الاشتغال بغير الله تعالى، ووقف القلب في الغفلة عن الله تعالى» (منهاج العارفين، ص ٨٢).

٤ - «التيّار الباطنيّ - الإماميّة -»

يعود هذا التيّار إلى المراحل الأُوَل في الحياة الإسلاميّة، وبعد وفاة الرسول (ﷺ)، وما حدث من التباين في الشخصيّة التي خلفته، وكان تباينًا عاديًّا وإنسانيًّا، ما لبث أن تطوّر باتّجاه الصراع السياسيّ، منذ عهد عثمان بن عفّان ثالث الخلفاء الراشدين. وأُطلق على مَن ناصر الإمام عليّ، شيعة عليّ، أي مَن شايعه وأيّده. ثمّ تلاحقت الأحداث، وأدّت إلى استشهاد الحسين بن عليّ، على يد بعض عمّال الأمويّين في إبّان الصراع الدائر.

وقد اتّخذت هذه الحادثة وما سبقها خطًّا تنامى عقائديًّا واجتماعيًّا، وشقّ دربه داخل المجتمع الإسلاميّ، وترك أفكاره وحركاته المتعدّدة أثناء القرون التوالي. ومنذ أواخر القرن الأوّل الهجريّ احتجّ هذا التيّار بحديث للرسول (ﷺ) يذكر فيه الوصاية لعليّ وأهل البيت، أي أهل بيته.

ومن ثمَّ تبلور تيّار شيعيّ بعد مضيّ قرنَيْن تقريبًا على وفاة الإمام عليّ متعدّد الفروع والآراء. وكانت الإمامة الجامع المشترك. والإمامة وظيفة اجتماعيّة وعقائديّة دينيّة. وغدت لدى بعض الفروع قضيّة أصوليّة وليست قضيّة مصلحيّة - تطال مصالح الدنيا فحسب - وهي ركن من أركان الدين. بل هي لدى بعضهم ركن إلهيّ حلّ بالأئمّة المعصومين يُدبّر الكون من خلالهم.

ويجمع الشيعة القول «بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمّة وجوبًا عن الكبائر والصغائر». «وما كان في الدين

والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام، حتّى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمّة»[٢٦].

وللولاية في التصوّر الشيعيّ سلطة إلٰهيّة خصّ الله عزّ وجلّ بها الوليّ مثل النبيّ، فالوليّ بمنزلة النبيّ يبلّغ عنه ويتحدّث باسمه، وتعتبر تعاليمه من تعاليم النبيّ[٢٧].

ثمّ تطوّر مفهوم الولاية زمن الدولة الفاطميّة في مصر وتوسّع على مستوى الأصول وتحدّد. يقول القاضي النعمان (المتوفّى ٣٦٣ أو ٣٥١هـ):

«فما أبانه الله عزّ وجلّ فظاهر بكتابه واضح لعباده فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب عليهم ردّه إليه كما أمر جلّ ذكره...، وما أشكل على مَن بعده - الرسول - وجب عليه ردّه إلى وليّ الأمر كما أمرهم جلّ ذكره... وبما أنّ بيان الرسول وبيان أولي الأمر داخلان في حكم الكتاب... فقد صار جميع الحلال والحرام والقضايا... بهذا المعنى واضحًا بيّنًا غير مشكّل ولا مقفل، ولا محتاج إلى قياس عليه. ولا الرأي ولا الاجتهاد ولا الاستحسان ولا النظر كما زعم هؤلاء المختلفون - أصحاب أصول الفقه -»[٢٨].

ثمّ يتطرّق القاضي إلى الأصل الثالث لدى أهل السنّة والجماعة فينتقده قائلًا: «لا يقع اسم الجماعة بعده - النبيّ - إلّا على مَن اجتمع على طاعة الإمام... وكلّ جماعة تخرج عن طاعة الإمام وحُكمه لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة.

فمنظّمو المسلمين وجامعوهم هم أئمّتهم المنصّبون من قبل الله...

---

(٢٦) الشهرستانيّ، المِلَل والنِحَل، القاهرة، ١٩٦٩، ج١، ص ١٤٦.
(٢٧) الكلينيّ، أبو جعفر، أصول الكافي، طهران، ١٢٧٨هـ، ص ٥٦.
(٢٨) القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٠.

كما كان رسول الله منظّم أصحابه...»[٢٩].

وكما تأثّر التيّار الصوفي، أو شقّ واتّجاه منه، بالنظرات المعرفيّة لمنظومات تعود إلى ما قبل الإسلام، كذلك ظهرت في الكتابات الإماميّة هذه التوجّهات. فبان أثر النورانيّة الفارسيّة والنورانيّة الهرمسيّة التي أخذت سمة العقل النورانيّ في بعض التيّارات الهلّينيّة.

ويرجع بعضهم تقعيد مفهوم الإمامة والفقه إلى جعفر الصادق وعهده. والإمام جعفر في سلسلة الأئمّة الشيعة من سلسلة الإمام عليّ رضي الله عنه. ويعتبر بعضهم أنّ الإمامة انتقلت من الصادق إلى موسى الكاظم، كما ترى الاثنا عشريّة. وتعارض الإسماعيليّة ذلك وترى الانتقال إلى محمّد بن إسماعيل الإمام السابع.

ومع موسى كان هشام بن الحكم المتوفّى ١٩٥هـ الذي ترك كتابات في الإمامة وفي نقض رسالة الشافعيّ[٣٠]. وكلّ هذا يؤيّد تشييد أصول وفقه ونظام معرفيّ للإماميّة بشقّيها منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ.

لقد نُسب مثلًا إلى الإمام جعفر الصادق قوله:

«إنّ الله خلقنا من نور عظمته، ثمّ صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونه من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنّا نحن خلقًا بشرًا نورانيّين، ولم يجعل لأحد في مِثل الذي خلقنا فيه نصيًا، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا»[٣١].

إنّ النصّ يأخذ سلطته من نسبته إلى الإمام جعفر، فتقبله الأفئدة مباشرة. والنصّ يحمل مفاهيمَ وأفكارًا ومصطلحات من خارج المعارف الكلاميّة والفقهيّة المعتادة عند العرب والمسلمين. كما روي عن جعفر

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٣٠) إبن النديم، الفهرست، ط ليبزغ، ص ١٧٧.

(٣١) الملّا صدرا في شرحه على كتاب أصول الكافي للكليني، تحت عنوان التوحيد، باب «النوادر»، شرح الحديث الثالث.

الصادق أنّه روى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله حين شاء تقدير الخليقة وذرّ البريّة وإبداع المبدعات... فأتاح نورًا من نوره فلمع، ونزع قبسًا من ضيائه فسطع، ثمّ اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفيّة فوافق ذلك صورة نبيّنا محمّد (ﷺ). فقال الله عزّ وجلّ مَن قال: أنت المختار المنتَخَب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك...، وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم من مكنون علميّ ما لا يشكل عليهم دقيق ولا يعييهم خفيّ، وأجعلهم حجّتي على بريّتي... ثمّ يضيف الكلام على لسان جعفر – وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فبنا النجاة ومنّا مكنون العلم وبمهدينا تنقطع الحجج...»[٣٢].

فاجتماع النور وسط الخفاء وموافقته محمّدًا، كمعنى منذ الأزل ومعه أهل بيته، معنى يجعل الإمامة وجودًا كونيًّا منذ الأزل وبآل البيت.

ثمّ ما لبثت هذه الأفكار والعقائد أن لاقت رواجًا في أطراف الدولة الإسلاميّة، واتّخذت فروعًا وفرقًا وتيّارات، منها المعتدل ومنها المتطرّف: بعضها استمرّ في توازن مع الشريعة وبعضها الآخر غالى إلى حدود القفز فوق الشريعة الظاهرة، مدّعيًا إلمامه بعلم الباطن وحقائق الأشياء. واتّبع الفريق الأكبر من هذه التيّارات الدعوة العاديّة ووصل منه قسم الى السلطة، فأقام الدولة الفاطميّة. في حين سلك فريق مسلك الاغتيال والغصب والعدوان.

وقف الإمام حيال هذه الآراء العقائديّة والأحداث الاجتماعيّة التي حفرت في مجريات المجتمع والثقافة موقفًا واضحًا. فعلاوة على تبنّيه المذهب الشافعيّ، ودفعه الخطّ الأشعريّ دفعًا عقائديًّا متينًا عبر

---

(٣٢) المسعوديّ، أبو الحسن عليّ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥، ج١، ص ٣٨.

الكتابات، اتّخذ جانبًا عقائديًا ضدّ الإمامة، فردّ على مدّعيها من القائلين بأحقيّة أحفاد الإمام عليّ رضي الله عنهم وعصمتهم في الخلافة، وعلى فكرة المهدي المنتَظَر. واتّخذ موقفًا سياسيًا مؤيّدًا لنظام الملك والخليفة العبّاسيّ، وتشهد على ذلك مؤلّفاته. وأشهرها: فضائح الباطنيّة أو المستظهريّ في الردّ على الباطنيّة. كما ضمّن هجومه على الفكرة الباطنيّة الشيعيّة في العصمة بعض فقرات وتلميحات في كتب أخرى مثل: القسطاس المستقيم، والتبر المسبوك، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

ونسوق الشواهد على ذلك:

«فأنت إذا أخذت اعتقاد العصمة في الإمام الصادق، بل في محمّد، عليه السلام، تقليدًا من الوالدين والرفقاء لم تتميّز عن اليهود والمجوس». (القسطاس المستقيم، تقديم فكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٩).

«أمّا الباطنيّة فإنّما لقّبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار براطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ من القشر... وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معيّنة... وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنّهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن، على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة، فلا يبقى للشرع عصامٌ يُرْجَع إليه ويُعوَّل عليه». (فضائح الباطنيّة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القوميّة للطباعة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١١).

وينبري الغزالي في طرقه الدعائيّة وحجاجه لتبيان تهافت العقيدة الباطنيّة فيشكّك في معتقدهم قائلًا:

«إتّفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردّد أنّهم قائلون – الباطنيّة – بإلهَيْن قديمَيْن، لا أوّل لوجودهما من حيث الزمان، إلّا أنّ أحدهما علّة لوجود الثاني...» (فضائح الباطنيّة، ص ٣٨).

«واتّفقوا – الباطنيّة – على أنّ الإمام يساوي النبيّ في العصمة والاطّلاع على حقائق الحقّ في كلّ الأمور، إلّا أنّه لا ينزل إليه الوحي، وإنّما يتلقّى ذلك من النبيّ فإنّه خليفته وبإزاء منزلته... يستظهر الإمام بالحجج والمأذونين والأجنحة. والحجج هم الدعاة...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٢).

«اتّفقوا – الباطنيّة – عن آخرهم على إنكار القيامة، وأنّ هذا النظام المشاهد في الدنيا: من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة... لا يتصرّم أبد الدهر،... وأوّلوا القيامة وقالوا إنّها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان، وهو السابع الناسخ للشرع المغيّر للأمر. وربّما قال بعضهم: إنّ للفلك أدوارًا كلّيّة، تتبدّل أحوال العالم تبدّلًا كلّيًّا بطوفان عامّ أو سبب من الأسباب. فمَعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه – وأمّا المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنّة والنار ولكن قالوا: معنى المعاد عود كلّ شيء إلى أصله – إلى أن يقول عنهم – النفس المدرَكة القاتلة من الإنسان، فإنّها إن صفّيت بالمواظبة على العبادات، وزكّيت بمجانبة الهوى والشهوات، وغذّيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقّاة من الأئمّة الهداة، اتّحدت عند مفارقة الجسم بالعالم الروحانيّ الذي منه انفصالها... فأمّا النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة المعرِضة عن رشدها من الأئمّة المعصومين فإنّها تبقى أبد الدهر في النار، على معنى أنّها تبقى في العالم الجسمانيّ تتناسخها الأبدان...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٤).

«المنقول عنهم – الباطنيّة – الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع. إلّا أنّهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نُسب إليهم...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٦).

«يستحيل خلوّ العالم عنه – الإمام المعصوم –، بل عندنا يجوز خلوّ العالم عن النبيّ أبدًا، بل يجوز لله أن يعذّب جميع خلقه وأن يضطرّهم إلى النار، فإنّه بجميع ذلك متصرّف في ملكه بحسب إرادته...» (فضائح

الباطنيّة، ص ١٠٤).

«... إذ لو اقتصر صريح كلام الشارع إلى معلّم ومؤوّل لاقتصر صريح كلام المعلّم المعصوم إلى مؤوّل ومعلّم آخر، ولتسلسل إلى غير نهاية». (فضائح الباطنيّة، ص ١١٧).

«لم يَبِنْ لنا أنّ خارق الإجماع كافر... فمَن التبس عليه هذا الأمر لم نكفّره بسببه، واقتصرنا على تخطئته وتضليله. فإن قيل: وهلّا كفّرتموهم لقولهم إنّ الإمام المعصوم، والعصمة عن الخطأ والزلل وصغير المآثم وكبيرها من خاصّيّة النبوّة، فكأنّهم أثبتوا خاصّيّة النبوّة لغير النبيّ (ﷺ)؟ قلنا: هذا لا يوجب الكفر، وإنّما الموجب له أن يثبت النبوّة لغيره بعده...» (فضائح الباطنيّة، ص ١٤٨).

ويعمد الغزالي إلى بيان شروط الإمامة الصحيحة التي تصحّ لكلّ مسلم من غير اختصاص نسل أو دم أو فئة، مع خاصّيّة لقريش في بعض شروحه (فضائح الباطنيّة، ص ١٨٠).

عطاء الغزالي وآراؤه

أليست التيّارات المتضاربة المتعارضة هذه، التي ملأت فضاء الغزالي الثقافيّ، وعصفت بالمعارف والتعاليم والأنشطة والأنظمة، كافية لأن توقع الإمام بحيرة واضطراب وتشكّك؟ ألم تتقاطع وتختمر في لحظة حجّة الإسلام الزمنيّة؟

يمكن القول - من وجهة نظرنا - إنّ الغزالي أبدع في أصول الفقه في بعض الشروح، وكان واضحًا في كتاباته عميقًا، زاد في خطّ الشافعيّ (-٢٠٤هـ) الأصوليّ، وتطرّق إلى شواهد فقهيّة دقيقة. ونحن نعلم أنّ المذاهب الفقهيّة والأصوليّة كانت قد نضجت في عصره. وأنّه قد تلقّى الكثير من الفقه والأصول على يد الجويني كما سنذكر. لكن تفصيله وتجليله الأصوليّين تأثّرا بمطالعاته المنطقيّة، إضافة إلى رغبته العارمة في القضاء على روح الانحراف، والتي تفشّت في عصره على أيدي قضاة

الشرع الذين نزعوا إلى استغلال مناصبهم. فدفع ذلك الغزالي إلى أن يتشدّد في قواعد الفقه، ويقيّدها بطرق الاجتهاد الصارمة التي وضع لها الأسس والمناهج، رافضًا كلّ طرق الاستدلال، من استحسان الحنفيّة واستصلاح المالكيّة وغيرها، مكرّسًا القياس في نسقه المعياريّ. وقد أدخل منطق أرسطو بقوالبه وضروبه والأقيسة الشرطيّة في أصول الفقه جاعلًا إيّاها الأصل الرابع؛ بعد أن طوّع هذه الأقيسة وحوّل معانيها وتراكيبها، طابعًا إيّاها بخصوصيّة اللسان العربيّ وكنه المفاهيم الإسلاميّة، فكان عمله بديئًا متميّزًا وتجربةً محطّ درسٍ وتحليل[٣٣].

ولكنّ الغزالي في تبنّيه المنطق، وهو عمود الفلسفة اليونانيّة والمشّائيّة، تبنّيًا تامًّا وإدخاله في مباحث الأصول إدخالًا كلّيًا، بقي على وساطته في الأخذ من العقل والشرع، مثلما كان موقفه في التجارب الكلاميّة والصوفيّة. «فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتبّ له الرشاد. لأنّ برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع... فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضًا الأجفان»[٣٤].

ومن أبرز مواقف الغزالي في تبنّي المنطق مقدّمته في كتاب المستصفى من علم الأصول، وبه ظهر أصوليًّا مجدّدًا عمل على مزج الاجتهاد بالمنطق والتحرّر من كلّ مبحث أصوليّ سابق، وممّا قاله في هذه المقدّمة:

«وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا...»[٣٥].

---

(٣٣) راجع كتابنا: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

(٣٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، التجاريّة الكبرى، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٢.

(٣٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة التجاريّة، مصر، ج١، ص ٧.

كما يؤكّد «أنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»[٣٦].

ومن ثمّ إنّ المطّلع على كتب الإمام مصنّفة بحسب العلوم: كلام وردود عقائديّة، أصول وفقه ومنطق، تصوّف وتعليم وأخلاق، ردود فلسفيّة، يعثر بالقراءة والحفر والتحليل على تباين في المستويات بين الكتب، فإنّ الغزالي بأصالته تميّز بما يلي:

- إبراز الفكرة وعرضها وخصّها بمعان محدّدة.
- تنظيم سياق الأفكار وإيرادها عبر إبراز المعضلة وتفريعها، ثمّ الاستشهاد بما يؤيّد ما تقدّم.
- الأسلوب اللغويّ المحكم، والألفاظ والمصطلحات التي اختصّ بها الغزالي وأوردها بيانيّة جليّة.
- الاستشهاد بعدد محدّد من الآيات القرآنيّة والأحاديث، والاستناد إليها.

وقد انطبق المستوى السابق هذا بحسب ترجيحي وقراءتي، على الكتب التالية: الاقتصاد في الاعتقاد، إلجام العوام، فضائح الباطنيّة، شفاء الغليل، المنخول، المستصفى، مقاصد الفلاسفة، معيار العلم، محكّ النظر، القسطاس المستقيم، أساس القياس، تهافت التهافت والمنقذ من الضلال. إضافة إلى بعض فصول وفقرات ومقاطع من إحياء علوم الدين، والتبر المسبوك، وكتب التصوّف، وكلّها سترد لاحقًا.

أما ذكرنا بعضًا من هذه المؤلّفات من دون الكتب الأخرى، فيعود إلى القراءة الشخصيّة المشار إليها، والتي لاحظت بين كتبه المنسوبة إليه اختلافًا في المعنى ووضوحه وسياقه، وطرق الاستشهاد والإسناد، وتعارض الأفكار أحيانًا، وخروج بعضها عن حقل المعنى الذي اختصّت به كتابة الغزالي.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٣.

فهل هذا قصور منّا في إدراك بعض الذي أخرجناه عن المستوى الذي عهدناه بكتابة الغزالي؟ أم إنّ للغزالي أسلوبَيْن ونهجَيْن وتضاربًا في الأفكار؟ أم إنّ هناك تدليسًا وحشد فقرات وإدماجها بكتابات الإمام؟ كلّ ذلك يحتاج إلى أجوبة وتحليلات مطوّلة.

نخلص إلى القول: إنّ الإمام الغزالي في عمق نتاجه والمعاني والألفاظ دار في أفق علم الكلام وأصول الفقه المدعّمين بالمنطق والحجاج الفلسفيّ العقليّ. فهو في الحقيقة مدافع عن العقيدة عالم إسلاميّ، ركنه الشافعيّة ونهجه الأشعريّة. وكلّ ما أدخله من مفاهيم وألفاظ كان في سبيل تقوية هذه العقيدة وتوكيدها. ويتّضح ذلك في تبنّيه المنطق وردّه على الفلاسفة، في تقوية القياس في أصول الفقه وترسيخه، وكذلك في إبراز العلّة بدورها الكسبيّ على مستوى الوجود والمعرفة والاستنباط. كما يستبان الأمر ذاته في موقفه من الفِرَق والردود. وقد استخدم في ذلك ألفاظًا معروفة متميّزة، وأسلوبًا بيانيًّا برهانيًّا يقدّم الشواهد ليخرج إلى الحكم الكلّيّ.

أمّا ما عدا ذلك ممّا توضّح وظهر في كتبه فكان في خدمة هذه البنية، التي كان الغزالي جزءًا منها وضمن تركيباتها. حتّى التصوّف الذي ظهر في كتاباته وكتبه وتجربته لم يكن سوى إدخال تدعيميّ للإيمان، وللخطّ الذي انبرى للقيام به كداعية سنّي مسلم. فتصوّف الغزالي يباين تمامًا تصوّف ابن عربيّ في المنطلق والهدف والعمليّة المعرفيّة، ومحورها الأساس الفصل بين الشاهد والغائب عند الغزالي، في حين هي وصل في مدى معيّن عند ابن عربيّ.

أوّلُ مؤسَّسة لها نظامٌ داخليّ
في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ
قوانين مطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين الكاثوليكيّة
بيروت العامَ ١٨٧٥

الدكتور هيام ملّاط*

في منتصف القرن التاسع عشر، وبالرغم من الأحداث السياسيّة والطائفيّة التي اجتاحت لبنان إبّان تلك الحقبة، عرف هذا البلد بدايات الثورة الصناعيّة بفضل إنشاء معامل صناعة الحرير. ومن المعروف أنّ الحركة الصناعيّة هذه قد انعكست على التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتربويّ والسياسيّ عند اعتماد نظام الامتيازات، منها امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت العام ١٨٧٠، وامتياز طريق بيروت - دمشق العام ١٨٥٩، وامتياز مرفأ بيروت العام ١٨٨٢، وسائر الامتيازات كشركة سكّة الحديد والغاز والكهرباء...

فالحركة الاقتصاديّة التي نشأت في المجتمع الزراعيّ المغلق هذا الذي اعتاد في القرون الماضية أن يتفاعل مع نمط الطبيعة وشروطها، كوّنت منعطفًا بارزًا في حياة المواطن اللبنانيّ اليوميّة، لأنّ التعامل مع الآلة يختلف كلّيًّا عن التعاطي مع الزراعة. فالحركة الاقتصاديّة الناهضة وانفتاح لبنان على الاستثمارات الأجنبيّة، وإنشاء الجامعات والمدارس

(*) رئيس مجلس إدارة مؤسّسة المحفوظات الوطنيّة.

الأجنبيّة والمحلّيّة، شجّع نشأة الحركة الصحافيّة مع ما يستلزم هذا الأمر من انضباط لإصدار الصحف بوجه دوريّ، فضلًا عن الحركة التجاريّة وبداية الحركة المصرفيّة. أمّا الحركة الصناعيّة، بالإضافة إلى معامل الحرير التي انتشرت في مختلف أنحاء الجبل والساحل[١]، فساعدت على تطوير حركة الطباعة التي عرفت نهضة بارزة بلبنان في هذه المرحلة، وتكرّست بإنشاء عدّة مطابع، ومن أبرزها المطبعة الكاثوليكيّة العامَ ١٨٤٨[٢].

وإذا كان للصناعة شروطها التقنيّة والماليّة، فلها أيضًا شروطها الإداريّة والنظاميّة. وإنَّ ما يهمّنا في هذا المقال هو إبراز خطوة رائدة صدرت عن المطبعة الكاثوليكيّة العامَ ١٨٧٥ بوضع نظام داخليّ للعمل في المطبعة ونشره. وهذا الأمر، في حدّ ذاته، يشكّل ميزة سياسيّة واجتماعيّة بمجتمع في طور النموّ، كما كان عليه المجتمع اللبنانيّ. وهو أيضًا نموذج يقتضي الإشارة إليه، لما كان لهذه البادرة من معانٍ تدلّ على قدرتها في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

فالنظام الداخليّ الذي وقعنا على نسخة منه، طُبع العامَ ١٨٧٥ في مطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين بلبنان، في ثماني صفحات من الحجم الصغير، بعنوان «قوانين المطبعة الكاثوليكيّة للمُرْسَلين اليسوعيّين في بيروت»، وقد تضمّن، في فقراته التي سنستعرضها، نمطًا جديدًا من التصرّف والتعامل في المجتمع اللبنانيّ، مع اعتماد بعض المبادئ السائدة

---

(١) راجع كتاب دوكوسّو G. Ducousso: *L'industrie de la soie en Syrie*, Beyrouth, 1913.

(٢) راجع مقالات الأب لويس شيخو تاريخ فنّ الطباعة في المشرق، وقد أصدرتها مجلّة المشرق بدءًا من العام ١٩٠٠. وجُمعت العام ١٩٩٥ في كتاب بالعنوان نفسه صدر عن دار المشرق، بيروت - كما تراجع أيضًا النشرة رقم ٦ من المجموعة التي صدرت العام ١٩٣١ بعنوان *Les Jésuites en Syrie 1831-1931* والمخصّصة بالمطبعة الكاثوليكيّة - كذلك راجع مؤلّف الأب سامي خوري الصادر بعنوان *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, Tome 2, pp 401-403.

وتبدّل بعض العادات الأخرى، وفي مطلق الأحوال، مع إدخال قدر من الانضباط الذي كان اللبنانيّون في طور تعوّده، لأنّ عصب الحركة الصناعيّة هو ضبط التعامل التقنيّ والإنساني، وإلاّ لما كانت هناك صناعة تقوم في أيّ مجتمع. فاختيار الصناعة هو رفض العادات التقليديّة التي تفسح للإنسان كامل المجال والوقت للتصرّف على هواه وراحته، في حين أنّ الإنتاج الصناعيّ وحركة الآلة تفرضان عليه الانتظام في حركة إنتاجيّة مستمرّة ودائمة لا علاقة فيها بالتصرّف المزاجيّ. وإنّنا، في مراقبة المبادئ المثبتة هنا في أوّل نظام داخليّ - علمًا بأنّنا لم نعثر على أيّ نظام مشابه مطبوع من قبل - يطبّق على مؤسّسة اقتصاديّة في لبنان نجد مدلوله وانعكاساته.

١ - الحضور

نصّت الفقرة الثانية من هذه «القوانين» على أنّه «يجب على جميع الفَعَلة أن يلازموا مكان الشغل من الساعة ٦,٠٠ صباحًا إلى الساعة ٦,٠٠ مساء في الصيف، ومن شروق الشمس إلى غروبها في الشتاء». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التوقيت الطويل هذا كان معمولًا به في مختلف المعامل في لبنان. وقد كتب دوكوسّو[٣] في تأريخه لنشأة قطاع معامل الحرير ما يلي:

«La journée de travail commence avec le jour et finit avec la nuit; les veilles sont rares, la fileuse syrienne préférant se lever de grand matin que rester le soir à l'usine...»

ونشير هنا إلى الفقرة «خامسًا» من القوانين التي نصّت على أنّ «كلّ مَن تأخّر عن الشغل نصف ساعة يُعاقب على تأخّره بحسم ربع أجرة يومه، إلاّ إذا كان ذلك لسبب يقنع به وكيل المطبعة». وهذا الأمر كان أيضًا معمولًا به في سائر صناعات الحرير كما يؤكّده دوكوسّو[٤]:

(٣) دوكوسّو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.
(٤) دوكوسّو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.

«L'ouvrier qui manque le commencement d'une de ces séances perd le bénéfice du travail de toute la séance, de même celle qui s'absente sans permission perd la journée. Trois ou quatre absences non motivées amènent le renvoi de l'ouvrier».

٢ - وقت الأكل والراحة

تضمّنت الفقرة الثانية: «أنّ للعمّال ساعة عند الظهر لأجل الأكل والراحة. أمّا وقت الترويقة فيكون في الصيف الساعة ٧,٠٠ وفي الشتاء الساعة ٨,٠٠، وذلك في المكان المعيّن للأكل».

وهذا المبدأ المُعْتَمد في المطبعة، كما يظهر من «قوانينها» المطبوعة العام ١٨٧٥، هو نفسه الذي كان سائدًا في مختلف معامل الحرير، كما أشار إليه دوكوسّو[٥]:

«Les heures de travail, généralement divisées en quatre parties, sont coupées de trois repas: l'un à 7h et demie ou 8h et demie, selon la saison, un autre à midi, un autre à 3h et demie».

٣ - الاحتشام باللباس

وهو تكريس للعادات المتّبعة، وقد كرّستها الفقرة «ثالثًا» من القوانين بعبارة: «لا يؤذن لأحد في أن يدخل وقت الشغل ولا أن يدخل أحد أو يخرج، غير محتشم بملبوسه». وهذا الأمر له مفاد خاصّ، إذا رجعنا إلى الصراع الاجتماعيّ الذي قام في لبنان فترةً من الزمن، عند إنشاء أوّل معامل الحرير وانتساب اليد العاملة النسائيّة إلى جانب اليد العاملة الرجّاليّة، إذ إنّ الوثائق المتوافِرة تضمّنت بعض معطيات هذا الصراع، وقد أشار إليها الأمير موريس شهاب[٦] في قوله عن دور لبنان في تاريخ الحرير.

---

(٥) دوكوسّو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.

(٦) الأمير موريس شهاب: *Le rôle du Liban dans l'histoire de la soie*, pp 48-49, Publications de l'Université Libanaise, 1967.

«Les Archevêques ont toléré à titre provisoire la main-d'œuvre mixte à condition de créer une cloison entre les jeunes gens et les jeunes filles, de faire une porte spéciale aux locaux de chaque catégorie et d'exiger que les femmes soient accompagnées à l'arrivée et au départ par leurs parents».

٤ - دفع الأجرة

ومن المعروف أنّ الأجرة هي عنصر أساسيّ لتحفيز العامل، وهي حقّ ثابت له. وقد رعت «القوانين» هذا الأمر بدقّة، لأنّه ورد في الفقرة «ثامنًا» أنّه: «تُدفع الأجرة يوم السبت مساء وإنَّ مَن شرع بشغل لا يوفى بأجرته ما لم ينجزه».

٥ - دخولُ دوائر العمل ومسؤوليّة المحافظة على الآلات

إنّ إنشاء المعامل وتجهيزها هما من الأمور المُكلفة، وأنّ المحافظة على نظام المؤسّسة هي من مبادئ الأمس كما في أيّامنا. وقد نصّت على ذلك الفقرة «رابعًا» في «القوانين»، إذ: «لا يُسمح لأحد بدخول محلّ البخار ولا بالتجوّل هنا وهنالك في محلاّت الشغل ولا بإدخال أجانب فيها بدون إجازة». وهذا الأمر يرتبط بإنتاجيّة العمّال وعدم فتح المجال للتنقّل وسلامة الآلات من أيّ عطل. ويستتبع هذا الرفض ما ورد في الفقرة «سادسًا» التي ألزمت «كلّ مَن أتلف شيئًا وُجب عليه أن يقوم بكلفة إصلاحه وإن جَهِل المتلِف قام بهذه الكلفة مَن كان المتلف بإدارته».

٦ - المحافظة على الأمانة

نصّت الفقرة «سابعًا» من القوانين على المبدأ الذي أكّدت الظروف الحاليّة للتعامل التجاريّ أهمّيته، ألا وهو مبدأ المحافظة على الأمانة في التصرّف بالمعلومات التي يطّلع عليها العامل في عمله، وذلك تحت طائلة العقوبات. ومن المؤثّر أن نرى المبدأ نفسه يُعتمد العام ١٨٧٥ في «القوانين» المعمول بها في المطبعة، فإنّ واضع هذه القوانين قد تنبّه إلى

دقّة التصرّف بالأوراق والمخطوطات قيد الطبع والتداول. وقد نصّ على أنّه «قد حُرّم تحريمًا مطلقًا أخذ أدنى مسوَّدة من مسوَّدات الطبع أو أدنى ورقة من الأوراق المكتوبة، سواء كان المكتوب نافعًا أو غير نافع أو أدنى شيء ولو من الأشياء الظاهر إلغاؤها والمعدمة القيمة، ومَن تعدّى هذا النهي فربَّما ساقه تعدّيه في بعض الحالات إلى عقاب السجن».

٧ - المحرّمات

إنّ تجربة المعامل والمصانع كانت تشكّل أولى المناسبات التي سمحت لأشخاص لا يتمون إلى قرية وعائلة واحدة أن يلتقوا من أجل إتمام عمل محدّد. وبالتالي، كانت الخشية كبيرة أن يؤدّي هذا التفاعل بين أشخاص غرباء بعضهم عن بعض إلى تصرّفات من شأنها إلحاق الضرر بحياتهم العامّة والخاصّة. لذلك حرّمت الفقرة «تاسعًا» على العمّال «عمل التجارة في المطبعة والتدريس وقرعة النصيب وطبع أيّ شيء كان بدون أمر مدير المطبعة». ونجد في هذا الحرم مزيجًا من الأمور، من عدم لُعَب المَيسر إلى طبع الأوراق والنشرات بصورة سرّيّة في المطبعة، علمًا بما لهذا الأمر من انعكاس خطير في تلك الأيّام.

ومن المحرّمات أيضًا ما ورد في الفقرة «عاشرًا» «حيث يحرّم التفوّة بكلام غليظ أو سجع أو بالسبّ والشتم والطعن، أو القيام بمشاجرات ومخاصمات ومنازعات، تحت طائلة شديد العقاب»، من دون أن يحدّد ما هو العقاب، علمًا بأنّ هذه المحرّمات تندرج في صلب التعامل الطبيعيّ والشريف في المطبعة - وفي أيّ معمل - تأمينًا لسلامة الإنتاج.

وأخيرًا منعت الفقرة الحادية عشرة قيام الفَعَلة بتكليف «أقرانهم قضاء أدنى حاجة. وليس لهم أن يأمروهم ولا أن يسيئوا معاملتهم». وهذا المبدأ له أهمّيّته لتجنّب قيام بعض الأشخاص باستثمار أقرانهم لأسباب ما. وقد اعتُمد هذا المبدأ بوجه عامّ في أصول العمل الحديثة حفاظًا على كرامة العامل وعدم استغلاله.

٨ - النظافة

إنّ النظافة هي من أدقّ الأمور الواجب مراعاتها في المنشأة الاقتصاديّة، وقد لحظت الفقرة الثانية عشرة من «القوانين» أنّه «لا ينبغي أن تُغسل الأيدي إلاّ في الأماكن المعيّنة للغسل وأن يغسل الفَعَلة أقدامهم في بيوتهم»، كما أنّه «لا تُلقى الأوراق الباطلة إلاّ في المكان المعيّن» (الفقرة الثالثة عشرة).

٩ - منع التدخين

كما ورد في الفقرة الرابعة عشرة: إنّ التدخين ممنوع في محلاّت الشغل تحت طائلة القصاص».

١٠ - ملازمة الصمت إلاّ عند الضرورة وبصوت منخفض، كما ورد أيضًا في الفقرة الرابعة عشرة.

١١ - الترتيبات التقنيّة

بالإضافة إلى الشروط العامّة المنصوص عليها لجهة تصرّف العمّال (الفَعَلة كما تتكلّم عليهم القوانين، وهي العبارة الدارجة في تلك الأيّام للأشخاص الذين يعملون)، نصّت القوانين على عدّة خطوات تقنيّة يقتضي على العمّال التقيّد بها، تأمينًا لجودة العمل والإنتاج وعدم فقدان المواد:

- ضرورة إعادة جميع أدوات الطبع من حروف ورسوم صور ومقاطع خطوط إلى مستلم الأدوات بعد الفراغ من العمل بها، على أن يقوم هذا الأخير بوضعها في أماكنها بترتيب ونظام (الفقرة الخامسة عشرة).
- ضرورة صفّ الحروف وتصحيحها من قِبَل مَن كُلّف صفّها بحسب المتن، على أن يُعاد إلى الصندوق جميع المسوَّدات بدون استثناء، وعلى أن تُجمع الحروف الساقطة حالًا (الفقرة السادسة عشرة).
- ملازمة الطبّاعين السهر على الأوراق الخارجة من تحت المكبس،

وعلى إتقان اللون، ومناظرة المحابر وغسلها قبل نهاية النهار بخمس دقائق (الفقرة السابعة عشرة).

- ضرورة مراقبة الإنتاج الطباعيّ بدقّة، إذ يقتضي، في حال إسقاط الحروف، عدم ترقيم الصفحات وطباعتها إلاّ بعد عرض المسوّدة على المصحِّح، وذلك تحت طائلة تحمّل العطل (الفقرة الثامنة عشرة).

وبعد هذه الترتيبات النظاميّة، أفرد النظام قسمًا خاصًا بآلة البخار التي كانت قد أُدخلت المطبعة حديثًا[٧]، والتي يعتمدون عليها لتطوير عمل المطبعة وإصدار الطبعة الأولى للكتاب المقدّس الذي يُعتبر من الكتب العربيّة الصادرة بغاية الإتقان والفنّ. وإنّ هذه التوصيات على دقّتها تشكّل ميزة يُحتذى بها حين كان المجتمع اللبنانيّ في طور انطلاقته الاقتصاديّة واعتماده ما يجب اعتماده من مسالك للعمل وتصرّفات وطرق تعامل لتأمين استمراريّة هذه الانطلاقة وفعاليّتها.

وإنّ هذه «القوانين» التي نثبتها في نهاية هذا المقال بحرفيّتها ضنًا بها وخوفًا من الضياع، ولوضعها في متناول الباحثين والمحلّلين هي، في نظرنا، الشهادة الأولى في تحديد حقوق أصحاب العمل والعمّال وواجباتهم في مؤسّسة تجاريّة، وأنّ إعلانها العام ١٨٧٥ يجعل من النشرة البسيطة هذه عبرة في جذور النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان.

(٧) راجع ما ورد عن هذا الموضوع في النشرة رقم ٦ التي أشرنا إليها.

النصّ

قوانين
المطبعة الكاثوليكيّة للمُرْسَلين اليسوعيّين
في بيروت

أوّلًا: ينبغي في أوّل الأمر لكلّ مستخدم في المطبعة أن يسير سيرة مسيحيّة ويقوم بحقّ القيام بقضاء جميع واجبات الديانة الكاثوليكيّة.

ثانيًا: يجب على جميع الفَعَلة أن يلازموا محلّ الشغل من الساعة ٦ صباحًا إلى الساعة ٦ مساء في الصيف. ومن شروق الشمس إلى غروبها في الشتاء. ولهم ساعة عند الظهر لأجل الأكل والراحة. وأمّا وقت التروبقة فيكون في الصيف الساعة ٧ وفي الشتاء الساعة ٨ وذلك في المكان المعيّن للأكل.

ثالثًا: لا يؤذن لأحد بالخروج وقت الشغل ولا يدخل أحد أو يخرج غير محتشم بملبوسه.

رابعًا: ولا يؤذن لأحد بدخول محلّ البخار ولا بالجولان هنا وهنالك في محلاّت الشغل ولا بإدخال أجانب فيها بدون إجازة.

خامسًا: كلّ مَن تأخّر عن الشغل نصف ساعة يعاقب على تأخّره بحسم ربع أجرة يومه إلاّ إذا كان السبب يقنع به وكيل المطبعة.

سادسًا: كلّ مَن أتلف شيئًا لزمه أن يقوم بكلفة إصلاحه وإن جهل المتلِف قام بهذه الكلفة مَن كان المتلِف تحت إدارته.

سابعًا: قد حُرّم تحريمًا مطلقًا أخذ أدنى مسوّدة من مسوّدات الطبع أو أدنى

ورقة من الأوراق المكتوبة سواء كان المكتوب نافعًا أو غير نافع، أو أدنى شيء ولو من الأشياء الظاهر إلغاؤها والمعدمة القيمة، ومَن تعدّى هذا النهي فربّما ساقه تعدّيه في بعض حوادث إلى عقاب السجن.

ثامنًا: تُدفع الأجرة يوم السبت مساء ومَن شرع بشغل لا يوفى أجرته ما لم ينجزه.

تاسعًا: حُرّم على الفَعَلة عمل التجارة في المطبعة والتدريس وقرعة النصيب، وطبع أيّ شيء كان بدون أمر مدير المطبعة.

عاشرًا: ومَن فاه بكلام غليظ أو سمج أو بالسبّ والشتم والطعن أو ألقى مشاجرات ومخاصمات ومنازعات يعاقب شديد العقاب.

حادي عشر: لا يجوز للفَعَلة أن يكلّفوا أقرانهم بقضاء أدنى حاجة وليس لهم أن يأمروهم ولا أن يسيئوا معاملتهم.

ثاني عشر: لا ينبغي أن تُغسل الأيدي إلاّ في الأماكن المعيّنة للغسل ويغسل الفعلة أقدامهم في بيوتهم.

ثالث عشر: لا تُلقى الأوراق الباطلة إلاّ في المكان المعيّن.

رابع عشر: التدخين ممنوع في محلاّت الشغل تحت طائلة القصاص، بل قد أُمِر بحفظ الصمت فيها أمرًا شديدًا فلا يجوز التكلّم فيها إلاّ بما كان لازمًا وبصوت منخفض.

خامس عشر: إنّ جميع أدوات الطبع من حروف وما شاكل ذلك ورسوم صور ومقاطع خطوط يجب أن تردّ إلى مستلم الأدوات بعد الفروغ من العمل بها، ويضعها في أماكنها بترتيب ونظام.

سادس عشر: كُلّ مَن كُلّف صفّ الحروف يلزمه أن يصفّها ويصحّحها حسب المتن على حسابه، وينبغي أن يُرجع إلى الصندوق جميع المسوّدات بدون استثناء، ولا يجوز الإصلاح بالملقط والحروف الساقطة ينبغي لمّها حالاً.

سابع عشر: على الطبّاعين أن يلازموا التيقّظ على الأوراق الخارجة من تحت المكبس، وعلى إتقان اللون، ويناظروا على المحابر ويغسلوها

قبل نهاية النهار بخمس دقائق.

ثامن عشر: يجب على الذين يصفحون الأوجه أو يطبعونها أن يحترزوا من إسقاط الحروف، فإذا حدث ذلك فلا يصفحوا ولا يطبعوا إلاّ بعد أن يقرأ المصحِّح المسوَّدة، وإلاّ فيكون كامل العطل على نفقتهم.

في آلة البخار

أوّلًا: ينبغي على الوقّاد أن يُقيم في محلّ آلة البخار ويلازم النظارة على تحكّم دوران الآلة وتوقيع عملها.

ثانيًا: يلزم أن يكون البخار مستعدًّا قبل دوران الآلات بخمس دقائق. وليحذر كلّ الحذر من أن يُثقل اللوالب.

ثالثًا: عند توقّف الشغل يغطّي النار ويسدّ الباب ويفتح باب المدخن.

رابعًا: وفي آخر النهار بعد وقوف الشغل يطرح النار إلى أسفل الموقد، وهكذا يصنع متى اتّفق انقطاع غذاها من الماء أو ازداد غليانها على الدرجة المعيّنة.

خامسًا: على الوقّاد أن يحترس من قواعد الآلة وموصلاتها وزيتها ويلاحظ الأقشطة ويصلح ما يلزم إصلاحه فيها عند الاقتضاء.

سادسًا: إذا أفلت قشاط من تارته فيوقف حالًا البابور وينادي المعين لمعاونته لكي يضع القشاط على التارة والبابور واقف.

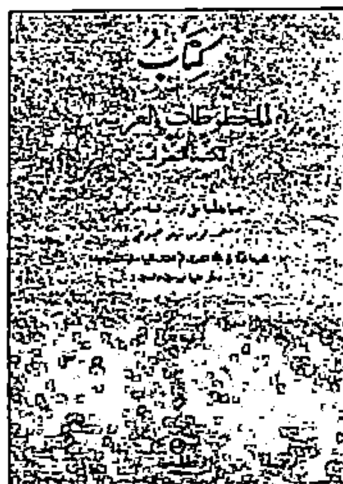
سابعًا: وليراع بالضبط والتدقيق قوانين الإدارة فيما يتعلّق بآلات البخار .وهو مسؤول عن وقوف عملها. ويلزمه أيضًا أن يحافظ دائمًا على نظافة الآلات.

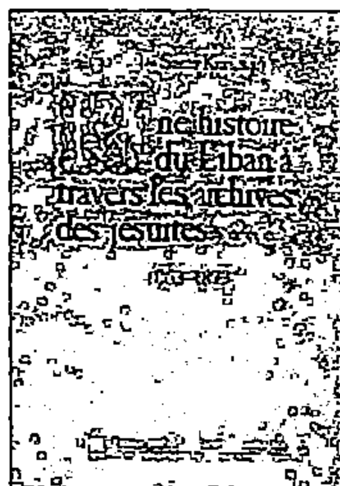
بمطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين
في بيروت سنة ١٨٧٥

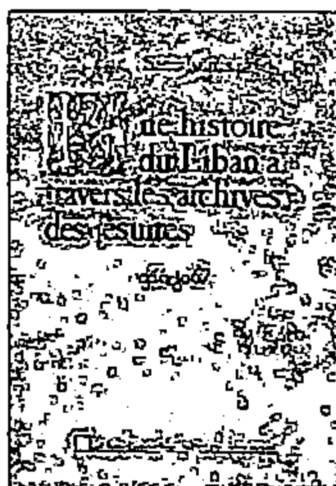
من منشورات دار المشرق

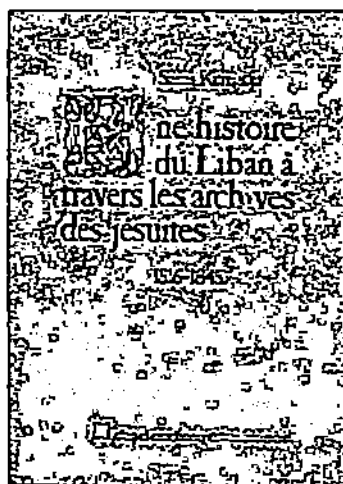












الدول العربيّة
وتحدّيات التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ°

مقدّمة

عادت المناورات البحريّة التركيّة الإسرائيليّة الأمريكيّة المشتركة، التي أُعلن عن إجرائها في كانون الثاني ٢٠٠١[١]، لتثير، مرّة أخرى، التساؤلات حول أهداف التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ الذي يتمّ ببركة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتأثيره في الدول العربيّة. واللافت في الأمر هو أنّ هذه المناورات، وهي الثالثة من نوعها، تأتي في وقت يكثر الكلام فيه على تحسّن العلاقات بين تركيا وكلّ من سورية والعراق. فالعلاقات السوريّة التركيّة شهدت تطوّرات إيجابيّة منذ توقيع اتّفاق أضنه عام ١٩٩٨، وزيارة وزير الداخليّة السوريّ ونائب الرئيس عبد الحليم خدّام تركيا في أواخر العام المنصرم[٢]. كما أنّ التعاون الاقتصاديّ بين بغداد وأنقرة يشهد تناميًا ملحوظًا يصحبه هدوء أمنيّ، على أقلّه في المناطق التي يسيطر عليها مسعود بارازاني، الذي يبدو متفاهمًا مع

(°) باحث. عضو في أسرة دار المشرق.
أنجزت كتابة هذا المقال في منتصف شهر آذار/مارس ٢٠٠١.

(١) راجع: جريدة النهار (٥ كانون الثاني ٢٠٠١).

(٢) في شأن إيجابيّات هاتين الزيارتين، أنظر تحليل سمير صالحة في: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠)، وتحليل جهاد الزين في: النهار (٧ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

الحكومة التركيّة[٣].

في الواقع، يأتي التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ نتيجة عوامل عالميّة وإقليميّة ومحلّيّة متداخلة، لا بدّ لنا من أن نتفحّصها بدقّة، على قدر الإمكان، لكي نتمكّن من أن نتبيّن أبعاده وتأثيره في مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة.

لمحة إلى مراحل التعاون وردود الفعل الفوريّة عليها

لقد بدأ التعاون الراهن في نيسان ١٩٩٦، عندما أعلنت تركيا وإسرائيل أنّهما أبرمتا اتّفاقيّة عسكريّة تنصّ على إمكانيّة استخدام كلّ بلد منهم أجواء البلد الثاني بغية إجراء تدريبات الطيران الحربيّ[٤]. على أنّ هذه الاتّفاقيّة، وإن كانت قد أُعلنت رسميًّا في نيسان، فقد عُقدت عمليًّا في ٢٣ آذار ١٩٩٦[٥]، في أثر انتهاء أعمال قمّة شرم الشيخ[٦]، التي تناولت موضوع «مكافحة الإرهاب»، وشاركت في أعمالها الولايات المتّحدة وبلدان عربيّة وأوروبيّة متعدّدة، إضافة إلى تركيا وإسرائيل، في ظلّ مقاطعة سورية ولبنان[٧].

لقد سارعت مصر وسورية وليبيا إلى الإعراب عن قلقها وشكوكها

---

(٣) راجع: جهاد الزين في: النهار (٧ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

(٤) راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(٥) راجع:

Akram T. Hawas, «The new alliance: Turkey and Israel: Is it a course towards new division of the Middle East?», in: The fourth Nordic conference on Middle Eastern Studies: *The Middle East in globalizing World*, Oslo, 13-16 August 1998 (Article pris de l'internet: http: // www.hf.uib.no/smi/pao/hawas.html). Par la suite: Hawas, *The new alliance.*

(٦) عقدت القمّة في ١٣ آذار ١٩٩٦، وأتى انعقادها نتيجة جهود بذلتها الولايات المتّحدة.

(٧) راجع: النهار (١١ آذار ١٩٩٦). وقد رفض البلدان أيضًا الاشتراك في أعمال لجنة المتابعة، راجع: النهار (٢٥ آذار ١٩٩٦).

بسبب تلك الاتّفاقيّة، في حين لزمت البلدان العربيّة الأخرى الصمت حيالها[٨]. ولا بدّ من إدراج اسم إيران هنا، التي أبدت، هي أيضًا، مخاوفها[٩]. ومن اللافت أنّ سائر بلدان الغرب الأوروبيّ وحتّى روسيا، لم يعلّقوا، لا سلبًا ولا إيجابًا، على تلك الاتّفاقيّة، في حين أنّ الولايات المتّحدة أعربت، في وقت لاحق، عن ظنّها بأنّ هذا التعاون، بين بلد إسلاميّ وبلد غير إسلاميّ، من شأنه أن يكون عنصر استقرار في الشرق الأوسط[١٠].

تجاه ردود فعل الدول العربيّة المشكّكة في غاية اتّفاقيّة نيسان ١٩٩٦، سارعت تركيا إلى التشديد على أنّ ذلك لا يهدف إلى تأسيس «كتلة» عسكريّة إقليميّة، وأنّه غير موجّه ضدّ أيّ بلد كان. ولكن، في الوقت نفسه، تتجاوز تلك الاتّفاقيّة إطار قمّة شرم الشيخ، لأنّها بدت مرحلة أولى في إستراتيجيّة شاملة هدفها إقامة حلف عمليّ في وجه سورية والعراق وإيران واليونان[١١].

على أنّ اتّفاقًا ثانيًا أُبرم بين البلدين في شهر آب من العام نفسه[١٢]،

(٨) راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(٩) المرجع السابق. وفي كانون الثاني ١٩٩٧، كرّر وزير الخارجيّة الإيرانيّ، في أثناء لقائه بولنت أجاويد، رئيس الوزراء التركيّ، قلق بلاده من التعاون العسكريّ بين تركيا وإسرائيل. غير أنّ رئيس الوزراء التركيّ شدّد، بعد انقضاء بضعة أيّام على اللقاء، على أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة لا تزال تأوي عناصر من حزب العمّال الكردستانيّ، على الرغم من تحذيرات بلاده المتكرّرة.

(١٠) راجع: جريدة الحياة (٩ نيسان ١٩٩٦). على أنّ بعضهم رأى أنّ هذا الاتّفاق وفّر لإسرائيل إمكانيّة بلوغ الحدود الإيرانيّة. راجع مقال محمّد عوده، في: الحياة (٢١ آب ١٩٩٦).

(١١) رأى محمّد نور الدين أنّ الاتّفاق التركيّ الإسرائيليّ بمثابة جبهة مواجهة مع سورية واليونان وإيران، راجع: الحياة (٢٥ نيسان ١٩٩٦). وقد سبق أن تكلّم مسؤولون أتراك عن اتّفاقات عسكريّة عُقدت بين سورية واليونان، الأمر الذي نفته دمشق، راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(١٢) راجع: النهار (٢٩ آب ١٩٩٦). راجع تصريحات تشيلر في: النهار (١٦ آب ١٩٩٦).

وقضى بتبادل المعلومات التقنيّة والخبراء، ومهّد الطريق لعقد صفقة، بلغت تكاليفها ٦٥٠ مليون دولار، تقوم إسرائيل بموجبها بتحديث طائرات الفانتوم التركيّة. وفي شهر كانون الثاني ١٩٩٧، أعلنت تركيا عن عزمها على تخصيص مبلغ ١٥٠ بليون دولار، تُصرف على مدى السنوات الخمس والعشرين القادمة، من أجل تحديث الجيش التركيّ. وفي الواقع، تقرّر أن يُصرف جزء كبير من هذا المبلغ في إطار تعاون تركيا وإسرائيل في حقل الصناعة العسكريّة.

وبغية تطوير العلاقات الثنائيّة، أجرى البلدان، في ٧ كانون الثاني ١٩٩٨، مناورات بحريّة مشتركة شاركت فيها قطع من البحريّة الأمريكيّة، كما شارك الأردنّ بصفة مراقب. وتوالت خطوات توطيد التعاون بين أنقره وتل أبيب بمباركة أمريكيّة، فأعلنت إسرائيل في أيلول ١٩٩٨، أنّها تخطّط لجولة مناورات بحريّة ثانية مع تركيا والبحريّة الأمريكيّة، وأنّها تنوي دعوة مصر والأردنّ إلى المشاركة فيها[١٣].

وتجاه حالة التوتّر الشديد التي سادت أجواء المنطقة، ولا سيّما في سورية والعراق، البلدان المجاوران لتركيا، حاول مسعود يلماظ أن يقلّل من أهمّيّة التعاون العسكريّ مع إسرائيل، فأعلن أنّ اتّفاقيّة أمنيّة رسميّة بين البلدين لن تكون ممكنة قبل أن تقوم علاقات طبيعيّة بين البلدان العربيّة وإسرائيل. غير أنّ هذه التصريحات لم تلغِ حالة الشكّ من أن يكون هدف التعاون غير المعلن تضييق الخناق على سورية والعراق وإيران، وربّما اليونان أيضًا. إلّا أنّ هذا الانفتاح العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ يترافق وجملة تحدّيات سنسعى لعرضها تباعًا، ونبدأ بتناول موقع موضوعنا في إطار ما يُسمّى حاليًّا بـ«العولمة» (Globalisation - Mondialisation).

(١٣) راجع: النهار (١٠ أيلول ١٩٩٨). جاء الإعلان الإسرائيليّ عن إقامة المناورات في وقت كان رئيس الوزراء التركيّ مسعود يلماظ يلتقي به الزعيم الفلسطينيّ ياسر عرفات في رام الله. وفي حين سارعت مصر، وبلدان عربيّة أخرى، إلى إدانة المناورات، حاولت الولايات المتّحدة تشجيع بلدان عربيّة إلى الانضمام إلى هذا التعاون العسكريّ الذي ترى فيه إطارًا أمنيًّا حيويًّا.

١ . التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ في ظلّ «العولمة»

لا ريب أنّ زماننا الحاضر يشهد ظاهرة «العولمة»، والمقصود بهذه اللفظة تحوّل العالم تدريجيًا إلى عالم السياسات الاقتصاديّة الواحد. «بالتالي لن يعود أيّ خيار في هذا المجال، ومن نتائجه «تفكير أحاديّ» وحلول أحاديّة، نتائج ذات طابع ليبراليّ، تتطلّب المزيد من انفتاح الحدود»(١٤). على أنّ العولمة، أي الحرّيّة الاقتصاديّة، تبدو مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظام العالم الجديد الذي يكثر الكلام عنه، ولا سيّما عقب انتهاء حرب الخليج. وفي وقت لا تزال فيه تفاصيل هذا النظام غامضة(١٥)، يمكن الكلام على خطوط عريضة ترسم معالمه، تُلخّص باثنين: النظام الرأسماليّ الليبراليّ الحرّ، وحرّيّة التبادل الاقتصاديّ. وفي وقت تبرز فيه هذه التوجّهات بمثابة خطوط حمر يجب ألّا تُمسّ، يمكن كلّ بلد أن يبحث عن الطريقة الفضلى التي تمكّنه من الحفاظ على مصالحه في إطار احترامه تلك الخطوط. وقد بدأت طلائع هذه النزعة تبرز، في الواقع، بعد انتهاء الحرب الباردة التي أدّت إلى تقليص مساعدات الدول العظمى لدولها الحليفة.

وتجدر الإشارة إلى الطابع الجديد الذي تتّخذه الأزمات الإقليميّة، وحتّى الداخليّة في غالبيّة البلدان، في إطار العولمة، وهو طابع «تدويل» تلك الأزمات بقدر ما تتّصل بالخطوط الحمر المذكورة آنفًا. فقد كان هنالك، في الماضي، بالتأكيد، حروب وثورات وأزمات، ولكنّها بقيت محصورة في مكانها جغرافيًا وسياسيًا، إلّا في بعض الحالات النادرة،

---

(١٤) جان إيف كالفيز، «العولمة في وجوهها الاجتماعيّة والسياسيّة، ووجوهها الثقافيّة»، في: المشرق (كانون الثاني – حزيران ٢٠٠٠)، ص ٩-٣٧، هنا: ص ١٠.

(١٥) يدعو بعضهم إلى تفاهم بين الدول القويّة يؤدّي إلى بناء نظام ماليّ عالميّ أكثر اتّزانًا واستقرارًا وعدالةً، من شأنه أن يفسح في المجال إلى مزيد من النموّ وخلق فرص عمل. راجع:

François Morin, «Les nouveaux espaces de l'économie mondiale», in: *Etudes* (Mai 1996), p. 591-600.

مثل حرب ڤيتام. أمّا الآن، فتبدو بنية العالم كلّه مكوّنة من نسيج واحد. وكلّ أزمة، ذات طابع اقتصاديّ أو سياسيّ أو دينيّ أو عسكريّ، يمكن أن تتجاوز سريعًا حدودها الطبيعيّة وظروف نشأتها، لتتّخذ بعدًا دوليًّا، إذا ما هدّدت النظام العالميّ الجديد، وما حرب الخليج، أو الكويت، إلّا برهان على ذلك. ولا بدّ من اعتبار مجمل هذه المعطيات المتداخلة في موضوعنا.

١ . ١ . تركيا وإسرائيل في أعقاب الحرب الباردة

لقد اكتسبت تركيا، في أثناء الحرب الباردة، موقعًا متقدّمًا في استراتيجيّة الولايات المتّحدة والحلف الأطلسيّ، لأنّها اعتُبرت في خطّ المواجهة الأوّل مع الاتّحاد السوڤياتيّ. أمّا إسرائيل، فبرز دورها كضامنة المصالح الاقتصاديّة الغربيّة، ولا سيّما مصالح الولايات المتّحدة، في الشرق الأوسط ومنطقة الخليج. غير أنّ انتهاء الحرب الباردة جعل أن تفقد تركيا الكثير من الدعم العسكريّ والاقتصاديّ الأمريكيّ، الأمر الذي انعكس سلبًا على اقتصادها وحالة جيشها، الذي أصبح في حاجة ماسّة إلى التحديث. وبالنسبة إلى إسرائيل، فحرب الكويت أفقدتها الكثير من منزلتها العسكريّة في الشرق كقوّة حامية للمصالح الغربيّة، ذلك بأنّ الولايات المتّحدة اضطلعت – ولا تزال – بالمهمّة بنفسها[١٦]. ولا ريب أنّ إسرائيل بدأت تشعر، بالتالي، بضعف اقتصادها والتراجع الملحوظ للمساعدات الأمريكيّة، التي تحاول جاهدة أن تساوم لتبقي عليها.

غير أنّ الولايات المتّحدة، التي تبدو مؤتمنة على النظام العالميّ الجديد، قد فسحت في المجال لحلفائها لكي يبحثوا عن وسائل تحفظ لهم مصالحهم بقدر الإمكان[١٧]. وفي نظام مثل هذا النظام العالميّ

---

(١٦) راجع: Hawas, *The new alliance*

(١٧) من المفيد أن نذكر هنا كيف عرّف بعضهم بالسيطرة على نظام العالم الجديد. «بعد انهزام «إمبراطوريّة الشرّ»، تتمتّع الولايات المتّحدة بهيمنة استراتيجيّة وأيديولوجيّة. وأوّل هدف من أهداف سياسة الولايات المتّحدة الخارجيّة يجب أن يكون الحفاظ=

الرأسماليّ، حيث لا مكان لِقِيَم الأخلاق والعدالة، يبقى التهديد العسكريّ الضامن الوحيد والعمليّ، لا لبقاء النظام نفسه فحسب، بل لأيّ عمليّة ناجحة في إطاره(١٨).

وفي الواقع، في وقت تغيب فيه الأسس الواضحة والمتينة للنظام العالميّ الجديد، تبدو القوّة العسكريّة ضروريّة لدعم التوسّع الاقتصاديّ. لأنّه، من دونها، يبقى التعاون الاقتصاديّ معرّضًا لقوى معادية، مثل الإرهاب، أو إنشاء تكتّلات معارضة(١٩). وإذا قرأنا التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ في ضوء هذه المعطيات، وجدناه أمرًا بديهيًّا. ذلك بأنّ علاقات كِلا البلدين بجيرانهما تفتقر إلى الثقة والسلام، في حين أنّ علاقاتهما الثنائيّة الطيّبة ترتقي إلى زمن غير قريب.

=على تلك السيطرة عن طريق تعزيز الأمن الأمريكيّ، ودعم أصدقائها، وتنمية مصالحها، والدفاع عن مبادئها في مختلف أنحاء العالم. أمّا في الشرق الأوسط، فقد حافظت الولايات المتّحدة على انتشار الآلاف من جنودها إضافة إلى وجود قوّة بحريّة لا يستهان بها في منطقة الخليج الفارسيّ، لردع أيّ اعتداء ممكن أن يقوم به صدّام حسين أو النظام الإسلاميّ الأصوليّ في إيران، فضلًا عن دورها كوسيط في النزاع بين إسرائيل وسورية في لبنان. راجع:
William Kristol and Robert Kagan, «Toward a Neo-Reganite Foreign Policy», in: *Foreign Affairs*, 4 (Jully/August 1996), pp. 21-22; cf. Hawas, *The new alliance*.

(١٨) يعتبر أحدهم أنّ سياسة عدم التدخّل قد تؤول إلى عالم، لا أقلّ استقرارًا فقط، بل أكثر عسكريّة... لأنّ الفراغ الذي ينجم عن سياسة عدم تدخّل الولايات المتّحدة، سيجعل الدول الأخرى أن تسعى لكي تملأه. راجع في هذا الشأن:
Edward Lutwak, «A Post-Heroic Military Policy», in: *Foreign Affairs*, 4 (July/August 1996), p. 44; cf. Hawas, *The new alliance*.

(١٩) على سبيل المثال، يرى بعضهم أنّ دعم الولايات المتّحدة لتوسيع حلف شمال الأطلسي يهدف إلى دعم القوى التي تعمل في سبيل تعزيز الديمقراطيّة في أوروبّا الوسطى والشرقيّة، والإصلاح الاقتصاديّ فيها. راجع:
Jeremy Rosner, «NATO Enlargement's American Hurdle, The Perils of Misjudging Our Political Will», in: *Foreign Affairs*, 4 (July/August 1996), p. 9; cf. Hawas, *The new allaince*.

أضف إلى ذلك أنّ الخبرات التاريخيّة القاسية التي مرّت بها شعوب الدول العربيّة في ظلّ الحكم العثمانيّ[٢٠]، ومنذ تأسيس دولة إسرائيل، لا تزال حيّة في ذاكرة تلك الشعوب. وبالتالي، يبدو أنّ تأقلم الأتراك والإسرائيليّين في المحيط العربيّ ليس بالأمر اليسير. فلا عجب، إذًا، أن يكون أحد أهداف التعاون العسكريّ بين البلدين تأمين توسّعهما الاقتصاديّ[٢١].

١. ٢. تركيا والسوق الأوروبيّة المشتركة

وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى الصعوبات الكبيرة التي تعترض انضمام تركيا إلى السوق الأوروبيّة المشتركة، الأمر الذي يدفعها بتزايد إلى البحث عن توسيع تجارتها في أسواق الشرق الأوسط. وفي الواقع، منذ قيام تركيا كجمهوريّة حديثة عام ١٩٢٣، قطعت حكوماتها أشواطًا مهمّة في حقل الحداثة بطابعها الغربيّ، ولا سيّما الأوروبّيّ. وحاولت تلك الحكومات، طوال السنوات، أن تقوّي علاقاتها بأوروبّا.

وفي العام ١٩٨٧ تقدّمت الحكومة التركيّة بطلب العضويّة في السوق الأوروبيّة المشتركة من دون أن تحصل على ردّ إيجابيّ. وفي العام ١٩٩٧، عقدت دول الاتّحاد الأوروبّيّ (European Union) اجتماع قمّة في لوكسمبورغ، بحثت فيه في أمر الدول التي طلبت الانضمام إليها، فتمّ إدراج أسماء خمس دول، بينها قبرص، على لائحة الاتّحاد فورًا، وصار إلى تأجيل المناقشات في شأن خمس دول أخرى. غير أنّ تركيا كانت خارج اللائحتين. ويأتي موقف الدول الأوروبيّة هذا مترافقًا مع حظر

(٢٠) نذكر هنا، على سبيل المثال، محاولة «تتريك» العرب، وقمع الحركات القوميّة والوطنيّة إبّان القرن التاسع عشر، وقبل انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة عقب انتهاء الحرب العالميّة الأولى.

(٢١) إتّخذ هذا التعاون بعدًا جديدًا مع شيمون بيريز الذي قدّم رؤية اقتصاديّة لسوق الشرق الأوسط، الأمر الذي تمّ رفضه من قبل بعض الدول العربيّة وإيران، في حين أعربت دول عربيّة أخرى عن شكوكها، وحتّى مصر أعربت عن تحفّظاتها. راجع:
Hawas, *The new alliance*

بعض الدول الأوروبيّة بيع الأسلحة إلى تركيا، مثل بلجيكا والنروج، وارتفاع احتجاجات منظّمات حقوق الإنسان تجاه ممارسات السلطة التركيّة بحقّ الأكراد والإسلاميّين.

لذا، لم يبق أمام تركيا المحبطة إلّا طريق الانفتاح على التعاون مع إسرائيل بغية التمكّن من المحافظة على أمنها وتعزيز اقتصادها. وتندرج في هذا السياق عروض تركيا الأخيرة لإقامة قواعد تدخّل سريع للحلف الأطلسيّ في أراضيها، من شأنها أن تحمي مشروع خطّ أنابيب النفط الذي يهدف إلى إيصال بترول بحر القزوين وغازه عبر تركيا إلى أوروبّا[٢٢]. غير أنّ هذه العروض اصطدمت برغبة الاتّحاد الأوروبّيّ في إنشاء قوّة تدخّل سريع تعمل بتعاون وثيق مع دول الحلف الأطلسيّ، الأمر الذي رفضته تركيا[٢٣].

١. ٣. أهمّيّة التعاون بالنسبة إلى إسرائيل

أمّا في ما يختصّ بإسرائيل، فالتعاون العسكريّ مع تركيا لا يلبّي حاجة اقتصاديّة لديها وحسب، بل يكتسب بعدًا استراتيجيًّا أيضًا. فقد سبق أن ذكرنا أنّ انتهاء الحرب الباردة وآثار حرب الكويت انعكست سلبًا على موقع إسرائيل كقوّة ضاربة في الشرق الأوسط. ونظرًا إلى كونها بلدًا ذات مساحة جغرافيّة صغيرة بالقياس إلى دول المنطقة، وجدت نفسها في

(٢٢) تقدّم بالعروض مؤخّرًا قائد الأركان التركيّ، الفريق حسين كفرك أوغلو. ودوافع هذه العروض، تبعًا لقائد الأركان المذكور، أنّ «تركيا محاطة بالأخطار وهي الأقرب جغرافيًّا إلى المناطق الساخنة في البلقان والقوقاز والشرق الأوسط». إلّا أنّ فرنسا وألمانيا عارضتا الطلب التركيّ، كما برزت معارضة تركيّة داخليّة في بعض الأوساط الإسلاميّة والدبلوماسيّة «التي أكّدت أنّ وجود مثل هذه القواعد في تركيا من شأنه أن يزعج بعض دول الجوار ويضرّ بعلاقاتها مع أنقرة». أمّا القيادة العسكريّة فترى أنّ تلك القواعد ستقوّي «موقف تركيا داخل الناتو وداخل المنطقة، كما سيوفّر حماية لمشروع أنابيب نفط «باكو - جيهان» الذي يهدف إلى إيصال بترول وغاز بحر قزوين عبر تركيا إلى أوروبّا»، الحياة، (١٥ أيلول ٢٠٠٠).

(٢٣) راجع: النهار (١٦ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

أمنَ الحاجة إلى خلق أوضاع جديدة تسمح لها بالحفاظ على تفوّقها العسكريّ على المدى البعيد[٢٤].

لا ريب أنّ الشرق الأوسط قد دخل مرحلة جديدة من مراحل نوعيّة الأسلحة المستخدمة في بلدانه. تقنيّة الصواريخ البالستيّة انتشرت في المنطقة، وكذلك أسلحة الدمار الشامل. فالعراق كان في صدد تطوير ترسانة هائلة من تلك الأسلحة، التي يبدو أنّ إيران آخذة في امتلاكها. وثمّة معلومات تفيد أنّ ليبيا قد حصلت على تقنيّات كافية لإنتاجها، كما أنّ سورية أجرت مؤخّرًا تجربة ناجحة على صاروخ «سكود - د»، الذي يمكن تزويده برؤوس غير تقليديّة، ويستطيع أن يبلغ أيّ هدف داخل إسرائيل[٢٥].

لذا، يكتسب التعاون مع تركيا أهمّيّة استراتيجيّة بالغة بالنسبة إلى إسرائيل. فلربّما استطاعت هذه الدولة، بفضل التعاون المذكور، أن تستخدم المجال الجوّيّ التركيّ، في حال نشوب حرب مع سورية، لأعمال المراقبة والاستطلاع والإنقاذ. كما سيصبح بوسعها أن تخترق المجالات الجوّيّة العراقيّة والإيرانيّة، في حال الضرورة القصوى، من دون حاجة لعبور طيرانها في أجواء أيّ بلد آخر.

---

(٢٤) لا بدّ أن نذكر في هذا المضمار انتشار الصواريخ البالستيّة (Ballistic missiles) في منطقة الشرق الأوسط، الأمر الذي يهدّد أمن إسرائيل مباشرة. راجع على سبيل المثال الجدال الذي ثار في شأن صواريخ سكود السوريّة، في: النهار (٢٠ آب ١٩٩٨). وإذا أضفنا إلى ذلك محاولات بعض بلدان المنطقة، مثل العراق وإيران، لإنتاج أسلحة نوويّة، يمكن أن نتفهّم مخاوف إسرائيل على المدى البعيد، وتمسّكها بأسلحتها النوويّة التي طالما رفضت الإقرار بامتلاكها. فهي رفضت التوقيع على المعاهدة الدوليّة في شأن الحدّ من انتشار تلك الأسلحة. وعلى الرغم من نداءات البلدان العربيّة، ولا سيّما مصر، إلى الولايات المتّحدة لكي تضغط على إسرائيل لتفتح ترسانتها للتفتيش الدوليّ، فهي لا تزال ترفض أيّ بحث في هذا الصدد.

(٢٥) راجع: **النهار** (٢٦ أيلول ٢٠٠٠).

٢. التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة

في ما يختصّ بتركيا، هنالك «الصحوة» الإسلاميّة التي أبرزها فوز حزب «رفاه» الذي حصل على ١٥٨ مقعدًا في البرلمان التركيّ، من أصل ٥٥٠ مقعدًا، في انتخابات كانون الأوّل ١٩٩٥[٢٦]، الأمر الذي عُدّ تهديدًا لعلمانيّة الدولة كما أسّسها أتاترك، مع الإشارة إلى أنّ الأحزاب الإسلاميّة التركيّة ترفض التعاون مع إسرائيل[٢٧]. إضافة إلى الأزمة الكرديّة التي تسبّب نزفًا اقتصاديًّا هائلًا للبلاد إذ بلغت تكاليفها سنويًّا حوالى ٨ بليارات دولار[٢٨].

أمّا التحدّيات الإقليميّة الأخرى، فتأتي في طليعتها الأزمات مع سورية في شأن لواء الإسكندرونة، والمياه، والتعاون العسكريّ مع اليونان[٢٩]، والقضيّة القبرصيّة.

أمّا في الجانب الإسرائيليّ، فالتحدّيات الداخليّة والإقليميّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا، على ما يبدو، بالمفاوضات مع الفلسطينيّين، والسلام مع الدول العربيّة سنحاول أن نفصّل أبرز هذه النقاط.

---

(٢٦) تمكّن هذا الحزب من تأليف حكومة ائتلاف مع حزب الطريق الصحيح الذي ترأسه تانسو تشلر، في ٨ تمّوز ١٩٩٦. راجع:
Semih Vaner, «Islam, changement social et démocratie en Turquie», in: *Etudes* (Avril, 1997), p. 447 (Par la suite: Vaner, *Islam, changement social*).

(٢٧) يمكن أن تُفسّر محاولة الاعتداء على ديميرل في ١٨ أيّار ١٩٩٦ كردّ فعل على زيارته إلى إسرائيل التي قام بها بعد انتهاء أعمال قمّة شرم الشيخ. ويمكن ربط هذا الحادث بمحاولة القضاء على حزب رفاه الإسلاميّ والحدّ من نشاطاته، ولا سيّما من قبل الجيش والأحزاب السياسيّة التقليديّة.

(٢٨) راجع: *Hawas, The new alliance*

(٢٩) راجع: الحياة (٢٥ نيسان ١٩٩٦).

٢ . ١ . التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة التركيّة

أ - «الصحوة الإسلاميّة»

إنّ النتائج التي حقّقها الإسلام السياسيّ، وتحديدًا حزب رفاه، في انتخابات كانون الأوّل ١٩٩٥، تُظهر «صحوة» إسلاميّة بعد سنوات من الكبت. وبهذا المعنى، يبدو من الصعب الكلام على «إعادة أسلمة» المجتمع التركيّ، فالإسلام كان دائمًا موجودًا(٣٠). لذا، يبدو الصراع مريرًا بين المؤتمنين على علمنة الدولة كما علّمها أتاترك، وفي طليعتهم المؤسّسة العسكريّة، والتيّارات الإسلاميّة التي تنطلق من قواعد شعبيّة متينة.

وفي الواقع، يترافق انتصار حزب رفاه مع جملة عناصر أهمّها ديناميّة قادة هذا الحزب السياسيّة، واندفاع محازبيه على التصويت، على خلاف باقي الأحزاب، ومأزق النظام السياسيّ التركيّ نفسه، وقمع التعبير الدينيّ. فقد تمّ منع الدعاية السياسيّة الدينيّة، وبلغ الفساد في بعض أوساط رجالات الدولة حدًّا خطيرًا، وأصبحت المجادلات السياسيّة تدور في حلقة مفرغة. إضافة إلى ذلك، عرفت تركيا تطوّرًا ديموغرافيًّا مهمًّا(٣١) ترافق مع وهن اقتصاديّ، وتدخّل العسكر المتزايد في أمور الدولة. فكانت عواقب تلك الأمور أن توجّهت أنظار شريحة كبيرة من المواطنين إلى حزب لم يتسلّم السلطة بعد، رأوا فيه أملًا لنهضة البلاد اقتصاديًّا

---

(٣٠) راجع: Vaner, *Islam, changement social*, p. 447

(٣١) يقدّر عدد سكّان تركيا عام ١٩٩٧ بـ ٦٢ مليون نسمة، مقابل ما يقارب ٥٧ مليونًا عام ١٩٩٠. وفي مقابل هذا التحوّل الديموغرافيّ، نلاحظ سوء توزيع القدرات الصناعيّة بحيث تشمل أنحاء البلاد. فإسطنبول وحدها ضمّت، في السبعينات، ٤٥ بالمائة من المؤسّسات الخاصّة التي توظّف أكثر من ١٠ عمّال، وأنتجت ٦٥ بالمائة من المنتوجات الصناعيّة. وفي الواقع، تتركّز ٦٩ بالمائة من المؤسّسات في إسطنبول وأنقره وإزمير وأدنه وبورصا، وتترافق مع سياسة الاحتكار، الأمر الذي يترك شرائح كبيرة من المواطنين من دون عمل، ومناطق كثيرة في حالة فقر وإهمال. راجع: Vaner, *Islam, changement social*, p. 448-450.

وأخلاقيًّا، وهي موضوعات اكتسبت منزلة رائدة في خطاب الحزب السياسيّ[٣٢].

إنّ أزمة المجتمع السياسيّ التركيّ تكمن في ضياعه بين خلفيّة دينيّة إسلاميّة قويّة، وعلمنة غربيّة فُرضت وتُفرض من غير أن تتأقلم مع حقائق المجتمع. فالديموقراطيّة المختزلة مرشّحة إلى أن تبقى على حالها، إلّا إذا تمكّن النظام السياسيّ من احتضان الحركات الإسلاميّة[٣٣]، وهذا أمر ليس بالسهل. وبالتالي، تبقى المؤسّسة العسكريّة مرشّحة للقيام بدور متزايد في المجتمع السياسيّ، ويبقى مستقبل البلاد مفتوحًا على كافّة الاحتمالات.

وإذا راجعنا تاريخ البلاد، لاحظنا المكانة المميّزة التي احتلّها القادة العسكريّون في تحديد وجه المجتمع السياسيّ. فقد استند كمال أتاترك على قسم من القوى المسلّحة، في نهاية الحرب العالميّة الأولى، ليطرد المحتلّين، وليؤسّس، عام ١٩٢٣، جمهوريّة تقوم على قواعد الحداثة بوجهها الغربيّ[٣٤]. ومن بين الرؤساء العشرة الذين تعاقبوا على رئاسة

---

(٣٢) راجع: Semih Vaner, «La montée des nationalismes en Turquie», in: *Etudes* (Novembre 1999), p. 437-448, ici: p. 442-443 (Par la suite: Vaner, *Nationalismes en Turquie).*

(٣٣) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 443

(٣٤) لقد استلهم أتاترك سياسته من خبرات الثورة الفرنسيّة وبُنى الدولة كما اتّضحت في القوى التوتاليتاريّة حينذاك، بغية أن يسير ببلاده على درب التطوّر والحداثة. غير أنّ خلفاءه لم يتردّدوا في إدخال تعديلات أساسيّة على النظام الذي أرساه إبّان حكمه. فبدل حكم الحزب الواحد، صار إلى اعتماد مبدأ تعدّد الأحزاب، كما استُبدل الاقتصاد الحكوميّ الموجّه باقتصاد السوق، وأقدمت الدولة على حماية الأقلّيّات التركيّة خارج أراضيها، كما حصل في قبرص، على الرغم من مبدأ أتاترك القائل بأنّ الجمهوريّة لا تتدخّل في حماية أتراك أو مسلمين خارج أراضيها. إضافة إلى أنّه منع منعًا باتًّا على العسكر أن يتدخّل في الشؤون العامّة، الأمر الذي لم يُحترم. راجع: Eric Rouleau, «Ce pouvoir si pesant des militaires turcs», in: *Le Monde Diplomatique* (8 septembre 2000), p. 8-9 (Par la suite: Rouleau, *Militaires turcs*).

الجمهوريّة، كان ستّة منهم من كبار الضبّاط. ومنذ استيلاء الضبّاط الشباب على السلطة عام ١٩٦٠، وتركيا تشهد، بين الحين والحين، انقلابًا عسكريًّا قد يتّخذ أكثر من وجه، كان آخره في شباط ١٩٩٧، عندما اضطرّ رئيس الوزراء الإسلاميّ نجم الدين أربكان إلى حلّ حكومته نتيجة ضغط القيادة العسكريّة[٣٥]. ولا شكّ أنّ القيادة العسكريّة تعتبر نفسها مؤتمنة على مبادئ اتّخذت طابعًا «مقدّسًا»، هي: سلامة الأراضي التركيّة، ووحدة الأمّة، وعلمانيّة الجمهوريّة[٣٦].

ولكي يتمكّن الجيش التركيّ من السهر على احترام تلك المبادئ، درج على تنشئة ضبّاطه، وهم من النخبة. لأنّه يتمّ اختيارهم وفقًا لمقاييس صارمة، ويخضعون لتدريبات في مدارس مخصّصة لهم، لا تتدخّل وزارة الثقافة في برامجها. كما أنّهم يحصّلون ثقافة جامعيّة في مختلف الحقول. على أنّ الأمر لم يتوقّف عند هذا الحدّ. ذلك بأنّ الضبّاط الذين استولوا على الحكم عام ١٩٨٠، فرضوا دستورًا أُقرّ عام ١٩٨٢، ولا يزال إلى الآن نافذًا، أصبحت القوى المسلّحة بموجبه ذات سلطة سياسيّة. وقد تُرجم هذا الدستور عمليًّا بنشاط «مجلس الأمن الوطنيّ»، الذي يُسمّى غالبًا بـ«حكومة ظلّ». فلهذا المجلس الحقّ بتوجيه نصائح إلى الحكومة، بل أوامر صريحة تتّصل بالأمن القوميّ. على أنّ هذا الحقل يشمل جميع الشؤون العامّة، بما فيها السياسة الداخليّة والخارجيّة.

إضافة إلى ذلك، يحقّ لرئيس الأركان، تبعًا للدستور، أن يهيمن على وزير الدفاع وسائر أعضاء الحكومة. فهو، من الناحية البروتوكوليّة، يأتي بعد رئيس الوزراء الذي لا يتمتّع بسلطة رئيس الأركان نفسها في بعض الأمور الحسّاسة. فمن صلاحيّات رئيس الأركان أن يعيّن الضبّاط

---

(٣٥) يعتبر تعيين أربكان رئيسًا للحكومة في حزيران ١٩٩٦، على الرغم من تحفّظ العسكر، حدثًا لا سابق له، لأنّه يظهر ضخامة قاعدة الأحزاب الإسلاميّة الشعبيّة. راجع:

Vaner, *Nationalismes en Turqie*, p. 442-444.

(٣٦) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

ويرقّيهم، ويسهر على أمن البلاد داخليًا وخارجيًا، ويقرّر السياسة الدفاعيّة، ويدير عمليّات إنتاج الأسلحة وشرائها. ولا ريب أنّ ما يعزّز سلطة العسكر السياسيّة هي قدراته الاقتصاديّة والماليّة الهائلة. فالجيش يملك مجموعتين تضمّ كلّ واحدة منهما حوالى ثلاثين مؤسّسة منتجة في مختلف الحقول[٣٧].

إنّ صلاحيّات الجيش السياسيّة تنطوي على نتائج لا يعرفها أيّ بلد ديموقراطيّ. فالأحزاب والبرلمان والحكومة ووسائل الإعلام لا يمكنها إلّا أن تنزل عند إرادة القادة العسكريّين. فما من أحد اعترض، على سبيل المثال، عندما رفض هؤلاء القادة أن يسلّموا البرلمان نصوص الاتّفاقات التي أبرموها مع إسرائيل، وما من أحد يحتجّ عندما تتدخّل القوى المسلّحة، من دون إعلام الحكومة، في شمال العراق بغية قمع ثوّار حزب العمل الكردستانيّ[٣٨]. ولا تزال المجادلات تُثار بين الحين والحين حول تدخّل الجيش في السياسة من دون أن يغيّر ذلك شيئًا في الواقع[٣٩].

ولكنّ واقع المجتمع التركيّ يُظهر شرخًا بين التسلّط العسكريّ والصحوة الإسلاميّة المتمثّلة حاليًا، بوجه خاصّ، بحزب «الفضيلة» Fazilet، الذي خلف حزب رفاه المحظور منذ عام ١٩٩٧. فهل توصّل الإسلاميّين إلى السلطة ممكن؟ وهل ستكون نتائجه حاسمة بالنسبة إلى قطع التعاون مع إسرائيل؟ وفي حال بقيت الدولة تحت وصاية العسكر، هل سيجرؤ قادة الجيش على تعزيز التحالف مع تلّ أبيب، أم سيتردّدون بسبب المعارضة الإسلاميّة؟ بالطبع، من الصعب أن نجيب عن هذه الأسئلة التي تبقى مرتبطة، هي أيضًا، بعوامل أخرى سنتناول أهمّها في المقاطع التالية.

---

(٣٧) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

(٣٨) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

(٣٩) راجع على سبيل المثال: النهار (١٣ كانون الثاني ٢٠٠١).

ب - القضيّة الكرديّة

تبعًا لبعض الناشطين الأكراد، تبلغ مساحة كردستان ما يقارب ٥٣٠٠٠٠ كلم٢، وتمتدّ من البحر المتوسّط حتّى الخليج الفارسيّ، بدءًا من شرق تركيا، فقسمًا صغيرًا من شمال سورية، فمناطق العراق الشماليّة، خارقةً جزءًا مهمًّا من الحدود الإيرانيّة، حتّى ضفاف الخليج(٤٠). من الواضح، إذًا، أنّ القضيّة الكرديّة تهدّد على نحو مباشر وحدة الأراضي التركيّة، وبالطبع، وحدة أراضي عدد آخر من دول المنطقة، ولا سيّما العراق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صراع الأكراد مع الأتراك يرتقي إلى مطلع القرن التاسع عشر، عندما ظهرت فعليًّا أوّل حركة قوميّة كرديّة. فأخذت الثورات تتوالى منذ العام ١٨٠٤، ورافقتها حملات قمع عنيفة قامت بها الحكومات العثمانيّة. وأتت أحداث الحرب العالميّة الأولى لتزيد من حالة العداء وحدّتها بين الشعبين، إذ فشل الباب العالي أن يستميل الأكراد إلى قضيّته، بل رحّب هؤلاء بالقوّات البريطانيّة في الموصل (العراق)(٤١).

وفي الواقع، أقرّت معاهدة سيفر Sèvres (باريس) في ١٠ آب ١٩٢٠، مبادئ إقامة دولة كرديّة تتمتّع بالحكم الذاتيّ. غير أنّ بنود المعاهدة لم تطبّق بسبب معارضة أتاترك العنيفة. وأتى انتصار الزعيم التركيّ على اليونان ليؤدّي إلى إقرار معاهدة لوزان عام ١٩٢٣، التي أقرّت بحقّ تركيا في الاحتفاظ بالقسم الأكبر من كردستان، مقابل احترام الحكومة التركيّة حرّيّات الأقلّيّات الثقافيّة والدينيّة والسياسيّة. وبعد انقضاء سنة على توقيع تلك المعاهدة، عمدت الحكومة التركيّة إلى منع

---

(٤٠) راجع:

Terza Loup-Siewaily, «Un peuple sans Etat: Les Kurdes», in: *Vous avez dit ingérence*, par Groupe T1, Edition du Griot, France, 1994, p. 237-244, ici: p. 237 (Par la suite: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*).

(٤١) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p. 238

استخدام اللغة الكرديّة، ونفت عددًا من القوميّين الأكراد(٤٢).

غير أنّ ثورات الأكراد توالت عام ١٩٢٥؛ و١٩٣٧ و١٩٣٨، فتمّ قمعها بعنف شديد، فدُمّرت قرى عديدة وأُحرقت، من دون أن يؤول ذلك إلى إخماد نشاط القوميّين الأكراد في تركيا والعراق(٤٣). من الجليّ، إذًا، أنّ القضيّة الكرديّة قديمة ومترسّخة، وتهدّد فعليًّا أمن تركيا ووحدة أراضيها، وفي الوقت نفسه، تكتسب تلك القضيّة بُعدًا إقليميًّا يتجاوز الحدود التركيّة.

يرى بعض المحلّلين السياسيّين أنّ القبض على زعيم حزب العمّال الكردستانيّ، أوج ألان، في ١٥ شباط ١٩٩٩ في كينيا، يمثّل ضربة قاضية لنشاط الأكراد العسكريّ(٤٤)، بل وللقضيّة الكرديّة برمّتها. وفي الواقع، خطّط القادة العسكريّون الأتراك منذ زمن بعيد للوصول إلى هذه النتيجة. فكانت الاتّهامات تتكرّر لإيران وسورية واليونان بدعم الثوّار الأكراد، وتتزايد أيضًا الحملات العسكريّة على قواعد الثوّار في العراق. ثمّ جرى عقد اتّفاقيّة التعاون مع إسرائيل، التي بدت مؤشّر الدخول في المرحلة الأخيرة من المخطّط.

كان مقرّ أوج ألان في دمشق، التي تختلف مع تركيا في شأن لواء الإسكندرونة وتقاسم مياه الفرات، وكان له، تبعًا للاتّهامات التركيّة، معسكر تدريب في سهل البقاع اللبنانيّ بحماية الجيش السوريّ. فكان أن تزايد الضغط التركيّ على سورية في القسم الثاني من ١٩٩٨، وأدّى إلى إخراج أوج ألان من الأراضي السوريّة، وتمّ القبض عليه لاحقًا(٤٥).

---

(٤٢) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p. 238

(٤٣) لن نتناول هنا القضيّة الكرديّة في العراق إلّا بقدر ما تتّصل بموضوعنا مباشرة.

(٤٤) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 444

(٤٥) حُكم على أوج ألان بالإعدام في ٢٩ حزيران ١٩٩٩، بعد أن وُجّهت إليه تهمة الخيانة ومحاولة تقسيم تركيا. إلّا أنّ الحكومة التركيّة أدركت عواقب تنفيذ الحكم الوخيمة على علاقاتها بالغرب الأوروبيّ. راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 445.

غير أنّ القضيّة الكرديّة، بوجهيها السياسيّ والعسكريّ، أبعد ما تكون عن التصفية. فالعناصر الإقليميّة، التي تؤثّر في تلك القضيّة، لا تزال حيّة، وإن كانت خافتة حاليًا. فالخلافات مع سورية في شأن لواء الإسكندرونة وتقاسم مياه الفرات على حالها، وكذلك العلاقات مع العراق، حيث يسيطر الأكراد على أجزاء من أراضيه ويمكنهم أن يهدّدوا الأراضي التركيّة[٤٦]، وكذلك العلاقات المتقلّبة مع إيران واليونان، التي اتّضح دعمها للثوّار الأكراد عندما استقال عدد من وزراء حكومتها عقب القبض على أوج ألان.

فلا عجب أن يعاد الحديث على دور وساطة يمكن أوج ألان نفسه أن يقوم به بين الحكومة التركيّة والثوّار الأكراد. إضافة إلى ذلك، يرى المجتمع التركيّ نفسه أمام تحدّ لم يجد حلًّا له إلى اليوم، وهو السماح للشعب الكرديّ بأن يعيش هويّته الثقافيّة وتقاليده، وأن يوسّع مشاركته في الحياة السياسيّة[٤٧]. ولكن ألا يمثّل ذلك انفتاحًا على المجهول؟ أليس من الممكن أن يسعى الناشطون الأكراد السياسيّون إلى المطالبة، مع الوقت، باستقلال ذاتيّ، بل وربّما باستقلال شعبهم؟ على أنّ هذا المأزق ينعكس أيضًا على تطوّر الديموقراطيّة في تركيا، لأنّه يدفع العسكر على أن يحافظوا على النظام بصورته الحاليّة[٤٨].

ج – قضيّة المياه

كان تقاسم مياه دجلة والفرات، ولا يزال، موضوع خلاف بين تركيا وسورية والعراق. أمّا ازدياد حدّة الأزمة في السنوات الأخيرة، فيرتبط بالأوضاع الاقتصاديّة المتردّية في هذه البلدان، وحاجتها الماسّة إلى المياه لكي تحقّق مشاريعها الآيلة إلى النهوض باقتصادها الوطنيّ.

لقد سبق أن شيّدت تركيا عددًا من السدود والخزّانات للمحافظة

---

(٤٦) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p 241-244

(٤٧) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

(٤٨) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 447

على المياه في أراضيها. غير أنّ مباشرتها في تنفيذ «مشروع أناضول الجنوبيّ الشرقيّ» (Guneydogu Anadolu Projesi, où GAP)[٤٩]، الذي يتضمّن بناء ما لا يقلّ عن اثنين وعشرين سدًّا - أُنجز منها سدّ أتاتورك (١٩٨٧)، وسدّ بيريشيك (١٩٩٤) - وسبعة عشر محطّة توليد كهربائيّة، أُنجز معظمها، أثار الجدل ثانية حول استغلال مياه النهرين.

على سبيل المثال، تسبّبت تعبئة سدّ أتاترك عام ١٩٩٣، وهو رابع سدّ في العالم بقدرة استيعابه لأنّه يخزّن نحو ٤٨,٧ مليارًا من أمتار الماء المكعّبة، بخفض مسكوب الفرات بنحو ٥٠ بالمائة. فلا عجب، إذًا، أن تثار حفيظة سورية والعراق إزاء مثل هذا مشروع، في وقت لا يزال فيه الشرع الدوليّ في شأن استخدام المياه موضع جدل. فعلى ما يبدو، لا يؤخذ في أيّامنا بعين الاعتبار إلّا الحقّ المكتسب. «وهذا، على سبيل المثال، شأن إسرائيل وتركيا. فالأولى تقول بأنّ لها حقوقًا تاريخيّة مشروعة، بصفتها ساكنة ضفّة، على الطبقة المائيّة الجبليّة، وبأنّ منسوبًا كبيرًا من الطبقة المائيّة يسيل، بحكم الطبيعة، في أراضيها، وبأنّها أنفقت أموالًا طائلة لاستغلاله منذ أكثر من ثلاثين سنة. أمّا تركيا، فإنّ أدلّتها هي

---

(٤٩) أقرّت الحكومة التركيّة هذا المشروع في الثمانينات، والغاية منه إصلاح وادٍ في أعلى دجلة والفرات، وريّ منطقة تبلغ مساحتها ١,٨ مليون هكتار. ولا شكّ أنّ هذا المشروع «سيجعل من تركيا هُرْي حبوب ويُمدّها بنصف حاجاتها من الكهرباء. لكنّه كثير الكلفة جدًّا، تقول بعض المصادر بأنّه يكلّف مليون دولار كلّ يوم منذ سبع سنوات وبأنّه لن يُنجز قبل سنة ٢٠٠٥. إلّا أنّ لهذا المشروع تأثيرات في البيئة بسبب التلوّث الذي يُحدثه استعمال الأسمدة المكثّف وبسبب النفايات الصناعيّة»، فرنسوا بُواداك، «مشاكل المياه في الشرق الأوسط»، في: المشرق (كانون الثاني - حزيران ١٩٩٤)، ص ٩-٢٩، هنا: ص ٢٣ (من الآن فصاعدًا: بُواداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط).

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المشروع الضخم، الذي ينعكس بالفائدة على ستّة أقاليم تركيّة كانت مهمولة في الماضي، وتعاني من حالة عدم استقرار، يهدف أيضًا إلى الحدّ من نشاط ثوّار حزب العمّال الكردستانيّ، الذين انتشروا في تلك المنطقة من تركيا منذ الثمانينات. وفي الواقع، أدّى المشروع إلى تهجير ما لا يقلّ عن خمسين ألف كرديّ.

من النوع نفسه. إنّ المياه هي مورد تريد استغلاله له بحسب ما يوافقها، كما أنّ غيرها، كجيرانها العرب، يستغلّ موارده النفطيّة لفائدته وحده[٥٠]. فهي تريد أن تمارس سيادة مطلقة على المياه التي تخرج من أراضيها، وهذا ما ذكّرت به السيّدة دِنجمن Dincmen، الناطقة إذ ذاك بلسان وزارة الشؤون الخارجيّة التركيّة في ٢٩ كانون الثاني ١٩٩٤: «إنّ لتركيا حقًّا في بناء السّدود على أنهارها، وهي ستواصل هذا العمل. إنّ لتركيا ما لجيرانها من حقّ في الاستفادة من مياه تلك الأنهار التي تخرج في الأراضي التركيّة»[٥١].

وفي الواقع، تعوّل سورية على مياه الفرات لإنجاز مشاريع ريّ كبرى، وسبق لها أن بنت ثلاثة سدود، أهمّها سدّ «الثورة» (١٩٧٥)، الذي يؤمّن وحدة ٦٠ بالمائة من الطاقة الكهربائيّة. غير أنّ مشاريعها تبدو مهدّدة تهديدًا حقيقيًّا بالسياسة التركيّة المتّبعة في استغلال المياه[٥٢].

---

(٥٠) في أثناء مؤتمر صحفيّ عقده رئيس الوزراء التركيّ حينذاك، سليمان ديميريل، في ٢٥ تمّوز ١٩٩٢، قبل بضعة أشهر من تعبئة سدّ أتاترك، قال رئيس الوزراء إنّ منابع المياه في تركيا هي لتركيا وحدها، كما أنّ آبار النفط هي للعرب. فكما أنّ تركيا لا تقول إنّها تشارك العرب في نفطهم، فهم لا يسعهم القول إنّهم يشاركونها في مياهها. وقد أثارت تصريحاته حالة قلق، لا في سورية والعراق فقط، بل في سائر دول العالم العربيّ أيضًا: راجع:
M. Kazem & Kh. Osman, «Conflicting claims to Euphrates water muddy Syrian-Turkish relations», in: *Muslimedia* (July 16-31, 1998). (Par la suite: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*).

(٥١) بُواداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٨.

(٥٢) جاء في جريدة الحياة بتاريخ ٢٨ أيلول ٢٠٠٠، أنّ «أنقرة بدأت قبل أيّام خفض تدفّق مياه نهر الفرات علمًا أنّ اتّفاقًا وُقّع في العام ١٩٨٧ مع دمشق يُلزم الجانب التركيّ بتصريف ما يزيد عن ٥٠٠ متر مكعّب في الثانية. لكنّ المصادر أوضحت أنّ خفض التدفّق ليس نقضًا للاتّفاق لأنّه نصّ على أنّ قياس التصريف في شكل شهريّ وليس يوميًّا، أي أنّه في حال عوّضت تركيا فاقد التصريف في الشهر المقبل، فإنّ ذلك يكون منسجمًا مع الاتّفاق المرحليّ». ويأتي هذا التلاعب التركيّ في وقت تستمرّ المطالبة السوريّة والعراقيّة بعقد اتّفاق نهائيّ مع تركيا يحلّ مشكلة المياه. وقد سبق أن قامت سورية باتّصالات مع بريطانيا ودول عربيّة أخرى للحيلولة دون مشاركتها=

ولا عجب أن نجد الحكومة التركيّة تلجأ غالبًا إلى استخدام المياه ورقة ضغط على جيرانها. «فقد أدركت أنّها تستطيع أن تقايض، في موقف قوّة، إمداداتها بالنفط مثلًا، بالمياه (مع العراق خاصّة). ثمّ إنّها ضغطت على سورية (وعلى العراق بقدر أقلّ) لكي تكمّ بعض المعارضين لنظامها، أو لكي تكفّ على الأقلّ عن حمايتهم وتأييدهم»[٥٣]. فإنّ للعراق، كما لسورية، عددًا من المشاريع الزراعيّة الكبرى، ولا سيّما في الوقت الراهن، لأنّه يحاول أن ينمّي زراعته ليخفّف من وطأة الحظر الدوليّ المفروض عليه. وعمليًا، تسبّبت سدود المشروع التركيّ بانخفاض خطير في إنتاج سورية الكهربائيّ، كما ألحقت أضرار جسيمة في المزروعات السوريّة والعراقيّة على السواء، لقلّة مياه الريّ[٥٤].

من جهة أخرى، تبدو قضيّة المياه بين سورية وتركيا متّصلة بمسألة لواء الإسكندرونة. «فمنذ ١٩٦٤، ما زالت تركيا تعرض على سورية عقد اتّفاق على جميع مجاري المياه المشتركة بين الدولتين، أي لا دجلة والفرات فقط، بل العاصي أيضًا، الخارج من لبنان وسورية. والحال أنّ فرنسا، في ١٩٣٩، أي في عهد انتدابها، تخلّت لتركيا عن جزء من الأرض السوريّة، وهو سنجق الإسكندرونة. لكنّ سورية لم تعترف يومًا بذلك. فالتفاوض مع تركيا حول العاصي الذي يمرّ بتلك المنطقة يعني، بطريقة غير مباشرة، القبول بالسيادة التركيّة. وسورية ترفض هذا الاعتراف، فلا تحصل، بسبب ذلك، على حلّ مرضٍ في شأن الفرات»[٥٥].

ويأتي التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ ليزيد من تعقيد القضايا العالقة بين دمشق وأنقره. فليس مستغربًا أن تنتهز تركيا هذا التعاون، إضافة إلى قضيّة المياه، لتضغط على سورية فتتنازل عن مطالبتها بلواء

=في تمويل سدّ «إيليسو» التركيّ. راجع: المرجع نفسه.

(٥٣) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٦.

(٥٤) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*

(٥٥) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٥-٢٦.

الإسكندرونة[٥٦]. وفي المقابل، تبقى سورية متمسّكة بعدد من الأوراق الضاغطة على تركيا، منها دعم المعارضين الأكراد، وإن كانت التصريحات الرسميّة السوريّة تنفي بتواصل تقديم مثل هكذا دعم. إضافة إلى ذلك، لم تتوانَ سورية عن إدانة الهجمات التركيّة التي تطاول الأراضي العراقيّة، لا لأنّها تمثّل انتهاكًا للسيادة العراقيّة فقط، بل لكونها تهدّد وحدة أراضي العراق، لأنّها تذكّر، وإن على نحو غير مباشر، بمطالبة تركيا القديمة بضمّ إقليم الموصل إليها[٥٧].

وفي الواقع، تنتج المخاوف السوريّة، بل والإيرانيّة أيضًا، من محاولة تركيا أن تضفي طابعًا إقليميًّا على مشاكلها الداخليّة عن طريق المغامرات العسكريّة. وقد شاعت أنباءٌ في السنوات الأخيرة تفيد أنّ الإدارات التركيّة وبعض الوزارات قد افتتحت مراكز لها في مدينة أربيل العراقيّة، ذات طابع ثقافيّ وزراعيّ، الأمر الذي يعدّ سابقة خطيرة[٥٨].

بناءً على ما تقدّم، يتّضح جليًّا أنّ قضيّة المياه أساسيّة في العلاقات التركيّة العربيّة، ولها أبعاد اقتصاديّة وأمنيّة حيويّة لجميع الأطراف المعنيّين بها. وفي ظلّ غياب قوانين دوليّة جدّيّة تضمن عن طريق الأمم المتّحدة توزيع المياه على الجميع، تبقى مياه دجلة والفرات موضع نزاع قد يشتدّ ويخفت تبعًا لتطوّر الظروف.

د - القضيّة القبرصيّة

إنّ ما يميّز القضيّة القبرصيّة، هو أنّ تلك الجزيرة هي، في الوقت نفسه، أرض مواجهة ولقاء بين الحضارتين اليونانيّة والتركيّة. كما أنّها دولة لا تمثّل أمّة (nation)، بل مواطنيّة (citizenship)[٥٩]. فكلّ من

---

(٥٦) راجع تصريحات سليمان ديميريل في شأن لواء الإسكندرونة في: النهار (٢٠ تشرين الأوّل ١٩٩٨).

(٥٧) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*

(٥٨) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*

(٥٩) راجع: Robert Cutler, «Settling the Cyprus Conflict: Its Regional Context

الجماعتين العرقيّتين، اليونانيّة والتركيّة، تبدو مستقرّة في هويّتها القوميّة الخاصّة[٦٠]. لذا، ليس صراعهما على الهويّة القوميّة، على خلاف المسألة الكرديّة. وقد انعكست تركيبة المجتمع الثنائيّة هذه على الدستور ونظام الحكم. فعند استقلال قبرص عن بريطانيا عام ١٩٦٠، تمّ اعتماد دستور يُعطي كلًّا من الجماعتين حقوقًا لا تقوم على أساس التفوّق العدديّ، بل الانتماء العرقيّ. فكانت النتيجة الأولى أنّ الأزمات تعاقبت، وأصبحت إدارة شؤون البلاد مسألة في غاية الصعوبة. أمّا النتيجة الثانية، فكانت الغزو التركيّ في تمّوز ١٩٧٤، بحجّة حماية القبارصة الأتراك ودستور عام ١٩٦٠، وإعادة الأمن والنظام، في أعقاب تعرّض الرئيس القبرصيّ حينذاك، مقاريوس، لانقلاب عسكريّ كان لليونان يد به[٦١].

وعلى ما يبدو، يحول تعقيد التركيبة القبرصّة دون إيجاد حلّ قريب يمكن البلاد أن تتوحّد بموجبه. ففي الوقت الذي يُجمع مجلس الأمن الدوليّ فيه على رفض الحالة الراهنة (القرار رقم ٧٧٤/ ١٩٩٢)، نراه لا يوفّر أسسًا عمليّة تساعد على الخروج من المأزق. ففي القرار رقم ٩٣٩/ ١٩٩٤، يؤكّد المجلس المذكور أنّ الحلّ هو دولة قبرصيّة ذات سيادة واحدة، وشخصيّة عالميّة ومواطنيّة واحدة، إضافة إلى استقلالها ووحدة أراضيها وسلامتها. على أن يكون في إطار اتّحاد فدراليّ بين منطقتَي

=and International Significance», in: International Congress «*The Cyprus Problem in the New World Order*», Hellenic Society of International Lwa and International Relations, held at Panteion University, Athens, 2-4 October 1992 (Document last reformatted 26 March 1999), internet: http://www.robertcutler.org/pt92hsa.htm (Par la suite: Cutler, *Settling the Cyprus Conflict*).

(٦٠) يقدّر عدد سكّان قبرص حاليًا بحوالى ٧٤١٠٠٠ نسمة، منها ٨٥ بالمائة (٦٢٩٠٠٠ نسمة) من القبارصة اليونانيّين، و١٢ بالمائة (٨٩٢٠٠) من القبارصة الأتراك، و٣ بالمائة (٢٢٣٠٠) من الأجانب المقيمين في الجزيرة.

(٦١) راجع:

A Brief History of Cyprus and the Cyprus Conflict, internet: http://www.ece.utexas.edu/-arifler/cyprus/history.htm.

الجماعتَين التركيّة واليونانيّة. وفي الوقت نفسه، يستبعد هذا الحلّ أيّ اتّحاد جزئيّ أو شامل بأيّة دولة أخرى[٦٢]. غير أنّ هذه الخطوط العريضة لا تمثّل، في الواقع، حلًّا فعليًّا للأزمة، لأنّها تُبقي على الأسباب التي أدّت إلى نشوئها.

لذا، نرى أنّ أيّ تطوّر قد يطرأ على أوضاع إحدى الجماعتَين يمكن يؤدّي إلى أزمة وربّما إلى صدام عسكريّ. فعند بدء المفاوضات بضمّ قبرص إلى الاتّحاد الأوروبّيّ، هدّد القادة القبارصة الأتراك بضمّ القسم الذي يديرونه إلى تركيا. ولمّا أرادت الحكومة القبرصيّة (الجماعة اليونانيّة) شراء أسلحة دفاعيّة عام ١٩٩٨، عزّزت تركيا قوّاتها، التي قُدّرت حينذاك بـ٣٥ ألف جنديّ، وهدّدت باحتلال القسم اليونانيّ إذا ما نُفّذت صفقات الأسلحة.

على أنّ الملفّ القبرصيّ يبدو في طليعة العوائق التي تحول دون قبول عضويّة تركيا في الاتّحاد الأوروبّيّ، لا سيّما وأنّ اليونان تستفيد من عضويّتها في ذلك الاتّحاد لكي تجعل دول المجموعة تضغط على أنقرة، فتجبرها على قبول حلّ لقضيّة الجزيرة. وفي الواقع، تلجأ اليونان إلى مجموعة الاتّحاد لتمارس مثل هذا الضغط، بعد أن عجزت عن القيام به من خلال الحلف الأطلسيّ، نظرًا إلى دعم الولايات المتّحدة لتركيا[٦٣].

ويبدو أنّ الحلّ الدوليّ لمشكلة الجزيرة، الذي أشرنا إليه أعلاه، يلاقي دعمًا أوروبّيًّا قويًّا، نظرًا إلى موقع قبرص الجغرافيّ. فدول الاتّحاد الأوروبّيّ ترى أنّ انتماء الجزيرة إليها يعني «إعادة لعبة التوازن الإقليميّ التي أصبحت أحاديّة بعد غياب الدور السوفياتيّ»[٦٤]. لذا، فقبرص مرشّحة لأن تكتسب أهمّيّة استراتيجيّة في السياسة الأوروبّيّة في شرق البحر المتوسّط. أمّا تركيا، فهي «تحاول قراءة ما يجري والتعامل معه

(٦٢) راجع: *A Brief History of Cyprus and the Cyprus Conflict*

(٦٣) راجع: سمير صالحة، في: النهار (١٦ أيلول ٢٠٠٠).

(٦٤) سمير صالحة، في: النهار (١٦ أيلول ٢٠٠٠).

ضمن هذا الإطار. فهل استعدّت دول الجوار، خصوصًا العربيّ منها، والذي يرفض حتّى هذه الساعة الاعتراف بقبرص الشماليّة، لهذه المرحلة الإقليميّة الجديدة؟»[٦٥].

وبانتظار ما يمكن أن تسفر عنه المفاوضات المقبلة بين الزعيمَين القبرصيَّين دنكطاش وكيليريدس برعاية الأمم المتّحدة، تبقى قبرص «على نار حامية»، وتبقى التوتّرات بين اليونان وتركيا، التي تنجت من أزمة الجزيرة، أشبه بجمر تحت الرماد. ويكتسب التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ أهمّيّة في هذا المضمار، لأنّه يعزّز من قدرات تركيا العسكريّة، لا في إحكام قبضتها على القسم الذي تحتلّه من الجزيرة فقط، بل في الجدل القائم مع اليونان في شأن السيطرة على أجواء بحر إيجه[٦٦].

وفي وقت تبقى فيه القضيّة القبرصيّة عالقة وسبب نزاع بين اليونان وتركيا، يبدو أنّ البلدَين شهدا فترة انفتاح في أعقاب الزلازل التي تعرّضا لها عام ١٩٩٩، وتبادل تقديم المساعدات والتعاطف. وتبع ذلك التبادل الإنسانيّ تعاون عسكريّ، عندما هبطت ستّ مقاتلات يونانيّة في قاعدة أمريكيّة في تركيا في تشرين الأوّل ٢٠٠٠، للمرّة الأولى منذ ثلاثة عقود. كما اشترك البلدان في مناورات حلف شمال الأطلسيّ[٦٧]. غير أنّ اليونان عادت وجمّدت مشاركتها في تلك المناورات بسبب ما وصفته بسلوك تركيا «غير المقبول»[٦٨]. فهل ستشهد العلاقات بين البلدين انفراجًا يؤدّي إلى فتح صفحة جديدة بين البلدين تنعكس إيجابًا على القضيّة القبرصيّة، أم ستبقى حالة الغموض هي السائدة؟

---

(٦٥) المرجع نفسه.

(٦٦) راجع:

George S. Kaloudis, *Cyprus: The unresolved conflict*, internet: http://www.stwing.upenn.edu/-durduran/dergi/kalou1.htm.

(٦٧) راجع: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

(٦٨) راجع: اللواء (٢٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

٢ . ٢ . التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة الإسرائيليّة

أ - الأيديولوجيّة الصهيونيّة والتحوّلات الإقليميّة

أدّت نهاية الحرب الباردة، التي سبق أن أشرنا إليها، وانهيار الاتّحاد السوفياتيّ، إلى تحوّل بارز في وضع الشرق الأوسط برمّته، بما في ذلك القضيّة الفلسطينيّة. فقد أبلغت موسكو حلفاءها أنّ مساعداتها لهم ستبدأ بالتراجع على نحو ملموس، بل ودراميّ. وكانت سورية، واليمن الجنوبيّ حينذاك، وليبيا، في طليعة الدول التي تأثّرت سلبًا بذلك التحوّل. أمّا منظّمة التحرير الفلسطينيّة، فوجدت نفسها محرومة من دعم سياسيّ غير محدود، وبالتالي مدعوّة إلى الاعتدال في مواقفها.

فضلًا عن ذلك، اتّخذت العلاقات الدبلوماسيّة بين الاتّحاد الروسيّ وإسرائيل بُعدًا لم تعرفه سابقًا، وطُرحت مسألة استقبال اليهود الروس في إسرائيل. فأُقيم في العام ١٩٩٠ جسرًا جويًّا فعليًّا بين موسكو وتل أبيب، وبلغ عدد القادمين اليهود، في بعض الأحيان، ما يقارب ٣٠٠٠ مهاجرًا في الأسبوع الواحد. وكان قد وصل، حتّى عام ١٩٩١، ما يقارب ٣٨٠٠٠٠ من اليهود السوفيات إلى «أرض الميعاد»[٦٩].

على أنّ المهمّ في هذه الخطورة، لا أنّها تعقّد مفاوضات السلام فقط (بلغ عدد المستعمرين الجدد عام ١٩٩٤، ٢٠٠٠٠٠ في أورشليم الشرقيّة والضفّة الغربيّة، و١٠٠٠٠ في غزّة)، بل تظهر مدى ترسّخ «الأيديولوجيّة الصهيونيّة» l'idéologie sionsite في السياسة الإسرائيليّة. وفي أساس هذه الأيديولوجيّة، التي نشأت قبل قيام دولة إسرائيل، حالة انتظار سادت بعض أوساط اليهود، مفادها أنّ تدخّلًا إلهيًّا سيعيد الشعب اليهوديّ

---

(٦٩) بدأت حركة هجرة اليهود السوفيات، في الواقع، إبّان السبعينات. على أنّ أعدادهم توزّعت على بلدان عدّة، فاستقبلت الولايات المتّحدة ٥٠ بالمائة منهم، وأوروبّا الغربيّة ٤٠ بالمائة، وإسرائيل ١٠ بالمائة فقط. راجع:
Alain Duret, *Moyen-Orient, crises et enjeux*, Edition Le Monde, Paris, 1994, p. 65 (Par la suite: Duret, *Moyen-Orient*).

المهجّر منذ ثمانية عشر قرنًا إلى فلسطين، «أرض الميعاد»[٧٠].

كما تُترجم هذه الأيديولوجيّة الصهيونيّة بقوّة المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة، التي تسود الحياة السياسيّة. وفي الواقع، لا يمكن الفصل بين منطق القوّة ومنطق تطبيق مبادئ تلك الأيديولوجيّة. فالميليشيات الصهيونيّة قامت عام ١٩٤٧ بتطهير المناطق الفلسطينيّة العربيّة في فلسطين، ووطّنت فيها يهودًا قدموا من مختلف أنحاء العالم. ولمّا رفضت الدول العربيّة الاعتراف بالدولة الإسرائيليّة المستحدثة، اكتسبت المؤسّسة العسكريّة مكانة مميّزة في المجتمع الإسرائيليّ، لأنّها، من جهة، مثّلت الضمان لتحقيق «إسرائيل الكبرى»، التي يستلهم المتطرّفون اليهود حدودها من الكتاب المقدّس (من الفرات إلى النيل)؛ ومن جهة ثانية، بدت الوسيلة القادرة على إكراه دول المنطقة على الاعتراف بالدولة الجديدة[٧١].

ولكن على الرغم من أنّ إسرائيل، التي اعتمدت على الغرب منذ تأسيسها دولةً، ولا سيّما على الولايات المتّحدة، أصبحت تملك أكبر قوّة عسكريّة في المنطقة، فقد أخفقت في تحقيق دولة إسرائيل الكبرى بمفهوم الكلمة الحصريّ. على أنّ المهمّ هنا هو اضطرار إسرائيل إلى عقد تحالف دائم مع الولايات المتّحدة لكي تحافظ على تفوّقها العسكريّ. ولمّا كان للولايات المتّحدة مصالح إقليميّة خاصّة، فقد وجدت نفسها مدعوّة إلى

---

(٧٠) راجع في هذا الشأن:
Samaha Khoury, «La Palestine: Terre des promesses et d'ingérences», in: *Vous avez dit ingérence*, par Groupe T1, Editions du Giot, 1994, p. 165-199 (Par la suite: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*).

(٧١) ثمّة تشابه بين تركيا وإسرائيل لجهة دور المؤسّسة العسكريّة في الحياة السياسيّة. فالمسؤولون السياسيّون الإسرائيليّون لا يتصرّفون من دون اعتبار وجهة نظر القادة العسكريّين. غير أنّ الفرق بين الدولتين يكمن في أنّ النزعة الديموقراطيّة في إسرائيل أقوى منها في تركيا. وبالتالي، انحصر دور الجيش الإسرائيليّ في السياسة الاستراتيجيّة الأمنيّة والدفاعيّة.

الحفاظ عليها في وجه عوائق مختلفة. وبالتالي، احتاجت إلى تهديد عسكريّ مباشر ومستمرّ، قامت به إسرائيل، وحتّى إيران إبّان حكم الشاه. غير أنّ التحوّل الراهن هو أنّ الولايات المتّحدة تحافظ على مصالحها في الشرق بواسطة قوّتها العسكريّة الخاصّة[٧٢].

هذا الوضع المستجدّ، الذي فرض انتهاج طريق السلام الفعليّ، انعكس انقسامًا في صفوف السياسيّين الإسرائيليّين في شأن عمليّة السلام. ذلك بأنّه، من جهة، يترتّب على هؤلاء أن يتجاوبوا مع ظروف العالم في أعقاب انتهاء الحرب الباردة، وهي ظروف عزّزتها نتائج حرب الكويت؛ ومن جهة ثانية، عليهم اعتبار موقف القوّات المسلّحة والمجموعات الصهيونيّة الدينيّة المتطرّفة، وهو موقف يتّسم بالتشدّد والتمسّك بخيار التفوّق العسكريّ[٧٣]. على أنّ هذا الانقسام يطال المجتمع الإسرائيليّ السياسيّ نفسه، ويدخله في حلقة شبه مفرغة. ولهذا السبب نرى، منذ سنوات عدّة، ضعف مواقف الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة وارتباكها، وآخرها حكومة باراك.

وحقيقة القول هو إنّ القوّات المسلّحة، كما المجموعات الدينيّة المتطرّفة، متأثّرة بنزعة عنصريّة عدائيّة لكلّ ما هو غير يهوديّ. ونلاحظ ترجمة هذه النزعة في خطاب المتطرّفين السياسيّ، وخطاب بعض القادة العسكريّين الذي يقوم على مفهوم الانتقام المضاعف. غير أنّ هذا الواقع خلق شرخًا متزايدًا في داخل المجتمع الإسرائيليّ، لأنّ الخطاب المتطرّف أخذ يحدّد، انطلاقًا من مقاييسه الخاصّة، مَن هو اليهوديّ الحقيقيّ، ومَن

---

(٧٢) راجع: Hawas, *The new allinace*

(٧٣) لا شكّ في أنّ انتهاء حرب تحرير الكويت أدخل الشرق الأوسط في مرحلة جديدة يصعب وصفها. لأنّها، كما سبق أن أشرنا أعلاه، تندرج في سياق النظام العالميّ الجديد الذي لم يتحدّد بعد. لذا، تبقى المنطقة مرشّحة للتغييرات، وفي الوقت نفسه، للسيطرة العسكريّة الأمريكيّة، بل والاقتصاديّة أيضًا. راجع:
Joseph Maïla, «Le Moyen-Orient dans l'impasse», in: *Etudes* (Décembre 1996), p. 581-592 (Par la suite: Maïla, *Le Moyen-Orient dans l'impasse*).

هو مزيّف. فكان، بالتالي، التميز الحادّ، في بنية المجتمع، بين اليهود البيض واليهود الأوروبيّين، الذين يسيطرون حاليًا على السياسة والجيش؛ واليهود الشرقيّين، الذين قطنوا فلسطين قبل تأسيس دولة إسرائيل. وفي الوقت نفسه، تُقصى جماعاتٌ يهود الفلاشا (الأثيوبيّين)، واليهود السود (القادمين من الولايات المتّحدة)، من القرار السياسيّ[٧٤].

غير أنّ المؤشّرات الحاليّة تميل دفّة الميزان لصالح اليهود المطالبين بالسلام مقابل الأرض، وإن ترتّب التعامل مع هذه المؤشّرات بحذر شديد، ولا سيّما مع فوز شارون في الانتخابات الأخيرة. مهما يكن من أمر، يبدو أنّ حلم «إسرائيل الكبرى» قد انتهى عمليًا. ولكن، في ضوء انقسام المجتمع الإسرائيليّ، ألا يبدو التعاون العسكريّ مع تركيا محاولة لإعادة تجانس ذلك المجتمع، لكونه يضمن التفوّق العسكريّ الإسرائيليّ عن طريق خلق واقع جديد من شأنه أن يعزّز من هيمنة دولة إسرائيل اقتصاديًا؟ وبكلام آخر، ألّا يمكن أن يندرج ذلك التعاون في إطار «أيديولوجيّة صهيونيّة جديدة»، تهدف إلى السيطرة الاقتصاديّة، بعد إخفاق تحقيق «إسرائيل الكبرى» من الفرات إلى النيل؟[٧٥].

ب – السلام مع الفلسطينيّين والدول العربيّة

إنّ التحوّل الأساسيّ في القضيّة الفلسطينيّة، هو بداية «اعتراف إسرائيليّ» بحقوق الفلسطينيّين في فلسطين. ذلك بأنّ المؤرّخين والكتّاب والبحّاثة الذين غزّوا الفكر الصهيونيّ، تجاهلوا، طوال سنوات، أيّ حقّ للفلسطينيّين، الذين كان وجود مَن تبقّى منهم في فلسطين مستنكرًا[٧٦]. ولكن إذا كانت الظروف قد فرضت إخفاق تحقيق حلم «إسرائيل الكبرى»، فليس من السهل، في ظلّ استمرار شريحة كبرى من اليهود في اعتبار فلسطين حقًّا طبيعيًّا لهم، أن يحصل الفلسطينيّون على الأراضي التي

---

(٧٤) راجع في شأن المجموعات اليهوديّة: Duret, *Moyen-Orient*, p. 67

(٧٥) راجع: Hawas, *The new alliance*

(٧٦) راجع: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*, p. 192

يريدون أن يقيموا عليها دولتهم.

وعلى سبيل المثال، في أثناء مفاوضات مدريد، عام ١٩٩١، وإزاء احتجاج الفلسطينيّين على توطين اليهود السوفيات في أراضي الضفّة وغزّة، كان ردّ الليكود أنّ هذه مسألة إنسانيّة صرف، ولا علاقة لها بأزمة الشرق الأوسط. وفي الواقع، ليس من السهل أن يتخلّى الرأي العامّ الإسرائيليّ عن مفهوم «أرض الميعاد». لذا، بدت المفاوضات الإسرائيليّة الفلسطينيّة متعسّرة، بل وعقيمة[٧٧].

غير أنّ تقدّمًا، ولو بطيئًا، سُجّل بعد حرب الكويت، مع طرح شعار «غزّة وأريحا أوّلًا»، الذي تبعته خطوات إيجابيّة وفترات جمود. وبصرف النظر عمّا إذا كانت المفاوضات في شأن وضع مدينة القدس، وإعلان دولة فلسطين، ستوصل إلى نتيجة إيجابيّة في وقت قريب، يبقى التحدّي الكبير قائمًا، وهو الاعتراف المتبادل بين المجتمعَين، بل بين إسرائيل وباقي الدول العربيّة.

فمن المثبّت أنّ التقارب بين دول المنطقة حتّى الآن لا يبدو ممكنًا. فانسحاب إسرائيل من جنوب لبنان، على سبيل المثال، لم يقرّب بين الشعب اللبنانيّ والشعب الإسرائيليّ، بل تبقى مشاعر العداء في أوجها. فلا عجب أن يتكلّم بعضهم على «ثنائيّة» dichotomie خطيرة هي في طور البروز في الشرق الأوسط[٧٨]. ففي حين يتقابل رجال السياسة ويتباحثون، تكبر المسافة التي تفصل بين شعوب المجتمعات العربيّة والمجتمع الإسرائيليّ.

ونتيجة ذلك، نرى بعض المفكّرين في دول عربيّة، سبق أن أقامت

---

(٧٧) راجع: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*, p. 193-194

(٧٨) راجع:

Joseph Maïla, «Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix», in: *Etudes* (Juin 2000), p. 725-728, ici: p. 728 (Par la suite: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix*).

علاقات بإسرائيل، مثل مصر والأردنّ، يدعون إلى مواجهة إسرائيل ورفض التطبيع معها. أمّا في إسرائيل، فتبدو الحكومة المفاوضة ضائعة ومتردّدة بين تنازلات لا بدّ منها، وإيجاد ضمانات أمنيّة ثابتة[٧٩]، لا سيّما في غياب أيّ اتّفاق قريب مع سورية في شأن هضبة الجولان. وفي ظلّ هذه الأوضاع، ليس من الصعب أن نتنبّأ بأنّ «سلامًا باردًا سيؤدّي أكثر فأكثر إلى سياسات حذر واستراتيجيّات سيطرة»[٨٠].

لذا، يبدو التعاون العسكريّ بين تركيا وإسرائيل مرشّحًا لأن يتحوّل إلى حلف حقيقيّ يخدم سياسة الهيمنة ويُملي شروط السلام، في وقت تتردّد فيه الولايات المتّحدة على عقد معاهدة دفاعيّة مع إسرائيل في إطار اتّفاق شامل مع سورية، لأنّ مثل هكذا معاهدة ستهدّد مصالحها في المجتمعات العربيّة.

ج - قضيّة المياه

تكتسب قضيّة المياه، كما هو الحال مع تركيا، مكانة أساسيّة في عمليّة السلام بين إسرائيل والدول العربيّة. وليس خفيًّا أنّ هذه النقطة كانت في طليعة الأسباب التي آلت إلى إخفاق الرئيس الأمريكيّ كليتون بإعادة تحريك المفاوضات بين دمشق وتل أبيب في آذار ٢٠٠٠. ذلك بأنّ سورية تطالب باسترجاع جميع أراضي الجولان من دون استثناء، وهذا يعني وصولها إلى بحر الجليل، الذي أصبح، بالنسبة إلى إسرائيل، مصدر مياهها الأساسيّ. كما يمثّل موضوع المياه أحد العوائق في المفاوضات بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين في شأن الضفّة الغربيّة، بسبب تعقيدات شبكات جرّ المياه وتقاسمها. كما أنّ مسألة الصلة بين مسكوب الليطانيّ والحاصبانيّ والأردنّ، ستُطرح، عاجلًا أم آجلًا، على طاولة المفاوضات[٨١]. وفي الواقع، بدأت وسائل الإعلام المحلّيّة والدوليّة

---

(٧٩) راجع: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur la paix*, p. 728

(٨٠) راجع: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix*, p. 728

(٨١) ينخفض مسكوب الليطانيّ انخفاضًا غير عاديّ في قسم مجراه المسمّى القاسمية،=

تتكلّم في هذه الأيّام على اعتراضات إسرائيل في شأن استخدام لبنان مياه أنهره، وردود لبنان عليها[٨٢].

ولا شكّ أنّ المياه اكتسبت، في تاريخ إسرائيل، بُعدًا أمنيًّا. على سبيل المثال، «في ١٩١٩، أي بعد مرور سنتين على نشر وعد بلفور عن يد بريطانيا الكبرى، قام حاييم وايزمن، الذي أصبح بعد ذلك أوّل رئيس على إسرائيل، بإصدار رسالة إلى رئيس الوزراء البريطانيّ دافيد لويد جورج، يتذرّع فيها بالمتطلّبات الأساسيّة الدنيا لتحقيق الوطن القوميّ اليهوديّ... وأضاف: «مستقبل فلسطين الاقتصاديّ كلّه مرتبط بتموينه بالماء للريّ ولإنتاج الكهرباء. ولا بدّ أن تأتي التغذية بالماء، قبل كلّ شيء، من منحدرات جبل حرمون وينابيع الأردنّ ونهر الليطانيّ...»[٨٣]. على أنّ هذه النظريّة لم تتغيّر أبدًا، وستبقى إحدى النقاط الصعبة في محادثات السلام.

وقد دخلت تركيا على خطّ هذه القضيّة عندما اقترحت أن تزوّد إسرائيل بالمياه بواسطة شبكة أنابيب بحريّة، تشبه الشبكة التي تمدّ بها المياه إلى القسم الذي تحتلّه من جزيرة قبرص. وهذا المشروع، إذا أُنجز، يمكنه أن يدفع المفاوضات مع الفلسطينيّين إلى الأمام، ويلبّي جزءًا لا يستهان به من حاجة إسرائيل إلى المياه.

=يصل إلى ١٠٠ مليون من الأمتار المكعّبة. وثمّة افتراضات منها أنّ إسرائيل أقامت تناة جوفيّة لتحوّل المياه. على أنّ الراجح «هو افتراض جيولوجيّ. فإنّ مجرى الليطانيّ يمرّ بصخور كلسيّة شديدة التصدّع وكثيرة الثقب تساعد كثيرًا على التسرّب. وهذا يشكّل نوعًا من الخزّان الجوفيّ يصلح لتغذية ينابيع الحاصباني ودان التي تظهر ثانية. وبناء على هذا الافتراض، فإنّ مجرى الأردنّ الأعلى يُغذّى بالمياه التي يخسرها الليطاني في مجراه الأسفل. وإسرائيل، التي لها علم بهذا الأمر، منذ زمن بعيد على ما يبدو، تضخّ هذه المياه لتعجيل مسكوب الأردنّ»، بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢١-٢٢.

(٨٢) راجع: النهار (١٧ آذار ٢٠٠١).

(٨٣) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ١٣.

٣. الساحة السياسيّة العربيّة إزاء التعاون التركيّ الإسرائيليّ

نظرًا إلى ضيق المجال، لا يسعنا أن نرسم صورة وافية للأوضاع العربيّة السياسيّة التي تتّصل، على نحو مباشر أو غير مباشر، بالموضوع الذي نحن بصدده. لذا، سنكتفي بإبراز أهمّ النقاط.

من المؤكّد أنّ ردود الفعل العربيّة تجاه التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، التي أتت من قبل دول متفرّقة، تدلّ على تشتّت الساحة العربيّة سياسيًّا وعسكريًّا. فمصر وسورية هما البلدان الوحيدان اللذان عاوضا التعاون، في حين أنّ الأردنّ شارك، على أقلّه في أوّل مناورة بحريّة أُجريت في إطار التعاون، بصفة مراقب.

فضلًا عن ذلك، يبدو العالم العربيّ في مواجهة جبهات متعدّدة يمكن أن تشتعل تبعًا لتطوّر الظروف. فهنالك حالة الحذر بين بعض دول الخليج وإيران، ولا سيّما الجدل حول جزر طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبو موسى، التي تطالب الشارقة باستعادتها من الجمهوريّة الإسلاميّة. وهنالك، بالطبع، الجبهة مع إسرائيل، التي تعني بالدرجة الأولى حاليًّا، على ما يبدو، سورية ولبنان. ولا حاجة بنا إلى أن نذكّر هنا بالمواقف العربيّة المتناقضة بخصوص التطبيع مع إسرائيل. وهنالك أيضًا التوتّر الذي يشتدّ حينًا ويخفت حينًا بين العراق، من جهة، والكويت والسعوديّة من جهة ثانية(٨٤).

وثمّة مسألة شائكة تتّصل بموضوعنا أيضًا، هي وضع الأكراد في العراق في ظلّ الحماية الأمريكيّة والبريطانيّة. فمنطقة الحظر الجوّيّ التي فرضتها تلك القوّات إلى الجنوب من بغداد، شجّعت الأكراد، بمباركة أمريكيّة، على تشكيل ما يشبه مجلس نوّاب يضمّ ممثّلين عن الحزبين

---

(٨٤) على سبيل المثال، جدّد الرئيس العراقيّ حملته على حكّام السعوديّة والكويت، واتّهمهما بأنّهما وراء استمرار الحصار على بلاده، وأنّهما يقتلان شعبه. راجع: النهار (٢٦ أيلول ٢٠٠٠).

الخصمَين، حزب كردستان الديموقراطيّ وحزب الوحدة الوطنيّة الكردستانيّ. كما ألّفوا أيضًا «حكومة».

ولكن هل يُعتبر ذلك خطوة نحو إعلان دولة كرديّة، وبالتالي تقسيم العراق؟ وما يمكن أن تكون نتائج مثل هكذا تطوّر خطير على باقي المنطقة؟ من المؤكّد أنّ جميع البلدان المعنيّة بالقضيّة الكرديّة، أي العراق وتركيا وإيران وسورية، لا تريد أن تتطوّر القوميّة الكرديّة[٨٥]. كما أنّ سورية تبدو أكثر البلدان اعتراضًا على ما يمكن أن يهدّد وحدة أراضي العراق. ولكن من الصعب التنبّؤ بما ستؤول إليه الأوضاع.

وفي الوقت عينه، لا تبدو البلدان العربيّة، التي بوسعها أن تقيم حلفًا في وجه التعاون التركيّ الإسرائيليّ، أي سورية والعراق ومصر وبعض الدول الأخرى، قادرة على تطوير تعاونها في هذا الاتّجاه، بسبب الصعاب الداخليّة في كلّ بلد منها، ونظرًا إلى الاختلاف في ما بينها في شأن السياسة الخارجيّة. فالعراق يبدو حاليًّا خارج المعركة، ولا يزال يعاني شيئًا من العزلة في العالم العربيّ. أمّا سورية ومصر، فوجهات نظرهما حول العلاقات مع إسرائيل وعمليّة السلام غير منسجمة تمامًا[٨٦]. فهل يصبح التعاون السوريّ العراقيّ، الذي يتزايد ويتطوّر أكثر فأكثر، نواةً للحلف العربيّ، أم أنّ الضغوطات الخارجيّة ستكون أقوى منه؟ وهل يمكن إيران أن تدخل طرفًا في مثل هكذا حلف عربيّ إسلاميّ؟

والسؤال الذي يُطرح أيضًا يتعلّق بموقف الولايات المتّحدة: ما دامت الولايات المتّحدة ترحّب بالتعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، وترى فيه عاملًا إيجابيًّا في الشرق الأوسط، فهل ستمارس ضغوطًا على الأردنّ، وغيره من البلدان العربيّة التي تتمتّع فيها بنفوذ كبير، لتدخل فعليًّا

(٨٥) راجع: Maïla, *Le Moyen-Orient dans l'impasse*, p. 590-591

(٨٦) راجع: Hawas, *The new alliance*

في ذلك التعاون؟ وكيف ستكون صورة الساحة العربيّة في تلك الحال؟

وفي المقابل، يمكن أن نتساءل هل ستساهم العلاقات التي قامت بين سورية وتركيا، منذ توقيع اتّفاق أضنه الأمنيّ في تشرين الأوّل ١٩٩٨ - وأدّت إلى تحسن التعاون الاقتصاديّ ورفع مستوى التبادل التجاريّ - في تخطّي حالة الشكّ والحذر التي تطبع مواقف البلدين أحدهما تجاه الآخر[٨٧]. وفي الواقع، أُتبع الاتّفاق بخطوات انفتاح متبادل بين البلدين، كان منها الزيارة التي قام بها وزير الداخليّة السوريّ محمّد حربة إلى تركيا، ووقّع في أثنائها على اتّفاق تعاون أمنيّ مشترك «خصوصًا في مجالات تبادل المعلومات والخبرات ومكافحة تهريب المخدّرات والإرهاب والجرائم المنظّمة والتزييف والتزوير والهجرة غير المشروعة وتسهيل انتقال المواطنين بين البلدين»[٨٨]. واللّافت للنظر، في هذه الزيارة الأخيرة، أنّ الوزير السوريّ تعهّد «للشعب التركيّ بأنّ الأراضي السوريّة لن تكون مقرًّا للحركات الإرهابيّة التي تهدّد تركيا أو ممرًّا لها، وإعلانه أنّ سورية قرّرت إغلاق ملفّ «حزب العمّال الكردستانيّ» في شكل نهائيّ وحاسم»[٨٩]. وعلاوة على ذلك، لم يتطرّق الجانبان إلى البحث في موضوع أزمة المياه بينهما «رغم الاحتجاج السوريّ المقدّم للخارجيّة التركيّة والأهمّيّة البالغة التي توليها دمشق لمياه الفرات»[٩٠]. فهل يمكن أن نعتبر المبادرة السوريّة التي تعزّزت مع زيارة نائب الرئيس السوريّ أنقرة محاولة للالتفاف على التحالف التركيّ الإسرائيليّ؟ يبدو أنّ المؤشّرات تذهب في هذا الاتّجاه، لا سيّما وأنّ سورية قد «اقتنعت بأهمّيّة تركيا وموقعها الإقليميّ وبأن يكونا جنبًا إلى جنب في صناعة مستقبل المنطقة»[٩١].

---

(٨٧) راجع: الحياة (٢٨ أيلول ٢٠٠٠).

(٨٨) سمير صالحة، في: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

(٨٩) المرجع نفسه.

(٩٠) المرجع نفسه.

(٩١) المرجع نفسه.

خاتمة

إنّ الكلام على مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة، في ظلّ التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، يتطلّب إلقاء نظرة إلى الظروف التي أحاطت بولادة ذلك التعاون، وبالتحدّيات الإقليميّة والمحلّيّة في كِلا البلدَين المعنيّين، وبأوضاع العالم العربيّ الراهنة. ولقد حاولنا، في هذه الدراسة، أن نتبيّن هذه الأطر العامّة، لنتمكّن، بالتالي، من أن ننظر إلى مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة نظرة موضوعيّة بقدر الإمكان.

لذا، قسّمنا دراستنا إلى مقدّمة وثلاثة أقسام. أمّا في المقدّمة، فاستعرضنا مراحل التعاون وردود الفعل الفوريّة عليها. وقد اتّضح أنّ ردود فعل البلدان العربيّة المندّدة أتت من قبل سورية ومصر وليبيا فقط، في حين أنّ الأردنّ شارك، وإن بصفة مراقب، في أوّل مناورة بحريّة ضمّت سفنًا أمريكيّة وتركيّة وإسرائيليّة. كما أظهرت الولايات المتّحدة موافقتها ودعمها لإقامة ذلك التعاون وتطويره وتوسيعه، في وقت تميّزت به مواقف الدول الغربيّة بالصمت حيال ما يجري.

بعد ذلك حاولنا، في القسم الأوّل، أن نقرأ معاني التعاون انطلاقًا من ظاهرة «العولمة»، التي أخذت تتنامى مع انتهاء الحرب الباردة، وتعزّزت بعد حرب الكويت. وخلاصة هذه الظاهرة تكريس النظام الرأسماليّ الليبراليّ الحرّ، وحرّيّة التبادل الاقتصاديّ. ولكن في ظلّ غياب نظام عالميّ واضح يضمن العدالة بين الشعوب، تبقى القوّة العسكريّة ضامنة توجّهات العولمة. لذا، يبدو التعاون التركيّ الإسرائيليّ عاملًا حيويًّا يضمن للبلدَين مصالحهما المشتركة، ويفسح لهما في المجال ليفرضا وجودهما، في المدى البعيد، على سوق الشرق الأوسط.

أمّا في القسم الثاني، فتطرّقنا إلى تحدّيات إسرائيل وتركيا المحلّيّة والإقليميّة، التي منها ما يشجّع على التعاون المشترك بينهما، ومنه ما ينعكس سلبًا عليه. فمن الناحية التركيّة، يمكن التعاون أن يخدم تطوير جيشها وتحديثه في مواجهة قضاياها العالقة، مثل القضيّة الكرديّة ومسألة

المياه والمسألة القبرصيّة. كما أنّه يعزّز موقعها الاقتصاديّ في وقت يبدو انضمامها إلى الاتّحاد الأوروبيّ مستبعدًا. غير أنّ التحدّي الأبرز الذي يهدّد استمرار التعاون يأتي من التيّار الإسلاميّ التي تتثبّت قوّته الشعبيّة في وجه نظام يقوم فيه الجيش بالدور الرئيسيّ.

وفي ما يختصّ بإسرائيل، فالتعاون يخدم توجّهها الجديد الذي يرافق ظاهرة العولمة، وهو التحوّل من «صهيونيّة سياسيّة» تسعى لإقامة إسرائيل الكبرى، إلى «صهيونيّة اقتصاديّة»، تهدف إلى السيطرة على أسواق الشرق الأوسط. إضافة إلى ذلك، من شأن التعاون أن يخلق وضعًا عسكريًّا جديدًا يحافظ على تفوّقها العسكريّ، ومكانتها كقوّة مُهدِّدة، في وقت يترتّب فيه على حكومتها أن تتخلّى على الأرض في مقابل السلام.

وكان لا بدّ لنا من أن نتوقّف، في قسم ثالث، عند أوضاع البلدان العربيّة في وجه التعاون التركيّ الإسرائيليّ. فأشرنا إلى تفتّت العالم العربيّ وانهماكه في مواجهات متنوّعة، بدءًا بالخليج، مرورًا بالقضيّة الكرديّة في العراق، وصولًا إلى مشاكل سورية مع كلّ من تركيا وإسرائيل. ونظرًا إلى هذا الواقع، يبدو أنّ العلاقات السوريّة العراقيّة، التي تتحسّن بتزايد، يمكن أن تؤسّس لنواة حلف يقف. على المدى البعيد، في وجه الخطر التركيّ الإسرائيليّ.

صدر عن دار المشرق



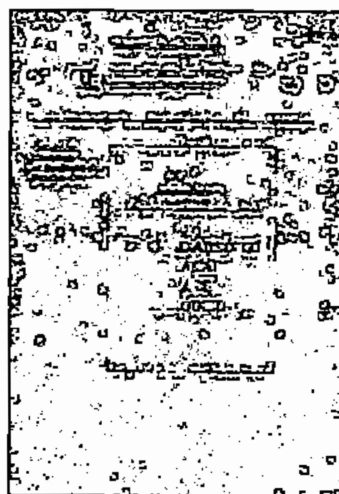












مراجعة الكتب

الإسلام
مقدّمة عامّة
تأليف عصام بشير العوف

دمشق، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ١٢٢ ص بالعربيّة، ١٣٢ ص بالإنكليزيّة.

كتاب يلفت النظر من عدّة وجوه: شخصيّة المؤلّف، مضمون كتابه، أسلوب المعالجة.

ليس من باب المصادفة أن يصدر هذا المصنّف المتميّز عن الأستاذ عصام بشير العوف -. فالرجل ينتمي إلى أسرة من الأدباء الفاضلين المعروفين بعلمهم وتقواهم وانفتاحهم. وقد سبق لمجلّة المشرق أن نشرت مقالات تناولت أشخاصًا من آل العوف أو كتبًا من تأليفهم أو دراسات بقلم بعضهم. أطلب المشرق ٧٤ (٢٠٠٠): ٥٢٠-٥٢٢، تعريف كتاب العولمة والفاروق للأستاذ حسّان العوف؛ واطلب ٦٨ (١٩٩٤): ٨٣-١١٤، ٣٨٩-٤١٩؛ ٦٩ (١٩٩٥) ٤١١-٤٣٠؛ ٧٣ (١٩٩٩): ١٨٥-٢٢٨، دراسات أدبيّة وفكريّة للدكتورة مؤمنة بشير العوف؛ وراجع ٧١ (١٩٩٧): ٣٩٥-٤٢٦، دراسة للمنفور له الدكتور بشير العوف؛ واطلب أيضًا ٦٩ (١٩٩٥): ١٠٥-١١٨، دراسة لنا في الدكتور بشير العوف وكتابه تعاليم الإسلام. وإن قصرنا حكمنا هذا على مَن غيّبه الموت، أي الدكتور بشير، لذكّرنا أنّ كتاباته، كما وصفناها، تميّزت بأنّها جمعت بين التمسّك بتعاليم الإسلام الأصليّة، والانفتاح على سائر المعتقدات، والروح السمحاء والاعتدال والتيسير. فلا غرو أن يكون الأستاذ عصام برًّ أبيه في هذا المجال.

وبالعودة إلى مضمون الكتاب، فيخبرنا مصنّفه بادئ بدء أنّه جعله لتعريف الدين الإسلاميّ لمَن يجهله، بمَن فيهم المسلمون الذين لم ينتسبوا إليه سوى لكونه ظاهرة سوسيولوجيّة، وبخاصّة الذين هم الآن في الغرب، ولهذا السبب الأخير ألحق النصّ العربيّ بترجمته إلى الإنكليزيّة. وقُسّم الكتاب، بعد المقدّمة، إلى ثلاثة أقسام، أفرد أوّلها للكلام في ماهيّة الدين، و«الله جلّ جلاله»، و«محمّد رسول الله»، و«المذاهب الإسلاميّة»، و«المحدّثون والمفسّرون»، و«الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب» من أئمّة العصر الحديث. وخُصّص القسم الثاني بمختارات من أحكام الإسلام في أمور عديدة، كحقّ الحياة وحقّ التملّك والجهاد والربا والرقّ والمضاربة والشركة، وغيرها كثير. وتناول القسم الثالث «محطّات إسلاميّة معاصرة» نذكر منها: «بين المذاهب الإسلاميّة والاجتهاد»، «الإسلام والعرب...»، «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ بين الدعوة والتبشير»، «الجهل والتطرّف... إلى متى؟»، «الإسلام والعلمانيّة». وينتهي القسم الأخير هذا بفصل هو بالحقيقة مسك الختام وعنوانه «الحبّ... سيّد القيم وأعلى درجات الإيمان». فمن عَرْضنا السريع هذا لموضوعات الكتاب، يبدو جليًّا أنّه مختصر مفيد لتعاليم الإسلام، ينتفع منه المسلم وغير المسلم على حدّ سواء.

ويرتاح القارئ إلى مصنّف الأستاذ العوف لسبب آخر هو معالجته الأمور معالجة رصينة تسعى جهدها لتيسير ما عسر، وتفهُّم مواقف غير المسلمين، لا سيّما المسيحيّين، في ما هو مختلف بين أتباع الديانتين.

ونحن إذ نشاطر المؤلّف نظرته إلى سموّ الحبّ كما أسلفنا منذ قليل، نشاركه أيضًا قوله إنّ العبادة والتمسّك بأهداب الدين والإيمان هما أساس كلّ حضارة (ص ص ٥٧-٥٩) ويحضرنا هنا البيت الذي أنشده قديمًا لبيد بن أبي ربيعة:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطلُ وكلّ نعيمٍ لا محالةَ زائل

ومع المؤلّف أيضًا نبذ التطرّف والتعصّب، فكلاهما ذميم يزايد على الله سبحانه الذي يحترم حرّيّتنا ويعاملنا بالرحمة.

إلّا أنّنا نودّ أن نلفت نظر الأستاذ الكريم إلى بعض الأمور التي نرى أنّه بالغ فيها، لا لسبب إلّا لاندفاعه المحمود وغيرته الشريفة على إظهار سموّ دينه. من ذلك إعلانه أنّ الديمقراطيّة والشورى لم تأتيا إلى الغرب إلّا عن طريق الإسلام (ص ١٠٠)، وهذا فيه نظر، إذ نسي الأستاذ العوف ما كان عند اليونان وسواهم من القدماء، من ممارسة الديمقراطيّة، وما ورد في الكتاب المقدّس عن اتّباع مبدأ الشورى سواء في العهد القديم بين شيوخ اليهود، أو في العهد الجديد منذ أخَذَ رسل المسيح - الحواريّون - يلتئمون في مجامع للتشاور، وقد نسج خلفاؤهم على منوالهم. وهنا نستميح المؤلّف عذرًا ونبدي استغرابنا لما أورده من قول الدكتور معروف الدواليبي إنّ جان جاك روسّو استوحى مذهبه في «العقد الاجتماعيّ» من صديقه المغربيّ المسلم «بو زيد» الذي سُمّي شارع من شوارع باريس باسمه (ص ١٠١-١٠٢). ويا ليت الأستاذ العوف ذكر لنا اسم الشارع بالفرنسيّة - علمًا أنّنا عُدنا إلى دليل شوارع باريس فلم نجد له أثرًا -، ومرجع الدكتور الدواليبي ليعود إليه القارئ ويتثبّت من الأمر بدوره، كما هو مألوف في الأبحاث العلميّة.

ومن المبالغات التي لا نراها ملائمة، لجوء المؤلّف في غير موضع إلى المقارنة بين حضارة الإسلام وغيرها من الحضارات، ورأينا أنّ أسلوب المقارنة سيف ذو حدّين، إذا خاض المرء شعابه، دخل بابَ الردّ والردّ المعاكس ممّا لا كثير طائل تحته، والأفضل الاكتفاء ببيان الأمور، لا سيّما إذا توجّه الكاتب إلى الناس المثقّفين.

ولنا ملاحظة على موقف الأستاذ العوف من العلمانيّة (ص ١١٦-١١٧) إذ نرى فيه بعض التناقض. فهو يبدأ ويقرّ بأنّه لا علمانيّة في الإسلام، ونحن نحترم رأيه كلّ الاحترام، ويقول بعد ذلك، متفهّمًا موقف العلمانيّين المعتدلين: «يجب القول إنّ العلمانيّة لا تعني ألّا دين، ولكنّها تعني الاحترام لجميع الأديان والعقائد والكفر أيضًا» (ص ١١٦ في أسفلها). إلّا أنّه يزيد في الصفحة التالية ما يناقض قوله الأوّل: «تنبّه المخلصون للمسيحيّة بأن يبادروا إلى العلمانيّة أي الحياد واحترام العقائد المسيحيّة المختلفة، ومن هنا نشأت العلمانيّة، ويقولون هذه الأيّام إنّ علمانيّتهم هي الاحترام بين الأديان جميعًا. وهذا غير صحيح، فجميع الأديان لا يقبلون بها، وتقوم علمانيّتهم على العنصريّة الدينيّة وهي الاعتراف

والاحترام للدين المسيحيّ دون غيره من الأديان» (ص ١١٧). والمبالغة هنا ظاهرة، إذ يخلط المؤلّف بين مبدإ العلمانيّة وتطبيقه في بعض المجتمعات. أمّا المبدأ فهو القول المأثور: «الدين لله والوطن للجميع» وذلك من أجل أن يكون سائر الناس سواسية في البلد الواحد ويمارس كلّ فرد الدين الذي يمليه عليه ضميره. والكنيسة الكاثوليكيّة في مواجهتها موضوع الزواج، على سبيل المثال، إذ ينطلق من قول السيّد المسيح: «أدّوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» (متّى ٢٢: ٢١) لا يمكنها أن تطالب بالزواج الدينيّ إلّا أعضاءها المؤمنين، أمّا الذين يرفضون المجاهرة بإيمانها فلا تستطيع إكراههم على الزواج في كنائسها ولا هي تريد، وإنّها مضطرّة إلى احترام موقف الملحدين، سواء أكانوا من أبنائها السابقين أو سواهم.

وما دمنا في باب التصويبات، نشير إلى بعض الهفوات، عسى أن يتمّ تصحيحها في طبعة لاحقة. فقد ورد في الصفحة ١٠٤ أنّ واضع التقويم الغريغوريّ هو الإمبراطور غريغوريّ الثالث عشر، والحقيقة أنّه البابا غريغوريوس الثالث عشر. - وجاء في الصفحة ١١٥ من النصّ الإنكليزيّ أنّ التقويم الغريغوريّ وُضع في أيّام يوليوس قيصر، في حين أنّ الإمبراطور يوليوس قيصر قد أشرف على وضع التقويم اليُولي لا الغريغوريّ. - وورد اسم الكاتب المفكّر الفرنسيّ روسّو في النصّ الإنكليزيّ مشوّهًا دائمًا، تارةً بصيغة Rossau وطورًا بصورة Roussau، والصحيح هو Rousseau.

هذا ما لزم، ونكرّر أنّ الهنات الأخيرة والمبالغات التي أشرنا إليها بصراحة الصديق الذي يصدق، هيهات أن تحجب حسنات الكتاب الجمّة، ونعود ونشكر للأستاذ عصام بشير المرف عمله القيّم وروحه السامية وقصده النبيل.

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

المسلمون والنصارى. التعامل من منظور إسلاميّ
تأليف عبد الرحمٰن عُطبة

دار الأوزاعي، بيروت، ٢٠٠٠، ١٤٣ صفحة

يُلخّص المؤلّف غايته من هذا الكتاب في المقدّمة حيث يقول: «غرضنا من هذا الكتاب هو عرض وجهة نظر إسلاميّة حول كيفيّة تعامل المسلمين مع النصارى من منظور إسلاميّ، وتأكيد الجوانب الإيجابيّة بينهما، والتركيز على نقاط الالتقاء، مذكّرين المسلمين بما يفرضه عليهم دينهم من هذا التعامل، وكاشفين أمام المسيحيّة بعض حقائق ديننا تجاههم، وموضحين للغافلين من الفئتين بعض الحقائق التي درجوا على فهمها خطأ» (ص ٧). ولكي يبلغ هدفه، اعتمد طريقة الانطلاق من النصوص الأصليّة، مسلمة كانت أو مسيحيّة، ثمّ أتبعها بمنهج تحليليّ. فهذا الأسلوب يؤول إلى تحاشي الأغلاط التي «وقعت في التعامل بين المسلمين والنصارى عبر التاريخ. والأغلاط لا تُؤسّس عليها مواقف ولا علاقات، لأنّ أيّ تقويم لسلوك الفريقين تجاه بعضهما يجب أن يبنى على تعاليم الدين المستمدّة من

نصوصه ووثائقه، لا من خلال ممارسة أتباعه» (ص ١٢).

أمّا أقسام الكتاب فهي تسعة فصول، تضاف إليها المقدّمة والتمهيد والخاتمة، إضافةً إلى كشّاف المصادر والمراجع. ولا ريب أنّ القارئ يلاحظ حرص المؤلّف على الموضوعيّة والصراحة في عرضه موضوعات الفصول، وذلك بأسلوب سلس بعيد عن التكلّف. وفي شأن الموضوعات نفسها، فمن الواضح أنّ المؤلّف لم يخترها عشوائيًّا، بل كانت بدون شكّ نتيجة تبصّره وإدراكه أهمّ ما يُثار في اللقاء الإسلاميّ المسيحيّ من قضايا، هي بكلّ تأكيد أساسيّة في سبيل بناء حوار يسوده التفاهم والتعاون والتسامح.

يستهلّ المؤلّف فصوله بتناول مسألة «نظرة الإسلام إلى النصرانيّة»، فيشدّد على نظرة الإنصاف والتسامح والاحترام المتبادل والقِيَم الإنسانيّة التي تدعو إليها الديانتان. وانطلاقًا من حرصه على الإنصاف في جوّ المصارحة السلميّ، يدعو إلى «إثارة جميع الزوايا التي تحتمل أن يكتنفها غموض أو فهم مغلوط... ومن هذه الأمور قضيّة يثيرها بعض جهلة المسلمين، يزعمون فيها أنّ نصارى اليوم في عقائدهم هم غير النصارى الذين ورد ذكرهم في القرآن» (ص ٢٨). فيشدّد الدكتور عطية في هذا السياق على أنّ «نصارى اليوم في عقائدهم هم أنفسهم أيّام الرسول». غير أنّ هذه الملاحظة تستحقّ أن نتوقّف عليها قليلًا، لا بدافع الجدل، بل من باب حرصنا على الموضوعيّة. فنحن نرى أنّ المؤلّف تسرّع قليلًا في الحكم على هذا الموضوع، إذ لا بدّ من التمييز بين العقائد، لا سيّما وأنّ الدكتور عطية يستشهد بآية من القرآن الكريم فيها إشارة إلى ألوهيّة مريم وعيسى (المائدة ١١٦). غير أنّ المسيحيّين الذين يجاهرون بأنّ المسيح هو كلمة الله وابنه، لم يؤلّهوا يومًا مريم العذراء. فمن المحتمل أنّ الرسول محمّد قد اتّصل ببدع، وما كان أكثرها، لم تسلّم الكنيسة الرسوليّة مطلقًا بصحّة تعاليمها.

أمّا في الفصل الثاني، وهو بعنوان «مريم وعيسى عليهما السلام»، فيتوقّف المؤلّف على حقائق التعاليم التي ينطوي عليها القرآن والحديث الشريف في شأن المسيح وأمّه، موضحًا «بأنّ المسلمين حين يحيطون عيسى وأمّه عليهما السلام بهالات من التقدير، إنّما يفعلون ذلك، لا من باب المجاملة، وإنّما يفعلونه بدافع من إيمانهم، واستجابة منهم لأمر الله، وإثباتًا لعلمهم اليقينيّ به» (ص ٤٠). ثمّ ينتقل، في الفصل الثالث، إلى معالجة موضوع «أهل الكتاب وأهل الذمّة». فيوضح مضمون مصطلح «أهل الذمّة»، مبيّنًا تعاليم الصحابة والخلفاء والفقهاء الداعية إلى احترام الآخرين وحمايتهم. أمّا في الفصل الرابع والخامس بعنوان «أوجه اللقاء في العقائد وفي السلوك»، فيبرز المؤلّف منزلة القِيَم المشتركة بين الديانتين، مثل «الغفران والرحمة والمحبّة والتعاطف والتسامح بين الخلق جميعًا، وفي ذلك كسب كبير للإنسانيّة التي بدأت تفقد روحها وطبيعتها» (ص ٥٥). لذا، يجب ألّا تحول الفروقات العقائديّة التي لا يمكن تجاهلها دون تضافر جهود الخيّرين من مسلمين ومسيحيّين في سبيل الدفاع عن الإيمان بالله ونشر العدالة وصون الأخلاق.

أمّا الفصل الخامس، بعنوان «المسيحيّة والغرب المسيحيّ»، فقد قسمه المؤلّف إلى قسمين: حمل القسم الأوّل عنوان «العدوان»؛ والثاني «البهتان». وبعد أن ميّز بين «اللذين»

وتصرّفات بعض معتنقيه، حتّى لا تحمّل المسيحيّة وزر المآسي التي ألحقها الغرب بالإسلام والمسلمين (ص ٧٢)، يستعرض بوجازة «حروب الفرنجة»، التي لم تكن حوافزها دومًا دينيّة، «بل كان الكثير منها محكومًا بأطماع سياسيّة واقتصاديّة» (ص ٧٧). ومن ثمّ يتكلّم على «استمرار روح الحروب الصليبيّة حتّى العصر الحديث» (ص ٨٠)، التي تُرجمت باحتلال البلاد الإسلاميّة وتقسيمها ونهب ثرواتها في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، وزرع «جسم غريب في قلب ديارهم هو إسرائيل» (ص ٨١). وما برح الغرب الآن يجسّد من عدوانيّته عن طريق العولمة ووضع خططًا مستقبليّة «لمحاربة الإسلام تحت شعار (صراع الحضارات)» (ص ٨٣)، مشيرًا إلى أنّ شخصيّات ونثات تطوّعت لهذه الغاية، متوقّفًا عند مؤلّفَيْن معروفَيْن خدما هذا التوجّه، هما فرنسيس فوكوياما وصموئيل هتينغتون.

وفي القسم بعنوان «البهتان»، يستنكر الدكتور عطية حملات التجنّي والتشهير بالإسلام ونبيّه، التي قام بها بعض المفكّرين الغربيّين، منبّهًا، في الوقت نفسه، إلى أنّ ثمّة مفكّرين مسيحيّين غربيّين يستقبحون الإجحاف بحقّ الإسلام. وقد تناول المؤلّف هذا الأمر بشيء من التفصيل في الفصل السابع بعنوان «الإنصاف»، فأشار إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في شأن الحوار والاحترام، إضافة إلى مواقف عدد من رجال الدين المسيحيّين الذين «يتّخذون مواقف من الإنصاف لا تثير الإعجاب فحسب، بل يقف المسلم المنصف تجاهها بإجلال وتقدير» (ص ١٠٦).

غير أنّنا نسمح لأنفسنا، في هذا الموضوع، ومن باب حرصنا على الموضوعيّة أيضًا، بأن نوجّه ملاحظة نرجو أن يتقبّلها المؤلّف بصدر رحب، تتّصل ببعض الحملات المسيئة التي يشنّها بعض المفكّرين المسلمين على المسيحيّين في الشرق. ففي نظرنا كان الكتاب أكمل لو خصّ المؤلّف فيه فصلًا عن تلك النشرات والكتب التي تصدر في شرقنا (راجع على سبيل المثال مقالة الأب كميل حشيمه بعنوان «هل يجوز تكفير المسيحيّين؟ قراءة من واقع الحياة في كتابَيْن»، في: المشرق، كانون الثاني - حزيران، ٢٠٠٠).

وبعد أن يستعرض المؤلّف، في الفصل الثامن بعنوان «ضرورات الحوار»، تلك المبادئ التي يقوم عليها حوار سليم ومثمر، ولا سيّما التساوي بين المتحاورين والإقلاع عن الجدل العبثيّ والتحلّي بحسن النيّة، يذكّر، في الفصل التاسع والأخير، بتوصيات ومقرّرات «ندوة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» المنعقدة في طرابلس الغرب العام ١٩٧٦.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، بفضل ما ينطوي عليه من موضوعيّة وحسن نيّة، يساهم في إرساء أسس التفاهم والإخاء بين المسيحيّين والمسلمين في عالمنا العربيّ، ويضع الخطوط العريضة التي تؤلّف لهم «قضيّة مشتركة».

أ. ص. أبو جوده

عالم واحد للجميع

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، رقم ١٢

أندراوس بشته، عادل تيودور خوري ومجموعة مشاركين

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٥٠٤ صفحات

جُمعت في هذا الكتاب مداخلات عدد من المشاركين في أعمال المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الثاني، المنعقد في فيينّا من ١٣ إلى ١٦ أيّار ١٩٩٧. وقد أدرجت في الكتاب أيضًا كلمات التحيّة التي وجّهها إلى المؤتمرين بعض المراجع السياسيّة والدينيّة والعلميّة، إضافة إلى مضابط جلسات المناقشة وتوصيات المؤتمر. على أنّ فهرس المحتويات أُسقط من الكتاب، وهذا لا يسهّل على القارئ أن يلقي نظرة شاملة إلى محتويات الكتاب، ولا أن يعود إليها بسهولة.

نتج موضوع المؤتمر من أعمال المؤتمر الأوّل الذي عقد في فيينّا أيضًا العام ١٩٩٣، وكان موضوعه «سلام البشر» (ص ٤٩٥). فالمشاركون في المؤتمر الأوّل لاحظوا أنّ العولمة تتفشّى في مختلف الحقول، الأمر الذي يولّد حالة توتّر. لذا، ترتّب على المسلمين والمسيحيّين «الاشتراك في البحث عن طرق جديدة تمكّن العالم، في تيّار توثّق وحدته، من أن يتجنّب خطر الانقلاب إلى ميدان نزاع على الصعيد الإقليميّ أو العالميّ، ومن أن يُضحي بالعكس وطنًا للجميع» (ص ٤٩٦).

إنطلاقًا من تلك الإشكاليّة، تركّزت أعمال المؤتمر، الذي شاء منظّموه أن يكون مؤتمرًا علميًّا غير سياسيّ (ص ٢١)، على ثلاثة محاور مترابطة.

في المحور الأوّل، كانت مداخلتان بعنوان «التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة». ألقى المداخلة الأولى الأب كريستيان ترول اليسوعيّ، والثانية السيّد محمّد الخامتي. ركّز الأب ترول على تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في شأن حقوق الأفراد والجماعات في الحرّيّة الاجتماعيّة والمدنيّة في ما يتّصل بالشؤون الدينيّة، فتوقّف على مسألة الحرّيّة الدينيّة وفصل الدين عن الدولة، مشدّدًا على أنّ تعزيز العدالة والحوار بين الأديان هما من صلب شهادة الكنيسة. أمّا السيّد محمّد الخامتي، فقد بنى مداخلته على حديث شهير للرسول محمّد، وعلى قول للإمام عليّ، فاستعرض أربعة عناصر ينطوي عليها القولان: التذكير بالأصل والنسب الإنسانيّ المشتركين، وبقدرة الأديان السماويّة على أن تكون دليل المجتمع البشريّ نحو عالم يؤلّف أسرة واحدة، والتشديد على كرامة الإنسان الطبيعيّة وكرامته المكتسبة (ص ١٤١)، والتركيز على العرفان الذي هو ذروة التعدّديّة الإسلاميّة. ثمّ توقّف على حدود التعدّديّة وشروطها، وهي تدور أساسًا على احترام سيادة الدول وشعوبها احترامًا متبادلًا.

أمّا المحور الثاني فجمع محاضرتين بعنوان «البنى القانونيّة والضمانات السياسيّة للتعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ». كانت المحاضرة الأولى للسيّدة ناصرة إقبال، والثانية للسيّد هاينرخ شنايدر. تشدّد السيّدة إقبال على «أنّ مشاكل التعدّد الثقافيّ والأقلّيّات

الدينيّة كامنة في طبيعة التعايش الاجتماعيّ»، ومثلها الحلول. وبعد أن ذكّرت بتعاليم الإسلام التي تقضي باحترام عادات الجماعات الأُخَر وقوانينها ومؤسّساتها المختلفة، أشارت إلى التحدّيات المعاصرة لمجتمع تعدّديّ يجمع المسلمين والمسيحيّين بسبب الأحكام السابقة والخاطئة، داعية الدول إلى اتّخاذ قرارات دستوريّة وإجراءات قانونيّة جريئة تحمي التعدّديّة، وجماعة الدول إلى تأمين حوار يساوي في ما بين المتنازعين. أمّا السيّد هاينرخ شنايدر، فيسعى ليقدّم تفسيرًا للفظة «التعدّد» و«التعدّديّة»، من الناحية الفلسفيّة والاجتماعيّة والدينيّة، ويختم بتطلّعات سياسيّة تهدف إلى تحقيق نظام تعدّديّ (ص ٣٣٦-٣٤٩).

أمّا المحور الثالث والأخير، فقُدّمت فيه مداخلتان: الأولى بعنوان «الهويّة الثقافيّة ومسألة إنشاء ثقافة عالميّة»، للسيّد محمّد طالبي؛ والثانية بعنوان «الهويّة الثقافيّة ومشكلة ثقافة عالميّة»، للسيّد فولكمار كولر. يستعرض السيّد طالبي نقاط الائتلاف والاختلاف في الثقافات من زاوية «العالم المتعدّد»، و«تعدّد الأديان»، ويتوقّف على إمكانيّة التوصّل إلى أخلاقيّات شاملة في عالم بلا حدود. ويتكلّم السيّد فولكمار كولر على مسائل الاستقلال والخير العامّ والتأصّل في جماعات تتكوّن منها الهويّات في ظلّ تحدّيات العولمة، مركّزًا على المنزلة التي يجب أن يكتسبها الخطاب الأخلاقيّ المعقول بين بشر ينتمون إلى ثقافات مختلفة.

أ. ص. ابو جوده

الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة
تأليف أندراوس بشته، عادل تيودور خوري ومجموعة مشاركين
سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، رقم ١٣
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٥٣٢ صفحة

لا شكّ في أنّ إنسان عالمنا المعاصر يعي بتزايد تعدّد الثقافات والديانات. على أنّ هذا الواقع يؤدّي حتمًا إلى طرح تساؤلات كثيرة على المسيحيّة. وإذا كان قد سبق أن واجهت الكنيسة منذ نشأتها ثقافات وديانات عديدة، فهي تبدو اليوم إزاء وضع جديد يجعل الحوار الموضوعيّ المتعمّق بينها وبين باقي الديانات، في منزلة خاصّة. وانطلاقًا من هذه الملاحظات، يبرز هذا المصنّف محاولةً لإرساء قواعد متينة من شأنها أن تساهم في دفع الحوار الإيجابيّ بين المسيحيّة والإسلام إلى الأمام.

يضمّ الكتاب عددًا من محاضرات اختصاصيّين بالعلوم الإسلاميّة والحوار الإسلاميّ المسيحيّ، إضافةً إلى الأسئلة والمناقشات التي تبعت المحاضرات، وقد قُسّمت إلى قسمين: قسم أوّل هدف فيه المشاركون إلى التعمّق في الموضوع المتداول؛ وقسم ثانٍ تناولوا فيه بعض مسائل الحوار اللاهوتيّ بين الديانتين. وتجدر الإشارة إلى أنّ أسئلة المشاركين تعرب عن نوعيّة الوعي الذي يواجه الإسلام اليوم في القطاع الأوروبيّ من قِبَل

لاهوتيّين مسيحيّين، وبالتالي من قِبَل المسيحيّين إجمالاً. وبذلك تتّضح علاقة عقائد الإيمان الإسلاميّ بالإيمان المسيحيّ، فيصير الإسلام سؤالاً موجّهًا إلى المفهوم المسيحيّ للإيمان يُعبِّر عنه بطريقة حيّة» (ص ١٢).

بلغ عدد المحاضرات عشرًا، دارت موضوعاتها على نبيّ الإسلام بصفته خاتم النبيّين والمُرْسلين، ووحدانيّة الله المطلقة تبعًا للإسلام، وخلق العالم، ومنزلة الإنسان في الخليقة ومسؤوليّته في نظر الإسلام، واختبار التعالي في التصوّف الإسلاميّ، والقرآن بصفته كلام الله النهائيّ في لغة بشريّة، والإسلام بصفته دينًا ومجتمعًا وثقافة، وصراط الإنسان أمام الله، والمشركون واليهود والنصارى في نظر الإسلام. بالطبع، لا حاجة بنا إلى القول إنّ هذه المسائل طالما كانت موضع جدل وحوار وخلاف بين المسيحيّة والإسلام. إلّا أنّ المشاركين شدّدوا في مداخلاتهم على أهمّ أمور هذه الموضوعات، وجملوا في أسئلتهم ومناقشاتهم أهمّ التحدّيات المعاصرة التي تُطرح في شأنها، مثل صحّة النبوّة، والفرق بين مفهوم النبيّ والرسول، والوحي القرآنيّ والتاريخ، وأهداف الشريعة الإسلاميّة، ودور الإنسان في تقدّم المجتمعات، ومشكلات كلام الله في لغة البشر، إلى غيرها من أمور تفيد بلا ريب القارئ الشرقيّ، أمسلمًا كان أم مسيحيًّا، إذ تفسح له في المجال ليكتشف كيف ينظر اختصاصيّون غربيّون إلى مسائل تهمّهم في مجال الحوار والعيش المشترك على السواء.

أ. ص. أبو جوده

التراث المسيحيّ في شمال إفريقيا

تأليف روبين دانيال

ترجمة سمير مالك، بمساعدة م. الخوري وع. المزدي وآخرين

دار منهل الحياة، بيروت، ١٩٩٩، ٤٠٨ صفحات

يحمل هذا الكتاب عنوانًا ثانويًّا هو الآتي: «دراسة تاريخيّة من القرن الأوّل إلى القرون الوسطى»، وسبب توقّفه عند الحدّ الزمنيّ هذا، يعود إلى زوال المسيحيّة الأفريقيّة شبه الكامل في أواخر العصر الوسيط.

إنّ تاريخ الكنيسة في شمال أفريقيا يكاد يكون مجهولاً كلّ الجهل لدى المسيحيّين، حتّى المثقّفين منهم. ولئن توفّرت المراجع الرصينة باللغات الأوروبيّة، فما كُتب بالعربيّة لا يوازي عدده عدد أصابع اليد الواحدة، منها كتيّب نقلناه عن الفرنسيّة لمؤلّفه الأب بولس ديميزيه اليسوعيّ، وعنونّاه أسباب زوال الكنيسة في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ، وقد نشرناه في دار المشرق، بيروت، العام ١٩٩٣. وهذا الكتاب، على صغر حجمه، يرسم صورة واضحة موثّقة مكثّفة للمسألة. وبصدور ترجمة كتاب روبين دانيال إلى العربيّة، يتوفّر بين أيدي القرّاء العرب بحث مسهب يتناول القضيّة من جوانبها كافّة، مستندًا إلى علم وافر وتحاليل دقيقة وروح علميّة واعتدال. ويستعين المؤرّخ بعدد كبير من المراجع والمصادر

الأجنبيّة، كما أنّه ينهل ممّا يوفّره علم الآثار والعاديّات. ومن محاسن الكتاب أيضًا أسلوبه الجذّاب، إذ ينساب العرض برشاقة وطرافة فيطالع القارئ الصفحات وكأنّه يغوص في طيّات رواية شائقة.

يُقسم الكتاب إلى أجزاء أساسيّة خمسة أفرد كلّ منها لحقبة معيّنة. الجزء الأوّل (ص ١٥-٥٤) يتناول القرنين الأوّل والثاني ودخول المسيحيّة إلى شمال أفريقيا. الجزء الثاني يعالج عصر طرطليانس، أي أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث (ص ٥٥-١٤٢)، في حين يدرس القسم التالي، عصر قبريانس وهو يوازي القرن الثالث (ص ١٤٣-٢٢٨). أمّا الجزء الرابع فموضوعه عصر أوغسطينس، أي القرن الرابع وأوائل الخامس (ص ٢٢٩-٣٥٤). وخُصّص الجزء الخامس بأحداث منتصف القرن الخامس وما بعده (ص ٣٥٥-٣٩٨). ويلي هذه الأجزاء الخمسة عدد من الملاحق المفيدة حول أفريقيا الشماليّة وأصولها الثقافيّة، وقوانين الإيمان، ومسألة علم الله السابق وحرّيّة الإنسان، واسم يسوع بالعربيّة (عيسى). كما أفرد الكاتب عددًا من الصفحات في الختام (٤٢٠-٤٢٤) لأسئلة تسهّل التعمّق في البحث وتفتح مجالًا للنقاش الفكريّ والإيمانيّ. وينهي المصنّف بلائحة مستفيضة للمراجع البيليوغرافيّة وبفهرس مفصّل للأعلام والمفاهيم.

لقد وُفّق المؤلّف إذ رسم، من خلال أجزاء الكتاب الخمسة، نشأة المسيحيّة في تلك البلاد، وحياة جماعاتها على مرّ العصور، وما عانتها من اضطهادات وانشقاقات، وما كانت عليه من تنظيم، وما خلّفته في مجال علم اللاهوت لا سيّما بتأثير عمالقة من أمثال طرطليانس وقبريانس وأوغسطينس. والكاتب ملمّ بالشؤون اللاهوتيّة المذكورة، فيعرض بالتفصيل ويناقش أهمّ القضايا التي واجهها هؤلاء الأساطين كمثل انشقاق الدوناطيّين وأسبابه، والتوتّرات في علاقات كنيسة أفريقيا بكنيسة روما في ما يتعلّق بسلطة البابا، وقضيّة الخلاص والنعمة. إلّا أنّنا لا نشاطر ووبين دانيال جميع آرائه لا سيّما عندما يرى أنّ كنيسة روما تصرّفت مع سائر الكنائس تصرّفًا غالبًا ما اتّصف بالتسلّط والهيمنة، متجاوزة بذلك الحدود المفروضة، فينعت تلك التصرّفات بالضلالات. كما أنّه يطلق أحكامًا قاسية على عدد من اعتقادات الكنيسة الكاثوليكيّة، فيقول، على سبيل المثال (ص ٣٦٢-٣٦٢): «كان العديد من معالم الكنيسة البيزنطيّة هذه ينذر بالانحرافات الغربية التي دخلت إلى الكنيسة الكاثوليكيّة خلال العصور الوسطى: الصلاة من أجل الموتى، شراء صكوك الغفران بالمال، صناعة تماثيل العبادة التي تمثّل يسوع، مريم أو «القدّيسين». كذلك ظهرت أيضًا عقائد غريبة مثل وجود المطهر (...) والاعتقاد بالبتوليّة الدائمة لمريم العذراء، وبكمالها، وكذلك بفعاليّة الصلاة لها». فمثل تلك المواقف مجحف في معظمه، وبعضه محض افتراء (إذ لم يُسمع قطّ أنّ أحدًا بين الكاثوليك ادّعى أنّ مريم العذراء كاملة، فالكمال لله!)، وحبّذا لو بقي المؤلّف موضوعيًّا بدون إطلاق الأحكام.

وممّا نجح الكاتب في بيانه، أسباب زوال الكنيسة في تلك المنطقة، منها: إرتباط الكنيسة المحلّيّة الزائد بسلطات روما الزمنيّة، ما أبقى الإكليروس في واد وجماعة المؤمنين في واد؛ ومنها عدم استعمال لغة الشعب في الطقوس وانعدام ترجمة للكتاب المقدّس

بالأمازيغيّة لسان السكّان الأصليّين، وانتقار الكنيسة إلى حسّ إرساليّ فتقوقعت على ذاتها. كما أنّ البدع والانشقاقات أثخنت الكنيسة بالجراح فأنهكتها، وزاد بالطين بلّة غزوات البرابرة الوندال وكانوا على الأريوسيّة. ولمّا جاء البيزنطيّون في منتصف القرن السادس لم يساهموا كثيرًا في ترسيخ قدم المسيحيّة لعدم اتّصالهم الفعليّ بالشعب، فبنوا المعابد الفخمة التي قال فيها المؤلّف إنّها «كانت بكلّ تأكيد تشيد بعظمة الله، ولكنّها ربّما لا تكشف سوى القليل من محبّته» (ص ٣٦٢). أضف إلى ذلك أنّهم لم يكسبوا عطف الناس لكثرة ما أرهقوهم بالضرائب، فبات الشعب ضعيفًا غير مطمئنّ. ولمّا كرّت هجمات المسلمين في القرن السابع لم تلاقِ مقاومة تذكر، لأنّ الوهن كان قد استولى على الكنيسة من كلّ جانب.

بقي أن نقول كلمة في لغة المترجمين. فهي، والحقّ يقال، سلسة يرتاح إليها القارئ باستثناء بعض الهنات من الأغلاط الشائعة، كالإكثار من استعمال لام الاختصاص في صيغة الإضافة: «الكرّات السريعة للفرسان» (مثلًا: ٣٦٧)، والصحيح: «كرّات الفرسان السريعة». إلّا أنّ ملاحظتنا هي في ما يتعلّق بتعريب الأسماء اللاتينيّة، حيث شاعت الفوضى ولم تراعَ أيّ من القواعد العلميّة. فاسم Augustinus ورد على النحو التالي: «أغسطينوس»، والصواب هو «أوغُسطِنُس» لأنّ النبر في الكلمة اللاتينيّة ليس على المقطع الصوتيّ الأخير بل على الأوّل والثالث، فلا ينبغي استعمال واو المدّ في الآخر بل في البداية. وكذلك القول في كتابة «فبريانوس» (ص ١٥٤) والصحيح «فبريانُس»، كما أنّ الصحيح في كتابة Marcus هو مرقُس لا ماركوس (ص ١١١). ولا يجوز تعريب الأسماء اللاتينيّة عن الصيغة الفرنسيّة مثلًا، كما ورد في ص ٢٢٧ (جيروم، عن الفرنسيّة Jérôme، في حين يجب النقل عن اللاتينيّة = هيرُونيمُس. وثمّة قاعدة يجدر بالمعرّبين أن يقفوها في ما يختصّ بنقل التاء الأجنبيّة. فقد درج العرب الأقدمون على تفخيمها فجاءت طاءً (طرطليانس، لا ترتوليانوس، ص ٣٥٧)، كما أنّهم قالوا طيباريوس لا تياريوس، وقرطاجة لا قرتاجة. وقد وقعنا نحن أنفسنا في هذا الخطأ لما أصدرنا كرّاسنا المذكور في أعلاه، إذ كتبنا «ترتليانس» عوضًا عن طرطليانس. وهنا نحثّ سائر الباحثين في تاريخ المسيحيّة على أن يسيروا بحسب النهج العلميّ الذي اتّبعه الأب صبحي حموي في كتابه معجم الإيمان المسيحيّ (دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨).

وثمّة خطأ آخر ارتكبه مترجمو مؤلّف روبين دانيال، وهو استعمالهم صيغة إفريقيا للدلالة على اسم Afrique. وقد وقعنا نحن أيضًا في هذا الغلط سابقًا. ذلك بأنّ العرب لم يستعملوا كلمة «إفريقيا» (وعلى وجه التحديد: إفريقية بالتاء المربوطة) إلّا للدلالة على بلاد البربر الشرقيّة، في حين أطلقوا على الغربيّة منها اسم «المغرب». أمّا القارّة المعروفة بالقارّة السوداء، فيجدر تعريبها على النحو التالي: أفريقيا، بفتح الهمزة لا بكسرها.

أ. كميل حشيمه اليسوعيّ

العائلة المقدّسة في مصر

تأليف أديب نجيب سلامة

دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ١٣٢ صفحة

سبق للباحث والمؤرّخ الأستاذ أديب نجيب سلامة أن نشر على صفحات المشرق في العام الماضي (المجلّد ٧٥ - ٢٠٠٠ - ص ٢٢٣-٢٣٣) مقالًا بعنوان «رحلة السيّد المسيح إلى مصر في تقليد الكنيسة القبطيّة». وها هو اليوم يتوسّع في دراسته توسّعًا ملحوظًا، فيتطرّق أوّلًا إلى وصف مختصر للمجتمع المصريّ في بداية القرن الميلاديّ الأوّل بما في ذلك من أحوال الإدارة والسكّان والبيئة واللغة والدين، ثمّ يعالج الأسس الكتابيّة لمجيء العائلة المقدّسة إلى مصر، فمسار خطّ سيرها في بلاد النيل، ويتوقّف مطوّلًا عند محطّات الرحلة بحسب المصادر المعروفة. وفي الختام يبرز لائحة موسّعة بالمراجع المعتمدة، وقارب عددها الخمسين بين كتاب ومقال، كما ينشر ملحقين، أحدهما روحيّ مقتبس من مقال للبابا شنوده الثالث، والثاني قصيدة في «شجرة العذراء» بالمطريّة من نظم الشيخ - الإنجيليّ - الدكتور عزّت زكي. والكتيّب مشفوع بعدد من الخرائط والصور، ما يكمّل فائدته ويجعله من المراجع الثمينة.

أ. ك. حشيمه

قدّيس منسيّ من التراث الأنطاكيّ

قصّة استشهاد مار أنطونيوس رَوْح الدمشقيّ نسيب هرون الرشيد

تحقيق وتقديم الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب: ١٩٩٩، ٧١ صفحة

هذا الكتيّب جليل الأهمّيّة، عميم الفائدة، أصدره حضرة المحقّق لمناسبة مرور ١٢٠٠ سنة على استشهاد أنطونيوس روح في ٢٥ كانون الأوّل من العام ١٨٣هـ/ ٧٩٩م. وكان قد سبق له أن نشر بحثه هذا بالفرنسيّة في إحدى المجلّات البلجيكيّة المتخصّصة (*Le Muséon*, t. 74 (1961), pp 109-133)، إلّا أنّه نقله هنا إلى العربيّة وأدخل عليه بعض الإيضاحات.

إستند الأب ديك في رواية الخبر إلى نصّ قديم هو مخطوط «سينا (أ)» الذي يعود إلى القرن العاشر، وقارن بينه وبين مخطوطات أخرى ليميّز الغثّ عن السمين، واستعان بدراسات العلّامة اليسوعيّ الأب بيترس البالغة التمحيص، آخذًا بعضها ورافضًا بعضها الآخر، حتّى خلص إلى القول بأنّ ما ورد في السيرة هو، باستثناء بعض أخبار المعجزات، معقول جدًّا، لا يدحض صحّته التاريخيّة إلّا مُكابر. وروْح القدّيس هذا تعيّد له الكنائس الشرقيّة في أواخر شهر كانون الأوّل (يوم ٢٥ في سنكسار ربّان صليبا السريانيّ، ويوم ٢٩ عند الروم الملكيّين).

قلنا إنّ هذا الكتيّب جليل الفائدة، وإنّه بالحقيقة يندرج في إطار ما سبق أن بيّنه عمالقة أمثال الأب لويس شيخو وحبيب الزيّات من حضور المسيحيّين في المجتمع الإسلاميّ. وما دمنا في ذكر العلّامة حبيب الزيّات، نشير إلى غلط مطبعيّ ورد في الكتاب الذي ذكر مرجع بقلمه. فقد جاء في حاشية الصفحة ٨ من الكرّاس: «راجع حبيب زيّات، الديانات النصرانيّة في الإسلام»، وقد يلتبس هذا العنوان على غير المطّلعين، إذ الصحيح هو «الديارات» لا «الديانات». وهذا الكتاب صدر مؤخّرًا في طبعته الثالثة عن دار المشرق (بيروت، ١٩٩٩).

أ. ك. حشيمه

وجه من وجوه كنيسة سورية المارونيّة
سيادة المطران أنطون طربيه راعي أبرشيّة اللاذقيّة المارونيّة
تأليف الأب الياس يعقوب
المركز الفنّيّ للطباعة والإعلان، طرابلس (لبنان)، ٢٠٠٠، ١٤٦ صفحة

هذا الكتاب هو الثاني الذي نقرأه للخوري الياس يعقوب – وقد يكون له سواه –. فإنّنا طالعنا منذ ستين مؤلّفًا عنّوَنه الرسولان الأمينان الخوري بطرس الباني والشمّاس الياس داغر، وهذا يعني أنّ حضرته بات متمرّسًا في كتابة السِيَر، وبالحقيقة فإنّ مصنّفه الأخير في سيرة المطران أنطون طربيه نجح في ما رمى إليه مضمونًا وأسلوبًا. ذلك بأنّه لم يكن من السهل أن يكتب كاهن سيرة مطرانه، أي رئيسه المباشر، وهو لا يزال في منصبه. إلّا أنّ الأب يعقوب استطاع أن يتحاشى خطر التملّق ومحاباة الوجه، علمًا أنّه بادر إلى التأليف لمناسبة احتفال مطرانه بذكرى رسامته الكهنوتيّة الخمسين. وانطلاقًا من هذا المبرِّر الموضوعيّ، جاءت كتابته موضوعيّةً أيضًا، مبتعدة عن الإطراء، تاركةً للأحداث أن تحكي، فاستشهد المصنّف بذكرياته وببعض ما أسرّه صاحب السيرة في مناسبات عابرة، كما وببعض ما رواه له سواه. وزاد في رونق الكتاب أنّ المؤلّف أجاد في مزج الرواية بالتعليقات والتحليل حينًا بعد آخر، بخفر ولباقة لإبراز ما ينبغي إبرازه دونما إطالة. أضف إلى ذلك الأسلوب السهل الرشيق الذي يتناسب مع «قدسيّة» الموضوع.

وما دمنا في شأن الموضوع نفسه، لا يسعنا إلّا أن نثني على بادرة الخوري الياس يعقوب لأنّها رسمت لنا صورة حيّةً لشخصيّة حيّة لا بل ملموسة حيويّة حقّقت الكثير في أبرشيّتها على الصعد كافّة، الدينيّة منها بالطبع، والتربويّة، والعمرانيّة والاجتماعيّة.

إنّ هذا الكتاب مساهمة جادّة ناجحة في كتابة تاريخ الكنائس المشرقيّة.

أ. ك. حشيمه

الرهبان الأنطونيّون. ثلاثمائة سنة في خدمة الله والإنسان
١٧٠٠-٢٠٠٠

تأليف الأب شربل يوسف البلعة الأنطوني

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة، الدكوانه، ١٩٩٩، ٨٨٠ صفحة

يقول الأباتي حنّا سليم، الرئيس العامّ الأسبق للرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة: «إنّ كتاب «الرهبان الأنطونيّون» هو هديّة الرهبنة في يوبيلها». إنّه يأتي في إطار اليوبيل الثلاثمائة سنة على تأسيس الرهبانيّة الأنطونيّة، إذ تجشّم الأب شربل يوسف البلعة كلّ الصعاب وتجاوزها لإنجاز الموسوعة التاريخيّة الدينيّة هذه التي تعرّف القارئ على فضائل الآباء والإخوة الأنطونيّين، وعلى نسكهم وجهادهم، وعلى أصحاب الفكر والرأي والمعرفة والقلم بينهم، وعلى مختلف أعمالهم الراعويّة والاجتماعيّة والإنسانيّة والاقتصاديّة، وجلّها حدث في الأصقاع اللبنانيّة، وبعضها في المهاجر حيث توطّن اللبنانيّون والموارنة منهم بوجه أخصّ.

يتضمّن الكتاب الموسوعة، وهو يذكّرنا بالكتاب الذي ألّفه الأب هنري جلابير «يسوعيّون في الشرق الأدنى» (صدر بالفرنسيّة عن «دار المشرق»)، جردةً وافية لـ ١٠٢٣ اسمًا من الرهبان كوّنوا تاريخ الرهبانيّة الأنطونيّة منذ ٣٠٠ سنة، وقد خصّص الأب البلعة نبذة عن حياة كلّ واحد منهم، تشكّل ترجمة مختصرة تدلّ على سنة لبس الإسكيم والوفاة، ثمّ تحدّث عن الدور الذي قام به الراهب في الرهبانيّة، والمهمّات التي أوكلت إليه، والأعمال التي قام بها. وتجدر الإشارة إلى أنّ التراجم تتوقّف أحيانًا على بعض المزايا التي تحلّى بها الرهبان الأنطونيّون.

أمّا المنهجيّة التي اعتمدها المؤلّف، فإنّها أعادت الحياة والاعتبار إلى الكثير من دفاتر السجلّات والمخطوطات التي تحتوي معلومات عن الرهبان وذلك منذ نشأة الرهبانيّة، وبالتالي فإنّ عمل الأب البلعة جاء مستندًا إلى وثائق تاريخيّة. وقد عمد إلى المحافظة على مصداقيّتها ومادّيّتها من دون التدخّل في تحرير النصّ إلّا عندما استطاع أن يأتي بمعلومات أخرى تسدّ النواقص. والواقع أنّ العمل جاء مسحًا شاملًا للأموات والأحياء حتّى نهاية القرن العشرين، مع إضافة عدّة فهارس أغنت هذا المسح، وهي تسهّل على القارئ والباحث على السواء مهمّة التعرّف على واقع الرهبانيّة الأنطونيّة، وما قدّمه أبناؤها من جليل الأعمال في خدمة الكنيسة والمجتمع. كتاب الأب البلعة الموسوعيّ هو حجر ذهبيّ يضاف إلى مدماك تاريخ الكنيسة في الشرق.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

الإسكندر الكبير

فتوحاته وريادة الفكر اليونانيّ في الشرق

تأليف الأب متوديوس زهيراتي

دار طلاس، دمشق، ١٩٩٩، ٢٥٦ صفحة

من مميّزات منطقة الشرق الأدنى أنّها كانت وما زالت أرض تلاقٍ بين شعوب مختلفة وحضارات متنوّعة، وقد ساهمَ في ذلك عمليّات المدّ والجزر التي قامت مع عبور جحافل الوافدين والقافلين من بابليّين وأشوريّين ومصريّين وفرس ورومانيّين ويونانيّين وسواهم من الشعوب. إلّا أنّ تاريخ التفاعل بين هؤلاء الفاتحين أو الغزاة وأهل البلاد الأصليّين لم يُكْتَب بعد على نحوٍ مُرْضٍ، وهذا ما يؤسف عليه. والحقبة اليونانيّة بخاصّة والهلّينستيّة التي رافقتها، لم تنالا ما تستحقّانه من الدراسة رغمَ ما كان لهما من أثر بليغ في حضارتنا قلّ نظيره.

وقد انبرى والحمدلله لهذه المهمّة الأب متوديوس زهيراتي، الراهب الباسيليّ الحلبيّ، فكان الرجل المناسب في المكان المناسب. ذلك بأنّه متمرّس في كتابة التاريخ، له فيه مؤلّفات ومقالات ظهر معظمها في مجلّة المسرّة، وهو متضلّع من اليونانيّة وغيرها من اللغات الشرقيّة والغربيّة قديمها وحديثها، متبحّر في فلسفة الإغريق وقد علّمها سنواتٍ طويلة، واسع الاطّلاع على تاريخهم. وكتابه الإسكندر الكبير، فتوحاته وريادة الفكر اليونانيّ في الشرق يسدّ فراغًا كبيرًا. وما يلفت النظر فيه أنّه لم يكتفِ باستعراض تاريخ ذي القرنين العسكريّ، وهو شرك من السهل الوقوع فيه، بل انطلق منه ليؤسّس لدراسته المستفيضة في الحضارة اليونانيّة وانتشارها في العالم، لا سيّما في منطقتنا، وأهمّ معالمها ومقوّماتها. وأجاد المؤلّف في قِسم كتابه الثالث حين أظهر التمازج بين الشرق والغرب بفضل الهلّينستيّة، غير غافل عن أنّ العرب استفادوا كثيرًا من فلاسفة اليونان وأطبّائهم ورياضيّيهم واستطاعوا بذلك أن يحملوا إلى العالم تراث هؤلاء بعد أن استوعبوه وتفاعلوا معه وأضافوا إليه طابعهم الخاصّ.

ومن حسنات كتاب الأب زهيراتي، أنّه لجأ إلى الكثير من المراجع العالميّة المعروفة مسندًا بذلك نظريّاته إلى مصادر موثوق بها رصينة. وفي رأينا أنّ هذا المصنّف الجزيل النفع كان اكتمل وازدهى لو شفعه مؤلّفه العلّامة بفهرس للأعلام، ولعلّه فاعل في طبعة جديدة.

أ. كميل حشيمه

سوق الغرب في ذاكرتي

تأليف الدكتور سمير الصليبيّ

دار المراد، بيروت، ٢٠٠٠، ١١٢ صفحة

ينضمُّ كتاب الدكتور سمير الصليبيّ عن بلدته «سوق الغرب» إلى عدد من أمثاله في القرى

اللبنانيّة باتَ يزداد عامًا بعد عام، ممّا يوفّر بخصوصيّاته مادّةً ثمينة لكتابة تاريخ البلاد عامّةً على نحو متكامل موثوق به لارتباطه بالمصادر الأساسيّة. ففي الستين الأخيرتين عرّفت المشرق كتابين تيّمين خُصّ أحدهما ببلدة «بكاسين» الجنوبيّة، ومؤلّفه الأستاذ فريد حنينه (المشرق ٧٤: ٥٢٢)، والآخر عالج تاريخ بلدة «عاريّا»، وهو بقلم الخوري جان الرامي (المشرق ٧٥: ٢٥٦). ولئن جاء كتاب الدكتور الصليبيّ أصغر حجمًا من المرجعين السابقين، لاختزاله كثيرًا تاريخ البلدة قديمًا، إلّا أنّه يبرّر ذلك بأنّ هدفه هو إبراز أثر سوق الغرب في ذاكرته أكثر منه الغوص على ذاكرة الوثائق التاريخيّة. ومن هذا المنطلق يكتسب مؤلّفه بعدًا طريفًا غير مألوف في هذا النوع من الأبحاث، هو المُعطى العاطفيّ الوجدانيّ، وهو ناحية إيجابيّة لها مدلولات غنيّة. ويلفت النظر في هذا الباب خاتمة الكتاب إذ عَنْونها المؤلّف كالآتي: سوق الغرب «عاصمة الدني». إنّها صرخة من الأعماق يتردّد صداها في طيّات الكتاب، وشعاع من النور يلوّن بيوت الحجر ووجوه البشر بألوان بهيجة تبعث على الأمل رغم كلّ ما حلّ بالبلدة من محن، بدءًا من الهجرة سابقًا حتّى التهجير وآثار دمار الحرب لاحقًا. وتذكّرنا عبارة «عاصمة الدني» بما كان يردّده والدي، رحمه الله، على مسامعنا عندما كان يشدّه الحنين في المهجر إلى بلدته بكفيّا فيقول: «بكفيّا عاصمة الدني»، ولكنّه كان يزيد دومًا: «... وعمود السما»! فالبلدة والقرية ومسقط الرأس هي في نظر الإنسان أجمل ما يعرفه من أماكن الكون، وهذا ما نجح الدكتور سمير الصليبيّ في تبيانه. والأماكن، أماكنه، التي ذكرها، والوجوه التي وسمها، والذكريات التي استعادها، تحيا معه أمامنا وتجد لها في الذهن مرتعًا وفي المهجة مقامًا.

ولنا في الختام ملاحظة من جهة تصميم الكتاب، ذلك بأنّنا وجدنا في ترتيب الفصول ومضامينها بعض الاضطراب. من هذا أنّ الفصل الثاني، وعنوانه «سوق الغرب (مؤسّساتها)» (ص ٢٣-٣١)، لا يذكر في معظمه إلّا مدرسة البلدة الكبيرة وينتهي بكلام جدّ وجيز عن المصطافين والنزهة. فأين «المؤسّسات»؟ - ثمّ إنّ الفصل الرابع معنون «سوق الغرب» (فنادقها، قصورها، كنائسها، وجوهها، مصطافوها). فما بال المؤلّف عاد إلى ذكر الوجوه بعد أن خصّ بهم الفصل الثالث بأكمله؟ وقد حصل من جرّاء ذلك أن تكرّرت مادّة الفصل الثالث في طيّات الفصل الرابع، فرحنا ننتقل من كنيسة إلى معلّم، فإلى فندق، فإلى مصطاف مرموق، فإلى أدراج الضيعة، فإلى طيب نطاسيّ، فإلى ملعب كرة المضرب، فإلى بطريرك... وقد يكون لهذا الاضطراب في الأسلوب رونقه، إذ إنّ في التنوّع جمالًا! لكأنّ المؤلّف استحال نحلةً تنتقل من زهرة إلى زهرة لتنويع الجنى والتنزّه في صميم العمل، والترفيه بالرغم من الاجتهاد! ومجمل القول إنّ جنى الدكتور الصليبيّ كان بالحقيقة شهدًا طيّب المذاق، ما أطيبه عسلًا.

أ. ك. حشيمه

العمارة البيزنطيّة

تأليف سيريل مانجو

ترجمة رندة فؤاد قاقيش

دار مشرق - مغرب، دمشق، ١٩٩٩، ٢٣٢ صفحة

إمتدّ تاريخ الإمبراطوريّة البيزنطيّة، بحسب العُرف السائد، من يوم تأسيس القسطنطينيّة في العام ٣٢٤م حتّى سقوطها في أيدي الأتراك العامّ ١٤٥٣م. وهذه هي المدّة الزمنيّة التي ركّز عليها المؤلّف دراسته. ويعتبر كتاب سيريل مانجو (Mango) من الأعمال المتميّزة في حقله، مرجعًا لا غنى عنه للطالب والمتخصّص على حدّ سواء، لما تضمّنه من غزير مادّة يبرزها عرض ميسّر واضح قريب المنال.

في البداية يبيّن مانجو المنهج الذي اتّبعه في بحثه ويبرّره، فهو اعتمد كلًّا من المنهج الوصفيّ التقنيّ، والتاريخيّ الاقتصاديّ الاجتماعيّ، والتحليليّ النقديّ، ممّا يتيح له تناول الموضوع من جوانبه المتعدّدة فيكمّل بعضها بعضًا. ثمّ يدرس المؤلّف الموادّ والتقنيّات إلى جانب التوقّف عند المهندسين والبنّائين. ويتناول بعد ذلك مدن العصر البيزنطيّ المبكّر وعمارة كنائسها، فعصر الإمبراطور يوستينيانُس، فما سمّاه بالعصور المظلمة (أي بين العام ٥٨٠ ومنتصف القرن التاسع الميلاديّ)، فالعصور البيزنطيّة المتوسّطة، وبَعْدَها المتأخّرة، منتهيًا بدراسة انتشار العمارة البيزنطيّة في سائر بلدان أوروبّا الشرقيّة.

والكتاب، وإن خُصّ معظمه بالآثار الكنسيّة، إلّا أنّه يتعرض أيضًا بعض المباني الأخر كالقلاع والقصور، وهو يزخر بالرسوم الشمسيّة والبيانيّة المعبّرة الجميلة. كما أنّه تجدر الملاحظة إلى أنّ الحواشي لم تنقل إلى العربيّة وتُركت بلغتها الأصليّة - الإنكليزيّة - لفائدة المختصّين.

إنّ الدكتورة رندة فؤاد قاقيش، المدرّسة في قسم الآثار بالجامعة الأردنيّة، لجديرة بالثناء والشكر لأنّها قدّمت إلى المثقّفين والباحثين في بلادنا، طبعة عربيّة لتحفة العلّامة سيريل مانجو. ونسمح حضرة المترجمة لنقترح عليها، إن هي أرادت إعادة طبع كتابها، أن تصحّح تعريب عدد لا بأس به من الأعلام الأجنبيّة. فلئن هي أحسنت في إيراد بعض الأسماء بصيغة عربيّة سليمة مألوفة (أنطونيوس، مرقس، سمعان العموديّ، بطرس، يوحنّا المعمدان، إلخ)، إلّا أنّها نقلت أسماء أخرى على نحو تعريبيّ غير علميّ، بدون مراعاة قاعدة واضحة، مستندةً إلى صيغها الإنكليزيّة لا الأصليّة اليونانيّة أو اللاتينيّة أو الفرنسيّة. من ذلك: «فوج» (ص ٧) والصحيح «فوجويه» Vogüé؛ و«ميللت» (ص ٧) والصحيح «ميلّه»؛ والقدّيس «جريجوري» (ص ١٦) والصحيح «جريجوريوس» أو غريغوريوس؛ والقدّيس «جورج» (ص ٢٣)، والصيغة العربيّة الصحيحة هي «جاورجيوس» أو جيورجيوس؛ و«جوستنيان» (ص ٥٩)، والصحيح بحسب الأصل «يوستينيانُس»؛ و«كليمنت» (ص ١٠٢) والصحيح استنادًا إلى الأصل وإلى قواعد تعريب الأعلام: «أكليمنضُس»؛ و«بلاتون» (ص ١٠٥) والصحيح المعروف «أفلاطون»؛ و«بازيل» (ص ١٨٩)، والصحيح «باسيليوس»، إلخ...

ومهما يكن من أمر هذه الهفوات الشكليّة، فكتاب مانجو وڤاڤيش مرجع مفيد نأمل أن تكثر أمثاله بالعربيّة.

أ. كميل حشيمه

العربيّة الفصحى شعلة لا تنطفئ
تأليف جبران مسعود
منشورات بيت الحكمة، بيروت، ٢٠٠١، ١٢٨ صفحة

قديمًا قيل: «خير الكلام ما قلّ ودلّ»، وما أصدق هذا القول نُنيف به كتاب الأستاذ جبران مسعود. تراه مصنَّفًا صغيرًا بحجمه، إلّا أنّه كبير بمخزونه ومدلوله، يعالج بدون إفراط مملّ، أو تقصير مقلّ، مسألةً هي في غاية الخطورة، مسألة الفصحى وما تواجهه اليوم من تيّارات تُعاكِس أو إهمال متكاسل، وفي صفحات وُزنت كلماتها ومُحّصت فِكَرُها تمحيصًا، تناولَ فيها المؤلّف موضوعه شاملًا، فجاء شافيًا كافيًا، وزاد في ألقه أسلوب منطقيّ صارم الحجّة ولغة أدبيّة رفيعة حبّذا لو يقتدي بهما الكثيرون ممّن يمتهنون الأدب في أيّامنا وقلّما يُفلحون.

والأستاذ جبران، إذا ما أورد فكرةً في موضوع اللغة أو تبنّى موقفًا، فإنّما يفعل ذلك عن علم وخبرة، فهو مربٍّ مخضرم وباحث رسخت قدمه في شؤون اللغة والآداب، ألّف في المدرسيّات والقصّة وتاريخ الأدب، وصنّف معجمًا أسماه الرائد كان له فضل الريادة حقًّا في تبنّي الترتيب الأبجديّ الكامل لا الترتيب بحسب الجذور. قسم كتابه الذي نحن نقدّمه الآن إلى قسمين:

القسم الأوّل يدرس كيف سلكت اللغة العربيّة في تفاعلها الحضاريّ بين العرب والأعاجم، وكيف أرسى هذا التفاعل استجابةً للتحدّي وإثراءً متبادلًا على مدى العصور، من «الجاهليّة» – أو بالأحرى عصر ما قبل الإسلام – حتّى النهضة المعاصرة، مرورًا بعصرَي الأمويّين والعبّاسيّين وما سمّي بزمن الانحطاط.

وفي القسم الثاني يدافع الأستاذ مسعود عن الفصحى وحرفها وقواعدها، مفنّدًا بحجج بليغة المتخاذلين المشكّكين بسهولتها وقدرتها على التكيّف، مبيّنًا بالمقارنات والشواهد أنّ العربيّة ليست أصعب من اللغات الأجنبيّة التي يمتدحها هؤلاء المشكّكون. وممّا يقترحه لإعلاء شأن لغة الضاد، إنشاء مجمع لغويّ موحّد يكون بمنأى عن التأثيرات السياسيّة، كما إنّه يدعو إلى إذكاء الروح الوطنيّة والتحسّس بالواجب تجاه اللغة الأمّ.

ويختم المؤلّف كتابه من حيث بدأه فيعلن صادقًا: «ربّ قارئ يقول إنّني في كتابي هذا كالصارخ في واد. وما ضرّني؟ أن أكون صارخًا في وادٍ أفضل وأجدى من أن لا أصرخ. ثمّ، لعلّ صرخةً في وادٍ تتكسّر أصداؤها صدًى في إثر صدًى، وليس بعيدًا أو غريبًا أن تتلقّف الصدى أذن مرهَفة تحمله إلى القلب والعقل» (ص ١٢٣). أترال الأستاذ مسعود هذه تلقى في أذننا صدى محييًا، ونحن نردّده، وأملنا أن يقع موقعَ القلب والعقل معًا لدى

التلامذة ومربّيهم، ولدى المتأدّبين لينهجوا الأسلوب السليم فينجحوا نجاحًا غير مشوب، ولدى الأدباء الأصليّين ليثبتوا على أصالتهم، فترفل العربيّة إذ ذاك بأجمل ثوب وتتألّق بأبهى مظهر وجوهر.

أ. كميل حشيمه

الدامور الشاعرة

تأليف جورج غريّب

دار الثقافة، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٠٤ صفحات

كثيرة هي البلدات اللبنانيّة، حتّى الصغيرة منها، التي أنجبت شخصيّات تميّزت بالنبوغ على جميع الأصعدة، الفكريّة منها والأدبيّة والفنّيّة والعلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. وبلدة الدامور لم تشذّ عن القاعدة، لا بل تألّق عظماؤها على نحوٍ قلّ نظيره، لا سيّما في الصحافة والسياسة والطبّ والشعر. ومن كبار شعرائها الذين ما زالوا يحتلّون الساح، الأديب جورج غريّب، الذي هو بالحقيقة نسيج وحده. فهو معروف في الأوساط الأدبيّة بـ «صاحب المائة كتاب»، وهذا الرقم أصبح اليوم مختلفًا عن الواقع، إذ قفز إلى ١٠٥ مصنّفات توزّعت بين الدراسات الأدبيّة، ومعظمها كُتب لفائدة الطلّاب لأنّ الغريّب مربٍّ عريق، والمجموعات الشعريّة الرفيعة المستوى.

وديوان الدامور الشاعرة لا يختلف عمّا سبقه جودةً وسموًّا. وقد جمع فيه صاحبه ما أنشده في بلدته التي استُشهدت مطلع الحرب اللبنانيّة ودمّرت على يد الغزاة وهُجّر أبناؤها البررة، وما زالت حتّى اليوم تضمّد جروحاتها على أمل القيامة التامّة. وقصائده آيات بيّنات، تروي كلّ واحدة قصّة، وتصرخ صرخة، تصف للعين، وتخاطب المُهَج، وتستحثّ الهمم وتذكي الإيمان والرجاء، وتفوح منها، على الرغم من الألم القارص، عواطف المسالمة والانفتاح والمحبّة. تقرأ ديوان الغريّب هذا فتطرب وتتأثّر وتعجب، تتأرجح بين نغمات الأوزان المرهفة وشطحات الخيال المترقّب، وتقول: «هنيئًا لبلد ما زالت فيه للشعر الأصيل مكانة». ولا بدّ لنا أن نستشهد ختامًا ببعض ما جاد به قلمه، لا نَضَبَ حبره. قال في قصيدة «الصلاة الخالدة» – ص ٩٣-٩٥ – (وهي مثال على سموّ شمائله):

مسكينةٌ تربتي الخضراء، قد يبست...
أهكذا، في الثّرى المأساةُ تُختَتَمُ...!؟
ضَممتُها شهقَتْ، قبّلتُها فبكتْ
لملَمْتُ أدمُعَها بالثّغرِ يَلْتَهِمُ...!
ماذا يريد العِدى من موطنٍ، شَمَخَتْ
فيه المساجدُ، والصُّلبانُ، والحُرَمُ!؟
(...) يا ما غَزَلنا لهم أرواحَنا ذمَمًا....
فدنَّسوها، وشُلَّت في الحِمى ذِمَمُ...!

نـسدي العوالمَ حبًّا يهتدون به...

فتستجيبُ لنا البغضاءُ والظُّلَمُ...!

(...) لكنّنا في النّوى، مهما يطُلْ زمنٌ

لسوف يَبقى لنا في الكونِ معتَزَمُ...!

أهلي! ثِقوا اليومَ... فالدّامورُ عائدةٌ

تلك السّماءُ لكمْ... والأرضُ أرضُكُمُ!

أ. ك. حشيمه

بُورِكْتَ يا حَجَر

تأليف الدكتور الياس هداية

نشرته مطرانيّة الأرمن الكاثوليك، حلب، ٢٠٠٠، ٧٤ صفحة

طالعنا للشاعر الدكتور الياس هداية شعرًا كثيرًا جيّدًا نشره في المجلّات السوريّة لا سيّما في حلب وحمص ودمشق، كما طالعنا له ديوانًا سبق أن أصدره العامَ ١٩٩٨ بعنوان قطارات الرحيل. وبمجموعته الجديدة هذه يتابع الدكتور هداية إنتاجه المميَّز، خاصًّا بهِ، في هذه المرّة، الشأن الوطنيّ. فهو، بقصائده الأخيرة هذه يشيد بانتفاضة الحجارة التي ثارت من خلالها الجماهير الفلسطينيّة المتمرّدة على الجور الصهيونيّ.

جميل شعر الياس هداية أنّه، قبل كلّ شيء، عفويّ صادق يتفجّر، لا تفجّرًا غاشمًا، بل واعيًا يسبغ عليه الحزن والألم مسحة إنسانيّة صافية، ويتمازج فيه صفاء الفكر وتوثّب الخيال في توازن يرصّعه بيان ناصع شفّاف. وقد رعت ناشرة الديوان، مطرانيّة الأرمن الكاثوليك في حلب بهمّة الأستاذ الأديب جورج مراياتي، ما في قصائد هداية من سموّ في الموضوع وتحليق في الأداء، فرصّع سيادة راعي الأبرشيّة المطران بطرس مراياتي جبين الديوان بمقدّمة جاءت هي أيضًا قطعة من الأدب الرفيع الملتزم، دافع فيها عن النضال من أجل أن تبقى القدس مدينة السلام والتلاقي والمحبّة بين جميع الشعوب والأديان.

أ. كميل حشيمه

Mal d'amour et joie de la poésie chez Majnoun Layla et Jacques Jasmin

par Jad Hatem

Librairie Quesseveur, Agen, 2000, 112 pages

ألم الحبّ وفرح الشعر

عند مجنون ليلى وجاك جَسمان

تأليف جاد حاتم

إهتمامات صاحب هذا الكتاب، الدكتور الأستاذ جاد حاتم، كثيرة متشعّبة متقلة بثمار

العطاء. فالمؤلّف مفكّر يدرّس في جامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة ببيروت، وقد سبق أن رأس قسم الفلسفة فيها، وهو أديب وناقد وشاعر وصاحب أبحاث كثيرة، منها نحو ٣٠ كتابًا، في تلك الميادين وغيرها كعلم اللاهوت والتصوّف الإسلاميّ والمسيحيّ. وكتابه الأخير الذي نحن بصدده الآن هو خير أنموذج عن نتاجه الثرّ، يجمع في حجمه اللطيف مخزونًا من الفكر الثاقب والثقافة الشاملة والحسّ المرهف ورونق البيان، ما يجعله درّة من درر الأدب ومفخرة لصاحبه وللأدب اللبنانيّ المقارن. ولا غرو أن يكون الكتاب قد نال جائزة الفرنكوفونيّة المعروفة بـ «الياسمين النقيّ» التي تمنحها أكاديميّة مدينة أجان Agen الفرنسيّة.

موضوع الكتاب دراسة مقارنة بين الشاعر العربيّ القديم مجنون ليلى والشاعر الفرنسيّ جاك جَسمان الذي عاش بين العامَين ١٧٩٨ و١٨٦٤ وخلّف دواوين بلغته المحلّيّة الجميلة التي ما زالت سائدة في جنوب غرب فرنسا. وكلا الشاعرين، مجنون ليلى، أو قيس بن الملوّح، وجاك جسمان، اشتهر بقصائده الغزليّة إذ حلّق كلّ منهما في هذا الباب أيّما تحليق، خيالًا وصدقَ عاطفة وغوصًا على خفايا القلب، إضافةً إلى روعة الأسلوب. وقد أجاد الدكتور حاتم بدوره، فخصّ قسمًا أوّلًا من كتابه بدراسة تحليليّة نفسيّة وفلسفيّة ووجدانيّة لنظرة كلّ من الشاعرين إلى الحبّ وعلاقته بالمحبوبة. لا بل ولج الأستاذ حاتم باب التحليل اللغويّ، فتطرّق، على سبيل المثال، إلى علاقة جنون «المجنون» بالجنّ وعالم الغيب والانخطاف، وعلاقة القصيدة بالقصد، أي الهدف والأشواق، وعلاقة العقل المفكّر بعمليّة العقل أي الربط. ومن العقل انتقل إلى رصد انعدام العقل الذي يؤول إلى التفكّك، فإلى الحرّيّة التي لا يقيّدها شيء، فتضحي مرتًا. وبرع حاتم بتحليل جدليّة الحبّ والموت هذه، إذ غالبًا ما يقود الأوّل إلى الثاني، كما يعود الأوّل إلى الحياة بعد مرور بالموت، لكأنّ العمليّة هي عمليّة فناء في حينٍ هي، في الوقت نفسه، انبعاث حياة مجدّدة.

وفي قسم ثانٍ من الكتاب (ص ٦٣-١٠٧) أورد المؤلّف نصوصًا من مجنون ليلى وجسمان، كلّ منها في لغته الأصليّة إلى جانب ترجمتها إلى الفرنسيّة، علمًا أنّ الدكتور حاتم نقل النصّ العربيّ إلى الفرنسيّة نقلًا جاء غاية في الإتقان والسلاسة والجمال.

ولئن كان لنا من أمنية في ختام هذا العرض، فهي أن يُوفّر لنا البروفسور حاتم بالعربيّة أيضًا أبحاثًا على شاكلة دراسته هذه القيّمة الفريدة.

أ. كميل حشيمه

Dans la demeure de l'Absent
par Sobhi Habchi
L'Harmattan, Paris, 2000, 124 pages

في منزل الغائب
تأليف صبحي حبشي (شعر)

يبدو أنّ الدكتور صبحي حبشي طلّق ربّة القصائد العربيّة ليلحق بضرّتها الفرنسيّة. فبعد

أن قرأنا له ديوانين بالعربيّة، هما عطش في بلاد الينابيع وأيّها الهارب من الجرح (اطلب المشرق ٧١-١٩٩٧-، ص ٢٤٥)، أصدر على التوالي في العامين ١٩٩٩ و٢٠٠٠ أربع مجموعات بالفرنسيّة عرّفناها في حينه (المشرق ٧٣-١٩٩٩-، ص ٢٨١؛ ٧٤-٢٠٠٠-، ص ٢٧٦). وها هو اليوم يتحفنا بديوان آخر أصدره في باريس حيث يعمل باحثًا ومدرّسًا في معاهدها العليا. ومجموعته الأخيرة هذه لاقت رواجًا واستحسانًا، ويلفت النظر أنّها صدرت مع مقدّمة ضافية وملحق موسّع كتبهما اثنان من الأساتذة الأدباء المعروفين هما Francis Jacques و Daniel-Henri Pageaux، بيّنا ما تميّزت به محاولة حبشي الأخيرة، مثنين على ملكته الشعريّة وعمق خبرته الوجدانيّة والإنسانيّة.

في ديوانه هذا يبدو لك الشاعر على ما عرفته سابقًا بتطلّعاته وتوثّباته، بثورته وصرخة ألمه، متأرجحًا بين الغضب والاستكانة، بين التطلّع إلى الأعالي والغوص على مكنونات أعماقه وسراديب الأوضاع ومتاهات المعاناة الرواهن. إلّا أنّه يظهر لك، إلى ذلك، في تجدّد مستمرّ، وتلوُّنٍ لا يستقرّ، بَريقُ صوره على تنوّع دائم، وصلصلة كلماته على هدير تختلف نبراته لتفاجئك بكلّ جديد وجميل.

ومن جميل الديوان هذا أنّه مسيرة في عدّة مراحل، يغلب على أولاها مسحة الخوف والاضطراب، ثمّ تعقبها فترة السكنى غير المستقرّة في بلد مستباح، فمرحلة التزول بين ظهراني الغائب الأكبر – الله، فالانتقال إلى فجر اللقاء، وأخيرًا إلى الركون في الجرح الذي لا ينِي، رغم ذلك، يبثّ عبيره والأمل.

فأنتَ ترى أنّ المسيرة في مجملها واضحة، إلّا أنّ معالمها تتشابك وتتصارع، ويتأرجح الشاعر بين اليأس تارةً والرجاء تارةً أخرى، تتجاذبه جدليّة الصحراء والينبوع، أعاصير الأرتيانس الخضمّ وهدوء الجداول، مغامرة الأرض الآسرة وآفاق السماء الواسعة المحرِّرة. وتبرز من خلال تلك التنازعات صورة النار الآكلة: وبريق قوس قزح المريح، وصمود الأرزة، ويطلّ بين الفينة والفينة وجه ذاك الغائب الأكبر، الذي يظلّ حاضرًا في غيابه، سرًّا، يذكي جذوة الرجاء.

قصائد صبحي حبشي تأسرك بجمالها النضر الوثّاب وبخاصّةٍ بصدقها، ونِعْمَ ما قيل في شاعرنا لمّا وصفوه في مقدّمة ديوانه، بالشهيد، فكان بذلك شاهدًا.

أ. كميل حشيمه

D'autres images écrites

صُوَر أخرى مكتوبة

تأليف: ندى مغيزل – نصر

دار النهار للنشر، بيروت، ١٨٤ صفحة، ١٩٩٩

بعد «صُوَر مكتوبة» الصادرة بالفرنسيّة في السنة ١٩٩٦، تقدّم الدكتورة ندى مغيزل –

نصر مجموعة أخرى من ذكرياتها الماضية وملاحظاتها الحاضرة في هذا الكتاب الذي يشكّل نوعًا من السيرة الذاتيّة المتكاملة والصريحة في آنٍ معًا. إنّه استعادة لكثير من الأحداث التي جرت في أيّام الطفولة، في البيت أو في المدرسة، ضمن علاقات عائليّة متميّزة، عميقة بواقعها ومعانيها. إلّا أنّ كتابة المؤلّفة تتعدّى مجرّد سرد الأحداث والوقائع.

إنّها، في أسلوبها الوجدانيّ، شديدة الشعور والحساسيّة بالواقع التربويّ ونموّ الطفل والسعادة والحقّ والإيمان والألم والموت. وبما أنّ الدكتورة مغيزل - نصر هي متخصّصة بالعلوم التربويّة، فإنّها أفردت صفحات عديدة لبعض الوقائع التي جرت إمّا في المدرسة، وإمّا في المنزل، ولها بُعد تربويّ. تقول في درس العلوم (الصفحة ٤٧): «كان يعود من دروس العلوم، وفي ذهنه الكثير من الأسئلة، وله طريقته في الحديث عنها، وفي أنّه يتعلّم وأنّ له أسلوبه في التعلّم. كان يعود تملأه الرغبات والشهيّة. ويطول الدرس في أثناء الغداء أو في ساعة متأخّرة من الليل. تلك الدروس أذكت في نفسه الرغبة في البحث والتساؤل والحشريّة والاختبار. إنّها أذكت فيه أن يكون خلّاقًا، فلا يجمّع المعلومات في أثناء درس العلوم، بل إنّه كان يطوّر قدرته على الفهم والملاحظة والتساؤل والتنظيم والمشاركة فيه. في أثناء ذلك الدرس كان يكبر وينمو في الجمال».

إنّها صُوَر مكتوبة، إذ هي محفورة في الذكرة ربانيّة في الحاضر.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

رنّمي لي

تأليف المطران فارطان أشكاريان

نقله إلى العربيّة جُولي مراد

دار المراد، بيروت، ٢٠٠١، ١٣٦ صفحة

حَمَل الكتابُ قصائدَ أربعَ عشرة، وضعها المؤلِّف أساسًا باللغة الفرنسيّة. ولا أَجزُم إنْ كان المطران فارطان أرادها أربعَ عشرة على غرار مراحل درب صليب الآلام وصولًا إلى الجلجلة فالقيامة.

قصائدُ وجدانيّةٌ معبّرة، تأخذك إلى عالم من المشاعر والأحاسيس مرهفٍ، يترك فيه المؤلِّفُ، رجلُ الدين، بصماتٍ جليّةً واضحة. (فأنتَ لستَ عظيمًا/ مهما كنتَ عظيمًا/ إن ابتعدت خطواتُك/ عن ملاقاةِ فقيرٍ/ إن هي لم تكترثْ/ لبكاء طفلٍ/ لاستغاثةِ ضريرٍ/ - الديوان ص ٩٦).

قصائدُ شعرٍ حرّ، قصيرةٌ رشيقةٌ، ترسمُ الصورَ ألوانًا زاهيةً وأشكالًا مرئيّةً، واضحةً مؤثّرة. تسمعها ملقاة تَتَشنَّفُ لك الآذان لما فيها من موسيقى داخليّة، على بعضٍ من وزنٍ، وكثيرٍ من إيقاعٍ وقافية. تجربةٌ ناجحةٌ يستسيغُ القارئُ شكلَها والمضمون. أمّا الموضوعات فهي من عالمِ الجمال والموسيقى، والمعاناة والمكابدة، والحِلْم والعاطفة والإنسانيّة

والوطنيّة... وهي عوالمُ ليست بنائيّ أبدًا عمّن نذر نفسه خدمةً للإنسان وقيمه.

ويزيدُ في الديوان روعةً وتألّقًا لمسةٌ ومؤازرة. أمّا اللمسةُ فهي لصاحب رِنْدلى، سعيد عقل، الذي قرأ، فوضع المقدّمة (ص ٩-١١)، «ومَنْ أدرى من الصاغةِ بالذهب».

وأمّا المؤازرة فجاءت من جرلي مراد التي ترجمت القصائد أيّما ترجمة. نقلت الشعرَ بالشعر، فجاءت ترجمتُها خلقًا وإبداعًا أكثر منها نقلًا أو تقيُّدًا بنصّ. فإلى جانب عبارتها العربيّة المعبّرة ببراعة عن جمال الصورة الشعريّة، لم تتوانَ الناقلة عن ترصيع جملها بألفاظٍ دالّةٍ خيرَ دلالة، منتقاةٍ انتقاءً، بعيدةٍ عن متاول العامّة، قريبةٍ من قرائح الخاصّة والشعراء؛ على سبيل المثال (نَخاريب عمري [ص ٢١]، أساوِرُها [ص ٢٥]، الشَّرودة [ص ٧٢]، واهفٍ [ص ٧٧]، أنادِر [ص ٧٧]، نَزْعٌ [ص ٨٣]، أَيْكَكَ [ص ٩١]، ...).

تلفت الانتباه إلى أنّ كلمة «مَزْنِ» في جملة «التي تُروى من مَزْنِ السماء» (ص ٤٥)، هي خاطئة، والصواب هو «مُزْنِ»؛ إذ إنّ «المَزْنَ» هو العادة أو الحال، في حين أنّ «المُزْنَ» هو السحاب أو ما يحمل الماء منه، وهو المقصود في القصيدة لا غيره.

لقد وضعت «دار المراد»، على جري عادتها، الشعر في قالبه المفضَّل، فجاء الكتابُ تحفةً في الصناعة يزيّنه غلافٌ مقوًّى لفّه القماشُ المخمليّ ورصّعه الذهب، ويزيدُ من جودته ورقٌ فاخرٌ مصقول، تزخرفُ هوامشَه تصاويرُ فنّيّة، جُعلت بلون الذهبِ أو قُلْ بلون نورِ الشمس.

تجربةٌ شعريّةٌ بالفرنسيّة جديرةٌ بكلّ اهتمام، نُقِلت إلى لغة الضاد بأفضل ما يكون النقل، أمانةً وصياغةً فمضمونًا، وقدّمت إلى القارئ العربيّ تحفةً فنّيّةً يفخرُ بها، لا كتابًا يقرأه فيضعه جانبًا.

ريمون حرفوش

عهد الله مع قلوب متجلّدة

إرميا النبيّ

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ٩، منشورات «المكتبة البولسيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٤٦٧ صفحة

يبيّن لنا الكاتب أنّ ما يلفت نظرنا عند إرميا هو إحساسه المرهف، لأنّ هذا النبيّ هو نبيّ الحوار مع الله، كما أنّه الشاهد لديانة شخصيّة لا تتوقّف عند الطقوس الخارجيّة. ذلك بأنّ القلب، الذي هو مركز العاطفة والفكر والوعي، يحتلّ عنده مكانة مميّزة.

عاش إرميا مأساة أورشليم، وقد اضطرّ إلى الحديث عن دمارها. فبدا رجل الآلام الذي انطبعت حياته بالإخفاق. ومع كلّ ذلك، فإنّ حضوره وكلامه قد شجّعا الشعب على أن لا يموت بعد كارثة ٥٨٧ قبل المسيح.

إنّ قراءة سفر إرميا، الذي يمتدّ على واحد وخمسين فصلًا، تتطلّب كثيرًا من الثبات، لأنّنا نكتشف فيه قلب إرميا وشعبًا عاش أقسى محنة عرفها في تاريخه، لكنّ كلام النبيّ كان

نورًا ساعد الشعب على الانطلاق.

تُقسَم فصول كتاب الأب الفغالي إلى ثلاثة: أقوال على يهوذا وأورشليم، وأقوال خلاص لإسرائيل ويهوذا، وأقوال على الأمم.

إنّ سفر إرميا هو سفر النبيّ: رفع الصوت عاليًا فتكلّم باسم الله ولم يتراجع. سمعه معاصروه ولكنّهم لم يفهموا كلّ شيء. إلّا أنّ هذا الكلام قرأه الذين جاءوا بعده وفهموه ورجعوا إلى ربّهم.

أ. ص. حموي

الرسالة إلى العبرانيّين

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٢٢، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠١، ٦٣٩ صفحة

يتابع المؤلّف شروحه لأسفار الكتاب المقدّس، في إطار «سلسلة دراسات بيبليّة»، علمًا بأنّ الرسالة إلى العبرانيّين، التي تختلف عن الرسائل الثلاث عشرة المنسوبة إلى القدّيس بولس، لا تُعدّ في أيّامنا بقلمه ولا بقلم أحد تلاميذه، بل كُتبت، ولا شكّ، في المدرسة البولسيّة.

أمّا الهدف منها فهو تشجيع المؤمنين الذين من أصل يهوديّ. فقد تأسّفوا على ترك العهد القديم وما فيه من كهنوت وهيكل وطقوس، فشدّد مؤلّفها على عظمة ابن الله وكهنوته وذبيحته الواحدة التي حلّت محلّ الذبائح المتعدّدة. فلا بدّ لأولئك المؤمنين إلّا أن يتمسّكوا بإيمانهم.

ويشير المؤلّف إلى أنّ الرسالة إلى العبرانيّين كان لها الدور الكبير في الكنائس الشرقيّة، ومن هنا واجب اهتمامنا بها، وإن لم يكن كاتبها القدّيس بولس.

نختم هذه المعلومات الوجيزة بتكرار شكرنا للأب بولس الفغالي الذي لا يزال يتحف مكتبتنا العربيّة بشروح تضع الأسفار المقدّسة في متناول المؤمنين الذين ليسوا من أهل الاختصاص.

أ. صبحي حموي

رسائل يوحنّا
ورسالة القدّيس بولس الأولى إلى تلميذه تيموتاوس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ٢٠ و٢١، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠ و٢٠٠١، ٢٢٢ صفحة و٢٠٤ صفحات

المؤلّف الأوّل: إستنادًا إلى دراسات قديمة وحديثة يعوّل عليها، يؤكّد الكاتب أنّ

الرسائل الثلاث قد خرجت من يد واحدة، أي أنّها من قلم القدّيس يوحنّا الحبيب. وإذا كان يدعو إلى مطالعتها، فلأنّ مشاكلنا اليوم لا تختلف كثيرًا عن مشاكل الكنيسة في القرن المسيحيّ الأوّل. ذلك بأنّها تُعيدنا إلى إيماننا بالله الآب والله الابن، وإلى الربط بين محبّتنا لله ومحبّتنا للقريب، وتبيّن لنا أنّنا نستطيع أن نغلب العالم وما فيه من شرور، لأنّ الله الذي فينا هو أقوى من الشرّير الذي في العالم. وإذا هو غلب العالم، فنحن نستطيع أن نشاركه في هذا الانتصار.

المؤلّف الثاني: إنّ تيموتاوس هو التلميذ الذي رافق بولس في عمله الرسوليّ. وهذه الرسالة هي أولى الرسائل التي تسمّى الرعائيّة، أي التي وُجّهت إلى رعاة وتتحدّث عن تنظيم الرعاية في الكنيسة. فإنّها تعالج قضايا إعلان الإنجيل وتنظيم شعائر العبادة ومختلف الخدمات في الكنيسة، وتتكلّم على الشيوخ وعلى الأرامل. والقسم الأخير فيها يتحدّث عن هذا التلميذ وعن مهمّته الرعائيّة، فإنّه يقاوم تعاليمَ نسكيّة كاذبة ويبدو خادمًا واعيًا لواجبه.

هذه الرسالة قد يكون بولس هو الذي كتبها أو أحد تلاميذه. وربّما دُوّنت بعد موت الرسول ببضع سنوات.

أ. ص. حموي

الأدب الفلسفيّ والحكميّ

أحيقار، سفرا المكّابيّين الثالث والرابع،

فوكيليد - مناندرو

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، رقم ٧، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ٢٤٤ صفحة

يهدف المؤلّف، من خلال سلسلته «على هامش الكتاب»، أن يقدّم إلى القارئ العربيّ آثار التراث الشرقيّ القديم التي لها علاقة بأسفار الكتاب المقدّس، والتي تُعرَف بـ«الأبوكريفا» أو المنحولة، فهي تنسب إلى نفسها صفة الإلهام ولكنّ الكنيسة لم تعترف بذلك.

يتضمّن كتاب «أحيقار» خبر هذا الرجل الحكيم الذي خدم ملوك آشور ثمّ عُزل لاحقًا. ويلي الخبر نصّ أقواله وعددها مائة وأحد عشر قولًا، من مثل «لا تكُن حلوًا فتُبلَع، ولا مرًّا فتُبصق»، أو «لا تُرِ العربيّ البحر فلا يهتمّ له، ولا الصيدونيّ الصحراء لأنّه لا يأبه لها». وبعد نصّ الأقوال تلي دراسةٌ تركّز، في ما تركّز، على علاقة أحيقار بالأسفار القانونيّة وأهمّيّته الحضاريّة.

أمّا سفرا المكّابيّين، فيذكُر أوّلهما (أي الثالث) اضطهادًا هدّد اليهود في مصر أيّامَ بطليمُس الرابع، ليبيّن أنّ الذين يحافظون على دين الآباء لا تتزعزع ثقتهم بالله، في حين

يدور موضوع السفر الثاني (أي الرابع) حول مقولة فلسفيّة من وحي الفلسفة الرواقيّة، وهي أنّ «العقل المشبع تقوىً يستطيع أن يسود الأهواء». وكلا السفرين مشفوع بدراسة وتحليل، كما أنّ أقوال فوكيليد ومناندرو نُشرت مع دراسة نقديّة ولاهوتيّة مختصرة. أمّا نصّ فوكيليد فهو منحول، نُسب إلى الشاعر اليونانيّ هذا، الذي عاش في القرن السادس ق.م. في ميليتس (تركيا الحاليّة). وكتابه يقدّم تعاليم متنوّعة، على نحو ما يقدّم مناندرو تعاليم حكميّة.

نشير في الختام إلى خطإ - يبدو أنّه طباعيّ - ورد في صفحة المراجع (٢٣٩) حيث نُسب كتاب أساطير وحكايات شعبيّة في حكمة أحيقار إلى الأب يوسف حتّي، في حين أنه من تأليف الأب يوسف حبّي (بالباء لا بالتاء). وكان بالإمكان أن يُضاف إلى لائحة المراجع عنوان آخر هو حكمة أحيقار وأثره في الكتاب المقدّس، لمؤلّفه الأب سهيل قاشا (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦).

أ. ك. حشيمه

ميلاد المسيح في يوبيل الألفين
مع مار أفرام السريانيّ والبابا يوحنّا بولس الثاني

تأليف الأب يوحنّا يشوع الخوري، م. ل.

منشورات الرسل، جونيه، ٢٠٠٠، ٣٤٢ صفحة

يوبيل الألفين، هذا الحدث الفريد، وجّه أنظار المسيحيّين وسواهم إلى ميلاد المسيح منذ عشرين قرنًا، وكانت في ذلك مناسبة للتأمّل في سرّ الفداء ووجه الفادي. وارتأى المؤلّف، وهو المختصّ بالسريانيّة وآدابها، والمتبحّر في كتابات القدّيس أفرام الرهاري، أن يعرض على قرّائه ما قاله الملفان السريانيّ العظيم في المسيح بصفة كونه قِبلة القرون والأجيال، قبل مجيئه وفي أثنائه وبعده. وأبدع فوجد أوجهًا كثيرة للمقابلة بين ما ورد على لسان أفرام وما أعلنه البابا يوحنّا بولس الثاني في معرض كتاباته وعظاته لمناسبة اليوبيل.

يُشكر المؤلّف لأنّه فصّل بدقّة تعليم أفرام، مبيّنًا عمق فكره وغناه، مبرزًا نظرته الثاقبة إلى عمل المسيح المخلّص في تاريخ البشر، وأهمّيّة سرّ الكنيسة، ودور العذراء مريم في توجيه المؤمنين إلى شخص ابنها الفادي. كما أنّه يُشكر لأنّه استشفّ وأظهر ما يتجلّى في كتابات يوحنّا بولس الثاني وأقواله من استناد إلى فكر الآباء، وعلى وجه التخصيص هنا إلى مار أفرام، هذا القدّيس العلّامة الذي تجلّه جميع الكنائس. - وما دمنا نذكر الكنائس، نتساءل، هل تقبل جميعها ما ورد على لسان حضرة المؤلّف (ص ٥٦) من أنّ البابا هو «خليفة بطرس ونائب المسيح على الأرض»؟ أمّا نحن فنرى أنّه ينبغي الاكتفاء بالقسم الأوّل من الإعلان وترك القسم الثاني الذي دأب بعض اللاهوتيّين على استعماله وفيه من المبالغة ما لا يرضي الحقيقة ويزعج غير الكاثوليك.

أ. كميل حشيمه

البِدَع والروحانيّات الجديدة

الإيزُوتيريك، التقمّص، شهود يهوه، الماسونيّة، النيو إيج، اليُوغا

بقلم الأخ روبير عيد اليسوعيّ

«موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قضايا - ١٠، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٧٠ صفحة

إنّ الهدف من هذا الكتيّب هو إلقاء الضوء على بعض التيّارات الروحانيّة التي تنشأ في الغرب وتصل إلى مجتمعاتنا الشرقيّة، إمّا على نحو مباشر فتنتشر بِدَعًا، وإمّا على نحو غير مباشر عن طريق وسائل الإعلام والموسيقى. وفي كلتا الحالتين، تنعكس تلك التيّارات سلبًا على المجتمعات والقِيَم والأخلاق والإيمان.

- يتوقّف المؤلّف أوّلًا على أسباب انتشار البدع والروحانيّات الجديدة. ولعلّ أهمّها القلق على المستقبل، الذي يترافق وتطوّرات اقتصاديّة واجتماعيّة سريعة تتّصف بالاستهلاكيّة والعولمة، وضعف التربية المدنيّة والعائليّة والدينيّة، وما ينتج من كلّ ذلك من أزمات على المستوى الفرديّ والجماعيّ. ومن ثمّ يقدّم الكاتب عرضًا وجيزًا ووافيًا عن البدع والروحانيّات الواردة أسماؤها أعلاه، مبيّنًا الفَرق بين تعاليم كلّ منها والتعاليم المسيحيّة.

يمتاز الكتيّب بأسلوبه السهل والواضح وعرضه الموضوعات عرضًا رصينًا، الأمر الذي يجعل منه وسيلة عمليّة تتيح للمعنيّين بالتعليم الدينيّ وتنشئة الشبيبة والوالدين أن يطّلعوا على تيّارات تهدّد الإيمان والأخلاق في منطقتنا.

أ. ص. أبو جوده

De l'allure de Dieu, quand Il vient

par Edouard Pousset

Collection «Théologie», n°119, Médiasèvres, Paris, 2001, 73 p.

على وقع خطى الله عندما يجيء

قراءات في أوغسطينس وديونيسيوس الأريوباجي

كان الأب إدوار بُوسّيه (١٩٢٦-١٩٩٩)، أحد المدرّسين في كلّيّة اللاهوت والفلسفة اليسوعيّة في باريس. عُرِفت عنه غيرته الرعويّة الشديدة وبحثه الدؤوب عن ظروف تطوّر الإيمان المسيحيّ وأوضاعه الراهنة، ولا سيّما في إطار الكنيسة الأوروبّيّة. تميّز فكره بالتحليل الصارم الشديد الدقّة، وبالجرأة والجسارة، وهذا ما جعله يسعى بدون هوادة ليصل إلى صميم المسائل المطروحة.

إنطلاقًا من هذه الروح، يقدّم الأب بُوسّيه قراءة شخصيّة لنصوص كان لها أثرها المهمّ في الفكر الغربيّ، وهي: مقاطع من الكتب ٧ و٨ و٩ من اعترافات القدّيس أوغسطينس

(القرن ٥)، وفي التراتبيّة السماويّة، بقلم ديونيسيوس الأريوباجي المزعوم Pseudo-Denys L'Aréopagite، وهو، في الغالب، راهب سريانيّ عاش في مطلع القرن السادس. يُعالج الأب بُوسّيه كلّ نصّ على حدة، ولكن على نحوٍ يخدم تكامل فكره. قبل أن يبدأ بالتعليق على مقاطع كتب الاعترافات، يضع شرطَين أساسيّين يسمحان للقارئ بأن يدرك مضمونها: أوّلًا، وجود الله في كلّ مكان (ص ٨)، وثانيًا، إنّ أيّ كتابة، ما دامت تنتمي إلى الثقافة المحلّيّة السائدة، تكتسب سلطة معيّنة، بمعنى أنّها تولّد عند القارئ موقفًا فكريًّا يجعله يتبنّى فكر الكاتب أو يشاركه في فكره بعض الشيء (ص ٩).

إنطلاقًا من هنا، يلاحظ الأب بُوسّيه أنّ ثمّة وعيًا دينيًّا وفكريًّا اتّخذ شكلًا معيّنًا عند القدّيس أوغسطينُس، كان له الأثر الأكبر في شكل وعي الكنيسة Conscience de l'Eglise الذي ساد حتّى المجمع الفاتيكانيّ الثاني (ص ١١). لقد كان الله في فكر القدّيس «الكمال الروحيّ، الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، والروح الذي لا جسد له، وبالتالي غير قابل للفساد» (ص ١١). لذا، كانت نتيجة هذه الطريقة في فهم الله، أنّ أوغسطينُس الذي تبنّى طريقة الفكر الأفلاطونيّ الجديد Néo-platonisme، رأى ضرورة الجهد المستمرّ للإقلاع عن العالم المادّيّ، والتجرّد عن الأهواء الجسديّة (ص ١٢–١٥). فأصبحت الحركة الروحيّة قائمة على التجرّد والارتقاء، وبالتالي حصلت القطيعة مع عالم المحسوسات، وبين الجسد والروح. فأضحت العلاقة بالله علاقة خضوع Subordination.

غير أنّ عالمنا المعاصر، الذي عاش انتقالًا من العالم القديم إلى العالم الجديد، في الحقول الفلسفيّة والسياسيّة والعلميّة، يتميّز بشيوع افتراض سابق هو دور الإنسان في العمل وتحويل العالم. وهذا الأمر أصبح النمط الجوهريّ الذي على أساسه «نفكّر ونعيش ونرغب ونحكم ونقرّر» (ص ٣٠). إلّا أنّ هذا الواقع الذي تفيض فيه المنتوجات والتقنيّات الفنّيّة التي تتسبّب بتجريد كبير Abstraction، يمثّل جملة عوائق جدّيّة في وجه حياة الإنسان ضمن جماعة البشر (ص ٣٥)، إضافة إلى أنّ هذا التغيّر في أوضاع الخبرة الإنسانيّة يُطبّق على طريق ولوج الإيمان أيضًا.

ومن هنا، يُطرح السؤال عن الجسد: هل لا يزال الجسد يرمز إلى ما هو عدوّ الطبيعة البشريّة؟ أم هو بالأحرى ذلك القسم المنازع في إنسانيّتنا، الذي يحاول أن يقول لنا، على قدر ما يستطيع، إنّنا تائهون، والذي يستطيع أن يسدي إلينا خدمات جلّى إن سمعناه؟ إنّ ما اتّضح عبر التاريخ هو، في الواقع، أنّ الله هو مَن أتى إلى الإنسان، لا الإنسان مَن ارتقى إلى الله (ص ٤). والوحي لا يتّخذ كامل معناه إلّا إذا كان تسليمًا لله ومشاركة معه. لذا، فطريقة استقبال الله لا تكون عن طريق الجهد من أجل الارتقاء الروحيّ، الذي يقوم على علاقة خضوع بين الإنسان والله، بقدر ما تتمّ من واقع الإنسان الجسديّ نفسه، كما يتّضح في سفر نشيد الأناشيد، وكما عبّر عنه القدّيس إغناطيوس دي لويولا في كتاب الرياضات الروحيّة: «يقوم الحبّ على العطاء المتبادل، أيّ إنّ المحبّ يعطي المحبوب ما له أو جزءًا ممّا له أو من إمكاناته، وكذلك المحبوب يبادل المحبّ...» (رقم ٢٣١).

إنّ فكرة «الخضوع» في العلاقة بين الإنسان والله، هي التي يركّز الأب بوسّيه عليها في

فصل كتابه الثاني، عن طريق التطرّق إلى نصّ التراتبيّة السماويّة (ص ٤٨). فهذا النصّ يكشف عن شكل سلطةٍ تراتبيّة وعن حركة «تسلّم وتسليم» تكمن في صميم المشاركة في السلطة (ص ٥٤-٥٦)، في حين أنّه، في العالم الذهنيّ المعاصر، تأتي في المنزلة الأولى أنماط العلاقة والغيريّة Altérité.

وفي نظر الأب بوشيه، إنّ اتّباع الكنيسة نمطَ تراتبيّة الخضوع، جعلها لا تولي التاريخ منزلته التي يستحقّها، وجعلها غير منسجمة مع أشكال الفكر التي تطوّرت في العالم، والتي تتّصف بنزعةٍ تاريخيّة صرف. فمبدأها هو الحرّيّة والفكر الناتج من تلك الأشكال عينها (ص ٥١). على أنّ الأمر لا يتّصل بتبنّي العالم الراهن، كما حصل عندما تبنّت الكنيسة العالم القديم، بل بلقاء هذا العالم، والإقلاع عن مواجهته (ص ٥١).

وخير ما نختتم به هذه القراءة، هو قول مقدّم الكتيّب، الأب كريستوف ثيوبالد، بأنّ هذين النصّين الوجيزين يستحضران في بالنا رجلًا كانت رغبته الجامحة في أن يتمكّن كلّ واحد منّا أن يفكّر بنفسه (ص ٦).

الأب صلاح أبو جوده

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

- رجل الله البطريرك إسطفان الدويهي. سيرة قداسة، تأليف الدكتور طانيوس نجيم، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة، زغرتا - إهدن، ٢٠٠١، ٤٨ ص. - هو الكرّاس رقم ٣١ في سلسلة هذه المنشورات، وقد سبقه نظيره بالفرنسيّة وبقلم المؤلّف نفسه. ومعلوم أنّ دعوى تطويب البطريرك العلّامة أطلقت منذ مدّة وجيزة.

- لاهوت التحرير الآسيويّ، تأليف ألويزيوس بيريس، نقله إلى العربيّة بتصرّف وقدّم له الأب وليم سيدهم اليسوعيّ، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٣٧٦ ص. - ثالث ثلاثيّة للأب سيدهم، بعد كتاب لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة (١٩٩٣) وكتاب لاهوت التحرير في أفريقيا (١٩٩٧).

- الألم. هل من معنى؟ تأليف الأب نادر ميشيل اليسوعيّ، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٦٤ ص. - يعالج موضوع الألم على نحوِ تأمّل يستوحي سِفرَي المزامير وأيّوب ومعاناة المسيح.

- خواطر في الفقر الاختياريّ، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ٢٠٠١، ٩٠ ص. - المؤلّف معلّم المبتدئين في رهبانيّته (إقليم الشرق الأدنى)، وقد سبق كاتبه هنا في العام الماضي مؤلّف بعنوان خواطر في الطاعة الرهبانيّة.

- خواطر في التبتّل المكرّس، تأليف الأب فاضل سيداروس، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ٢٠٠١، ١٢٤ ص. - إنّه مكمّل الثلاثيّة التي خصّ بها المؤلّف النذور

الرحبانيّة المعروفة، وهو يعالج الموضوع على نحو موسّع بعد أن صدر مختصرًا في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، دار المشرق، العام ١٩٩١.

- قصّة سمّو بشارة، تأليف باشرة أبو جوده، مركز الدراسات والأبحاث المشرقيّة - الجامعة الأنطونيّة - لبنان، ٢٠٠١، ١٥٢ ص. - قصص للأطفال من نوع جديد، فهي تبتعد عن الخيال الخرافيّ وتنطلق من واقع الحياة، تصوّر جمال الفضيلة بأسلوب ظريف محبّب. والإخراج بديع والصور بديعة.
- الكنائس الشرقيّة، تأليف الدكتور جان صقر، مطابع شمالي آند شمالي، بيروت، ٢٠٠١، ٤٨٦ ص. - إنّها الطبعة الثالثة بعد طبعة ١٩٨٥ وطبعة ١٩٩٤. وهذه الأخيرة موسّعة مدقّقة، وهي وثيقة قيّمة تزخر بالمعلومات عن جميع الطوائف المسيحيّة الشرقيّة في لبنان والعالم، وبالتالي تعتبر مرجعًا ثمينًا لكلّ باحث يُعنى بالشؤون المشرقيّة.
- *Quand pleurent les étoiles*, par Jean-Luc Angelis, Éditions du Triomphe, Paris, 2001, 220 p. - رواية للشبيبة كتبها صحافيّ شابّ تمرّس في الحياة الكشفيّة وزار بلدانًا كثيرة، منها سورية التي عاش فيها صغيرًا بضع سنوات لمّا عمل والده خبيرًا ماليًّا لدى رئاسة الوزارة في الثمانينيّات. وفي الكتاب الشائق عدّة صفحات خُصّت بها دمشق ومعلولا وسواهما.

فهارس «المشرق»
للسنة الخامسة والسبعين ٢٠٠١

فهرس أوّل
مقالات السنة

٢٩٠) = سياحة روحيّة إلى آثوس جبل الأرثوذكسيّة المقدّس ومعقل الحياة الرهبانيّة في اليونان، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٩١-٣٢١) = القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية، بقلم الأب جان دُكْرُويِه اليسوعيّ (٣٢٣-٣٤٠) = التعليم بدمشق في زمن المماليك، بقلم الدكتور أحمد حُطيط (٣٤١-٣٧٤) = في لغة «الكرازة» أو «التربية المسيحيّة»، بقلم الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ (٣٧٥-٣٨١) = تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، تحقيق ودراسة بقلم الدكتور عبدالله عبد الرحمن الخطيب (٣٨٣-٤٣٣) = فضاء الغزالي في أبعاده، بقلم الدكتور رفيق العجم (٤٣٥-٤٧٠) = أوّل مؤسّسة لها نظامٌ داخليّ في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ. قوانين مطبعة المرسلين اليسوعيّين الكاثوليكيّة في بيروت العامَ ١٨٧٥، بقلم الدكتور هيام ملّاط (٤٧١-٤٨١) = الدول العربيّة وتحدّيات التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٤٨٣-٥١٩) = وصف ٢٢ كتابًا بالعربيّة و٤ باللغات الأجنبيّة (٥٢١-٥٥٠).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

Angelis (J. L.): *Quand pleurent les étoiles* 550.

Chih (R.): *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XX^e siècle* 246.

Habchi (S.); *Dans la demeure de l'Absent* 541.

Hatem (J.): *Mal d'amour et joie de la poésie chez Majnoun Layla et Jacques Jasmin* 539-540.

Hollerweger (H.): *Lebendiges Kulturerbe. Turabdin* 260.

Khoury-Féghali (H.): *Les lettres des Chmouni* 261.

Moghaizel-Nasr (Nada): *D'autres images écrites* 542.

Nersès de Lambron: *Explication de la Divine Liturgie* 274-275

Njeim (Tanyos F.): *Le Patriarche Duwaihy, «Notice Biographique»* 275.

Pousset (Edouard): *De l'allure de Dieu quand il vient 547-549.*

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءَين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.



بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨	صفحة	-	١٩	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٨	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٧	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠	صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠	صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤	صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨	صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨	صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	-	٥٧٢	صفحة	-	١١	دولارًا
٢٠٠٠	(المجلّد ٧٤)	-	٥٦٨	صفحة	-	١٠	دولارات

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

maître, mais les dépassera pour se poser en témoignage de vie qui seul peut avoir une influence durable sur le croyant 375

Commentaire, par Ibn Sīnā, de la sourate «Al-Iḫlāṣ», édité par 'Abd-Allāh 'Abd-ar-Raḥmān al-Ḫaṭīb.

Le manuscrit ici édité l'a été après sa comparaison avec quatre autres. L'article est divisé en deux grandes parties. La première comporte une courte biographie d'Ibn Sīnā, puis un exposé de ses œuvres dans le domaine des commentaires, ensuite la preuve de l'authenticité du texte avec une description détaillée des manuscrits utilisés ou non dans cette édition, suivie d'un exposé des positions d'Avicenne concernant la théologie telle qu'elle apparaît dans le texte, et enfin la méthode suivie dans cette édition. La deuxième partie – qui paraîtra dans la prochaine livraison de la revue – comprendra le texte établi d'Avicenne avec des notes et des commentaires 383

«L'espace» de Ġazālī et ses dimensions, par le Professeur Rafīq al-'Aǧam.

Cette étude reprend et résume un ensemble d'interventions et d'explications fournies par l'A. au cours d'un séminaire tenu à l'Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Elle se veut une évaluation de l'œuvre d'al-Ġazālī considérée comme partie essentielle du patrimoine, dans ses dimensions passées et ses répercussions sur le présent. Il était nécessaire, pour cela, de passer en revue les différents courants de pensée qui n'ont pas manqué d'influer sur la culture du grand philosophe, tout en relevant ce que lui-même a apporté de façon aussi riche qu'originale............................ 435

Le premier règlement intérieur d'un établissement dans l'histoire économique et sociale du Liban: le règlement de l'Imprimerie Catholique des Pères Jésuites à Beyrouth en 1875, par Hyam Mallat.

L'histoire économique et sociale du Liban n'a commencé à susciter l'intérêt des chercheurs et des historiens que récemment. Le texte présenté constitue un document d'importance, étant le premier règlement intérieur établi par une unité de production – à savoir l'Imprimerie Catholique des Pères Jésuites à Beyrouth –. Là se trouvent consignées les règles que doivent adopter ou respecter les ouvriers dans leurs activités quotidiennes, leurs relations mutuelles, l'utilisation et la protection des machines... Ce texte est un témoignage significatif de la société libanaise en voie de constitution sur le

hiérarchiser. C'est à travers ces choix que s'affirme notre liberté et que se structure notre personnalité. Quant à l'éducation, elle a pour objectif essentiel d'aider un adolescent à se constituer comme personne avec tout ce que cela suppose de rapports structurants avec les choses, avec l'autrui de proximité, avec la société, avec Dieu lui-même........................ 323

L'enseignement à Damas à l'époque des Mamelouks, par le Professeur Aḥmad Hoteit.

A l'époque des Mamelouks, l'enseignement à Damas, supervisé par l'État, était gratuit et entièrement religieux. Il était étroitement lié aux sciences de la religion, telles le fiqh (la jurisprudence islamique), le ḥadīth, le commentaire du Coran (Tafsīr), et les sciences relatives à la langue arabe, nécessaires en ces domaines.

L'enseignement, sans être divisé en niveaux bien distincts, était réparti entre celui des Kuttāb-s (équivalent de l'enseignement primaire), celui des madrasa-s, des mosquées et des Ḥalqa-s, etc. (équivalent de l'enseignement secondaire et supérieur). Des licences étaient délivrées aux étudiants des madrasa-s après une longue période d'étude allant parfois jusqu'à dix ans.

Les écoles (madrasa-s) avaient des ressources financières fixes, leur permettant d'accomplir leur mission et d'assurer leur continuité. Les ressources provenaient du donneur (al-wāqef) qui, en fondant sa madrasa, s'engageait à payer les frais de l'enseignement et les salaires des enseignants (mudarris). Les écoles les plus célèbres étaient les suivantes: an-Nūriyya, al-'Ādiliyya, aṣ-Ṣāliḥiyya, al-Ašrafiyya, al-Kallāsa et aẓ-Ẓāhiriyya 341

De la langue du Kérygme ou la catéchèse, par le P. Victor Chelhot, S.J.

L'article montre que la catéchèse, qui conduit à professer la foi et à la développer, ne se contente pas d'assurer à l'enseignement catéchétique un contenu, ni de parfaire la dynamique de cette opération. Car il est indispensable de prendre en considération un autre élément important: Le langage et nommément les modalités de ce langage. Ces modalités sont en effet multiples: Il y a le genre factuel ou narratif, le genre principiel qui vise à l'orientation, et le genre existentiel. L'article insiste sur l'importance de cette dernière modalité, car par elle la catéchèse, comme toute éducation chrétienne, ne se limitera pas à l'exposé de certaines données apprises par le

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante quinzième année
2001



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

المشرق

المشرق

مجلّة ثقافيّة جامعة

تصدر مرّتين في السنة

عن «دار المشرق» - بيروت

ISBN 2-7214-9025-7

الإدارة والتحرير
دار المشرق،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
لبنان
الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤
البريد الإلكتروني:

Direction et Rédaction
Dar el-Machreq,
B.P. 166778
Achrafieh, Beyrouth 1100 2150
LIBAN
Téléph: 202423, 202424
E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb
http://www.darelmachreq.com

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

حسين شحادة، جورج جبّور، جوزيف حجّار، محمّد الحبش: الحوار المسيحيّ الإسلاميّ (كميل حشيمه)؛ عبد الحسين شعبان: الإسلام وحقوق الإنسان (جورج جبّور)؛ إغناطيوس ديك: مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون (صلاح أبو جوده)؛ Christine A. Mallouhi: *Waging Peace on Islam* (ص. أبو جوده)؛ Antoine Moussalli: *Judaïsme, christianisme et islam; étude comparée* (ص. أبو جوده)؛ جورج جبّور: العنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ (ك. حشيمه)؛ مهى كيّال: تحوّلات الزمن الأخير (سليم دكّاش)؛ Nasri Salhab: *L'aventure de la 1ère croisade. Nouvelle lecture* (ك. حشيمه)؛ مؤسّسة كالوست غولبنكيان: كالوست غولبنكيان. الرجل والمآثر (ك. حشيمه)؛ عادل الفريجات: وللكتابة وجه آخر (ك. حشيمه)؛ قرية من حوران: خبب، سكّانًا وعمرانًا وثقافة (ك. حشيمه)؛ Amine Jules Iskandar: *La dimension syriaque dans l'art et l'architecture au Liban* (سليم دكّاش)؛ محمّد هلال دملخي: مسرح حلب في مئة عام: ١٩٠٠–٢٠٠٠ (سامي حلّاق)؛ إبراهيم سمعان: لوّن الأشواك (ك. حشيمه)؛ فريد أبو فاضل: زغاريد الجنّ (ك. حشيمه)؛ شقيقة الهنود: شذرات (ك. حشيمه)؛ يوحنّا الحلو: كلمات... كان لا بدّ منها (ك. حشيمه)؛ جان صقر: الإخراج الصحافيّ (ك. حشيمه)؛ *Palm Research Journal* (ص. أبو جوده)؛ Sami K. Samra: *New Lebanese Curriculum for Languages* (ص. أبو جوده)؛ Tim Knowles and Joudallah Bey el-Mourhabi: *Strategy and Planning for Tourism and Hospitality: a Focus on the Middle-East* (ص. أبو جوده)؛ الاستفادة من ثورة المعلومات في تطوير طرق التدريس في الجامعات العربيّة (ك. حشيمه)؛ Kamal G. Darouni: *Advertising and Marketing Communications in the Middle-East* (ك. حشيمه)؛ أمين ألبرت الريحاني: الأب بطرس التولاويّ . الإيساغوجيّ أو المدخل إلى المنطق (س. دكّاش)؛ Anwar Saber: *The Virgin Mary in Lebanon. Vol. I: District of Akkar* (ك. حشيمه)؛ خوان دانيو: معجم البابوات (ص. حموي)؛ يوحنّا مخلوف: البطريرك يوحنّا مخلوف

تنعى مجلّة المشرق إلى قرّائها الكرام

عضو هيئتها الاستشاريّة ورفيق مسيرتها المخلص الصدوق

المغفور له الدكتور رَفيق محمّد العَجَم

وقد توفّاه الله يومَ ١٧/ ١٠/ ٢٠٠١ في بيروت
بعد مرض عضال وهو في أوج عطائه

كان الفقيد أستاذ الفلسفة والإسلاميّات في الجامعة اللبنانيّة ومعهد المقاصد العالي للدراسات الإسلاميّة، ومحاضرًا في معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.

صدرت له مؤلّفات كثيرة في حقل اختصاصه، بعضها عن دار المشرق، كما حرّر مقالات لمجلّة المشرق كان آخرها في عدد تمّوز/يوليو - كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠١ بعنوان «فضاء الغزاليّ في أبعاده».

رحمه الله رحمةً واسعةً جزاء فضله ومآثره.

بأيّ مقاييس نقرأ أحداث ١١ أيلول؟

كُتب الكثير عن أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ وما تلاها من عُنف لم يسكن حتّى اليوم، وأشبع الحدث تمحيصًا ونقدًا وتحليلًا. ولا شكّ في أنّ التفكير العالميّ في هذا الموضوع كان على درجة مميَّزة وعميقة من الجدليّة في غالب الأحيان، كما وأنّ هذه المحطّة، محطّة ١١ أيلول، ستبقى، لما تحمل من معانٍ، مصدر تحدٍّ للعقلانيّة ومادّة تصوُّر للخيال. وفي قراءة بعض ما كُتب، وفي استطلاع ما يمكن أن يُقرأ لاحقًا في هذا المجال، نُورد بعض الملاحظات، ذات الطابع الأساسيّ، التي يمكن أن تشكّل مقاييس للتفكير في هذه الظاهرة، وتحليل مفاصلها وآثارها.

- الملاحظة الأولى: القول إنّ أحداث أيلول هي انحطاط أو تراجع ثقافة معيّنة أو دين معيّن نحو ممارسات وثنيّة أو نحو اجتماعيّة بدائيّة هو قول تنقصه الدقّة ومعرفة واقع الثقافات وهويّتها. صحيح أنّ في الثقافات عناصر تقليديّة إيديولوجيّة تدعو إلى العنف أو إلى المواجهة، إلّا أنّ ذلك ليس الدليل الوافي لإثبات التخلّف أو التراجع إلى الوراء، وإلّا وُضعت الثقافات جميعها في هذه الخانة وفي إطار المواجهة الدامية بينها. ففي الثقافات اليوم وكذلك الأديان، عناصر تدعو إلى الإيجابيّة في التعاطي وإلى النقد الذاتيّ وإلى إظهار مقوّمات البناء الحضاريّ عبر التربية على السلام والعدالة.

- الملاحظة الثانية: إنّ قولبة الثقافات في أُطُر جاهزة للاستهلاك، مثل التطرُّف والأصوليّة، لا فائدة ترجى منها سوى دفع الثقافات إلى الانغلاق على ذاتها. لا بدّ أمام هذه الحال، أن يؤخذ بالحسبان كيف أنّ الحالات الأصوليّة أو حتّى الدينيّة تُستخدم مطيّةً للمصالح والمآرب السياسيّة الإقليميّة والدوليّة، وكيف أنّ الدين وما يشتمل عليه من مظاهر ثقافيّة يتمّ اختزاله إلى إيديولوجيّة ترفض أيَّ واقع دينيّ أو ثقافيّ مغاير، وذلك لغايات سياسيّة أو اقتصاديّة واضحة. وهذا الاستخدام ربّما جاء على يد مَن هم مختلفون تمامًا

في ثقافتهم عن الثقافة المحليّة.

- الملاحظة الثالثة: إنّ الحداثة، وما تتضمّنه من حرّيّات مختلفة مثل الديمقراطيّة والفرديّة والليبراليّة والتعدّديّة وانفتاح الحدود، تبدو لبعض الأديان أو الثقافات خطرًا عليها، وعلى ديمومتها وهويّتها. وأمام ذلك الواقع، إنّ الثقافات والأديان جميعها مدعوّة، عبر مؤسّساتها التمثيليّة، إلى التعمّق في السؤال التالي: كيف نحافظ على الهويّة من دون التخلّي عن مكتسبات الحداثة ومن ضمن تفعيل مكتسبات الحداثة؟ فلا ينفع أن نضع الحداثة، وربّما ما تتضمّنه من فكر علمانيّ، في مواجهة الثقافات أتقليديّة كانت أم متقدّمة.

- الملاحظة الرابعة: إنّ الحوار بين الأديان أو حتّى الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ لم يَرْقَ بعدُ إلى مستوى أهمّيّة المرحلة والمخاطر المُحدقة بالإنسانيّة. فالحوار بين الأديان أو فهم الدين الدينَ الآخر والقبول به والعمل المشترك من أجل تعزيز الثقة المتبادلة بين البشر وإحقاق العدالة والسلام وردم الهوّة بين الشمال والجنوب، بين شمال الأغنياء وجنوب الفقراء، وتعزيز التعليم والتربية (أيُعقل أن يكون نصف أولاد الكرة الأرضيّة من دون تعليم متقدّم؟)، وإقفال بؤر الصراع، كلُّها أمور لم تدخل جدّيًّا على جدول أعمال الحوار ما بين الأديان، وقد بقي هذا الحوار، في كثير من الأحيان، من ضمن الجدل الكلاميّ العقيم.

إنّ هذه الملاحظات تصلح لأن تكون خلفيّة للتفكير في واقع اليوم بعد أحداث أيلول وفي معالجة ذيول تلك الأحداث. في هذا الإطار، بعض مقالات هذا العدد من المشرق تنظر في مخاض الواقع العربيّ والعالميّ اليوم في بعض وجوهه عبر موضوع حوار أو فهم الحضارات (سليم دكّاش)، وصيرورة تاريخ المشرق العربيّ (باسم الراعي)، والدعوة المسيحيّة وعلاقتها بالدعوة اللبنانيّة (صلاح أبو جوده)، ونظرة الإسلام إلى الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ (محمّد سعد الدين)، وإعادة قراءة الحروب الصليبيّة (يوحنّا قله)، ونظرة المسلمين العرب إلى الغرب في ثلاثة كتب حديثة (جون دونوهيو)، وموقف الأديان من نقل الأعضاء في مجال الطبّ (نادر ميشيل)، فضلًا عن المقالات الأخرى الفلسفيّة والدينيّة واللغويّة التي تعزّز مسيرة المشرق في بناء الفكر العربيّ.

عودة إلى قضيّة «حوار الحضارات»
مراجعة المفاهيم وتجاوز الإشكاليّات الخاطئة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

عندما دعا الرئيس الإيرانيّ محمّد خاتمي الأمم المتّحدة، من على منبرها، في السنة ١٩٩٩[١]، إلى إعلان سنة من أجل حوار الحضارات؛ وعندما قرّرت الأمم المتّحدة أن تكون السنة ٢٠٠١ سنة الحوار، وقد أيّد ذلك البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته الشهيرة في الأوّل من كانون الثاني ٢٠٠١؛ لم يكن كثيرٌ من متابعي هذا الموضوع يتوقّعون ذلك الفيض من الكتابات والدراسات التي صدرت في تلك السنة عن مقولة الحوار أو الصراع بين الحضارات. واكتسب الموضوع أهمّيّة خاصّة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١، عندما انبرى بعضهم للقول إنّ ما يحدث يعبّر عن واقع صدام بين الحضارات، في حين علا صوت الكثيرين للتحذير من هذا المنحى والتفسير الخاطئ، وإلى عدم إقحام الثقافات مباشرة في ساحة الصراع السياسيّ الدوليّة، وأنّه لا يجب الخلط في علاقة حضارة بأخرى، وبين الغايات السياسيّة لتلك الأحداث. ولا شكّ في أنّ تلك السنة وما صار فيها من أحداث أبرزت مفهوم الثقافة أو الحضارة، والتعبير الأخير هذا دمجه علم الأنتروبولوجيا بمفهوم الثقافة، في حين أنّ

---

(٥) رئيس تحرير المشرق.

(١) راجع مقال عبد العزيز التويجري، «الحوار قوّة دفع لبناء السلام»، جريدة الأهرام، الجمعة ٢ نوفمبر ٢٠٠١، ص ١٠.

المفهوم التقليديّ يميِّز بين الحضارة التي تعبِّر عن واقع المجتمع في بُعده المادّيّ والثقافة التي تعبِّر عن بُعده الروحيّ الأخلاقيّ.

وترمي هذه الدراسة إلى تحديد مفهوم الثقافة وذلك لما يشوبه من خلط وغموض، ثمّ تقصد توضيح مفهوم الحوار وشروطه وقواعده، مرورًا بالنظريّات التي تهدّده، لا بل التحاور بين الحضارات وممثّليها.

ما هي الثقافة؟

إنّ المعاني التي تحملها كلمة ثقافة متعدّدة، بحيث نتحدّث عن وزير الثقافة، وعن الثقافة العربيّة أو الصينيّة، وعن حقّ الإنسان في الثقافة... العالِمان كروبر وكلوكهون[٢] استطاعا إحصاء أكثر من ستّين تحديدًا لكلمة «ثقافة»، ومن هذه المعاني ما هو تاريخيّ ونفسيّ وبنيويّ ووصفيّ ومنه ما هو قانونيّ وواقعيّ وموضوعيّ. وبحسب هذين العالِمَيْن فإنّ المعنى الأوّليّ الذي لا بدّ من اعتماده هو ذلك الذي قدّمه أ.ب. تايلور في كتابه **الثقافة البدائيّة**، وقد صدر في بداية القرن التاسع عشر، حيث إنّ الثقافة هي كلّ مركّب يشمل المعرفة والعقيدة والفنّ والقانون والأخلاق والممارسات، وأيّ إمكانات أو عادات يكتسبها الإنسان العضو في المجتمع...»[٣].

نلخّص معاني الثقافة في ثلاثة مفاهيم:

- **الأوّل** يشير إلى ما يقوم به الإنسان من عملٍ يحوّل بموجبه الواقع المادّيّ الغريب الذي يحيا فيه إلى عالم أنيس يصبح مسكنًا له. فعلى الإنسان أن يحوّل العالم الخارجيّ وبالتالي يتحوّل هو أيضًا إلى إنسان فاعلٍ يدرك ما يقوم به، وهذا ما يميِّزه، بوصفه «الحيوان الناطق»، عن الحيوان الآخر. الثقافة تبدو في هذا المجال مثل «قيمة إضافيّة» يكتسبها

---

(٢) ألفرِد لويس كروبر (١٨٧٦-١٩٦٠)، وكلايد كلوكهون (١٩٠٥-١٩٦٠)، عالِمان أميركيّان في الإتنيّات، درسا مفهوم الثقافة.

(٣) راجع كتاب إدوارد تايلور، العالِم البريطانيّ، **الثقافة البدائيّة**، ١٨٧١، ص ٢٠.

الإنسان ويوجّه نفسه صوبها عبر ديناميّة رغبته وعمله وسعيه إلى الأفضل لتحويل العالم إلى عالمه الخاصّ ولمصلحته، إذ إنّ هذا العالم لم يعطَ إيّاه إلّا على شكل قطعة رخام يجب نقشها. وعندما يهتمّ الإنسان بإعطاء صورة معيّنة للعالم المعطى إيّاه، وجب عليه اتّخاذ الخيارات ووضع سلّم أولويّات للقيام بعمله. وما يقوم به يهدف إلى بناء عالم أكثر إنسانيّة، حيث يحيا البشر جماعة واحدة.

- المفهوم الثاني ظهر عبر العصور، وهو يحمل معنى مجرّدًا وله ما له من النتائج، إذ إنّ الثقافة تجعل من الإنسان إنسانًا مثقّفًا، وإنّ هذا المعنى من الثقافة أخذ يفصل بين العامّة التي هي على درجة ضعيفة من الثقافة، والخاصّة التي هي على درجة عالية منها. فغير المثقّف يستطيع أن يعمل وأن يكون حِرَفيًّا جيّدًا، إلّا أنّه يُعدّ من غير المثقّفين. وعلى الولد، في الحالة نفسها، أن يتثقّف لكي يتخلّص من جهله، وعليه أن يكتسب مجموعة من المعارف والعادات التي تُتيح له التقدّم في التراتبيّة الاجتماعيّة. في الماضي كان الأمر يتعلّق بالإنسان الجيّد، واليوم المقياس هو مقياس المهارات والنجاح والقدرات. والواقع أنّ مفهوم الثقافة الثاني يطرح عليها تحدّيًا أساسيًّا: إذا كانت التربية ضروريّة للولد، فبأيّ اتّجاه عليها أن تقوده، وما هي المهارات الأساسيّة التي عليها أن تقدّمها إليه؟

- أمّا المفهوم الثالث، وهو حديث، فقد صاغه علماء الشعوب والحضارات، وتحوّلت كلمة «ثقافة» من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع، أي إلى «ثقافات» وهذا له مغزاه. فالإنسان الغربيّ اكتشف أن ليس هو الوحيد الذي يمتلك حضارة، وليس هو الوحيد المتمدّن، بل إنّ شعوبًا أخرى أو مناطق تمتلك مدنيّات وحضارات، وإنّ في العالم مدنيّات وثقافات متعدّدة. ودخلت في هذا الإطار كلمة «نسبيّة» على الثقافة، انطلاقًا من المبدأ الذي يقول إنّ كلمة «ثقافة» تدلّ على سلوك مجموعة بشريّة محدّدة مقارنةً بسلوكيّات أخرى لمجتمعات مختلفة. وهكذا، فإنّ كلمة ثقافة تدلّ على مجموعة من الممارسات الخاصّة

بشعب معيّن، وهي تشتمل على ما هو في غاية البساطة وكذلك على ما هو في غاية التعقيد، من طريقة الطبخ والمأكل والملبس والزراعة والبناء، إلى التربية وصياغة القِيَم وإثباتها، وكذلك اللغة ومكوّناتها المادّيّة والرمزيّة. بالمختصر، إنّ الثقافة في بعدها الإنسانيّ الشموليّ لا تتحقّق إلّا عبر الثقافات الخاصّة، والثقافة ترتبط بمجموعة بشريّة معيّنة تنشئ الطفل والولد على سلوكيّات محدّدة وبلغة معيّنة، ممّا يُتيح له الشعور بالانتماء إلى تلك المجموعة، والإعلان من ذلك.

واستنادًا إلى المفاهيم الثلاثة هذه، نستطيع القول إنّ معنى كلمة «ثقافة» توسّع كثيرًا عبر العصور، وإنّ كلّ ثقافة لها قيمتها ومكانتها بين الثقافات الأُخَر، وإنّ المقياس الذي تقاس به ليس خارجها، وإنّ ما يتيح الفرد بأن يتميّز ضمن مجموعة معيّنة هو قدراته الثقافيّة. وإذا ما أردنا أن نعطي الثقافة تحديدًا عامًّا استنادًا إلى المعطيات السابقة، لعُدْنا إلى التعريف الذي أعطاه المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ كلمة ثقافة تعني بمعناها الواسع كلّ ما يستخدمه الإنسان لصقل إمكاناته المتعدّدة الفكريّة والجسديّة وتنميتها، مجتهدًا في إخضاع الكون بالمعرفة والعمل، مؤنسنًا الحياة الاجتماعيّة والحياة العائليّة ومجمل الحياة المدنيّة بفضل تقدّم الأخلاق والشرائع، مترجمًا وناشرًا في محفوظاته عبر الأزمنة الاختبارات الروحيّة الكبيرة ونزعات الإنسان العظمى، حتّى تُستخدم لتقدّم أكبر عدد من البشر، ولتقدّم الجنس البشريّ كلّه»(٤).

ويمكن القول إنّ الإنسان أو الجماعة البشريّة، من حيث تميّزها عن الجماعة الأخرى بواسطة الثقافة، فإنّها تثبت هذا التميُّز عبر نماذج من السلوك والشعور ذي أبعاد ثلاثة:

- البعد الأوّل يعيّن علاقة الإنسان بالطبيعة من حيث طريقته في الزراعة والأدوات المنزليّة وغيرها والثياب والطبخ والمأكل...

(٤) المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، الوثائق المجمعيّة، دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم، رقم ٥٣/ ٢.

- البعد الثاني يحدِّد علاقة الإنسان بالمجتمع عبر وضع القوانين والشرائع والعادات والتقاليد وأنظمة المعرفة المحسوسة وقواعد المبادلات وأنظمة القرابة والزواج...
- البعد الثالث يوجِّه الإنسان نحو المتعالي، أي نحو النتاج الفكريّ والفلسفة والفنون والآداب والمعارف والدين واللغة.

إنّ هذه الأبعاد كلّها تؤلّف ما نسمّيه التراث المتشكّل في مختلف المؤسّسات الثقافيّة، وينتمي الإنسان إليه انتماءً راسخًا عبر التربية، وتتكوّن لديه إذ ذاك الهويّة، أي ذلك الإدراك أو ذلك الوعي بالانتماء إلى التراث الذي يغذّي حياته وذاكرته. وإذا ما عدنا إلى علم الأنتروبولوجيا، لوجدنا أنّه يشدّد على ثلاثة عناصر ملازمة للثقافة: الذاكرة التي تحفظ الثقافة، والرموز والأشكال المحسوسة التي تعبّر عن مكنونات تلك الثقافة، وأخيرًا عنصر الاتّصال والتواصل الذي يلازم الثقافة، بحيث إنّها تموت إن لم يُنقَل مضمونها من جيل إلى آخر.

وماذا عن الحوار؟

تتمّ مقارنة الثقافة بالفرد البشريّ: فكما أنّ هذا الفرد يتحقّق عبر الانفتاح على الآخر وحتّى عبر التضحية بذاته من أجل الآخر، فالثقافات وهي من صنع الإنسان ولخدمته، لا بدّ لها أن تتشكّل وتنمو عبر الحوار والشركة، على أساس الوحدة العضويّة والأساسيّة للعائلة البشريّة. وبما أنّ الثقافات هي تشكيلات وتعابير تاريخيّة متنوّعة للجنس البشريّ الواحد، فإنّها تجد في الحوار حفاظًا على خصوصيّاتها، وتجد في التفاهم والشركة في ما بينها حماية لها من الذوبان. والحوار العميق بين الفرقاء هو نقيض الاختزال والقهر والتماهي، بل إنّه يبرز الإقرار بغنى التنوّع ويُهيّئ الفرقاء المتحاورين للقبول المتبادل.

قواعد الحوار بين الثقافات

إنّ الثقافة الحيّة هي في تطوّر واتّصال مستمرّين بالثقافات

والحضارات الأُخَر. لذلك لا نفتّش عن قواعد الحوار بين الثقافات خارج الثقافات بل في داخلها، وإذا كانت الثقافة في تطوّر مستمرّ فهي تحقّق ذلك إمّا انطلاقًا من ذاتها وإمّا من لقاء الثقافات الأُخَر.

فمن ناحية أولى، الثقافة تمتلك طاقة ذاتيّة تُتيح لها بأن تنظّم مجمل العناصر المكلمة فيها بشكل متناسق ومترابط، ولذلك يقول الاختصاصيّون إنّ الثقافة تعي ذاتها. ومن ناحية ثانية، إنّ الثقافة هي في حالة تطوّر مستمرّ تحت تأثير عوامل خارجيّة، عندما تلتقي الحضارات والثقافات الأُخَر، أفي إطار «صدمة» بفعل لقائها حضارةٍ أخرى كان ذلك، أم في إطار تلاقح بطيء. في الواقع يستحيل على المرء اليوم ألّا يلتقي حضارات أُخَر إمّا عبر أسفاره ومعارفه الإثنيّة والمبادلات، وإمّا عبر وسائل الإعلام.

ومن قواعد الحوار الناجح بين الحضارات هو الاعتراف بالآخر فاعلًا مكتملًا، بحيث لا يكون اختلافه سببًا للاعتقاد أنّه ناقص، إذ هو مختلف في الملبس والمأكل أو اللغة أو العقيدة. والاعتراف باكتمال كلّ واحد من الفرقاء هو شرط لإثبات ذاتيّة كلّ واحد منهم والاعتراف الصادق بشرعيّة الاختلاف ضروريّ لتثبيت شرعيّة خصوصيّة كلّ واحد من الفرقاء.

والحوار الحقيقيّ يقتضي ثانيًا بأن يحاول كلّ فريق فهم الآخر بعد الاعتراف بشرعيّة اختلافه. والسعي لفهم الآخر خطوة لا بديل عنها لأنّها الطريق الضروريّ لبناء المشروع المشترك، بحيث إنّ الثقافات تصبح شركة، الواحدة شريكة الأخرى بالإرادة، عوض أن تكون كيانات متجاورة بالمصادفة. والواقع أنّ هذه الإرادة لا تأتي مباشرة من الحضارات أو الثقافات التي هي كيانات شكليّة، بل من الممثّلين لها أو من أبنائها الذين هم مدعوّون إلى ذلك الحوار.

ومن شروط الحواو بين الحضارات، هو أن يتخلّى الممثّلون عنها عن موقف النسبويّة الثقافيّة (Relativisme culturel)[٥] التي تقول بأنّ القِيَم

---

(٥) في موضوع النسبويّة الثقافيّة، راجع سليم عبو، الثقافات وحقوق الإنسان، ترجمة سليم دكّاش، دار الإضافة، ص ١٢٠-١٢١.

الإنسانيّة لا تستطيع أن تدّعي الشموليّة، بل إنّها تتلوّن ويختلف بعضها عن الآخر بحسب الأبعاد الثقافيّة التي تحتويها، ولقد لجأ بعضهم إلى تطبيق النسبويّة الثقافيّة هذه على تفسير حقوق الإنسان، بحيث إنّ هذه الحقوق يتمّ إدراكها وفهمها في ضوء التقاليد الثقافيّة والإثنيّة والدينيّة الخاصّة بكلّ شعب أو مجموعة. وبكلام آخر، فإنّ حقوق الإنسان لا تتمتّع بأيّ قيمة شموليّة، بل إنّها تختلف بين ثقافة وأخرى. وإذا تمّ قبول هذا المبدأ، فإنّ نظريّة هانتنغتون في تقسيم العالم إلى سبع حضارات تكون مقبولة[٦]، وتصبح النسبويّة تهديدًا وخطرًا على القانون الدوليّ الذي تمّ وضعه بفعل جهود شاقّة عبر عشرات السنين. والنسبويّة الثقافيّة بصفتها نظريّة تختلف عن مبادئ حقوق الإنسان الخاصّة بالثقافة وبالتنوّع الثقافيّ وعدم المساس به، وهي مبادئ تتضمّن جدولًا واسعًا من المفاهيم، مثل الحقّ في المشاركة في ثقافة معيّنة والانتماء إليها، والحقّ في الاستمتاع بالفنون الثقافيّة، والحفاظ على المخزون الثقافيّ والدفاع عنه ونشره، والمحافظة على التراث الثقافيّ، حرّيّة العمل الثقافيّ الخلّاق، وحماية الأشخاص الذين ينتمون إلى أقلّيّات إثنيّة - دينيّة أو لغويّة، وحرّيّة الاجتماع والتنظيم، وحرّيّة الفكر وحرّيّة الرأي والتعبير، وعدم التفرقة والتمييز بسبب الانتماء الثقافيّ أو الإثنيّ.

إنّ شروط الحوار تقتضي التخلّي عن تصنيف البشر في ثنائيّات مبسّطة من نوع الأخيار والأشرار، والمتحضّرين والمتخلّفين، وذلك التصنيف كثيرًا ما يستعمل في الخطاب السياسيّ، وهو يرتدّ بصورة أو بأخرى وبشكل سلبيّ على العلاقات بين الثقافات. وعبر هذا الخطاب، تُطرح مسألة أساسيّة في موضوع الحوار بين الثقافات: لا شكّ في أنّ

---

(٦) راجع هذه النظريّة في كتاب صموئيل هانتنتون، صراع الحضارات، الجزء الأوّل، الفصل الثاني، ص ٤٠-٥٦. الطبعة التي عدنا إليها هي الأصل الإنكليزيّ: *The Clash of civilizations and the remaking of world order*, Touchstone Publishers, 1997, New York, 368 pages.

الثقافات، ومنها الثقافة الأوروبيّة الذاتيّة، تشدّد على شمولية بعض القِيَم الراقية الرائدة. إلّا أنّ هذا التشديد على القِيَم لا يتماهى والسياسات التي تصنعها المصالح، فلا يكون وزن القِيَم، مثل الأخوّة والعدالة، إلّا قليلًا وسطحيًا، حتّى إنّ القِيَم نفسها يستخدمها الخطاب السياسيّ وممارساته للوصول إلى مآربه. وفي هذا الإطار، فإنّ التخلّي عن الثنائيّات المبسّطة يقود حكمًا إلى التخلّي عن تهديد آخر للحوار، يتمثّل في الادّعاء بأنّ حضارة معيّنة تتفوّق على حضارة أخرى وذلك باسم الإثنومركزيّة. فعندما يقول المفكّر الإيطاليّ، أومبرتو إيكو، إنّ الغرب وحده ابتدع الأنتروبولوجيا الثقافيّة إقرارًا بوجود معقوليّات عدّة في الثقافة، وإنّ الأنتروبولوجيا الثقافيّة هي التي تعلّمنا أنّ كلّ مقارنة بين الحضارات لا تكون جائزة إلّا إذا وقع الاتّفاق مسبقًا على ضوابطها، فإنّ ذلك يعني أنّ على الغرب أن يتخلّى عن مركزيّته، وأن يترك المجال للحضارات والثقافات المحلّيّة بأن تعبّر عن ذاتها، وأن تشارك في تشكّل قِيَم مشتركة هي الحضارة العالميّة بالمعنى الجامع. والواقع أنّه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار بالحقيقة التالية: لا يمكن القول إنّ الحضارة اليوم هي حضارة التكنولوجيا التي غذت الأسواق غربًا وشرقًا، بل إنّ هذه الحضارة أفرزت الوسيلة والأداة التي تستطيع العقائد والأفكار والاقتناعات الدفينة أن تستخدمها في سبيل تحقيق أهدافها.

وربّ قائل: إنّ قواعد الحوار هذه تخفي في الواقع الأزمة التي تعيشها الحضارات الواحدة حيال الأخرى، وإنّ الدعوة إلى حوار الحضارات ليست سوى الوجه الآخر لواقع العلاقة بين الحضارات التي هي في حالة نزاع وصراع. إنّ من أشدّ القائلين بهذا المفكّر الأميركيّ صموئيل هانتنتون.

هانتنتون وصراع الحضارات

ينطلق مفهوم «صراع الحضارات» من مبدأ عامّ سابق لهذا المفكّر الأميركيّ، يقول بأنّ الثقافة ليست بالضرورة جسرًا للتواصل بين الناس،

بل هي جدار وسدّ فاصل وحدود قاطعة بين الناس، دخلت ذاتيّة المجتمعات، وقد برز ذلك في زمن العولمة وظهر جليًا في الاختلافات الجذريّة التي تفرّق بين مختلف الحضارات. أمّا صموئيل هانتنغتون، الأستاذ في علم السياسية في جامعة هارفرد الأميريكيّة، فإنّه أثار عاصفة كبيرة وجدلًا واسعًا عندما بشّر بأنّ زمن ما بعد الحرب الباردة سيكون زمن الحرب بين الثقافات، وعندما أسّس لهذه المقولة عبر نظريّة فلسفيّة سياسيّة لها حججها ووقائعها، في ذلك الكتاب الذي لم يجد له عنوانًا سوى التالي: **صراع الحضارات**(٧).

يعتبر المؤلّف في هذا الكتاب أنّ المواجهة الإيديولوجيّة لزمن الحرب الباردة ستحوّل إلى نزاعات شديدة الخطورة. وذلك لأنّ الحدود بين الثقافات والأديان والإثنيّات هي في الواقع خطوط تماس ومواجهة بينها. فالأديان، على سبيل المثل، التي تشكّل نواة كلّ من الحضارات السبع (التي ميّزها هانتنغتون)، وهي حضارات كونيّة، هي أشدّ قوّة وظلاميّة من الإيديولوجيّات القديمة التي تمثّلت بالماركسيّة والاشتراكيّة وغيرها من الإيديولوجيّات. ويقول هانتنغتون إنّ سقوط الشيوعيّة أزال من طريق الغرب ومن وجه الإسلام عدوًّا مشتركًا لهما، بحيث أصبح كلّ فريق في مواجهة الآخر، وصار الغرب خطرًا على الإسلام والعكس صحيح. فالغرب (وهو يتشكّل من أميركا وأوروبّا، باستثناء العالم الأرثوذكسيّ) عليه أن يحارب العالم الإسلاميّ في مرحلة أولى، ثمّ ينتقل إلى محاربة الحضارة الكونفوشيّة في مرحلة ثانية. والقضيّة ليست قضيّة محاربة بعض المجموعات الأصوليّة الأقلّيّة، بل إنّ المواجهة هي مع الحضارة الأخرى وما تمثّله من مشروع دينيّ سياسيّ مختلف جذريًّا عن حضارة الغرب، لأنّ ذلك المشروع يعتبر نفسه متفوّقًا بالثقافة ومختلف ومزيّاتها ومؤسّساتها، في حين أنّه يقرّ بضعفه على الصعيد التكنولوجيّ أو على مستوى الوسائل المادّيّة التي تُتيح له السيطرة التامّة. ويقول هانتنغتون إنّ مشكلة الإسلام

---

(٧) يمكن ترجمة العنوان *The clash of civilizations* بـ صدام الحضارات.

ليست مؤسّسة المخابرات الأميركيّة أو وزارة الدفاع، بل مشكلته هي مع الغرب بعينه حضارة أو مشروعًا حضاريًا يقتنع المنادون به بشموليّته الكونيّة، ويعتقدون أنّ قدراتهم التكنولوجيّة تفرض عليهم، بما هي إفراز لقدرة العقل البشريّ، أن يعملوا على نشره ونشر الثقافة التي هي نواته، في مختلف أصقاع الأرض. إنّ ما حدث في أفغانستان من حروب ضدّ القوّات الروسيّة وما تبعه من انتصارٍ عليها، بفعل مقاومة المجاهدين وكذلك بتمويل الأميركيّين ودعمهم، اعتبره الإسلام انتصارًا له، في الوقت الذي رأى فيه الغرب سيطرةً للإيديولوجيّة الليبراليّة على الشيوعيّة. والواقع أنّ هذه الحرب، بدل أن تصمت مدافعها، استمرّت لكن هذه المرّة بين حلفاء الأمس، وإن بصورة غير معلنة، ولم يكن تدمير برجَي التجارة العالميّة سوى مرحلة من مراحلها.

إنّ نظريّة هانتنغتون، عبر المقولة التحليليّة هذه، لم تتناول في الواقع قضيّة المواجهة بين الحضارات، بل إنّها استهدفت وإن بصورة غير مباشرة ما نادى به زميله المفكّر فرنسيس فوكوياما في كتابه **نهاية التاريخ**[٨]، الذي أعلن، مع سقوط الشيوعيّة، نهاية تاريخ الصراعات بين الإيديولوجيّات وانتصار الرأسماليّة الغربيّة، أفقًا تدخل في مختلف طيّاته البشريّة كلّها. فالإعلان عن ذلك الانتصار، يقول هانتنغتون، هو ضربٌ من ضروب الكبرياء ليس إلّا، ومن الخطأ الاعتقاد أنّ انتصار الرأسماليّة على الشيوعيّة، نظامًا وإيديولوجيا، يفتح الباب أمام حضارات مثل الإسلام والصين والهند وأميركا الجنوبيّة اللاتينيّة للانضواء جميعها إلى لواء الليبراليّة ونظامها، ويؤدّي كذلك إلى إزالة الخيارات الأخرى من الحسبان. ومن الخطأ كذلك القول إنّ دفاع الغرب عن مصالحه هو دفاع عن مصالح الشعوب والحضارات الأخرى، في حين أنّ هذه الحضارات ترى في قناعات الغرب التي يعتبرها شموليّة قناعات ذات طابع إمبرياليّ

---

(٨) راجع Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Premier Homme*, Flammarion, 1992, 456 pages.

توسّعيّ على حساب الشعوب. ولذلك، فإنّ هذه الشعوب ترى في العولمة الليبراليّة التي توسّعت في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين مشروع سيطرة على العالم يؤمّن مصالح الغرب قبل أيّ أمر آخر.

ويقدّم هانتنغتون نموذجًا عن المأزق السياسيّ والفكريّ الذي يتعرّض له الغرب، إذ إنّه يؤكّد المبادئ الإنسانيّة الشموليّة كالديموقراطيّة وحقوق الإنسان، في حين أنّ الممارسة تُظهر أنّ الغرب لا يرى ديموقراطيّة في أن يصل إلى الحكم نظام أصوليّ بفعل الانتخاب المباشر، وأنّ هذه المبادئ الشموليّة ترفضها بعض الأنظمة التي تتعارض إيديولوجيّاتها معها، من دون أن يحرّك الغرب ساكنًا.

أمام الواقع الصداميّ هذا بين الحضارات، يدعو هانتنغتون الغرب، وأميركا على وجه الخصوص، إلى الامتناع عن فرض سيطرة فكرته ومشروعه الحضاريّ على العالم كلّه، وإلى نسيان مقولة القرية الشموليّة، وإلى حذف فكرة التدخّل في بعض البلدان بوازع إنسانيّ. ويجد هانتنغتون في اعتقاد الغرب أنّ لحضارته العالميّة رسالةً، ثلاثة عيوب: الأوّل بأنّه خاطئ، الثاني بأنّه غير أخلاقيّ، والثالث بأنّ التدخّل في شؤون الحضارات الأخرى هو مصدر عدم استقرار. ويطوّر هانتنغتون تفكيره في هذا المجال فيشير إلى أنّ الصراع بين الإسلام والغرب ربّما لم يكن لصالح الأخير، وربّما أدّى إلى زواله في حال لم ينكفئ على نفسه منذ الآن، فقوّته الاقتصاديّة ليست على ما يرام، والنزعات الانفعاليّة الثقافيّة في داخله هي مصدر وهن وقلاقل، وبعض النظريّات الفلسفيّة الغربيّة لا ترى في مشروعه الحضاريّ سوى نتيجة جرائمه المتنوّعة، وبالتالي فإنّ حربه على الآخرين هي حرب حضارة آفلة.

إلّا أنّ القضيّة، وهذه ملاحظة مبدئيّة على أفكار هانتنغتون، ليست قضيّة حضارة أو ثقافة آفلة أو ثقافة طالعة شمسها، بل إنّ القضيّة هي مكانة الحضارة أو الثقافة في عالم اليوم، مهما كانت تلك الثقافة. فالثقافة تعطي

الفرد الذي ينتمي إليها حقوقًا، لكن لا حقّ تعطيه الثقافةُ فردًا من أفرادها لتبرير أيّ عملٍ يقود إلى انتهاك حرّيّة الآخرين وتهديد حياتهم. وأيّ حقٍّ تعطيه الثقافة باسم النسبويّة الثقافيّة، إنّما يرتدّ على صاحبه إذا اعتدى على حرّيّة الآخر وحقوقه، لأنّ ذاك يعطي المجال للآخر للأخذ بالثأر. والواقع أنّ الممارسات ذات الطابع الثقافيّ، في التقاليد الأشدّ رسوخًا، تخضع للحدود والمراقبة. فلا ثقافة تستطيع اليوم تبرير الحقّ في ممارسة استعباد الآخرين، حتّى ولو قامت تلك الثقافة بممارسة ذاك في السابق. فهذه الممارسة تخجل منها مختلف الثقافات، وهي لطخة عار في تاريخها ولا تعتبرها بالتالي من إرثها الإيجابيّ. وإذا ما اعتبرنا أنّ لا ثقافة تقبل بالتعذيب والقتل المجّانيّ وجريمة القتل الجماعيّ، فإنّ ذلك يقودنا إلى القول بأنّ قواسم مشتركة تجمع اليوم بين مختلف الحضارات، وأنّ موضوع الصدام بين الحضارات لا أساس فلسفيًّا عقلانيًّا له.

نقد أفكار هانتنغتون

وأفكار هانتنغتون هي موضع انتقاد العديد من المفكّرين عبر الاعتراضات التالية:

- إنّ الثقافات ليست كيانات مغلقة، وهي في حالة حوار مستمرّ، لا في حالة تصادم حتّى وإن كانت أحيانًا في حالة مواجهة، وذلك من مقوّمات الحوار. وكذلك هي ليست كيانات جامدة حتّى تدخل في صدام مميت، بل إنّها في حالة تفاعل وتبادل.
- إنّ الثقافات وبالتالي الحضارات ليست بنى فاعلة، لها تنظيماتها الظاهرة وصاحبة القرار لكي تحلّ مكان الدول، أو لكي تتجاوز وجود الجماعات البشريّة التي لها حقّ الكلام والفصل والتعبير عن آرائها. فالحضارة، وهنا هو الواقع، ليس لها موقفٌ محدّد وفاعلٌ على الساحة السياسيّة الدوليّة التي لا تعترف إلّا بالدول وحكوماتها وعلى الأرجح بالمنظّمات غير الحكوميّة، فالقول بأنّ الحضارات هي قوى تتصادم أو تتحاور هو قول لا أساس له بوجه متين.

- إنّ فكرة تقسيم العالم إلى حضارات كبرى ينقضها أيضًا الواقع الاجتماعيّ الاقتصاديّ المحسوس، إذ إنّ الصراع، في حال كان هناك صراع، ليس بين غرب وإسلام بقدر ما هو بين «العالم الواحد» المؤلّف من كيانات ومجموعات إقليميّة ودول مختلفة، والعديد من الذين حلّ عليهم الفقر وانتُزع منهم القرار السياسيّ ورزحوا تحت عبء التخلّف. فالعوالم التي تعتبر واحدة في الظاهر وأطلق عليها هانتنغتون اسم الحضارات تخترقها كلّها اختلافات مهمّة، بالرغم من الوحدة العاطفيّة التي تجمع بين الأفراد في بعض الأحيان.

- إنّ «حرب الحضارات» كما صوّرها هانتنغتون هي ذات بعدٌ سياسيّ، وبالتالي ليست سوى قناع لتغطية الصراع الإستراتيجيّ على مصادر الطاقة، ولرسم الحدود الإستراتيجيّة لمراكز الثقل في بداية هذا القرن، كما حدث في منطقة البلقان حيث تمّ منع تمدّد النفوذ الروسيّ إلى البحر الأبيض المتوسّط، وحيث تمدّد الغرب الأوروبّيّ صوب الشرق عندما ضمّ إليه بعض بلدان المعسكر الشرقيّ سابقًا. وفي أفغانستان، انتهز الغرب فرصة ضرب الإرهاب المدن الأميركيّة للحلول مباشرة في جمهوريّات آسيا الوسطى.

- وتصطدم نظريّة هانتنغتون بواقع الحضاوات والثقافات التي تتفاعل الواحدة مع الأخرى، وتأخذ منها ما تعتبره مكسبًا لها، مثل رفع معدّل الأعمار من ٤٢ سنة في العصر الوسيط إلى ٨٠ سنة في العصر الحديث. وهذا التفاعل هو الذي أدّى بالحضارات المحلّيّة إلى ملاءمة نظامها الثقافيّ والقيميّ مع الأفق الكونيّ الشموليّ، حيث إنّ لا مجموعة تستطيع أن تعيش خارج هذا الأفق، ولا وجود، في الواقع وعلى وجه الحقيقة، لصراع بين الحضارات أو حتّى لحوار في ما بينها، لأنّه لا هيئة مؤهّلة لأن تقضي بما يؤخذ وما يُترك. فما يحدث هو تلقائيّ وطبيعيّ بين الحضارات، ولا من حضارة تستطيع أن تعلو الأخرى، لأنّ كلّ واحدة مدينةٌ للأخرى بأمر من الأمور.

الدين عنصر إلهام وديمومة، لا عنصر تفريق

ومن الأمور التي يشدّد عليها هانتنغتون، ولا بدّ من مناقشتها، هو أنّ النواة الأساسيّة في كلّ حضارة تتشكّل ممّا رأيناه في عرضنا لمفهوم الثقافة من العلاقة الأصيلة بالمتعالي (Transcendant)، وفي صلب هذا المتعالي يبرز الدين عنصرًا مكوّنًا للذات، وهو الذي يميّزها كينونيًّا عن الذات الأخرى. وهذا العنصر هو الذي يؤدّي إلى نزاع مع الآخر، لأنّ من شأنه أن يعلن عن ذاته بأنّه شموليّ ووحده يعطي معنى الحياة، وبالتالي فإنّه يرمي إلى فرض ذاته على الآخرين.

ردًّا على هذه المقولة، لا بدّ من القول إنّ الأديان هي جزء من الثقافات، وإن كان ذلك الجزء له مكانته وخصوصيّته ولم يرتبط دومًا بثقافة معيّنة، وهو في غالب الأمر، بشكل مباشرٍ أو غير مباشر، مصدر إلهام للثقافة ومنبع ديمومتها. تستطيع الأديان أن تقوم بدورٍ سلبيٍّ، سلبيّ جدًّا، عندما تصبح أداة للعنف القاتل في يد المجموعات الأصوليّة، أدينيّة كانت أم قوميّة، وكذلك، عندما تدّعي أنّ في يدها النموذج السياسيّ لإدارة المجتمعات. وتستطيع الأديان أن تقوم بدورٍ إيجابيّ عندما تعود إلى حصر دورها بمهمّتها الأولى، أي جمع الناس الواحد إلى الآخر وجمع كلّ شيء مع مبدأ كلّ شيء، أي أن يكون الدين المرجع الأخير والأسمى الذي يعلو كلّ التنوّعات البشريّة ويصهرها في مصير واحد. إذ ذاك يقوم الدين بتحرير الإنسان من الحتميّة الملازمة لكونه حيوانًا عاملًا، ويقول له صراحة إنّه أكثر من إنسان مستهلك، وإنّه أكثر من مواطن مدنيّة خاصّة وأكثر من عضو لقوميّة معيّنة. الدين يؤكّد أنّ عظمة الإنسان هي في تجاوزيّته وتعاليه وارتباطه بالله، وبالتالي فإنّ أيّ إنسان هو قريب الإنسان الآخر. وفي حالة المسيحيّة، فإنّ الشموليّة التي تدعو إليها ليست شموليّة قائمة على القهر والسيطرة والغلبة، بل إنّها شموليّة تقوم على الاعتراف بأنّ البشر جميعًا هم إخوة ومتساوون في يسوع المسيح، وأنّ المسيحيّة هي على هذا المستوى دعوة عالميّة ترفض خنق الإنسان في إطار ضيّق،

وكذلك فهي تدين روح بابل، روح التكنولوجيا العصريّة التي ترمي إلى تعليم البشر لغة واحدة، في حين أنّ الله بالروح القدس، جمعهم من لغات مختلفة في إطار واحد. الدين يدعو بالتالي إلى الحوار والتواصل بين مجتمعات مختلفة، تعرف العناصر التي تميّزها عن الآخرين، وهي اختلافات تميّز ولا تفرّق(٩).

مثل الترجمة كأداة حواريّة فاعلة

وإذا كان لا بدّ من المحافظة على مقولة الحوار، وإذا كان الوصول إلى الحوار يفترض البحث عن قاعدة مشتركة وولادة رؤية جديدة للآخر، فإنّ مسألة التمكّن من أكثر من لغة، والعبور من لغة إلى أخرى، لن تكون سوى الأداة الفضلى والضروريّة لتفعيل ذلك الحوار، وكذلك التعبير القويّ عن ذلك التفاعل. وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعدّد الكلمات واللغات التي يتقنها فرد من الأفراد، وهذا ما من خصوصيّات الواقع اللبنانيّ، لا يلغي الانتماء أو الهويّة، بل إنّه يوسّع الآفاق العلميّة والثقافيّة. وكذلك فإنّ الدخول في مجتمع دوليّ يزداد انفتاحًا على الفوارق والخصوصيّات واعترافًا بها يفرض على المجتمعات الحيّة التحصّن بالرأسمال اللغويّ المتنوّع، فتعطي نفسها المقوّمات الضروريّة للنجاح في عالمٍ قائم على التبادل في ميادين شتّى. وفي هذا الإطار يدلّ مفهوم الترجمة من لغة إلى أخرى على انفتاحيّة الثقافات، حيث إنّ التاريخ علّم الشعوب، عبر حقبة طويلة امتدّت منذ القرون البعيدة، أنّه في الانغلاق على الذات خطر على الثقافات بأن يصيبها العقم، وبالتالي تسير على طريق الهلاك فالموت البطيء، وهذا ما حدث ويحدث. فالترجمة ليست مجرّد نقل وتحويل من لغة إلى أخرى، بل إنّها عمل علميّ يقضي بإعادة الصياغة وإعادة تقديم لعملٍ معيّن في سجلّ لغويّ ثقافيّ آخر، ممّا يؤثّر

(٩) بعض هذه الأفكار تمّ اقتباسها من مقال Paul Valadier, «La mondialisation et les cultures», in *Etudes*, novembre 2001, p. 510.

حكمًا في تلك الثقافة، ويفرض عليها إعادة النظر في مفاهيمها ومصطلحاتها وتعابيرها. فعندما تعبر لغة معيّنة في غربال الترجمة، تكتسب طاقات وشحنات معنويّة إضافيّة جديدة، ذات بعد دلاليّ واضح، وتزداد قوّة وحضورًا وثقة بذاتها، وقدرة على الانتشار والتفاعل.

والحديث عن «حوار الحضارات» عبر نموذج الترجمة يفتح باب الحديث، وإن سريعًا، عن موقع الفرنكوفونيّة أو الإطار اللغويّ الفرنسيّ في هذا الحوار. يقول الدكتور بطرس بطرس غالي في هذا المجال عن ذهنيّة الفرنكوفونيّة التي تجمع أكثر من خمسين بلدًا في إطارها: «إنّ الفرنكوفونيّة كانت المدخل إلى تثبيت التعدّديّة اللغويّة والثقافيّة، وهذه التعدّديّة كانت مفهومًا مجرّدًا، إلّا أنّها اليوم، وبفضل اجتماع البلدان الناطقة بالفرنسيّة، أصبحت سياسةً تدعو إلى التنوّع الثقافيّ في إطار صراع لا من أجل إلغاء الآخر، بل من أجل الاعتراف به مغايرًا. والنظر إلى الفرنكوفونيّة لم يعد نظرًا إلى نوع من الاستثناء، أو من الملجأ، أو من الخصوصيّة لصياغة تفكير أحاديّ جامع بلغة معيّنة، بل إنّه نظر إلى إطار يتكامل فيه كلّ واحد من الفرقاء، بما لديه من خصوصيّات تتغذّى من اللغة الفرنسيّة وتغذّي بدورها اللغة الفرنسيّة»[١٠].

خاتمة

إنّ ما نستطيع استخراجه من «حوار الحضارات» في سنته العالميّة، وما يتخلّلها من مناقشات ومداخلات، هو التالي على الصعيدين العالميّ واللبنانيّ:

- أوّلًا: إنّ «حوار الحضارات» هو حوار بين أبنائها وبين الآخرين من ممثّلي الحضارات الأخرى، لا فقط بين الحضارات نفسها التي لا حياة

(١٠) راجع Patrick Kéchichian et Josyane Savigneau, *Le Monde, Spécial Francophonie*, 26 octobre 2001, p. 3.

لها من دون الذين يرتبطون بها ويرون فيها معنى لحياتهم. وحوار الحضارات يقتضي أيضًا أن يتحاور ممثّلو كلّ حضارة في ما بينهم، حول حالة حضارتهم، لا بل حول القِيَم والعادات والتقاليد الموروثة، والأذواق وطرق العيش والاقتناعات والعقائد الدينيّة، وحول علاقة حضارتهم بالحضارات الأخرى، ومدى اشتراك تلك الحضارة في تكوين قواسم مشتركة مع الآخرين.

ثانيًا: إنّ «حوار الحضارات» أصبح ضروريًّا مع بروز العولمة وسقوط الحواجز بين الدول والمجتمعات ومع تزخيم التبادل، لا على صعيد تجارة السلع وحسب، بل على صعيد تبادل المعلومات والمعارف وما يتبع ذلك من تفاعل وتأثير متبادل، وكذلك تأثير مراكز القوى المؤثّرة على المراكز الأخرى الأقلّ قوّة. وأمام اشتداد مدّ العولمة، من الطبيعيّ أن يكون ردّ فعل بعض الحضارات ردّ فعل عنيف لحماية نفسها، إذ يزداد التعلّق بكلّ الرموز والقِيَم الأخلاقيّة والاجتماعيّة للمحافظة على نقاوة الجماعة من الخطر المهدِّد الخارجيّ، فيلجأ الأفراد والجماعات إلى تلك الرموز، وكذلك الدول والتكتّلات، لإثبات خصوصيّاتها والدفاع عن مكوّنات هويّتها وإيضاح سيرورتها.

ثالثًا: إنّ لبنان عاش ويعيش هذه السيرورة، سيرورة التحاور مع ذاته وفي داخله[11]، وهو في صلب هذه السيرورة منذ نشأته، وكأنّ هذه السيرورة هي جزء من هويّته وكيانه وحتّى من مقوّمات الدولة التي نشأت قبل الاستقلال وبعده. وهذا التحاور هو مع ذاته المتنوّعة، وهو تحاور الذات مع مختلف العناصر الثقافيّة التي تشتمل عليها، وهو تحاور مع محيطه العربيّ المباشر ومع العالم. وهذا التحاور هو في الحقيقة مجازفة لأنّه يمكن أن يؤثّر في وضعيّة كلّ عنصر من عناصر الذات الجامحة فيبدّله ويغيّره. والتحارر لا يرمي إلى تحسين المواقع أو اقتناص المكاسب

---

(١١) التعبير من وزير الثقافة اللبنانيّ، الدكتور غسّان سلامة في محاضرة ألقاها في مؤتمر «إحياء تراث جبل عامل»، راجع جريدة السفير في ٢٠٠١/٦/٥.

الإضافيّة، بل إنّه جهاد عميق مع الذات كي نجعلها ترضى بإمكانيّة التحوّل من خلال التفاعل مع الآخر، عوضًا عن الاكتفاء بموقع المجاورة.

يقول الرئيس الراحل شارل حلو: «إنّ الثقافة لا حدود لها ولا شهادات ولا امتحانات. الثقافة هي نظام عيش على قدر كبير من الرقيّ والتواصل مع الآخر. إدّعاء الثقافة هو غير الثقافة الحيّة التي يعيشها الإنسان في يوميّاته العاديّة البعيدة عن المظاهر والخداع والكبرياء»[١٢].

هذه الكلمة هي مشروع عمل لما بعد سنة «حوار الحضارات».

(١٢) حوار مع الرئيس شارل حلو في مجلّة مناطق اللبنانيّة، العدد الأوّل، شتاء ٢٠٠١.

العالم العربيّ ومخاض التاريخ

باسم الراعي*

العالَم العربيّ يَحترق ويتصارع ويتخبّط، لكن لا ككلّ المرّات. وُجود هذا العالم مُهدّد، وهذه المرّة مُهَدّد بسبب تاريخه. هو في صراع مَع تاريخه، لا بل هو يقاتل تاريخه ويقاتل العالم بسبب تاريخه. هذا الصراع هو في الحقيقة مخاض. والكلمة «مخاض» استعملتها رسالة للبطاركة الشرقيّين لتعبّر عمّا يدور في العالم العربيّ: «يُعاني العالم العربيّ (تقول الرسالة)... من مخاض حضاريّ عميق. فهو عالَم يبحث عن ذاته، وعن صيغة لوجوده، وعن موقع له في عالم اليوم يستطيع من خلاله أن يكون عنصرًا إيجابيًّا في صنع الحضارة الإنسانيّة... انطلاقًا من أصالة هويّته وفرادة تراثه... يجري هذا البحث وسط تحوّلات... وصعوبات جمّة... ويشعر... بأنّ العالم ينظر إليه من خلال قوالب لا يتعرّف على نفسه فيها، وهذا ينعكس على موقفه هو من العالم، وعلى نظرته إليه، فينشأ بين الطرفين توتّر يَصعُب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»[1].

(*) مجاز بالفلسفة من الجامعة اللبنانيّة؛ مجاز بعلم اللاهوت من جامعة الروح القدس، الكسليك (لبنان).

(١) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحيّ في الشرق، عيد الفصح ١٩٩٢، ف ١٠. المقصود بمقولة «العالم العربيّ» هو العالم الإسلاميّ. و«العالم»، كلمة يراد بها المدى الحيويّ لتفاعل الإنسان مع ذاته ومع التاريخ. (راجع، ف ٩).

كلمات هذه الرسالة تكشف عن وجود أزمة يعيشها العالم العربيّ تدور على محورين جوهريّين: الأوّل بحث عن الذات، والثاني محاولة انوجاد في عالم اليوم (أو مشروع انوجاد)[٢]، والحقيقة أنّ هناك جَدَليّة بين الذات والانوجاد. لأنّ الانوجاد هو تعبير الذات عن ذاتها كقرار وجود. لكن بين الذات والانوجاد هناك حركة التاريخ: وهنا تبرز المشكلة الأصعب، مشكلة الشرق الذي يبحث عن هويّته: فهاتان الحركتان (حركة الذات وحركة الانوجاد) تجعلانه في صراع مع ذاته (أو كيانه). هو إذًا في صراع مع ما يربط الذات بالانوجاد أي التاريخ. كيف يفهم إذًا العالمُ العربيّ تاريخَه؟ وكيف نفهم أزمته الحاليّة في ضوء تاريخه؟ وهنا تجد هذه المحاولة مبرّرها.

ولكن قبل الشروع في تحليل هذه الجدليّة الأزمة، يدفعنا البحث إلى توضيح كلمة «تاريخ». ففي الألمانيّة كلمتان تفسّران دلالة «تاريخ» كمصطلح: Geschichte وHistoriche. الكلمة الأولى تُترجم بتاريخ للدلالة على ما حدث في الماضي والذي هو قابل للتدوين؛ والكلمة الثانية تدلّ على معنى حدثٍ في الماضي لا يزال فاعلًا في الحاضر وله دلالاته في المستقبل[٣].

إنّ التحديد الثاني لمصطلح التاريخ هو الذي يهمّنا في هذا البحث، وفي ضوء هذا المعنى سنقرأ الأزمة التي تعاني منها الشخصيّة العربيّة في صراعها الحاليّ. ولتوضيح هذا المعنى بصورة أدقّ يقول إريك فرانك في تحديده كلمة تاريخ: «إنّ الحالة التي يعيشها فرد ما هي نتيجة لما صنعه هو

---

(٢) ـ الكلمة لسارتر: «L'homme est d'abord un projet». Un projet d'être. Cf. SARTRE, J.P.: *L'existenticlisme est un humanisme*, coll. «Pensées», Nagel, Paris, 1970, p.p. 22-24. كما يُمكننا القول إنّ الحضارات هي أيضًا مشروع وجود.

(٣) Gibellini, R.: *Panorama de la théologie au XX^ème siècle*, Cerf, Paris, 1994, p. 50.

أو آخرون قبله بذاتهم أو بأعمالهم، أو بأفكارهم. وهذه الحالة تتحوّل إلى تصميمات Décisions تاريخيّة يُصبحُ من المستحيل إبطالها، وعندما يصعب على الإنسان التفكير أو العمل أو الكينونة إلّا انطلاقًا من هذا الماضي. فمن هذا كلّه تتكوّن تاريخانيّة Historicité وجوده»[٤].

هذه التاريخانيّة تشكّل إذًا نوعًا من لاوعي جماعيّ وفرديّ يتحكّم بحاضر الإنسان والجماعة ومستقبلهما. فالتاريخ يصبح دافعًا للانوجاد وهو في الوقت نفسه تعبير عن مخزون الذات. لهذا السبب قلنا بالصراع القائم في العالم العربيّ بين الذات والانوجاد. فلهذا الصراع «حدث مؤسّس»، والحدث المؤسّس هو واقعة تاريخيّة، وهنا تكمن أهمّيّة التاريخ.

بالمقابل، كلّما ابتعدنا بالزمن عن الحدث المؤسّس هذا تراكمت تأثيراته، بخاصّة إذا كان الحدث صدمةً للوجدان، ودفعت بهذا اللاوعي إلى التأزّم والتوتّر والانفعال. وهذا ما أوضحته رسالة البطاركة عندما استعملت هذه العبارات: «توتّر يصعب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»[٥].

إنّ التركيز على اللاوعي الجماعيّ معنيّ للتاريخ هو الذي يدفعنا إلى البحث عن هذا الحدث المؤسّس ونتائجه. وفي ظنّنا أنّ الرجوع في التاريخ المعاصر إلى أزمة العالم العربيّ يتوقّف على تاريخ ٣ أيّار ١٩٢٤، يوم إلغاء الخلافة الإسلاميّة. من هذا التاريخ سنبدأ وإلى نتائجه سننتهي. فكيف حدث أوّلًا هذا الإلغاء، وما كانت ردود فعل المسلمين؟ وثانيًا، ما هو تأثير هذا الحدث في الفكر الإسلاميّ المعاصر؟

١ - إلغاء الخلافة وردود فعل المسلمين

لم يعش العالم الإسلاميّ شعورَ خيبةِ أمل كالتي شهدها في هذا

(٤) Bultman, R.: *Histoire et eschatologie*, coll. «Foi vivante» n° 115, Delachaux et Nestlé, Paris, 1959, p. 10.

(٥) الحضور المسيحيّ في الشرق، المرجع السابق.

القرن. وإذا كنّا اليوم نشعر بالتوتّر الذي يعيشه هذا العالم حدَّ الغليان، فهذا يُبرّر فكرة التاريخ التي انطلقنا منها، فكرةً لاواعية فاعلة ومنفعلة. فأين تكمن فظاعة هذا التاريخ؟

إنّ إلغاء الخلافة، حدث مؤسِّس، وَضَعَ على المحكّ مستقبلَ الإسلام[٦] نظامًا متكاملًا للحياة، ومستقبل المنطقة ووجودها. لكن رُبَّ معترض يقول: كيف نوفّق بين إلغاء الخلافة والأزمة الراهنة؟ فالإسلام قد ترسّخ في دول وجمهوريّات وله مرجعيّاته، وله نفوذه. وأزمة العالم العربيّ أزمة سياسيّة واقتصاديّة، فهناك طغاة ومستضعَفون، وهناك الشرق والغرب في صراع محموم... لكنّنا إذا ما أردنا طرح المشكلة، فما يجب الركونُ إليه أوّلًا هو طريقة فينومنولوجيّة بأن نضع جانبًا المتحوّل في السياسة لندخل عمق المشكلة في الذات، فنستطيع رؤية الواقع من خلال التاريخ الذي يحرّكه. عندها يمكننا أن نتساءل: هل فعلًا تكمن مشكلة الشرق في الاقتصاد وفي السياسة فقط؟

قبل الإجابة عن السؤال والدخول في تحليل للتاريخ، لا بدّ لنا أن نترك المسلمين أنفسهم يُعبّرون عمّا ألمّ بهم. فمحمّد الألوسيّ يختصر لنا جهاد الشرق إبّان قرن بما يلي: «مضى على العمل الإسلاميّ الهادف إلى إقامة دولة إسلاميّة يعيش المسلمون في حدود سلطانها وفقًا لأحكام الإسلام وقيَمه وتعاليمه، أكثر من نصف قرن من الزمان... لقد بدأ هذا إثر إلغاء الخلافة وإزالة دولتها سنة ١٩٢٤ وتحويل العالم الإسلاميّ إلى كيانات متعدّدة بديلة عنها، توزّع المسلمون فيها تنفيذًا لأهداف «المسألة الشرقيّة» التي ظهرت أوّل ما ظهرت في القرن السابع عشر الميلاديّ بقصد القضاء على دولة الخلافة الإسلاميّة، وتفكيك العالم الإسلاميّ واقتسامه مناطقَ نفوذ من قِبَل الدول الأوروبيّة لأسباب ليست استعماريّة (...) فحسب، وإنّما لأسباب أو دوافع تاريخيّة ونفسيّة أيضًا كوّنتها في نفس

---

(٦) لا يُقصد بكلمة «إسلام» الدين الإسلاميّ من الناحية العقائديّة، بل من ناحية عيش الإسلام وتأثيره في المجتمع.

الأوروبيّ هزائمُه أمام المسلمين يوم أن كانت دولتهم قويّة متماسكة. وممّا يجدر ذكرُه هنا أنّ إلغاء الخلافة وتفكيك العالم الإسلاميّ كان ولا يزال كارثة كبرى نزلت ليس بالمسلمين فقط وإنّما بالعالم أجمع، وستبقى هذه الكارثة قائمة إلى أن تقوم هذه الدولة من جديد»[٧].

هذا النصّ في وصفه الحالة الإسلاميّة المعاصرة يدفعنا إلى استحضار تاريخ هذه الحقبة للتركيز على تفاصيل إلغاء الخلافة الإسلاميّة على يد أتاتورك، وعلى مواقف المسلمين من هذه الصدمة.

١ - ١ إلغاء الخلافة[٨]

يتّفق ألبرت حوراني مع مجموع المداخلين في المؤتمر حول أتاتورك، أنّ ما توصّل إليه مصطفى كمال في خلق تركيا علمانيّة، هو نتيجة لمحاولات عديدة قام بها أكثر من سلطان ومفكّر للتغيير. كانت هذه المحاولات قد اصطدمَت برفض أصحاب النفوذ المحافظين وبسبب ذلك التداخل القائم بين السلطنة - الخلافة والدين. وعليه ما يُمَيّز الثورة الكَماليّة هو أنّها، بالرغم من تطبيقها العلمنة، إلّا أنّها لم تُحدث انقطاعًا جذريًّا مع ماضي تركيا الإسلاميّ، ما خلا أمر الخلافة والتشريعات القانونيّة. محاولة مصطفى كمال إذًا وُجدَت للتوفيق بين تركيا المسلمة والتطوّر الحاصل في العالم على كلّ الصعد.

يرى عليّ كزنجيغيل[٩] Ali Kazancigil أنّ الوضع المتحوّل في

---

(٧) الألوسيّ، محمّد: لكي لا يتكرّر الخطأ، صدّام حسين بين إسلاميّة المواقف ومواقف الإسلاميّين، الكتلة الإسلاميّة في العراق، ١٩٩١، ص ١٢٩.

(٨) نستند في هذه الفقرة إلى:

+ حوراني، ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، دار نوفل، بيروت، طبعة ١٩٩٧.

Kazancigil, A. et Ezzunöbudun et alii: *ATATÜRK fondateur de la Turquie moderne*, Masson, Paris, 1984, surtout les pages: 37-54; 121-135 et 183-209. +

(٩) Kazancigil, A.: «L'Etat Ottoman-Turc et le Kémalisme», dans, *Atatürk...*, *op.cit.*, p.p. 37-54.

السياسة الاقتصاديّة العالميّة هو الذي دفع بعض النخبويّين الأتراك إلى التفكير في أنّ التأخّر عن قيام دولة مبنيّة على مبادئ المواطنيّة، والقوميّة، والعلمانيّة، سيرتّب عليها صعوبة إنقاذ استقلالها وستقع تحت النظام الاستعماريّ. وللوصول إلى هذه النتيجة، لا سيّما أنّ السلطنة كانت تعاني من خلل كبير على صعيد الإدارة والفكر بتأثير الحُكم والنظام القائمَين على مبادئ مرّ عليها الزمن، في حين أنّ تفشّي المطلب القوميّ كان أمرًا راهنًا في العالم، وكان لا بدّ من ثورة لا على المستوى الاجتماعيّ وحسب، بل على مستوى ثورة جذريّة تبدأ برأس الحكم، لذلك وجب أن تُعتَبَر الكماليّة الجوابَ الأخير والأكثر نضوجًا عن السؤال المطروح منذ زمن في تركيا وفي السلطنة كلّها: كيف تنقذ هذه الدولة؟

النخبويّون الذين كانوا قد اضطلموا وتثقّفوا ودرسوا في الغرب، تَشَكَّل عندهم الوعي أنّ المستقبل في العالم لا يمكن أن يواجَهَ إلّا بالعلم، والتطوّر هو مطلب الحياة. وفي وجه عالَم يدفعه العلم، لا يمكن أن نستمرّ ضمن دولة متخلّفة في نظامها وعيشها. لكنْ تجدر الإشارة إلى أنّه يجب التفريق بين مصطفى كمال ومَن سبقه من التجديديّين كتركيا الفتاة.

مشروع إنقاذ الدولة هذا يدفعنا إلى تسليط الضوء على بعض الثوابت التي كان يقوم عليها مجتمع السلطنة. فالإسلام كان قد كرّس مجموعة من الأمور: ١) فصل الكون المتعالي الإلهيّ عن الكون المادّيّ، على أنّ الرابط الوحيد بينهما هو طاعة الله الكاملة المتجلّية بنشاط مجتمعيّ خصوصًا سياسيّ وعسكريّ؛ ٢) تحديد طابع الجماعة الإسلاميّة العالميّ والشموليّ؛ ٣) مثاليّة الأمّة (أي الجماعة السياسيّة - الدينيّة)؛ ٤) مثاليّة القائد باعتباره حامي الأمّة وحياة الجماعة. مع ذلك، سرعان ما تمّ التخلّي عن مثاليّة القائد وحلّ مكانها القبول اللاهوتيّ (أي التشريعيّ) لأيّ قائد، كي لا تقع الفوضى في الحكم، غير أنّ السلطة الفعليّة كانت للعلماء بكونهم حُماة الشريعة ووحدة الجماعة. فلم يكونوا شركاء لا يمكن الاستغناء عنهم، بل أصبحوا فريقًا ذا سلطة قويّة، قادرين على الدخول في مواجهة مع القادة (هذا الرأي يؤكّده حوراني ويُشير بالتحديد إلى سلطة

الصوفيّين، وشيوخ الطريقة).

كما يوضح شريف مَرْدِين[١٠] أنّهَ في السلطنة العثمانيّة كان العلماء منخرطين بشكل واضح في المَكنَة الحاكمة أكثر منهم إبّان العهود السابقة في الإسلام، وذلك بمراقبتهم التعليم والقضاء والإدارة... كانوا يتصرّفون تصرُّف رجال دولة، ويُراقبون بطريقة غير مباشرة الحياة الاجتماعيّة. فالحكم كان إذًا إسلاميًّا وبيروقراطيًّا: إسلاميًّا بمعنى أنّ الإسلام كان دين الدولة والسلطان كان قائدًا للجماعة الإسلاميّة؛ وبيروقراطيًّا لأنّ الموظّفين الحكوميّين الأتراك كانوا يعملون بجدّيّة للحفاظ على الدولة. فهؤلاء كانوا يعوّلون على مبدأ السلطة وعلى السياسة المبنيّة على الواقع الحسّيّ والعمليّ، إلى حدّ أنّ ما قاموا به أدّى إلى مجموعة من التجديدات على صعيد السلطة. هذا التجديد لم يكن كافيًا للنهوض بمجتمع أفضل، غير أنّه مهّد الطريق لمصطفى كمال.

كان ذلك الجوّ العامّ لحال الحكم والمجتمع التركيّ، فبات مصطفى كمال يبحث عن مبدأ آخر غير الشريعة للنهوض بتركيا كدولة تكون قادرة على مواجهة الأزمة. أوّل ما انطلق منه كان وحدة نظريّة غير موجودة هي القوميّة التركيّة، بعث فيها الحياة. فعاد إلى جذور تركيا وكيفيّة مساهمتها في الحضارة قبل اعتناقها الإسلام وتحوّلها إلى سلطنة. ثمّ أكّد أصالة اللغة التركيّة في ميدان الأدب والإنتاج الثقافيّ... وباتت القوميّة والحضارة الغربيّة العبارتين المحوريّتين لمشروعه ولمواقفه من الدين.

نظريّته هذه سعى إلى تطبيقها بإنجازه مجموعة من المواقف: ١) بناء جمعيّة قوميّة تكون مبدأ للتشريع السياسيّ؛ ٢) المِلّة - مصطلح يعني التقسيمات الدينيّة في السلطنة، مع محافظة الإسلام على موقعه مصدرًا للتشريع. ولكن في نهاية القرن التاسع عشر كانت كلمة «ملّة» تستعمل للدلالة على القوميّة. فما كان من مصطفى كمال إلّا أن استفاد من هذا

---

(١٠) Mardin, S.: «Religion et Laïcité en Turquie», *Idem.*, p.p. 183-209.

اللغظ القائم وعقد اجتماعًا سنة ١٩٢٠ بحضور كثيف لرجال الدين، وانتزع منهم تسويتًا على بند نصّ على أنّ السيادة المطلقة هي للملّة (بمعنى القوميّة). بعد هذا الاعتراف استطاع مصطفى كمال أن يفصل السيادة القوميّة عن سلطة السلطان - الخليفة؛ ٣) هذا الأمر مهّد لإعلان إلغاء السلطنة سنة ١٩٢٢ وتكريس الجمهوريّة التركيّة ١٩٢٣، وإعلان قوانين ٣ أيّار ١٩٢٤: إلغاء الخلافة، واعتبار التعليم تحت إشراف الدولة، وإلغاء المدارس الدينيّة. فشؤون الأديان وبناء المعابد أنيطت بإدارة تابعة لرئيس الوزراء. وفي نيسان ١٩٢٤ ألغيت المحاكم الدينيّة. وفي سنة ١٩٢٥ اعتُبرت الطرائق الصوفيّة خارجة عن القانون. وفي سنة ١٩٢٦ اعتُمدت مجموعة القوانين السويسريّة وانقطع بالتالي الرباط بين الشريعة والأحكام الجزائيّة. وفي سنة ١٩٢٨ ألغي قرار اعتبار الإسلام دين الدولة.

انطلاقًا من مجموعة القوانين تلك، اعتبر أتاتورك أنّ العلمنة ليست الإلحاد، بل فصل الدين عن الدولة. وعليه يمكن تلخيص العلمنة التركيّة بسلخ أحد أعضاء الدولة منها. ولهذا وجب اعتبارها حدثًا مؤسّسًا لتاريخ لاوغيٍ خاصّ.

لكنّ السؤال المطروح: هل هذا التحوّل حصل بدون ردود فعل في الوسط الإسلاميّ؟ والجواب أنّه لم يكن ردود فعل مباشر فقط، بل كانت تردّدات لهذا الحدث في نفوس المسلمين ومواقفهم حتّى يومنا هذا.

١ - ٢ المسلمون وإلغاء الخلافة

إنّ النصّ (نصّ الألوسيّ) الذي أوردناه في بداية القسم الأوّل يطلعنا بوضوح على الأثر الذي تركه تاريخ ٣ أيّار ١٩٢٤ في حياة المسلمين. وهو يعكس طموح المسلمين إلى استعادة الخلافة تطبيقًا لحكم الله، وبما أنّ العالم هو لله، وَجَب أن يخضع لحكمه وهي مسؤوليّة على المسلمين إنجازها.

ردّة الفعل تلك تجعلنا نقف مجدّدًا على ردود فعل المسلمين حين أعلن أتاتورك قرار إلغاء الخلافة. يعرض لنا ألبرت حوراني نموذجًا من

ردود الفعل التي تشكّلت في مصر: «ففي ١٩٢٦، عقد فريق من العلماء المصريّين مجمع الخلافة (. . .) في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر نظرًا إلى المركز الذي يحتلّه هذا البلد بين الشعوب الإسلاميّة. فأكّد هذا المجمع، من جديد، النظرة التقليديّة في الخلافة: فقال بشرعيّتها، بل بوجوبها، لأنّ عددًا من الفرائض الشرعيّة تتوقّف عليها. ولكي تكون أصليّة، ينبغي أن تتمتّع بالسلطة الروحيّة والزمنيّة معًا. فإذا انعدمت هاتان السلطتان لم يكن للخلافة وجود بالفعل، كما هو واقع الحال في الحاضر. لذلك كان كلّ ما يمكن القيام به الآن هو عقد اجتماعات متابعة للنظر في الأمر، حتّى يحين الوقت المناسب. وقد أضاف أحد المندوبين إلى ذلك أملهُ في أن يكون من الممكن، عندما يحين الوقت، أن يُنتخب الخليفة من قِبَل هيئة تمثيليّة إسلاميّة»[١١].

ورغمَ ما يتضمّنهُ موقف العلماء من أسى، وخطورة الخطوة عند المسلمين، إلّا أنّه قد تبعه مشادّات قويّة بين المثقّفين المسلمين، وبالأخصّ المصريّين، فمنهم مَن دافع عن إمكانيّة التخلّي عن فكرة الخلافة بعد الشكّ وتأكيد عدم شرعيّتها (عليّ عبد الرازق). جُوبِهَ هذا الرأي بأكثر من ردّ من قبل العلماء المتولّين مسؤوليّة الردّ.

قال الشيخ بخيت الذي تولّى الردّ على عليّ عبد الرازق: «إنّ نظريّة عبد الرازق تهدّد، ضمنًا، نظام العقيدة الإسلاميّة بكامله، وذلك بمحاولتها هدم أحد أساسيه: عقيدة الخلافة. . .»[١٢]

فنُخبة العلماء هذه تنطلق من مبدأ يُحَدِّد رسالة محمّد أنّها دعوة إلى شريعة أرسِلت من لدن الله، ولتطبيقها فهي بحاجة إلى سلطة سياسيّة. وعليه يقتضي أن تكون الجماعة الإسلاميّة منذ البدء جماعة سياسيّة. وبما «أنّ الكتاب والشريعة لم يُنزّلا من أجل جيل معيّن، بل من أجل كلّ

---

(١١) حوراني، ألبرت، المرجع السابق، ص ١٩٢.
(١٢) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

الأجيال، وَجبَ دائمًا وجود مَن يمارس السلطة السياسيّة في الأمّة. فالدين الإسلاميّ قائم على السعي إلى السيطرة والسلطة والقوّة والسؤدُد، ورفض أيّ شريعة تنافي شريعته وسنّته الإلهيّة، وعدم الاعتراف بأيّ سلطة لا يكون صاحبها مُكلّفًا بتنفيذ أحكامها»[١٣] (هذا موقف العلماء المصريّين الذي تكلّم باسمهم الشيخ بخيت).

فالردّ الصريح هذا يؤكّد أنّ الوجدان الإسلاميّ لا يمكن أن يعيش بعيدًا عن هذه الدعوة الكونيّة لتنفيذ حكم الله. فكيف له أن يقبل بإلغاء الخلافة التي تمثّل في وعيه تحقيقًا لحاكميّة الله. وهو بالتالي لا يمكنه إلّا أن يبحث عن بديل مؤقّت ساعةً يستحيل عليه إيجادُ مرجعيّة جامعة للمسلمين. هذا الأمر ممّا بدأ بالالتفات إليه بعض المفكّرين المصريّين.

فرشيد رضا أحد هؤلاء المفكّرين، والذي شغله موضوع الخلافة وإلغاؤها، قد أعطى حلًّا بديلًا ومؤقّتًا ريثما تستعيد الخلافة موقعها. فاعتبر، حسبما لخّص موقفه ألبرت حوراني، أنّ: «الخلافة الأصليّة ليست موجودة اليوم، ولذلك وجب إعادة بنائها، وهذا لا يتمّ إلّا على مرحلتَين: الأولى إقامة خلافة الضرورة، لتنسيق جهود البلدان الإسلاميّة ضدّ الخطر الخارجيّ؛ والثانية إقامة خلافة الاجتهاد الصحيح عندما يحين الوقت»[١٤]. فخلافة الضرورة، بحسب رضا، تقوم خطوةً أولى على مبايعة أحد حكّام الدول الإسلاميّة المشهود لهم أنّهم غير خاضعين لتأثيرات الأجانب؛ والخطوة الثانية تكون بإعداد أشخاص مؤهّلين للإمامة العظمى والاجتهاد الشرعيّ.

هذه الأفكار التي نادى بها رشيد رضا سرعان ما لاقت استحسان كثير من المسلمين، وعلى رأسهم تلميذه حسن البنّا الذي أسّس جماعة الإخوان المسلمين حوالى سنة ١٩٢٨. ونشوء هذه الحركة كان نتيجة

---

(١٣) المرجع السابق، ص ١٩٧.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

لإخفاق اجتماع علماء الأزهر. في ضوء هذه المعطيات يمكننا تكوين نظرة أوّليّة إلى ما يُسمّى بالسلفيّة أو الأصوليّة الإسلاميّة وتفشّيها في العالم الإسلاميّ، لا سيّما أنّ حركة البنّا جاءت تحوّلًا في الفكر الإسلاميّ، من حركة الإصلاح التي قام بها محمّد عبدو وجمال الدين الأفغانيّ إلى حركة سلفيّة، بعدما كانت حركة محمّد عبدو حركةً انفتاح على المعارف الأوروبيّة ومحاولة إيجاد موقع للإسلام في هذا الجوّ الحضاريّ الذي بدأ يفرض على الإسلام تحدّيات الوجود أو عدم الوجود كقوّة حضاريّة. هذا التحوّل يمكن أن نطلق عليه تسمية «الصحوة الإسلاميّة»(١٥).

هذا الوعي الذي تَشكّل عند المسلمين أخذ يتنامى مع الزمن، وهو في الحقيقة ظاهرة معقّدة يتداخل فيها أكثر من موضوع. ولذلك ذكرنا أنّنا كلّما تقدّمنا في الزمن وابتعدنا عن الحدث المؤسّس لهذا الوعي، تعقّدت الأمور وتشعّبت... فيجب إذًا تمييز ظاهرة التطرّف في كلّ مستوياتها، بحيث إنّها ظاهرة تأزّم الفكر الإسلاميّ تجاه إخفاقه في تحقيق وحدة شاملة. لذلك نرى المتطرّفين أنفسهم يتقاتلون، لا بل يتسابقون لإثبات صحّة مواقفهم. وكأنّ الأمر يتحوّل إلى رهان على مَن يُثبّت نفسه خليفة

---

(١٥) «الصحوة الإسلاميّة، يقول السيّد محمّد حسين فضل الله، تمثّل اليقظة الإسلاميّة التي تعيشها الأمّة في انفتاحها على إسلامها، من خلال الصدمة التي تعيشها في واقع التحدّيات التي واجهتها الأمّة في غفلتها عن حركة الإسلام في الواقع، وعن أصالته في موقع الحياة، بحيث إنّ الإنسان ينفتح في أجواء هذه الصحوة بفعل الصدمة الكبيرة التي حدثت للمسلمين، من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية ممّا أدّى إلى خروجهم من حالة الغفلة...».
بن جدو، غسّان: خطاب المسلمين والمستقبل، حوارات مع آية الله السيّد محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٠.
راجع أيضًا، أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ - دراسة في علوم القرآن، الطبعة الخامسة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٠. يقول عن رشيد رضا وما أحدثه من تفجير لهذه العودة إلى السلفيّة الدينيّة: «... لكن من جُبّة الشيخ (رشيد رضا) برزت الاتّجاهات الرجعيّة في مجالات الفكر الدينيّ والأدبيّ على السواء...» ص ١٧.

مؤقتًا للمسلمين ريثما يتسنّى له أن يحظى «بخلافة الاجتهاد الصحيح». وليس المجال هنا لمُناقشة تفاصيل هذه الصحوة وتشعّباتها (بين السنّة والشيعة...)[١٦].

فالمُبرِّر التاريخيّ هذا للصدمة التي يعيشها الوجدان الإسلاميّ لا يزال يُلقي بثقله على كثير من المفكّرين. فهاجس الوحدة يجتاح كلّ خطاب ومقال وكتاب يتناول وضع الإسلام. يقول السيّد محمّد حسين فضل الله في جوابه عن مسألة الأولويّات الكبرى للصحوة الإسلاميّة العالميّة عاملًا موحّدًا بين استراتيجيّات التيّارات الإسلاميّة: «الأولويّة الأولى الكبرى هي تأصيل المفاهيم الإسلاميّة في المسألة الثقافيّة... لأنّ المشكلة التي تعاني منها الصحوة الإسلاميّة هي أنّها لم تستطع أن تقدّم صورة كاملة مترابطة متّصلة الخطوط للمشروع الإسلاميّ الواحد... والأولويّة الثانية... هي قضيّة الوحدة الإسلاميّة...»[١٧].

هذا الرأي يوضح أنّ الوحدة وإن لم تكن وحدةَ خلافة إلّا أنّها يمكن أن تُحقَّق في ضوء وحدة المشروع في صميم تعدّديّة الاتّجاهات. وهذه الوحدة هي التي ستؤسّس للوصول إلى وحدة إسلاميّة شاملة أو وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميّين. أمّا الدكتورة نادية شريف العمري فتستبدل بكلمة «وحدة» كلمة «تضامن»: «إنّ التضامن الإسلاميّ مطلب كلّ فرد مسلم وأنشودة كلّ مؤمن ناضج الفكر... وغاية كلّ مجتمع عاش في ظلّ الإسلام ونَعِم بعداله، ورحمته وتسامحه... والتضامن في واقع الأمر عنوان القوّة ومفتاح المجد... فالظروف الحاليّة المحيطة

---

(١٦) راجع: عطيّة، عاطف: «تقيّة التكفير والخلافة المؤجّلة»، جريدة النهار، الإثنين ١-٣-١٩٩٩؛ والكيلاني، شمس الدين: «الفقيه والسياسة»، جريدة النهار، ١٠-١٠-١٩٩٨.

(١٧) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٣-١٦٤؛ راجع: شمس الدين، محمّد مهدي: «الوحدة والإمامة»، مجلّة الغدير، ع ٨-٩ تشرين الأوّل ١٩٩٠، ص ٨٠-٩٦.

بالمسلمين تفرض عليهم حتميّة التضامن الإسلاميّ ووحدة الصفّ وإزالة الخلافات الجانبيّة... لأنّ العدوّ المتربّص بهم... يتّخذ من تمزُّق كلمتهم ومن تمزُّق وحدتهم منفذًا لتحقيق أغراضه... وأفكاره الاستعماريّة الخبيثة»(١٨). ويرى محمّد الألوسيّ أنّ ثورة الخميني كشفت هي أيضًا عن رغبة المسلمين في الوحدة: «... ولعلّ أوضح وأقرب مثل لهذه الحقيقة الكبيرة... هي تلك الاستجابة العارمة للجماهير الإسلاميّة للخُمَيني في ثورته، حيث التفّت حوله الجموع في داخل إيران... كما تعلّقت بثورته ولنفس السبب (اقتلاع الطاغوت) آمال المسلمين وعواطفهم في كلّ مكان، تعلّقًا هزَّ أركان الجاهليّة... وكاد أن يعصف بها لولا ما طرأ على تلك الثورة من توجّهات عرقيّة وطائفيّة وإقليميّة ضيّقة مقيتة حوّلتها عن أهدافها الإسلاميّة»(١٩).

هذه الآراء الثلاثة وما سبقها من عرض تاريخيّ تُبيّن ألم الإسلام الكائن في تقرير وحدته. هذه الوحدة هي المطلب الأوّل ولا استغناء عنها. وهي تُبرِّر قوّة المسلمين في مواجهة أعداء الإسلام وعلى رأسهم الغرب. الغرب الذي أحاط المُسلمين بأفكار ليسَت من أصول دينهم، وأنتجَ لهم عقليّة مُغايِرة كفكرة فصل الدين عن الدولة بإلغاء الخلافة.

لكن سرعانَ ما تحوّلَ هذا السعي لاستعادة الوحدة إلى «يوتوبيا» إسلاميّة، استدرك خطورتها عن قصد أو غير قصد بعض المفكّرين أمثال رشيد رضا عندما قال بفكرة الخلافة البديلة، والسيّد فضل الله عندما تحدّث عن وحدة في المسائل المشتركة للمسلمين، وكذلك الألوسيّ في عرضه إخفاق الوحدة حول الخُمَيني بسبب القوميّة... والطائفيّة...

إلّا أنّ هذه «اليوتوبيا» أضحت أمرًا راهنًا في الوجدان الإسلاميّ،

---

(١٨) العمريّ، نادية شريف: أضواء على الثقافة الإسلاميّة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(١٩) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ١٤٤.

وحجّة ذلك أنّ هذا الوجدان لم يستطع أن يكيّف ذاته مع المعطيات الجديدة التي طرأت على العقل الإسلاميّ أو عقل الإنسان المسلم المتأثّر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالتقدّم الحاصل في الغرب. هذه «اليوتوبيا» منعت المسلمين من قبول الكثير من المصطلحات والوقائع التي اعتبروها غريبة عن تراثهم، فشكّلوا في وجهها حاجزًا تصادميًّا، كفكرة الوطن والقوميّة...

٢ - إلغاء الخلافة وأثره في الفكر الإسلاميّ

إنّ الإرباك الحاصل في الوجدان الإسلاميّ هو نتيجة هذه «اليوتوبيا» التي دفعت به إلى التقلّص بفعل تاريخه الذي يدفع به إلى الماضي عوضًا عن أن يكون قوّةَ دفع إلى المستقبل. فكلّما ابتعدنا عن هذا التاريخ، تأصّل الحنين إلى الماضي وتأصّل معه الامتعاض الإسلاميّ، وشعر الإسلام بأنّه تغرّبَ عن ذاته ودُفِع إلى التصادم بكلّ الواقع المحيط به. ولهذا السبب تكاثر في مواقف المسلمين الأصوليّين وغير الأصوليّين الدعوة إلى الأصالة الإسلاميّة «ومقاتلة» كلّ ما هو غير إسلاميّ. وهنا تبرز مشكلة من نوع آخر. إنّ الإسلام قد تحوّل إلى دغمائيّات وكليشيهات، كما قال محمّد أركون، أغلقت على الفكر الإسلاميّ القيام بعمليّة نقد ذاتيّ لبعض الثوابت التي رسّخها التاريخ بعيدًا عن ارتباطها بالأصالة الإسلاميّة، ذلك بأنّ التاريخ (الحدث) يطغى على الأنتروبولوجيا. يقول أركون: «إنّ إحدى النتائج السلبيّة لهذا التطوّر التاريخيّ (للإديولوجيا الإسلاميّة) المعاكس لتطوّر الفكر في الغرب، هو أنّ المسلمين يُغَطّون اليوم (ربّما أكثر من الفترة الكلاسيكيّة) رهانات التاريخ الأرضيّ وصراعاته بغطاء إسلاميّ. هكذا نلاحظ أنّ العقل الأرثوذكسيّ هو الذي يحدّد مَن هم المؤمنون الحقيقيّون ويميّز بينهم وبين المفسدين في الأرض...»[٢٠]. إنّ

(٢٠) أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ؛ بيروت، ١٩٩٨، ص ٩٨.

قراءة أركون لواقع الإسلام يُرسّخ الصعوبة التي أشرنا إليها في المقدّمة عن التاريخ رابطًا بين الذات والانوجاد، إلى حدّ أنّ المسلم محكوم عليه أن ينوجد نتيجةً لهذا الثقل التاريخيّ الذي يحيط به. فالأنتروبولوجيا ضحيّة التاريخ، ومن جرّاء ذلك نجد صعوبة لدى المسلم ليتحرّر من هذا التاريخ من جهة، ومن جهة أخرى أصبح هذا التاريخ عنوانًا عريضًا لاستعادة أمجاد الإسلام. فالمسلم إذًا يتنازعه معسكران: فإمّا أن يختار الأوّل ويتحمّل مسؤوليّة قراره، وإمّا أن يختار الثاني وبالتالي يكون محرَّكًا حُكْمًا بسلسلة من الخطابات التي تحدّد له طبيعة المواقف التي يعيشها.

هناك طموحٌ جامح إلى الوحدة، لا اتّحادًا في مواجهة أزمة التاريخ بل محاولة للتماثل وخلق ذهنيّة تماثليّة (Uniformisation). والتماثل ينطوي على صراع والصراع هو إلغاء. وهذا ما تعكسه الكليشيهات التي يحملها الخطاب الإسلاميّ. وفي مفهوم المسلمين، مثلًا، يتّخذ المجتمع مصطلحًا جذره الاجتماع. ما معنى كلمة مجتمع إذًا؟ يحدّده أركون بأنّه: «المجتمع الذي يتكلّم خطابًا واحدًا محدّدًا، . . . ثمّ يضع الحدود التي لا يمكن لأحد من البشر أن يتجاوزها. . .»[٢١].

التاريخ منطو على صراع. هناك أعداء للإسلام، وهدف المسلمين استعادة وحدتهم، وعليهم ألّا يغيّروا دغمائيّتهم. فكيف يبرّرون وجودهم والاستمرار عليه؟ هذا يتمّ بتحديد صيغة أهداف واضحة أو كليشيهات جاهزة. هناك استكبار عالميّ، وقد حمل هذا الاستكبار قضايا إلى جسم الإسلام وحضارته. هذه عناوين الوحدة وهي حوافز يستعملها الخطاب الإسلاميّ علّه يفلح في الوصول إلى هدفه. ومن هذا الأساس يمكننا أن نفهم سباق الإسلاميّين في تثبيت أنفسهم والغلوّ في دحض آراء هذا العدوّ.

فالاستكبار والتغريب هما العدوّان الشرسان الواجب القضاء عليهما كي يستعيد الإسلام وحدته وأصالته.

---

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

٢ - ١ الاستكبار العالميّ العدوّ الأكبر

يتكرّر مصطلح الاستكبار، عنوانًا سياسيًّا، مقرونًا بمصطلح الكفر في خطاب الإسلام المعاصر، يتصوّر سامعوه أنّ المقصود به السياسات التي ينتهجها الغرب الملحد تجاه العالم العربيّ. لكنّ هذا المصطلح يفْقد براءته في النصوص الإسلاميّة. فمَن يمثّل الاستكبار؟

نصّان يحدّدان هويّة المستكبرين الكافرين بوضوح: الأوّل للسيّد محمّد حسين فضل الله: «هناك مشكلة خارجيّة، يواجه فيها المشروع الإسلاميّ تحدّيات استكباريّة وتحدّيات الكفر العالميّ. فنحن نعلم بأنّ المسيحيّة العالميّة تقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير بطريقة وبأخرى، من ناحية سياسيّة تارةً ومن ناحية فكريّة أخرى، كما أنّ اليهوديّة العالميّة تقف هي أيضًا أمام المشروع الإسلاميّ. وعندما ننطلق إلى المسألة السياسيّة الكبرى الدوليّة فإنّنا نجد أنّ الاستكبار العالميّ يقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير. وهكذا نجد أنّ ثمّة تقاطعات بين المسيحيّة العالميّة واليهوديّة العالميّة والاستكبار العالميّ في مواجهة المشروع الإسلاميّ، باعتبار أنّه يمثّل جذرًا تاريخيًّا عميقًا في الساحة الإسلاميّة التي تعمل كلّ هذه القوى على أن تكون لها مواقع متقدّمة في داخلها، ممّا يجعل المشروع الإسلاميّ خطرًا على مصالحها وعلى أوضاعها. ولذلك فإنّ على المشروع الإسلاميّ أن يستعدّ لحرب طويلة الأمد في مواجهة كلّ هذه التحدّيات»[٢٢].

والنصّ الثاني هو للدكتورة نادية شريف العمريّ إذ تقول: «... العصور الحديثة تشهد بأنّ الكافرين قد أجهزوا على المسلمين بكلّ ثقلهم، مستخدمين الوسائل غير الشريفة من غزو مسلّح إلى غزو فكريّ، ومن يهوديّة تتعاون مع النصرانيّة، ومن شيوعيّة لا تقل عنهما ضراوة وفتكًا بالمسلمين...»[٢٣]

---

(٢٢) بن جلو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٨.
(٢٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٨؛ راجع أيضًا، كتاب أركانه=

هذان النصّان يعكسان الخوف الذي يعيشه المسلمون نتيجة ما يدور حولهم. فالقلق بادٍ، وهو ناجم عن هذا الخوف من القوّة التي يمتلكها كلّ مَن يحيط بالإسلام. ويقول السيّد فضل الله في موقع آخر: إنّ الاستكبار قادر أن يدخل كلّ موقع من مواقع المسلمينْ السياسيّة، والاقتصاديّة والثقافيّة، حتّى إنّه قادر على أن يقتحم بيوت المسلمين، وغُرَف نومهم وأحاسيسهم. وبرأي المسلمين أنّ الاستكبار لما كان له أن يصل إلى هذا الحدّ من النفوذ إلّا عندما استطاع القضاء على وحدة المسلمين وتفكيك حكمهم. وهنا من جديد يطغى التاريخ على الأنترّوبولوجيا. لأنّنا كنا قد أشرنا إلى كون إلغاء الخلافة مطلبًا حيويًّا نتج عن عدم قدرة الإسلام على الاستمرار بدون تطوير ذاته. وهذا أيضًا ما شهدته مصر نتيجةً لموقف النهضويّين.

لكنّ خطاب الإيديولوجيا مختلف. فالإيديولوجيا، وهذا كلام المثقّفين المتحرّرين المسلمين، تحاول أن تجمّد الأنتروبولوجيا في تاريخ مِن صُنع يديها. فما السبيل إذًا؟

إنّ المسلمين لم يتوصّلوا إلى موقف آخر غير المواجهة: المواجهة التي سمّاها السيّد فضل الله «التحضّر لحرب طويلة الأمد»، حرب تتّخذ صفة المقدّس، أي الجهاد ضدّ هؤلاء المستكبرين الكافرين. ويلمّح محمّد أركون إلى موقف المواجهة قائلًا: «إنّ المواجهة مع الغرب الفاتح المتفوّق كانت قد ولّدت إيديولوجيا كفاحيّة صارمة شوّهت الطابع الأنطولوجيّ الخاصّ بالإسلام، وعرقلت ولا تزال مهمّة نقد التراث الحيّ التي لا بدّ منها إذا ما أريد للمسلمين أن يتحرّروا فعلًا. كما أنّ الإيديولوجيا المذكورة قد حرّفت هذه المهمّة عن مسارها»[٢٤]. فالمواجهة موقف سلبيّ تولّد انغلاقًا على الذات وتصلّبًا، خوفًا من فقد الهويّة وبالتالي من نقد الذات والانفتاح على واقع جديد يفتح للشعوب

صبحي الدين: العمليّة الجديدة تحطّ ومواجهة، دار السلام.
(٢٤) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ١٣٨.

الإسلاميّة مستقبلًا جديدًا. المواجهة صراع والصراع تمسّك، وهذا ما يطلعنا عليه موقف السيّد فضل الله والدكتورة العمريّ[٢٥].

قرار المواجهة هذا الذي اختاره الإسلام يوضحه لنا الشيخ راشد الغنوشيّ: «ليس أمام أمّتنا إزاء المصير الرهيب الذي أعدّه وينفّذه الحِلف الشيطانيّ الدوليّ لتدمير ما تبقّى من كيانها ووَأْدِ كلّ أمل لنهضتها، ليس أمامها من عاصم غير الإيمان، والعمل غير الجهاد. قاتلوا المشركين كافّة...، الجهاد وبكلّ معانيه ومستلزماته، الجهد بمعنى المجاهدة النفسيّة ضدّ أهوائها حتّى تخلص لله: وضدّ عوامل التفرّق في صفوف المؤمنين، الجهاد الفكريّ - لتحرير الدماء التي تجري في دماء أمّتنا، أي الثقافة، من كلّ الآثار المدمّرة للغزو الفكريّ الغربيّ... والجهاد ضدّ أنظمة الكفر والاستبداد... فآن للأمّة الإسلاميّة أن تنهض بمهامّ الصراع الحضاريّ الإسلاميّ... لا مناص من تركيز الجهاد الجماهيريّ على مجاهدة هذه الأنظمة (في الدول الإسلاميّة) الخائنة، لتعريتها وتوهينها وإرضاخها لسلطة الشعب والإطاحة بها... وإنّ تحريضنا على مجاهدة أمم الكفر بزعامة اليهود والأمريكان والإنغليز وأتباعهم ينبغي أن يتواصل حتّى ينتهوا عن كيدهم لأمّتنا وديننا... نقاتلهم ونحرّض على مقاتلتهم ونورث أجيالنا الحقد عليهم والتهديد للثأر منهم... إنّ الطريق إلى ذلك النظام الربّانيّ الإنسانيّ طويل وشاقّ يمرّ عبر الجهاد... وكذا طريق الحضارة وطريق الجنّة»[٢٦].

---

(٢٥) راجع، بن جلو، غسّان: المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢؛ والعمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٧ وما يتبع.

(٢٦) الشيخ راشد الغنوشيّ، «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، مجلة الغدير، المجلّد الثاني، عدد ١٤-١٥-١٦، حزيران ١٩٩١، ص ص ٨٨-٨٩. للكاتب مقال آخر في سنة ١٩٩٠، يطرح وجهة نظر مخالفة من خلال عرضه إمكانيّة لقاء الغرب. هنا يتوضّح لنا كيف أنّ الإيديولوجيا وسياسة المرحلة تتحكّم بالخطاب الإسلاميّ. راجع الشيخ راشد الغنوشيّ: «الإسلام والغرب»، مجلّة الغدير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٨.

موقف الغنوشيّ يعطي المواجهةَ صفَةَ المقدّس أيضًا. فالحرب التي تحدّث عنها السيّد فضل الله هي بالواقع حرب دينيّة. وهذا ما كنّا أشرنا إليه في موقف أركون القائل إنّ الإسلام يغطّي تحدّيات التاريخ بطابع دينيّ. وهذا المنطق هو الذي يوفّر لإيديولوجيا الفكر والعقل الإسلاميّ مبرّرات الانغلاق كي لا يطرح واقعه-المشكلة، وذلك يعود إلى تركيبة فكره وعقله وليس إلى حركة العالم من حوله. الصراع إذًا حضاريّ محض.

هكذا تكون ذهنيّة الصراع والثورة[٢٧]؛ هي التي تحكم واقع المسلمين، وهي إن دلّت على شيء فهو هذا التأزّم في الوجدان الإسلاميّ المصمّم أن يعيش في عالم منغلق على ذاته (Monde fusionnel) غير قابل أن يخضع تاريخه وعقله للنقد الذاتيّ[٢٨].

والحاصل أنّ الإسلام يصوّر عجزه الداخليّ بصورة خارجيّة هي هجوم الآخرين عليه. لكنّ الأمر أصبح واضحًا، فغياب حاكميّة الله المطلقة من خلال دولة إسلاميّة أو أمّة إسلاميّة، خطابٌ يجعل الإسلام في جماد غير قابل للتحريك. إنّ فقدان الإسلام السياسيّ جعل الإسلام رأسًا من دون جسم. وبالتالي لم يكن فقدان الحكم موجودًا إلّا عندما نجح الغرب في اختراق فكر المسلمين وعقائدهم، وفرض عليهم ما لا يمكن الإسلام القبول به: التغريب، والقوميّات. وبعد القضاء على الخلافة شكّل هذان المصطلحان تكملة للصدمة الأولى التي غرّبت الإسلام عن أصالته.

(٢٧) لتعميق هذا الواقع الثوريّ، راجع، الضيقة حسن: «الإسلام والغرب»، مجلّة القلير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٩؛ وكتاب السيّد محمّد حسين فضل الله: الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا، دار الملاك، بيروت، ١٩٩١.

(٢٨) يمكن الرجوع إلى آراء المثقّفين المسلمين الجدد حين يصفون هذه الصعوبة: محمّد أركون، نصر حامد أبو زيد (المرجع السابق، ص ص ٩-٢٨)، والشيخ عبد الكريم الخليل...

٢ - ٢ التغريب وتشوه القوميّات العربيّة[٢٩]

لا تزال الإيديولوجيا تفرض على الساحة الإسلاميّة خطابًا معيّنًا يجعل من المسلمين غرباء في أرض الإسلام؛ فالمسلم متمسّك بأصالته وفي الوقت نفسه محاط بكمّ هائل من المؤثّرات والتعقيدات، إذ يجد نفسه مجبرًا على التأقلم مع الحضارة الراهنة. لكنّه بالمقابل هو مرغم على سماع خطاب مناقض. لهذا نجد الجماهير الإسلاميّة تهوج وتموج على الغرب والتغريب. ثمّ نجد الإسلام يدخل الثقافة من باب الاستفادة، ويعزّز أكثر فأكثر موقع قوميّاته. فالشرخ كبير والتاريخ ثقيل. وبين هذا الشرخ والتاريخ تولّد هذا الخطاب الذي يحنّ إلى ثقافة إسلاميّة تُثبت ذاتها بدحض التغريب وتؤكّد وحدتها بالتشهير بقوميّاتها.

مسألة التغريب ترتبط بكلّ ما دخل على الثقافة الإسلاميّة من معطيات الغرب الحديث في حقول العلم والثقافة... ولكنّها تتشعّب إلى مسائل أخرى كالموقف من الاستشراق والمستشرقين المعتبرين غزاة «صليبيّة جديدة»[٣٠].

هذا الموقف رتّب على الإيديولوجيا أن تُلحق التكفير بكلّ مَن حاول ويحاول التعاطف مع أفكار الغرب. الخطاب الإسلاميّ إذًا يريد تصوير الثقافة الإسلاميّة على أنّها كافية ذاتها ولا تحتاج إلى الآخرين. وهذا ما نلاحظه في الآونة الأخيرة في البرامج المتلفزة والكتب... التي تتحدّث

---

(٢٩) لا نريد بكلمة «قوميّة» المعنى الذي استعمله لها القوميّون العرب، بل نقصد بها تقسيم العالم الإسلاميّ إلى أوطان، لكلّ منها شعبه وتاريخه (ثقافته...) وأرضه المرتبطة بتاريخه. هذا المعنى لكلمة «قوميّة» حدّده كمال يوسف الحاج: «... لا قوميّة بدون طبيعة (أي بدون أرض واقتصاد، أعني بدون قُطر صالح، هو ما نسمّيه بالوطن). فإنّنا نقول أيضًا، وهذا حقّ، لا قوميّة بدون إنسان (أي بدون تاريخ ولغة، أعني بدون قوم مؤهّل، هو ما نسمّيه بالوطنيّة). وهكذا يتلاقى شطرا الحقيقة القوميّة: المكان والزمان، الطبيعة والإنسان...». الحاج، كمال يوسف: موجز الفلسفة اللبنانيّة، مطابع الكريم، جونية، ١٩٧٤، ص ٧٠٤.

(٣٠) راجع، الحسين، قصيّ: «الاستشراق والإسلام»، جريدة النهار، ٢٤ شباط ١٩٩٩.

عن العلم في القرآن لتؤكّد أنّ كلّ ما في العلم موجود في الكتاب ولتثبّت صحّة تركيبة العقل الإسلاميّ[٣١].

لكن لِمصطلح التغريب في الوعي الإسلاميّ تحديد خاصّ. تقول الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: «إنّ التغريب هو تيّار كبير ذو أبعاد سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامّةٍ والمسلمين بخاصّةٍ بالأسلوب الغربيّ، وذلك بهدف إلغاء شخصيّتهم المستقلّة وخصائصهم المتفرّدة وجعلهم أسرى التبعيّة الكاملة للحضارة الغربيّة»[٣٢]. وتضيف نادية شريف العمري على هذا التحديد توضيحًا آخر: «... هذا المخطّط (التغريب) من أقسى ما يواجهه الفكر الإسلاميّ في العصور المختلفة لأنّه وليد الاستعمار وربيب الاستشراق وابن التبشير، وهو فوق ذلك مؤامرة الصهيونيّة مع الصليبيّة ضدّ الإسلام والمسلمين»[٣٣].

بعد هذا التحديد تتوضّح لنا صورة المخاض الثقافيّ الذي تمرّ فيه الثقافة الإسلاميّة. فمنطق الوحدة أو الأحاديّة ومبدأ الشموليّة في الثقافة يجعلان هذه الثقافة تشعر بالتحدّي من كلّ ما يشكّل مزاحمةً في جمهور المسلمين تجاه ما تحدّده لهم ثقافتهم ودينهم. فكلّ محاولة لتغيير عالم الرموز الذي فرضته إيديولوجيا الخطاب الإسلاميّ تُعتبر خروجًا عن أصالة الإسلام[٣٤].

وهذا الرأي يَبْرز بوضوح في ظاهرة التكفير المتبادل التي يمارسها المسلمون، وكأنّ الخلافات البديلة تجعل من ذاتها حارسة للثقافة

---

(٣١) راجع، أبو سليمان، عبد الحميد: «إسلاميّة المعرفة وإسلاميّة العلوم السياسيّة»، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ٣١، مايو ١٩٨٢، ص ص ١٩-٤٥.
(٣٢) الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العلميّة للشباب الإسلاميّ، الرياض، ١٩٨٩، ص ١٤٥.
(٣٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٢٢٦.
(٣٤) راجع، حاشية ٢٦.

الإسلاميّة، وهي تتنازع في ما بينها لتقرّر مَن يُحافظ أكثر على نقاوة الإسلام. ولنا في هذا الأمر ثلاثة شواهد معاصرة: - الأوّل، كتاب الفقه الإسلاميّ في طريق التجديد، للدكتور محمّد سليم العوّ. ويروي جهاد البشير أنّ الدكتور العوّ فوجئ عند دخوله قاعةً للمحاضرات بردود فعل الشبّان الحاضرين الذين أخذوا يتّهمونه بالتغريب وبإسقاط الليبيراليّة وآليّاتها على الفقه الإسلاميّ مع ادّعاء تجديده[٣٥]. - الثاني، هو الجدل القائم بين حزب الله والسيّد محمّد حسين فضل الله حول آرائه. فأحد الذين قاموا بالردّ على أفكاره لم يتوانَ عن نعته بالكافر، والمضِلّ، والفاسد، والماركسيّ. وأحد الموضوعات التي أثارها السيّد فضل الله هوَ مسألة الجامد والمتحرّك في القرآن. فاعتبر السيّد فضل الله، بحسب النصّ الوارد في الكتاب والمقتطع من نصّ كامل، أنّ الثابت والمتحرّك يُحدَّدان بحسب وعي الناس. فما كان من «المسلم الغيور» - كما يطلق على ذاته - إلّا أن أعطى حكمًا قاطعًا ولكن غير أكيد: «... الفكرة متأثّرة بشكل كامل على ما يبدو بما صدح به الفكر الغربيّ العلمانيّ...». وفي المقابل ينهال المؤلّف بمجموعة لا تُعدّ ولا تُحصى من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة ليثبت ضلالة السيّد فضل الله[٣٦]. - أمّا النموذج الثالث فهو ما نشرته مجلّة السياسة العالميّة *(Politique internationale)* في مقال ليزهان ترابي بعنوان: «العربيّة السعوديّة: القرآن والحاسوب». يقول كاتب المقال إنّه بالرغم من الجهد الذي يقوم به الملك فهد لتطوير مبدأ الحياة السعوديّة لتواكب سير الحضارة، يتصادم هذا الأمر «بثقل الحضارة» (Le poids de la tradition)، ويلاحظ المؤلّف أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تطبّق بحزم كما

(٣٥) راجع، البشير، جهاد: «تجديد الفقه الإسلاميّ في منظار جيلين»، جريدة النهار، ٧ كانون الثاني ١٩٩٨.

(٣٦) راجع، مسلم غيور: كتاب دين إسلام، مجموعة فتن أهل البدع ١، دار الهدى، بيروت ١٩٩٩؛ راجع أيضًا في الموضوع نفسه، المشهدي، محمّد عليّ الهاشميّ: الحوزة العلميّة تدين الانحراف، بيروت ١٩٩٩.

طُبقَت في الآونة الأخيرة[٣٧].

هذا الموضوع محصور بين عنوان الأصالة والتغريب. من هنا نستنتج صعوبة القيام بأيّ تطوير للعقل الإسلاميّ بعيدًا عن خطاب الإيديولوجيا. فالأمر مرتبط بالتاريخ الذي يعرّض كلّ ظاهرة أو محاولة لِتُدان بالكفر... فهل سبب هذا هو التحدّي الخارجيّ أم بُنيةُ ثقافةٍ غير قابلة للتحرّك ومحكومة بخوف من التاريخ؟

هذا السؤال يحاول محمّد أركون أن يجيب عنه: «يمكن بالتأكيد الإشارة إلى الحالة الصعبة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكنّ هذه الحالة تحوّلت (...) إلى نوع من الحجّة التسويغيّة والتبريريّة. يمثّل الإسلام في هذه الحالة نوعًا من الملجأ والملاذ للمجتمعات الإسلاميّة التي تريد أن تحتفظ بهويّتها في مواجهة الغرب الحديث، الجبّار تكنولوجيًّا، وحضاريًّا. إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أيّ عامل تحريضيّ مثير لحماسة الجماهير والجسم الاجتماعيّ ككلّ (Le corps social). لهذا السبب (...) هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم: إنّها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنّها في الوقت ذاته مفهومة»[٣٨].

ويوضح في مكان آخر: «إنّ انتشار خطاب الثورة الإسلاميّة وتوسّعه الآن، يزيدان من سوء التفاهم ويقوّيان النظرة السلبيّة لدى الشعوب الإسلاميّة ضدّ الغرب، وإذًا ضدّ نتاجه المشكوك فيه أكثر من غيره، ألا وهو الاستشراق، وهكذا نجد أنّ الحوار الحقيقيّ والجذريّ الذي ينبغي أن يدور حول الأسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدينيّة للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع، قد زُوِّر وزُيِّف ثمّ أُجِّل من جديد

(٣٧) TORABI, Bizhan: «Arabie Saoudite: le Coran et l'ordinateur», In *Politique Internationale*, n° 61, automne 1993, pp 113-128.

(٣٨) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨٩.

بسبب التناقضات المؤقّتة والخصومات السياسيّة العابرة»[٣٩].

ويخلص أركون إلى النتيجة التالية: «... نجد، ويا للأسف، أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر يبقى غارقًا أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسيّ والاقتصاديّ وضروراته، وإذن فهو يبقى بعيدًا جدًّا عن القيام بالعودة النقديّة اللازمة إلى مسلّماته وفرضيّاته الخاصّة بالذات»[٤٠].

أمّا مسألة القوميّات، التي هي وليدة الفكر الغربيّ مباشرةً، فنجد أيضًا في هذه النقطة كيف أنّ التاريخ (= الإيديولوجيا) يطغى على الأنتروبولوجيا. فالقوميّة التي برزت مطلبًا إنسانيًّا في هذا العالم، والتي هي وليدة رغبة الإنسان والشعوب في الاستقلال الذاتيّ والشعور بخصوصيّة كلّ مجتمع، ارتبطت بعدّة معطيات ثقافيّة، جغرافيّة، دينيّة... هي إذًا مطلب أنتروبولوجيّ. هذه الفكرة لاقت أصداءً في العالم العربيّ، لا سيّما في مراحل الاستقلال عن الاستعمار، فسارع المفكّرون إلى ترسيخ قوميّاتهم. وهذا ما حدث في مصر، وسورية، ولبنان... ولكن بالرغم من بروز هذه الحاجة يجد الإسلام نفسه مدفوعًا إلى مواجهة هذا الموضوع.

يوضح ألبرت حوراني هذا الشرخ الذي أبعد المسلمين أو البلدان الإسلاميّة عن المطالبة المباشرة بوحدة إسلاميّة، خصوصًا في فترة المطالبة بالاستقلال في مصر والدول العربيّة الأخرى، إذ يقول: «بيد أنّ هذه النداءات من أجل الوحدة العربيّة والسياسيّة (التي نادت بها مجموعة من الجمعيّات السرّيّة في سوريا والعراق ومصر...) لم تجد لها استجابة لدى جميع الناطقين بالضادّ، فحرّيّة القول والعمل التي اتّسعت بعد ١٩٠٨ وسياسة تركيا الفتاة، إذ ساعدتا على نموّ القوميّة العربيّة، ساعدتا أيضًا على نموّ قوميّات أخرى»[٤١].

---

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٤٩.
(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٦١.
(٤١) حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٢٩١.

فنشوء الأوطان العربيّة جعل المطالبة بالوحدة الإسلاميّة، أي الوحدة السياسيّة، أمرًا مستحيلًا، لا بل غير ممكن. فالتطوّر الأنتروبولوجيّ السياسيّ هذا لم يرافقه ما يسمّى بروح التموضع في الفكر الإسلاميّ، فالنتيجة جاءت أنّ الصراع قائم على قبول القوميّات حتّى اليوم. وهذا الأمر مرتبط بمجموعة من الاعتبارات التي تنبثق من التاريخ الفكريّ الإسلاميّ، لأنّ القوميّة بحدّ ذاتها قد تكون غير مزعجة، لكن ما رافق مصطلح القوميّة من تبريرات التاريخ والجغرافيا والثقافة هو الأمر المزعج. فكيف نقبل بتاريخ آخر للشعوب العربيّة غير تاريخنا العربيّ؟ وكيف نقبل بأصول ثقافيّة للشعوب العربيّة والبلدان العربيّة غير الثقافة الإسلاميّة؟ في ضوء هذه التساؤلات يمكننا أن نفهم موقف محمّد الألوسيّ من صدّام حسين، حين قام هذا الأخير في أحد مؤتمرات حزب البعث ليؤكّد أنّ العراق أمّة وقوميّة. فهذا التصريح يعتبره الألوسيّ ضربًا للإسلام وللعراق المسلم، وهو محاولة لتغريب العراق عن ثقافته الحقيقيّة.

يقول صدّام، حسبما أورد الألوسيّ: «فنحن إذًا أمّة، ولكي تبدو هذه الأمّة وكأنّها خُلقت بالإسلام، فهذا الأمر يقوّي منطق الرجعيّة الدينيّة المتخلّفة، ويعني أنّنا يجب أن نكون حزبًا دينيًّا ونحن لسنا كذلك. فيجب أن ندعم نظريّتنا بالتاريخ القديم مؤكّدين أنّ تاريخ الأمّة العربيّة يمتدّ إلى عصور سحيقة في القدم»[٤٢].

يعلّق الألوسيّ على هذا القول فيعتبر أنّ صدّام «... أخذ يعمل على طمس الهويّة الإسلاميّة للعراق بإزالة أيّ مظهر إسلاميّ فيه، وإلغاء البقيّة الباقية من التشريعات الإسلاميّة التي كان يجب العمل بها في بعض شؤون الحياة، مثل المواريث والأحوال الشخصيّة...»[٤٣].

---

(٤٢) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨.
(٤٣) المرجع السابق.

إنّ هذا الوهن الذي ألَمّ بجسم الأمّة الإسلاميّة لم يجد المسلمون له مبرّرًا آخر سوى نجاح السياسة الاستعماريّة في تقسيم البلد الإسلاميّ الواحد إلى كيانات مجزّأة لتستغلّ ثرواتها وقدراتها(٤٤).

ردّة الفعل هذه تجد لها تعبيرًا أوضح في كلام السيّد محمّد حسين فضل الله حين يقول: «. . . إنّ الواقع التجزيئيّ الذي يعيشه المسلمون في هذه الدول (الدول العربيّة) التي صنعها الاستكبار العالميّ لمصالحه، يمثّل مشكلة، لأنّه ألغى الأمّة في عمق الوعي الإسلاميّ الشخصيّ. فنحن نلاحظ أنّ هناك تجذّرًا خطيرًا في المسألة الوطنيّة للإنسان المسلم بحيث أصبح يشعر بالحاجز الوطنيّ الذي يحجبه عن مسلم آخر. . . أنا أتصوّر أنّ هذه المشكلة الداخليّة وُجدت من خلال الأوضاع الأساسيّة القلقة التي عاشها المسلمون، بحيث فقدوا معنى الأمّة في مشاعرهم الحقيقيّة وإن كانت مسألة الأمّة قد تُداعب بعض أحاسيسهم ومشاعرهم بما لا يحقّق شيئًا كبيرًا على مستوى الموقف وعلى مستوى الواقع»(٤٥).

بعد هذا العرض للتنديد بالقوميّات، هل يمكننا رؤية مصالحة بين القوميّة والإسلام؟ يرى ألبرت حوراني أنّه من الممكن القيام بذلك شرط أن نعود إلى القوميّة مصطلحًا إسلاميًّا، بمعنى أنّ لا فصل بين القوميّة والإسلام(٤٦).

يمكننا أن نستخلص ترابطًا جليًّا ما بين القوميّة والتغريب والاستكبار، فكلّ هذه هي مخطّط خارجيّ للقضاء على الإسلام. إنّ الإيدولوجيا استطاعت على ما يبدو أن تُقحِم في وعي المسلمين خطرَ الخارج وكأنّ المسألة هي حقًّا غزو.

---

(٤٤) راجع، العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٣٣٦؛ والشيخ راشد الغنوشيّ: «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، المرجع السابق، ص ص ٨٠-٨٣.

(٤٥) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٤٦) راجع، حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٣٠٢.

ولكن هل يمكن الرجلَ القويّ ألّا ينال من السارق إن عرف بقدومه؟

خاتمة

لا يزال العالم العربيّ يمرّ بمخاض عسير. فسبب هذا التأزّم كما رأينا هو التاريخ بصفة كونه لاوعيًا جماعيًّا وشخصيًّا. وكان لا بدّ من حدثٍ مؤسّس لهذا الوجدان، فَجّر فيه نزاعًا لا نعرف حتّى اليوم إلى ما سينتهي. قد أبرزنا بوضوح حدث إلغاء الخلافة وأثره في موقف الإسلام من وجوده. نحن نعرف أنّ التاريخ قاس بحكمه. ولكنّنا ندرك أيضًا أنّ التاريخ نور يلقي بضوئه على مسار الفكر البشريّ. فالتاريخ إذًا وجدان وهذا ما استندنا إليه لنبحث عن أسباب هذه الأزمة التي يمرّ بها العالم العربيّ.

هذه المحاولة وما انتهت إليه، وإن كانت قد ألقت الضوء على ناحية مهمّة جدًّا من الصراع الذي يدور في العالم العربيّ، إلّا أنّها بحاجة إلى أن تفرّع إلى إشكاليّات أُخَر كاليقظة الإسلاميّة واليقظة اليهوديّة (التي كان لها أيضًا دور مهمّ في تسريع بروز اليقظة الإسلاميّة). فهناك نجيب العازوريّ وكمال يوسف الحاجّ يصفان هاتين اليقظتين. فالأوّل قال سنة ١٩٠٨: «تبرز في الآونة الأخيرة في تركيا الآسيويّة ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمّة الإسلاميّة، وسعي اليهود الخفيّ لإعادة مُلك إسرائيل القديم على نطاق واسع. إنّه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتّى تتغلّب الواحدة على الأخرى، وعلى نتيجة هذا الصراع... يتوقّف مصير العالم أجمع...»[٤٧].

أمّا كمال يوسف الحاجّ فيقول: «نمرّ اليوم في بوغاز ضيّق بين جبلين هائلين. نحن اليوم بين يقظتين من أضخم اليقظات التي ظهرت في تاريخ الإنسانيّة منذ أن كانت الإنسانيّة: اليقظة اليهوديّة واليقظة العربيّة.

---

(٤٧) حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

ظهرتا في وقت واحد كفَرَسَي رهان. وذلك حوالى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. هناك الوحش الصهيونيّ المتهوّد... وهناك العالم العربيّ في امتحانه العصيب. الضغوط عليه من الخارج شديدة عنيفة، والدفوع من الداخل أشدّ وأعنف. لذا ترى الجمود الذي تراكم فوق ظهره، منذ مئات السنين، يذوب شيئًا فشيئًا. العالم العربيّ في انتفاضة...»[٤٨].

(٤٨) الحاجّ، كمال يوسف: لبنان مبنى ومعنى، محاضرة أُلقيت في وزارة التربية، ٦ حزيران سنة ١٩٦٩، مطابع الكريم، جونية - لبنان، ١٩٦٩، ص ص ٣٥-٣٦.

الدعوة المسيحيّة والدعوة اللبنانيّة

مقاربة لاهوتيّة في ضوء الأوضاع الراهنة

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ(*)

مقدّمة

يُشير قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان»، إلى تجربتَين تتربّصان بالشبّان والشابّات اللبنانيّين، ولا سيّما المسيحيّين منهم، وهما «التشدّد والتراخي»(1). وفي الواقع، تُترجم هاتان التجربتان سياسيًّا، في الجانب المسيحيّ، بمواقف ثلاثة: السلميّة المقرونة أحيانًا بالاستسلام والوصوليّة والخضوع للأمر الواقع؛ والمعارضة المتطرّفة، التي تُعتبر قوميّة وطنيّة متشدّدة؛ واللّامبالاة تجاه الحياة السياسيّة، التي تطبع الكثير من المسيحيّين، ويرافقها السأم والميل إلى الهجرة. وفي هذا السياق، نلاحظ أنّ هذه اللامبالاة تسود شريحة مهمّة من الشبّان والشابّات، الذين منهم مَن يلتزم، بحماسة لافتة، حركاتٍ رسوليّة وروحيّة صرف. إنّ قيام هؤلاء باختبارات روحيّة قويّة،

(*) باحث في معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(1) «في ضمير الشعب اللبنانيّ، وداخل الكنيسة في لبنان، يجب أن يحتلّ الشبابُ محلًّا مرموقًا، ويكون حافز تجدّد وطنيّ وكنسيّ، وذلك بالمشاركة في مختلف بُنى الحياة الاجتماعيّة ومراكز القرار. ويجب مساعدتهم ليتغلّبوا على تجارب التشدّد والتراخي التي يمكن أن تتربّص بهم...» الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧، رقم ٥١.

واكتشافهم وجه المسيح القائم من الموت، وقوّة الروح القدس الفاعل في الكنيسة، هي، من دون شكّ، في أساس اندفاعهم الروحيّ، الذي يمثّل رجاءً كبيرًا للكنيسة. ولكن يبدو لنا من الضروريّ أن يصبح هذا الاندفاع رجاءً كبيرًا للبنان أيضًا. ونُشير على الفور إلى أنّنا لا نقصد بدعوتنا هذه أن تتحوّل الحركات الرسوليّة والروحيّة إلى العمل الوطنيّ، بل أن يعي المؤمن الفرد واجباته في «حياة المدينة»، ويعتبرها جزءًا مهمًّا من التزامه الإيمانيّ.

سنحاول، بادئ ذي بدء، أن نعرّف بالمواقف الثلاثة التي أشرنا إليها أعلاه، ومن ثمّ نسعى لنضع الخطوط الأساسيّة التي تميّز موقف المسيحيّ بصفته مواطنًا فاعلًا ومسؤولًا في المجتمع.

أ - المسيحيّون اللبنانيّون بين السلميّة والقوميّة الوطنيّة واللّامبالاة

١ - ما هي السلميّة؟

مرّ لبنان، منذ ١٩٧٥ حتّى ١٩٩٠، بسلسلة من الحروب والفوضى، تركت بلدًا معاقًا سياسيًّا وأمنيًّا، وخلّفت مجتمعًا ممزّقًا ومنهوكًا. فالإحصاءات تشير إلى أنّه سقط ما يقارب المائة والخمسين ألف ضحيّة، وأكثر من مائة ألف معاق، وسبعة عشر ألف مفقود، وآلاف المهجّرين والمهاجرين. وما يزيد تلك المأساة ألمًا هو فقدان العدوّ طوال فترة النزاع: مَن كان عدوّ المسيحيّين؟ فإبّان خمسة عشر عامًا، مات المسيحيّون في حروب مع الفلسطينيّين، وميليشيات محلّيّة من ألوان مختلفة، والجيش السوريّ، ولكن أيضًا بسبب حروب بين الميليشيات المسيحيّة نفسها، والحرب بين الجيش اللبنانيّ الموالي للعماد ميشال عون والقوّات اللبنانيّة. ولعلّ هذه كانت أقسى ما عانى منه المسيحيّون الذين قتلوا فيها بالمئات، وهُجّروا بالآلاف، ورأوا أبناءهم يقتلون ويقاتلون ويحوّلون قراهم ومدنهم خرابًا.

مَن يمكنه أن يلوم رجال السياسة المسيحيّين الذين اشتركوا في أعمال الطائف ووقّعوا على الاتّفاق؟ ومَن يلوم أصحاب القرار حينذاك الذين أمروا بدخول القوّات السوريّة المناطق التي كان العماد عون يسيطر عليها؟ ألم ينقذ كلّ ذلك ما تبقّى من مسيحيّين في لبنان؟ ألم يكن ذلك الشيء الوحيد الممكن عمليًّا لاستعادة السلام في لبنان، وعلى وجه خاصّ في المناطق المسيحيّة في المتن وكسروان؟ ولكن، في المقابل، ألم يكن ذلك التوق إلى السلام متطرّفًا، بعد سنوات الحرب الطوال؟ ألم تكن النتيجة أنّ لبنان أصبح تحت الوصاية السوريّة؟

منذ ١٩٩٠ إلى يومنا هذا، تتراوح اتّهامات المعارضين، في الواقع، أمثال التيّار الوطنيّ الحرّ، والقوّات اللبنانيّة، والدكتور ألبير مخيبر، وحزب الكتلة الوطنيّة، والرئيس أمين الجميّل، وحزب الوطنيّين الأحرار - بدرجات متفاوتة بالطبع - بين اتّهام المسؤولين الرسميّين بأنّهم أدوات في يد سورية، أو أنّهم مستنكفون ضميريًّا، أو أنّهم مشلولون سياسيًّا، أو مستسلمون للأمر الواقع.

وما تزال نطالعه في الجرائد يُظهر تلك المواقف المتعارضة. على سبيل المثال، قال الرئيس العماد لحّود في ٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٩: «لبنان أمام خيارين: إمّا أن يكون موحّد الموقف في الداخل ومع سورية، ويواجه معها مخطّطات العدوّ أيًّا كانت، وإمّا يعود إلى الفتنة الداخليّة والاقتتال، وقد تعلّمنا درس الماضي»[٢]. جاء الردّ الأوّل على هذا القول من قبل «الهيئة العامّة في التيّار الوطنيّ الحرّ»، التي عقدت اجتماعًا استثنائيًّا للبحث فيه، فقالت: «يستهجن التيّار الوطنيّ الحرّ التدرّج في الموقف الرسميّ من المطالبة بتنفيذ القرار ٤٢٥ إلى وحدة المسار والمصير، ومن ثمّ ربط الانسحاب من الجنوب بالانسحاب من الجولان، وصولًا إلى التهديد بالفتنة الداخليّة وعودة الفوضى، في حال لم يتمّ

(٢) النهار، ٣٠ تشرين الثاني ١٩٩٩، ص ٢.

الاتّفاق مع سورية... إنّ الشعب اللبنانيّ، في نظر الرئيس لحّود، غير قابل للحياة ضمن صيغة للعيش المشترك إلّا تحت الوصاية والهيمنة السوريّة... إنّ سورية ومَن معها تضمر افتعال الاضطرابات لتبرّر بقاء جيشها في لبنان بعد الانسحاب الإسرائيليّ»[٣].

كيف يمكننا أن نحلّل بموضوعيّة هذَين الموقفَين المتعارضَين؟ لعلّ رأي اللّاهوتيّ الكبير de Montcheuil ينير جزءًا من الموضوع: «عندما تُنقِذُ مدينةٌ وجودَها عن طريق الجُبن أو بسبب إخلالها بعهودها par manque de parole، وما دام أنّه لم يتمّ فيها التأسّف على ذلك العمل واستنكاره، بل خصوصًا إذا صار تعظيمه، سيعيش المواطنون حينذاك في جوّ من الجبن أو الكذب. ففي أساس وجودهم، يكمن التأكيد القائل بأنّه يجب على المرء أن ينقذ حياته مهما كان الثمن. وبالتالي، يجد المواطنون أنفسهم في أوضاع لا تلائم أبدًا تكوينهم الأخلاقيّ الشخصيّ ولا تكوينهم الدينيّ»[٤].

هل نستطيع أن نتكلّم على نقص خطير في الواقعيّة الأخلاقيّة عند بعض السياسيّين المسيحيّين، يرافقه نقص في الواقعيّة الاجتماعيّة والسياسيّة؟ إنّ هذا النقص المزدوج، إذا صحّ، يجعل القياديّين، الذين أرادوا السلميّة، غير أمينين تجاه هدفهم الأساسيّ. ذلك بأنّه إذا كان قرارهم العام ١٩٩٠ قد أنقذ البلاد من انحلال داخليّ وموت مؤكّد، فعملهم السياسيّ يجعل الشعب يموت من قلّة الرجاء والشهامة والقيمة. وقد ورد في بيان صادر عن «مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان» ما يعبّر عن هذه الهواجس: «لكنّ الآباء... يساورهم القلق مثل الكثيرين من المواطنين، ونحن على عتبة حلول سياسة دوليّة في المنطقة، والوهن ينال من الكيان اللبنانيّ في مقوّماته الأساسيّة: سلامة الأرض

---

(٣) النهار، ١ كانون الأوّل ١٩٩٩، ص ٥.

(٤) (ترجمة بتصرّف) Henri de Montcheuil, *L'Eglise et le monde*, Paris 1945, p. 161.

وسيادة القرار والاستقلال الناجز، وفي وحدته الوطنيّة الهشّة، وفي ممارسته اليوميّة للسيادة، وفي عيشه المشترك الصادق والأصيل»[٥].

وماذا يصبح المصير إذا أضفنا إلى هنا تغليب المنفعة الشخصيّة على الواجب والخير العامّ، كما يظهر، على سبيل المثال، في المجادلات حول قانون الانتخاب والفضائح الماليّة؟ ألا يصبح الموت الناتج من الانحلال الداخليّ أكثر واقعيّة؟ إنّ خبرات المواطنين في السنوات السابقة، على الرغم من فسحة الأمل التي خلقتها نزاهة الرئيس العماد لحّود، تجعل شريحة كبيرة منهم تشكّ في استقامة السياسيّين، لا سيّما وأنّ عددًا غير قليل منهم لا يتوانى يبحث عن دعم خارجيّ ليصل إلى السلطة.

من المؤكّد أنّ السلام يتطلّب، في الوقت نفسه، الحرّيّة والسيادة والاستقامة الأخلاقيّة. فالسلام الذي لا يسمح بتطوّر العدالة وتفتّح الشخصيّة الوطنيّة ليس سلامًا حقيقيًّا.

لنسمع البابا يوحنّا بولس الثاني: «في السنين الماضية، انطبع لبنان بمحنة الحرب. واليوم تقتضي هذه الآلام بتطهير حقيقيّ للذاكرات والضمائر. ولذلك ينبغي تعزيز السلام الدائم المبنيّ بكلّ صبر وأناة. لأنّ السلام وحده بإمكانه أن يكون الينبوع الحقيقيّ للإنماء والعدالة... إنّني أحثّ اليوم، إذًا، جميع الكاثوليك وأدعو في الوقت عينه سائر المسيحيّين وأصحاب الإرادات الطيّبة، إلى القيام بأعمال نبويّة، وتقلّد سلاح السلام والعدالة. من الأمور الملحّة تطوير وتنمية تربية الضمائر على السلام والمصالحة والوفاق بين جميع عناصر الأمّة اللبنانيّة»[٦].

٢ - ما هي اللامبالاة؟

إنّ الأسباب التي تجعل شريحة كبيرة من المسيحيّين، وبوجه خاصّ

---

(٥) البيان الختاميّ الصادر عن مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في لبنان، في ٢١ تشرين الثاني ١٩٩٩، في: النهار، ٢٢ تشرين الثاني ١٩٩٩.

(٦) الإرشاد الرسوليّ، رقم ٩٧ و٩٨.

الشباب منهم، تعاني من اليأس، وتتّخذ موقفًا سلبيًّا تجاه الحياة الوطنيّة، كثيرة. وقد أتى الإرشاد الرسوليّ على ذكر عدد منها، واصفًا إيّاها بالصعوبات في وجه الوطن، وعوامل تؤدّي إلى نوع من «الهجرة النفسيّة». فهنالك صعوبات ذات طابع اقتصاديّ وعسكريّ وسياسيّ واجتماعيّ، إلخ[٧]. ولكن، في ما يتّصل بالمسيحيّين، فإنّ «ما اختبره المؤمنون بالمسيح في الماضي وفي الحاضر، في أنفسهم وفي الآخرين، في ما حولهم وفي كلّ مكان، كافٍ لإقناعهم بما لقوى الشرّ من قدرة لا تزال قائمة، في وسعها أن تنشر على الدوام الظلمة في العقول والقسوة في المشاعر، وتشكّل تهديدًا للمستقبل»[٨].

غير أنّ كلّ انعزال، وكلّ رفض للاشتراك في الحياة الوطنيّة، يؤثّران سلبًا في المجتمع، فالتوازن الداخليّ الدقيق يُصاب بخلل خطير، ويُخلَق جوٌّ مؤاتٍ لازدياد ممارسات العنف وقلّة العدالة. فرفض الانخراط في خدمة الحياة العامّة، يعني تجريد الوطن من سلاحه في وجه الظلم. وبالتالي، يصبح ذلك الموقف أشبه بمؤامرة على الوطن نفسه. لذا، أصاب البابا عندما ذكّر بأنّه يجب أن يعرف الجميع «أنّ لهم مساهمة متميّزة يقدّمونها إلى بلدهم»[٩].

وفي الواقع، يعود إلى المسيحيّين واجب بثّ القيَم الإنجيليّة، وفي طليعتها الجهاد من أجل تحقيق العدالة وتطويرها، بقوّة المغفرة والرحمة والمحبّة، في الحياة الوطنيّة. على أنّ ذلك ممكن إذا نظرنا إلى لبنان بصفته بلدًا له مكانه في قصد الله: «إنّ المؤمنين العلمانيّين يقومون هكذا بخدمة حقيقيّة للإنسان وللمجتمع الوطنيّ، وذلك بفضل معموديّتهم التي بها يشاركون في وظيفة المسيح المثلّثة: الكهنوتيّة والنبويّة والملكيّة»[١٠].

---

(٧) راجع: الإرشاد الرسوليّ، رقم ١٧، وعنوانه «المسيحيّون في المجتمع المدنيّ».
(٨) المرجع نفسه.
(٩) المرجع نفسه، رقم ٩٥.
(١٠) المرجع نفسه، رقم ١١٣.

ففي العمق، نموّ الحسّ الوطنيّ السليم، والاندفاع إلى التزام الحياة الوطنيّة، لا ينبعان بزخم وعنفوان ورجاء إلّا انطلاقًا من الإيمان المسيحيّ، البعيد عن المصالح الفرديّة والفئويّة الضيّقة، والمنفتح على بنيان الإنسان في جميع أبعاده.

٣ - ما هي القوميّة الوطنيّة؟

لنؤكّد أوّلًا على أنّ حبّ الوطن واجب لا ينفصل عن الخير العامّ. قال البابا في دور العلمانيّين: «دعوتهم الخاصّة بهم هي أن يطلبوا ملكوت الله من خلال إدارة الشؤون الزمنيّة التي ينظّموها بحسب إرادة الله... إدارة الشؤون العامّة، وسياسة المجتمع، هما ذاك العلم المدنيّ الذي يمكّن الناس من التواصل بصلات الصداقة، مع الاهتمام بأن يبنوا معًا أسرة يوحّدها المصير والصالح العامّ، رائدها خير الأفراد وخدمة الحقيقة، لتجمل كلّ مواطن على حبّ وطنه»[١١].

لا شكّ في أنّ الشعار الذي طبع، على نحو خاصّ، الميليشيات المسيحيّة، طوال فترة الأحداث، كان «الدفاع عن الوطن». فحبّ لبنان والولاء له عُظّما تعظيمًا لم يعرفه الوطن من قبل. كما اتّخذ النضالُ من أجل الحفاظ على بقاء لبنان صاحبَ كيان مستقلّ، طابعَ قضيّة استحقّت بذل الذات في سبيلها بذلًا تامًّا. فالموت من أجل تلك القضيّة أُحيط بهالة من مجد الشهادة. وكلّ مَن عاش في لبنان وقت الحرب، رأى، ولا شكّ، المئات من صور الشبّان الذين قضوا ليحيا لبنان.

يجب ألّا تُنسى تضحيات أولئك المواطنين الشجعان، وألّا تُنكر. بيد أنّه من الواجب أن نميّز بين الشبّان الذين التزموا المعارك حبًّا للبنان، وبين المسؤولين، أو القادة، الذين أعمَوا الكثير من الناس بخطبهم المبالغة عن عظمة الوطن، وأخفوا الأسباب الحقيقيّة الكامنة وراء تتابع الحروب.

---

(١١) المرجع السابق، رقم ٤٥.

لسنا هنا بصدد محاكمة مَن يُسمّوا عادة «أمراء الحرب»، بل نتساءل عن حبّ الوطن: هل حبّ الوطن حبًّا متعصّبًا ينبع من الحبّ المسيحيّ؟ أو، بكلام آخر، كيف يستطيع المواطن أن يحبّ وطنه «مسيحيًّا»؟.

حبّ الوطن

إذا كان يترتّب على كلّ مواطن أن يحبّ وطنه ويعمل من أجل الخير العامّ فيه، خير جميع المواطنين، فعليه ألّا ينسى أنّ وطنه يقع بين أوطان أخرى. وهذه الحقيقة تضع المواطن تجاه خيار: إمّا أن يقبل أن ينشر خيره العامّ ليشمل البلدان الأخرى، وذلك يكون عن طريق التضامن معها، إمّا أن يرفض التضامن، جاعلًا من وطنه غاية الحياة السياسيّة الوحيدة، ومن خيره الخاصّ مقياس عمله الوحيد.

إنّ نظرة موضوعيّة إلى تاريخ لبنان الحديث، تُظهر لنا أنّ علاقة الوطن بمحيطه كانت مطبوعة بالحذر والشكوك والتوتّر. ولا شكّ في أنّ أسباب هذا الموقف تعود إلى واقع الأقلّيّات والتغييرات الدراميّة التي عاشها الشرق الأوسط، ولا يزال يعيشها. ولكن هل في ذلك سبب كافٍ حتّى لا ينفتح المسيحيّون اللبنانيّون على البلدان العربيّة؟ وفضلًا عن ذلك، مَن بوسعه أن يجزم أنّ حملات الدفاع عن البلاد في وجه هذه الميليشيا أو تلك الدولة لم تُطلَق بسهولة كبيرة؟ ومَن يستطيع أن يجزم جزمًا قاطعًا أنّ الحروب التي جرت، على اختلاف صيغها، لم تأتِ نتيجة مماثَلةٍ مُغرية بين رجل السياسة هذا، أو تلك المجموعة السياسيّة والاقتصاديّة، والوطن؟

تكتسب كلمات البابا يوحنّا بولس الثاني، في هذا المضمار، أهمّيّة بالغة: «إنّ مصيرًا واحدًا يربط المسيحيّين والمسلمين في لبنان وسائر البلدان المنطقة... بودّي أن أشدّد، بالنسبة إلى مسيحيّي لبنان، على ضرورة المحافظة على علاقاتهم التضامنيّة مع العالم العربيّ وتوطيدها... إنّ مسيحيّي الشرق الأوسط ومسلميه، وهم يعيشون في المنطقة نفسها، وقد عرفوا في تاريخهم أيّام عزّ وأيّام بؤس، مدعوّون إلى أن يبنوا معًا

مستقبل عيش مشترك وتعاون، يهدف إلى تطوير شعوبهم تطويرًا إنسانيًّا وأخلاقيًّا...»[١٢]. فلا بدّ أن يندرج حبّ الوطن في هذا الهدف، أي في إطار التضامن مع العالم العربيّ بغية بنيانه على المستويات كافّة.

وقُصارى القول هو أنّ هنالك تجاوزًا ضروريًّا لآفاق الوطن يجب أن يحصل، ومن الواجب الكلام عليه وفهمه، لا وكأنّه نفي للوطن، بل، على خلاف ذلك، على أنّه رسالة وطنيّة سامية. وفي الواقع، يتحوّل حبّ الوطن إلى تعصّب وطنيّ عندما نرفض مبدأ هذا التجاوز، ونفضّل الانكفاف على خير خاصّ يصبح سريعًا خيرًا أنانيًّا خطيرًا.

ومن جهة أخرى، هو الإيمان المسيحيّ عينه الذي يقتضي ذلك الانفتاح، لأنّ قصد الآب هو خلاص جميع الناس. والخطر الكبير هو أن يماثل المسيحيّ الوطنيّ بين بلده وإيمانه، ويقتنع في فكره أنّ دمار أحد الأمرين يؤدّي إلى زوال الآخر. فإنّ مثل هذا الموقف يكشف عن إيمان لا يزال في مرحلة الطفولة، لأنّه لم يدرك بعد منزلة الرسالة في الانتماء إلى جسد المسيح. لا يمكن المحبّة المسيحيّة أن تُحصر ضمن حدود سياسيّة وجغرافيّة.

ولكن يبقى أنّ الخير العامّ، لكي ينتشر في البلدان الأخرى، يجب أن يُحقّق أوّلًا في لبنان. فلا بدّ من السعي لتوثيق الرباط الاجتماعيّ الوطنيّ على أسس سليمة، تحفظ هويّة البلاد واستقلالها وحقوق الطبقات الفقيرة، مع التنبّه دومًا إلى أنّ النوايا الحسنة لا تتوقّف عند ذلك الحدّ، بل يرفع أصحابها أنظارهم نحو البلدان الأخرى.

٤ - خلاصة: الموقف المسيحيّ

تلتقي السلميّة والقوميّة الوطنيّة، في الواقع، حول النتيجة نفسها. فمن جهة، يعجز صاحب الموقف السلميّ عن تحقيق خير بلاده العامّ، بل

(١٢) المرجع السابق، رقم ٩٣.

يجد نفسه منجرفًا في نهج يُضعف الوطن ويفرغه من معاني الاستقلال والسيادة والحرّيّة، وهي أمور في صلب الخير العامّ. ومن جهة أخرى، لا يمكن القوميّ الوطنيّ أن يبحث عن مجد بلاده فقط من دون أن يصل إلى أن ينفي خير الآخرين. فحبّ الوطن، على نحوٍ متعصّب، يعني، بكلام آخر، أن تكون البلدان المحيطة ضعيفة وفقيرة وغير قادرة. أمّا إخفاق السلميّة والقوميّة الوطنيّة، فلا يؤول إلّا إلى خلق أمّة واحدة وشعب لا مبالٍ.

فلا بدّ من تحاشي موقف متطرّف، من جانب أنصار «السلميّة»، ومن جانب أنصار القوميّة الوطنيّة على السواء. فهذا الموقف يؤدّي إلى نتيجة عكسيّة في كلتا الحالتين. وفي الواقع، يتطلّب الموقف المسيحيّ المثاليّ، الذي لا يتخلّى عن حبّ السلام، ولا عن حبّ الوطن، أن يجمع ما بين الطرفَين عن طريق جدليّة غير سهلة ولكن ممكنة.

إذا كان تطوّر العدالة والديموقراطيّة والحرّيّة في النظام المحلّيّ، والانفتاح على الحياة الوطنيّة، وعلى جميع مكوّنات المجتمع اللبنانيّ، يجب أن يكونا في صلب اهتمامات المسيحيّين اللبنانيّين، فيجب أن تكون اهتماماتهم تلك شاملة العالم العربيّ أيضًا. فالدعوة المسيحيّة، التي ترمي إلى إقامة أخوّة شاملة تقوم على احترام الاختلاف والتسامح والمحبّة، هي في صميم الإيمان.

ب - «المسيح رجاؤنا: بروحه نتجدّد، ومعًا للمحبّة نشهد»

إنّ هذه الكلمات، التي ألّفت موضوع السينودُس، تُلخّص بوضوح تلك الشروط الأساسيّة لبنيان «رجاء جديد للبنان». يتأسّس هذا الرجاء على المسيح الذي يبثّ محبّته وسلامه في قلوب المؤمنين بالروح القدس. ولكن لكي نكتسب هذا السلام وتلك المحبّة لأنفسنا وللآخرين، يترتّب علينا أن نتوب. تبدأ طريق الخلاص بالتوبة، فهذه كانت صرخة الأنبياء طوال التاريخ، وكانت دعوة المسيح عندما باشر رسالته في الجليل. قال

قداسة البابا: «عندما دعوت، في ١٢ حزيران ١٩٩١، سينودُس الأساقفة إلى جمعيّة خاصّة من أجل لبنان، كان وضع البلاد مأسويًّا، ولبنان مزعزعًا تمامًا في كلّ مقوّماته. فدعوت الكاثوليك المقيمين على هذه الأرض إلى المباشرة بمسيرة صلاة وتوبة وارتداد تتيح لهم أن يتساءلوا أمام الربّ عن أمانتهم للإنجيل وعن التزامهم الفعليّ في اتّباع المسيح»[١٣].

وفي الحقيقة، تفتح هذه المتطلّبات الإنجيليّة المسيحيّين على العالم أجمع، بدءًا بخاصّتهم، لكي يجعلوا من الإنسانيّة كلّها أخوّة واحدة، جسدًا واحدًا رأسه المسيح. بالطبع، لا تزال هذه الأخوّة الإنسانيّة موضع رجائنا، فهي تندرج في الوعود الأخيريّة. غير أنّ حضورها في أذهاننا وقلوبنا ينبّهنا دومًا إلى أنّ وجودنا في العالم له هدف محدّد علينا أن نسعى لبلوغه.

بصفتي مسيحيًّا، أؤمن بأنّ لوطني دعوة عليه أن يتمّمها في صميم البشريّة الممزّقة بسبب الخطيئة. أليس المسيحيّون هم الشعب الجديد المختار ليترجم هذه الدعوة؟ وما الذي يحصل إذا قصّر المسيحيّون تجاه تلك الدعوة الإلهيّة بسبب قلّة الأمانة؟ بالطبع، تراهم يعيدون خطيئة أولئك الذين رفضوا المسيح، فيصبحون هم أنفسهم مصدر انقسام وعداوة.

وفي الواقع، إنّ المسيحيّ مدعوّ إلى أن يبرهن عن مصداقيّة إيمانه عن طريق ممارسة المحبّة التي هي وحدها تكمّل العدالة وتسمو بها. فالإخلاص للمحبّة لا ينفي العدالة. وهذه القناعة وحدها تجعل من الولاء للوطن في أطر سليمة بعيدة عن مخاطر العلميّة والقوميّة الوطنيّة.

١ - دخول ديناميّة الخير العامّ

«وهكذا يصبح المؤمنون بالمسيح في لبنان، وقد جنّدهم الله، شهود محبّته لدى جميع إخوتهم»[١٤]. تُظهر هذه الكلمات، التي تأتي في مقدّمة

---

(١٣) المرجع السابق، رقم ٢.
(١٤) المرجع نفسه، رقم ١.

الإرشاد، أنّ عمل كلّ مسيحيّ وجميع المسيحيّين، لا يمكن أن يكون فرديًّا، أي لا يقتصر على الشخص ولا على الطائفة ولا على الوطن. وهو الروح القدس الذي يبدّد مخاوفنا، ويجعلنا نفطن إلى حقيقة رسالتنا شعبًا وأفرادًا، وهي رسالة شاملة تهدف إلى إعلان المسيح «إلى الخلق أجمعين» (مر ١٦/١٥).

إن كنّا أوفياء لهذا المثال الأعلى، تحاشينا أن يدخل حبّنا لبنان في نزاع مع ديناميّة الخير العامّ، التي تميل، بطبيعتها، إلى الشموليّة. بالطبع، لا يمكن ذلك الموقف إلّا أن يكون ثمرة تجدّد لحياة المسيحيّين اللبنانيّين المدنيّة والكنسيّة معًا. والإرشاد يشدّد على هذه الحقيقة في الفصل الثالث: «تثبيتًا للإيمان والرجاء والمحبّة لدى المؤمنين، وإذكاءً لحميّتهم الرسوليّة، لا بدّ من النظر إلى هذه «الأمور الآتية»، لأنّه، تبعًا لمعنى التاريخ الذي في المسيح بدايتُه ونهايتُه، والسعادة التي يدعونا إليها، يُطلب من الكاثوليك اللبنانيّين، أن يتوبوا ويبدّلوا سيرتهم بدافع من الروح القدس؛ وهكذا يظهر، شيئًا فشيئًا، عالم جديد في هذه الأرض، بمعونة الروح القدس الذي ينفحنا بالحياة الجديدة الصادرة عن الله»[١٥].

أمّا في ما يتّصل بينابيع هذا التجدّد المطلوب، فالبابا، في الفصل نفسه، يتكلّم على ضرورة أن نتغذّى بكلمة الله الحيّة (رقم ٣٩)، والأمانة للتقليد الذي يسمح بعودة حقيقيّة إلى الجذور (رقم ٤٠-٤١)، والمثابرة على المشاركة في الليترجيّا والصلاة الشخصيّة والجماعيّة (رقم ٤٢-٤٣). هذه هي، إذًا، الينابيع التي تسمح بتجدّد الأشخاص[١٦]، وتجديد بُنى المشاركة، والتجدّد الرعويّ[١٧].

---

(١٥) المرجع السابق، رقم ٣٨.

(١٦) يشمل تجدّد الأشخاص: المؤمنين العلمانيّين، والأسرة، والنساء، والشباب، والرهبان والراهبات، والخِدَم الكهنوتيّة. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٤٤-٦٣.

(١٧) بعنوان «تجديد بُنى الشراكة»، يتكلّم البابا على الرعايا، والأبرشيّات، والبطريركيّات. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٦٤-٧٠. أمّا في شأن التجدّد=

٢ - الكنيسة وديناميّة الخير العامّ

في هذه المرحلة من تفكيرنا، يبرز دور الكنيسة ومسؤوليّتها في توجيه الطوائف المسيحيّة نحو الخير العامّ الوطنيّ والإقليميّ على السواء. ونذكّر هنا بأنّ التقدّم نحو الخير العامّ يتوقّف على نجاح الوساطة «العموديّة» بين الإنسان والله، أي المشاركة communion بين الناس والله.

غير أنّ هذه الوساطة تحصل في الكنيسة. فجميع العناصر التي تؤلّف حقيقة الكنيسة الاجتماعيّة والعقائديّة والأخلاقيّة والقانونيّة والعباديّة والأسراريّة، ليس لها إلّا وظيفة واحدة، هي تجسيد تلك العلاقة بالله في ما بين البشر، وبالتالي، تضع الجميع على طريق السموّ المتواصل(١٨).

نختم كلامنا في هذا القسم بملاحظتين:

+ يفترض التقدّم نحو الخير العامّ الوطنيّ والإقليميّ أن تكشف الكنيسة عن أنّ عمل الله فيها هو رباط مشاركة بين الإنسان والله. فهذه الشهادة تُبرز وجه الله الحقيقيّ أبًا يسعى ليكمّل أبناءه البشر بواسطة محبّته. لذا، فالتفكير في الخير العامّ، انطلاقًا من البنوّة الإلهيّة، يُضفي على الخصوصيّة معناها الحقيقيّ، وهو انفتاحها على الشموليّة. وبالتالي، يصبح انغلاق الأشخاص والطوائف مناهضًا للشركة الإلهيّة.

+ لا شكّ في أنّ المثل المسيحيّ الأعلى هو ذو طابع أخيريّ

=الرعويّ، فهو يشمل: التعليم المسيحيّ، ومعاهد التعليم العالي، وكلّيّة اللّاهوت الكنسيّة، ورعاية الدعوات. أنظر: المرجع نفسه، أرقام ٧١-٧٨.

(١٨) «... يتقدّم السينودس المقدّس، وهو يُعلنُ ما للإنسان من دعوةٍ غايةٍ في السموّ ويُثبت أنّ زرعًا إلهيًّا قد أُلقي فيه، يتقدّم من الجنس البشريّ بما للكنيسة من إسهامٍ صادقٍ في إنشاء أخوّة شاملة تحقّق وحدة الدعوة. ما من مطمع أرضيّ يحرّك الكنيسة، ولكنّ شيئًا واحدًا تهدف إليه: أن تواصل، بدافع من الروح القدس المعزّي، عملَ المسيح نفسه الذي أتى إلى العالم ليشهد للحقّ، ليُخلّصَ لا ليدين، ليَخدم لا ليُخدَم»، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، «دستور في الكنيسة في عالم اليوم»، رقم ٣، طبعة المكتبة البولسيّة، ١٩٩٢.

eschatologique. ولكنّ الكنيسة مدعوّة إلى أن تسعى في المكان والزمان لتسمو في وحدة أعضائها بعضهم مع بعض ومع المسيح، رأسِ الجسد، لتشهد على أنّ أخوّة البشر ممكنة منذ الآن، في هذه الحياة. جاء في الإرشاد: «لقد استطاع آباء المجمع، انطلاقًا من أداة العمل، وفي حوارهم مع المستمعين العلمانيّين والكهنة، أن يحيطوا بما للشرّ العميق الذي يعاني منه المؤمنون في لبنان من أسباب رئيسيّة، ألا وهي غياب مفهوم الكنيسة بوصفها سرّ شراكة يعبّر عن طبيعة الكنيسة الأسراريّة ووحدة المؤمنين في جسد واحد»[19].

إنّ قدرة الكنيسة على أن تعبّر عمليًّا، في حضنها، عن حقيقة الدعوة إلى إقامة أخوّة بشريّة شاملة، تقرّر مصير روابط الأخوّة التي يجب أن تقيمها مع مسيحيّي الشرق عمومًا (الإرشاد، رقم ٨٢)، والكنيسة الكاثوليكيّة كلّها (المرجع نفسه، رقم ٨٤)، والكنائس الأرثوذكسيّة (المرجع نفسه، رقم ٨٥-٨٦)، والكنائس البروتستانتيّة (المرجع نفسه، رقم ٨٧). وبالتالي، مع باقي الأديان والعالم العربيّ (المرجع نفسه، أرقام ٨٩-٩٣).

لا بدّ من أن يتجاوز الإيمان، في حياة كلّ مؤمن، وفي حياة الكنيسة كلّها، الفرديّة التاريخيّة individualité historique الموروثة، والخوف من المستقبل. وهذا التجاوز يحصل عندما تفكّر الكنيسة والمؤمنون في أوضاعهم الراهنة، لا انطلاقًا من القوميّة الوطنيّة، ولا السلميّة، بل انطلاقًا من يسوع المسيح الذي هو هو «أمس واليوم وغدًا». فهكذا تستطيع أن تكون الكنيسة مثل جسر يربط بين جسد المسيح السرّيّ المتسامي والأخوّة التي يترتّب على المسيحيّين أن يسعوا إلى تحقيقها، سالكين تبعًا لتعاليم الإنجيل الحيّ.

(١٩) الإرشاد الرسوليّ، رقم ٨٠.

الحوار الإسلاميّ المسيحيّ
المنهج
من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة

أ. د. محمّد منير سعدالدين[°]

مدخل

تنامى الاهتمام بالحوار بحيث أصبح في عصرنا هذا مصطلحًا مهمًّا في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة، وهو جوهر الحياة البشريّة حين يتمّ بين ذوي النوايا الطيّبة. إنّه تقليد حضاريّ، وفعل ثقافيّ رفيع المستوى، ومجال للتعارف والتفاهم، وتحقيق العدالة والرأفة، والعيش والحياة المشتركة، والتسامح في التعامل.

وإذا عدنا إلى الدولة الإسلاميّة نرى المسيحيّين وغيرهم من أهل الكتاب تمتّعوا في ظلّها بالحرّيّة، حيث جرت مؤتمرات وحوارات دينيّة: «ففي مطلع القرن الثالث الهجريّ عقد في مدينة (مرو) حوار بين الأديان من غير مجاملات ومداهنات، جمع هذا الحوار الجاثليق كبير النصارى، ورأس الجالوت زعيم اليهود، والهربذ الأكبر ممثّل الزرادشتيّة، وعمران الصابئ قطب الصابئة، والفيلسوف قسطاس الروميّ، وجمع من المتكلّمين»[1].

(°) أستاذ جامعيّ، ومنسّق لقاء الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة في لبنان.

(١) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، لا. م، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ١٧٠.

وعقدت مؤتمرات «كمؤتمر أشبيلية في سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م، ومؤتمر قرطبة سنة ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م»[٢].

ولقد قامت علاقات جيّدة بين المسلمين والمسيحيّين في النواحي السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة والدينيّة «وكانت العلاقات الدينيّة كثيرة بين رجال الدين الإسلاميّ وأئمّة النصارى، وقامت جدالات صريحة بين الفقهاء واللاهوتيّين بحضرة المأمون»[٣].

ونَعِمَ «النصارى في العصور العربيّة الإسلاميّة الزاهية... باحترام المسلمين وتقديرهم، فكان لهم شأن في الدولة تمكّنوا به من المحافظة على معظم كنائسهم وديورتهم، كما حافظوا على حيويّتهم الدينيّة»[٤].

وفي ظلّ هذه الحرّيّة التي تمتّع بها أهل الكتاب عامّة، والمسيحيّون خاصّة، يبدو ذلك التنوّع في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة بحيث يمكن تقسيمه إلى ما يلي:

أ - الحوارات الفرديّة

تُعتبر الحوارات الفرديّة الإسلاميّة المسيحيّة «من أكثر ما سجّله تاريخ الجدل العقائديّ، لأنّه نشأ على الاحتكام المباشر بين المسلمين والمسيحيّين، وكان يتمّ بين كلّ طبقات المجتمع، بدءًا من الفرد من عامّة الناس، ووصولًا إلى العالم المتخصّص وإلى رجل الدولة، حيث كان الحوار ممارسة يوميّة، يعيشها المسلمون والمسيحيّون على السواء»[٥]. ومن هذه الحوارات على سبيل المثال: حوار الخليفة العبّاسي المهدي مع

---

(٢) عبد الرحمن عليّ الحجي: الحضارة الإسلاميّة في الأندلس، بيروت، دار الدراسات للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٣٦٩هـ/١٩٦٣م، ص ٢٣.

(٣) المطران ميشيل يتيم، الأرشمندريت إغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقيّة، جونية، المكتبة البولسيّة، ١٩٩١م، ص ١٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٥) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٧٧.

الجاثليق طيماثاوس، وحوار الخليفة العبّاسي هارون الرشيد مع طبيبه الخاصّ، وحوارات مع فلاسفة وقسّيسين والعلماء المسلمين.

ب - الحوارات الجماعيّة

هذه الحوارات هي أشبه ما تكون بالندوات والمؤتمرات وحلقات البحث في أيّامنا هذه، وتعتبر «من أهمّ الحوارات التاريخيّة بين المسلمين والمسيحيّين وذلك لعدّة أسباب، منها:

- نوعيّة المتحاورين من حيث المكانة العلميّة والتعمّق الكثير في أديانهم.
- الجوّ الذي تقوم فيه هذه الحوارات، حيث يمكن أن يتجمّع عدد كبير من العلماء والمفكّرين من كلا الطرفين، وأحيانًا تكون هذه الحوارات على مرأى ومسمع الجماهير المسلمة والمسيحيّة»[٦].

ونذكر من هذه الحوارات الجماعيّة:

١ - الحوارات التي كانت تجري في مجلس الخليفتين الأمويّين معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ/ ٦٨٠م) وعبد الملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٨٥م).
٢ - حوار عليّ الرضا (ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م) وجاثليق في مجلس الخليفة العبّاسيّ المأمون.
٣ - حوار بين أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) وقسّيس ورهبانه في أحد الأديرة في الشام.
٤ - حوار بين أبي الحسن الأشعريّ (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) وبعض علماء المسلمين من جهة وفيلسوف نصرانيّ في بغداد.
٥ - حوارات في عهد الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله (ت ٣٦٥هـ/ ٩٥٧م).
٦ - حوارات في عهد ملوك التتار.

---

(٦) المرجع السابق، ص ١٦٨.

ج – الرسائل المتبادلة

تعتبر الرسائل المتبادلة بين المسلمين والمسيحيّين من أهمّ الحوارات بينهم، وهي حوارات فرديّة في الوقت نفسه، نذكر منها على سبيل المثال: رسالة عبدالله بن إسماعيل الهاشميّ إلى عبد المسيح الكنديّ، ورسالة القاضي أبي الوليد الباجيّ إلى راهب فرنسيّ، ورسالة ابن تيميّة إلى سرجواس ملك قبرص، ورسالة الشيخ الحرّانيّ إلى أسقف مدينة طَرّكونة.

ولا شكّ أنّ هذه الحوارات على تنوّعها كانت ترتكز من قبل المسلم على منهج رَسَمه له القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة.

العناصر التي ينبغي توافرها في قضيّة الحوار عامّة

أوّلًا: شخصيّة الإنسان المحاور المسلم

١ – الإيمان العميق بمبادئ الإسلام وأهدافه

يُطلب من المسلم المحاور أن يكون مؤمنًا بالله ورسوله وكتابه، وأن يتّقي الله، ويتواضع لله، ويثق بنصره، ويعتزّ بالحقّ ويتشبّث به.

كذلك على المحاور أن يتأدّب بأخلاق الإسلام، ويتأسّى بسيرة النبيّ ﷺ وسيرة صحابته الكرام في الحوار، ومخاطبة الناس من منطلق الإيمان بروحنة التنوّع في المجتمع الإسلاميّ؛ يقول ﷺ «كلّكم لآدم وآدم من تراب».

٢ – العلم الواسع بالإسلام وأحكامه والمسيحيّة ومبادئها

لا يجوز للمحاور المسلم أن يحاور المسيحيّ إذا لم يكن على علم واسع أوّلًا بالدين الإسلاميّ، وثانيًا بالدين المسيحيّ، ومطلوب منه أن يكون عالمًا بالعصر، فقيهًا بقضاياه ومشاكله، ومنفتح العقل. وعندما أقف عند معرفة المحاور المسلم للمسيحيّة نجد معرفة بعضهم «عن المسيحيّة تكاد تنحصر بالنصّ القرآنيّ، أمّا دراسة اللاهوت المسيحيّ وفلسفته

فكانت في معظم الأحيان غائبة عن ثقافة المحاور المسلم»[٧]. ولا يجوز أن لا يعرف المحاورُ الآخرَ لأنّ الجهل «عدوّ الحوار وعدوّ السلام، فاحترام الآخر لا يكون إلّا على أساس معرفته حقّ المعرفة، فالمعرفة طريق المشاركة في صنع المستقبل»[٨].

٣ - الحكمة الشاملة

إنّ مَن يعود إلى القرآن الكريم يجد كلمة الحكمة ترد في مواضع كثيرة فيه، ويرى أنّ كثيرًا من الأنبياء تمتّعوا بالحكمة ومنهم نبيّ الله داود، وعيسى عليه السلام؛ يقول سبحانه وتعالى ﴿ولمّا جاء عيسى بالبيّنات قال قد جئتكم بالحكمة ولأبيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه فاتّقوا الله وأطيعون﴾[٩]. ومن بين عباد الله الصالحين الذين اختصّهم الله بالحكمة لقمان الحكيم.

إنّ مَن يريد حوارًا هادفًا جادًّا عليه أن يكون حكيمًا، لأنّ «الحكمة هي جماع العلم والمعرفة، ومن عناصرها الفطنة، وحسن الفهم، وعمق الوعي، وسعة الإدراك، والرشد، والتنمية، والقصد، والاعتدال»[١٠].

يقول سبحانه وتعالى ﴿يؤتي الحكمة مَن يشاء، ومَن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا﴾[١١].

---

(٧) محمّد السماك: «الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وجهة نظر إسلاميّة»، في المسيحيّة والإسلام، مرايا متقابلة، مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة، جامعة البلمند، ١٩٩٧م، ص ١٥٧.

(٨) سعود المولى: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ضرورة المغامرة، بيروت، دار المنهل اللبنانيّ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ٤١.

(٩) سورة الزخرف، آية ٦٣.

(١٠) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ١٥.

(١١) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

٤ - الحريّة الفكريّة

ينبغي أن يؤمّن المناخ الفكريّ الهادئ للحوار وذلك من خلال إقامة جسور من الثقة بين الأطراف المتحاورة، والاحترام المتبادل، والبعد عن الإرهاب الفكريّ والنفسيّ، ونبذ التعصّب والكراهية. إنّها الصورة العامّة التي يعطيها المجتمع عن العلاقات السائدة بين أفراده.

يقول سبحانه وتعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهُم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين﴾[١٢].

فالتوجيه القرآنيّ هنا «يرقى من مستوى نبذ التعصّب والكراهية إلى مقام أرفع، وهو البرّ بالناس كافّة، ومعاملتهم بالقسط - وهو العدل - جميعًا. والبرّ هو الإحسان بكلّ دلالاته الأخلاقيّة واللغويّة»[١٣]، والسعي إلى نبذ كلّ مظاهر ثقافة الكراهية بين الأديان، والتعصّب بين أتباعها.

ويمكن أن نرى هذه النماذج بوضوح في القرآن الكريم، ومن خلال سيرة النبيّ محمّد ﷺ «فالقرآن يعرض أمرًا واضحًا في الحوار بين النبيّ محمّد ﷺ وبين الأطراف الأخرى التي يحاورها خلال مسيرة الدعوة، وفي هذا الأمر يقول: إنّ الرسول بشر مثل سائر البشر ولم يتفضّل عليهم إلّا بتلك الرسالة الربّانيّة، ومهمّة التبليغ والتوضيح وحسب. فبهذا العرض تزول كلّ مظاهر السيطرة أو التعالي، أو عمليّة الاحتواء بسبب الصفات أو الألقاب أو الإيحاءات التي قد تعرض من قبل المحاور لأجل الهيمنة على الطرف المقابل»[١٤]. وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى موضحًا هذه النقطة ﴿قل إنّما أنا بشر مثلكم يُوحَى إليّ إنّما إلهكم إله واحد﴾[١٥].

---

(١٢) سورة الممتحنة، آية ٨.

(١٣) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ١٥.

(١٤) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥١.

(١٥) سورة الكهف، آية ١١٠.

فإذا كان مطلوب من الرسول محمّد ﷺ أن لا يمارس هيمنة ولا سلطة ولا تكبّرًا على المدعوّين، بل يترك لهم الحرّيّة والاستقلاليّة في التفكير، فمن باب أولى أن ينطبق هذا على المسلم الذي يحاور الآخرين.

ثانيًا: شخصيّة الإنسان المحاور غير المسلم

يطلب إلى المحاور غير المسلم أن يكون لديه الرغبة الواضحة في الحوار، ونشدان الحقيقة، والاعتراف بالحقّ إذا ظهر، وعدم المعاندة، وأن يكون على علم بالإسلام، وبالأديان الأخرى، فالحقيقة ينبغي أن تنشد ويبحث عنها ويسعى إليها، وأن يقصد ما فيه الصالح العامّ من شتّى الطرق وبمختلف الوسائل التي تحقّق مصالح العباد والبلاد.

وأن يكون الحوار صيغة جامعة، وأسلوبًا من أساليب التقارب والتجاذب والتفاعل، وإحقاق الحقّ، وإبطال الباطل.

ثالثًا: إيجاد المناخ الهادئ للتفكير المستقلّ

يحتاج المحاورون إلى بيئة هادئة بعيدة عن كلّ المؤثّرات الداخليّة والخارجيّة، وخصوصًا ما يحمله كلّ طرف تجاه الآخر من انفعالات، ومن صورة مسبقة مرسومة في الأذهان لا يحيدون عنها.

فالحوار يتطلّب الاحترام المتبادل، والثقة بالآخر، ونشدان الحقيقة، والإنصاف والاعتدال.

رابعًا: العلم بموضوعات الحوار

لا بدّ لكلّ مَن يحاور أن يكون على معرفة بموضوعات الحوار، لأنّ الجهل وعدم المعرفة قد يؤدّي إلى مهاترات وشتائم ليغطّي فيها كلّ واحد عجزه وجهله.

وينبغي أن تكون موضوعات الحوار حول كلّ ما فيه مصلحة الفرد والجماعة، «وحينما يتعلّق الأمر بالحوار الإسلاميّ المسيحيّ لا ينبغي الدخول في مناقشة مسائل الاعتقاد على حساب قضايا عمليّة تعود

معالجتها بالنفع والفائدة على الطرفين، لا تهرّبًا، ولكن لأنّ مثل هذه المناقشة لا فائدة فيها وهي أقرب إلى الجدل العقيم واللحاج السقيم، ولذلك فإنّ من هذه القضايا التي يجب التركيز عليها، التعاون من أجل إقرار المبادئ والتعاليم الدينيّة المشتركة التي تحثّ على احترام الحياة الإنسانيّة، وعلى مراعاة حرمة الإنسان، وعلى السعي في الأرض من أجل الخير والأمن والسلام، وعلى محاربة الإلحاد والرذيلة والفساد والظلم والطغيان، وعلى دعوة الناس إلى قيَم المحبّة والتسامح والإخاء الإنسانيّ، وهذه مساحات شاسعة للعمل المشترك من أجل الإنسان، وفي خدمة البشريّة، وإنقاذ العالم من الشرور والموبقات»[١٦].

منهج الحوار من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة

يقوم الحوار الإسلاميّ المسيحيّ على مجموعة من المبادئ التي ينبغي التقيّد بها، والسير على نهجها انطلاقًا من تعاليم القرآن الكريم والسنّة النبويّة وهي كما يلي:

المبدأ الأوّل: الدعوة إلى الله تعالى

يرتكز الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وتقوم مشروعيّته من الكتاب والسنّة، على مبدأ إسلاميّ واضح هو مبدأ الدعوة إلى الله تعالى ودين الإسلام.

ويعتبر الحوار التطبيق والممارسة العمليّة لمبدأ الدعوة الإسلاميّة، مع القريب والبعيد، والعدوّ والصديق، ومع الناس كافّة، ومع أصحاب العقائد والتيّارات الفكريّة على اختلافها.

يقول سبحانه وتعالى ﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون﴾[١٧].

---

(١٦) عبد العزيز عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ٢٠.
(١٧) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

ويقول تعالى ﴿ومن أحسن قولًا ممّن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنّني من المسلمين﴾[18].

فالمهمّة الأولى في قضيّة الدعوة إلى الله تعالى هي «عرض الإسلام بجوهره الحقيقيّ، وثوبه القشيب، ووضوح رسالته، وإبراز جماله، وشموله لكلّ جوانب الحياة الإنسانيّة الخاصّة والعامّة، وصلاحيّة رسالته لكلّ زمان ومكان، وأنّ رسالة الإسلام ما جاءت إلّا لتسعد الإنسانيّة جمعاء، وتوضح لهم سبل النجاة، والأمن، والاطمئنان، والعيش بسلام ومحبّة وإخاء»[19].

يقول سبحانه وتعالى عن مهمّة الرسول ﷺ ﴿وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين﴾[20].

المبدأ الثاني: الحكمة والموعظة الحسنة

إذا أردت أن تحاور إنسانًا أو طرفًا ما، فقد تلجأ إلى العنف واستخدام أقسى الأساليب، وأشدّ الكلمات مع خصمك، مجرّحًا، مسفّهًا، باحثًا عن الأخطاء، غير محترم لإنسان أمامه في شعوره وعاطفته وعقيدته ومقدّساته، فمثل هذه الطريقة لن توصل إلى نتيجة، بل ستزيد الأحقاد والبغضاء، وستكون مجال تباعد لا تقارب.

يقول سبحانه وتعالى ﴿ولو كنتَ فظًّا غليظَ القول لانفضّوا من حولك﴾[21]، ويقول النبيّ محمّد ﷺ «يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا»[22].

أمّا حين يلجأ المحاور إلى حوار هادئ، وصين، فيه لين ومحبّة،

---

(١٨) سورة فصلت، آية ٣٣.
(١٩) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٥.
(٢٠) سورة الأنبياء، آية ١٠٧.
(٢١) سورة آل عمران، آية ١٥٩.
(٢٢) رواه البخاري في الصحيح.

وكلام طيّب، ومخاطبة لفطرة الإنسان ووجدانه، بعيدًا عن العنف والصدام، فهذا بحدّ ذاته «تعبير عن نضج فكريّ ووعي حضاريّ، وتصميم على البحث عن أقوم السبل لتجنّب الخسائر، ولتفادي المخاطر، وللتغلّب على المشكلات، ولمعالجة الأزمات وإدارتها، بعقل منفتح، وبضمير حيّ»[٢٣].

فالإسلام في هذا المجال له مبادئ ومواقف ورؤى حيث إنّ تعاليم «الدين الحنيف تحثّ على التعاون من أجل كلّ ما فيه الخير والحقّ والفضيلة والشرف والعزّة والكرامة، وفي سبيل تحقيق كلّ ما فيه السعادة لبني البشر كافّة»[٢٤].

والحوار الهادئ الذي ينبذ العنف، وينادي به الإسلام يتركّز على النقاط التالية:

١ - الحوار بالتي هي أحسن وبالموعظة الحسنة

إنّ الموعظة الحسنة تعتمد على وسائل وأساليب، تساعد مَن يحاور أن يقبض على نواحي الأنفس، وتحريك العواطف والانفعالات الإنسانيّة، وتوجيهها إلى طريق الحقّ والخير. إنّها «تليّن القلوب القاسية بقوّة تأثيرها، فتجعلها طيّعة للاستجابة إلى الحقّ، وتصرف عنها كثيرًا من عقد العناد والكبر والحسد وسائر انحرافات النفس والفكر، وذلك لأنّ الأنفس إذا استحسنت أو استعذبت شيئًا من الأشياء مالت إليه، وانجذبت نحوه، وانفعلت به انفعال مسرّة، ومع الميل والمسرّة يتوالد الحبّ، وبالحبّ تنحلّ معظم العقد، وأهمّها العقد التي تنشأ عن النفور والكراهية وعدم الإلف، ومتى انحلّت العقد النفسيّة عاد الإنسان إلى فطرته الصافية التي تقبل الحقّ وتستجيب له»[٢٥].

---

(٢٣) عبد العزيز عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ٢١.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥٠.
(٢٥) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، دمشق، بيروت، دار القلم، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٣٥٨.

والموعظة الحسنة تتطلّب من المحاور أن تقوم موعظته على الصحّة والالتزام بها. ويسلك في عرضها الأصول المنطقيّة الفكريّة السليمة، ويتجرّد عن الأغراض الشخصيّة، وأن يكون في ذاته، وأخلاقه وأعماله قدوةً حسنة، ويتّخذ وسائل الرقق واللين في الحوار، ويُنْزِل الناس منازلهم.

يقول سبحانه وتعالى ﴿أُدعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن﴾(٢٦).

ويقول تعالى ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنّه وليّ حميم﴾(٢٧).

ويقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تُجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن﴾(٢٨).

ماذا نرى في هذه الآيات من تعاليم للمحاورين؟

نرى استخدام الحكمة في الحوار، وهي إحدى صفات الحوار الجادّ الهادف، والتي تقوم على العلم والمعرفة، واحترام الآخر وفهمه، والفطنة والذكاء وعمق الوعي، وسعة الإدراك، والإقناع الفكريّ المنطقيّ الحكيم، بالحجج والبراهين المثبتة للحقائق، وبأساليب تتلاءم والحالة الفكريّة والنفسيّة للمتحاورين.

أمّا الموعظة الحسنة، فكلّما ترتبط الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فكذلك الحوار قرين الحكمة والموعظة الحسنة في جميع الأحوال، وهذا الارتباط من قبيل ارتباط المنهج والمضمون بالوسيلة والأسلوب.

---

(٢٦) سورة النحل، آية ١٢٥.
(٢٧) سورة فصلت، آية ٣٤.
(٢٨) سورة العنكبوت، آية ٤٦.

أمّا الحوار بالتي هي أحسن فهدفه «تعاون الفريقين المتناظرين على معرفة الحقيقة بتبصير كلٍّ منهما صاحبه بالأماكن المظلمة عليه، والتي خفيت عنه حينما أخذ ينظر باحثًا عن الحقيقة، وذلك عندما لا يكون أحدهما واقفًا على الحقيقة المبيّنة وقوفًا قطعيًّا غير قابل للنقض، أمّا في هذه الحالة فإنّ هدف الجدال بالتي هي أحسن إنّما هو تبصير الواقف على الحقيقة أخاه المناظر له بها، والأخذ بيده في طرق الاستدلال الصحيح لإبلاغه وجه الحقّ المشرق، وذلك باستخدام الحوار البريء من التعصّب، الخالي من العنف والانفعال، المتمشّي وفق الأصول العامّة للحوار، الذي يستهدف فيه كلّ من الفريقين المتحاورين الوصول إلى الحقيقة، وكأنّه جاهل بها خالي الذهن والنفس من أيّ استمساك سابق بوجهة من وجهات النظر المختلفة، وذلك ابتعادًا عن كلّ أجواء التعصّب والأنانيّة التي تصرف النفوس والأفكار عن تفهّم الحقيقة، أو التسليم بها، ولو انكشفت لها واضحة جليّة»[٢٩].

فالحوار بالتي هي أحسن، هو حوار هادئ، وأسلوب سلميّ، بعيد عن العنف والصخب، هذا الحوار أو الجدل بالتي هي أحسن هامّ بالنسبة إلى الأطراف المتحاورة، فإذا «كانت المجادلة وهي مقارعة الحجّة بالحجّة، تأتي في المرتبة الثانية من مراتب الدعوة إلى الله، وكما أنّ الدعوة لا تتمّ على الوجه الشرعيّ، إلّا إذا كانت صادرة عن الحكمة ومقترنة بها، كذلك الحوار لا يكون إلّا بالتي هي أحسن، أي أحسن الأساليب، وأصحّ الطرق»[٣٠]، وفي المنهج، أو الفكرة، أو انتقاء العبارات.

وعندما يختار القرآن الكريم «مبدأ الحوار الهادئ والأسلوب السلميّ، وطريقة اللين، يشير إلى نتائج هذا المنهج، وهي نتائج تكاد

---

(٢٩) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣٠) عبد العزيز عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ١٥.

تكون خياليّة: إنّها تحوّل العدوّ إلى صديق، والمبغض إلى محبّ، والبعيد إلى قريب. وبهذا كلّه يتحقّق للحوار هدفه، وهو الوصول إلى الإيمان، أو إلى أكبر قدر من الفهم المشترك في الأسس والأهداف»[٣١].

ألا تروا معي أنّ الحوار على هذا النحو الراقي، ومن أجل هدف سام، هو ضرورة من الضرورات التي تقتضيها سيرَ الحياة على خطوط سويّة، وتفرضها طبيعة العمران البشريّ، وألا تروا معي أيضًا أنّ مثل هذا الحوار دافع للنشاط الإنسانيّ، ويشكّل بيئة إبداع في شتّى المجالات، وتحصين للمجتمع المتعدّد ضدّ المخاطر التي تتهدّده وخصوصًا ما يتعلّق منها بالصراعات الطائفيّة والمذهبيّة؟

٢ - إعتماد العقل والتفكير السليمين

يوجّه القرآن الكريم المحاور للآخر، أن تكون لديه الحجّة والبرهان على ما يقوم، وأن يتبع المنطق العلميّ والعقلانيّ، والتسلسل المنطقيّ للأفكار مع الأدلّة عليها.

فمنهجيّة البحث عند علماء المسلمين قامت على قاعدة: «إن كنت ناقلًا فالصحّة أو مبدعًا فالدليل»، أي إذا التزمت الطرق المنطقيّة السليمة فما عليك إلّا[٣٢]:

أ - تقديم الأدلّة المثبتة أو المرجّحة للأمور المدعّاة.

ب - إثبات صحّة النقل للأمور المنقولة المرويّة.

فمرحبًا بالحوار إذا كان على هذه الصورة من العقلانيّة، بحيث يكون نتاجه الخير الوفير، والسعادة والتعاون على البرّ والتقوى لا على الإثم والعدوان.

٣ - التجرّد من الأحكام المسبقة والتعصّب لها

يرسم بعض المحاورين للآخر صورة ذهنيّة مسبقة، أو حكمًا على

---

(٣١) بسام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٣٢) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

الآخر، ولا يريدون أن يحيدوا عن ذلك، وقد يرى بعض الناس أنّهم على الحقّ والهدى، وغيرهم على الضلال. إنّ مثل هذه الأمور عندما تطلق قبل البحث وإقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالأدلّة، تحول دون الوصول إلى تحقيق أهداف الحوار، وتشكّل حاجزًا نفسيًّا يصعب اختراقه.

. وعندما نقول التجرّد من الأحكام المسبقة الخاصّة، يعني ذلك «وضع مبدأ الشكّ في كلّ شيء يعرض مبدئيًّا، من قبل طرفَي الحوار، ويوحي مبدأ الشكّ هذا بضرورة أن يعيد كلّ طرف النظر في موقفه وأفكاره التي يحملها، أي مراجعة الذات بما تحمله من أفكار ومبادئ، فليس لدى أحد الفريقين حكم سابق على الطرف الآخر بأنّه على الهدى، أو على الضلال»[٣٣].

ويتّضح هذا الأمر في قوله تعالى ﴿وإنّا وإيّاكم لعلى هُدى أو في ضلال مُبين﴾[٣٤].

وفي هذا التوجيه للمحاور غاية التخلّي عن التعصّب لأمر سابق، وكمال الرغبة بنشدان الحقيقة أنّى كانت.

٤ - مواجهة الطرف الآخر من خلال أفكاره

يُطلَب إلى المتحاورَين سواء المسلم أو المسيحيّ، أن يقدّم كلّ منهما أدلّته وبراهينه، ويقول للآخر: هات ما عندك من أفكار، وحقائق، وأدلّة؟ فهذه كلّها أسلحة المحاورين.

فالمسلم، كما يوجّهه القرآن الكريم، عليه أن يعرض ما لديه من أفكار «إذا كان لديكم - يخاطب الطرف الآخر - طريق أفضل، أو عقيدة أصحّ، فنحن على استعداد لقبولها وتلقّيها»[٣٥]. ولا يجوز «الطعن بأدلّة الآخر إلّا ضمن الأصول المنطقيّة، أو القواعد المُسلَّم بها لدى الفريقين

---

(٣٣) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٨.
(٣٤) سورة سبأ، آية ٢٤.
(٣٥) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٥٩.

المتحاورين»[٣٦].

٥ - عدم إثارة الطرف الآخر

إنّ ما نريده من الحوار أن يكون قوّة وسلاحًا من أسلحة السجال الثقافيّ والحضاريّ، وتبليغ الرسالة، وإسماع صوت الآخر وسماعه، وكسب الأنصار، وإظهار الحقيقة، ودرء المفاسد، والتوادّ والتحابب، وهذا أمر حميم جدًّا قصره الإسلام على المسيحيّين دون غيرهم من أهل الكتاب، حيث يقول سبحانه وتعالى ﴿لَتَجِدَنَّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يَستكبرون﴾[٣٧].

فلا يجوز أن نثير الآخر في حوارنا معه، لأنّ هذه الإثارة ستولّد الانفعال، وبالتالي فإنّ الحوار سينحرف عن منهجه، وسيباعد وجهات النظر، وستكون القطيعة، لذلك لا شتيمة، ولا كلام ناب، بل قول مهذّب، بعيد عن الطعن والتجريح، والهزء والسخريّة، واحتقار وجهة النظر. يقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تسُبُّوا الذين يَدْعُون مِن دُون الله فيسُبّوا اللهَ عَدْوًا بغير عِلم﴾[٣٨].

قال العلماء في هذه الآية «حكمها باقٍ في هذه الأمّة على كلّ حال... فإذا خيف أن يُسبّ الإسلام أو النبيّ عليه السلام أو الله عزّ وجلّ، فلا يحلّ لمسلم أن يسبّ صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرّض إلى ما يؤدّي إلى ذلك، لأنّه بمنزلة البعث على المعصية»[٣٩].

---

(٣٦) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٣٧) سورة المائدة، آية ٨١.

(٣٨) سورة الأنعام، آية ١٠٨.

(٣٩) أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، مج، تصحيح أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، لا.م، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، ص ٦١.

فالإسلام يخاطب المسلم بأنّه إذا سلك محاوره مسالك غير مهذّبة، «فليتقيّد بكلّ قول مهذّب، وليسلك كلّ طريقة هي أحسن وأفضل فكرًا وقولًا، فالمطلوب من المسلم، أن يكون في مجادلته على حالة أرقى وأحسن باستمرار من الحالة التي يكون عليها مَن يجادله، أدبًا وتهذيبًا، أو قولًا وفكرًا»[٤٠].

٦ – الدعوة إلى ما يجمع لا ما يفرّق

يشار إلى المسيحيّين وغيرهم من أصحاب الديانات بأهل الكتاب، وهو تعبير قرآنيّ يدلّ على النظرة الإسلاميّة السمحة والمعتدلة تجاه الأديان السماويّة، والتي ترفعها عن مستوى الأديان المحلّيّة التقليديّة وأديان الشِرك.

فالأديان السماويّة تشترك جميعها في أسس العقيدة، مثل الإيمان بوجود الله ووحدانيّته، وأنّه هو الأوّل والآخر المنزّه عن كلّ نقصان وأنّه هو خالق كلّ شيء، والإنسان خليفة الله على الأرض، فهو ينفّذ إرادة الله، وهذه الخلافة للإنسان ترى الأديان السماويّة أنّها لا تتمّ إلّا بأداء العبادات لله، وتتّفق هذه الأديان على أنّ سعادة الإنسان في الدنيا وفلاحه في الآخرة لا يتمّ إلّا باتّباع هذه الأسس الإيمانيّة. وترى أنّ المعتقدات الدينيّة الأساسيّة نِعَم أنعمها الله على الناس تفضّلًا عن طريق الوحي.

بالإضافة إلى الأسس المشتركة بين الأديان السماويّة، هناك أهداف مشتركة لهذه الأديان السماويّة، تتطلّب الرعاية والحماية في موضع المصالح المرسلة التي ترد في خمس خصال: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

والديانات السماويّة ذات أصل واحد، تنبع من نبع واحد، يدعو إلى البحث عن جوامع مشتركة لما جاءت به هذه الرسالات، فالإسلام يضع

(٤٠) عبد الرحمن حسن حبنكة: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، مرجع سابق، ص ٣٦٧.

نقاطًا للتقارب بين المسلم والمسيحيّ وغيره من أهل الكتاب وهي:

أ - الدعوة إلى الكلمة السواء:

قال سبحانه وتعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتّخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله﴾(٤١).

فالدعوة إلى الكلمة السواء هي الدعوة إلى أهل وأحبّة إلى كلمة الحقّ والعدل والإنصاف، والخضوع لإله واحد خالق.

ب - الإيمان بالرسل والكتب المنزلة:

قال سبحانه وتعالى ﴿آمَنَ الرسول بما أُنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلٌّ آمَنَ بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله﴾(٤٢).

وقال سبحانه وتعالى ﴿قولوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربّهمْ لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾(٤٣).

وقوله تعالى ﴿شَرَعَ لكم من الدين ما وصّى به نُوحًا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه﴾(٤٤).

لدى استقراء هذه الآيات نرى أنّها دعوة للجميع بأن يعودوا من خلال الحوار الإسلاميّ المسيحيّ إلى حقيقة الأديان التي جاءت بها الأنبياء والرسل الكرام.

المبدأ الثالث: لا إكراه في الدين

---

(٤١) سورة آل عمران، آية ٦٤.
(٤٢) سورة البقرة، آية ٢٨٥.
(٤٣) سورة البقرة، آية ١٣٦.
(٤٤) سورة الشورى، آية ١٣.

لا يجوز في عمليّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ لأيّ طرف محاور، ولا يحقّ له أن يُكره الآخر أو يجبره، أو يرهبه ليحوّله عن معتقده، فالحوار مناخه الحرّيّة الفكريّة.

لقد وقف الإسلام «حيال الأديان الأخرى جميعها وحيال أهلها موقفًا إنسانيًا كريمًا يتّسم بالتسامح، واحترام عقائد هذه الأديان وشعائرها، وعلى أساس هذا الموقف أقام الإسلام جميع ما قرّره من قواعد وما سنّه من مبادئ لتنظيم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين»[٤٥].

فالإسلام لا يُكرِه أحدًا على ترك دينه، واعتناق الإسلام، وفي هذا يقول سبحانه وتعالى **﴿لا إكراه في الدين قد تَبيّن الرُّشد من الغيّ﴾**[٤٦].

ويقول سبحانه وتعالى مخاطبًا الرسول محمّد ﷺ **﴿ولو شاء ربّك لآمن مَن في الأرض كلّهم جميعًا، أفأنت تُكرِه الناس حتّى يكونوا مؤمنين﴾**[٤٧].

ويقول سبحانه وتعالى **﴿قل يا أيّها الناس قد جاءكم الحقّ من ربّكم فمَن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومَن ضلَّ فإنّما يَضِلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾**[٤٨].

نرى من هذه الآيات الكريمة أنّه «لا يعقل أن يستخدم الإكراه في شؤون العقيدة، فالعقيدة أمر نفسيّ لا يعرفه ولا يسيطر عليه غير صاحبه، ولا يستطيع أيّ ضغط خارجيّ أن يمحوه أو يستدلّ به غيره، وكلّ ما يستطيع الضغط أن يفعله هو أن يرغم الشخص على اللفظ باللسان،

---

(٤٥) عليّ عبد الواحد وافي: بحوث في الإسلام والاجتماع، ج١، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧م، ص ٦٣.
(٤٦) سورة البقرة، آية ٢٥٦.
(٤٧) سورة يونس، آية ٩٩.
(٤٨) سورة يونس، آية ١٠٨.

ومجرّد اللفظ باللسان لا يقوى على محو عقيدة قديمة ولا على إنشاء دين جديد»[٤٩].

ولعلّنا نذكر قصّة الخليفة عمر بن الخطّاب مع الامرأة العجوز النصرانيّة، حيث قال لها «أسلمي أيّتها العجوز تَسْلمي، إنّ الله بعث محمّدًا بالحقّ». قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت إليّ أقرب! فقال عمر: اللهمّ اشهد[٥٠]. وتلا قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ﴾[٥١].

المبدأ الرابع: إدراك أنّ الاختلاف سنّة الكون

نعيش في مجتمع متعدّد الطوائف والمذاهب في لبنان وغيره من البلدان العربيّة والإسلاميّة، وكذلك كان المجتمع في ظلّ الدولة الإسلاميّة، وهذا التعدّد والاختلاف هو من مشيئة الله في خلقه. يقول سبحانه وتعالى ﴿ومِنْ آياته خَلْقُ السموات والأرض واختلافُ ألْسِنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآياتٍ للعالمين﴾[٥٢].

ويقول سبحانه وتعالى ﴿ولو شاء ربّك لآمن مَن في الأرض كلّهم جميعًا أفأنت تُكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين﴾[٥٣].

فالحوار الإسلاميّ «يتطلّب وجود تباينات واختلافات في الموقع والفكر وفي الاجتهاد وفي الرؤى. وإنّ ذلك انعكاس طبيعيّ للتنوّع الإنسانيّ الذي يعتبر في حدّ ذاته آية من آيات القدرة الإلهيّة على الخلق ومظهر من مظاهر عظمته»[٥٤].

---

(٤٩) علي عبد الواحد وافي: بحوث في الإسلام والاجتماع، مرجع سابق، ص ٦٤.
(٥٠) القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن، ج٣، مرجع سابق، ص ٢٨٠.
(٥١) سورة البقرة، آية ٢٥٦.
(٥٢) سورة الروم، آية ٢٢.
(٥٣) سورة يونس، آية ٩٩.
(٥٤) محمّد السمّاك: «الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، وجهة نظر إسلاميّة» في المسيحيّة والإسلام، مرايا متقابلة، مرجع سابق، ص ١٥٤.

والاختلاف لا ينبغي أن يكون مجالًا للتفرقة بل للمحبّة والتعاون والصداقة، فالقبول بالتعدّد والاختلاف معًا ركيزة من ركائز الحوار، ومن العبث إلغاء الاختلاف، كما نرى في الآيات القرآنيّة، ومن المستحيل تحويل الاختلاف إلى وفاق مطلق، ولكن من الممكن جدًّا، بل من الضروريّ عدم تحويل الاختلاف إلى خلاف.

ولو وجمنا إلى عهد الرسول محمّد ﷺ وما أرساه في مجتمع المدينة المنوّرة وما أقامه من نسق تعاونيّ بين شتّى فئات الناس من مسلمين ومسيحيّين وغيرهم، ومن اعتراف بالتعدّديّة الدينيّة حيث برز ذلك من خلال تلك الصحيفة التي دعيت بصحيفة المدينة، وكانت أوّل وثيقة مكتوبة في تاريخ المسلمين، هذه الوثيقة التي حرّرها الرسول محمّد ﷺ وهو يرسي أسس المجتمع الإسلاميّ في المدينة «هذه الوثيقة جعلت غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين. هذه الوثيقة تعدّ مفخرة من مفاخر الإسلام، لأنّها سبقت المواثيق العالميّة والدساتير الوطنيّة بقرون عدّة في مجال تطبيق مبدأ الحرّيّة الدينيّة في ظلّ ظروف الأمن والسلام الاجتماعيّ القائم على مبدأ الوحدة الوطنيّة بين ذوي العقائد الدينيّة المختلفة»[٥٥].

إنّ هذه الوثيقة الصحيفة هي تطبيق لمبادئ الإسلام، «فالتفرقة بين الناس فيما هو دنيويّ، حسب اعتقادهم أو جنسهم أو لونهم ليست من منهج الإسلام، إذ القاعدة هي المساواة، فالجميع في ديار الإسلام (أمّة واحدة)، كما ورد في صحيفة المدينة، (والخلق كلّهم عيال الله) بالتعبير النبويّ، فضلًا عن أنّ الجميع خلقوا من (نفس واحدة) بالتعبير القرآنيّ كما ورد في (سورة النساء آية ١، وسورة لقمان آية ٢٨)»[٥٦].

---

(٥٥) إدوار غالي الذهبيّ: أقول لدعاة الفتنة الطائفيّة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٩١.
(٥٦) المرجع نفسه، ص، ص ٩٥-٩٦.

فالصحيفة أو المعاهدة هي موقف من قِبَل الرسول محمّد ﷺ «في غاية الحكمة، بأنّه عَقَد مع اليهود معاهدة صداقة تفسح المجال للتعايش السلمي بين الديانتين، وتطبع الواقع الجديد بطابعها المتسامح المبنيّ على قاعدة متينة من مَواطن اللقاء الكثيرة المشتركة... فما دام هناك موقف مشترك يجمع بين الدعوتين... فليكن هو القاعدة التي يلتقيان عليها، ليكون الحوار في مواقع الاختلاف منطلقًا من مواقع اللقاء الذي يُهيِّئ المجال للتفاهم المشترك على أسس الحوار بعيدًا عن العصبيّات والسلبيّات»(٥٧).

قد يكون من الخير لأيّ باحث أن تكون هذه الصحيفة مجال فهم للطبيعة الواقعيّة للتحرّك الرساليّ الإسلاميّ في مواقف الصراع العقيديّ والاجتماعيّ. فالباحث عليه «أن يستعرض هذه المعاهدة التي تعتبر من أعظم الوثائق الإسلاميّة للعلاقات بين الأديان... ليعرف كيف كانت المسيرة الإسلاميّة سائرة في اتّجاه اعتبار الحوار أساسًا لكلّ عوامل الصراع ومواقعه... وذلك فيما نراه فيها من التأكيد على خلق الأجواء الطبيعيّة الهادئة التي تمهّد - في المستقبل - لولادة علاقات طبيعيّة قائمة على الاحترام المتبادل دينيًّا وإنسانيًّا في نطاق لا يخضع للعاطفة بل يستند إلى الفكر والقانون»(٥٨).

ولا شكّ أنّ هذا ينطلق من أنّ «الإيمان ذو الجذر الواحد والتعابير المختلفة اتّخذه الإسلام مرتكزًا للانطلاق نحو بناء حياة إنسانيّة واحدة».

هذه الحياة الإنسانيّة الواحدة تقوم على العدل والصدق، وإيثار الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البرّ والتقوى.

---

(٥٧) محمّد حسين فضل الله: الحوار في القرآن، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط٥، ١٤١٧هـ/١٩٨٧م، ص ١١٨.
(٥٨) المرجع نفسه، ص ١١٨.

هذه الرؤية الإيمانيّة الإنسانيّة للعلاقة مع الآخر «وجدت أوّل تعابيرها المؤسّساتيّة في (صحيفة المدينة) التي أنشأ بها رسول الله [ﷺ] مجتمعًا واحدًا ضمّ المسلمين واليهود والمسيحيّين، وهو يكشف النوايا الحقيقيّة للإسلام الذي أقدم لأوّل مرّة في التاريخ على إنشاء مجتمع واحد مختلط، وحياة واحدة مشتركة، يقوم فيها الناس بمسؤوليّات واحدة في حياتهم الدنيا... وفي التطبيق الحياتيّ تكشف صحيفة المدينة عن الموقف الوديّ المنفتح على جميع أشكال التعاون على المستوى الوطنيّ وعلى المستوى العالميّ»(٥٩).

من كلّ ما ذكر يظهر أنّ الاختلاف سنّة إلهيّة، ورحمة للناس، ويتلاءم مع فطرة الإنسان في قبول الآخر ومحاورته، والحوار لا يكون إلّا مع الآخر، والآخر لا يكون إلا مختلفًا وإلّا تنتفي الحاجة إلى الحوار، والاختلاف لا يؤدّي إلى الخلاف، على أن تترك الحكم لله سبحانه وتعالى فإليه المصير، ويقول سبحانه وتعالى ﴿إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾(٦٠).

ويقول سبحانه وتعالى ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بيننا وبينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾(٦١). فالحوار عندما نطرق بابه مسلمون ومسيحيّون فنحن أمام «جوهر ولبّ الرسالات السماويّة والفطرة الإنسانيّة وهو طريق الرشد والرشاد في الدنيا والآخرة... وذلك بأنّ الله ربّ العالمين غنيّ عن الناس، ولو شاء لما خلقهم أصلًا، ولو شاء لجعلهم أمّة واحدة... ومن حكمة الله في الخلق، وفي اختلاف الناس نعمة ورحمة ولطف إلهيّ وسنّة لا تبديل لها...»(٦٢).

---

(٥٩) محمّد مهدي شمس الدين: المسيحيّة في المفهوم الثقافيّ الإسلاميّ المعاصر، محاضرة ألقيت في المؤتمر الدوليّ في العاصمة الإيطاليّة، روما، في الفترة الممتدّة ما بين ٦ إلى ٨ مايو ٢٠٠٠م، ص، ص ١٤-١٥.

(٦٠) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٦١) سورة الحجّ، آية ٦٨، ٦٩.

(٦٢) سعود المولى: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ ضرورة المغامرة، مرجع سابق، ص ٣٤.

المبدأ الخامس: مبدأ الإعراض والصبر والتحمّل

عندما يصل الحوار إلى حائط مسدود، لا يوصل إلى نتائج واضحة، فمن الأولى بالمتحاورين عدم متابعة الحوار، لأنّه يصبح جدلًا عقيمًا لا فائدة منه، فهناك أهداف، وأسلوب، ومعاملة بالمثل، وأن لا يكون طعن وتشويه للدين والعقيدة والإساءة إلى الأنبياء، والتنقيص من الكتب السماويّة، فإن كان سلبًا فليكن هناك إعراض وصبر وتحمّل.

يقول سبحانه وتعالى ﴿وَدَّ كثير من أهل الكتاب لو يردُّونكم من بَعْدِ إيمانكم كُفّارًا حَسَدًا من عندِ أنفسهم من بَعد ما تبيّن لهم الحقّ فاعْفُوا واصْفَحوا حتّى يأتيَ اللهُ بأمره إنّ الله على كلّ شيء قدير﴾[٦٣]، ويقول تعالى ﴿لَتُبْلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم ولَتَسْمَعُنَّ مِن الذين أوتُوا الكتاب مِن قَبْلكم ومن الذين أشركوا أذًى كثيرًا وإن تصبروا وتتّقوا فإنّ ذلك مِن عَزْمِ الأمور﴾[٦٤]، وقوله تعالى ﴿لكم دينكم ولي دينِ﴾[٦٥]. وقال تعالى ﴿قل أتُحاجّونَنا في الله وهو ربّنا وربّكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، ونحن له مُخْلِصون﴾[٦٦].

المبدأ السادس: العيش المشترك

يعتبر هذا المبدأ نهاية المطاف في الحوار حيث إنّه بين الحوار والعيش المشترك «رباط عضويّ»، فالحوار من شأنه أن يؤكّد نقاط التلاقي بين الديانات [لا سيّما بالنسبة إلى اللبنانيّين المسيحيّين والمسلمين]. وإنّ الأمور المشتركة بين المسيحيّين والمسلمين أكثر وأهمّ بكثير من الأمور التي يختلف فيها. إنّ استشراف العناصر والمقدّمات للحوار بين الإسلام والمسيحيّة يبلغ بنا إلى معرفة وتعارف، وهما وحدهما يوصلان إلى اتّفاق على صيغة للعيش المشترك، ذلك أنّ الأمور المشتركة بينهما تشكّل

(٦٣) سورة البقرة، آية ١٠٩.
(٦٤) سورة آل عمران، آية ١٨٦.
(٦٥) سورة الكافرون، آية ٥.
(٦٦) سورة البقرة، آية ١٣٩.

الأساس الذي ترتكز عليه علاقات الأخوّة والمحبّة والتعاون، ونقطة انطلاق لبناء عيش مشترك»[٦٧].

والحوار الذي يؤدّي إلى العيش المشترك يقوم على[٦٨]:

١ - حوار الحياة حيث يعمل الناس على أن يعيشوا بروح انفتاح وحسن جوار مقتسمين أفراحهم وأحزانهم، ومشاغلهم الإنسانيّة.

٢ - حوار الأعمال: حيث يتعاون المسيحيّون والآخرون في سبيل تنمية كاملة وتحرّر للإنسان غير منقوص.

وهذان الشكلان يقابلان ما نسمّيه (العيش المشترك) وهما يعبّران عن إرادة البلوغ إلى ما يسمّيه المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (الحوار الأخويّ) مع المسلمين وإلى عيش مشترك تسوده علاقات صداقة بين المسلمين والمسيحيّين. فإنّ صلات الحياة اليوميّة والالتزام المشترك بالعمل يفسح المجال للعمل معًا على تعزيز القِيَم الإنسانيّة والروحيّة المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة.

ومثل هذا الحوار على مستوى الحياة والأعمال المشتركة، أي في نطاق العيش المشترك، يشدّد على أهمّيّة (التنمية العامّة، والعدالة الاجتماعيّة وتحرير الإنسان) كما تصرّح به وثيقة المجلس البابويّ.

إنّ مثل هذا العيش المشترك جرى على أرض الواقع في ظلّ الدولة الإسلاميّة فكانت الممارسة العمليّة له، انطلاقًا من أنّ الإسلام حمل لواء العيش والتعايش السلميّ المشترك بين الأديان حتّى «عندما لا يجدي

---

(٦٧) المطران بشارة الراعي: في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، في دير مار الياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٢٥.

(٦٨) عادل تيودور خوري: الڤاتيكان ومبادئ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، دير مار الياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٤٧.

الحوار في أمور العقيدة، وحتّى لا يتحوّل الحوار إلى جدال متوتّر ينسف كلّ أجواء التعايش من أساسها.

فالقرآن الكريم واضح صريح في هذه النقطة، حيث يتبيّن أنّه لا حرج على المسلم أن يحيا التعايش السلميّ، بينه وبين أيّ إنسان مخالف له في دينه ومعتقده ولم يظاهر الطرف الآخر على المسلم بالعداوة والتحريض، أو الإساءة أو الخيانة، وهذا التعايش السلميّ قائم على أساس العدل والإحسان»[69].

يقول سبحانه وتعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين﴾[70].

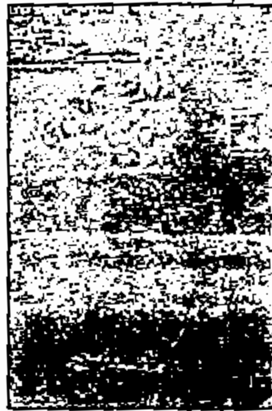
هذا المنهج الذي عرضته والذي ينابيعه آتية من منبعين ومصدرين أساسيّين هما القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، بحيث يأخذ الحوار مساره الصحيح، وهذا المنهج حين يُتّبع كما يبدو لكلّ باحث منصف، هو تعبير عن نضج فكريّ ووعي حضاريّ، ويوصل إلى التوادّ والمحبّة، والمعرفة، والاحترام المتبادل، وبكلمة عامّة إلى تحقيق الأهداف المنشودة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

وأختم هذا البحث بالآية الكريمة ﴿لتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾[71].

---

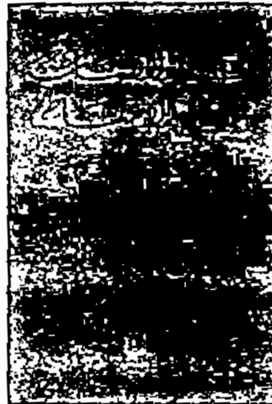
(٦٩) بسّام داود عجك: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، مرجع سابق، ص ١٦٣.
(٧٠) سورة الممتحنة، آية ٨.
(٧١) سورة المائدة، آية ٨١.

صدر حديثًا عن دار المشرق

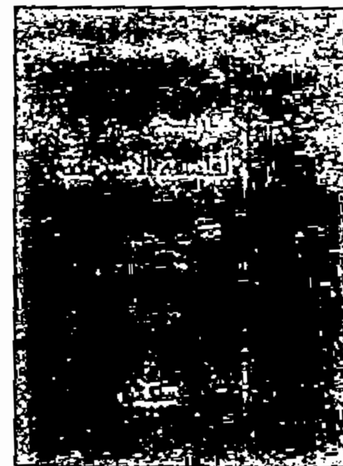














حول الحروب الصليبيّة

الأنبا يوحنّا قُلته*

١ - مقدّمة

أعوذ بالله من أن أكتب هذه السطور دفاعًا عن الحروب الصليبيّة، أو عن أيّة حروب دينيّة، فإيماني هو دعوة للحبّ، حتّى للعدوّ إن كان لي أعداء، والمسيحيّة لا تأمر بالحروب، ولا تحبّذ حلّ القضايا المحتدّة بالسلاح، ولا تبارك أبدًا العنف والقهر والظلم، وهي أمور طالما كانت ثمارًا مرّةً لكلّ الحروبْ، كما أنّ المسيحيّة ترفض مقاومة المعتدي عنفًا إلّا إذا كان الأمر واجبًا وطنيًّا أو دفاعًا عن قِيَم روحيّة أو حفاظًا على العرض، ولا مفرّ منه؛ كما حدّد ذلك القدّيس أوغسطينس[١].

كلماتي هذه محاولة لقراءة تاريخ تلك الفترة التي امتدّت أكثر من مائتي سنة (بدأت الحملة الأولى في ١٥ آب/أغسطس ١٠٩٦م وجاءت الحملة السابعة والأخيرة في العام ١٢٤٢م = ٦٤٧هـ). إنّه تاريخ تدفّق الحملات الصليبيّة على الشرق وعلى الغرب، فلم تكن بلدان شرق أوروبّا

(*) هو المطران المعاون لبطريرك الأقباط الكاثوليك. دكتور في الآداب. له كتب ومقالات عديدة روحيّة وأدبيّة وسياسيّة نُشِرت في مصر. والمقال هنا مداخلة في أثناء «طاولة مستديرة» أحيتها الإذاعة المصريّة بصيغة السؤال والجواب.

(١) مدينة الله، ١٩: ١٣. راجع أيضًا ما ورد في كتاب التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، ترجمة البولسيّين، بيروت وجونيه، ١٩٩٩، الأرقام ٢٢٥٨ إلى ٢٢٦٧، و٢٣٠٢ إلى ٢٣٣٠.

بمنأى عن خطر هذه الحملات، ولم تسلم جزر البحر المتوسّط من سطوتها وعنفها.

وينبغي ألّا نحكم على كنيسة اليوم كما نحكم على كنيسة الأمس، ولا على أخلاقيّة اليوم كما على أخلاقيّة الأمس، ونتذكّر أنّنا نتكلّم على عصر بدت الكنيسة فيه دولة لها نفوذها وتأثيرها، ونظلمها ظلمًا شديدًا إن بحثنا عن أسرار تلك الحروب بمنظار روحيّ صرف.

إنّ الحروب الصليبيّة موضوع لا تكفّ الكتب شرقًا وغربًا عن الخوض فيه، كما لا تملّ الصحف العربيّة على امتداد الوطن العربيّ والإسلاميّ من ترديد «إثم هذه الحروب»: إنّها الخطيئة المسيحيّة في نظرها، وإنّها العار الذي لا يُمحى، وتشتدّ النبرة أحيانًا فتكال التهم للمسيحيّة، وتخفت أحيانًا فتلسعنا تلميحات صريحة أو خجولة... وقد تُسقط عمدًا أو عن سهو، الحروب الدينيّة الأخرى، علمًا أنّه ليس من حرب أقلّ شرًّا من حرب، وليس من غازٍ، أو فاتح، أرحم من آخر، وليس هناك مستعمر قديمًا ومستعمر حديثًا في قلبه صفح.

أوّلًا - أسباب الحروب الصليبيّة

يذكر لنا التاريخ أنّ من أسباب هذه الحروب الصليبيّة واحدًا اقتصاديًّا وواحدًا سياسيًّا. أمّا السبب الاقتصاديّ فكما يقول سيّد عليّ الحريري: إنّه حصل قحط ببلاد أوروبّا عدّة سنوات مترادفة، نتج عنه فيها مجاعة عظيمة وكثرت اللصوص وصارت مدنهم وقراهم لا تحمّلهم، لذلك بادروا نحو أراضي المشرق الخصبة[٢]. وأزعم أنّ السبب السياسيّ هو رغبة البابا في توحيد بلدان أوروبّا نحو هدف جذّاب ليكفّوا عن قتال بعضهم بعضًا، والسعي لاستعادة النفوذ المسيحيّ في المناطق التي سيطر عليها العرب.

(٢) سيّد عليّ الحريري: الأخبار السنيّة في الحروب الصليبيّة، مطبعة النيل، القاهرة، ص ١١.

وهنا لا بدّ من إبداء بعض الملاحظات المهمّة:

أ- ينبغي في دراسة تاريخ الحروب الصليبيّة، أن ننأى بالإسلام دينًا، وبالمسيحيّة دينًا، عن دوافع وأسباب هذه الحروب، فهي لم تكن موجّهة ضدّ الإسلام وإن حاربت بلادَ المسلمين، بل هي محاولة للخروج من أزمات اقتصاديّة ومجاعات، وحرب لاستلاب الغنائم والثروة واتّخذت من الصليب راية، تمامًا كما حدث في كثير من الفتوحات الإسلاميّة المتأخّرة حيث قامت غزوات فرديّة أو جماعيّة محدودة، ولٰكنّها تمضي دومًا باسم الله وباسم الدين[٣].

ب- يقول الباحث المسلم محمّد سيّد كيلاني «.. الواقع أنّ الحروب الصليبيّة كان سببها الرئيسيّ تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين، فقد كان زوّار قبر المسيح يلاقون كثيرًا من أنواع الذلّ والإهانة ويقابلون صعوبات جمّة ومتاعب عظيمة وربّما هلك منهم عدد غير قليل والسعيد منهم مَن يرجع إلى بلاده سالمًا، ولا عجب في ذٰلك فقد كانت الأحوال في بلاد الشام في أقصى درجات الفوضى وتقسّم البلادَ الشاميّة عِدّة أمراء كلّ منهم في حروب دائمة مع مَن يجاوره، وكانت أنباء اضطهاد زوّار بيت المقدس تصل تباعًا إلى أوروبّا مع الحجّاج العائدين من المشرق..»[٤].

فليس من باب المصادفة أن يلتحف غروب القرن الحادي عشر الميلاديّ بسحب الحروب الصليبيّة ونُذُرِها، بين الشرق والغرب. فالحروب التي اتّخذت الدينَ إطارًا لها ونقطة انطلاق لحملاتها ليست جديدة على هذا القرن أو على القرون التي سبقته، إذ إنّ العامل الدينيّ هو العامل المحرّك لوجدان العصور الوسطى سواء عند المسلمين في حروبهم على البلدان التي فتحوها، أو عند الشعوب

---

(٣) إبراهيم عليّ طرخان: المسلمون في أوروبّا في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٢٩.

(٤) محمّد سيّد كيلاني: الحروب الصليبيّة وأثرها في الأدب العربيّ في مصر والشام، ص ٩.

المسيحيّة في الغرب التي قادت حملات صليبيّة كردٍّ فعل مضادّ. إنّها حروب سياسيّة واقتصاديّة تتّخذ من الدين نقطة انطلاق، ولعلّ ما فعله معاوية بن أبي سفيان الخليفة الأمويّ مثالٌ على ذلك، فقد فتح قبرص العام ٢٨هـ وانتزعها من بيزنطية وصالح أهلها على دفع الجزية، ولم يرغمهم على الإسلام ولم يترك عندهم حامية، فلقد كان الهدف سياسيًّا حتّى لا تصبح الجزيرة معبرًا لجيوش بيزنطية إلى دمشق، واقتصاديًّا إذ إنّه اكتفى بجزية قدرها سبعة آلاف دينار في كلّ عام(٥).

ج- يمكن القول إنّ الوضع السياسيّ في منتصف القرن الثامن الميلاديّ (النصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ) بعد انتصار العبّاسيّين قد تبلور في وجود ثلاث قوى عالميّة وهي:

* الإمبراطوريّة الإسلاميّة (العبّاسيّون في بغداد والأمويّون في الأندلس والصراع بينهم على أشدّه).
* الإمبراطوريّة المسيحيّة الشرقيّة البيزنطيّة وعاصمتها القسطنطينيّة.
* دولة الفرنجة – الكارولنجيّين (اللاتين) والصراع بين بيزنطية وروما لا يهدأ، والمعارك بين حكّام الإمارات الأوروبيّة لا تتوقّف.

وحتّى نتعلّم من التاريخ فينبغي الانتباه إلى أنّ المصالح الشخصيّة غالبًا ما تطغى على التصوّرات الدينيّة أو حتّى على العقائد الإيمانيّة. فلقد قام عهد واتّفاق بين العبّاسيّين وبين الفرنجة، وكلاهما يشدّ أزر الآخر، فالعبّاسيّون يطاردون الأمويّين والفرنجة تطارد بيزنطية.. وعلى الجانب الآخر قام عهد واتّفاق بين الأمويّين في الأندلس وبين بيزنطية في القسطنطينيّة لصدّ أعداء الطرفين...

أمّا عن علاقة العبّاسيّين بالفرنجة، فقد جسّدتها الروابط الحميمة بين هارون الرشيد أمير المؤمنين في بغداد، وبين شارلمان إمبراطور اللاتين.

---

(٥) إبراهيم عليّ طرخان: المسلمون...، ص ٢٣٤.

دعاه الرشيد إلى زيارة القدس، وسلّمه، في قول بعض الروايات، مفاتيح المدينة وحماية الأماكن المقدّسة، ممّا يشرح تاريخيّة سيادة الكنيسة الكاثوليكيّة على غالبيّة المناطق الدينيّة في الأماكن المقدّسة، ولم ينسَ شارلمان فضل الرشيد في شدّ أزره ضدّ الإمبراطوريّة المسيحيّة البيزنطيّة، وتبادَلَ الرجلان الهدايا والسفراء..

«.. بات كلّ من العبّاسيّين في بغداد والأمويّين في قرطبة (إسبانيا) يتربّصون الدوائر كلٌّ بصاحبه، ولم يرَ أيّهما حرجًا في التحالف مع المسيحيّين بعضهما ضدّ بعض، ومن ثمّ قامت علاقات بين بلاطَي قرطبة وبيزنطية من ناحية وبلاطَي بغداد والفرنجة من ناحية أخرى، ولم يمنع الأمر أن يحاول الأمويّون أن يقيموا سلامًا مع الفرنجة، وسعى أشهر قائد مسلم وهو عبد الرحمن الداخل إلى أن يوقّع معاهدة سلام مع شارلمان وأن يطلب إليه المصاهرة، وتمّت المعاهدة ولم تتمّ المصاهرة»(٦).

كان الواقع في القرن الحادي عشر مهّد تمامًا لقيام الحروب الصليبيّة، بغضّ النظر عن أهدافها الظاهريّة الدينيّة ودعوتها لإنقاذ القدس والحجّاج إليها. فالشرق ممزّق، ضعيف، والغرب ممزّق، ضعيف، وفي خضمّ هذه الأمواج المتلاطمة شرقًا وغربًا وانهياز نُظُم الحكم، وضياع الأراضي المقدّسة، ونفوذ رجال الدين وقدسيّة البابا في الغرب، وأسير المؤمنين في الشرق، تأتي رسالة البابا أربان الثاني لتؤكّد دورها في توحيد صفوف الغرب وانتهاز فرصةٍ بدت سانحة لاستعادة المناطق المسيحيّة التي استولى عليها العرب. فقد تسلّم هذا البابا رئاسة الكنيسة الكاثوليكيّة بعد وفاة البابا ڤيكتور الثالث وتُوّج في ٨ أيّار/ مايو سنة ١٠٨٨ ولم يكن عمره قد تجاوز الخمسين، ورأى أنّ حال المسيحيّين وصل إلى قمّة المأساة في صميم البلدان المسيحيّة، فالمدن تُهدَم والكنائس تُدمَّر والأديرة تُنهب، وتؤخذ الراهبات سبايا ويقتل الرهبان.

---

(٦) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

أضف عاملًا آخر أسهم في إذكاء روح الحرب على الشرق، وهو عامل الفرسان المرتزقة الذين كانوا يبحثون لهم عن معارك من أجل الغنائم والأسلاب والجواري والنفوذ، بل قامت عدّة غزوات سريعة سواء من الشرق أو من الغرب هدفها الحصول على المغنم(٧). وراح أمراء الأراضي المقدّسة يعيثون فيها فسادًا، والسلاجقة يهدّدون بيزنطية، والشعب الإسبانيّ يساق ضحايا مؤامرات المغامرين، والطوائف وصعاليك البحر يشنّون الغارات على الشواطئ المسيحيّة، والبابا في ذلك الزمان هو السند الوحيد لشعوب المسيحيّين، وفي يده وحده سلطة جمع شتات أوروبّا، وهو المسؤول أمام التاريخ وأمام ضميره على الحفاظ عن التراث المسيحيّ وعقيدة الإيمان.

وجاء في خطاب البابا في ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٩٥ في مدينة كلير مونت الفرنسيّة:

«أيّها المسيحيّون، إنّ تلك الأراضي المقدّسة التي تقدّست بحضور شخص المخلّص فيها، المغارة التي ولد فيها، والجبل الذي عليه تألّم ومات من أجلنا، والقبر الذي دفن فيه، تلك الأماكن أضحت ميراثًا لغرباء وفقدت بهاءها الأصيل. كلّها خربت وانطفأ نورها الساطع وتحوّل إلى ظلام حالك، وهي تستحقّ الندب الشديد والبكاء، والمدينة المقدّسة أورشليم لم يعد لله فيها معبد، والمشرق العظيم مهد إيماننا ونبعه المقدّس، لم يعد إلّا مشهدَ افتخار لمَن استولى عليه. ساد ظلام وفقر مهين على مدن آسيا (الصغرى) وسقطت إنطاكية وأفسس ونيقية في يد الغرباء، وذراعهم القويّة تهدّد بالاستيلاء على كلّ ممالك الغرب..»(٨).

ولا بدّ أن نتخيّل حال العالم الإسلاميّ، والعالم المسيحيّ، طوال مائتي سنة من المعارك والدمار والسبي، وكيف كانت تمضي الحياة في

---

(٧) المرجع السابق، ص ٢٠٧.
(٨) المرجع السابق، ص ٧٣.

أثناء الحروب الدينيّة البشعة وما ارتكب فيها من وحشيّة يندى لها جبين المؤمن الحقيقيّ أمسلمًا كان أم مسيحيًا.

سبع حملات، بدأت الأولى منها في ١٥ آب/أغسطس العام ١٠٩٦م بقيادة الراهب بطرس الناسك، الذي اشتكى فيما بعد من فرسان الحملة وأسماهم «اللصوص». فقد اعملوا التدمير والنهب في المدن المسيحيّة قبل وصولهم إلى شواطئ الشرق العربيّ. ضمّت هذه الحملة ثلاثة جيوش من ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، وعند وصولها القدس أُعلن الألمانيّ جُودافري ملكًا على القدس، وملكًا على جثث سبعين ألفًا قتلوا في المدينة من المسلمين والمسيحيّين الشرقيّين ومن الغزاة.

وجاءت الحملة السابعة العام ١٢٤٢م = ٦٤٧هـ بقيادة القدّيس لويس التاسع، وحدث في دمياط ما روته كتب التاريخ من أسر وفدية، وانتهت تلك الحروب بإخفاق الحملات الصليبيّة إذ هزمها الجيش المصريّ بقيادة الأشرف ملك مصر سنة ١٢٨٥م = ٦٩٠هـ. وقد انتهت الصراعات بين أوروبّا والعرب في الأندلس بسقوط غرناطة عاصمتهم في يد الأوروبيّين سنة ١٤٩٢م = ٨٩٧هـ، وكأنّ الشرق والغرب قد وافقا على هذا الواقع. وعاد الشرق إلى حضن أبنائه، ولكنّ الحروب لا تنتهي بانتهاء سفك الدماء، فقد زرعت مخلّفاتها في وجدان الشعوب آلامًا وشكوكًا لم تزل حتّى اليوم تطوف بخيال البشر في كلّ مكان.

ثانيًا - بعض الثمار المرّة التي خلّفتها الحروب الدينيّة والصليبيّة في العصور الوسطى

أ - زُرعت بذور العداء المستحكم بين الشرق الإسلاميّ والغرب المسيحيّ، وظلّ هذا العداء قرونًا طويلة، فلم تكفّ الغزوات على الشواطئ العربيّة لجلب الغنائم والأسرى والرقيق... ولم يقف المسلمون مكتوفي الأيدي بل انتقم الترك فيما بعد حتّى سقطت القسطنطينيّة في أيديهم، ووجد الغرب بلدانه مرّة أخرى تحت رحمة السيف التركيّ الذي

توغّل في شعوب شرق أوروبّا ودقّ أبواب النمسا وهزّ كرسيّ روما بعد أن أسقط كرسيّ بيزنطية.

أمّا في البلدان العربيّة، فقد خلّف الصليبيّون وراءهم ميراثًا كلّه أشواك وسموم في وجدان الشعوب العربيّة، فانطوت كنائس الشرق على ذاتها، وبدأت في الضمور والذوبان في المجتمع الإسلاميّ. ولكن ينبغي أن تقال كلمة حقّ، فالشعوب العربيّة الإسلاميّة لم تتعامل مع أبنائها من العرب المسيحيّين على أنّهم أعداء بل تركت لهم مساحة من حرّيّة العقيدة والعبادة وقد أدرك الوجدان المسلم العربيّ الانتماء الأصيل والحقيقيّ الذي يربط مسلمي الشرق ومسيحيّيه، وظلّت الأماكن المقدّسة تحت سيادة المسلمين، ملتقى الحجيج بغير عسف أو قسوة.

ب - سيطرت الأساطير والخرافات والشعوذة، ونشأ تراث أدبيّ وفقهيّ عربيّ بعيد كلّ البعد عن أصول المسيحيّة وعن أصول الإسلام. فقد ظهر إبّان الحروب الصليبيّة فقهاء على غير علم يدعون إلى الانتقام من المسيحيّين، كما ظهر في أوروبّا أدعياء يشحنون النفوس للانتقام من المسلمين...

هرب كثير من المسلمين إلى مكّة يتّخذون من الحرم ديرًا يباشرون فيه نوعًا من الرهبنة ابتدعوها، وكثر المتسوّلون والكسالى، وتفرّغ الكتّاب للردّ على النصارى، والشعراء لهجيهم والتنديد بهم.

كلّ هذه المصائب التي تراكمت على الناس والتي سبّبتها هذه الحروب ولّدت عند الشعب في بلاد الشام ومصر وفلسطين روح الحزن والاستسلام، وانتشر التصوّف الزائف، وبخاصّة بين الجنود الأكراد والترك، والتجأ الناس إلى الخرافات والأساطير والأحلام يرون فيها الأنبياء والرسل، وظهرت أسطورة «قراقوش» القاسي الجبّار تبنّى السخرية وتروّح عن نفوس الناس، وانتشر الدجّالون والنصّابون وكثر المحتالون والمشعوذون وراجت فنون السحر وأقبل الناس على الأحجبة والتمائم.. وشُغل الناس بالحديث عن الجنّة ونسائها وبخاصّة الشاعر ابن

قيّم الجوزيّة الذي أسرف في وصف حوريّات الجنّة، وظهر فقهاء مثل تقيّ الدين ابن تيميّة الذي شنّها حربًا على النصارى، وكثر استعمال كلمة الكفر، والكافرين، ولا يزال ابن تيميّة هو المصدر الأساسيّ لحركات التكفير والهجرة والإرهاب في العالم الإسلاميّ. ولقد وضع الأستاذ محمّد سيّد كيلاني في كتابه الحروب الصليبيّة كلّ ما يمكن أن نحتاج إلى معرفته عن أحوال هذا العصر.

هل انتهت مأساة الإنسانيّة التي نسجت خيوطَها الحزينة حروبُ الفرنجة، طوال قرنين من الزمن، بعد أن زرعت شوكًا سامًّا من العداء والكراهية؟ لا، فالجفاء ظلّ قائمًا والصراع العسكريّ لم يتوقّف.

ج - إنّ مسيرة البشر التاريخيّة في كثير من أحوالها تبدو كأفعال وحركات تخلق ردود فعل وحركات مضادّة. لقد خلقت الحروب الصليبيّة حروبًا مناهضةً لها موازية في مراحلها وحجمها، فالدعوة للمسيحيّة في الغرب كانت تقابلها دعوة مضادّة من المسلمين للجهاد في الشرق، كما أدّت هذه الحروب إلى عداء تلقائيّ، ولم تتوقّف الحروب. فبعد أن استراح المسلمون من التهديد الغربيّ، بدا غزو منظّم للولايات المسيحيّة، وامتدّ الصراع إلى داخل أوروبّا حتّى استطاع العثمانيّون الاستيلاء على القسطنطينيّة العام ١٤٥٢ م، وحاول الإمبراطور البيزنطيّ أن ينقذ المدينة ومنها مملكته وأعلن الوحدة بين الكنيستين الشرقيّة (البيزنطيّة) والغربيّة معترفًا بأولويّة بابا روما بعد انفصال بينهما دام قرونًا. ومع ذلك، فلا بدّ، لندرك ملامح نفسيّة مسيحيّي ذلك العصر، من أن نتذكّر عبارة وردت على لسان أحد الرافضين لهذه الوحدة المسيحيّة، وهي: «من الأفضل بقاء حكم العمامة التركيّ في القسطنطينيّة على تاج الكنيسة اللاتينيّة»[9]. وفي الحقيقة لقد تابع العثمانيّون توغّلهم في أوروبّا حتّى وصلوا أمام أسوار ڤيينّا (العام ١٥٢٩ م) حيث توقّف زحفهم، ثمّ هُزموا في معركة ليپانتو

(٩) العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، بقلم مجموعة من المؤلّفين، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٣٨.

البحريّة (١٥٧١ م)، وهذه الهزيمة التي لحقت بالأتراك أنهت توسّع العثمانيّين في أوروبّا وحدّدت نهاية مناهضة الصليبيّة.

وكأنّ قوّة خفيّة تحرّك المسيرة الإنسانيّة بدون أن يدري البشر. فلقد حسم التاريخ أمره، وتسلّم العثمانيّون أمر العالم الإسلاميّ، فغرق هذا العالم في غفوة طويلة عميقة امتدّت قرونًا، في حين سلّم التاريخُ الغربَ حكمَ اكتشاف العوالم الجديدة، ففتح القارّات واخترق أسرار العلوم، ومضى شوطًا بعيدًا حتّى بدا واضحًا أنّه امتلك ناصية التقدّم في العلوم الطبيعيّة وفي الفلسفة، فوُلد عصر جديد ازدحمت إبّانه في العقل الغربيّ الرؤى والأحلام البنّاءة. ولمّا أطلّ القرن التاسع عشر عاد معه أهل الغرب يعمرون الشرق العربيّ ولكن بعد أن أسقط الغرب شعار الدين المسيحيّ وتسلّح بالعلم والقوّة.

ثالثًا - بعض الآثار في الغرب

لقد صُدمت أوروبّا صدمة عنيفة من جرّاء إخفاق الحروب الصليبيّة وعودة أحفاد الصليبيّين إلى ديارهم، وذوبان مَن بقي منهم في المجتمعات الشرقيّة العربيّة. فلم تستطع تلك الحملات المتتالية أن تحرّر بيت المقدس من أيدي العرب، ولم تنجح في لمّ شمل المسيحيّين الشرقيّين أو إقامة جسر من الحوار الدينيّ بين الشرق والغرب، كما أنّ هذا الإخفاق دفع الكنيسة إلى البحث مجدّدًا عن جذور الإيمان والعودة إلى ينابيع الحياة الروحيّة، وظَهَر قدّيسون عظام أقاموا رهبانيّات بقصد تجديد كلّ أنماط الحياة المسيحيّة، والعودة إلى النسك والنقاء وإلى القِيَم الإنجيليّة الأصيلة.

ولقد تساءل الكثيرون من أبناء المسيحيّة: تُرى لماذا لم يَنْصُر الله جيوشه لتخليص مقام مهده، وأرض آلامه، وقبر قيامته؟ وكأنّ الربّ في حاجة إلى جيوش ليحقّق خلاص العالم أو لنشر رسالة الإيمان، وكأنّ الله ينبغي أن يكون في خدمة جماعات مسلّحة تتذرّع بالدين، وتنشر الرعب،

والفوضى، وتسلب جميع حقوق الآمنين، وتسلك سلوك الوحوش الضارية. أترى الله تبارك وتعالى يحابي المؤمنين اسمًا لا فعلًا وحياةً، المتمسّحين في الدين كذبًا ورياءً، أو جهلًا وضلالًا، أم أنّ الله القدّوس، النور، الحبّ، في عون دعاة السلام، زارعي الحبّ، بناة الأمن والطمأنينة!

إنّ الدين والتديّن لا يعصمان عن الهزيمة العسكريّة، ولا يمنعان الكوارث أو الآلام، فالله له حكمته وقوانينه وإرادته الإلهيّة السامية التي لا ندركها بعقولنا المحدودة، وليس كلّ مَن يقول «يا ربّ، يا ربّ، يدخل ملكوت السموات. وليس عند الله محاباة. والتقرّب إلى الله القدّوس له درب واحد، أن يتقدّس الإنسان في جهاد روحيّ متّصل. والدين إن لم يكن عقيدة راسخة، وحياة مُعاشة، وحركةً إلى الأفضل، وأخلاقًا نبيلة ممارسة، لا قيمة له، ولا فاعليّة، فقد اشترط الكتاب المقدّس على المؤمن أن يكون بارًّا حتّى يحيا: «البارّ بالإيمان يحيا»، لأنّ الإيمان بدون مماوسة إيمان ميّت أو قُلْ أقرب إلى الأسطورة.

لقد عاش المسيحيّون القادمون في حملاتهم الصليبيّة مائتي سنة على أرض الشرق العربيّ وقد ظلّله الإسلام وبسط فيه نفوذه وشرائعه. أقاموا المستوطنات كما نسمّيها بلغة عصرنا، أو الإمارات بلغة ذاك العصر، عصر الحروب والتديّن. أكلوا من طعام العرب وشربوا من مائهم، تشبّهوا بهم، كما تشبّه العرب بهم، وأضحت هذه الإماوات ملتقى الغرب المسيحيّ بعاداته وتقاليده وطقوسه، والشرق الإسلاميّ بعاداته وتقاليده وطقوسه، ولا شكّ أنّ كلا الطرفين أثّر في الطرف الآخر تأثيرًا عميقًا بامتداد قرنين من الزمان، بين الحرب والسلام، بين التجارة والمصاهرة أحيانًا، بين تعايش سلميّ على أرض الواقع وما تفرضه سنّة الحياة اليوميّة...

ولا أشكّ لحظةً في أنّ الغرب المسيحيّ حاول أن يكتشف الإسلامَ الدينَ الجديد، وما يحمله من مفاهيم جديدة لله، والشرائع الإلهيّة

والدنيويّة، كما لا أشكّ لحظة أنّ المسلمين تأثّروا كثيرًا بنسك بعض الرهبان الأبرار وقداستهم، فزيارة القدّيس فرنسيس الأسّيزيّ للسلطان الكامل بدمياط (١١٨٢-١٢٢٦) تركت آثارًا عميقة وكشفت للمسلمين أنّ هناك مسيحيّين غير صليبيّين، بالرغم من أنّ الحملات الصليبيّة لم تنقطع بل اتّصلت دفاعًا وهجومًا بين الغرب وبين الأتراك حتّى بداية القرن السابع عشر. ولعلّ آخر محاولة لإنقاذ بيت المقدس كانت بين عامَي ١٦٠٧ و١٦٠٨ حين نزل فرديناند الأوّل ملك توسكانا إلى جزيرة قبرص وأخفقت تلك المحاولة التي ختمت أحلام أوروبّا المسيحيّة في تخليص الأراضي المقدّسة بعد أن استطاع الأتراك أن يثأروا للمسلمين كما سبق وأشرنا إليه.

وأعتقد أنّ الإسلام الذي واجهه مسيحيّو الغرب طرح أسئلة خطيرة وجادّة في فكرهم وفي فلسفتهم بل وفي شؤون حياتهم الاجتماعيّة، فهو الدين الذي طرق أبواب أوروبّا في إلحاح متّصل حتّى سقطت العاصمة الثانية وبعض مدن أوروبّا بين أيدي المسلمين. لم يكن غزوًا كسابق عهدهم بغزوات أهل الشمال، أو التتار، بل كان اقتحامًا دينيًّا قبل كلّ شيء، وظلّ يطوّق حدود أوروبّا في الجنوب وفَرَض سيادته على بعض جزر البحر المتوسّط وإسبانيا وزحف في محاولات مستميتة لفتح فرنسا ووصل إلى بوردو، وقام بعدها بمحاولات لفتح سويسرا. هذا الدين الآتي من قلب الصحراء في شبه الجزيرة العربيّة نجح، في تصفي قرن أو أقلّ، أن يحوّل المشرق والمغرب كلّه إلى إمبراطوريّة إسلاميّة عربيّة. ظلّ هذا الدين مجهولًا لا ترى أوروبّا في أتباعه إلّا برابرةً يغزون ويفتحون البلاد عنوة ويستولون على الغنائم والكنوز والجواري. إنّها الصورة التي طُبعت في ذهن الغرب المسيحيّ، وقد شهد مأساة الانفصال بينه وبين الشرق المسيحيّ، ثمّ شهد كيف استكان العالم المسيحيّ الشرقيّ للحكّام الجدد. بعض المؤرّخين رأوا في الإسلام جلّادًا للحضارة الهلّينيّة وبعضهم الآخر رأى فيه عقابًا من الله على انقسام الكنائس وصراعها، وآخرون قالوا بأنّه عقاب على فساد حكّام بيزنطية أو هو تأديب للشرق المسيحيّ المتمرّد على الكنيسة الأمّ في روما. لم يتبيّن المؤرّخون إلّا بعد ذلك بزمن طويل، أنّ

الإسلام دين له كلّ مقوّمات الدين وهو يحمل في طيّاته نظامًا للحياة والمجتمع، وحضارة ستعيش موازية للحضارة المسيحيّة ومنافسة لها.

الخاتمة

وفد كثيرون من الباحثين من أهل الغرب إلى البلاد العربيّة والإسلاميّة منقّبين، دارسين، مستكشفين السرّ وراء هذا الإعصار الدينيّ الذي يُدعى «الإسلام»، وظلّ التساؤل كما هو، وبقيت الحيرة أمام الإسلام والمسلمين تشغل فكر الغرب.

رأوا أنّ الإنسان العربيّ المسلم، لا يختلف في كثير أو قليل عن الإنسان العربيّ المسيحيّ، أو عن المسيحيّ الغربيّ، غير أنّ المسيحيّ العربيّ تمسّك بعقيدته وإيمانه وطقوسه وقَبِل الإسلام دولة وحكمًا ونظامًا. ورأوا أنّ الإنسان العربيّ أو الشرقيّ، مسيحيًّا أكان أم مسلمًا، لا يقلّ عن المسيحيّ الغربيّ قوّة وذكاء وتمسّكًا بعقيدته وإيمانه، واكتشف الغرب المسيحيّ أنّ الإسلام وحّد شعوبه أمام حملاتهم، ورأى كيف يصلّي المسلمون وكيف يصومون ويحجّون، كيف يعيشون في مجتمع له تقاليده وأصوله، وأنّهم يعبدون الله الحيّ القيّوم، وليسوا عبّاد الأصنام ولا من البرابرة.

غَرُب القرن العشرون، وطلع فجر القرن الجديد وقد اتّصل العالم وأشبه مدينةً ضخمة، فلم تعد دولة تخلو من المسلمين ولم تعد دولة تخلو من المسيحيّين ومن أصحاب الديانات الأخرى، وفُرض على البشر واقع التعايش والتعدّديّة والحوار والسلام. وسيظلّ التاريخ حركة الأقوياء بالروح لا يرحم الجاهل، وستظهر الحقيقة ساطعة لتقول للبشر إنّ الصراع ليس صراع أديان أو قِيَم روحيّة، ليس حربًا بين الإسلام وبين المسيحيّة، ولكنّ الصراع الحقيقيّ هو صراع السلطة والمال واللذّات. فبعد كلّ هذه الحروب المدمّرة لا زالت المسيحيّة ساطعة متوهّجة، ولا زال الإسلام ساطعًا متوهّجًا، وستكون الغلبة - لا شكّ في ذلك - لمَن حمل إلى الإنسان المحبّة والرحمة والعدل والأخوّة، فالأقوياء في حركة التاريخ

ليسوا مَن يحملون السلاح، كما ادّعى مكيافيللي أنّ النبيّ الذي لم يحمل سلاحًا قد هزم، بل النصر هو لمَن يحملون رسالة الروح والقِيَم.

بعض المراجع

يضاف إلى ما ورد ذكره في أثناء البحث، العناوين التالية:

- عبدالله خورشيد البرّيّ: **القبائل العربيّة في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢.
- د. جاك تاجر: **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربيّ إلى عام ١٩٢٢**، القاهرة، ١٩٥١.
- أليكس جورافسكي (ترجمة د. خلف محمّد الجراد): **الإسلام والمسيحيّة**، «عالم المعرفة»، رقم ٢١٥، القاهرة.
- د. قاسم عبده قاسم: **ماهيّة الحروب الصليبيّة**، «عالم المعرفة»، رقم ١٤٩، القاهرة.

ثلاثة كتب حول نظرة المسلمين العرب إلى الغرب

الأب جون دونوهيو اليسوعيّ(٥)

الكتب الثلاثة هي:

- Noureddine AFAYA, *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman*, 1997, Les Editions Toubkal, Casablanca. (نور الدين عفايا: الغرب في التخيّل العربيّ الإسلاميّ)
- Nasib Samir EL-HUSSEINI, *L'Occident imaginaire, la vision de l'autre dans la conscience politique arabe*, 1993, Presses de l'Université du Québec. (نسيب سمير الحسينيّ: الغرب الخياليّ، رؤية الآخر في الوجدان السياسيّ العربيّ).
- حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟ ٢٠٠٠، دار الهادي، بيروت.

«الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقي الاثنان». على هذا النحو فكّر روديارد كِپْلِنغ Rudyard Kipling البريطانيّ، الحاصل على جائزة نوبل للآداب (١٩٠٧)، بعد أن أمضى سنوات في الهند. وطالما انتُقد قوله هذا وعُدّ تفكير رجل إمبرياليّ رسْميّ يبالغ في اعتبار «أعباء الرجل الأبيض». غير أنّ الموضوعات التي تدور على الشرق والغرب في المناقشات، لا تزال مألوفة، وتتناول الفكر والثقافة والتطوّر. أمّا الآن، في أعقاب الهجوم على برجَي التجارة العالميَّين، وهما بمثابة رمز الرأسماليّة الغربيّة، فبعض الناس يخشون أن يكون عالمنا قد غاص في

(٥) مدير «معهد دراسات العالم العربيّ المعاصر» - جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

دوّامة «صدام الحضارات»، كما سبق أن تصوّرها صموئيل هانتنغتون. وفي الواقع، تُبرز ردودُ الفعل على كارثة ١١ أيلول ونتائجها كم هو معقّد عالمنا المتعدّد الحضارات، كما تُبيّن درجة مقاومة عالمنا العَوْلمةَ خوفًا من ضياع الهويّة الذاتيّة.

ولا ريب أنّ الهويّة والغيريّة، و«نحن» و«هُم»، والحوار وحلّ الأزمات، هي موضوعات معاصرة كما كانت منذ قرن ونصف قرن. ولعلّ المرء يسأل أحيانًا: هل سينتهي ذلك يومًا؟

إنّ الأدب العربيّ حول موضوع «نحن والغرب» غزير. وقد سبق أن حلّل شريف مردين المأزق التركيّ العربيّ إزاء الغرب في كتابه: **نشأة الفكر العثمانيّ الحديث**[1]، فبيّن أنّ ثمّة مواقف ثلاثة أساسيّة تجاه الغرب توصّل إليها المفكّرون المسلمون، هي الرفض التامّ والقبول الأعمى والتكييف الانتقائيّ. وما زالت أصداء المواقف المختلفة هذه تتردّد في الندوات الدراسيّة إبّان القرن الحادي والعشرين. أمّا الفرق، فهو أنّ تلك المواقف تنقّحت وتصقّلت. وبالتالي، لا تزال المسألة حاضرة، إلّا أنّ المقاييس الثقافيّة تغيّرت - أقلّه في نظر المشاركين الأشدّ ذكاءً.

لا حاجة بنا إلى أن نتناول موضوعات النقاش تلك، التي باتت معروفة، والتي عالجها الطهطاويّ، وخير الدين التونسيّ، وجلال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده، فقد أجاد التطرّق إليها ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربيّ في العصر الليبراليّ**[2]. أمّا ما يهمّنا الآن فهو أن ندرك الفوارق الدقيقة التي نجدها في الكتابات الراهنة عن ثنائيّة الشرق والغرب.

أمّا الكتب الثلاثة التي أودّ أن أستعرضها، فهي تمثّل تغييرًا أساسيًّا

(١) دراسة عن تحديث الأفكار التركيّة السياسيّة. صدرت طبعتها الأولى عن مطبعة جامعة برنستون العام ١٩٦٢.
(٢) صدرت طبعة هذا الكتاب الأولى عن مطبعة جامعة أوكسفورد العام ١٩٦٢.

في وجهة النظر، لأنّها تحليل ذاتيّ أكثر منها تركيز على الآخر.

١- نور الدين عفايا مفكّر مغربيّ يكتب في مسائل ثقافيّة ويحاضر عنها. فرضيّته الأساسيّة هي التالية: لقد شغلت مسألةُ الغرب الوجدانَ العربيّ منذ زمن الحملات الصليبيّة حتّى الزمن الحاضر، واتّخذت أسماء متنوّعة واكتسبت مضامين متعدّدة في مراحل التاريخ المختلفة. فموضوعات الشرق والغرب تكرّرت مطوّلًا حتّى السأم، وأسيء استخدامها، وأُقحمت في أُطُر مشوّشة أنتجت صورًا نمطيّة عن الذات وعن الآخر. فعندما يتمّ تصوّر الغرب الحقيقيّ تبعًا لطريقة التصوير الشخصيّة للغرب، تضحي جميع أشكال النمطيّة ممكنة.

ومن ثمّ يتناول نصوصًا بغية أن يُظهر كيف فَهِمَ مفكّرون عرب مسألة الغيريّة (الآخر)، وليدرس التغيير الذي حصل في الوجدان العربيّ عن الآخر. فيقدّم محمّدًا عبده نموذجًا عن الفكر السلفيّ، وطه حسين عن الفكر الليبراليّ، وشخصيّات رائدة حديثة في الإسلام السياسيّ، بصفتها دلالة على التغيير والجدال في شأن النظرة إلى الذات وإلى الآخر.

وبعد أن يستعرض خطوط فكر محمّد عبده العريضة، يقول مستخلصًا: «ولكن ما هو المضمون الذي يضفيه عبده على العقل (Raison)؟ وإلى أيّ حدّ أثّرت اتّصالاته بمؤلّفين أوروبّيّين في فهمه العقل؟

«لقد فهم محمّد عبده، بصفته ممثّلًا شهيرًا للتيّار الإسلاميّ السلفيّ، جميع الأسئلة الحاليّة انطلاقًا من وجهة نظر إسلاميّة، أمتّصلًا كان ذلك بالديموقراطيّة أم بالدولة أم بالعقل أم بالشعب، إلخ... وعندما ينادي بـ«تحرّر الفكر»، فهو يقوم بذلك من داخل الحقل الإسلاميّ الإيديولوجيّ والنظريّ الذي سبق النهضة. أمّا الدعوة إلى استخدام العقل - المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالإرادة الحرّة - فلا يمكنها أن تتجاوز مقولات الفكر الإسلاميّ التقليديّة.

«وتتحكّم آليّة فكره نفسها بفهمه أوروبّا والحضارة الغربيّة. فالغرب هو تجسيم التطوّر بفضل الحرّيّة والعقلانيّة والعمل - وهي قيم إسلاميّة

أوّليّة -، وكان يجب إعادة تفعيل هذه المبادئ من داخل الإسلام بغية الإسراع في إحداث التغيير والخروج من الضعف والتأخّر. غير أنّ هذا الموقف يؤلّف، في الواقع، حالةً ذهنيّة أكثر ممّا هو مفهوم مدروس دراسةً فلسفيّة. فانطلاقًا من هنا يصبح الغرب السببَ الأوّل لشعور حقيقيّ بالدونيّة. فالغرب قويّ ولكنّ قوّته مؤقّتة وعابرة، والإسلام سيعود وينبعث حتمًا. والإمبرياليّة الغربيّة هي تعبير عن الهمجيّة الكامنة في صميم تاريخه. ولا ريب أنّ محمّدًا عبده يعبّر هنا تعبيرًا حقيقيًّا عن التخيّل (Imaginaire) الجماعيّ الإسلاميّ بأعمق ما يحتويه في شأن الحملات الصليبيّة والمسيحيّة الأوروبيّة».

أمّا طه حسين الذي يمثّل النموذج الليبراليّ، فيبدأ من وجهة نظر مختلفة: مصر هي من الغرب، لا من الشرق.

يقدّم عفايا تحليلًا مهمًّا لرواية طه حسين: أديب، التي تبدو سيرة ذاتيّة، وإن أنكرت ذلك زوجة حسين:

«إنّ الرسالة واضحة عند طه حسين، وهي إعادة تفعيل الأساس الإغريقيّ في الفكر المصريّ، ودمج مكتسبات الحداثة التي ليست، بأيّ شكل من الأشكال، غريبةً عن ذلك الفكر. يتّصل الأمر إذًا بوعي جديد، بعودة إلى الذات. فمصر كانت دائمًا من بلدان المتوسّط ولا تزال كذلك. وهي جزء من أوروبّا، لأنّ لهما التراث عينه، وهي الحضارة الهلّينيّة. وبغية تحقيق العودة إلى الذات، وتحقيق الشراكة ضمن تبادل متكافئ، تؤلّف مكتسبات الحداثة، كما خلقها الغرب الليبراليّ، الطريق الواجب سلوكها والأسلوب الواجب اعتماده.

«هذه هي أفكار طه حسين الأساسيّة في شأن العقلانيّة (Rationalisme) والغرب. ولا شكّ في أنّ هذا المفكّر أراد أن يعتمد مشروعًا يلائم عظمة مصر التاريخيّة. إلّا أنّ المدهش عند طه حسين هو المنحى «اليُوطُوبيّ» (Utopique) في كتاباته. ذلك بأنّ اليونان، كما يصفها، وصورته الأوروبّيّة الجديدة، ليسا، إن صحّ القول، إلّا «يُوطُوبيا»

من اختلاقه. وهذا الوهم هو، بكلّ وضوح، أجمل كثيرًا ممّا يترجمه في الواقع وفي التاريخ».

ومن ثمّ، في الفصل الثالث والأطول «الإسلام والرفضيّة المزدوجة: نظراتٌ موضعُ جدل إلى الذات والآخر»، يقدّم أمثلةً متعدّدة استمدّها من الإسلاميّين أو النشاطات الإسلاميّة. في نظر هؤلاء، تُفرض الحداثةُ من الخارج بفضل قوّة الغرب، ومن الداخل عن طريق نخبة مفرنجة. ويُتبع أمثلته بنقد لحسن البنّا وعَوده ومَوْدُودي وقُطب.

في ما يختصّ بالبنّا، علّق بما يلي:

«إزاء الدعوات إلى فَرْنَجَة مصر بغية تغيير أسسها الثقافيّة والتاريخيّة، فهم حسن البنّا حقيقتَين كبيرتَين: الأولى قِوامها أنّ المفكّرين المصريّين، بصفةِ كونهم تجسيدًا لوعي الأمّة، يعيشون ضياعًا حقيقيًّا بسبب الفترة الانتقاليّة التي يجتازونها، وبسبب تأثيرات الاستشراق والجاذبيّة التي يمارسها الغرب عليهم. ومن جهة أخرى، يحتاج الكيان الإسلاميّ إلى إعادة اعتبار وإعادة بناء. ذلك بأنّ الحضارة الإسلاميّة، التي عانت ركودًا طوال عصور، تعرّضت لهزائم وتحدّيات من الشرق ومن الغرب على السراء. فكان لا بدّ، بالتالي، من تحضير انطلاقة فكريّة جديدة، تربويًّا وسياسيًّا، لكي يُعاد بناء الشخصيّة المسلمة في العالم المعاصر».

غير أنّ المؤلّف يميّز، من جهة، بين البنّا وعَوده ومودودي وقطب، في ما يتّصل بتفسيرهم الإسلام تفسيرًا متصلّبًا، وبين الحركات الإسلاميّة والمفكّرين المسلمين، من جهة ثانية. فهؤلاء لديهم رؤية مختلفة عن العلاقة بين الدين والسياسة، ويقدّمون مقاربة مختلفة في شأن تسييس الإسلام: أحمد كمال أبو مجد، ورشيد العشماويّ، وسعيد العشماويّ، ورشيد غنّوشي.

في نظر الإسلاميّين، يمثّل الغرب «الاجتياح» و«الشكّ» و«الجاهليّة»، وينتقدون النهضة الأوروبيّة ومذهبها المادّيّ. أمّا الجواب الوحيد، فيجب أن يكون: الجهاد.

بيد أنّ بعض المفكّرين المسلمين، أمثال غنّوشي، فيرون من الضروريّ أن تُعاد صياغةُ، لا طريقةِ وعيهم الغربَ وحسب، بل وعيهم ذواتهم أيضًا. ويبدو موقف المؤلِّف إيجابيًّا تجاه غنّوشي، ولكنّه يضيف شرطًا:

«على الرغم من مواقفه الجريئة في الحقل الإسلاميّ، في ما يتّصل بالسلطة وتعدّد الأحزاب Multipartisme والاختلاف السياسيّ والمرأة والغرب، إلخ...، يبقى متردّدًا بين تمثيل فكر النهضة والانتماء إلى الحقل الإسلاميّ».

في نظر المؤلِّف (ص ١٠٢)، يمثّل التيّار الإسلاميّ، من جهة، إحدى النتائج السيّئة التي تسبّبت بها الحداثة غير المتوازنة، وهي حداثة فُرضت فرضًا، ومن جهة ثانية، اعتراضًا صريحًا على عدوان الغرب في أشكاله المختلفة.

ويطرح، من ثمّ، سؤالَين: هل الحداثة ممكنة من دون الفَرْنَجَة؟ وهل ثمّة نموذج مسلم للتطوّر؟ وينتقل بعد ذلك إلى الكلام على طريقة تقديم الغرب في وسائل الإعلام. فيسأل: ما هي صور الرؤية المسلمة العربيّة للغرب؟ وكيف تتداخل الثقافة والسياسة في صياغة الآخر؟

إنّ الغرب الذي يُعرَّف، بمفارقة لافتة، بأنّه متحضّر ونموذج، يُنظر إليه، في الوقت نفسه، على أنّه صليبيّ وغازٍ. وهذا يكشف عن الضيق الوجوديّ لدى الفاعلين في جدليّة الهويّة العربيّة. ومن جهة أخرى، يبدو أنّ الغرب، في الوجدان العربيّ المسلم ومخيّلته، يمارس ضغطًا مزدوجًا: الأوّل من الخارج يمثّل الغرب الذي هو العداوة المتجسّدة، والثاني من الداخل ويُنتج طريقة فهمٍ للذات مكروبة ومذنبة ودفاعيّة وحتّى عُصابيّة.

بالطبع، كان هنالك دومًا اجتياحات ثقافيّة، ولكن

«ما الذي جعل الثقافة العربيّة الوسيطة، في علاقاتها المفتوحة بالثقافة الإغريقيّة، لم تدفع أيّ ثمن من الناحية النفسانيّة، في حين أنّ

الثقافة العربيّة الحديثة تجد نفسها مضطرّة إلى تسديد الثمن بتوازنها وثقتها بنفسها؟».

يَكْمن الفرق في أنّ العرب، إبّان العصور الوسطى، عاشوا حالة «تبادل ثقافيّ» (Interculturalism) مع الإغريق، إذ كانت الحضارة العربيّة المسلمة في حالة تقدّم ونهوض حقيقيّ. لذا، لم يزعجهم على الإطلاق الاقتباس من الآخرين أو الاستلهام منهم. إلّا أنّ المفكّرين العرب في الزمن الحديث قد أُرغموا على دمج النظام الثقافيّ الغربيّ تحت ضغط شعور عميق بالهزيمة. وهذا أساس الفرق بين ثقافة المنتصِر وثقافة المهزوم، وبين ثقافة المشاركة وثقافة عقدة الدونيّة.

أمّا الوطنيّون والإسلاميّون، فيقولون: هذا صحيح، فنحن أمّة معرّضة للاجتياح في أشكاله كافّة. ولكنّ العرب الذين يملكون جميع الوسائل الضروريّة الآيلة إلى تحقيق نهضة أكيدة، لم يحسنوا توظيف تلك الوسائل كما يجب، بل هدروها وحادوا عن أهدافهم الوطنيّة.

ها هو العالمُ إذًا، يتغيّر، وتبقى حجج العرب نفسها.

يمكن الكثيرين أن يروا أنّ هنالك ما هو إيجابيّ وما هو سلبيّ في الغرب، وأنّ هنالك نواحيَ معيّنة يجب أن تُكيَّف لكي يتمّ أيّ تقدّم منشود. على سبيل المثال، اكتشف هشام شرابي في أمريكا أنّ التحرّر الفكريّ لا يمكن أن يتحقّق من دون وضع حدّ للقمع، وأنّ المساواة الاجتماعيّة لا يمكن أن تكون واقعيّة من دون تفكيك السلطة الأبويّة، لأنّ الديموقراطيّة الاجتماعيّة تبدأ بجعل العلاقات العائليّة ديموقراطيّة.

ولكن ثمّة تناقضات في وسائل الإعلام، وأكبر تلك التناقضات في دول الخليج، فهي من أكثر البلدان استهلاكًا لمنتجات الغرب، وفي الوقت نفسه، نجدها تموّل الحركات الأشدّ عداء للغرب. أمّا الحلّ، فهو أن يأخذ الوعي العربيّ المسلم زمام تغرُّبه (Westernness) بيده، من دون أيّ اقتلاع مأسويّ للذات، ومن دون أيّ مماثلة وهميّة مع الآخر. ولا ريب أنّ التبادل بين الثقافات (Intercultural communication) يخلق أفقًا

خصبًا، من دون أيّ تسوّل فكريّ أو رفض خاطئ.

٢- الكتاب الثاني بقلم نسيب سمير الحسينيّ (لبنانيّ يعيش في كندا): الغرب الخياليّ، رؤية الآخر في الوجدان السياسيّ العربيّ. يحاول المؤلّف أن يعيّن بدقّة متى أصبحت عبارة «الغرب» شائعة. فيشير إلى أنّ بعض الكتّاب يتكلّمون على نزاع دائم بين الشرق والغرب، إلّا أنّ عبارة «الغرب»، مع جميع أبعادها الإيجابيّة والسلبيّة تعود إلى زمن انحطاط العثمانيّين. ويُبرز العناوين التالية:

- الغرب الأسطوريّ.
- الغرب التاريخيّ.
- الغرب وقد جُعل مثاليًّا.
- الغرب المرفوض.
- التغرّب (التمزّق) والبلبلة.

ويختم بدعوة إلى الحوار.

في ما يختصّ بالناحية الأسطوريّة، يبرز الصليبيّون خيرَ مثال. فنحن نستمدّ الصور والصيغ المبتذلة من الماضي لتدعم مواقف سياسيّة راهنة. «وأخيرًا، في شأن الصليبيّين، لا بدّ أن نضيف أنّ تفحّص الجرائد اليوميّة مثل النهار والقَبَس والأهرام و*L'Orient-Le Jour*، عن أوقات الأزمات في علاقات الشرق والغرب، تبيّن أنّ مَظاهر تأثير صورة الصليبيّين في طريقة فهمنا الغرب، غير قليلة».

أمّا عن الغرب التاريخيّ، فالحدث الأبرز في الفترة الحديثة هو حملة نابوليون على مصر، التي يرى الكثيرون فيها بداية العصر الحديث في الشرق الأوسط. غير أنّه يتّخذ من المؤرّخ الجبرتيّ مرجعًا: «يُطلق الجبرتيّ سخطه. وهو يسمح لنا بأن نتبيّن صورتَين على الأقلّ لا يمكن دحضهما: صورة المقاومة وصورة الغرب بأخلاقيّته الهشّة».

وبوجه العموم، يختلف الحسينيّ عن عقايا في اختيار الشخصيّات.

وعن أولئك الذين يجعلون الغربَ مثاليًّا، نجد، في مَن نجد،

الطهطاويّ وطه حسين، بل وأيضًا شارل مالك وفيليب حتّي، والعائلة الملكيّة الأردنيّة الهاشميّة وأنور السادات. وفي هذا السياق، كتب شارل مالك:

«إنّ هذه القرابة الثقافيّة العضويّة بين الشرق الأوسط والغرب كانت موضوع تعجّب وتفكير مدّة آلاف السنين. فما من أحد ينسى أصوله، وكذلك لم يملّ الغرب يومًا عن التفكير المليّ في سرّ الشواطئ الشرقيّة العظيم، حيث وُلد. فهل أوروبّا التي كانت أميرة فينيقيّة جميلة حملها زفس الجبّار نفسه، مجرّد أسطورة تخلو من كلّ معنى؟».

وفي ما يعود إلى العائلة الأردنيّة المالكة:

«إنّ خطاب العائلة الملكيّة الأردنيّة عن الغرب يتميّز من وجهين: أوّلًا، هو يمثّل وجهًا من وجوه الوعي السياسيّ العربيّ. فتلك العائلة هي الوحيدة من سلالة الشريف حسين التي لا تزال في السلطة، مع كلّ ما يعني ذلك لتصوّرنا الجماعيّ للغرب، نظرًا إلى الدور الذي قامت به تلك العائلة في اتّصالها العسكريّ والسياسيّ بالغرب، في فترة حاسمة من تاريخنا، هي فترة تمزّق الإمبراطوريّة العثمانيّة. ولكنّ ذلك الخطاب يتميّز أيضًا بطريقته المباشرة المتعمّدة في تعامله مع مسألة العلاقة بالغرب».

أمّا الكلام على «الغرب المرفوض»، فهو مركّز على كتابات سنّيّين مصريّين، هم عبده والبنّا وقطب، وشيعة مثل الخمينيّ ومحمّد حسين فضل الله، إضافة إلى ميشال عفلق والبعثيّين بمثابة نماذج علمانيّة.

«وفي النهاية، من الجليّ أنّ الإسلاميّين البنّا وقطب والخمينيّ وفضل الله، يرغبون في أن يجعلوا إزاء الغرب أمّة قاسمها المشترك هو الدين. أمّا عبده، الذي لا يمكن أن يُجْعَل في عدادهم، فيبدو، هو أيضًا، عازمًا على مواجهة المدّ الثقافيّ والدينيّ القادم من الغرب، على طريقته. فجميعهم يرغبون، كلّ على طريقته، في إقامة سدّ تجاه وجوه الثقافة الغربيّة التي تمثّل تهديدًا».

وفي ما يتعلّق «بالتغرّب والبلبلة»، فتجدهما عند الطيّب صالح

(السودان)، ومحمود حسين، وعبدالله العروي، ومرسيل خليفة، وإدوارد سعيد، وحسن حنفيّ، وجلال صادق العظم. ويوضّح الكاتب هذه النزعة بواسطة عرض مطوّل لرواية الطيّب صالح، فصل الهجرة نحو الشمال *(La Saison de la migration vers le Nord)*. فيشير إلى العناصر التي تُغري والعناصر التي تُضلّل، إضافة إلى القناعة الواسعة الانتشار بأنّ ثمّة مؤامرة مستمرّة ينفّذها الغرب المادّيّ، هي تجسيد للفسق والرياء.

. وفي حين يُبدي انتقادًا جادًّا لطه حسين وإدوارد سعيد وعبدالله العرويّ، يعالج مرسيل خليفة وحسن حنفيّ إيجابيًّا، لأنّهما يريان بوضوح أنّ الغرب لا يوجد إلّا في مخيّلتنا.

«تكشف نظرة مرسيل خليفة عن حالة الامتعاض والانتفاض التي تميّز الوجدان العربيّ كما عرّفناه تبعًا لحاجات هذه الدراسة. ولكنّ هذه الدراسة إن هي إلّا دعوة إلى الإدراك أنّ الغرب لا يوجد خارج وهمنا. ولكي نقاومه، يجب أن نعي طبيعة ذلك الوهم ونتحرّر هكذا من تسلّط تفكيرنا المكيّف. فعن طريق إدراك الإطار في تعقيداته، من دون تدخّل الغرب، يمكننا أن نتبيّنه على نحو أفضل».

أمّا ظاهرة «الاستشراق معكوسًا»، التي يشير إليها صادق العظم، فلم تترك أثرًا في القوميّة العربيّة وحسب، بل في الحركات الإسلاميّة أيضًا. يتّهم العظم أدونيس والمفكّرين الإسلاميّين بأنّهم يخلّدون عقيدة الاستشراق التقليديّة المتّصلة بطابع الاختلاف العضويّ الثابت بين الغرب والشرق. يقول العظم:

«يسترجع الإسلاميّون، بطرق شتّى، القناعة الجوهريّة التي تميّز «ميتافيزيقيا الاستشراق»، والتي بموجبها الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولكلّ منهما طبيعته الخاصّة وميزاته المعيّنة، لكي يتمّ، من ثمّ، قلب الحكم القيميّ الملازم للأخلاق المستشرقة الغربيّة (Morale orientaliste occidentale)، صراحة أو ضمنيًّا، على نحو يخدم هذه المرّة الشرق. لذا، فلا عجب أن يستبدل الإسلاميّون بالمعارضة المألوفة بين حركات التحرّر القوميّة، من جهة، والهيمنة الإمبرياليّة، من جهة

ثانية، معارضةً من نوع مختلف، هي الغرب في مقابل الشرق».

ويختم الحسينيّ بقوله:

«من فرط ما كرّرنا لأنفسنا أنّ الشرق والغرب موجودان، ومن فرط ما أردنا أن نمثّلهما، تركناهما يجتاحان وجداننا. ومن فرط ما شعرنا بأنّنا عرضة للاعتداء باسم الغرب، تركنا الغرب يترسّخ في حقدنا. ومن فرط ما علّقنا الآمال على إنجازات الغرب، تركناه يحتلّ أحلامنا. وباختصار، إن كنّا من المتآمرين مع الغرب أو أعدائه، وإن كنّا نشيد به أو نرفضه، فنحن لا نتوقّف عن تقوية صورة للغرب، لا يمكن دحضها على ما يبدو. فهل يمكن أن نعيش يومًا متحرّرين من صورة الغرب الدائمة الحضور؟ لربّما من الوهم أن نظنّ أنّ بمقدورنا أن نتخلّص من صور ومعالم مترسّخة بقوّة في ذاكراتنا الجماعيّة. ولكن يمكننا، على الأقلّ، أن نعي مدى تسلّطها على رؤيتنا الآخر، وأخيرًا، على رؤيتنا أنفسنا.

«قال بيتر سلوتردايك (Peter Sloterdijk): «إنّ ما يزعجني عند الآخرين، هو أنا. ذلك الآخر الذي ليس هو إلّا أنا».

٣- أمّا الكتاب الثالث، بقلم حسن حنفيّ، ماذا يعني علم الاستغراب، فيقدّم مختصرًا عن مجلّد ضخم عنوانه مقدّمة في علم الاستغراب. وفي الواقع، منذ العام ١٩٧١، وحنفيّ يتكلّم على الحاجة إلى علم الاستغراب[٣]. والآن، بعد ثلاثين سنة، أنتج أولى محاولاته. أوّلًا، يستشهد، في إهداء المجلّد الضخم، بالحديث: «لَتتبعُنَّ سُنَنَ مَن كان قَبلَكم، باعًا بباع، وذراعًا بذراع، وشبرًا بشبر، حتّى لو دخلوا جُحر ضَبٍّ لدخلتموه! قلنا: يا رسول الله، أليهود والنصارى؟ قال: فمَن؟»[٤].

---

(٣) راجع مقاله التي ظهرت في: الفكر المعاصر، مجلّد ٧١، ١٩٧١، ص ٧-٢٧.

(٤) «قد يعطي هذا الحديث الذي يقوم بديلًا عن الإهداء إيحاء بأنّني رافض للغرب، متقوقع على الذات. وهي التهمة التي تقال عادةً على الاتّجاه السلفيّ التقليديّ. ولكنّني أدعو فقط إلى إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر، وإمكانيّة تحويل الآخر=

ولأنّ المجلّد الأصليّ ضخم ودسم، فقد صدر ملخّص عنه، تضمّن تمهيدًا مهمًّا للناشر عن مراحل الاستشراق. ولا شكّ في أنّ بعض الاستشهادات تقودنا إلى لبّ العلم الجديد هذا:

- لا يبتغي الاستغراب القضاء على الثقافة الغربيّة، بل تحليلها، ومعرفة مكوّناتها، وتتبّع عناصرها إلى مصدرها لكي يتمّ تطوير مناعة إزاء تلك العناصر التي تحطّم هويّتنا.

- يعتبر حنفيّ أنّ الاستغراب تحرير «للأنا» العربيّ من تقليد الغرب، فهو يحوّل الغرب من مصدر العلم إلى مادّة للدراسة.

- إنّ العربيّ الذي كان مادّة للدراسة أصبح الآن هو الفاعل.

- تكمن المشكلة في أنّ التغرّب ليس علمًا دقيقًا إلى الآن، بل هو أقرب إلى إعلان نوايا.

الخاتمة

في ما تقدّم، إذًا، نموذج عن بعض المؤلّفين الذين يرغبون في معالجة موضوع حوار الحضارات جدّيًّا. لعلّ حسن حنفيّ يبالغ في محاولته، غير أنّ المؤلّفَين الآخرين يقدّمان وجهات نظر مع اقتراحهما خرق وهم الغرب أو أسطورة الغرب في الفكر العربيّ الشعبيّ.

نقله عن الإنكليزيّة الأب صلاح أبو جوده

=إلى موضوع للعلم بدلًا من أن يكون مصدرًا للعلم. وهذا هو موضوع «علم الاستغراب»».

تفسير سورة الإخلاص

للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا

(٤٢٨هـ/١٠٣٧م)

تحقيق ودراسة د. عبدالله عبد الرحمن الخطيب(*)

القسم الثاني(**)

النصّ المحقّق مع الحواشي

المصطلحات

[] تمّ استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات، كما أنّها إشارة إلى إضافات المحقّق المقترحة.

﴿﴾ الآيات القرآنيّة.

١ ١ ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة، فمَنْه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النصّ للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

(*) أستاذ مساعد في علوم القرآن والتفسير - جامعة الشارقة.

(**) صدر القسم الأوّل في المشرق ٧٥ (٢٠٠١)، ص ٣٨٣-٤٣٣.

الرموز الواردة في الحواشي:

الأصل: النسخة الموجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١/ ١٧-١٨ [(11) 3045] - (٥٨ ب - ٦٢ أ) ٦٩٩.

هـ: وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥.

م: النسخة الموجودة في إيران، فهرست كتابخانة مرعشي ١/ ٢٤٣، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١.

س: النسخة الموجودة في تركيا في المكتبة السليمانية في قسم بغدتلي وهبة أفندي، ورقمها: 143/1.

ب: النسخة الموجودة في الهند في دلهي وطبعت العام ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩.

[أ ١ب] /(١بسم الله الرحمن الرحيم

[س ١ب] /تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا قدّس الله نفسه١).

[م ١ب] ﴿قل هو الله أحد﴾ الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره، فإنّ كلّ ما كان هويّته(٢ موقوفة على غيره [فهي][٣] مستفادة[٤] منه[٥] ٢) فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكلّ ما كان هويّته[٦] لذاته[٧] فسواء[٨] اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو، لكن كلّ ممكن فوجوده[٩] من غيره، وكلّ ما كان وجوده من غيره فخصوصيّة وجوده (١٠منه لعلّة، ١٠) وذلك هو الهويّة، فإذن[١١] كلّ ممكن فهويّته من غيره، فالذي يكون هويّته[١٢] لذاته (١٣هو واجب الوجود١٣).

---

١ - ١ س: بسم الله الرحمن الرحيم هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا يديم الله عليه سحائب غفرانه، وأسكنه بفضله بحبوحة جنانه بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى.
م: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين للشيخ الرئيس قدوة الحكماء الرئيس أبي عليّ حسين بن سينا رحمه اللّه تعالى عليه بسم اللّه الرحمن الرحيم قوله جلّ جلاله.
ب: بسم الله الرحمن الرحيم قوله جلّ جلاله.
٢ - ٢ سقطت من س وب.
٣ زيدت لأنّ النصّ يقتضيها.
٤ ب: مستعارة.
٥ س وم وب: من غيره.
٦ م زيادة: مستفادة.
٧ س وب: من ذاته.
٨ الأصل: فسوآء، وقد أثبت في هذا المخطوط الهمزة آخر كلّ كلمة لم تثبت فيها تمشّيًا مع قواعد الإملاء الحديثة.
٩ س: موجود.
١٠ - ١٠ س وم وب: من غيره.
١١ كتبت هذه الكلمة في كلّ النسخ بالنون، وفي بعض الأحيان كتبت بالألف، وقد اتّبعت أسلوب إثبات النون في كلّ المخطوط.
١٢ سقطت من س وب، وفي م غير واضحة.
١٣ - ١٣ س: هو هو الواجب الوجود، وم: هو هو هو الواجب الوجود، وب: هو واجب الوجود لذاته.

وأيضًا كلّ[١٤] [١٥]ما ماهيّته[١٥] مغايرة لوجوده، كان وجوده من غيره، فلا تكون [١٦]هويّة ماهيّته لنفس ماهيّته،[١٦] فلا يكون هو هو لذاته، لكنّ المبدأ الأوّل هو هو لذاته، فإذن[١٧] وجوده عين ماهيّته، فإنّ[١٨] واجب الوجود هو الذي [١٩] لا هو إلّا[٢٠] هو،[١٩] أي كلّ ما عداه [٢١] فلا هويّة له[٢١] من حيث هو هو[٢٢]، بل هويّته من غيره، وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل [٢٣] ذاته أنّه هو لا غير،[٢٣] وتلك الهويّة والخصوصيّة معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه إلّا بلوازمه، واللوازم منها إضافيّة ومنها سلبيّة، واللوازم الإضافيّة أشدّ تعريفًا من الأمور السلبيّة، والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي[٢٤] الإضافة والسلب،/ وذلك هو كون تلك الهويّة إلهًا، فإنّ [م ٢آ] الإله هو الذي ينسب إليه غيره ولا ينتسب[٢٥] هو إلى غيره. والإله [٢أ] المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافيّ، وكونه غير منتسب إلى غيره[٢٦] سلبيّ.

ولمّا كانت الهويّة الإلهيّة ممّا لا يمكن أن يعبّر عنها لجلالتها[٢٧] وعظمتها إلّا بأنّه هو هو، ثمّ شرحُ تلك الهويّة إنّما يكون[٢٨] بلوازمها، وقد بيّنّا أنّ

---

١٤ س وم: فكلّ.
١٥ – ١٥ الأصل وس وم: ماهيّة، والمثبت عن ب لاتتفاء المعنى.
١٦ – ١٦ م: هويّته ثابتة لنفس ماهيّته.
١٧ م: فإن.
١٨ ب: فإذن.
١٩ – ١٩ م: لا يكون هو هو، والصواب ما أثبته من باقي النسخ.
٢٠ سقطت من س.
٢١ – ٢١ س وم وب: فهو، والصواب ما في الأصل.
٢٢ س وم وب زيادة: ليس هو هو.
٢٣ – ٢٣ س: ذاته ذاته لا غير.
٢٤ سقطت من ب.
٢٥ م وب: ينسب.
٢٦ س وم وب: الغير.
٢٧ ب: بجلالتها.
٢٨ سقطت من م.

اللوازم منها السلبيّة[٢٩] ومنها الإضافيّة[٣٠]، وبيّنّا أنّ الأكمل في[٣١] التعريف [س ٢أ] والشرح لتلك الهويّة ذكر الأمرين، وبيّنّا أنّ اسم الله[٣٢] تعالى متناول لهما جميعًا، [٣٣] لا جرم[٣٣] عقب قوله: / ﴿هو﴾[٣٤] بذكر الله [٣٥] ليكون الله[٣٥] كالكاشف عمّا[٣٦] دلّ عليه لفظ هو، وكالشرح[٣٧] لذلك. وفيها[٣٨] لطائف[٣٩] أخر، منها[٤٠]: أنّه لمّا عرف[٤١] تلك الهويّة [٤٢] بلوازمها وهي الإلهيّة، أشعر ذلك بأنّه ليس له شيء من المقوّمات، وإلّا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصرًا.

ومنها: أنّه لمّا شرح تلك الهويّة[٤٢] بلازم الإلهيّة[٤٣]، عقب[٤٤] ذلك بأنّه أحد[٤٥] وهو الغاية في الوحدانيّة، كان فيه تنبيهًا[٤٦] على أنّه لمّا[٤٧] كان في أقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقوّمات[٤٨]، تعذّر تعريف

---

٢٩ س وم وب: سلبيّة.
٣٠ س وم وب: إضافيّة.
٣١ ب: من.
٣٢ ب: الإله.
٣٣ – ٣٣ سقطت من ب.
٣٤ سقطت من الأصل وب، والزيادة من س وم.
٣٥ – ٣٥ سقطت من س، وفي م: ليكون الله تعالى.
٣٦ ب: لما.
٣٧ الأصل: الشرح، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٣٨ س وم وب: وفيه.
٣٩ الأصل: لطايف بتخفيف الهمزة، وقد أثبت الهمزة في كلّ المواضع التي يلزم إثباتها فيها في مثل هذا الموضع، ولن أشير لذلك.
٤٠ س: ومنها.
٤١ م: شرح.
٤٢ – ٤٢ سقطت من م.
٤٣ م: الماهية.
٤٤ س وم: وعقب.
٤٥ س وب: الأحد.
٤٦ س وب: تنبيه.
٤٧ سقطت من ب.
٤٨ س وم وب زيادة: لا جرم.

تلك الهويّة إلّا بذكر اللوازم، ويصير تقدير الكلام: الهويّة التي لا شرح
لها إنّما ترك في تعريفها ذكر المقوّمات واقتصر على ذكر اللوازم وهي
الإلهيّة لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر[٤٩] العقول عن[٥٠]
اكتناهها[٥١] والوقوف دون مبادئ[٥٢] إشراق أنوارها. ومنها: أنّ هويّة المبدأ
الأوّل لها لوازم كثيرة، وكلّ[٥٣] تلك [٢ب] اللوازم مترتّبة[٥٤] فإنّ اللوازم
معلولات، والشيء الواحد الحقّ[٥٥] البسيط من كلّ وجه لا يصدر عنه أكثر
من واحد[٥٦] إلّا على الترتيب النازل من عنده طولًا وعرضًا، ولأنّ اللازم
القريب أشدّ تعريفًا من اللازم البعيد، (٥٧ فإن كون ٥٧) الإنسان متعجّبًا
[م ٢ب] أعرف من كونه ضاحكًا، ولهذا[٥٨] مَن أراد تعريف ماهيّة[٥٩] شيء[٦٠]/ بشيء
من لوازمها[٦١] فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشدّ.

و[٦٢] لنذكر هذا الكلام من نمط آخر أشدّ تحقيقًا، وهو أنّ اللازم البعيد عن الشيء لا يكون معلولًا للشيء حقيقة، بل يكون معلولًا لمعلوله، والشيء الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة إلّا من جهة العلم بأسبابه، فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهيّة شيء من لوازمها[٦٣] البعيدة، لم يكن ذلك

---

٤٩ ب: تقاصر.
٥٠ م: من.
٥١ الأصل زيادة: بها، وب: اكتسابها، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٥٢ الأصل: مبادي، وقد أثبت الهمزة في جميع المواضع المماثلة لهذه من دون أن أشير لذلك.
٥٣ س: ولكلّ، وب وم: ولكن.
٥٤ س وم: مرتبة.
٥٥ م: بحقّ.
٥٦ ب: الواحد.
٥٧ – ٥٧ الأصل: نيكون، وب: مكون، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٥٨ س وب: فلهذا.
٥٩ تن وم وب زيادة: من الماهيّات.
٦٠ سقطت من س وم.
٦١ س وب: لوازمه.
٦٢ الأصل: بل، وسقطت من ب، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.
٦٣ م وب: لوازمه.

التعريف تعريفًا حقيقيًّا، بل التعريف الحقيقيّ هو أن يُذْكر في التعريف اللازمُ القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته[٦٤] لا لغيره، والمبدأ الأوّل لا يلزمه[٦٥] لازم أقدم من وجوب الوجود، فإنّه[٦٦] هو هو[٦٧] واجب الوجود، و[٦٨] بوساطة[٦٩] وجوب وجوده يلزمه[٧٠] أنّه مبدأ لكلّ ما عداه، [س ٢ب] ومجموع هذين الأمرين[٧١] هو الإلهيّة، فلهذا لمّا[٧٢] أشار بقوله[٧٣]: ﴿هو﴾[٧٤] إلى الهويّة المحضة البسيطة حقًّا التي/ لا يمكن أن يعبّر عنه[٧٥] بشيء[٧٦] سوى[٧٧] أنّه هو، وكان لا بدّ من تعريفها بشيء من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزومًا له، وهو[٧٨] الإلهيّة الجامعة[٧٩] للازمي[٨٠] [٣أ] السلب والإيجاب، فسبحانه ما أعظم شأنه وما[٨١] أقهر سلطانه، فهو الذي هو[٨٢] منتهى الحاجات، و[٨٣] من عنده نيل[٨٤] الطلبات،

---

٦٤ م: كذاته.
٦٥ الأصل: يلزم، وقد أثبت ما في باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٦٦ س وم وب زيادة: لما.
٦٧ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٦٨ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٦٩ ب: براسطة.
٧٠ ب: يلاقيه.
٧١ س وم وب: اللازمين.
٧٢ سقطت من ب.
٧٣ م زيادة: تعالى.
٧٤ سقطت من الأصل والزيادة من س وب.
٧٥ م وب: عنها.
٧٦ م: لشيء.
٧٧ سقطت من ب.
٧٨ م: وهي.
٧٩ م: الجامعيّة.
٨٠ ب: للازم.
٨١ سقطت من س وم.
٨٢ سقطت من ب.
٨٣ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٨٤ م زيادة: الدرجات و.

ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال والعظمة والغبطة[٨٥] والبهجة أقصى نعوت الناعتين، وأعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره[٨٦] الممتنع[٨٧] أزيد منه هو الذي ذكره[٨٨] في كتابه العزيز وأودعه [(٨٩] في وحيه[٨٩)] المقدّس والرموز[٩٠] الطاهرة[٩١] [(٩٢]الجليّة الرفيعة[٩٢)].

وفيه شكّ وهو أنّ ماهيّته[٩٣] تعالى وإن لا يمكن [(٩٤]لغيره معرفتها[٩٤)] [٩٥]إلّا بوساطة الإضافات والسلوب، إلّا أنّه جلّ جلاله عالم بها وإنّ[٩٦] هناك العقل والعاقل والمعقول واحد، فلماذا[٩٧] لم يذكر تلك الماهيّة[٩٨] واقتصر على تلك[٩٩] اللوازم؟ فنقول: ليس للمبدأ الأوّل شيء/ من المقوّمات[١٠٠] [م ٢] أصلًا فإنّه[١٠١] وحدة مجرّدة وبساطة محضة، ولا كثرة فيه، ولا أثنينيّة هناك أصلًا[(١٠٢] فعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات، بل لا يعقل من

---

٨٥ م: والبسطة، وب: العطيّة.
٨٦ الأصل: ذكر ما، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٨٧ الأصل: ممتنع، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٨٨ سقطت من م.
٨٩ – ٨٩ سقطت من س، وهي غير واضحة في م.
٩٠ س وم وب: ورموزه المنزّهة.
٩١ ب: الظاهرة.
٩٢ – ٩٢ ب: الدقيقة.
٩٣ س وم وب زيادة: تبارك و.
٩٤ – ٩٤ م: معرفتها لغيره.
٩٥ سقطت من ب، وم: بواسطة.
٩٦ س وم وب: فإن.
٩٧ الأصل: فلما، وس: فلهذا، والمثبت عن م وب.
٩٨ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٩٩ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
١٠٠ ب: الهويّات.
١٠١ م: فإنّ له.
١٠٢ – ١٠٢ س: لعقله لذاته لا يعقل من ذاته مقوّمات ذاته فإنّه ليس لذاته مقوّمات فكيف يعقل لذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.
م: فعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات ذاته، فإنّه ليس لذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.

ذاته إلّا الهويّة المحضة الصرفة المنزّهة[١٠٢] عن الكثرة من جميع الوجوه، [١٠٣]ولتلك[١٠٤] الوحدة لوازم،[١٠٥] فإذن ذكر تلك[١٠٦] الهويّة وشرحها باللوازم القريبة،[١٠٣] وقد[١٠٧] أشار إلى وجوده المخصوص على ما هو[١٠٨] وجوده[١٠٩] عليه. ولهذا أصل في الحكمة وهو أنّ تعريف البسائط بلوازمها القريبة[١١٠] في الكمال كتعريف المقوّمات بذكر مقوّماتها، فإنّ التعريف البالغ هو أن يحصل في النفس[١١١] صورة مطابقة للمعقول، فإن كان مركّبًا وجب أن يحصل في النفس[١١١] أجزاؤه، وإن كان بسيطًا وله لوازم [١١٢]وجب أن يحصل[١١٢] في العقل كذلك[١١٣] كانت الصورة العقليّة مطابقة أيضًا،[١١٣] [١١٤]فيكون التعريف باللوازم في هذا الباب كالتعريف بالمقوّمات[١١٤] في المركّبات. [١١٥]وتمام تقرير هذا الفصل[١١٦] مستقصى في المنطق من تصانيفي في كتاب الشفاء[١١٥].

وقوله تعالى[١١٧]: ﴿أحد﴾ مبالغة في[١١٨] الوحدة، والمبالغة [١١٩]التامّة

ب: تعقله لذاته ليس لأنّه يعقل من ذاته مقوّمات، بل لا يعقل من ذاته إلّا هويّة محضة صرفة منزّهة.

١٠٣ – ١٠٣ سقطت من ب.

١٠٤ م: وتلك.

١٠٥ م: من لوازمه.

١٠٦ سقطت من س.

١٠٧ س وم: فقد.

١٠٨ سقطت من ب.

١٠٩ س: وجود.

١١٠ م: القريبّة، وهو ظاهر الخطأ.

١١١ – ١١١ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٢ – ١١٢ م وب: فمتى حصل.

١١٣ – ١١٣ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٤ – ١١٤ سقطت من م.

١١٥ – ١١٥ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.

١١٦ ب: الأصل.

١١٧ م وب: جلّ جلاله.

١١٨ الأصل: من، وما أثبته من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

١١٩ – ١١٩ س وم: في الوحدة التامّة.

في[١٢٠] الوحدة[١١٩]) لا تتحقّق[١٢١] إلّا إذا كانت الواحديّة[١٢٢] بحيث لا يمكن أن تكون[١٢٣] أشدّ ولا أكمل منها، فإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي[١٢٤] ([١٢٥]لا ينقسم[١٢٥])/ بوجه[١٢٦] أصلًا أولى [٣ب] [س ٣أ] بالواحديّة[١٢٧] ممّا ينقسم[١٢٨] من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا عقليًّا[١٢٩] أولى بالواحديّة[١٣٠] ممّا ينقسم بالحسّ[١٣١]، والذي ينقسم بالحسّ وهو بالقوّة أولى بالواحديّة[١٣٢] ([١٣٣] ممّا ينقسم[١٣٣]) بالفعل، فالذي[١٣٤] له وحدة جامعة هو[١٣٥] أولى بالواحديّة[١٣٦] ممّا ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدتها بسبب[١٣٧] الانتساب إلى المبدأ ([١٣٨] كما يقال طبّيّ للكتاب والمبضع والدواء أو[١٣٩] صحّيّ للغذاء والنبات[١٣٨]). وإذا ثبت أنّ [م ٣ب]

---

١٢٠ الأصل: من، وما أثبته من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٢١ م وب: يتحقّق.
١٢٢ م: الوحدانيّة.
١٢٣ م: يكون.
١٢٤ س وم: فالذي.
١٢٥ – ١٢٥ س زيادة: انقسامًا عقليًّا، وم زيادة: بالحسّ وهو بالقوّة انقسامًا عقليًّا.
١٢٦ سقطت من س.
١٢٧ م: الوحدانيّة.
١٢٨ م زيادة: بالحسّ.
١٢٩ سقطت من س.
١٣٠ سقطت من الأصل، والزيادة من س وب لاقتضاء المعنى، وم: بالوحدانيّة.
١٣١ ب: بالفعل.
١٣٢ الأصل: من الواحديّة، والزيادة من س وب، وم: بالوحدانيّة.
١٣٣ – ١٣٣ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
١٣٤ ب: وما، وس: والذي، وم زيادة: ينقسم بالفعل و.
١٣٥ الأصل: وهو، وسقطت هو من باقي النسخ، وقد حذفت الواو لاقتضاء المعنى.
١٣٦ م: الوحدانيّة.
١٣٧ الأصل: لسبب، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٣٨ – ١٣٨ سقطت من الأصل، والزيادة من س وب، وم: كما يقال طبي للكتاب والبعض والدواء أوضى للغذاء والنبات. ويبدو أنّ العبارة في م فيها أخطاء جليّة.
١٣٩ ب: و.

الوحدة قابلة [(١٤٠] للأشدّ والأضعف[١٤٠)] وأنّ الواحد مقول/ على ما تحته بالتشكيك فالأكمل[١٤١] في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، وإلّا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون أحدًا مطلقًا، بل[١٤٢] أحدًا[١٤٣] بالقياس إلى شيء من دون شيء.

فقوله تعالى: ﴿أحد﴾ دالّ[١٤٤] على أنّه واحد من جميع الوجوه، وأنّه لا كثرة هناك أصلًا، لا كثرة معنويّة، أعني كثرة المقوّمات كالأجناس[١٤٥] والفصول، أو[١٤٦] كثرة الأجزاء العقليّة كالمادّة[١٤٧] والصورة [(١٤٨] في الجسم،[١٤٨)] أو[١٤٩] كثرة حسّيّة بالقوّة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمّن[١٥٠] البيان لكونه منزّهًا عن الجنس والفصل والمادّة والصورة[١٥١] والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر وجوه التشبيه[١٥٢] التي تثلم[١٥٣] الوحدة الكاملة والبساطة الحقّة اللائقة بكرم[١٥٤] وجهه[١٥٥] جلّ[١٥٦] جلاله و[١٥٧] تعالى[١٥٨] أن يشبهه شيء أو يساويه شيء.

---

١٤٠ – ١٤٠ م: للشدّة والضعف.
١٤١ س وم وب: والأكمل.
١٤٢ ب زيادة: يكون.
١٤٣ الأصل: أحد، والمثبت من باقي النسخ.
١٤٤ ب: دل.
١٤٥ ب: من الأجناس.
١٤٦ م: و.
١٤٧ ب: من المادّة.
١٤٨ – ١٤٨ سقطت من ب.
١٤٩ الأصل: و، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
١٥٠ ب: متضمّن.
١٥١ سقطت من ب.
١٥٢ في الأصل غير واضحة، وب: النسبة، والمثبت من س وم لأنّه الصواب.
١٥٣ سقطت من س، وم: يثلم، وب: تتلم.
١٥٤ س: تكرم، وم: لكرم.
١٥٥ س وم وب زيادة: وعز.
١٥٦ سقطت من باقي النسخ.
١٥٧ سقطت من كلّ النسخ والزيادة من س.
١٥٨ ب زيادة: عن.

(١٥٩ فإن قيل: ١٥٩) فهب أنّ دعاوى هذه المسألة (١٦٠ قد صارت ١٦٠) مندرجة تحت هذه اللفظة[١٦١] فأين البرهان عليها في هذه السورة؟ فنقول:[١٦٢] برهانه[١٦٣] أنّ كلّ ما كان[١٦٤] هويّته إنّما تحصل[١٦٥] من اجتماع أجزاء[١٦٦] كانت هويّته موقوفة على حصول[١٦٧] تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، لكنّ المبدأ الأوّل هو هو لذاته كما دلّ[١٦٨] عليه قوله تعالى: ﴿قل[١٦٩] هو الله[١٧٠] أحد[١٧١]﴾. هذا ما (١٧٢ بلغ إليه فهمي ١٧٢) في هذه الآية[١٧٣] (١٧٤ والله المحيط بأسرار كلامه ١٧٤).

قوله تعالى[١٧٥]: ﴿الله الصمد﴾ الصمد[١٧٦] له في اللغة تفسيران: أحدهما: الذي لا جوف له. والثاني[١٧٧]: السيّد. فعلى التفسير الأوّل معناه سلبيّ،

---

١٥٩ - ١٥٩ م: فإن قلت، وب: فلئن قلت.
١٦٠ - ١٦٠ سقطت من ب.
١٦١ م: اللفظ، والصواب ما في الأصل.
١٦٢ م: نقول.
١٦٣ سقطت من ب.
١٦٤ ب: كانت.
١٦٥ م وب: يحصل.
١٦٦ م: الأجزاء.
١٦٧ ب: حضور.
١٦٨ م: يدلّ.
١٦٩ سقطت من ب.
١٧٠ ب زيادة: فإنا ليس هو شيء من الأجزاء.
١٧١ سقطت من س وب.
١٧٢ - ١٧٢ الأصل: فهمت، والمثبت من س وم، وفي ب: بلغ فهمي.
١٧٣ يوجد في الأصل زيادة كلمة غير واضحة.
١٧٤ - ١٧٤ سقطت من الأصل، وم: والله محيط بأسرار كلامه، وب: والله تعالى محيط بأسرار كلامه، والمثبت من س.
١٧٥ م وب: جلّ جلاله.
١٧٦ سقطت من الأصل، والمثبت من باقي النسخ.
١٧٧ س وم زيادة: هو.

[س ٣ب] وهو إشارة إلى نفي الماهيّة فإنّ كلّ/ما [(١٧٨] له ماهيّة كان له[١٧٨)] جوف وباطن، و[١٧٩] هو تلك الماهيّة[١٨٠]، وما لا بطن[١٨١] له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته إلّا الوجود، والذي لا اعتبار له إلّا الوجود فهو غير قابل للعدم، [(١٨٢] فإنّ الشيء من حيث هو موجود غير قابل [م ٤أ] للعدم،[١٨٢)] فإذن[١٨٣] الصمد: الحقّ الواجب الوجود مطلقًا/ من جميع الوجوه.

وعلى التفسير الثاني: معناه إضافيّ وهو كونه سيّدًا للكلّ [(١٨٤] أي مبدأ للكلّ،[١٨٤)] ويحتمل أن يكون[١٨٥] [(١٨٦] مرادًا كلاهما[١٨٦)] من الآية، وكأنّ معناه: أنّ الإله هو الذي يكون كذلك، أي الإلهيّة عبارة[١٨٧] عن مجموع هذا السلب والإيجاب.

قوله تعالى[١٨٨]: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ لما بين سبحانه وتعالى[١٨٩] أنّ الكلّ مستند [٤أ] إليه ومحتاج إليه، وأنّه هو المعطيّ[١٩٠] لوجود جميع الموجودات، وهو الفيّاض[١٩١] للوجود[١٩٢] على كلّ الماهيّات، بين

---

١٧٨ - ١٧٨ م: ماهية له.
١٧٩ سقطت من م وب.
١٨٠ م: ماهيّته.
١٨١ س وم وب: باطن.
١٨٢ - ١٨٢ سقطت من ب.
١٨٣ الأصل: فإن، والمثبت من باقي النسخ.
١٨٤ - ١٨٤ سقطت من ب.
١٨٥ سقطت من م.
١٨٦ - ١٨٦ س وم وب: كلاهما مرادا.
١٨٧ سقطت من س.
١٨٨ سقطت من الأصل والزيادة من س، وفي م وب: جلّ جلاله.
١٨٩ سقطت من س وب.
١٩٠ الأصل: معطي، والمثبت من باقي النسخ.
١٩١ س وم: فيّاض.
١٩٢ م: الوجود، والأصل زيادة: فالجود، وقد أثبت ما في س وب لاقتضاء المعنى.

سبحانه أنّه يمتنع ([١٩٣] أن يتولّد[١٩٣]) عنه مثله، فإنّه مهما[١٩٤] سبق[١٩٥] إلى بعض[١٩٦] الأوهام أنّه لما كانت[١٩٧] هويّته تقتضي[١٩٨] الإلهيّة التي معناها الإفاضة على الكلّ وإيجاد الكلّ، فلعلّه يفيض[١٩٩] عن وجوده وجود مثله ([٢٠٠] حتّى يكون ولدًا له، بين سبحانه أنّه لا يتولّد عنه[٢٠١] مثله، فإنّ كلّ ما يتولّد عنه[٢٠٢] مثله،[٢٠٠]) كانت ماهيّته مشتركة بينه وبين غيره، ([٢٠٣] فكلّ ما هويّته مشتركة بينه وبين غيره[٢٠٣]) فإنّه[٢٠٤] لا[٢٠٥] يتشخّص إلّا بواسطة المادّة[٢٠٦] وعلاقتها، وكلّ ما كان مادّيًا أو كان له علاقة بالمادّة، كان[٢٠٧] متولّدًا عن غيره[٢٠٨]، فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد[٢٠٩] لأنّه لم يتولّد.

فإن[٢١٠] قيل: فأيّ[٢١١] إشارة[٢١٢] في هذه السورة تدلّ[٢١٣] على أنّه[٢١٤]

---

١٩٣ - ١٩٣ سقطت من الأصل والزيادة عن باقي النسخ.
١٩٤ ب: ممّا.
١٩٥ س وم: يسبق.
١٩٦ سقطت من الأصل والزيادة عن باقي النسخ.
١٩٧ س وم وب: كان.
١٩٨ ب: يقتضي.
١٩٩ م: يمكن.
٢٠٠ - ٢٠٠ سقطت من ب.
٢٠١ م زيادة: شيء.
٢٠٢ م: منه.
٢٠٣ - ٢٠٣ سقطت من الأصل وم وب، والزيادة من س.
٢٠٤ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ.
٢٠٥ الأصل: فلا، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٠٦ الأصل: مادّة، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٠٧ س: وكان.
٢٠٨ م: غير.
٢٠٩ م زيادة: ولم يولد.
٢١٠ س وم وب: فلئن.
٢١١ س: وأي، وم: أي، وب: لا وأي.
٢١٢ م زيادة: تدلّ.
٢١٣ ب: يدلّ، وسقطت من م.
٢١٤ س وم زيادة: سبحانه و.

تعالى[٢١٥] غير متولّد؟ قيل: لأنّه لمّا لم يكن له ماهيّة واعتبار سوى أنّه هو[٢١٦] هو الذي ابتدأ في أوّل السورة بذكره[٢١٧] وكانت[٢١٨] هويّته لذاته، وجب أن لا يكون متولّدًا[٢١٩] عن غيره، وإلّا لكانت[٢٢٠] هويّته مستفادة[٢٢١] (٢٢٢ من غيره، ٢٢٢) فلا يكون هو هو لذاته، وعند هذا تنبيه على سرّ عظيم وهو أنّ التهديد الوارد في القرآن (٢٢٣ على القائلين ٢٢٣) بالولد والزوجة يعود إلى هذا السرّ، وهو أنّ الولد[٢٢٤] هو أن ينفصل عن الشيء مثله، فإنّ مَن[٢٢٥] لا يكون (٢٢٦ له مثل ٢٢٦) (٢٢٧ لا يقال له ولد، والولد إنّما ينفصل[٢٢٨] لو تكثّرت ماهيّته النوعيّة، وذلك بسبب المادّة كما بيّنّا، وكلّ ما كان مادّيًّا ٢٢٧) لا يكون ماهيّته هويّته، لكنّ واجب الوجود ماهيّته هويّته، فإذا لا يتولّد عنه غيره، (٢٢٩ وهو غير ٢٢٩) متولّد عن غيره.

[س ٤أ] قوله تعالى[٢٣٠]: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ (٢٣١ لما[٢٣٢] بين/ أنّه غير متولّد

---

٢١٥ ب: سبحانه.
٢١٦ ب زيادة: و.
٢١٧ الأصل: لذكره، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢١٨ الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢١٩ س وم: من غيره، وسقطت من ب.
٢٢٠ ب: كانت.
٢٢١ ب: مستعارة.
٢٢٢ - ٢٢٢ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٢٢٣ - ٢٢٣ سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.
٢٢٤ م: التولّد.
٢٢٥ ب: ما.
٢٢٦ - ٢٢٦ س وب: مثلًا له، وم: مثلًا.
٢٢٧ - ٢٢٧ سقطت من م.
٢٢٨ ب زيادة: ان.
٢٢٩ - ٢٢٩ س: ولا هو.
٢٣٠ م: جلّ جلاله، وب: جلّ جلاله وعزّ شأنه ولا إله غيره.
٢٣١ - ٢٣١ سقطت من م.
٢٣٢ س: كما.

[م ٤ب] عن مثله، وأنّ مثله غير متولّد عنه، بين أنّه[٢٣٣] لا يكون له كفوا أحد،[٢٣١] أي ليس له ما يساويه/ في قوّة الوجود، و[٢٣٤] المساوي في قوّة الوجود يحتمل[٢٣٤] على[٢٣٥] وجهين:

الأوّل: أن يكون مساويًا له[٢٣٦] في الماهيّة النوعيّة.

الثاني:[٢٣٧] أن لا يساويه في الماهيّة النوعيّة، ولكن يساويه[٢٣٧] في وجوب الوجود، فأمّا أن يكون له[٢٣٨] ما يساويه[٢٣٨] في الماهيّة[٢٣٩] النوعيّة، فذلك يبطله قوله تعالى[٢٤٠]: ﴿ولم يولد﴾ فإنّ كلّ[٢٤١] ما كان ماهيّته[٢٤١] مشتركة بينه وبين غيره كان[٢٤٢] وجوده ماديًّا، فكان[٢٤٣] متولّدًا [٤ب] عن غيره،[٢٤٤] لكنّه غير متولّد عن غيره.[٢٤٤] وأمّا أن يكون له ما يساويه في[٢٤٥] [٢٤٦] الماهيّة الجنسيّة[٢٤٦] وهو وجوب الوجود[٢٤٧]. فذلك[٢٤٨] أيضًا يبطله هذه الآية[٢٤٩]، لأنّه حينئذ يكون[٢٥٠] له جنس وفصل،

---

٢٣٣ سقطت الهاء من الأصل والزيادة من س وب لاقتضاء المعنى.
٢٣٤ – ٢٣٤ سقطت من ب.
٢٣٥ سقطت من باقي النسخ.
٢٣٦ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٧ – ٢٣٧ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٨ – ٢٣٨ في الأصل: مساويه، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٣٩ ب: ماهيّته.
٢٤٠ سقطت من م.
٢٤١ – ٢٤١ ب: ماهيّة.
٢٤٢ ب: فكان.
٢٤٣ الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٤٤ – ٢٤٤ سقطت من ب.
٢٤٥ سقطت من م.
٢٤٦ – ٢٤٦ س وم: ماهيّة جنسيّة، وب: ماهيّة جنسه، ولعلّ الصواب ما في الأصل.
٢٤٧ الأصل زيادة: الذي يكون الوجود، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٤٨ الأصل: وكذلك، والمثبت عن باقي النسخ.
٢٤٩ سقطت من ب.
٢٥٠ سقطت من س وم.

ويكون وجوده متولّدًا من الازدواج الحاصل من جنسه[٢٥١] الذي يكون كالأمّ، وفصله الذي يكون كالأب، لكنّه غير متولّد. وأيضًا يبطله[٢٥٢] أوّل السورة فإنّ كلّ ما كانت ماهيّته ملتئمة[٢٥٣] من الجنس والفصل لم يكن هويّته لذاته، لكنّه هو هو[٢٥٤] لذاته[٢٥٥].

خاتمة لهذا التفسير

أنظر إلى كمال حقائق هذه السورة. أشار أوّلًا إلى الهويّة[٢٥٦] المحضة التي لا اسم لها[٢٥٧] إلّا أنّه هو. ثمّ عقبه[٢٥٨] بذكر الإلهيّة التي هي[٢٥٩] أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدّها تعريفًا كما بيّناه[٢٦٠].

ثمّ عقبه بذكر الأحديّة[٢٦١] لفائدتَين:

الأولى: (٢٦٢ كيلا يقال: إنّه٢٦٢) ترك التعريف الكامل بذكر المقوّمات وعدل[٢٦٣] إلى ذكر اللوازم.

الثانية: ليدلّ على أنّه في ذاته واحد من جميع الوجوه.

ورتّب الأحديّة على الإلهيّة، ولم (٢٦٤ يرتّب الإلهيّة على الإحديّة، ٢٦٤)

---

٢٥١ ب: بين.
٢٥٢ ب: فيبطله.
٢٥٣ س وم: مركبة.
٢٥٤ سقطت من ب.
٢٥٥ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٥٦ س: هو، وم وب: هويته.
٢٥٧ سقطت من م.
٢٥٨ الأصل: عقب، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٥٩ سقطت من م وب.
٢٦٠ الأصل: بينا، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٦١ الأصل زيادة: يدلّ على أنّه توكيد، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٦٢ – ٢٦٢ سقطت من الأصل والزيادة من س وم، وب: لئلّا يقال إنّه.
٢٦٣ م: واعدل.
٢٦٤ – ٢٦٤ م: يجعل بالعكس.

فإنّ الإلهيّة عبارة عن استغنائه عن الكلّ واحتياج الكلّ إليه، وما كان كذلك كان واحدًا مطلقًا، وإلّا لكان محتاجًا إلى أجزائه، فإنّ الإلهيّة[٢٦٥] من حيث هي هي[٢٦٦] تقتضي الوحدة، والوحدة لا تقتضي الإلهيّة.

ثمّ عقب ذلك [(٢٦٧] بقوله: ﴿الله الصمد﴾ ودلّ على تحقيق معنى الإلهيّة بالصمديّة التي معناها وجوب الوجود والمبدئيّة [٥أ] لوجود كلّ ما عداه من الموجودات.

ثمّ عقب ذلك[٢٦٧)] ببيان أنّه لا يتولّد عنه غيره، لأنّه غير متولّد عن غيره، وبيّن أنّه وإن كان إلهًا لجميع[٢٦٨] الموجودات فيّاضًا للوجود عليها فلا[٢٦٩] [م ٥ا]
يجوز أن يفيض الوجود على مثله[٢٧٠]، كما لم يكن وجوده/ من[٢٧١] غيره. ثمّ عقب ذلك ببيان[٢٧٢] أنّه ليس في[٢٧٣] الوجود ما يساويه في قوّة الوجود.

فمن أوّل السورة إلى[٢٧٤] قوله: ﴿الله الصمد﴾ في بيان ماهيّته، ولوازم ماهيّته، ووحدة حقيقته، وأنّه غير مركّب أصلًا.

/ومن قوله: ﴿لم يلد﴾[٢٧٥]، إلى قوله: ﴿كفوا أحد﴾ في بيان أنّه ليس له [س ٤ب]
ما يساويه في[٢٧٦] نوعه ولا في[٢٧٧] جنسه، لا بأ[٢٧٨]ن يكون متولّدًا منه[٢٧٩]،

---

٢٦٥ س وم: فالإلهيّة.
٢٦٦ سقطت من م.
٢٦٧ - ٢٦٧ سقطت من م.
٢٦٨ م: بجميع، والصواب ما في باقي النسخ.
٢٦٩ الأصل: ولا، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٧٠ س زيادة: و.
٢٧١ س وم وب زيادة: فيض.
٢٧٢ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.
٢٧٣ ب: من.
٢٧٤ س وم وب زيادة: آخر.
٢٧٥ م زيادة: ولم يولد.
٢٧٦ الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.
٢٧٧ الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.
٢٧٨ - ٢٧٩ سقطت من الأصل والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

ولا بأن يكون هو[٢٨٠] متولّدًا [(٢٨١] من غيره،[٢٨٠)] ولا بأن يكون [(٢٨٢] له موازيًا[٢٨١)] في الوجود. و[٢٨٣] بهذا[٢٨٤] المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته[٢٨٥].

ولمّا كان المقصد[٢٨٦] الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وكيفيّة صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالّة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلّق بالبحث[٢٨٧] عن ذات الله[٢٨٨]، لا جرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن. فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه[٢٨٩] السورة[٢٩٠]. [(٢٩١] تمّت الرسالة والحمدلله لواهب العقل ومبدع الكلّ، والصلاة على خير الرسل[٢٩١)].

٢٨٠ سقطت من الأصل والزيادة من س وب، وم: متولّدًا هو.
٢٨١ - ٢٨١ الأصل: عنه، وب: منه، والمثبت عن س وم.
٢٨٢ - ٢٨٢ الأصل وم وب: موازيا له، والمثبت عن س، ولعلّه الأصوب.
٢٨٣ سقطت من ب.
٢٨٤ س وم: فهذا.
٢٨٥ م زيادة: تعالى.
٢٨٦ س وم وب: الغرض.
٢٨٧ ب: من البحث.
٢٨٨ س وم وب زيادة: تعالى.
٢٨٩ سقطت من ب.
٢٩٠ س زيادة: والله تعالى أعلم، وم زيادة: والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة، وب زيادة: والله أعلم بغاياتها.
٢٩١ - ٢٩١ سقطت من باقي النسخ. ويوجد في حاشية الأصل كلمة: بلغ، ممّا يعني بلغ مقابلةً وتصحيحًا بنسخة أخرى والله تعالى أعلم وأحكم.

القسم الثالث

التعليقات على النصّ

٣٣-٢(*) (سورة الإخلاص): لسورة الإخلاص تسميات عديدة. وقد سمّيت بالإخلاص لأنّها تتحدّث عن التوحيد الخالص لله عزّ وجلّ، المنزّه عن كلّ نقص، المبرّأ عن كلّ شرك، ولأنّها تخلّص العبد من الشرك ومن النار، وتسمّى كذلك سورة الأساس لاشتمالها على أصول الدين. وتسمّى سورة التفريد، والتوحيد، والنجاة، والولاية، والمعرفة[1].

٣٣-٣ الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويّته موقوفة على غيره، فإنّ كلّ ما كان هويّته موقوفة على غيره فهي مستفادة منه، فمتى لم يعتبره غيره لم يكن هو هو[2].

٣٣-٣ الهويّة Identity: اسم الهويّة ليس عربيًّا في أصله، بل اضطرّ إليه بعض المترجمين فاشتقّ هذا الاسم من حرف الرباط أعني الذي يدلّ عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف هو في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان[3]. وهويّة الشيء عينيّته وتشخّصه وخصوصيّته التي ندركها بالجواب عن السؤال: ما هو؟ وتطلق الهويّة على معان مختلفة منها: الهويّة العدديّة والهويّة الشخصيّة والهويّة الكيفيّة والهويّة المنطقيّة[4]. وتطلق الهويّة أيضًا على: - الأمر المتعقّل من حيث

(*) يشير الرقم الأوّل إلى الصفحة في النصّ المحقّق والثاني للسطر. وقد تضمّنت هذه التعليقات شروحات للمصطلحات الواردة في النصّ إضافة إلى مقارنات بكتب ابن سينا الأخرى في مسألة من المسائل، مع تخريج لبعض الأحاديث.

١ قارن بمحمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف، (بيروت: دار عالم المعرفة، لا ت)، ج: ٤، ص ٢٤٣؛ ووهبة الزحيلي، التفسير المنير، (دمشق: دار عالم الفكر)، ج: ٣٠، ص: ٤٦١.

٢ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٢٥.

٣ المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٢٩.

٤ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٤٩٤-٤٩٥؛ وقارن بجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٣٠.

امتيازه عن الأغيار. - وتقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الوجود[٥].

٣٣-٤ الهو هو: Identical: إنّ للهو هو عدّة معان منها: ١ - يراد بالهو أساسًا ما يبقى دائمًا بالرغم ممّا يطرأ عليه من تغيّرات. فالجوهر هو هو وإن تغيّرت أعراضه[٦]. ٢ - أن يُطلق على ما يدلّ عليه الواحد، وإن كان لهذا الواحد اسمان مختلفان مثال ذلك قولنا: إنّ بحيرة (لمان) هي بحيرة جنيف[٧]. فالهو هو يطلق عليه الهويّة العدديّة identité numérique التي تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد، ومن جهة كونه هو هو[٨]. فالهو هو أحد لواحق الواحد، الواحد بالعدد ولواحقه: المساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهو هو، كما ذكره ابن سينا في كتابه النجاة[٩].

٣٣-٥ الممكن: Possible: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم... ويقابله الممتنع (Impossible) والضروريّ (Necessary). قال ابن سينا في كتابه النجاة: إنّ الواجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروريّ الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه[١٠]. وقال ابن سينا كذلك: الممكن عو الذي يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون[١١].

---

٥ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧٢٠.
٦ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧١٩.
٧ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٢٧-٥٢٨.
٨ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤)، ص: ٤٩٥-٤٩٦.
٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٧١٩.
١٠ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٤٢٤؛ وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٥٦-٥٧.
١١ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تقديم مذكور، ج: ١، ص: ٣٦.

٣٣-٦ (لعلّة) قارن بالشفاء في المقالة الثامنة، الفصل الثالث: في إبانة تناهي العلل الغائيّة والصوريّة وإثبات المبدأ الأوّل مطلقًا وفصل القول في العلّة الأولى مطلقًا، وفي العلّة الأولى مقيّدًا، وبيان أنّ ما هو علّة أولى مطلقة علّة لسائر العلل[١٢].

٣٣-٦/٧ الواجب Necessary أو واجب الوجود Necessarily Existence: إضافة إلى التعريف الذي سبق عند تعريف الممكن، فالواجب كما عرَّفه الشريف الجرجاني هو ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تامًّا، أو ما يستغني في وجوده الفعليّ عن غيره، وهو مرادف للضروريّ.. والواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا. قال ابن سينا أيضًا: الموجود الواجب الوجود هو: الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو لا يكون وجوده لسواه إلّا فائضًا عن وجوده[١٣]. وواجب الوجود ماهيّته هويّته، وعند الغزالي واجب الوجود ليس له إلّا وجوب الوجود وليس ماهيّة يضاف الوجود إليها، فالوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة[١٤]. وقارن بالمقالة الثامنة، الفصل الرابع: في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود[١٥].

٣٣-٨ الماهيّة: Quiddity: الماهيّة لفظ منسوب إلى ما، والأصل المائيّة قلبت الهمزة هاء لئلّا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنّه نسبة إلى ما هو، وجعلت الكلمتان كلمة واحدة. والماهيّة عند أرسطو هي مطلب ما هو كسؤالك ما الخلاء؟ فمعناه بحسب الاسم ما المراد بالخلاء؟.. «والماهيّة تطلق غالبًا على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من

---

١٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠)، ص: ٣٤٠-٣٤٣.

١٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٤١؛ وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، ص: ٤٧٩.

١٤ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص ٧٢٥-٧٢٦.

١٥ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٤٣-٣٤٩.

الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجيّ، والأمر المتعقَّل من حيث هو مقول في جواب ما هو يسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هويّة، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولًا، ومن حيث إنّه محلّ الحوادث جوهرًا. والماهيّة والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف، ولكنّ الحقيقة والذات تطلقان غالبًا على الماهيّة باعتبار الوجود الخارجيّ»[١٦].

ويوحّد أرسطو بين الماهيّة والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدم العالم... أمّا الفلاسفة الإسلاميّون فلم يكن موقفهم واحدًا من هذه المسألة: فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة إلى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق، أمّا الفارابي الذي طرح بوضوح التغاير بين الماهيّة والوجود كما فعل أرسطو فهو صريح في عدم إمكانيّة الفصل بين الماهيّة والوجود من الناحية الأنطولوجيّة (- الوجود) يقول: والأوّل (- الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأوّل الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحسّ وبعضه معلوم بالبرهان. أمّا ابن سينا فقد ذهب إلى القول بعكس هذا تمامًا، فالماهيّة عنده سابقة على الوجود والوجود طارئ عليها وعرض لها. وقد عارض ابن رشد رأي ابن سينا هذا وقال: هذا مغلط سفسطائيّ فإنّ القوم لم يضعوا للأوّل وجودًا بلا ماهيّة ولا ماهيّة بلا وجود، بل اعتقدوا أنّ الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وأنّ هذه الصفة إنّما استفادها من الفاعل، واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أنّ هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهيّة وأنّه ليس له ماهيّة مغايرة للوجود إلّا أنّه لا ماهيّة له أصلًا[١٧].

---

١٦ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣١٥.

١٧ الموسوعة الفلسفيّة، رئيس التحرير معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٦)، ج: ٢، ص: ١٧٢٤؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٩٨-٥٩٩.

٣٣-٩ المبدأ الأوّل: First Principle: المبدأ الأوّل (أو الأوّل) عند الفارابي وابن سينا هو الله عزّ وجلّ[١٨]. ويعرّفه ابن سينا بقوله: هو كلّ ما يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوّم به[١٩].

٣٣-٩ (وجوده عين ماهيّته) يقول جميل صليبا عن رأي ابن سينا في علاقة الماهيّة بالوجود: «إذا انقسمت الموجودات إلى ممكن وواجب أمكننا أن نقول إنّ الماهيّة والوجود هما في الموجود الواجب شيء واحد، أمّا في الموجودات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها فالوجود غير مقوّم للماهيّة»[٢٠].

٣٣-٩ اللازم: Inherent: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وفرّقوا بين المقوّم واللازم فقالوا: المقوّم هو الذي لا يمكن تصوّر ماهيّة الشيء إلّا به كالحيوانيّة للإنسان. أمّا اللازم فهو وإن كان ذاتيًّا لا ينفكّ عن الشيء إلّا أنّه لا يدخل في مقوّمات ماهيّته فهو مثل العرض، ومثاله: مساواة زوايا المثلّث لقائمتين فهي لا تدخل في تعريف المثلّث. وقد أورد هذا المعنى ابن سينا في كتابه المنطق[٢١].

٣٣-١٢ (منها إضافيّة ومنها سلبيّة) يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل الخامس الذي هو في توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبيّة على سبيل الإنتاج، يقول: «وإنّه (الله تعالى) لا حدّ له، ولا برهان عليه، بل هو برهان على كلّ شيء، بل هو إنّما عليه الدلائل الواضحة، وأنّه إذا حقّقته فإنّما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه وبإيجاب الإضافات كلّها إليه»[٢٢].

---

١٨ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣٢٢.
١٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٦٠٢.
٢٠ جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، ص: ٤١.
٢١ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٢٦٢؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٧٠.
٢٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.

٣٣-١٢ تعريف : هو عند أرسطو وابن سينا : قول دالّ على ماهيّة الشيء، أي على كمال وجوده الذاتيّ. ويكون مشتملًا على مقوّماته كلّها، ويكون مركّبًا من جنسه وفصله لأنّ مقوّماته المشتركة هي جنسه والمقوّم الخاصّ فصله. وللتعريف نوعان: أحدهما التعريف الحقيقيّ وهو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصوّرات، وثانيهما التعريف اللفظيّ وهو الذي يقصد به الإشارة إلى تصوّر حاصل في الذهن، فإذا كان اللفظ الموضوع بإزاء التصوّر غير واضح الدلالة فُسّر بلفظ أوضح كقولنا في تعريف الغضنفر: إنّه أسد.

والمقصود بالتعريف جملة تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته، وإذا كان التعريف بمحمول مفرد سمّي تعريفًا مفردًا، وإذا كان بعدّة محمولات سمّي تعريفًا مركّبًا، وهذه المحمولات قد تكون مقوّمة وقد تكون غير مقوّمة أي لازمة أو عارضة.

والتعريف المفرد بالمقوّم هو تعريف الشيء بفصله كقولنا: إنّ الإنسان ناطق، والتعريف المفرد باللازم هو التعريف بالخاصّة كقولنا: إنّ المثلّث هو الشكل الذي تكون زواياه الداخليّة مساوية لقائمتين. والتعريف المركّب بالمقوّم هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان حدًّا تامًّا كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. والتعريف المركّب من المقوّمات هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان رسمًا (Description)، والرسم هو ما يتركّب من الجنس القريب والخاصّة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك[٢٣].

٣٤-١٠ الوحدانيّة: Oneness: الوحدانيّة صفة من صفات الله تعالى معناها: أنّه يمتنع أن يشاركه سبحانه شيء في ماهيّته وصفات كماله، وأنّه

---

٢٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ١، ص: ٣٠٤-٣٠٥؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٣٠٧-٣٠٨؛ وقارن بابن سينا، منطق المشرقيين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ص: ٣١، ٢٩، ٣٢.

منفرد بالإيجاد والتدبير العامّ، بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثّر سواه في أثر عمومًا. والفرق بين الوحدانيّة والأحديّة أنّ الوحدانيّة مصدر صناعيّ من الوحدة، على حين أنّ الأحديّة مصدر صناعيّ من الأحد، وإذا علمت أنّ الأحد (Unique) يقال على الفرد أو الشخص الذي لا نظير له في ذاته وجدت معنى الوحدانيّة قريبًا من معنى الأحديّة، فمعنى أحديّة الله تعالى أنّه تعالى أحديّ الذات لا تركيب فيه أصلًا، ومعنى وحدانيّة الله تعالى أنّه منفرد عن جميع الموجودات بحقيقته وصفات كماله، وأنّه لا نظير له ولا شريك. والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها[24].

٣٥-٣ البسيط: Simple: الشيء الذي لا جزء له أصلًا، كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولّد يقابله المركّب، بمعنى الشيء الذي له جزء. قال ابن سينا: وكلّ بسيط في الحقيقة والماهيّة فلا مقوّمات له[25].

وأمّا قولهم بساطة إلهيّة فيعني: أنّ كلّ ما نقوله عن الله وكلّ ما نضيفه إليه ما هو في الحقيقة إلّا عين الذات الإلهيّة، ولا فرق بين ما الله حاصل عليه وبين ما هو عليه، فأن يوجد هو أن يكون قويًّا أو عادلًا أو حكيمًا[26].

٣٥-٤ (لا يصدر عنه أكثر من واحد) يقول ابن سينا في كتاب النجاة: إنّ الواحد من حيث هو واحد إنّما يوجد عنه واحد، ويقول في كتاب الإشارات: الأوّل ليس فيه حيثيّات لوحدانيّته فيلزم كما علمت ألّا يكون مبدأ إلّا لواحد بسيط[27].

٣٥-٤ (اللازم القريب أشدّ تعريفًا) أنظر ما سبق في كلمة: تعريف وأقسامه.

---

٢٤ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٦٦، ٥٦٨.
٢٥ المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٠٩؛ وقارن بمراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٩.
٢٦ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٨.
٢٧ جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٨٦.

٦-٣٥ (الإضافات والسلوب) ممّا يؤيّد هذا ما ذكره ابن سينا في الإلهيّات، المقالة الثامنة، الفصل السابع... في إيضاح أنّ صفاته الإيجابيّة والسلبيّة لا توجب في ذاته كثرة فهو يقول: «إذا حقّقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنّه إنّ وموجودٌ، ثمّ الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجب في ذاته كثرة البتّة ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب أنّه لو قال قائل للأوّل ولم يتحاش: إنّه جوهر، لم يعن إلّا هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون في موضوع. وإذا قال قائل واحد، لم يعن إلّا هذا الوجود نفسه مسلوبًا عنه القسمة بالكمّ أو بالقول، أو مسلوبًا عنه الشريك... فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»[٢٨].

٥-٣٦ (العقل والعاقل والمعقول) يشرح ابن سينا هذه القضيّة في المقالة الثامنة، الفصل السادس والسابع فيقرّر أنّ الله تعالى يعقل ذاته ويعقل أنّه مبدأ كلّ موجود، وأنّ المراد بهذه الكلمات الثلاث أنّ الله تعالى المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. وقد تمّ شرح هذه القضيّة في مسألة صفة العلم في المقدّمة[٢٩].

١-٣٧ (المنزّهة عن الكثرة من جميع الوجوه) يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل السابع في نسبة المعقولات إليه وفي إيضاح أنّ صفاته الإيجابيّة والسلبيّة لا توجب في ذاته كثرة يقول: «ثمّ يجب أن يعلم أنّه قيل عقل للأوّل قيل على المعنى البسيط... فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثّر بها في جوهره»[٣٠].

---

٢٨ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٦٧-٣٦٨.

٢٩ قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: ٣٥٩، ٣٦٨. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة، ص: ٢٨٠-٢٨١.

٣٠ أنظر ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد: ص: ٣٦٢-٣٦٣.

٣٧-٧ (مستقصى في المنطق) ذكر ابن سينا بالتفصيل أنواع التعريف في كتابه منطق المشرقيين، باب أصناف التعريف. وقد ذكرت كذلك أنواع التعريف في الملحق الثاني عن المصطلحات تحت كلمة تعريف[٣١].

٣٧-٩ (وإنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك) يقول ابن سينا في الشفاء في تعريف الواحد: هو الذي لا يتكثّر ضرورة ويقول أيضًا في الفصل الثاني في الكلام على الواحد: إنّ الواحد يقال بالتشكيك على معان تتّفق في أنّها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كلّ واحد هو هو. وانظر كذلك في الفصل الثالث في تحقيق الواحد والكثير وإبانة أنّ العدد عرض، والفصل السادس في تقابل الواحد والكثير[٣٢].

٣٧-١٠ الواحديّة: عند القدماء عدم انقسام الواجب لذاته إلى الجزئيّات. أمّا الأحديّة: فهي عدم انقسام الواجب لذاته إلى الأجزاء. والأحديّة عندهم أعلى من الواحديّة، والألوهيّة أعلى من الأحديّة. ومعنى أحديّة الله تعالى أنّه أحديّ الذات لا تركيب فيه أصلًا. ومعنى وحدانيّة الله تعالى أنّه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيّته وصفات كماله، وأنّه منفرد بالإيجاد والتدبير العامّ بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثّر سواه في أثر عمومًا[٣٣].

٣٨-٢ الواحد: The One: ١ - هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود وأصله الانفراد في الذات، ولهذا فالواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. قال الأزهريّ: معناه الذي لا ثاني له، ويقال رجل واحد أي فرد، ولكن لا يقال: رجل أحد لأنّ أحدًا من صفات الله تعالى التي استخلصها لنفسه ولا يشاركه فيها شيء.

---

٣١ أنظر ابن سينا، منطق المشرقيين، ص: ٣٠؛ وانظر كذلك ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٣١٧/١٩٥٢)، ج: ١، ص: ٤٨-٥٣.

٣٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٩٧، ١٠٤-١١٠، ١٢٦-١٣٣.

٣٣ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٤٨.

١- المعنى الفلسفيّ:

أ - معنى سلبيّ: نفي القسمة. قال ابن رشد: والواحد إنّما يدلّ على سلب وهو عدم الانقسام.

ب - معنى إيجابيّ: ذات الوجود، وهو يطلق على (الأوّل) الله تعالى باعتباره واحدًا وأحقّ من كلّ ما سواه باسم الواحد ومعناه.

٢ شرط زائد على الذات[٣٤]. ورأي ابن سينا أنّ الواحد من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها، والدليل على ذلك قوله: «طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوّمًا لماهيّة شيء من الأشياء، بل تكون الماهيّة شيئًا إمّا إنسانًا وإمّا فرسًا أو عقلًا أو نفسًا، ثمّ يكون ذلك موصوفًا بأنّه واحد وموجود»، وسبب اعتقاد ابن سينا أنّ الموجود والواحد يدلّان من الشيء على معنى زائد على ذاته هو أنّه «أشكل عليه الفرق بين اسم الواحد الذي هو مبدأ العدد. . . وبين اسم الواحد المرادف لاسم الوجود» كما قال ابن رشد الذي انتقده وغلّطه في هذا الأمر. والحقّ أنّ الواحد المرادف لاسم الوجود ليس عرضًا، وإنّما هو مبدأ كلّ شيء وجوهر كلّ شيء، والواحد الذي هو مبدأ العدد يدخل في مقولة الكمّ، أمّا الواحد المرادف لاسم الوجود فهو مبدأ جميع المقولات[٣٥].

٣٨-٥ (أنّه واحد من جميع الوجوه) يذكر ابن سينا في كتابه الشفاء (الإلهيّات ٢) العبارة نفسها في المقالة التاسعة من الفصل الأوّل في صفة فاعليّة المبدأ الأوّل[٣٦].

٣٨-٥ (لا كثرة هناك أصلًا) يذكر ابن سينا في الفصل السابع من الشفاء، (الإلهيّات) أنّ واجب الوجود واحد وأنّ ذاته واحدة وينفي الكثرة عنها من

---

٣٤ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٤٧.

٣٥ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٥٤٧.

٣٦ أنظر ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٢٧٣.

جميع الوجوه[37].

٦-٣٨ الجنس: Genus: الجنس كلّيّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو؟ من حيث هو كذلك، فالكلّيّ جنس. وقوله مختلفين بالحقيقة يخرج النوع والخاصّة والفصل القريب، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العامّ. وهو قريب إن كان الجواب عن الماهيّة وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، وهو الجواب عنها وعن كلّ ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وبعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض الآخر كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان[38].

٦-٣٨ الفصل: Difference: للفصل عند المنطقيّين معنيان: ١ - ما يتميّز به شيء عن شيء ذاتيًّا كان أو عرضيًّا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًّا أو كلّيًّا وهو مرادف للفرق.

٢- ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهيّة الذي يميّز النوع كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، فالناطق داخل في ماهيّة الإنسان ومقوّم لها ويسمّى بالفصل المقوّم. والفصل قريب أو بعيد، أمّا القريب فهو جزء من الماهيّة يميّز النوع من مشاركيه في الجنس القريب كالناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنّه يميّزه عن مشاركاته في الحيوان، والفصل البعيد جزء من الماهيّة يميّز النوع من مشاركيه في الجنس البعيد كالحسّاس بالنسبة إلى الإنسان فإنّه يميّزه عن مشاوكاته في الجسم النامي[39].

---

٣٧ المرجع السابق نفسه، ص: ٤٣.

٣٨ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٢٦٢، ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق جورج قنواتي وفؤاد الأهواني ومحمّد الخضري، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، (١٣٧١/ ١٩٥٢)، ج: ١، ص: ٤٧.

٣٩ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٤٩٨؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ١٤٧-١٤٨؛ وابن سينا، الشفاء، المنطق، ج: ١، ص: ٧٢.

٣٨-٧ بالقوّة: مقابل للفعل، ومعناها كما ذكر ابن رشد: الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل[٤٠].

٣٨-٧ بالفعل: هو المعنى الأرسطيّ مقابل للوجود بالقوّة Puissance، وهو قسم من العرض لأنّ الموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوّة وما هو بالفعل. والفعل يؤخذ تارة كالحركة بالإضافة للقوّة، وتارة كالصورة بالإضافة للمادّة... وكلّ تغيّر فهو انتقال من القوّة إلى الفعل، فإذا قلت إنّ الشيء كان موجودًا بالقوّة ثمّ صار موجودًا بالفعل عنيت بذلك أنّه يمرّ بثلاث حالات وهي: الإمكان، والتهيّؤ، والتحقّق، حتّى إذا بلغ هذا الانتقال نهايته أصبح ذلك الشيء موجودًا بالفعل. فقولك: موجود بالفعل مضادّ لقولك: موجود بالقوّة[٤١].

٣٨-٧ (أو بالفعل كما في الجسم) يقول ابن سينا في الشفاء عبارة مماثلة لهذه: وأنّه واحد من جميع الوجوه لأنّه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتّصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركّبة من معان عقليّة مغايرة تتّحد منها جملة[٤٢].

٣٨-٧ (والبساطة الحقّة) يقول ابن سينا في الشفاء: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ[٤٣].

٣٨-٧ المادّة: Matter: هي الجوهر، والجسم الطبيعيّ الذي نتناوله على

---

٤٠ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٢٠٢.
٤١ المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ١٥٣.
٤٢ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، ص: ٣٧٣. وقد ذكر ابن سينا النصّ نفسه في كتابه جامع البدائع وقد نقله عنه مراد وهبة. أنظر مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ١٤٨.
٤٣ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٤٧.

حاله أو تُحوّلُه إلى شيء آخر لغاية معيّنة. قال ابن سينا: إنّ الأجسام الطبيعيّة مركّبة من مادّة هي محلّ وصورة هي فيه حالة، ونسبة المادّة إلى الصورة كنسبة النحاس إلى التمثال.

وهي في الاصطلاح الأرسطيّ أو المدرسيّ المعنى المقابل للصورة. ولها بهذا الاعتبار وجهان: الأوّل: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألّف منها الشيء وتسمّى مادّة أولى Matière première أو هيولى، وهي كما قيل: إمكان محض أو قوّة مطلقة لا تنتقل إلى الفعل إلّا بقيام الصورة فيها، قال ابن سينا: الهيولى-المطلقة: جوهر ووجوده بالفعل إنّما يحصل لقبول الصورة الجسميّة لقوّة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصّه إلّا معنى القوّة. والثاني: دلالتها على المعطيات الطبيعيّة والعقليّة المعينة التي يعمل الفكر على إكمالها وإنضاجها. فكلّ ما يتركّب منه الشيء فهو مادّة لذلك الشيء حسّيًّا كان أو معنويًّا[٤٤].

٣٨-٨ العرض: Accident: هو الموجود في موضوع، ونعني بالموضوع ههنا المحلّ المتقوّم بذاته المقوّم ما يحلّه. قال ابن سينا: كلّ ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكلّ ذات قوامها في موضوع فهي عرض. ويطلق العرض على معان عديدة أخرى[٤٥].

٣٨-٩ (والبساطة الحقّة) يقول ابن سينا في الشفاء: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ[٤٦].

---

٤٤ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٣٠٦؛ ومراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥٩٢.

٤٥ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٤٤٩؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ٦٩.

٤٦ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميريّة، ١٩٦٠)، ج: ١، ص: ٤٧.

٤٠-٥ (وهو الفيّاض للوجود على كلّ الماهيّات) انظر ما يتعلّق بالفيض في المقالة التاسعة، الفصل الرابع في ترتيب وجود العقل والنفوس السماويّة والأجرام العلويّة عن المبدأ الأوّل في ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)[٤٧].

ويُطلق الفيض: Emanation على فاعل لا يكون إلّا دائم الوجود وهو الله أو الواجب الوجود. والغاية من هذا الاصطلاح حلّ إشكاليّة كيف يصدر الكثير عن الواحد. قال ابن سينا عن الله سبحانه وتعالى بأنّه: فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيضَ عنه كلّ وجود فيضًا مباينًا لذاته. وأوّل فيض هو العقل الأوّل واجب بالله ممكن بذاته وهو أيضًا يعقل الله ويعقل ذاته، فإذا عقل الله لزم بما يعقله عقل ثان تحته ثمّ يتلوه عقل ثالث ولا يزال هذا التعقّل ينتج عقولًا حتّى ينتهي الفيض عند العقل العاشر وهو العقل الفعّال أي العقل المدبّر لعالم الكون والفساد. والصدور مرادف للفيض، ففي كتاب (تسع رسائل) يتحدّث ابن سينا عن صدور العقول والنفوس الفلكيّة وصدور الأفلاك والعالم الأرضيّ[٤٨].

٤٠-٩ مبدأ التشخّص: Principle of Individuation: شخّص الشيء بيّنه وميّزه عمّا سواه. وهو مصطلح مدرسيّ يطلق على ما به يتشخّص الكائن ويتعيّن وجوده في الزمان والمكان، أو ما تتعيّن به شخصًا. إنتقل من ابن سينا إلى فلاسفة العصر الوسيط عن طريق الترجمة إلى اللاتينيّة ويعبّر عنه ابن سينا بلفظ «الشخص»[٤٩]. والتشخيص غير التشخّص لأنّ التشخّص هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازًا على غيره بحيث لا يشاركه في ذلك شيء آخر، أو هو شركة تمنع الشركة بين موصوفيها، على حين أنّ

---

٤٧ إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢). قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٤٠٢-٤٠٩.

٤٨ مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص: ٥١٥؛ وجميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ٢، ص: ١٧٢-١٧٣.

٤٩ جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: ١، ص: ١٩٦.

التشخّص لا يتمّ إلّا بوقوع الشركة بين الإحساسات المختلفة[50].

٤٤-٣ (معادلة لثلث القرآن) هذا إشارة إلى الحديث النبويّ الشريف الذي رُوي بأساليب عديدة وبطرق عديدة ومن هذه الروايات: عن أبي سعيد الخدري أنّ رجلًا سمع رجلًا يقرأ: ﴿قل هو الله أحد﴾ يردّدها، فلمّا أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، وكأنّ الرجل يتقالُّها، فقال رسول الله ﷺ: (والذي نفسي بيده إنّها لتعدل ثلث القرآن)[51]. قال ابن عطيّة: تعدل ثلث القرآن لما فيها من التوحيد[52].

---

٥٠ المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٧٦.

٥١ خرّج هذا الحديث: محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧/١٩٨٧)، ط ٣، ج: ٤، ص: ١٩١٥، رقم الحديث: ٤٧٢٦؛ وسليمان بن الأشعث أبي داود، سنن أبي داود، تحقيق عزّت عبيد الدعّاس، وعادل السيّد، باب في سورة الصمد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩/١٩٧٠)، ط ١، ج: ٢، ص: ١٥٢ رقم الحديث: ١٤٦١؛ وأحمد بن عليّ النسائي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة، كتاب الافتتاح، باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد، رقم ٦٩، ج: ٢، ص: ١٧٠، رقم الحديث: ١٧٠.

٥٢ محمّد عبد الحقّ بن عطيّة، تفسير ابن عطيّة المحرّر الوجيز، تحقيق عبد العال السيّد إبراهيم، (قطر، ١٤١٢/١٩٩١)، ط ١، ج: ١٥، ص: ٦٠٦.

المصادر والمراجع

أوّلًا: المصادر والمراجع العربيّة

١- إبن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، عيون الأنباء في أخبار الأطبّاء، نشره August Müller، وأعيد طبعه في القاهرة ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت: ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥).

٢- إسحاق، عليّ شواخ، معجم مصنّفات القرآن الكريم، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

٣- بالي، مرفت عزّت، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتَي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩.

٤- البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧/ ١٩٨٧)، ط ٣.

٥- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤) ط١.

٦- البستاني، بطرس، دائرة المعارف، (بيروت، دار المعرفة، لا ت.).

٧- تقيّ الدين، وفاء، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كلّيّة الآداب، قسم اللغة العربيّة وآدابها، نوقشت في ٢٨/٥/١٩٩٨.

٨- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢/ ١٩٨٢).

٩- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق

عزّت عيد الدعّاس، وعادل السيّد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩/ ١٩٧٠)، ط١.

١٠- الدفاع، عليّ بن عبدالله، روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم، (الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، لا ت.).

١١- الذهبيّ، محمّد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد العرقسوس، (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م)، ط٤.

١٢- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، (دمشق: دار عالم الفكر).

١٣- الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ط٢.

١٤- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشّاف، (بيروت: دار عالم المعرفة، لا ت.).

١٥- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤).

١٦- السيّد، رضوان، «ابن سينا المفكّر السياسيّ والاجتماعيّ»، في كتاب ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسّسة نوفل، ١٩٨١).

١٧- إبن سينا، الحسين بن عبدالله، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد.

١٨- يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠/ ١٩٦٠).

١٩- إبن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/ ١٩٨٥)، ط١.

٢٠- إبن سينا، منطق المشرقيّين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفيّ، ١٤٠٥/ ١٩٨٥).

٢١- إبن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون،

(القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣١٧/١٩٥٢).
٢٢- إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، تحقيق جورج قنواتي وآخرون، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠)، ج: ١.
٢٣- إبن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق جورج قنواتي وفؤاد الأهواني ومحمّد الخضري، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٧١/١٩٥٢)، ج: ١.
٢٤- الصفار، ابتسام مرهون، معجم الدراسات القرآنيّة، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤).
٢٥- صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، (بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤).
٢٦- صليبا، جميل، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربيّ، ١٣٥٦/١٩٣٧).
٢٧- صليبا، جميل، «بين ابن سينا وابن رشد»، فصلة من مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ج: ١، م ٥٠، (دمشق: ١٣٩٥/١٩٧٥).
٢٨- إبن العماد الحنبليّ، عبد الحيّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩م)، ط٢.
٢٩- العراقيّ، محمّد عاطف، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ط٢.
٣٠- إبن عطيّة، محمّد عبد الحقّ، تفسير ابن عطيّة المحرّر الوجيز، تحقيق عبد العال السيّد إبراهيم، (قطر: ١٤١٢/١٩٩١)، ط١.
٣١- غرابة، حمّودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلاميّة).
٣٢- الغزالي، محمّد بن محمّد، تهافت الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، (دمشق: دار الألباب، ١٤١٩/١٩٩٨).
٣٣- فخري، ماجد، «موضوع الإلهيّات عند ابن سينا وأسلافه»، في كتاب: ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، ص: ١٠٣.

٣٤- قنواتي، جورج شحاتة، مؤلّفات ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠).

٣٥- موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، (الشارقة: ١٩٩٥)، ط١.

٣٦- الموسوعة الفلسفيّة، رئيس التحرير معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٦).

٣٧- النسائيّ، أحمد بن عليّ، سنن النسائيّ بشرح جلال الدين السيوطيّ، وحاشية الإمام السندي، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدة.

٣٨- نصر، سيّد حسن، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي ومراجعة ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١).

٣٩- النورسيّ، سعيد، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢/١٩٩٢).

ثانيًا: المراجع الأجنبيّة

1– Arberry, Arthur, *The Chester Beaty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, (Dublin: Emer Walker (Irland) Ltd., 1955)

2– Binark, Ismet, and Eren, Halit, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, Printed Translations 1515-1980, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986).

3– Brockelmann, C., *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol. 1, (Leiden: Brill, 1937).

4– Goichon, A.M., art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, new ed., ed. Lewis, B., Schacht, J., and others, Vol. 111, (Leiden: 1986), pp. 941-947.

5– Hourani, George, «Avicenna, Essay on the Secret of Destiny», in *Classics of Philosophy*, ed. Pojman, Louis P., (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 429-431.

6– Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology; an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 1995, 2nd ed.).

موقف الأديان من تعزيز نقل الأعضاء
في إطار بلدان الشرق الأوسط

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ*

المقدّمة

منذ بدايات التاريخ اعترفت الحكمة البشريّة بأنّه يمكن أن يتخلّص شخص من عضوٍ مريض من أعضاء جسده ليُنقذ حياته. هكذا انطلق فنّ الجراحة وعلمها، وعلى هذا الأساس تمّ بَتر الأعضاء المصابة بالغنغرينة. ووافقت التقاليد الدينيّة على هذا النوع من العمليّات الجراحيّة، مرجِّحةً خير الكلّ، أي خير جسد الإنسان، على خير الجزء، أي العضو المريض. إنّ القضيّة القديمة تلك وما لازمها من مناقشات تكشف عن مبدأين أخلاقيّين جوهريّيْن: من جهة، يجب حماية سلامة الجسد بمعنى الحفاظ على سلامة أعضائه كلّها، ومن جهة أخرى فإنّ الحياة البشريّة وصحّة الجسد هما خَيران ثمينان جدًّا حتّى إنّه يمكن أن يُضحّى بعُضوٍ أو طرف مريض لإنقاذهما.

ولكن، حين يكون المقصود نقل أعضاء من مانحين أحياء، فإنّ

(*) دكتور في الطبّ، اختصاصيّ بالأمراض القلبيّة. أستاذ علم اللاهوت الأخلاقيّ وأخلاقيّات الطبّ والأحياء في كلّيّة العلوم الدينيّة (الكاثوليكيّة) بالقاهرة. والنصّ المنشور هنا هو مداخلة المؤلّف في أثناء مؤتمر اليونسكو الدوليّ لأخلاقيّات العلم والتكنولوجيا الذي عُقد في بيروت بين ٨ و١٠ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠١.

هذين المبدأين يُهدّدان تهديدًا جذريًّا، إذ يُطلب من أشخاص، وذلك للمرّة الأولى في تاريخ البشريّة، أن يعرّضوا ذواتهم لجرح مُعيق وأن يُمَسُّوا هكذا بسلامة جسدهم لصالح الآخرين. هذا وإنَّ زرع أعضاء تؤخَذ من الجثث طَرَحَ على بساط البحث قضيّة وجوب احترام الجسد والمعبَّر عنه أيضًا باحترام حرمة الميت. إنّ مثل هذه القضايا التي هي في آن واحد أنثروبولوجيّة وأخلاقيّة، لم يكن ممكنًا أن تُبحث من دون أن يُسمَع الرأي الدينيّ.

في الشرح التالي، سوف نتعامل مع موقفَي الإسلام - السنّيّ بوجه خاصّ - والكنيسة الكاثوليكيّة. لكنّ هذه الخيارات لا تُبرَّر فقط بكوني كاثوليكيًّا يعيش في بلد تنتمي أكثريّته إلى الإسلام السنّي. ولذلك، فإنّ البحث في موقفَي هذَين التيّارَين الدينيَّين يمكّننا من أن نكوّن فكرة واضحة كافية عن موقف الإسلام والمسيحيّة بوجه عامّ من نقل الأعضاء، ويُشعرنا بالدور الذي يقومان به في تعزيز تلك التِقنيَّة الطبّيّة الجديدة.

إن راقبنا التفكير الدينيّ، الإسلاميّ والكاثوليكيّ، أمكننا أن نلاحظ أنّ التقليدَين واجها القضايا نفسها واتّبعا الطريقة نفسها في تناولها. أمام النجاح الأكيد الذي لَقِيه زرع الأعضاء، كان لا بدّ من أن يُبرَّر للتفكير الدينيّ ذلك الجرح المفروض على الجسد لصالح الآخرين. فقد استُخدم منطقان: الأوّل للتفكير في معنى سلامة الجسد وفي إمكانيّة مخالفة هذه القاعدة في حالات معيّنة، والآخَر لتعزيز الغيريّة والتضامن الاجتماعيّ. ستُتّبع الإجراءات نفسها في عرض التفكير الإسلاميّ والكاثوليكيّ، لكي نُظهر، على وجه أفضل، التوازي القائم في مسعاهما، ولذلك سنبتدئ بالموقفَين من سلامة الجسد، ثمّ نبيّن الموقفَين من الغيريّة.

في ما يختصّ بالإسلام، سنستند إلى تصريحات السلطات الإسلاميّة في مصر، وإلى تصريحات مجلِسَي الفقه الإسلاميّ في جدّة وفي مكّة، إلى جانب تصريحات المنظّمة الإسلاميّة للعلوم الطبّيّة في الكويت. أمّا في ما يتعلّق بالكنيسة الكاثوليكيّة، فستُظهِر المواقف التي اتّخذها البابوان بيوس

الثاني عشر ويوحنا بولس الثاني، وعدد من مجالس الأساقفة واللاهوتيين. هدفنا أن نبيّن، من دون الدخول في التفاصيل، أنّ الغيريّة، بعد أن رُخّص لِنقل الأعضاء، هي التي تحرُك حقًّا سياسته.

١- المواقف الإسلاميّة من زرع الأعضاء

أ- سلامة الجسد

قبل أن نتناول قضيّة سلامة الجسد، كان هناك اعتراض أوّل على نقل الأعضاء ورد فيه أنّ الإنسان لا سلطة له على جسده، لأنّه خليقة الله وملكه. وبهذا المعنى، لا يستطيع الإنسان أن يتصرّف بجسده كما يشاء، فلا يجوز له أن يهب أحد أعضائه. كان ردّ شيخ الأزهر، الشيخ محمّد سيّد طنطاوي، أصرح الردود، وهو أنّ الله هو سيّد السماء والأرض، وأنّه يملك الكون كلّه. لكنّه أذن للإنسان في أن يتصرّف بخيرات الخليقة وفقًا للشريعة. وبالقياس، يستطيع الإنسان أيضًا أن يتصرّف بجسده ويهب أحد أعضائه لينقذ حياة إنسان آخر(١). وهذا ما كان رأي رابطة العالم الإسلاميّ(٢) ومنظّمة المؤتمر الإسلاميّ(٣) ومؤتمر الطبّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل(٤). فإنّ تلك المراجع قد أيّدت إمكانيّة هبة الأعضاء، مشدّدة على أنّ الله قد أقام الإنسان خليفته وعهد إليه الاعتناء بجسده وإدارته وفقًا لتعليم

---

(١) الأهرام ١٢/١٠/١٩٩٥، ص ٣؛ الأهرام، ملحق الجمعة، ٤/٨/١٩٩٥، ص ١١؛ الأهرام ١٥/٢/٢٠٠١، ص ١٣.

(٢) «قرار المجمع الفقهيّ بشأن موضوع زراعة الأعضاء»، في مجلّة المجمع الفقهيّ، مكّة المكرّمة، مطابع العالم الإسلاميّ، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، المجلّد ١، ص ٤٠. ذكره د. محمّد عليّ البارّ في الموقف الفقهيّ والأخلاقيّ من قضيّة زرع الأعضاء، دار القلم، دمشق، الدار الشاميّة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٨٧-٢٨٨ وABUL FADL M.E., in *Bioethics*, July 1995, vol. 9 n°3/4, Blackwell Publ., Oxford, U.K., and Cambridge, U.S.A., pp. 293-301.

(٣) د. محمّد عليّ البارّ، الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٩٢.

(٤) Cf. HATHOUT H. in «Islamic Concepts and Bioethics», *Bioethics Yearbook*, vol 1, 1988-1990, Kluwer Academic Publishers, pp. 114-5.

الشريعة[٥].

ولكي يبرّر المفكّرون المسلمون نقل الأعضاء بوجه يُسيء إلى سلامة جسد الحيّ والمَيّت، استندوا إلى عدّة مبادئ من الفقه الإسلاميّ. ولقد ورد في المبدأ الأوّل أنّ الضرورات تُبيح المحظورات[٦]، ولكن لا بدّ من توضيح حدود الضرورة ومن عدم تجاوزها[٧]. مبدئيًّا، تقوم «الضرورة» على وجود وضع خطر على حياة شخص مثلًا[٨]. وهي تعبّر عن وضع لا يطاق، ولا يمكن إبعاده، ولا مخرج له سوى اللجوء إلى ما هو محظور[٩].

من جهة، محرّم أن يُشوَّه جسم الإنسان، علمًا بأنّ أخذ الأعضاء يُعدّ تشويهًا، لكنّ الضرورة تحرّر من هذا التحريم، لأنّ المطلوب هو إنقاذ

---

(٥) راجع بخاصّة الندوة الدوليّة الثالثة للفقهاء المسلمين التي أحيتها منظّمة المؤتمر الإسلاميّ والتي عُقِدت في عمّان العام ١٩٨٦، والندوة الدوليّة السادسة للفقهاء المسلمين التي انعقدت في جدّة بشهر آذار/مارس ١٩٩٠، وقد ذكرا في «La lettre du comité de bioéthique», *Bioéthique et jurisprudence islamique*, Conseil de l'Ordre des Médecins au Liban, janvier 1997, p. 8.

(٦) AROUA A., «Prélèvement et transplantation d'organes au regard de l'éthique islamique», in *Actualités internationales de Médecine légale - Droit médical*, 1985, T. 28, n° 2, p. 131; ABU AL-FADL, *op.cit.*, p. 295; DAAR A.S., «Current Practice and the Legal, Ethical and Religious Status of Postmortem Organ Donation in the Islamic World», in LAND W., DOSSETOR J.B. (Eds). *Organ Replacement Therapy: Ethics, Justice and Commerce*, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg, p. 292; HATHOUT H., *op.cit.*, p. 115; RISPLER-CHAIM V., *Islamic medical ethics in the twentieth century*, E.J. Brill, 1993, p. 29; طنطاويّ (الشيخ)، في الأهرام ١٢/٣/١٩٩٧، ص ١٢؛ جاد الحقّ (الشيخ): «نقل الأعضاء من إنسان إلى آخر»، في الفتاوى الإسلاميّة، المجلّد ١٠، ص ص ٣٧٠٢-٣٧١٥.

(٧) HATHOUT H., *op.cit.*, p. 4.

(٨) البار: الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(٩) د. السيّد الجميلي: نقل الأعضاء وزرعها. دراسة طبّيّة دينيّة، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٠٤.

كائن بشريّ. إنّ الحياة هي خير فائق، فلا بدّ من إنقاذها والمحافظة عليها. هناك سوابق في الفقه الإسلاميّ، فإن أكل الخنزير أو لحم الحيوانات الميتة يحرّمه القرآن (٥/٣)، لكنّ أكلها مسموح للمؤمنين في حال المجاعة[١٠]. ويُعدّ تشريح الجثّة مسًّا بكرامة الميت وسلامة الجثمان، لكنّه رُخّص لتوضيح حالة وفاة غير شرعيّة، أو لدرس جسم الإنسان[١١]. ويحرَّم فتح بطن أحد الأموات، لكنّ هذا التحريمَ يُزال في حالة الحاجة إلى إنقاذ حميل قابل للحياة في رَحِم أمّه التي توفّيت قبل قليل[١٢].

والمفكّرون المسلمون قد استندوا إلى قاعدة أخرى من الفقه فرخّصوا نقل الأعضاء على أساس أنّ المسّ بسلامة الجسد هو ضرر أخفّ لإبعاد ضرر أكبر وهو الموت، مع الأخذ في الاعتبار أنّه يجب مقاومة كلّ شرّ وتجنّب كلّ ضرر، وذلك من دون استخدام وسيلة تزيد سوءًا أو تساوي الشرّ الذي يواجهه الإنسان[١٣].

أمّا المبدأ الثالث الذي يقوم بدور فهو مبدأ توخّي المصلحة: بالنسبة إلى المريض، يجب توخّي الصحّة[١٤]، والمصلحة التي يتوقّعها المتبرّع

---

(١٠) ذُكر على سبيل المثال في «La lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 2.

(١١) صدرت في ذلك فتاوى للشيخ عبد المجيد سليم، مفتي مصر، في تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٣٧، والشيخ يوسف الدجويّ - ذكرها الشيخ حسنين مخلوف في ١٩٥١، وهيئة كبار العلماء بالعربيّة السعوديّة في ١٩٧٦، ومجلس الفقه في جامعة العالم الإسلاميّ العام ١٩٨٧ (أوردها د. محمّد عليّ البارّ في الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ٢٦١).

(١٢) راجع الشيخ جاد الحقّ، الفتوى ١٣٢٣ بتاريخ ٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٧٩، دار الإفتاء المصريّة، في الفتاوى الإسلاميّة، المجلّد ١٠، ص ٣٧٠٢-٣٧١٥؛ د. محمّد عليّ البارّ: الفشل الكلويّ وزرع الأعضاء، دار القلم، دمشق، والدار الشاميّة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣١١-٣٢٣.

(١٣) د. محمّد عليّ البارّ: الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ١١٦.

(١٤) ABDEL HALEEM, M.A.S., «Medical Ethics in Islam», in GRUBB Andrew (Ed), *Choices & decisions in health care*, John Wiley & Sons Ltd,

إليه يجب أن تتجاوز الضرر اللاحق بالمتبرّع. وبهذا المعنى أيضًا، فإنّ الخير العامّ يفوق الخير الخاصّ. وبناءً على ذلك، فإنّ استخدام الجثث في البحث الطبّيّ، في سبيل المجتمع، يتغلّب على وجوب احترام جثث الموتى[١٥]. أو، على عكس ذلك، فإنّ الضرر الأخصّ يُحتمَل لتجنُّب ضرر أعمّ[١٦].

ب- الإيثار

إنّ تاريخ الفقه الإسلاميّ قد أيّد القرارات التي تقدّم بها الباحثون في شأن سلامة الجسد[١٧]. لكنّ ذلك وازى التفكير في الإيثار، وهي قيمة أساسيّة يُثني عليها القرآن. والمدافعون عن نقل الأعضاء رأوا في المتبرّع أشرف أشكال الإيثار. فقد استندوا إلى قدوة أهل المدينة الذين استقبلوا المكّيّين الذين جاءوا يطلبون ملجأً عندهم («ويؤثرون (هم) على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» ٥٩/٩). فبالقياس، كان منح الأعضاء حالة من حالات الإيثار والتضامن بين المؤمنين، ولقد شجّعها القرآن والسنّة. وفي

England, 1993, pp. 3-11; ABU AL-FADL M.E., *op.cit.*, p. 295; DAAR A.S., «Current practice and the Legal, Ethical, and Religious Status of Post Mortem Organ Donation in the Islamic World»., *op.cit.*, p. 292; HATHOUT H., *op.cit.*, p. 115; «Lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 3; RISPLER-CHAIM V., *op.cit.*, p. 29, rapportant les points de vue de cheikh Ṭanṭāwī dans *Minbar al-islām*, juin 1988, pp. 36-41; REICH W., *Encyclopedia of Bioethics*, vol 1, The Free Press, New York-London, 1978, pp. 1455-1456.

(١٥) SACHEDINA A.A., «Islamic Views on Organ transplantation», *Transplant Proc*, 1988, vol 20, n° 1, suppl 1 (February, pp. 1084-88), p 1087; REICH W., *Encyclopedia of Bioethics*, *op.cit.*, p. 1454.

(١٦) الشيخ اليعقوبي: شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٨٦.

(١٧) إعلان مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة، الأهرام، ١٩٩٧/٥/٤، ص ١٣؛ الشيخ طنطاوي، الأهرام، ١٩٩٧/١/٣، ص ص؛ الأهرام، ٢٠٠١/٢/١٥، ص ٩.

مصر، رأى الشيخ طنطاويّ أنّ نقل الأعضاء يعبّر عن قِيَم الإيثار والجودة والتضحية، وأنّ الذين يسلكون هذا السلوك يعملون لمشيئة الله[١٨]. والتصريح المشترك الذي أدلى به مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة في نيسان (أبريل) ١٩٩٧، انطلاقًا من الآية القرآنيّة المُسْتَشْهد بها أعلاه، وافق على التبرّع بالأعضاء بصفته شكلًا عظيمًا من أشكال الإيثار[١٩].

وهناك باحثون مسلمون آخرون رأوا في التبرّع بالأعضاء شكلًا من أشكال الإيثار يصبّ هو أيضًا في خطّ تقليد الوصيّة القرآنيّة الصحيح: «تعاونوا على البرّ والتقوى» (٥/٢)[٢٠]. وفي الكلام على الإيثار، تقدّم مفكّرون آخرون بلفظ «حَسَنة»، وهي عمل صالح يُصنَع إلى الآخرين ويشابه «الصَدَقة»[٢١]. هذا وإنّ المبادئ الإسلاميّة في الأخلاقيّات الطبيّة، التي وافق عليها مؤتمر الطبّ الإسلاميّ الدوليّ الأوّل (الكويت، كانون الثاني (يناير)، ١٩٨١)، شدّد على مسؤوليّة المجتمع المشتركة في تأمين حاجات أعضاء المجتمع الصحّيّة. ولقد ورد في تلك المبادئ أنّها تعتبر ذلك المنح شكلًا من أشكال واجب الخدمة والتعاون الذي على الجماعة أن تؤمّنه لأعضائها (فرض كفاية)[٢٢]. مبدئيًّا، من واجبات المجتمع أن

---

(١٨) الأهرام ٢٠٠١/٢/١٥، ص ١٠.

(١٩) الأهرام ١٩٩٧/٥/٤، ص ١٣.

(٢٠) ABDEL HALEEM M.A.S. *op.cit.*, p. 11; ABUL FADL M.H. *op.cit.*, p. 296; «Lettre du comité de bioéthique», *op.cit.*, p. 3.

(٢١) راجع ZIBRI A., Medical Ethics and Islam, *Church and Health in the World*, n° 31, year XI, 1996, n° 1, pp. 82-85. حيث يورد مقرّرات المؤتمر الثاني لجمعيّة نقل الأعضاء في الشرق الأوسط المنعقد في الكويت العام ١٩٩٠. وقد استعمل الدكتور نصر فريد واصل (مفتي مصر) عبارة صَدَقَة في ما يتعلّق بهبة القرنيّة (الأهرام ٢٠٠١/١/٤، ص ٣)، وكذلك الشيخ طنطاويّ، عدّة مرّات، منها مرّة في أثناء مقابلة حول نقل الأعضاء (الأهرام ٢٠٠١/٣/٩، ص ١٣).

(٢٢) HATHOUT H., *Bioethics Yearbook*, *op.cit.*, pp. 114-115; RISPLER-CHAIM V., *op.cit.*, pp. 29-30.

يؤمّن تنشئة أطبّاء، فإنّه بذلك يلبّي حاجات أعضائه الأساسيّة(٢٣). وبهذا المعنى، توسّع تلك المبادئ تحديد هذا الواجب لتشمل التبرّع بالأعضاء.

إنّ الإيثار لا يهتمّ بالمؤمن وهو على قيد الحياة وحسب، بل يواصل دوره بعد الموت، لأنّه عمل حرّ من أعمال المسؤوليّة الاجتماعيّة باسم الإيمان. إذا صحّ أنّ الجسد الموهوب للإنسان أمانةٌ يعود إلى الله بعد الموت، وإذا صحّ نظريًّا أنّ الإنسان لا سلطة له عليه، فإنّ أكثريّة المفكّرين المسلمين يعتقدون أنّ الإنسان، في سبيل الخير العامّ ولإبعاد الضرر عن الأحياء، يستطيع أن يوصي بجسده أو بأحد أجزائه بعد موته(٢٤).

وانطلاقًا من مبدأ الإيثار، وباعتبار السلطات الإسلاميّة أنّ الجسد هو أمانة سلّمها الله إلى الإنسان، فقد أجمعت على رفض تجارة الأعضاء. فإنّ مثل هذه الممارسة تناقض كرامة الإنسان، إذ إنّه لا يمكن أن يُعدّ موضع صفقات تجاريّة(٢٥).

وبختام هذا المقطع، يمكننا التصريح بأنّه صحيح أنّ الإسلام يحرّم المسّ بسلامة الجسد، لأنّ جسد الإنسان هو بناء إلهيّ. إنّ الله يرفع شأن الإنسان وإنّ الشريعة الإسلاميّة تكرّم الإنسان في جسده وحياته وموته، ولكن، لمّا كان المرض الذي يهدّد حياة إنسان آخر ضررًا كبيرًا، فنحن أمام حالة ضرورة تقتضي أن يداوى هذا الوضع باختيار الضرر الأخفّ، أي أن يتمّ اللجوء إلى عمل محرَّم، وهو أن يؤخذ عضو أو عدّة أعضاء من شخص حيّ أو من جثّة. في الواقع، يبقى منح الأعضاء في أساسه شكلًا شريفًا من أشكال الإيثار في خدمة التضامن الاجتماعيّ، فهو يكشف عن قيم عزيزة على الإسلام وينسجم مع أجمل تقليد نجده في تاريخ الجماعة الأولى من المسلمين.

---

(٢٣) د. محمّد عليّ البارّ: الموقف الفقهيّ، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢٤) RISPLER-CHAIM V., *op.cit.*, p. 31.

(٢٥) راجع، على سبيل المثال، إعلان مجمع البحوث الإسلاميّة ودار الإفتاء المصريّة، الأهرام، ١٩٩٧/٥/٤، ص ١٣؛ الشيخ طنطاويّ، الأهرام، ٢٠٠١/٢/١٥، ص ١٠.

٢ - موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من نقل الأعضاء

أ - سلامة الجسد

في ١٩٥٣، سلّم البابا پيّوس الثاني عشر بإمكانيّة نَزْع عضو سليم في سبيل صحّة الجسد، كاستئصال الخُصى في حالة الإصابة بسرطان البُرُسْتات[٢٦]. وفي ١٩٥٤، كرّر موقف الكنيسة الكاثوليكيّة، وهو أنّها ترفض أن تعدّ الإنسان جزءًا فقط من الكلّ الذي هو المجتمع[٢٧]. بهذا المعنى، فإنّ الاختبارات والأبحاث التي تعرّض الحياة البشريّة للخطر لا يمكن أن يُسلَّم بها باسم المصلحة العامّة. إنّ البابا پيّوس الثاني عشر، حين أدلى بهذه التصريحات، كان يقصد ذكرى المخيّمات النازيّة حيث كانوا يقومون باختبارات مؤذية وقاتلة على المعتقّلين. وفي ١٩٥٦، أجاز أخذ القرنيّات من الجثث. وفي هذا الأمر، كان قد صرّح بأنّه «ليس هناك أيّ اعتراض على ذلك، من وجهة النظر الأخلاقيّة والدينيّة»[٢٨]. بالنسبة إلى المرضى الذين يحصلون على زرع القرنيّة، فإنّهم يستعيدون نظرهم. أمّا الميْت، «فإنّه لا يُصاب في أيّ خير من الخيرات التي هي من حقّه ولا في حقّه من هذه الخيرات. فالجثّة لم تعد، بمعنى الكلمة الحقيقيّ، ذات حقّ، لأنّها حُرمت الشخصيّة التي وحدها يمكن أن تكون ذات حقّ». ولكن هذا لا يعني أنّ الجثّة لا تستحقّ الاحترام، فإنّها ليست «مجرّد شيء»[٢٩].

لقد نبّه لاهوتيّون مقتنعون بصحّة نقل الأعضاء وبأهمّيّتها إلى أنّ

---

(٢٦) پيّوس الثاني عشر، خطبة في أثناء المؤتمر الإيطاليّ السادس والعشرين لطبّ المسالك البوليّة، في .La Documentation Catholique, 1953, n° 1159, col. 1365

(٢٧) پيّوس الثاني عشر، خطبة في أثناء المؤتمر الدولي الطبّيّ الثامن، La Documentation Catholique, 1954, n° 1184, col. 1281.

(٢٨) پيّوس الثاني عشر، خطاب إلى أطبّاء عيون، La Documentation Catholique, 1956, n° 1228, col. 773.

(٢٩) المرجع نفسه.

الكنيسة سبق لها أن أجازت نقل الدم وزرع الجلد، وهما إجراءان تمّا لمصلحة المتبرَّع إليه لا لمصلحة المتبرِّع. وقد استندوا إلى تصريحات البابا بيّوس الثاني عشر المتعاقبة، ولا سيّما تصريحه في ١٩٥٣، حيث نلاحظ تطوّرًا في تفهّم مبدأ الكلّيّة الذي ينتقل في آن واحد من مفهوم تشريحيّ ووظيفيّ إلى مفهوم آخر يعني في أساسه السلامة الوظيفيّة(٣٠). ففي نظرهم، يتوجّب على الإنسان أن يُنقذ سلامة الجسد الوظيفيّة. والحال أنّ منح عضو مزدوج، كالكلية، لا يعرقل الوظيفة كلّها، بل يخفّض الكلّيّة التشريحيّ. فالجسد، بالرغم من الإعاقة التشريحيّة، يواصل القيام بجميع وظائفه الطبيعيّة. لكنّ منح قرنيّة يعرقل الشخص على الصعيدين التشريحيّ والوظيفيّ، ولذلك لا يمكن شخصًا حيًّا أن يمنح شخصًا آخر قرنيّته. وبحسب هذا المبدأ نفسه، يجوز نزع عضو سليم، ولكنّه غير مفيد، كما هي حالة استئصال الزائدة الدوديّة السليمة بوجه روتينيّ في عمليّات فتح البطن. وبهذا المعنى، سلّم العديد من اللاهوتيّين الكاثوليك بصحّة التمييز بين الكلّيّة التشريحيّة والسلامة الوظيفيّة التي تستند إلى فعّاليّة الجسد ككلّ، مشدّدين على أنّ مفهوم السلامة الوظيفيّة هو مفتاح التبرير الأخلاقيّ في نقل الأعضاء(٣١). ومع ذلك، فإنّ المخاطر التي يتعرّض لها المتبرّع يجب أن تُقدَّر وتُوزَن، شرطَ أن تؤخذ بعين الاعتبار نوعيّة الحياة التي ينتظرها المتبرَّع إليه(٣٢).

(٣٠) McFADDEN C.J., *The Dignity of Life, Moral values in a changing society*, Our Sunday Visitor, Huntington, 1976, p. 186.

(٣١) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th edition, Georgetown University Press, Washington D.C., 1997, p. 333; McCARTHY J.J., CARON J., *Medical Ethics, A Catholic Guide to Healthcare Decisions*, USA, 1990, p. 117.

(٣٢) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, *op.cit.*, pp. 333-4; ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Ethics of Health Care, An Introductory textbook*, 2nd edition, Georgetown University Press, Washington D.C., 1994, p. 174.

إنّ التفكير الكاثوليكيّ في سلامة الجسد سَلَكَ أيضًا طريقًا آخر، مع تدخّل بِرنارْدْ هيرِنْغ، وهو شخصيّة بارزة من الاختصاصيّين باللاهوت الأخلاقيّ الكاثوليكيّ في النصف الثاني من القرن العشرين. إذ إنّ تفكيره في مبدأ الكلّيّة نشأ من رؤيته الشخصانيّة إلى الإنسان. كتب هيرِنْغ: «إنّ مفهوم الشخصيّة بالمعنى الأنطولوجيّ يفترض سلفًا الفرديّة، ولكنّه يضيف ما يلي: إنّ الشخص، نظرًا إلى قدرته الروحيّة، يجوز له ويجب عليه أن يعي كيانه الفرديّ وصِلَته بالكلّيّ، وعليه بالتالي أن يحقّق نفسه عن معرفة... وعلى الشخص أيضًا، ليتمكّن أن يحيا حياة شخصيّة أصيلة، أن يكون حاضرًا لنفسه، لـ «أنا» ». وإلّا يستحيل عليه أن يلقى «أنتَ» الآخر. ولكنّ هذا الشخص - وهنا يكمن أخصب معنى - **لا يكون بعد اليوم حاضرًا لنفسه، ما لم يهب نفسه للآخر، بدلَ أن يتفحّص نفسه ويشاهدها في العزلة (محقّقًا هكذا، بطريقة جديدة، صلة الفرد بالجماعة)**»[٣٣].

وعن نقل الأعضاء كتب هيرِنْغ: «ولكن، في نظري، حين نرى أحدًا، لأسباب خطيرة، يضحّي، في سبيل القريب، بعضو ليس له أهمّيّة حيويّة بالنسبة إليه، لا نكون فقط أمام دليل على شعور يستحقّ، على وجه ذاتيّ، الاحترام، بل قد يكون ذلك، في بعض الحالات، قابلًا للتبرير موضوعيًّا، وبالتالي جديرًا بالثناء، على مثال ذبيحة المسيح الكاملة. أظهر بعضهم، على خلاف ذلك، أنّ هذا قد يكون تشويهًا للذات، فلا يكون إذًا أبدًا سلوكًا مطابقًا للأخلاق موضوعيًّا. لكنّ هذه وجهة نظر مجرّدة حتّى الإفراط، فإنّها توفّر للإنسان حججًا لرفض نقل الدم المسلّم به عالميًّا، وحتّى، في النهاية، لرفض كل بَتْر يوافق عليه الطبّ. إنّ ذلك العمل لا بدّ أن يُنظَر إليه كلّيًّا بصفته نقلًا لعضو، لا بصفته مجرّد بَتْر»[٣٤].

إنّ مفهوم الكلّيّة الجديد، الذي أدخله بِرنارْدْ هيرِنْغ، تبنّاه ريتشارد

---

(٣٣) HÄRING B., *La loi du Christ*, vol. 1, Desclée, Paris, 1957, p. 113.

(٣٤) HÄRING B., *La loi du Christ*, vol. 3, Desclée, Paris, 1957, p. 342.

مَكْ كورميكْ، كما تبنّاه لاهوتيّون كاثوليك آخرون[٣٥]. وقد أراد مَكْ كورميكْ توسيع التفكير في مبدأ الكلّيّة، ناظرًا إلى خير الشخص كإلى كلٍّ بأبعاد مختلفة. وبهذا المعنى، يستطيع شخص أن يُخضع كماله المادّيّ لكماله الروحيّ، وأن يقبل جرحًا طبيعيًّا في سبيل خير شخص آخر. فالمتبرّع يتوخّى، ما وراء الجرح المُنزَل بجسده، خيرًا روحيًّا يعدّه أكبر وأهمّ. وهو يتوصّل إلى هذا الخير بمنحه شخصًا آخر عضوًا[٣٦]. لكنّ هذا التبرّع، في نظر مَك كورميك، له حدود، إذ إنّ الإنسان لا يجوز له أن يمنح عضوًا حيويًّا أو أساسيًّا لسير الجسد. فلا بدّ من حسابَ نسبيّة عادلة بين الخيرات المنتظَرَة والخسائر التي يجب مكابدتها لتبرير نقل الأعضاء من وجهة النظر الأخلاقيّة.

إنّ المكتب الدائم التابع لمجلس أساقفة فرنسا يرى أنّ «الأعضاء المأخوذة هي جزء لا يتجزّأ من فِعل مخلِّص... نابع من الإرادة، حبًّا لكائن مصاب بمرض خطير. فهذا الحبّ يولي نقل الأعضاء قيمةً ومعنى، بالرغم من التشويه الناتج»[٣٧]. والتصريح المشترك الذي أدلى به مجلس الأساقفة الكاثوليك ومجلس الكنيسة الإنجيليّة في ألمانيا يعترف، من جهته، بأنّ أخذ الأعضاء من كائن حيّ هو جرح لسلامة الجسد، وبأنّ هذا الجرح يُبرَّر مع ذلك بموافقة الشخص، أي بموافقة المتبرّع والمتبرَّع إليه. فكلاهما مطّلعان على طبيعة العمل الجراحيّ وأهدافه ومخاطره ومجازفاته. والمتبرّع المطَّلع، حتّى على أبعد مجازفاته، يجب عليه أن

---

(٣٥) SMITH W.B., «The ethics of transplants», *New Catholic World*, sep.-oct. 1976, vol. 219, n° 1313, p. 273.

(٣٦) McCORMICK R., «Transplantation of Organs: A Comment on Paul Ramsey», *Theological Studies*, n° 36, 1975, pp. 503-9; Cf. KELLY D.F., Religious Aspect of Transplantation, Christianity, in COOK E.D., DAVIS P.J. (ed.), *Anesthetic Principles for Organ Transplantation*, Raven Press Ltd, New York, 1994, p. 353.

(٣٧) *La Documentation Catholique*, 21/11/1993, n° 2082.

يعطي موافقته بحرّيّة ومن دون أيّ إكراه، «ويجب أيضًا أن يكون قادرًا في كلّ وقت على الرجوع عن قراره»[٣٨].

ب- الغَيريّة

منذ الخمسينيّات، تبنّى لاهوتيّون كاثوليك، أمثال بِرْتْ كونينْغامْ وجيرارْدْ كيلي، مبدأ الغَيريّة بإدخالهم مفهوم المحبّة الأخويّة للتفكير في نقل الأعضاء[٣٩]. فبحسب هذا المبدأ يجوز لأحد الأشخاص أن يمنح شخصًا آخر عضوًا من أعضائه، شرطَ أن يكون الضرر محدودًا. إنّ إدخال مثال المحبّة الأخويّة الجديد مكّن، بفضل ارتباطه بالمعطيات التي أُدخلت على مفهوم الكلّيّة الوظيفيّة، أن يخطو التفكير في نقل الأعضاء خطوةً إلى الأمام. ومع ذلك، فلا بدّ من الانتباه إلى أنّ مثال المحبّة الأخويّة الجديد هو نتيجة حتميّة من النظرة إلى الإنسان ككلّ مادّيّ وروحيّ، في ارتباط أساسيّ بالآخرين وبالله. سبق لنا أن اطّلعنا على ذلك في نظريّة الإنسان الشخصانيّة التي أوضحها بِرْنار هيرِنْغ.

إنّ مثال المحبّة الأخويّة الجديد قد أدّى إلى مثال آخر، وهو مثال الخير العامّ. إنّه يعني ما يلي: «جميع الأفراد وجميع الهيئات الوسيطة ملزمون بالمساهمة في خير الكلّ، كلّ واحد في دائرته. وبانسجام مع خير الكلّ هذا يجب عليهم أن يسعوا وراء مصالحهم الخاصّة ويتّبعوا، في مساهماتهم - بالخيرات والخدمات - تلك التوجيهات التي تحدّدها السلطات العامّة بحسب مقاييس العدالة وفي أشكال اختصاصها

(٣٨) *Transplantations d'organes*, Déclaration de la Conférence des évêques allemands et du Conseil de l'Eglise évangélique d'Allemagne, Editions Paulines, Montréal, 1993.

(٣٩) KELLY G., «The Morality of Mutilation: Towards a Revision of the Treatise», in *Theological Studies* 17, 1956, p. 332; Cunningham B.J., *The Morality of organic transplantations*, Diss., Catholic University of America Studies in Sacred Theology, 86, Catholic University Press, Washington D.C., 1944.

وحدوده»[٤٠]. وهو يلفت انتباه كلّ واحد والجميع إلى نوعيّة العيش المشترك وإلى تعزيز العدالة بين جميع أعضاء جماعة بشريّة[٤١].

وهناك لاهوتيّون، بفضل استلهامهم الخير العامّ، توصّلوا إلى أن يروا نقل الأعضاء في ضوء ما قاله يسوع في (يو ١٥/١٣): «ليس لأحد حبّ أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه»[٤٢]. يرى هؤلاء الكتّاب الأخلاقيّون أنّ هذه الآية تُطبّق أيضًا على التبرّع بالأعضاء. فإنّ فكرة العهد بين الله والبشر تُلهم علاقات البشر بعضهم ببعض. والحال أنّ التبرّع بالأعضاء يتمّ حبًّا للآخر باسم الانتماء إلى جماعة بشريّة واحدة، ولذلك فإنّه في الحقيقة قرار شخصيّ من أجل الخير العامّ، حيث «يمنحُ كلّ واحد بحسب إمكانيّاته، ويأخذ كلّ واحد بحسب حاجاته»[٤٣].

فيبدو أنّ مبدأ الكلّيّة ليس هو المبدأ الأخلاقيّ الوحيد الذي نسير عليه حين نفكّر في نقل الأعضاء، بل علينا أن نأخذه بعين الاعتبار في صلة بمبدأ الخير العامّ. إنّ وقاية السلامة الشخصيّة هي واجب من واجبات الجماعة أو المجتمع، لكنّ الشخص أيضًا عليه واجبات نحو أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها. وتطبيقًا لذلك، فإنّ التبرّع بالأعضاء المزدوجة، كالكلية، يقي السلامة الوظيفيّة ويلبّي متطلّبات الخير العامّ.

وفي نهاية المطاف، فإنّ المحبّة هي التي تمكّن من تفهّم نشاط المسيحيّ في المجتمع. من واجباته أن يحبّ حياته ويحميها، ولكن من واجباته أيضًا أن يحبّ الآخر ويرفع مستوى حياته. لا شكّ في أنّ المتبرّع

---

(٤٠) يوحنّا الثالث والعشرون، السلام في الأرض، ١١/٤/١٩٦٣، الرقم ٥٣.

(٤١) نادر ميشيل، مدعوّون إلى الحرّيّة. دراسة في أسس الأخلاق المسيحيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٨٧-٢٠٢.

(٤٢) McCARTHY J.J., CARON J.A., *op.cit.*, pp 115-116.

(٤٣) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 3rd edition, St. Louis: Catholic Health Association of the United States, 1989, pp. 192-4.

يجازف حين يهب أحد أعضائه في سبيل الآخَر، لكنّ تلك المجازفة تُبرَّر باعتبار أنّ كلّ شخص، يكون على صلة بالسلطة المدنيّة التي هي المرجع الأوّل المكلّف بتعزيز العيش المشترك والمحافظة عليه، هو مسؤول عن المساهمة الفعّالة في تعزيز الخير العامّ(٤٤).

في حزيران (يونيو) ١٩٩٠، وفي أثناء المؤتمر الدوليّ الذي عقدته هيئة تَبادُل الأعضاء (Society of Organ Sharing)، صرَّح البابا يوحنّا بولس الثاني بأنّ نقل الأعضاء مكّن الإنسان أساسًا من القدرة «على منح جزء من نفسه، من دمه ومن جسده، لكي يستطيع آخرون أن يبقوا على قيد الحياة... نحن أمام تحدٍّ يحثّنا على أن نحبّ قريبنا بطرق جديدة، أي، إن استعملنا كلمات إنجيليّة، أن نحبّ الآخرين إلى أقصى حدّ (يو ١٣/ ١)، وإنْ في حدود معيّنة لا يمكننا أن نتجاوزها، لأنّها من وَضْع طبيعتنا نفسها»(٤٥).

وفي هذه الكلمة التي ألقاها البابا، أضاف أنّ «الفعل الطبّيّ لنقل الأعضاء يمكّن المتبرّع من بذل نفسه، وبذل النفس هذا بصدقٍ يعبّر عن الدعوة إلى الحبّ والمشاركة اللذَين هما من مقوّماتنا. فإنّ الحبّ والمشاركة والتضامن واحترام كرامة الشخص البشريّ احترامًا مطلقًا هي الإطار المشروع الوحيد الذي يتمّ فيه نقل الأعضاء. من الأمور الأساسيّة أن لا نجهل القِيَم الأخلاقيّة والروحيّة التي تتدخّل، حين نرى أنّ الأفراد، بالإضافة إلى التقيّد بالمقاييس الأخلاقيّة التي تضمن كرامة الشخص البشريّ، يبلغون بهذه الكرامة كمالها ويقرّرون بحرّيّة ووعي أن يهبوا جزءًا من أنفسهم، جزءًا من جسدهم، لِيُنقذوا حياة كائن بشريّ آخَر. بهذا المعنى، يجب على المتبرِّع إليهم أن يعوا الشكل الأصيل هذا الذي يتّسم به التضامن البشريّ والمسيحيّ». وشدَّد البابا على أنّه «في زمن تزداد فيه

---

(٤٤) ASHLEY B.M., O'ROUKE K.D., *Health Care Ethics: A Theological Analysis*, 4th edition, *op.cit.*, p. 333.

(٤٥) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, n° 2051, pp. 526-7.

تهديدات الحياة قوّةً وفتكًا، كما نراه في حالتَي الإجهاض والقتل الرحيم، يحتاج المجتمع إلى تلك الأعمال الملموسة التي يتجلّى فيها التضامن والحبّ وبذل النفس»[٤٦].

في نظر البابا، ليس الجسد مجموعة أعضاء أو أنسجة قد تصلح «لاستعمال آليّ محض» أو لأن تُهيّأ للتجارة. فإنّ الجسد، بفضل الروح الذي يسكنه، يشارك في «كرامة سامية وكأنّها انعكاس للمُطلَق»[٤٧]. هذا وإنّ الجسد يُعتَبَر دائمًا جسدَ شخصٍ جدير بأن يكون على صلة روحيّة بالله. إنّ النظريّة المادّيّة تقلّل من قيمة الجسد، وبالتالي من قيمة الشخص، وبدلَ الهبة التي يمثّلها نقل الأعضاء، يصبح هذا النقل عملًا من أعمال النهب. وأضاف البابا: «لا يستطيع أحد أن يمنح إلّا ما يمكنه أن يحرم نفسه منه من دون خطر وجيه أو ضرر لحياته أو هويّته الشخصيّة، ولسبب عادل ومتناسب»[٤٨]. بعد الوفاة، يمكن أخذ عضوٍ حيويّ. إنّه «عمل حبّ عظيم، حبّ الذي يبذل حياته عن الآخرين». وهذه «الدعوة إلى حبّ أكبر من الموت» أصبحت ممكنة بفضل «التقدّم في علوم الطبّ والأحياء»[٤٩].

إنّ التبرّع بالأعضاء يجب أن نفهمه، في نظر البابا يوحنّا بولس الثاني، قياسًا على سرّ فصح المسيح، إذ إنّه بموته انتصر على الموت وأعاد الحياة. يرى البابا، في الواقع، أنّ سرّ الإنسان يستنير بسرّ المسيح، الكلمة المتجسّد[٥٠]. وأضاف: «لا يتّضح سرّ الإنسان إلّا بسرّ الكلمة المتجسّد». وبهذا المعنى، يرى البابا قياسًا على عمل الحبّ الأسمى الذي يمثّله موت المسيح وقيامته، والحبّ الذي يلهم المتبرّع الذي يهب

---

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 18/3/1990, n° 2002, pp. 284-6.

(٤٨) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, n° 2051, pp. 526-7.

(٤٩) المرجع السابق.

(٥٠) يرجع البابا في ذلك الشأن إلى رسالته الجامعة فادي الإنسان، الرقم ٨، التي تستعيد ما ورد في وثيقة فرح ورجاء (من المجمع الفاتيكانيّ الثاني)، الرقم ٢٢.

أحد أعضائه. ويختم البابا بقوله إنّ التبرّع بالأعضاء، في مجتمع أمسى ماديًّا ومنفعيًّا، هو «تجلّي تضامن كريم في غاية الروعة...» «سننال من الله مكافأتنا الأخيرة بحسب الحبّ الأصيل والفعّال الذي نكون قد أظهرناه لقريبنا»[٥١].

وبالمعنى نفسه، فإنّ تصريح مجلس أساقفة فرنسا يدعو «الرأي العامّ وكلّ فرد إلى القبول بالتبرّع بأنسجة أو أعضاء بعد الموت، في روح تضامن مع الذين يتألّمون». لكنّ هذا التصريح يذكّر بأنّه «لا يستطيع أحد أن يطمح إلى حقّ الحصول على أجزاء من جسد إنسان حيّ أو ميّت»[٥٢]. وإذا نظرنا إلى نقل الأعضاء على أنّه عمل هبة حرّة، لا يمكن أن يكون هناك أيّ مكان للتجارة. فإنّ احترام كرامة الإنسان يعني في أساسه احترام الجسد، وكلّ اعتبار للكرامة مبنيّ على حماية الحرّيّة الشخصيّة. والحال أنّ التجارة تنتهك حرمة الجسد وكرامة البشر وحرّيّتهم. سبق للبابا يوحنّا بولس الثاني أن لفت الانتباه إلى «التجاوزات المُخجلة» التي قد تُرتكب في ممارسة نقل الأعضاء[٥٣]، والتجارة هي أحدها، لأنّها، بدون شكّ، تُسيء إلى الموافقة الحرّة وتعرّض المتبرّعين لمجازفات طبّيّة خطيرة. والفقراء وأعوز الناس هم مستغَلّون على وجهَين: فمن جهة، هم الذين يُمدّون الأغنياء بالأعضاء، ومن جهة أخرى، لا يجدون العلاج المناسب لأنفسهم في ظلّ نظام تتحكّم فيه الفائدة المادّيّة. إنّ التصريح المشترك الذي أدلى به مجلس الأساقفة الكاثوليك ومجلس الكنيسة الإنجيليّة في ألمانيا كان هو أيضًا قد شجب التجارة للأسباب نفسها. ففي نظرهما، «ما من أحد ملزَم بالتبرّع بأنسجة أو أعضاء، فلا يجوز بالتالي أن يُرغم أحد على ذلك، كما أنّ العزم على التبرّع بعضو من الأعضاء، ما دام الشخص

(٥١) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, ° 2051, pp. 526-7.
(٥٢) *La Documentation Catholique*, 21/11/1993, ° 2082, pp. 967-73.
(٥٣) Jean-Paul II, *La Documentation Catholique*, 7/6/1992, ° 2051, pp. 526-7.

على قيد الحياة، لا يجوز أن يتّخذه إلّا الشخص نفسه»[٥٤]. ويضيف التصريح: «في مفهوم الدين المسيحيّ، فإنّ الحياة، والجسد إذًا، هما عطيّة من الخالق لا يمكن الكائن البشريّ أن يتصرّف بهما على هواه، ولكنّه يستطيع، بعد أن يفحص ضميره بعناية، أن يستخدمهما حبًّا للقريب. وهذا لا ينفي التعويض عن النفقات التي يستوجبها منح الأنسجة أو الأعضاء، لكنّه يَنْهى عن جني ربح منه»[٥٥].

إن أردنا أن نوجز الموقف الكاثوليكيّ، نستطيع أن نقول إنّ التفكير في سلامة الجسد قد خطى خطوة إلى الأمام؛ بفضل التميز بين الكلّيّة التشريحيّة والسلامة الوظيفيّة. إذ إنّ الإنسان مدعوّ إلى حفظ سلامة وظائف جسده. وهناك توسيع آخر لمبدأ الكلّيّة، وهو القول إنّ الإنسان ليس كائنًا بيولوجيًّا وحسب، بل هو كائن على صلة بالله وبالآخرين. ونظرًا إلى أنّ خير الشخص يُدرَك بإنجاز خير الآخرين، فإنّ تمكين إنسان آخر من العيش هو خير في حدّ ذاته. وبهذا المعنى ترتبط سلامة الشخص بالمحبّة الأخويّة، علمًا بأنّ القيمة العظيمة هذه تُستَمدّ من مثال المسيح الذي بذل حياته في سبيل الآخرين، والذي دعا إلى تجسيد حبّ الآخرين في بذل النفس من أجلهم. وهذا لا يمكن أن يكون إلّا عملًا حُرًّا ومجّانيًّا.

الخاتمة: الغيريّة هي محرّك نقل الأعضاء الحقيقيّ

إنّ التفكير الدينيّ، سواء أإسلاميًّا كان أم كاثوليكيًّا، لم يقتصر، لإجازة نقل الأعضاء، على التعمّق في القضيّة الشائكة المرتبطة بإصابة سلامة الجسد، التي تنطوي عليها تقنيّة العلاج الجديدة. ومع ذلك، فإنّ التفكير الدينيّ قد ساهم إلى حدّ بعيد، على هذه النقطة الدقيقة، في إيجاد بعض الموادّ للردّ على الأسئلة التي يطرحها مختلف الناس على أنفسهم

---

(٥٤) *Transplantations d'organes*, Déclaration de la Conférence des évêques allemands et du Conseil de l'Eglise évangélique d'Allemagne, *op.cit.*, p. 27.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٢٨.

عن نقل الأعضاء. ومن وجهة النظر الأنتروبولوجيّة والأخلاقيّة، أصبح الطريق مفتوحًا أمام نقل الأعضاء، فشاهد انطلاقة واسعة، بفضل التطوّرات العلميّة. فليس من قبيل المصادفة أن نرى النظرة الدينيّة، سواء أإسلاميّة كانت أم كاثوليكيّة، في الكلام على التبرّع بالأعضاء، اعتبرته عملًا من أعمال الغيريّة والمحبّة بين البشر، وربطت بذل النفس هذا بتأسيس تاريخها الخاصّ. فبالنسبة إلى المسلمين، تُقصَد نشأة الجماعة الإسلاميّة التي بُنيت على روابط التضامن والكرم الأخويّة بين أهل المدينة والمكيّين. وبالنسبة إلى المسيحيّين، يُقصَد مثال يسوع المسيح الذي جاد بحياته حبًّا للبشر، داعيًا إيّاهم إلى العيش بالروح نفسه. وبهذا المعنى، وفي ما يختصّ بالموقف الدينيّ، فلم يكتفِ بأن يكفل تقنيّة طبيّة جديدة، بل أيّدها وعزّزها، فيجوز لنا أن نقول إنّ الموقف الدينيّ وجد في نقل الأعضاء فرصة مؤاتية للطبّ والمجتمع.

وبما أنّ نقل الأعضاء هو من إنتاجات الطبّ الحديث (علمًا بأنّ هذا الطبّ يتأثّر بالثقافة العلميّة والتقنيّة)، فإنّه ينقل إلينا صورةً للجسد الذي نعتبره مجموعة من الأعضاء. فإن قصّر أحدها بوظيفة من الوظائف، كانت الاستعاضة عنه بعضو آخر الحلّ المثاليّ. ولكن، لكي يتمّ ذلك، لا بدّ من متبرّع يهب أعضاءه بإرادة حرّة، علمًا بأنّ الفعّاليّة التقنيّة، التي تتوخّى المردوديّة، تكتشف حدودها أمام حرّيّة الإنسان. ولذلك، يجب على الطبّ أن يعود فيلقي نظرة جدّيّة إلى الشخص في كلّيّته البيولوجيّة والروحيّة والعلائقيّة في آن واحد.

ومن جهة أخرى يمكّن نقل الأعضاء مجتمعًا من التفكير في الروابط الاجتماعيّة التي تؤلّفه ومن تجديد حيويّتها. والمقصود هو التضامن الاجتماعيّ مع الذين يتألّمون وتُهدَّد حياتهم. إنّ نوعيّة الحياة في إطار محدَّد تتوقّف على الروح الجماعيّ الذي يسودها، ونقل الأعضاء يُرغم على محاربة فردانيّة معيّنة منشغلة براحتها فقط. ما من أحد يستطيع أن يبقى عديم الاكتراث لعذاب المرضى. فالروح الدينيّ يدعو إلى إسعاف المُعوزين. والآن، بعد تفكيرنا في سلامة الجسد، من المهمّ أن تُنمّي قِيَم

الغيريّة والكرم والتضامن الاجتماعيّ.

في كلّ مجتمع، تتوقّف سياسة نقل الأعضاء على تطوّع الناس وإطلاعهم على حاجات المرضى الذين ينتظرون نقل الأعضاء. وفي إطار كإطار الشرق الأدنى، حيث يُولى الدين أهمّيّة كبرى، يعود إلى رجال الدين أن يدعموا تعزيز برامج نقل الأعضاء، ولا سيّما انطلاقًا من الجثث. فلا شكّ في أنّ إيجاد إطار قانونيّ هو ضروريّ للمحافظة على توجيه نقل الأعضاء، وأنّ تكوين فِرَق طبّيّة لا يُستغنى عنه لنجاح تلك العمليّات. لكنّ السياسة التي يُراد بها تلبية حاجات المرضى تتوقّف على بذل جهود لا يُمَلّ منها في مجال إعلام الجمهور وتوعيته.

والآن، في عالمنا العربيّ، نرى أنّ عددًا كبيرًا من المرضى الذين ينتظرون نقل الأعضاء يعانون قلّتها. فعلى التيّارات الدينيّة أن تدعم بقوّة سياسات نقل الأعضاء، بإطلاع الناس على معنى الغيريّة وعلى التضامن الاجتماعيّ، ولا سيّما نحو أشدّ المعذّبين من بين أعضاء المجتمع. ففي الغيريّة يكمن مفتاح العمل من أجل سياسة تشجّع نقل الأعضاء.

(نقله من الفرنسيّة
الأب صبحي حموي اليسوعيّ)

الأَنْدِيمِنْسِيُون

الأرشمندريت نيقولا أنتيا*

مقدّمة

يـؤلِّـف «الأنـديـمنـسيـون» (Αντιμηνσιον/Αντιμινσιον) أو «الأنديمسي» قطعة هامّة جدًّا من أثاث الهيكل في الكنيسة البيزنطيّة الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. تكمن أهمّيّة هذه القطعة الليترجيّة في رمزيّتها، لأنّ «الليترجيا هي معين اللاهوت. كما إنّها كالكتاب المقدّس وحيّ يتضمّن معاني عديدة ويقدّم إلى المشارك فيها المناسبة للاشتراك في الحياة الإلهيّة»[1]. فـ«الأنديمنسيون» هو قطعة من القماش المصنوع من الحرير أو الكتّان مستطيلة أو مربّعة الصورة تحتوي بعض ذخائر القدّيسين الشهداء موضوعة في كيس صغير يخاط إليه. بحسب الترتيب الروميّ الملكيّ، يكرّس غبطة البطريرك «الأنديمنسيون» في أثناء رتبة كنسيّة موجودة في كتاب الأفخولوجيون الكبير[2]. أمّا في الكنائس البيزنطيّة الأُخَر فالأسقف المحلّيّ هو الذي يكرّسه ويعطيه هو نفسُه الكهنةَ ليشير إلى علاقته بهم وإلى

(*) راهب باسيليّ حلبيّ. أستاذ في جامعة الروح القدس (الكسليك) والجامعة الأنطونيّة ومعهد القدّيس بولس (حريصا).

(١) رج (= راجع) تعليق مايندُورف في St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Trans. by P. Meyendorff, SVS, NY 1984، ص ٤١.

(٢) رج، عن معنى هذا المصنَّف، كتاب الأفخولوجيّ الكبير، عني بتعريبه رافائيل هواويني، ونشره أنطونيوس بشير، بيروت ١٩٥٥ (= هواويني)، ص ٩.

أنّه يفوّض إليهم الاحتفال بالأسرار.

سنتطرّق في دراستنا هذه إلى اشتقاق كلمة «الأنديمنسيون»، وتعريفها من خلال لمحة تاريخيّة خاطفة. ثمّ نعطي وصفًا «للأنديمنسيون» الجديد الذي كرّسه غبطة البطريرك غريغوريوس الثالث لحّام، ونلحقه بكلمة في شأن الذخائر المقدّسة وأهمّيّتها. ونتكلّم لاحقًا على رتبة تكريسه الليترجيّة، ونضمّ إليها بعض اللمحات اللاهوتيّة والكنسيّة.

إشتقاق الكلمة

إستعمل الرومان قديمًا كلمة «الأنديميسيون» (Αντιμισιον) لتدلّ على الطاولة الموضوعة في المحكمة[٣]. يعود أصل كلمة «الأنديمنسيون» (Αντιμηνσιον/Αντίμινσιον) إلى اللغة اليونانيّة وهي مركّبة من جزئين. يعني الأوّل (αντι) «بدلًا عن، أو مكان، أو عوضًا عن»، والثاني (μηνσιον) «الطاولة». يشكّ بعضهم، ونحن من هذا الرأي، في أصل الجزء الثاني من الكلمة واشتقاقها من اليونانيّة، ويرون فيها عبارة لاتينيّة (mensa) بمعنى «مائدة أو طاولة»[٤]. هكذا يعني «الأنديمنسيون» «بدلًا عن الطاولة (المقدّسة)» أو «عوضًا عن المذبح». يتأتّى عن ذلك أنّ «الأنديمنسيون» المصنوع من القماش (عند اليونان) كان يستعمل بدلًا من مذبح مكرّس مثبّت، أو من الحجارة (عند اللاتين) أو من الخشب (عند السريان). يشبه «الأنديمنسيون» في ذلك المذبح «النقّال» في الطقس الرومانيّ اللاتينيّ («الحجر المقدّس» Petra Sacra).

(٣) رج H.G.Liddell-R.Scott, *A Greek English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 159.

(٤) رج PETRIDES, S., «L'Antimension», in *Echos d'Orient* III (1899-1900) (= أصداء) ص ١٩٤–١٩٥. نوجّه كلمة شكر إلى الأب ميشيل أبرص الحلبيّ إذ أطلعنا على بعض المصادر لهذه الدراسة.

لمحة تاريخيّة - تعريف

يعود إدخال الأنديمنسيون الطقس الليترجيّ إلى حقبة الاضطهادات التي شنّها محاربو الأيقونات على الكنيسة في الشرق بين القرنين السابع والتاسع. نعلم أنّه في ١٤ نيسان من سنة ٧٧٦، يوم الفصح المجيد، احتفل البطريرك نيكيتاس الأوّل بالليتورجيا الإلهيّة على الأنديمنسيون في ميدان سباق الخيل في القسطنطينيّة لمناسبة تتويج لاون الرابع ابنه قسطنطين(٥). يروي عبدالله بن الطيّب: «إنّ استعمال لوح الخشب بدلًا من الحجر إنّما نشأ عن الاضطهاد الذي أثاره (الملك) شابور (الثاني). فلم يتمكّن المؤمنون إذ ذاك من الاجتماع في البِيَع، بل كانوا يجتمعون في البيوت فيقدّس الكهنة على لوح من خشب»(٦). كان من السهل على الكهنة والأساقفة إذًا حمل هذا «المذبح النقّال» وإخفاؤه عن عيون المضطهدين بدل المذبح الحجريّ أو الخشبيّ الصنع.

بقي استعمال الأنديمنسيون حتّى بعد أن هدأت عاصفة الاضطهادات لسهولة حمله وفائدته خصوصًا في الأسفار، وفي الاحتفال بالليتورجيا الإلهيّة في البيوت من أجل المرضى، وفي الكنائس بدلًا عن المذابح التي دنّسها الهراطقة وغير المؤمنين. نجد أمرًا صادرًا عن البطريرك نيلوس كيراميفس (١٣٨٠-١٣٨٨) يحدّد فيه دور الأنديمنسيون: «وسيلة الخلاص الأساسيّة التي أعطانا إيّاها يسوع المسيح هي ليتورجيّة جسده ودمه، التي تجعل جميع الذين يشتركون فيها برقار يلبسون الله ويتّحدون به. هكذا أمر الرسل والآباء من بعدهم بأن يُحْتَفَل بها بعظمة في مكان مكرّس لله ولائق به. غير أنّ بعض القوّاد والأباطرة

(٥) رج PATRINACOS, N.D., *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY 1987، ص ٣١؛ أيضًا PETRIDES, S., «Antimension», in *D.A.C.L.*, t.I, 2ème p., Paris 1907، (= قاموس)، عمود ٢٣٢٠. تستعيد هذه الدراسة الأفكار والمعطيات التي وردت في مجلّة أصداء الشرق مع بعض الزيادات.

(٦) نبعه، فيلبّس، «الأنديمنسي في الكنيسة البيزنطيّة»، المسرّة ٢٠ (١٩٣٤)، ص ٢٨٩.

الموجودين في سفر أو في بلاد لا كنائس فيها، كذلك بعض الكهنة المتوحّدين، يحتاجون إلى المناولة ليتقدّسوا. لقد وجدنا أنّ آباء المجامع الإلهيّة والمقدّسة حدّدوا أن يكون لهؤلاء مذبح مكرّس تحت شكل قطعة من خشب أو من قماش...»[٧]. كذلك يقول البطريرك متّى القسطنطينيّ (١٣٩٧-١٤١٠): «إنّ الغاية من الأنديميسيّات أن تُسهّل إقامة الليتورجيا حيث لا يوجد هيكل مكرّس، وتقديم المناولة إلى المحتضرين أو إلى المعمّدين الجدد وحتّى إلى الذين يطلبونها مدفوعين بعاطفة التقوى»[٨].

يقول دي ميستر: «الأنديمنسيون هو قبل كلّ شيء «مقرّ للذبيحة»، بحسب العرف القانونيّ، ولذا تُكتب عليه العبارة اليونانيّة φvσιαστηριον[٩]. إنّه «عرش الله» كما يسمّيه البابا بندكتوس الخامس عشر في رسالته *(Etsi Pastoralis)* التي وجّهها إلى الإيطاليّين ذوي الطقس البيزنطيّ[١٠]. فتكريسه يعود إلى الأسقف فقط، لأنّه للأسقف وحده يعود أيضًا تبريك المذبح. والأنديمنسيون هو بالتالي مذبح حقيقيّ.

يوضع الأنديمنسيون فوق مذبح غير مكرّس فقط. هذا ما ورد في رسالة البطريرك مانويل الثاني (١٢٤٠؟) الذي يجيب عن سؤال وجّهه الأسقف رومانوس. يحدّد البطريرك: «ليس من الضروريّ أن يوضع الأنديمنسيون فوق جميع المذابح، بل فوق المذبح غير المكرّس فقط»[١١]. تجد كذلك تحذيرات من قبل الأساقفة: الكاهن الذي لا يستعمل الأنديمنسيون في الاحتفال بالأسرار المقدّسة في كنيسة غير

---

(٧) باتريفيس، أصداء، ص ١٩٧.

(٨) رج نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٩٢.

(٩) De Meester, P., *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma, 1930، ص ١٥٩.

(١٠) رج دي ميستر، مرجع سابق، ص ١٦٣؛ أيضًا ما قاله القدّيس جرمانوس القسطنطينيّ: «المائدة المقدّسة هي أيضًا عرش الله الذي يحمله الشيروبيم والذي عليه يستريح جسده»، في St. Germanus of Constantinople، مرجع مذكور، ٤، ص ٥٩.

(١١) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٦١.

مكرّسة، يكون «محرومًا». تجدر الإشارة إلى أنّ العلمانيّين لا يستطيعون أن يمسّوا الأنديمنسيون إلّا في حالات اضطراريّة، فعلى الكاهن بالتالي أن يضعه في مكان خاصّ به أو تحت عهدته.

بالرغم من أنّ الأنديمنسيون كان يستعمل أصلًا ليكون بديلًا عن المذبح المثبت، نجده اليوم موضوعًا على المائدة المقدّسة، وقد أصبح عادة في جميع الكنائس. نستطيع القول بأنّ الأنديمنسيون هو مذبح حقيقيّ موضوع فوق مذبح آخر، وحيثما يوجد مذبح مكرّس فلا لزوم له. وهذا ما دعا باتريديس إلى القول: «يشكّل استعمال الأنديمنسيون على مذبح مكرّس تجديدًا لا مبرّر له»، ويسأل الكاثوليك البيزنطيّين بأن «يعودوا إلى التقليد القديم بوضع الأنديمنسيون تحت أغطية المذبح»[١٢]. وكذلك يحذو حذوه الأب نبعه ويقول: إنّه «إحداث لا داعي له»[١٣].

يوضع الأنديمنسيون عمومًا على المذبح الأساسيّ في الكنيسة مطويًّا في «غلاف» (ειλετον أو ما يوازيه في الكنيسة اللاتينيّة Corporal) تحت كتاب الإنجيل المقدّس حتّى على المذابح المكرّسة. يفضّه الكاهن في بدء «ليتورجية المؤمنين»، وهو الجزء الذي يتبع «ليتورجية الكلمة» أو ما يُعرف أيضًا بـ «ليتورجية الموعوظين». يأمر الأفخولوجيون بفتح الأنديمنسيون في نهاية «صلاة الموعوظين». يضع عليه الكاهن، عندما يحتفل بالذبيحة الإلهيّة، الخمر والخبز ليصبحا جسد المخلّص ودمه. نجد في بعض الكنائس الأوكرانيّة والروتانيّة الأنديمنسيون موضوعًا تحت غطاء المذبح الأساسيّ ويبقى مفتوحًا دائمًا، ويحتفل الكاهن بالتالي بالذبيحة الإلهيّة فوق قطعة من القماش (بيضاء اللون) على نحو عادة الكنيسة اللاتينيّة[١٤]. هذا بالرغم من أنّ البابا بندكتوس الرابع عشر كان قد نهى الكهنة الغربيّين عن أن يقدّسوا على الأنديمنسيون، رغبةً منه في المحافظة على الطقوس

---

(١٢) أصداء، ص ٢٠٢.

(١٣) نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٩٣.

(١٤) رج باتريديس، أصداء، ص ١٩٨.

وعدم اختلاط بعضها ببعض[١٥].

يُترك الأنديمنسيرن في الكنائس البيزنطيّة عمومًا مطويًا، كما ذكرنا آنفًا، تحت غلاف «الإيليتون» من قماش أحمر اللون لحمايته. يظهر الأنديمنسيرن في شكل مستطيل أو مربّع مصنوع من قماش الحرير الأبيض ويبدو عليه مشهد وَضع المسيح في القبر إذ إنّه يرمز إلى أكفان دفن المسيح. ويعود الأنديمنسيرن الذي نحن بصدد التعليق عليه[١٦]، أوّلًا إلى تصوير رسّام روسيّ وضعه لاستعمال المثلّث الرحمة المطران أندريه كاتكوف في روما، وثانيًا إلى تصميم الأب الياس آغيا البولسيّ بعد موافقة غبطة البطريرك غريغوريوس الثالث الذي كرّسه في كاتدرائيّة سيّدة النياح، حارة الزيتون، في دمشق يوم السبت الموافق ١١ آب ٢٠٠١[١٧].

وصف الأنديمنسيون

إنّه أوّل أنديمنسيون في كنيستنا الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة يحمل الألوان المختلفة بكامله[١٨]. يأخذ الإطار الخارجيّ اللون الأحمر، في حين نجد اللون الأزرق في خلفيّة مشهد وضع المسيح في القبر. أعطى الفنّان الأشخاصَ ألوانًا مختلفة، واللون الأصفر الذهبيّ جعله للمربّعات الأربعة الموجودة في أطراف الإطار.

١) يحيط إطارٌ جميل مزخرف مشهدَ وضع المسيح في القبر.

نجد على أطراف هذا الإطار أربعة مربّعات يتضمّن كلّ مربّع منها

(١٥) في براءته *Etsi Pastoralis*، المقطع ٦، عدد ١٩.

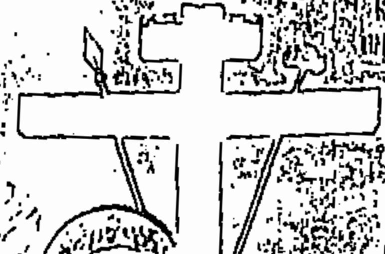
(١٦) طوله (٥٤ سنتم) وعرضه (٣٨ سنتم)، وهناك قياس أكبر: طول/ ٧٢/ سنتم، عرض/ ٥٦/ سنتم.

(١٧) نلحظ أنّ الأنديمنسيون الذي كرّسه مكسيموس الرابع هو من تخطيط الفنّان أ. فيدوروف في مصر سنة ١٩٤٨، وقد أخذ مكسيموس الخامس الرسم نفسه؛ رج Izzo, J. «The Antimension», in SOPHIA، ص ٨.

(١٨) هناك أنديميسيات أخرى ظهرت فيها بعض الألوان في إطارها أو في بعض صورها.









صورة «الشيروبيم» ذوي الستّة الأجنحة تحيط رأس حيوان مع كتاب. ترمز هذه الصور الأربع إلى كتبة الأناجيل الأربعة يوحنّا (وجه عقاب)، متّى (وجه بشر)، مرقس (وجه أسد)، لوقا (وجه ثور). وتذكِّر هذه الصور الأربع بالمشهد النبويّ الذي رآه حزقيال في رؤيا مركبة الربّ حيث جاء: «فنظرت فإذا بريح عاصف مقبلة من الشمال... ومن وسطها شبه أربعة حيوانات... أمّا هيئة وجوهها فهو وجه بشر ووجه أسد عن اليمين لأربعتها، ووجه ثور عن الشمال لأربعتها، ووجه عقاب لأربعتها. وجوهها وأجنحتها منفصلة من فوق، لكلّ واحد جناحان متّصلان أحدهما بالآخر، وجناحان يستران أجسامها...» (حز ١: ٤-١١؛ رج رؤ ٤: ٧-٨). تذكّر هذه الكائنات الغريبة بـ«الكَرِيبُو» الأشوريّة التي كانت تماثيلها تحرس قصور بابل. هذا تعبير مدهش عن سموّ الربّ ورفعته، وقد جعل التقليد المسيحيّ من هذه الكائنات رموز الإنجيليّين الأربعة. يقول الأب إفرام عازر: «تجدر الإشارة إلى أنّ الفنّ المعماريّ مثّل المسيح (في الوسط) والأحياء الأربعة على الشكل التالي (الذي نراه في صورة الأنديمنسيون) ليدلّ على السهر الدائم على كلمة الله، والحفاظ والسهر على المكان الذي هو حلقة وصل بين السماء والأرض»[19].

تحيط كذلك بصورة دفن المسيح كتابات عربيّة ويونانيّة. تتمثّل العربيّة «بطروباريات» أو أناشيد مأخوذة من الصلوات الطقسيّة الخاصّة بالسبت العظيم المقدّس والفصح المجيد. تقرأ في أعلى الصورة النشيد التالي: «إنّ يوسف الوجيه أنزل من الخشبة جسدك الطاهر، ولفّه بكفن نقيّ وحنوط، وجهّزه ووضعه في قبر جديد»[20]. وعن يمين الصورة: «أيّها المسيح كنت في القبر بالجسد، وفي الجحيم بالنفس، وبما أنّك إله في الفردوس مع اللصّ، وعلى العرش مع الآب والروح، مالئًا كلّ شيء يا

---

(١٩) إفرام عازر، «الأحياء الأربعة في كتاب الرؤيا»، في سفر الرؤيا بين الأمس واليوم، دراسات كتابية ١٥، الرابطة الكتابيّة، ١٩٩٧، ص ٢٠٨-٢٣٣؛ هنا ص ٢٣١.
(٢٠) رج كتاب الصلاة، المطران ناوفيطوس أدلبي، الذوق - لبنان، ١٩٦٢، ص ٦٨٣.

مَن لا يحدّه شيء»[٢١]. وعن يسار الصورة: «أيّها المسيح، إنّ قبرك، ينبوع قيامتنا، قد بدا حاملًا الحياة، وأبهى من الفردوس، وأسنى من كلّ خدر ملكيّ»[٢٢].

تحدّ الكتابات اليونانيّة شمال الصورة وجنوبها، فنجد في شمالها إعادة لنصّ النشيد العربيّ «إنّ يوسف الوجيه أنزل...». أمّا النصّ اليونانيّ الثاني الموجود في أسفل مشهد دفن المسيح فهذه ترجمته الحرفيّة: «مقرّ إلهيّ مقدّس للذبيحة، مكرّسٌ ومباركٌ بنعمة الروح الكلّيّ القداسة والقادر على إعطاء الحياة، ليحظى بالقدرة من خلاله على الخدمة في كلّ موضع من سيادة المسيح إلهنا»[٢٣].

يحتوي النصّ العربيّ الأخير الذي نجده في أسفل الصورة على ما يلي: «مقرّ طاهر للذبيحة الإلهيّة عُمل بأمر غبطة السيّد البطريرك غريغوريوس الثالث، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق والإسكندريّة وأورشليم - ٢٠٠١». وقد مهر غبطته الأنديمنسيون بإمضائه من دون تحديد اليوم والشهر والمكان[٢٤].

كذلك نجد عن طرفي المشهد صورةً لكلّ من القدّيسَين يوحنّا الذهبيّ الفم وباسيليوس الكبير (مع الاسم باللغتين العربيّة واليونانيّة) في زيّ رؤساء الكهنة بحسب التراث القديم وهو مؤلّف من «الإفلونيّة»، وهي

(٢١) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ١/١، جونيه ١٩٩٨، دور اللحن الرابع، صلاة السحر، قانون القيامة، أوفية أولى، نشيد، ص ٧٧٧؛ يقول أيضًا الكاهن أو الشمّاس هذا النشيد وهو يبخّر الهيكل والأيقونات المقدّسة في بدء الاحتفال بالليتورجيا الإلهيّة.

(٢٢) رج المصدر السابق، دور اللحن الرابع، صلاة السحر، قانون القيامة، أوذية سابعة، نشيد، ص ٧٨١؛ كذلك، رج كتاب الصلاة، «ساعات الفصح»، ص ٧٧٢.

(٢٣) يختلف هذا النصّ في بعض الأنديميسيات الأخرى. رج باتريذيس الذي يعطي نصوصًا مختلفة، قاموس، عمود ٢٣٢٥-٢٣٢٦.

(٢٤) نلحظ أنّ البطريرك مكسيموس الخامس حكيم استعمل الألقاب نفسها في أنديمنسيون ١٩٧٢، في حين أنّ مكسيموس الرابع، في الأنديمنسيون الذي كرّسه، يأخذ لقب «أنطاكية والإسكندريّة وأورشليم وسائر المشرق».

قطعة من حلّة الكاهن، عوضًا عن «الصاكوس» الحاليّ، وفوقها «الأموفوريون» الكبير[٢٥]. ينسب التقليد الكنسيّ الشريف تأليف «الأناقورة»، أي التقدمة أو القربان إلى هذين القدّيسين، كما تُنسب إليهما الليترجيا الإلهيّة. هكذا نعرف «الليترجيا الإلهيّة لأبينا الجليل في القدّيسين يوحنّا الذهبيّ الفم رئيس أساقفة القسطنطينيّة» و«الليترجيا الإلهيّة لأبينا الجليل في القدّيسين باسيليوس الكبير رئيس أساقفة قيصريّة الكبادوك»[٢٦].

تلحظ في أسفل الإطار وفي وسط الكتابة «مقرّ طاهر...» شعار البطريرك غريغوريوس الثالث (لحّام) الذي كرّس الأنديمنسيون موضوع دراستنا هذه. إتّخذ البطريرك شعار «اسهروا... وسيروا في المحبّة» تيمّنًا باسم القدّيس غريغوريوس باليونانيّة الذي يعني «الساهر». فنودّ في هذه العجالة أن نشرح الرموز التي تتوسّط الشعار، ونستثني منها التاج والعكّاز وصليب اليد التي ترمز إلى السلطة الأسقفيّة وبالتالي البطريركيّة. نبدأ من اليمين: يرمز الصليب إلى خدمة البطريرك التي قام بها كأسقف نائب بطريركيّ في مدينة القدس لمدّة ٢٦ سنة. بينما ترمز الشمس إلى المسيح، «شمس العدل» التي تضيء البشر أجمعين. أمّا الجبل وفوق قمّته الصليب، فيُشير إلى موقع دير المخلّص - جون (صيدا)، الدير الأمّ للرهبانيّة الباسيليّة المخلّصيّة التي ينتمي إليها البطريرك. ويدلّ السيف على شعار بولس الرسول الذي تراءى له المسيح على طريق داريّا - دمشق، حيث وُلد وترعرع غبطة البطريرك. أمّا الكتابة: التي في أسفل الشعار، «اسهروا... وسيروا في المحبّة» + Γρηγορειτε και περιπατειτε εν

(٢٥) رج عن هذه «الحلل الكهنوتيّة» في لحّام، المطران لطفي، مدخل إلى الرتب الليترجيّة ورموزها، جونية ١٩٨٨، ص ٢٥.

(٢٦) تحتفل الكنيسة البيزنطيّة بالليترجيا الإلهيّة بحسب القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم في كلّ أيّام السنة، ما خلا عشر مرّات تحتفل فيها بقدّاس القدّيس باسيليوس الكبير: الآحاد الخمسة الأولى من الصوم الكبير؛ خميس الأسرار؛ سبت النور؛ باراموني الميلاد والظهور الإلهيّ؛ عيد القدّيس باسيليوس في أوّل كانون الثاني.

αγαπη، فتؤلّف جملة مركّبة من استشهادين كتابيّين من العهد الجديد. الأوّل مأخوذ من متّى ٢٤: ٤٢، والثاني من أفسس ٥: ٢. نلحظ أنّ الفعل اليونانيّ الثاني «وسيروا» και περιπατειτε محذوف من الكتابة لأسباب تقنيّة.

٢) لنعد الآن إلى الصورة الوسطيّة من الأنديمنسيون بعد أن تحرّينا جميع المعطيات الأخرى الموجودة في الإطار مع الكتابات اليونانيّة والعربيّة.

تمثّل الصورة الوسطيّة جسد سيّدنا يسوع المسيح ممدّدًا في القبر ومحاطًا بالأكفان؛ إنّه الجسد الإلهيّ. نلحظ حول رأس المسيح هالة كُتب عليها حرفان باليونانيّة (Ω O) وقد اختفى حرف ثالث (N). تشير هذه الحروف مجتمعة إلى اسم الفاعل من فعل «الكون» (EIMI)، وتعني «الكائن» (O ΩN). هذا هو الاسم الذي عرّف به الله نفسه لموسى عندما تكلّم معه من خلال العلّيقة الملتهبة (رج خر ٣: ١٤). إنّه الإله الحيّ الذي ينزل القبر ليعيد المائتين إلى الحياة ويحرّرهم من عبوديّة الموت.

تضمّ مريم العذراء، أمّ يسوع، باليد الأولى رأس يسوع وتقبّله القبلة الأخيرة، وباليد الثانية صدره، وقد رسمها الفنّان بخطوط تدلّ على الحزن والأسى. نجد حول رأسها هالة كُتبت عليها بعض الأحرف اليونانيّة MP ΘΥ) لتدلّ على أنّها «والدة الإله». بينما نرى شخصًا آخر يقبّل يد المسيح اليسرى، وهو حزين للغاية. إنّه يوحنّا الرسول، حبيب المسيح، الذي اتكأ إلى جانبه في العشاء الأخير ومال رأسه إلى صدر يسوع (رج يو ١٣: ٢٣-٢٥).

يذكّرنا هذان الحزن والأسى اللذان يظهران على وجه مريم ويوحنّا بما يقوله المرنّم في تقاريظ «جنّاز المسيح» في سَحَر يوم السبت العظيم المقدّس: «إنّ النقيّة صرخت باكية: يا ولدي انظر أمّك والتلميذ حبيبك وأسمعهما كلامك العذب»[٢٧].

(٢٧) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، رقم ١٠٥، ص ٥٢١.

يركع شخصان آخران عند قدميّ يسوع بخشوع ووجل ويقبّلان القدمين الطاهرتين. هكذا يرمزان إلى عمل التحنيط. نعلم من الإنجيل المقدّس أنّ يوسف الرامي، «وكان تلميذًا ليسوع»، طلب من بيلاطس جثمان يسوع بعد موته، ثمّ «جاء نيقوديمس أيضًا... فحملوا جثمان يسوع ولفّوه بلفائف مع الطيب، كما جرت عادة اليهود في دفن موتاهم...» (يو ١٩: ٣٨-٤٠). نجد كذلك صدى لهذا العمل الجنائزيّ في صلواتنا الطقسيّة: «يا يوسف المطوّب، أضجع جسد المسيح، المعطي لنا الحياة»؛ «يوسف ونيقوديمس يجهّزان الخالق كما يليق بالأموات»؛ «يوسف ونيقوديمس يجهّزان الجسد المتردّي الحياة»[٢٨]. وأيضًا: «أيّها المسيح حياة الكلّ، إنّ يوسف الراميّ، لمّا أنزلك عن الخشبة ميتًا، أضجعك بحنوط وأكفان، وبادر بشوق ليقبّل بالقلب والشفتين جسدك الطاهر...»[٢٩]. نجد في بعض الأنديميسات الأخرى النسوة حاملات الطيب باكيات[٣٠]، في حين يمثّل في هذا الأنديمنسيون يوسف الرامي ونيقوديمس هؤلاء النسوة القدّيسات اللواتي حملن الطيوب إلى ضريح المسيح.

يظهر ملاكٌ، وهو يمثّل أجواق الملائكة، فوق رأس يوسف ونيقوديمس ليهدّئ من روعهما، ويذكّر جميع الذين يقومون بأعمال التحنيط بأنّ المسيح «إله». يقول المرنّم: «إنّ الملاك وقف عند القبر، وهتف بالنسوة حاملات الطيب: إنّ الطيوب تليق بالأموات، لكنّ المسيح قد ظهر غريبًا عن البلى»[٣١]. وأيضًا: «لقد دهشت أجواق الملائكة عندما شاهدت الجالس في حضن الآب موضوعًا في قبر كمائت، وهو العادم الموت، تحفّ به طغمات الملائكة وتمجّده مع الأموات في الجحيم، إذ

(٢٨) المرجع السابق، رقم ١٣٩ و١٤٧ و١٦١، ص ٥٢٨-٥٣١.
(٢٩) المرجع السابق، نشيد على آيات آخر الغروب، ص ٣٥٤.
(٣٠) راجع الأنديمنسيون الذي كرّسه البطريرك مكسيموس الرابع ومكسيموس الخامس.
(٣١) كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، ص ٣٧٧.

هو الربّ الخالق»[٣٢].

نلحظ بين رأس يوحنّا الرسول ومريم والدة الإله دائرة تتضمّن حمامة وتنبثق منها ثلاثة شهب. إنّها الرمز إلى روح القداسة، روح الله الذي يعيد الحياة إلى الأموات. يذكّرنا ذلك بالقراءة المأخوذة من نبوءة حزقيال (٣٧: ١-١٤) التي تُقرأ يوم السبت العظيم المقدّس في «جنّاز المسيح»: «... فقال لي (الربّ): تنبّأ نحو الروح. تنبّأ يا ابن البشر، وقل للروح: هكذا قال السيّد الربّ: هلمّ أيّها الروح... وهُبَّ في هؤلاء المقتولين فيحيوا... فدخل فيهم الروح، فحيّوا وقاموا على أرجلهم... وأجعلُ روحي فيكم فتحيون، وأريحكم في أرضكم، فتعلمون أنّي أنا الربّ تكلّمت وفعلت، يقول الربّ» (٣٧: ٩ و١٠ و١٤). يُعلن النبيّ هنا تجديد الشعب تجديدًا مسيحانيًّا، ويوجّه العقول إلى فكرة قيامة الجسد التي سيعود العهد الجديد يشدّد عليها خصوصًا مع بولس (رج ١ قور ١٥). هذا الذي يظهر مائتًا سيقوم من بين الأموات ويعطي الحياة لجميع الذين يؤمنون به. لذا يترنّم المرنّم بقوله: «هلمّوا ننظر حياتنا موضوعًا في قبر، لكيما يحيي الموضوعين في القبور...»[٣٣]. وأيضًا «حوّلتَ المائت بالموت، والفاسد بالدفن، لأنّك كما يليق بإله، صيّرت الجسد الذي اتّخذته غير فاسد وغير مائت. فجسدك لم يرَ الفساد أيّها السيّد...»[٣٤]. كذلك «قنداق» السبت العظيم المقدّس: «إنّ الذي أغلق اللجّة يرى ميتًا، والذي لا يموت يُلفُّ في كفن مع مرّ، ويودع قبرًا كمائت. والنسوة أقبلن ليطيّبنه باكيات بكاء مرًّا وهاتفات: هذا هو السبت الفائق البركة، الذي رقد فيه المسيح، وسيقوم في اليوم الثالث»[٣٥].

يظهر في خلفيّة المشهد صليب المسيح وفوقه كتابة باللغة السلافيّة

---

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٧٩.
(٣٣) المرجع السابق، ص ٤١٣.
(٣٤) المرجع السابق، صلاة السحر، القانون، تسبحة خامسة، ص ٣٨٧.
(٣٥) المرجع السابق، صلاة السحر، ص ٣٨٩-٣٩٠.

تذكّرنا بالرقعة التي كتبها بيلاطس وجعلها على الصليب. تمثّل هذه الرقعة علّة الحكم على يسوع: «يسوع الناصريّ ملك اليهود» (رج يو ١٩: ١٩). كما نرى على طرفي الصليب قصبة تعلوها الإسفنجة المبلّلة بالخلّ التي قدّمها الجنود إلى يسوع حين قال «أنا عطشان»، ولكنّه أبى أن يشربها (رج متّى ٢٧: ٤٨). كذلك الحربة التي طعنه بها أحد الجنود في جنبه (رج يو ١٩: ٣٤). هكذا ينشد المرنّم أمام هذا المشهد: «إفتديتنا من لعنة الناموس بدمك الكريم، ولمّا سمّرت على الصليب، وطعنت بالحربة، انبعث للبشر الخلود، فيا مخلّصنا المجد لك»[٣٦].

الذخائر المقدّسة

ذكرنا آنفًا أنّ الأنديمنسيون يحتوي داخلّ بطانته على كيس صغير فيه ذخائر، وهي بالغة الأهمّيّة إذ لا يمكن أن يكون الأنديمنسيون بدونها، وذلك لأنّ الأنديميسيّات إنّما وجدت لتقوم مقام الذخائر التي كانت توضع في بناء المذبح. «معلوم أنّ الكنيسة منذ نشأتها لم تُجز التقديس إلّا على ضريح الشهداء أو أقلّه على ذخائر أجسادهم المقدّسة. وهي عادة عريقة في القدم اعترف بها البابا فيلكس الأوّل وثبّتها في منشوره سنة ٢٧٤»[٣٧]. نعلم أنّ القدّيس ثيوذورس الذي من دير ستوديون (٧٥٩-٨٢٦) والذي حارب بدعة محاربي الأيقونات، أباح التقديس على قطعة نسيج مكرّسة خاط عليها ذخائر القدّيسين. لعلّه أوّل مَن استعمل الأنديمنسيون في الليترجيا الإلهيّة مكان المذبح، وأجاز استعماله في كلّ مكان![٣٨]

نلحظ من جهة ثانية أنّه، بالرغم من أنّ الكنيسة لم تسمح بالخروج عن هذه القاعدة، بوجوب التقديس على ذخائر القدّيسين، فإنّ الكنيستين

---

(٣٦) المرجع السابق، ص ٢٢٩، ٢٦١؛ يقول الكاهن هذا النشيد كذلك في بداية «خدمة التقدمة» في الليترجيا الإلهيّة.

(٣٧) نعمه، مرجع مذكور، ص ٢٨٧.

(٣٨) رج باتريتيس، قاموس، عمود ٢٣١٩.

النسطوريّة واليعقوبيّة سمحتا بالتقديس على لوح خشب أو قطعة رخام ممسوحة بالميرون، أو على ما يسمّونه «الطبليث». هناك تقليد يسمح باستعمال «صفحة من الإنجيل» المقدّس، أو قطعة «جلد» توضع على المائدة وقت الليترجيا مكان الأنديمنسيون[٣٩]. لكنّ القانون السابع من مجمع نيقية الثاني أو المسكونيّ السابع (٧٨٧) قد ساعد على فرض وضع الذخائر «وتعميم» الأنديمنسيون في الكنيسة البيزنطيّة حين قرّر: «يحتّم بأن توضع ذخائر في الكنائس التي كُرّست بدونها... وإن كرّس أسقف في ما بعد كنيسة بغير وضع ذخائر، فليُنزَل»[٤٠]. يجعل هذا العنصر استعمال الأنديمنسيون جائزًا ليكون مذبحًا نقّالًا.

يبرز دور هذه الذخائر وأهمّيّتها من خلال صلوات التكريس. تؤخذ الذخائر الموضوعة في مزيج المستيكة من بقايا أعضاء القدّيسين الشهداء. يتلو البطريرك الصلاة الأولى على الذخائر ويقول: «أيّها الربّ إلهنا الصادق في أقواله وغير الكاذب في مواعيده، يا مَن منحت شهداءك القدّيسين أن يجاهدوا الجهاد الحسن ويكمّلوا طريق حسن العبادة ويحفظوا إيمان الاعتراف الحقيقيّ...»[٤١]. أجل، فالشهداء هم «الذين جاهدوا حسنًا وتكلّلوا»، وقد أصبح المسيح بهجة الشهداء[٤٢]. كذلك، نجد ذكر هؤلاء القدّيسين «الشهداء» في الصلاة التي يرفعها البطريرك عند وضع الذخائر في الأنديميسيات: «أيّها الربّ إلهنا، يا مَن منحت شهداءك القدّيسين الذين جاهدوا لأجلك هذا المجد... بشفاعة قدّيسيك الذين ارتضيت أن توضع أعضاؤهم المقدّسة في مذابحك الموقّرة هذه...»[٤٣].

---

(٣٩) رج نبعه، مرجع مذكور، ص ٢٨٧-٢٨٨.
(٤٠) رج بهذا الصدد، باتريديس، أصداء، ص ١٩٥.
(٤١) هواويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٠؛ كذلك في خدمة تكريس الأنديميسي على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق، ٢٠٠١ (= كرّاس)، ص ١١.
(٤٢) هواويني، ص ٥٠١؛ كرّاس، ص ١٢.
(٤٣) هواويني، ص ٥٠٢؛ كرّاس، ص ١٥.

هذه الذخائر موجودة في خليط يدعى باليونانيّة (κηρομαστιχη) مركّب من الشمع، والمستيكة والمرمر المطحون والبخور والمرّ وبعض الأعشاب العطريّة. يقول سمعان التسالونيكيّ: «يرمز هذا الخليط إلى محبّة المسيح واتّحاده مع المؤمنين حتّى الموت»(٤٤).

لسنا بعيدين اليوم عن الوصف الذي قدّمه سمعان التسالونيكيّ في الأنديميسيات: «الأنديمنسيون هو عمومًا من كتّان لأنّه يمثّل الأكفان التي لفّت جسد المخلّص في القبر. يوضع على المذبح الأساسيّ، كما يخاط إليه أربعة لفائف تحمل صورة الإنجيليّين أو اسمهم. إلى ناحية الشرق، يخاط فيه أيضًا قطعة صغيرة من القماش على شكل جيب يحتوي على ذخائر ممسوحة بزيت الميرون المقدّس»(٤٥).

تكريس الأنديمنسيون

أخذت اللجنة الليترجيّة السينودسيّة خدمة تكريس الأنديميسي من كتاب الأفخولوجيّ الكبير للأسقف رافائيل هراويني(٤٦). ووضعت لهذا الغرض كرّاسًا يقع في ١٦ صفحة (بدون ترقيم)، ويتضمّن صورة للأنديمنسيون، وتفسيرًا مختصرًا للكلمة، والخدمة بكاملها مع «الروبريكات» أي الترتيبات العامّة(٤٧).

نودّ أن نذكّر أوّلًا بأنّ تكريس الأنديميسيات يحصل عمومًا يوم تدشين كنيسة جديدة(٤٨)؛ ثانيًا بأنّ صلوات تكريس الأنديميسيات هي الصلوات نفسها التي تقال في تدشين كنيسة جديدة؛ ثالثًا بأنّ هذه الخدمة

---

(٤٤) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٨٥، حاشية ٣.
(٤٥) رج باتريليس، أصداء، ص ١٩٧.
(٤٦) هراويني، ص ٤٩٧-٥٠٣.
(٤٧) خدمة تكريس «الأنديميسي» على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق ٢٠٠١.
(٤٨) وهذا هو رأي بَلْسَمُون وسمعان التسالونيكيّ؛ رج باتريليس، أصداء، ص ١٩٩.

هي «خارجًا عن رتبة تدشين كنيسة جديدة»[٤٩].

تتألّف هذه الخدمة[٥٠] من مطلع وصلاة أمام الأبواب المقدّسة يقولها البطريرك وهو راكع. يدخل بعدها المحتفلون مع البطريرك إلى الهيكل، ويشرع الشمّاس بـ«الطلبة السلاميّة الكبرى» التي يختمها البطريرك بالإعلان. بعد ذلك، يمزج البطريرك ماء الزهر بالخمر المعدّين للرتبة، ويرشّ المزيج ثلاثًا على كلّ الأنديميسيات بشكل صليب ثمّ يمسحها بالميرون المقدّس. يُتلى في هذه الأثناء المزموران ١٣٢ و١٣١.

بعد ذلك يذهب البطريرك إلى مذبح التقدمة حيث تكون صينيّة الذخائر مغطّاة ويتلو عليها الصلاة. ثمّ يحمل الذخائر فوق رأسه في زيّاح، ويطوف بها ثلاثًا حول المائدة المقدّسة مرتّلًا الأناشيد التي تُرنّم لمناسبة سرّي الكهنوت والزواج. يضعها أخيرًا على المائدة التي يبخّرها من جهاتها الأربع فيما يتلو المزمور ٢٥، ثمّ يصلّي عليها. يتناول البطريرك بعد ذلك الذخائر الملفوفة بمزيج الشمع والمستيكة (κηρομαστιχη) ويضع في جيب كلّ أنديمنسيون قطعة من هذه الذخائر. هكذا تنتهي خدمة تكريس الأنديمنسيون بالبركة الختاميّة والحلّ.

جرت العادة كذلك، أن تبقى الأنديميسيات مدّة سبعة أيّام على المذبح الرئيس وأن تُقام عليها الليترجيا الإلهيّة سبع مرّات[٥١].

لمحات لاهوتيّة كنسيّة

كانت الأنديمسيات سابقًا جزءًا من القماش أو المنديل الذي يُمسح به المذبح عند تكريسه. ثمّ زيدت عليه بعض الصور وتطوّر استعماله

(٤٩) رج طريقة تكريس الأنديميسيات في باتريقيس، أصداء، ص ٢٠٠.
(٥٠) رج «الكرّاس» المذكور الذي طبعته اللجنة الليترجيّة السينوديّة.
(٥١) رج هواويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٣.

فأصبح قطعة من القماش المحضّر بطريقة جميلة والمزخرف بالصور يكرّسه الأسقف لمناسبة تكريس مذبح معيّن ثابت ويستعمل الصلوات نفسها التي يتلونها في تبريك المذبح وتدشين الكنيسة[٥٢]. ونلحظ أنّ الصلوات تردّد هذه الفكرة بوضوح تامّ. تقول الصلاة في مطلع الخدمة: «أيّها الربّ... أهّلنا في هذه الساعة الحاضرة لأنّ نكمّل بغير دينونة خدمة تدشين هذه المذابح...»[٥٣]، وأمام الأبواب المقدّسة: «أيّها الإله الأزليّ... يا مَن ارتضيت أن تُدشَّن هذه المذابح لتمجيدك... لأن نكمّل بغير دينونة تدشين هذه المذابح... قدّس هذه المذابح، واملأها نورًا أزليًّا، واخترها لسكناك واجعلها مسكنًا لمجدك... واحفظ هذه المذابح غير متزعزعة إلى انقضاء الدهر، وأظهرها بقوّة وفعل روحك القدّوس قدس الأقداس»[٥٤]. كذلك الشمّاس في «الطلبة السلاميّة» يقول: «لأجل تقديس هذه المذابح بحلول الروح القدس وفعله وقوّته وفعله، إلى الربّ نطلب»[٥٥]. وفي مزج ماء الزهر بالخمر يصلّي البطريرك: «أيّها الربّ إلهنا... بارك هذا الماء مع الخمر لتقديس وتكميل مذابحك المقدّسة هذه...»[٥٦] ... تجدر الإشارة هنا إلى فكرة استدعاء الروح القدس لتقديس هذه الأنديميسيات (επικλησις) التي ترد، على سبيل المثال، في الصلاة أمام الأبواب المقدّسة: «إجعلنا (أيّها الإله) أهلًا بنعمة وحلول روحك القدّوس والمحيي... وأرسل روحك الكلّيّ قدسه المسجود له والكلّيّ الاقتدار... أظهرها (المذابح) بقوّة وفعل روحك القدّوس قدس الأقداس...»[٥٧].

---

(٥٢) يقول باتريتبس: «منذ قرنين، أخذت البطريركيّة الأورشليميّة على عاتقها تقديم الأنديميسيات للكنائس اليونانيّة» (قاموس، عمود ٢٣٢٤).

(٥٣) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦.

(٥٤) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨-٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦-٧.

(٥٥) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٨.

(٥٦) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٨.

(٥٧) هواويني، مرجع مذكور، ص ٤٩٨-٤٩٩؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ٦-٧.

ثمّ دخلت العادة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بفصل تبريك الأنديميسيات عن تكريس المذبح. وبحسب المعتقد البيزنطيّ المميّز الذي يشدّد على فكرة «التقديس من خلال الاتّصال المباشر»، يوضع الأنديمنسيون على مذبح ثابت مكرّس عندما يقوم الأسقف بتكريسه. فتشبه بالتالي خدمة تكريسه، كما هي الحال في تكريس المذابح، طقوس أسرار التدرّج المسيحيّة (العماد، الميرون، الإفخارستيّا). هكذا يُرشّ الأنديمنسيون بالماء المقدّس، ويُمسح بزيت الميرون المقدّس، ويُحتفل بالتالي عليه بالإفخارستيّا لمدّة سبعة أيّام. هناك مرحلتان هامّتان في تكريسه: المسح بالميرون، ووضع الذخائر فيه.

أصبح الأنديمنسيون هامًّا جدًّا في الطقس البيزنطيّ إذ لا غنى عنه للاحتفال «القانونيّ» بالليتورجيا الإلهيّة. هذا ما دعا البحّاثة في الحقل الليترجيّ إلى التشديد على وضع الأنديمنسيون فوق المائدة المقدّسة حيث تتمّ الذبيحة الإفخارستيّة فقط، ولا على جميع المذابح الأخرى (مذبح «التقدمة») كما جرت العادة في كنيستنا الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة. تذكّرنا بذلك صلوات التكريس: «. . . نسألك أيّها السيّد الجزيل الرحمة أن تملأ هذه المذابح مجدًا وتقديسًا ونعمة، حتّى إنّ الذبائح غير الدمويّة المقدّمة لك عليها، تتحوّل إلى جسد ودم ابنك الوحيد. . .»، وكذلك «أهّلنا بغير دينونة أن نقدّم لك عليها الذبيحة غير الدمويّة. . .»[٥٨]. وقد ورد في القانون (٩٨) من مجموعة القوانين الكنسيّة اليونانيّة للكردينال بيترا (Pitra): «إن قدّس كاهن بغير أنديمنسيون يُحكم عليه بعقاب سنة ومئة مطانيّة»[٥٩]. ثمّ يغدو الأنديمنسيون، في كلّ احتفال إفخارستيّ، رمزًا لحضور البطريرك الحاليّ الروحيّ الذي كرّسه، وهو راعي الكنيسة المحلّيّة الأوّل[٦٠].

---

(٥٨) هراويني، مرجع مذكور، ص ٥٠٢؛ كرّاس، مرجع مذكور، ص ١٤-١٥.
(٥٩) رج باتريليس، أصداء، ص ١٩٦.
(٦٠) رج حزّو، مرجع مذكور، ص ٨.

كان الأنديمنسيون قديمًا مكرّسًا على يد الكهنة المفوّضين لهذا العمل، إلّا أنّ الكنيسة البيزنطيّة عدّلت في هذه العادة، لأنّ الأنديمنسيون هو الشاهد على حضور البطريرك الرمزيّ في كلّ اجتماع إفخارستيّ، ومن خلاله، على اتّصاله بالخلافة الرسوليّة وبالتالي بكنيسة المسيح الواحدة والمقدّسة والجامعة والرسوليّة. يشدّنا ذلك إلى القول بأنّ الصلاة على أنديمنسيون لبطريرك توفّاه الله لا يجوز استعماله، بل من الواجب أن يوضع جانبًا. وقد جرت العادة بأن تُحرق الأنديميسيات القديمة لتحضير زيت الميرون المقدّس[٦١]. كما تجدر الإشارة إلى أنّ الأنديمنسيون لا يُغسل، بل يُحرق بعد استعمال طويل لأنّه يحتوي على زيت الميرون المقدّس. ونجد صدى لهذا في التحذير الوارد في القانون في مجموعة الكردينال پيترا: «لا يتدنّس الأنديمنسيون بالغسيل إذا كان ذلك عن جهل. لأنّ قداسته تبقى فيه، ولأنّ ما هو مقدّس لا يصبح مدنّسًا»[٦٢].

يتعدّى كذلك استعمال الأنديمنسيون حدود أبرشيّة البطريرك أو الأسقف الذي كرّسه، بل يصل إلى جميع الأبرشيّات التي هي تحت سلطانه، كما هي الحال في استعمال زيت الميرون المقدّس. يذكّرنا ذلك بالقانون (٩٥) الوارد في مجموعة الكردينال پيترا الذي يحدّد: «لا تُقيَّد الأنديميسيات بحدّ أبرشيّة دون الأخرى، بل يمكن أن تتجاوز الحدود شأنها شأن زيت الميرون المقدّس»[٦٣]. وكما ذكرنا آنفًا، أصبح تكريس الأنديميسيات، في الكنيسة الروميّة الملكيّة الكاثوليكيّة، منوط بالبطريرك دون سواه، يكرّسها ويرسلها إلى الأساقفة الذين يوزّعونها على كنائسهم.

خاتمة

أودّ أن أختم هذا البحث بما كتبه نيقولا جوجول الكاتب الأوكرانيّ

---

(٦١) رج هراويني، مرجع مذكور، ص ٤٤٤.
(٦٢) رج باتريليس، أصداء، ص ١٩٦.
(٦٣) رج دي ميستر، مرجع مذكور، ص ١٦٣.

الأرثوذكسيّ حوالى العام ١٨٥٠ في كتابه تأمّلات في الليتورجيا الإلهيّة: «يذكّرنا الأنديمنسيون بحقبة اضطهادات المسيحيّين، عندما لم يكن للكنيسة مقام ثابت. كان من الصعب إذًا عليهم أن يحملوا المذبح من مكان إلى آخر، فاستخدموا الأنديمنسيون لأنّه سهل المتاول ويتضمّن بعض ذخائر القدّيسين الشهداء. أمّا في أيّامنا الحاضرة، فيعلن الأنديمنسيون أنّ كنيسة المسيح لا تجعل مقامها ثابتًا بطريقة محصورة في مكان محدّد أو مدينة أو بلدة. إنّها كالباخرة تبحر فوق أمواج هذا العالم من دون أن ترسو في مكان ثابت، لأنّ مقامها في السماء»[٦٤].

(٦٤) Nicola GOGOL, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, ed. Oriente Cristiano, Palermo, 1973, p. 61.

مراجع ومصادر

- المطران ناوفيطوس أدلبي، كتاب الصلاة، الذوق - لبنان ١٩٦٢.
- كتاب الصلوات الطقسيّة لكنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك، ٢/٢، جونيه ٢٠٠٠.
- خدمة تكريس الأنديميسي على عهد السيّد البطريرك كيريوس كيريوس غريغوريوس الثالث، كاتدرائيّة سيّدة النياح، دمشق ٢٠٠١ (= كرّاس).
- تبعه، فيلبّس، «الأنديميسي في الكنيسة البيزنطيّة»، المسرّة، ١٩٣٤، ٢٨٦-٢٩٤.
- لحّام، المطران لطفي، مدخل إلى الرتب الليترجيّة ورموزها، جونية ١٩٨٨.
- كتاب الإفخولوجيّ الكبير، عني بتعريبه رافائيل هواويني، ونشره أنطونيوس بشير، بيروت ١٩٥٥ (= هواويني).

- St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Trans. by P. Meyendorff, SVS, NY 1984.
- De Meester, P., *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930.
- Couturier. A, *Cours de Liturgie Grecque-Melkite*, Fasc. II, Paris 1914.
- Izzo, J., «The Antimension», in *SOPHIA*, Melkite Diocese of Newton, USA, summer 1972, pp. 7-8.
- GOGOL, Nicola, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, ed. Oriente Cristiano, Palermo 1973.
- PATRINACOS, N.D. *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY 1987.
- PETRIDES, S., «L'Antimension», in *Echos d'Orient* III (1899-1900) pp. 193-202. (= أصداء)
- PETRIDES, S., «Antimension», in *D.A.C.L.*, t. I, 2ème p., Paris 1907, cc. 2319-2326. (= قاموس)

الرسالة إلى فلورا والكتابات الغنوصيّة

ترجم النصّ وقدّم له وعلّق عليه الخوري بولس الفغالي[٥]

بين النصوص التي أوردها آباء الكنيسة، والتي ترتبط بالعالم الغنوصيّ، نقرأ الرسالة إلى فلورا. فهذه المسيحيّة اهتمّت بأصل الشريعة. فأرسل إليها بطليموس، أحد تلاميذ ولنطينس، مقالًا قصيرًا يقدّم فيه تفسير العهد القديم تفسيرًا مسيحيًّا. هذه الرسالة وصلت إلينا في اليونانيّة، في كتاب عن الهرطقات لأبيفانيوس، أسقف سلامينة. قبل أن نقدّم ترجمتها إلى العربيّة، نتعرّف إلى المدرسة الغنوصيّة التي ارتبط بها بطليموس. وفي نهاية مقالنا، نحاول أن نتطرّق إلى الأفكار الرئيسيّة لهذه الرسالة التي كانت جزءًا من تآليف بطليموس حول تفسير الكتاب المقدّس.

١ - بطليموس، تلميذ ولنطينس

في القرن الثاني ب.م. برز تيّار فكريّ كانت له جذور بعيدة حتّى قبل المسيح[١]، ولكن نصوصه تعود إلى القرن الثاني ب.م. سواء ما ورد لدى آباء الكنيسة[٢]، أو ما وصل إلينا من وثائق اكتُشفت في نجع

---

(٥) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

(١) A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, Paris, 1944-1954; A. D. NOCK, -A-J., FESTUGIERE, *Hermès Trismegiste. Texte établi et traduit*, Paris, 1959-1960.

(٢) نذكر على سبيل المثال في موشيات إكلمنضوس الإسكندراني (Stromates II, III, IV) من آثار ولنطينس، وفي تفسير يوحنّا لأوريجانس، ما قاله هرقليون عن=

حمادي[٣] (مصر)، سنة ١٩٤٥. إنّه التيّار الغنوصيّ[٤] الذي كان ولنطينس[٥] أكبر شاهد له، فترك آثارًا في مختلف مناطق الإمبراطوريّة الرومانيّة (مصر، سورية، آسية الصغرى، إيطاليا، غالية أو فرنسا الحاليّة، إفريقيا الشماليّة)، منذ القرن الثاني حتّى القرن الخامس. ولكنّ ذروته كانت في النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث[٦].

أمّا الغنوصيّة فتيّار فلسفيّ ودينيّ يستند إلى المعرفة الباطنيّة. هي معرفة تحمل الخلاص. موضوعها أسرار العالم الإلهيّ والكائنات السماويّة، ولا يصل إلى هذه الأسرار إلّا المتدرّجون. أمّا أساس الغنوصيّة ففصل بين الخلق والفداء. خُلق العالم المحسوس فبدا خاضعًا لقوى محدودة أو شرّيرة، بينما إله العهد القديم، إله الشعب اليهوديّ،

=الإنجيل الرابع. أمّا إيريناوس فأورد في كتابه ضدّ الهراطقة النصوص العديدة من العالم الغنوصيّ.

(٣) M. De MERODE, Nag Hammadi, *Dict. Enc. de la Bible* (Paris, 1987) p. 883-889. *Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Textes*, Québec, Louvain depuis 1977; D.M. SCHOLER. *Nag Hammadi, Bibliography*, 1971; *Nag Hammadi, Bibliography 1970-1982*, Leiden, 1983.

(٤) بولس الفغالي، الغنوصيّة أو العرفان، المسرّة ٨٤٧ (أيلول – تشرين الأوّل ٢٠٠٠)، ص ٦٦٥-٦٩١.

E. CORNELIS, Le Gnosticisme, *Dict. de spiritualité* t. 6 (Paris 1967), col 523-542; (cite DS6); R.M. GRANT. *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959; tr. Fr: *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964; M. TARDIEU et P. HADOT, Gnostiques, *Encyclopaedia Universalis* t. 8 (1984) p. 654-656.

(٥) G. BARDY, «Valentin», *Dict. De théologie catholique*, T. 15 (Paris, 1950), col 2497-2519 (cite DTC 15); J. D. DU BOIS, «Valentin, Ecole valentinienne», *Dict. de spiritualité* t. 16 (Paris, 1994), col. 146-156 (cité DS 16); M. TARDIEU et J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littéraire gnostique*, t. I, Paris 1986. J. RIES. Les recherches sur le Gnosticisme, *Dict. Des Religions* A-K (Paris, 1993) p. 769-776.

(٦) DS 16, col 146.

الذي يقوم بدورٍ مميَّز. هذا الباري[٧]، يجهل أو يتجاهل وجود الإله المتعالي والصالح، الذي هو ينبوع العالم الروحيّ، ويعمل كي تجهله البشريّة. ونفوس البشر التي تمتلك العرفة[٨] صدرت عن هذا الإله الساميّ. جوهرها روحيّ، ولكنّها صارت سجينة العالم المحسوس[٩]. لهذا أرسل الإله المتعالي المخلِّص، المسيح، لكي يخلِّص هذه النفوس المختارة، ويعيدها من جديد إلى الملء[١٠]، أي إلى العالم الروحيّ. وهكذا ينتج الخلاص من «العرفة» التي ليست نتيجة مشاركة بين نعمة الله وحرّيّة الإنسان، بل وعي باطنيّ للخلاص، ومعرفة مسبقة لنتيجة الصراع بين قوى تتجاوز الإنسان[١١].

لا نستطيع أن نتكلّم على غنوصيّة واحدة، فهناك غنوصيّات. أمّا نحن فنذكر رئيس مدرسة أقام في رومة، وكان له تلاميذ عديدون. هو ولنطينس. يبدو أنّه جاء من مصر، من الدلتا، وطلب الأسقفيّة في رومة بعد أن اشتهر بعلمه وفصاحته. ولمّا عُيِّن غيرُه، قطع كلّ رباط بالكنيسة. وهكذا بدأت مدرسته، أو بالأحرى مدرستان ارتبطتا باسمه.

فتبّاعه انقسموا إلى تيّارين كبيرين، لأنّهم اختلفوا في نظرتهم الكرستولوجيّة: المدرسة الغربيّة مع بطليموس ومرقيون[١٢]

---

(٧) هكذا نترجم Démiurge، الذي لا يخلق من العدم، بل يركّب المادّة الأولى.

(٨) هكذا نترجم Gnose التي هي معرفة باطنيّة.

(٩) نلاحظ تأثير أفلاطون حيث الجسد هو سجن للنفس بحسب العبارة اليونانيّة المعروفة Soma sema (الجسد قبر).

(١٠) Plérôme كلمة يونانيّة (Plerôma) تعني الملء، وفي المسيحيّة، الملء الإلهيّ، أي إنّ البليروما الغنوصيّة هي مجمل الكائنات السطريّة أو الإيونات التي تصدر عن الأب الأوّل وتشكّل معه عالمًا حقيقيًّا من التناسق والوحدة والنور، تجاه الظلمة والقسمة وفوضى العالم المحسوس الذي يتميّز بالنقص والقصور.

(١١) P. HADOT, Gnosticisme chrétien, *Enc. Universalis*. t, 8, p. 787. Voir J.M. SEVRIN, Gnosticisme in *Dict. des Religions*, A-K (Paris, 1993) p. 762-769.

(١٢) HIPPOLYTE, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies, appelé Elenchos*, éd. Wendland, VI, 35 (GCS 26, Leipzig, 1916).

وساكوندوس[١٣]: إعتبروا أنّه كان للمسيح جسد نفسانيّ[١٤] عند ولادته. أمّا المدرسة الشرقيّة، فمثّلها تيودوتس ومرقس وكولارباسوس[١٥]. رأوا أنّ المخلّص كان له فقط جسد روحانيّ[١٦].

أمّا أقدم تلاميذ ولنطينس فكانا ساكوندوس وبطليموس. نعرف بطليموس بشكل مباشر من الرسالة إلى فلورا التي احتفظ بها أبيفانيوس في «باناريون» (٣: ٣-٧)، وبشكل غير مباشر في ردّ إيريناوس على تعليمه.

ماذا نكتشف من شخصيّة بطليموس لدى قراءة الرسالة إلى فلورا؟ نحن أمام فكر واضح ومنهجيّ، يحاول أن يوزّع الصعوبات لئلا يُغفل شيئًا في تحليله، فتوجّهه قواعدُ جليّة تقوده إلى اليقين. وبعد أن يقدّم براهينه، يُنهي كلامه بالقول إنّ مدرسته تلقّت بشكل منتظم التقليد الرسوليّ. والقاعدة هي الحكم على جميع ما يُقال بحسب معيار واحد هو أقوال يسوع وتعليمه. وهو يستعمل هذا المعيار بشكل عقلانيّ من دون أن يأخذ بعين الاعتبار سلطة الكنيسة.

بدأ بطليموس شخصًا مؤمنًا، وإنسانًا صوفيًّا، فقدّم في ما يخصّ الكتاب المقدّس، قواعد رصينة. ولكنّه فيما بعد، أخذ بأقوال ولنطينس حول الإيونات[١٧]. في الواقع، قدّم بطليموس هنا تفسيرًا كتابيًّا، وما تحدّث عن أسرار الإيمان. فهو عاد في ما بعد ليقول إنّ الطبائع وإن لم تكن من جوهر ذاك الذي هو مبدأ الكلّ، الذي هو خالد وصالح، فهي تصدر عنه. هذا الكلام يفتح الباب أمام تعليم حول الإيونات حيث يصدر الواحد عن الآخر، مبتعدًا شيئًا فشيئًا عن المبدأ الكامل[١٨].

---

(١٣) Elenchos VI, 3.

(١٤) Psychykos.

(١٥) *Elenchos* VI, 39-55; IRENEE, *Adv. Haereses* I, 14, 1.

(١٦) Pneumatikos.

(١٧) Eons، في اليونانيّة Aion. دلّ على الزمن الحاضر (أو العالم الحاضر) كما على العالم الآتي أو الأبديّة. أمّا في الغنوصيّة، فاللفظ ينطبق على كيانات (entités) سطريّة (mythiques) صدرت من ينبوع أخير، فألّفت الملء أو بليروما.

(١٨) *DTC* 15, col 2513-2514.

هنا نصل إلى مرجع مباشر يحدّثنا عن بطليموس. إنّنا نجد في إيريناوس[١٩] عرضًا لتعليم بطليموس. وهو عرض يتوزّع في ثلاثة أقسام متفاوتة. أوّلًا، الطريقة التي بها يتكوّن ملء الثلاثين إيونًا (ف ١). ثانيًا، ما حصل من عمل داخل هذا الإيون (ف ٢-٣). ثالثًا، تسلسل الأحداث التي حصلت خارج الملء كردّة فعل على ما حصل في قلب الملء (ف ٤-٨). نجد في كلّ من هذه الأقسام الثلاثة ذات البنية: الأحداث. ثمّ النصوص الكتابيّة التي يستند إليها «الهراطقة». فهمُّ إيريناوس أن ينزع القناع عن الهرطقة[٢٠].

كيف تكوّن الملء؟ في الأصل، هناك «زوج»[٢١] لا محدود وأزليّ، غير مولود. إنّه اللجة[٢٢] (أو «أبو كلّ شيء») و«الفكر» (أو «النعمة» أو «الصمت»). من هذا «الزوج» الأوّل يُولد «زوج» ثانٍ: «العقل»[٢٣] (أو: «الوحيد»)[٢٤] و«الحقيقة». ومن الثاني يولد ثالث: «الكلمة»[٢٥] و«الحياة». ومن الثالث، يولد رابع: «الإنسان» و«الكنيسة». وهكذا تكوّن مجموعة أولى من ثمانية إيونات أو «المثمّن»[٢٦] الذي هو أساس الملء كلّه.

وتتواصل الإصدارات[٢٧]. يولد من اللوغوس والحياة عشرة إيونات أخرى[٢٨]: ومن الإنسان والكنيسة اثنا عشر إيونًا[٢٩]. ومن المثمّن

---

(١٩) IRENEE de LYON, *Contre le Hérésies* I, 1-8, SC 264 (Paris, 1979) p. 28-137.

(٢٠) Elenchos: برهان وردّ.

(٢١) Couple. أي: اثنان.

(٢٢) Abyssos Abîme: ما لا نستطيع أن نصل إلى قعره.

(٢٣) Intellect: الفهم وتكوين المعاني.

(٢٤) Monogène: الابن الوحيد.

(٢٥) Logos.

(٢٦) Ogdoade: المؤلّف من ثمانية أركان.

(٢٧) Emission.

(٢٨) Décade: المعشر: المؤلّف من عشرة أركان.

(٢٩) Dodécade: الاثنا معشر: المؤلّف من اثني عشر ركنًا.

والمعشّر والاثني معشّر، يتكوّن الملء الإلهيّ أو العالم الروحيّ في تناسقه التامّ. ويُسند هؤلاء كلامهم إلى (لو ٣: ٢٣) الذي يتحدّث عن يسوع حين بدأ حياته العلنيّة وهو ابن ثلاثين سنة، وإلى (مت ٢٠: ١-٧) مع عدد العمّال الذاهبين إلى الكرم[٣٠].

في القسم الثاني يحلّ الاضطراب بالملء. فيرسل الآب المسيح والروح من أجل إصلاح ما خرب. في القسم الثالث، نتعرّف إلى بداية الباري والكون والإنسان ومهمّة «المخلّص» في العالم[٣١].

بعد هذا الكلام على الغنوصيّة، وعلى ولنطينس، وعلى بطليموس صاحب الرسالة إلى فلورا، نقدّم نصّ هذه الرسالة، الذي نقرأه في كتاب إبيفانيوس الذي يتحدّث عن الهرطقات، ويقدّم العلاج إلى المؤمنين[٣٢].

كانت فلورا مسيحيّة تهتمّ بأصل الشريعة. فقدّم بطليموس تفسيره منطلقًا من التعليم المسيحيّ، وميّز في الشريعة ثلاثة أقسام: ما يأتي من الله. ما يأتي من موسى. وما يأتي من شيوخ الشعب. فما يأتي من الله، ينقسم ثلاثة أجزاء (أو مقولات): الجزء النقيّ[٣٣] (الوصايا العشر) الذي أكمله المخلّص (مت ٥: ١٧). الجزء الممزوج بالشرّ والجور (شريعة المثل، سنّ بسنّ) الذي ألغاه المخلّص (نقائض متّى ٥، قيل لكم... أمّا

---

(٣٠) ١ + ٣ + ٦ + ٩ + ١١ = ٣٠.

(٣١) IRENEE de LYON, *Contre les Hérésies*, SC 263 (Paris, 1979) p. 116-130.

(٣٢) EPIPHANE de Salamine, *Panarion ou Boîte à remèdes. Migne Grec 41-42*; F. OEHLER, *Corpus Haereseologicum* T. 2-3; Berlin, 1859-1861; K. HOLL, *GCS* 25 (1915) 153-464 (Panarion Haer. 1-33). voir J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. 3 (Paris, 1963) p. 545-546.

نشير إلى أنّ هذا الكتاب احتوى أوسع درس حول الهرطقات في العالم القديم. إستقى من يوستينوس وإيريناوس وهيبوليتس. النصّ الذي يرد هنا، نقرأه في (٣٣: ٣-٧). لهذا، بدأ ترقيم النصّ المترجم مع الرقم ٣.

Voir PTOLEMEE. *Lettre à Flora*, texte, traduction et introd. de G. Quispel, Paris (SC 24) 1949.

(٣٣) Katharos: الصرف، الخالص، الذي لا يمتزج به شيء.

أنا فأقول لكم). الجزء النمطيّ والرمزيّ (الفرائض حول الذبائح والطقوس). يجب أن يُفسَّر تفسيرًا روحيًّا. والسؤال الذي طُرح في البداية حول أصل الشريعة، يجد جوابه في نهاية النصّ: جاءت الشريعة من الإله المشترع، من الباري[٣٤]، لا من الإله المتعالي[٣٥]، ولا من الخصم[٣٦]. مثل هذا التفسير يستند إلى استعمال التقليد الرسوليّ استعمالًا خاصًّا[٣٧]، نجده مثلًا في موشيات إكلمنضوس الإسكندرانيّ[٣٨].

٢ - نصّ الرسالة إلى فلورا

٣ (أ) أن لا تكون الشريعة التي أعلنها موسى، يا أختي[٣٩] الصالحة فلورا[٤٠]، غير مفهومة حتّى الآن لدى الكثيرين، لأنّهم لم يتلقّوا معرفة دقيقة للمشترع الحقيقيّ ولا لوصاياه، هذا ما يتّضح لك، على ما أظنّ، حين تعرفين الأوراء المتضاربة حولها. (٢) ظنّ بعضهم[٤١] أنّ هذه الشريعة قد أعطاها الله الآب نفسه. وأكّد آخرون[٤٢] في اتّجاه يتعارض كلّ المعارضة، أنّها صدرت عن الخصم، عن إبليس

(٣٤) Demiourgos.

(٣٥) Transcendant.

(٣٦) Adversaire.

(٣٧) DS 16, col 149.

(٣٨) CLEMENT, *Stromates VII*, 17, 106, 4.

(٣٩) فلورا أخته لأنّها من أسرته الروحيّة.

(٤٠) أهمل إيفانيوس ما يتعلّق بفلورا. لهذا نجهل هويّة هذه السيّدة ومركز إقامتها. إعتاد الغنوصيّون أن يوجّهوا كلامهم إلى نساء، لأنّهنّ يتقبّلن نظريّاتهم بشكل يتفوّق على موقف الرجال. رج باناريون (علبة الأدوية أو الهرطقات) (٣٣/٩: ١).

(٤١) المسيحيّون.

(٤٢) جماعة مرقيون. ولكنّ بطليموس يخطئ في الكلام عليه: يهوه هو المشترع وهو يتميّز عن إبليس. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١: ٢)؛ إيريناوس، ضدّ الهرطقة (١٢/٣: ١٢). إلّا إذا كان الكاتب يلمّح إلى جماعة كريو كراتوس، التي كانت بدعة صغيرة تعتبر أنّ إبليس هو خالق العالم إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/ ٢٥: ٤).

المفسد. واعتبروا أيضًا أنّه باري[٤٣] الكون، فقالوا إنّه أبو[٤٤] كلّ شيء وصانعه. (٣) فهؤلاء وأولئك هم في ضلال مبين. وتعارضُ الأوّلين يردّ على تعارض الآخرين والعكس بالعكس. فما نجحت فئة واحدة أن تُدرك حقيقة الموضوع. (٤) فمن الواضح أنّ الشريعة (التي هي ثانويّة)[٤٥] لم يعطها الإله الكامل الذي هو الآب، لأنّها ناقصة وتحتاج أن يكمّلها آخر، وأنّها تتضمّن وصايا لا يمكن أن تتوافق مع طبيعة مثل هذا الإله وفكره. (٥) مقابل هذا، لا يحقّ لنا أن ننسب الشريعة إلى خصم جائر[٤٦]. لأنّها تعارض الجور. هذا كلام أناس لا يرون النتيجة الضروريّة التي نستخلصها من أقوال المخلّص. فقد أعلن مخلّصنا: «كلّ بيت أو مدينة تنقسم على نفسها تخرب». (٦) ثمّ إنّ الرسول[٤٧] سبق فدمّر الحكمة المتقلّبة لدى هؤلاء الكذبة، فأعلن أنّ خلق الكون خاصّ به، وأنّ كلّ شيء كان به، وأنّه ما كان شيء بدونه، وأنّ هذا الخلق هو عمل إله عادل يكره الشرّ، لا عمل إله مُفسد. مثل هذه النظرات لا تشارك فيها عقولٌ محدودة نسيت عناية[٤٨] الخالق فبدت عميًا. لا على مستوى النفس وحسب، بل على مستوى الجسد[٤٩] لهذه الكلمة. (٧) إن لم يشعَ

(٤٣) Démiourgos. رج إكلمنضوس الإسكندراني الموشيات (٣/٣: ١٢).

(٤٤) رج أفلاطون Timée 28c. إعتادت جماعة ولنطينس أن تستعمل اسم الآب للكلام على الإله الأسمى أو العقل Nous. ومع ذلك، فالتعليم الباطنيّ يعتبر يهوه «أب» الطبيعة في أسمى ما فيها. إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/٥: ١).

(٤٥) Hepomenos. في ذلك العصر. نشير هنا إلى سطرة ولنطينس (حول خلق العالم) التي عرفت ثلاثة كائنات. ذاك هو معنى اللفظ في اللغة الأفلاطونيّة. الحكمة (Sophia) تنتج المادّة التي لا شكل لها. المسيح يجسّد المُثل، ويظهر للحكمة في منفاها، ويعطي شكلًا لكيانها. ويهوه الذي يرتّب المادّة ويسود الكون.

(٤٦) Adikios لا يعرف البرّ، بل يتعامل مع الشرّ. بما أنّ الشريعة تمنعنا من الشرّ، فلا يمكن أن تصدر عن الشرّير. رج الموشيات (٣/٣٥: ٣).

(٤٧) أي يوحنّا. رج (يو ١: ٣): به كان كلّ شيء.

(٤٨) نحن هنا أمام فكر الرواقيّين الذين يعتبرون أنّ البشر يقدرون أن يروا عمل العناية الإلهيّة.

(٤٩) أي: لا في المعنى الرمزيّ وحسب، بل في المعنى الحرفيّ أيضًا.

هؤلاء إلى أن يكتشفوا الحقيقة، فواضح ممّا سبق: لقد فشل ممثّلو هاتين الفئتين، كلّ بطريقته: الأوّلون، لأنّهم لم يعرفوا إله البرّ. والآخرون لأنّهم جهلوا[٥٠] أبا كلّ شيء، الذي كشفه ذاك الذي جاء فعرفه (= الآب) وحده[٥١]. (٨) وهكذا يبقى لنا، نحن الذين نعمنا[٥٢] بمعرفة مضاعفة، أن نعرض عرضًا دقيقًا أصل الشريعة وطبيعة المشترع. ونستخرج براهين كلامنا من أقوال مخلّصنا، التي تقدر وحدها[٥٣] أن تقودنا[٥٤]، بلا عثار، إلى فهم الحقيقة.

٤ (١) يجب أن نعرف أوّلًا، أنّ هذه الشريعة تتضمّن أسفار[٥٥] موسى الخمسة، التي لم يعلنها كلّها كاتب واحد: لم يعلنها الله وحده. فهي تتضمّن وصايا من أصل بشريّ[٥٦]. فأقوال الربّ تعلّمنا أنّ الشريعة تنقسم ثلاثة أقسام. (٢) يُنسب القسم الأوّل إلى الله ذاته وإلى نشاطه التشريعيّ. والثاني، إلى موسى، لا في ما ألهمه الله ذاته، بل في ما دفعته اعتبارات شخصيّة، فأضاف بعض الوصايا. ويُنسب الثالث إلى شيوخ الشعب الذين أدخلوا، على ما يبدو، منذ

(٥٠) لم يجهل مرقيون إله البرّ، بل جهل قيمة برّه. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١/ ١٢؛ ٢: ١١). ليس يهوه بشرّير، ولكن برّه قريب من الشرّ.

(٥١) إنّ الله لا يكشف نفسه إلّا في المسيح. تلك هي نظرة جماعة مرقيون وولنطيس. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (١: ١٩)، إكلمنضوس، الموشّيات (٢: ١١٤).

(٥٢) معرفة الحقيقة نعمة نالها الغنوصيّون، فتُعتوا بالكبرياء الروحيّة، لأنّهم اعتبروا أنّهم وحدهم نالوا هذه النعمة. رج ترتليانس، ضدّ ولنطيس ٢٩. هنا يختلف ولنطيس عن بطليموس. إعتبر الأوّل أنّه نال رؤى شخصيّة كشفت له الحقائق. أمّا بطليموس فتكلّم على تدرّج في تعليم سرّيّ.

(٥٣) تعليم المسيح هو المعيار لصحّة أقوال العهد القديم ولعدم صحّتها. عظات إكلمنضوس المزعومة (٣: ٥٠) (أوساط فلسطين المسيحيّة).

(٥٤) Hodégeisthai: يسوع هو مَن يوجّهنا في الطريق (Hodos). رج (يو ١٤: ٦).

(٥٥) في اليونانيّة Pentateuchos أو الأدراج (اللفائف) الخمسة.

(٥٦) إعتبرت جماعة ولنطيس أنّ البشر أضافوا بعض الأمور إلى أسفار العهد القديم، كما إلى أسفار العهد الجديد. رج إيريناوس ضدّ الهراطقة (٣/ ٢: ٢). فمَن يميّز الحقيقة في نقائها؟ أولئك الذين نالوا المعرفة gnosis gnose في اليونانيّة.

البدء، بعض الفرائض في الشريعة نفسها. (٣) كيف نبرهن عن حقيقة هذه النظرة انطلاقًا من أقوال المخلّص؟ هذا ما ستعلّمونه الآن. (٤) في الجدال حول الطلاق الذي سمحت به الشريعة، أعلن المخلّص لخصومه: «بسبب قساوتكم سمح لكم موسى بأن تطلّقوا نساءكم. في البدء، لم يكن الأمر هكذا. فقد كُتب: وحّد الله هذين الزوجين، وما وحّده الربّ (قال)، لا يحقّ للإنسان أن يفعله»[٥٧]. (٥) بهذا يبّن أنّ هناك شريعة الله التي تمنع فصل المرأة عن زوجها، وشريعة أخرى، شريعة موسى، التي تسمح بفسخ الاتّحاد الزواجيّ، بالنظر إلى قساوة القلوب. (٦) من هذا القبيل، أعطى موسى وصيّة تعارض وصيّة الله. فإنّ «الفصل» يعارض[٥٨] «اللافصل». وإن استعلمنا عن الفكرة التي ألهمت هذه الوصيّة، يبدو أنّ موسى لم يفعل ما فعل من عنده، بل أكرهه ضعفُ البشر الذين توجّهت إليهم الشريعة. (٧) ما استطاع البشر أن يتمسّكوا بمشيئة الله التي تمنعهم من طلاق نسائهم، مع أنّ بعضهم كره السكن معهنّ، فراحوا من سيّئ إلى أسوأ بحيث صاروا إلى الدمار. (٨) عندئذ أراد موسى أن يداوي هذه المتاعب التي تهدّد مصير البشر، فاختار في هذه الظروف أهون الشرّين، وأعلن من أجلهم، وبمبادرة منه، شريعة ثانية تتيح لهم الطلاق. وهكذا إن كانوا لا يستطيعون أن يحفظوا الشريعة الأولى، فليراعوا الثانية على الأقلّ، ولا يلجأوا إلى وسائل جائرة وشرّيرة ينتج منها ملء دمارهم[٥٩] الخلقيّ. (١٠)

(٥٧) نصّ (متّى ١٩: ٤)، ولكنّه لم يرد في حرفيّته.

(٥٨) رفضَ التعليمُ القويم القول بوجود تعارض في الكتاب المقدّس. رج يوستينوس، الحوار مع تريفون ٦٥.

(٥٩) لكلّ إنسان مصير خاصّ به، يختلف فيه عن الآخرين. هناك «الروحيّون» Pneumatikoi، هم مختارون، وقد نالوا نعمة خاصّة. مصيرهم أن يكونوا في «بليروما» (الملء) Plêrôma. والهوليّون (hylikoi) ينهبون إلى الهلاك. والنفسيّون (psychikoi) الذين قد يهلكون لأنّهم يمتلكون إرادة حرّة. اليهود=

تلك كانت الفكرة[٦٠] التي ألهمت هذه الفرائض المعارضة لفرائض الله. فلا جدال في أنّنا برهنّا أنّ هذه الشريعة صدرت عن موسى، وهي تختلف عن شريعة الله، ولو أنّ برهاننا استند فقط إلى مثل واحد. (١١) وأن تكون امتزجت[٦١] بالشريعة تقاليدُ تصدر عن شيوخ الشعب، أمر بيّنه المخلّص أيضًا. قال: «فالله أوصى: أكرم أباك وأمّك لكي تنجح». (١٢) وأضاف متوجّهًا إلى شيوخ الشعب: «أمّا أنتم»، فأعلنتم: «العون الذي كان بالإمكان أن تتقبّلوه منّي هو قربان لله». وهكذا ألغيتم شريعة الله وأخذتم بتقليد خاصّ بكم، يا شيوخ الشعب! (١٣) فقد أعلن أشعيا من قبل: «هذا الشعب يكرّمني بشفتيه، أمّا قلبه فبعيد عنّي! فهم باطلًا يكرّمونني، لأنّهم يعلّمون فرائض هي وصايا بشر»[٦٢]... (١٤) يتّضح من كلّ هذا أنّ الشريعة بمجملها تتألّف من ثلاثة أقسام: فرائض موسى، فرائض شيوخ الشعب، فرائض الله ذاته. وقسمة الشريعة هذه في مجملها، كما ثبّتناها، أوضحت العنصر الصريح الذي يتضمّن الشريعة.

(٥) (١) وهذا القسْم الأخير، الذي هو شريعة الله ذاته، يُقسم بدوره إلى ثلاثة[٦٣]: التشريع النقيّ الذي لم يمتزج بالشرّ؛ الشريعة، في المعنى الخاصّ بالكلمة، التي لم يأتِ المخلّص لكي يلغيها، بل ليكمّلها (فتلك التي أكملها لم تكن غريبة عنه، بل احتاجت إلى أن

=الذين يتحدّث عنهم النصّ، هم من هذه الفئة الثالثة. إذن، الهلاك يتهدّدهم (إيريناوس، ضدّ الهرطقة ٤/ ١٥: ٢).

(٦٠) Gnomè، النيّة.

(٦١) جاءت أمور من لدن إبليس. هذا ما نجده في كرازة بطرس، التي نجدها في العظات الإقليميّة المزعومة (٣: ٣٨). يبدو، بحسب إيفانيوس، أنّ الكاتب يشير إلى المشناة-التي تجمع أولى التقاليد الشفهيّة لدى اليهود. رج بولس الفغالي، «التلمود وأدب المعلّمين»، المشرق ٧٤، الجزء الثاني، (تمّوز - كانون الأوّل، ٢٠٠٠) ص ٤٨٨-٤٩٠.

(٦٢) (متّى ١٥: ٥). أورد متّى (أش ٢٩: ١٣).

(٦٣) الشريعة النقيّة، الشريعة الرمزيّة، الشريعة الدنيئة. رج يوستينوس، الحوار مع تريفون ٤٤.

تكمّل لأنّها لم تكن كاملة)؛ ثمّ الجزء الذي امتزج بالشرّ والجور، الذي ألغاه المخلّص لأنّه لا يتوافق مع طبيعته. (٢) وأخيرًا، نحدّد جزءًا نمطيًّا ورمزيًّا يتوخّى تمثيل الروحيّ والمتعالي، وقد نقله المخلّص من الحسّيّ والظاهر إلى الروحيّ واللامنظور. (٣) أمّا شريعة الله النقيّة والمنزّهة عن كلّ مزيج دنيء، فهي الدكالوغ[٦٤]، تلك الوصايا العشر التي حُفرت على لوحتين، فحرّمت ما يجب أن لا نعمله وأمرت بما يجب أن نعمله. هي وصايا نقيّة، ولكنّها غير كاملة بعد أن احتاجت أن يكمّلها المخلّص. (٤) وبجانب شريعة الله، هناك شريعة يرافقها الجور، شريعة المِثل[٦٥] والعقاب على جريمة اقتُرفت. شريعة تأمر بأن نقلع العين بالعين، ونحطّم السنّ بالسنّ، ونردّ على القتل بالقتل. فمَن اقترف جورًا، ردًّا على جور، هو خاطئ، شأنه شأن الذي بادر واقترف الجور: سيختلف ترتيب صانع الشرّ، ولكنّ الشرّ هو هو. (٥) ولا بدّ من القول بأنّ هذه الوصيّة كانت بارّة، وما زالت، فقد أعطيت بسبب ضعف الذين توجّهت إليهم الشريعة لكي يتجنّبوا تجاوز الشريعة النقيّة. ومع ذلك، فلا نستطيع أن نوفّق هذه الوصيّة مع صلاح أبي الكلّ. (٦) لا شكّ في أنّ هذا كان نتيجة تكيُّف مع الظروف، بل بالأحرى ضرورة لا بدّ منها. فالذي أراد أن يمنع قتلًا واحدًا فأعلن: «لا تقتل». ثمّ أمر بأن يُقتل القاتلُ بدوره، أعطى شريعة ثانية، فصار في مبدأ قتلَيْن، وهو الذي حرّم قتلًا واحدًا. وهكذا اتّضح أنّه كان ضحيّة الضرورة من دون أن يعلم. (٧) لهذا، حين جاء ابنه[٦٦]، ألغى هذا الجزء من الشريعة، مع أنّه أقرّ أنّه صدر هو أيضًا عن الله. واعترافه بالعهد القديم، يظهر في ما يظهر، في ما يلي: «أعلن الله: مَن لعن

---

(٦٤) Dekalogos: الكلمات العشر.

(٦٥) مثلما تعاملني أعاملك. أو «سنّ بسنّ، وعين بعين». يرى مرقيون معارضة مطلقة بين شريعة المثل وفرائض عظة الجبل (متّى ٥-٧).

(٦٦) إنّ الابن الذي جاء من يهوه هو «المسيح الثاني» الذي يميّز عن الفادي.

أباه أو أمّه، يُقتل قتلًا»[٦٧]. (٨) وأخيرًا، هناك الجزء الرمزيّ، الذي جُعل على صورة الروحيّات والمتعاليات، أي القرائض المتعلّقة بالذبائح والختان والسبت والصوم وحَمَل الفصح والخبز الفطير... (٩) كلّ هذه الطقوس التي هي صور ورموز، حملت مدلولًا مختلفًا بعد أن كُشفت الحقيقة. هي ألغيت في شكلها الخارجيّ وتطبيقها الحرفيّ، ولكنّها تعمّقت في معناها الروحيّ وفي مدلولها، لأنّ الألفاظ القديمة تلقّت مضمونًا جديدًا. (١٠) أمرَنا[٦٨] المخلّصُ أن نقدّم ذبائح، لا ذبائح حيوانات غير عاقلة، ولا تقدمات بخور، بل مدائح وتسابيح وأفعال شكر روحيّة، والمقاسمة مع القريب والإحسان إليه. (١١) وطلب منّا أيضًا الختان[٦٩]، لا ختان غلفة الجسد، بل ختان القلب الروحيّ. (١٢) وأن نحفظ السبت[٧٠]، لأنّه يريدنا أن نرتاح من أعمال الشرّ. (١٣) وأن نصوم أيضًا. إلّا أنّه لا يطلب منّا صوم الجسد، بل الصوم الروحيّ الذي يقوم بالامتناع عن كلّ شرّ. ومع ذلك، نظلّ نحن متعلّقين بالصوم الخارجيّ، لأنّ حياة النفس تستفيد منه، حين نمارسه بتميز، لا لنقتدي بالآخرين، أو على سبيل العادة، أو لأنّ يومًا من الأيّام حُدّد لذلك. (١٤) وفي الوقت عينه، تبقى متعلّقين بالصوم لكي نتذكّر الصوم الحقيقيّ[٧١]، بحيث يتذكّره في صوم خارجيّ، أولئك الذين لا يستطيعون أن يمارسوه. (١٥) وأنّ حمل الفصح والخبز الفطير كانا رمزين. هذا ما بيّنه أيضًا بولس الرسول حين قال: «حمل فصحنا، المسيح، ذُبح». وقال: «لكي تكونوا بلا خمير، لا تشاركوا في الخمير (هذا الخمير يعني الشرّ)، بل كونوا

(٦٧) (متّى ١٥: ٤)؛ رج (خر ٢١: ١٧).
(٦٨) هذا ما لا نجده في الأناجيل. نقرأ عن الذبيحة الروحيّة في العهد القديم (مز ٤٩: ١٤).
(٦٩) (إر ٤: ٤). رج (روم ٢: ٢٨-٢٩).
(٧٠) متّى (١٢: ١٢) رج الموشنات (١: ١٣)؛ الحوار مع تريفون (١٢: ٣).
(٧١) (أش ٥٨: ٦): «الصوم الذي أفضّله: حلّ قيود الشرّ، وفكّ ربط النير».

عجينًا جديدًا»[٧٢].

٦ (١) إذن، قسمُ الشريعة الذي هو بلا شكّ من الله، يُقسم ثلاثة أجزاء: جزء كمّله المخلّص. فالوصايا «لا تقتل، لا تزنِ، لا تشهد شهادة زور» تُفهم في منع الغضب والشهوة وكلام يرافقه الحلف. (٢) وجزء آخر ألغي كلّه. فالوصيّة «سنّ بسنّ، وعين بعين» التي يرافقها الجور لأنّ عملًا شرّيرًا يتبعها، أحلّ محلّها المخلّصُ وصيّة مغايرة. فالنقيضة المطلقة تلغي النقيضة المطلقة. (٣) «أمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرّير مقاومة. فإن ضربك على خدّك الأيمن، فقدّم له الآخر». (٤) وأخيرًا، هناك جزء من الشريعة، انتقل وتحوّل من المعنى الحرفيّ إلى المعنى الروحيّ: هو الجزء الرمزيّ التي أعطي كصورة عن المتعاليات. (٥) فالصور والرموز التي كانت تمثّل شيئًا آخر، ظلّت مقبولة، في وقت لم تظهر فيه الحقيقة. والآن، وبعد أن كُشفت الحقيقة، ينبغي أن نعمل أعمال الحقيقة، لا أعمال الصورة[٧٣]. (٦) تكلّم تلاميذ يسوع على الأجزاء الثلاثة هذه؛ كما تكلّم بولس الرسول: تكلّموا على الجزء الرمزيّ، كما قلنا حين تحدّثنا عن حمل الفصح الذي ذُبح لأجلنا، وعن الخبز الفطير. وتكلّموا على الجزء الذي يرافقه الجور حين قلنا إنّ شريعة الوصايا صارت بلا جدوى، بسبب تعليم جديد. وتكلّموا على جزء الشريعة الذي خلُص من كلّ جور، حين قالوا: «الشريعة مقدّسة، والوصيّة مقدّسة وعادلة وصالحة».

٧ (١) بقدر ما سمح لي المدى، أظنّ أنّني بيّنت تبيانًا كافيًا، الفرائض البشريّة في الشريعة، وقسمةَ شريعة الله ذاته إلى ثلاثة أجزاء. (٢)

---

(٧٢) (١ كور ٧: ٥). نلاحظ أنّ هرقليون الغنوصيّ، مفسّر إنجيل يوحنّا، قدّم شرحًا استعاريًّا عن حمل الفصح، في الجزء ١٢؛ رج ترتليانس، ضدّ اليهود ١٤.

(٧٣) قال ولنطينس: الصورة أدنى من الحقيقة. رج إكلمنضوس، الموشيات (٤/٨٩: ٦). وربط إيريناوس الصور بالحكمة (سوفيا). رج ضدّ الهراطقة (١/٥: ١).

يبقى علينا أن نقول: مَن هو هذا الإله الذي أعطى الشريعة؟ غير أنّي أعتقد أنّ هذه النقطة توضّحت لكم ممّا سبق، إذا كنتم أعرتموني انتباهكم. (٣) فإن لم يكن الإله الكامل ذاته أعطى الشريعة، كما سبق وقلنا، وإن لم يكن إبليس، وهذا أمر أكيد (بل لا يحقّ لنا أن نقول مثل هذا القول)، فهذا المشترع هو ثالث وُجد بجانب هذين الاثنين الآخرين. (٤) هو الباري[٧٤] وخالق[٧٥] هذا الكون وكلّ ما يتضمّنه. بما أنّه، في جوهره، يختلف عن الاثنين الآخرين، ويقف بينهما، نستطيع بحقّ أن ندعوه الوسيط[٧٦]. (٥) إذا كان الله الكامل صالحًا في جوهره، وهو كذلك (لأنّ مخلّصنا قال إنّ هناك إلهًا واحدًا صالحًا[٧٧] هو أبوه الذي أخبر عنه)، وإذا كان الكائن الذي هو خصم في طبعه، هو شرّير وموصوف بالجور، فذاك الذي يقف بين الله الكامل وإبليس، والذي ليس صالحًا، ولا شرّيرًا أو جائرًا، يمكن أن يُدعى بارًّا لأنّه يحكم[٧٨] في البرّ الذي يرتبط به. (٦) من جهة، يكون هذا الإله أدنى من الإله الكامل، وتحت برّ هذا الإله، لأنّه مولود، لا غير مولود (فهناك واحد غير مولود هو الآب، الذي عنه يصدر كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء يرتبط به بطريقته). ومن جهة ثانية، يكون فوق الخصم وأسمى منه. وهكذا يكون، في طبعه، من جوهر آخر ومن طبيعة أخرى، غير جوهر هذين الآخرين. (٧) جوهر الخصم هو فساد وظلام (لأنّه مادّيّ ومنقسم بألف شكل). أمّا الآب الذي هو لا مولود، أمّا أبو الكلّ، فجوهره لا فساد ونور

(٧٤) Démiourgos: ذاك الذي رتّب المادّة.
(٧٥) Poiétés: ذاك الذي صنع الكون.
(٧٦) Misotés، رج (١ تم ٢: ٥)؛ (عب ٨: ٦؛ ٩: ١٥). نلاحظ أنّ الغنوصيّين يأخذون كلمات العهد الجديد (المخلّص، القادي) ويعطونها معنى آخر. فالوسيط في المسيحيّة هو إله وإنسان. ولكنّه ليس كذلك في الغنوصيّة.
(٧٧) (متّى ١٩: ١٧): لا صالح إلّا الله (كلام إلى الرجل الغنيّ الذي دعا يسوعَ المعلّمَ الصالح).
(٧٨) هو الديّان. يجازي الخير ويعاقب الشرّ. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (٢: ١٣).

ذاتيّ ومتماسك. أمّا الباري فهو جوهر الله السامي، وإن أوجد قوّة هي قوّة مضاعفة. (٨) والآن، لا تحتاجون أن تقلقوا من أن تعرفوا كيف يمكن أن تتكوّن هاتان الطبيعتان الأخريان[٧٩] من مبدأ كلّ شيء، الذي نعترف به ونؤمن، من مبدأ هو لا مولود، ولا فاسد، وصالح: طبيعة الفساد وطبيعة الوسيط، اللتان هما من جوهر مختلف مع أنّ طبيعة الخير تقوم بإيلاد وإنتاج كائنات تشبهه وتكون من جوهره. (٩) فإن سمح الله بذلك، ستنالون في ما بعد إيضاحات أدقّ حول مبدأهما وولادتهما، حين تُضحون أهلًا لأن تعرفوا تقليد الرسل، وهو تقليد تسلّمناه نحن أيضًا عن طريق التسلسل. وفي هذه الحالة أيضًا نُثبت نظراتنا مستندين إلى أقوال المخلّص. (١٠) لم أملّ من أن أقول لك هذا بإيجاز، يا أختي فلورا. فمع أنّي كنتُ موجزًا في ما سبق، إلّا أنّي عالجت الموضوع معالجة حاسمة. إنّ هذه الملاحظات تستطيع، عندما يحين الوقت، أن تساعدك كثيرًا: فبعد أن تتقبّلي، كما في أرض طيّبة وصالحة ثمار خصب، تُبرزين الثمارَ التي خرجت منها.

٣ – ملاحظات على الرسالة

هذه الرسالة التي تبدو وثيقة مهمّة في العالم الغنوصيّ، عالجت الشريعة اليهوديّة في نظر الديانة المسيحيّة. أقلّه كما نظر إليها التيّار الفلسفيّ والروحيّ هذا، الذي عبّر عنه بطليموس. وها نحن نقدّم في هذا المجال ثلاث ملاحظات.

أ – طابع هذه الرسالة

قلنا إنّ بطليموس كان من مدرسة ولنطينس في خطّها الغربيّ. أقام في رومة، وقد يكون هناك عرف فلورا التي كانت إحدى سامعاته اللواتي كان الغنوصيّون يفضّلون التحدّث إليهنّ، ويفضّلونهنّ على الرجال. فلورا

---

(٧٩) سؤال مقلق حول أصل الشرّ. رج إبيفانيوس، باناريون (٢٤/٦: ١).

امرأة مسيحيّة بدليل معرفتها للكتاب المقدّس، وقبول الشرح الذي يقدّمه بطليموس. وقد رغبت في أن تسمع شيئًا حول الشريعة التي هاجمها مرقيون(٨٠) ودافع عنها يوستينوس(٨١).

كان باستطاعة بطليموس أن يقدّم جوابًا سريعًا فيقول: الشريعة (ومثلها العهد القديم) نفسانيّة (بسيخيكوس)، شأنها شأن إله اليهود. وكلّ ما هو نفسيّ هو رمز عن العالم الروحيّ (بنفماتيكوس). ولكن اللافت هو أنّ لفظ «بسيخيكوس» الذي يميّز لغة ولنطينس، لا يرد في هذه الرسالة. فالكاتب يفضّل استعمال ألفاظ خلقيّة قريبة من مفهوم تلك التي يكتب إليها. ذاك كان نهج الحلقات الولنطينيّة، على ما يقول ترتليانس: «لا يسلّمون تعليمهم، حتّى لتلاميذهم، قبل أن يربحوهم كلّيًّا. فلا يخلو نهجهم من براعة: هم يقنعون قبل أن يعلّموا»(٨٢). من أجل هذا، فالرسالة إلى فلورا ليست وثيقة غنوصيّة في المعنى الحرفيّ للكلمة، بل مقدّمة إلى الغنوصيّة.

تبدأ هذه الرسالة فتحدّد موقف الكنيسة وموقف مرقيون.

نسب المسيحيّون الشريعة إلى الله، والكربوكراتيون(٨٣) إلى إبليس(٨٤). إعتبر بطليموس أنّ الكنيسة أخطأت حين قالت إنّ الله الكامل هو الذي أعطاها، مع أنّها ناقصة. نحن هنا أمام اعتراض أساسيّ في خطّ النظرة إلى العهد القديم من الوجهة الغنوصيّة. أمّا مرقيون وتلاميذه، فشجبهم بطليموس بقساوة، لأنّهم ينسبون الشريعة إلى إبليس. فيهوه الذي خلق الكون وأعطى الشريعة، هو إله شرّير، كما يقول مرقيون.

---

(٨٠) بولس الفغالي، «مرقيون والتعامل مع الكتاب المقدّس»، المسرّة ٨٦ (٢٠٠٠)، ص ٣٨٥-٤٠٨.

(٨١) كتاب ضاع *Syntagma ou Traité contre toutes les hérésies*. ولكن ذكره يوستينوس في دفاعه الأوّل (٢٦: ٥) وأوسابيوس القيصريّ في التاريخ الكنسيّ (٤/ ١١: ١٦).

(٨٢) ضدّ ولنطينس ٢١, SC 280, p. 127.

(٨٣) Carpocratiens- جماعة كربوكراتوس، ابن الإسكندرية.

(٨٤) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/ ٢٥: ٤). SC 264, p. 338-341.

شوّه بطليموس بعض الشيء فكر مرقيون[٨٥]. غير أنّه أعلن في ما بعد أنّ الباري الذي أعطى الشريعة ليس صالحًا ولا شرّيرًا، بل هو عادل. هذا يعني أنّه لم يكن بعيدًا عن موقف مرقيون وإن ضخّم هذا الموقف.

هذا ما يتيح لبطليموس أن يقدّم برهانًا يقول: لا يمكن أن تكون الشريعة شرّيرة، لأنّها تمنع الأعمال الشرّيرة[٨٦]. كما يتيح له أن يطبّق فكرة مسبقة على وضع تاريخيّ محدّد. إقتنع كاتب الرسالة أنّ الشريعة لم يعطها إله كامل، ولم يكن إبليس ولا الهيولى في أصلها[٨٧]. وهكذا ابتعد عن الكنيسة كما ابتعد عن المرقيونيّة.

أخطأت الكنيسة لأنّها لا تعرف الإله المتعالي. وأخطأ المرقيونيّون لأنّهم لا يعرفون يهوه. ومع ذلك، فإنّ بطليموس لا يبدو بعيدًا جدًّا عن مرقيون. كلاهما شدّدا على تعالي الله في تعارضه مع «العالم»، وقالا إنّ المخلّص هو الذي حمل هذا الوحي. وكلاهما اعتبرا يهوه إلهًا وثنيًّا، لأنّه الخالق والمشترع الذي لا صلاح فيه: يهوه تجسيم خارجيّ للعالم الملموس. ولكن بطليموس ابتعد بعض الشيء عن مرقيون حين اعتبر أنّ يهوه اهتدى إلى المسيح وقام بحماية الكنيسة[٨٨]. أتراه حاول الاقتراب من التعليم الكنسيّ؟ ربّما.

ب - طريقة التفسير

يعتبر بطليموس أنّه يستطيع أن يفسّر شريعة موسى، لأنّه نال

---

(٨٥) نشير هنا إلى أنّ بطليموس شوّه فكر مرقيون: هو لم ينكر يهوه، بل يجعله حقيرًا يطلب الانتقام ويفعل الشرّ. رج ترتليانس، ضدّ مرقيون (٢: ١١). رج SC 368, p. 78-85. هكذا بسّط إيريناوس (ضدّ الهراطقة ٣/١٣: ١٢) وهيبوليتوس (Elenchos VI, 29) نظرة مرقيون، ناعتبرا أنّه يرى في يهوه مبدأ الشرّ.

(٨٦) رج ما قاله إكلمنضوس الإسكندرانيّ في الموشيات (٣/٣٥: ٣)، حين ردّ على المهاجمين على العهد القديم: «إذا كانت الوصيّة التي تمنع الأعمال الشرّيرة، هي شرّيرة، فالشرّ يعطي شرائع تعارض نفسه، وهذا مستحيل».

(٨٧) Hylé المادّة الأولى التي هي شرّيرة.

(٨٨) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (١/٧: ٤). SC 264, p. 103-111.

«العرفة»[٨٩]. أمّا خصومه فلا يستطيعون لأنّهم لا يمتلكون «العرفة». ما هو هذا المبدأ الذي يكفل وحده التفسير الصحيح؟

حين نتحدّث عن «العرفة»، نفكّر في الوحي والسرّ. كما نفهم أنّ العرفة ليست ملكة بشريّة، ولا تُولد مع الإنسان، بل هي إلهيّة. هي موهبة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالروح[٩٠] المتعالي. لقد ميّز الولنطينيّون بين «الروح» البشريّ، الذي أصله سماويّ، والذي لا يستطيع بقواه الخاصّة أن يعود إلى وطنه السماويّ، و«الروح» الإلهيّ (المسيح وملائكته) الذي كشف «العرفة» للمختار.

لا يتوقّف بطليموس مطوّلًا على طبيعة «العرفة»، بل يلاحظ أنّها تتعلّق بالإله المجهول والباري. وهو يعلن أنّه يستطيع أن يشرح ولادة يهوه وأصل الشيطان، لأنّه نال التقليد الرسوليّ. نحن هنا أمام تقليد سرّيّ محفوظ حصرًا للمتدرّجين، وهو يعود إلى المؤسّس. هو رسوليّ، لأنّ ولنطينس ورثه من تودا، تلميذ بولس[٩١]. بما أنّ هذا التقليد يعالج الكوسمولوجيا (علم الكون) والسقطة الأصليّة، فيجب أن نعرف التعليم الماورائيّ كي تقدر على شرح الشريعة الموسويّة.

في هذا الإطار، يعلن بطليموس أنّ الشريعة تتضمّن إضافات بشريّة[٩٢]. فإنّ موسى كيّف فرائضها مع قساوة قلب معاصريه. في الواقع، رفض الولنطينيّون تقليد شيوخ بني إسرائيل في القديم، كما رفضوا تقليد الشيوخ في الكنيسة[٩٣]. فهم يمتلكون «العرفة» السرّيّة، التي تُتيح لهم، بعد أن يتدرّجوا، أن يرتفعوا فوق كلّ سلطة، فوق موسى، فوق رسل

(٨٩) La gnose.

(٩٠) Pneuma.

(٩١) إكلمنضوس، الموشيات (٧: ١٠٦).

(٩٢) قال إيريناوس (ضدّ الهراطقة ١/٣: ٢) شيئًا مماثلًا: «يهتمّ الولنطينيّون بالكتب المقدّسة، لأنّ بعض المقاطع ليست صحيحة، بحيث يستحيل على الذين لا يعرفون التقليد السرّيّ، أن يجدوا الحقيقة في البيبليا». SC 211, p. 26-29.

(٩٣) إيريناوس، ضدّ الهراطقة (٣/٢: ٢).

المسيح. هكذا استطاعوا أن يميّزوا في نبوءات العهد القديم، العناصر الروحانيّة والمركّب الهيوليّ، والمركّب البشريّ والمركّب الإلهيّ. وطبّق بطليموس هذا الكلام على الشريعة. واستند بطليموس إلى التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة ليقول إنّ الشريعة حول الطلاق ليست من أصل إلهيّ. وما نقوله عن إضافات جعلها موسى، نقوله بالأحرى عن إضافات وضعها الشيوخ كما هو الأمر في المشناة[٩٤] التي دوّنت في القرن الثاني ب.م. وبعد ذلك تدرس الرسالة إلى فلورا، الشريعة الإلهيّة المؤلّفة من ثلاثة أقسام: الشريعة الدنيا، الشريعة الرمزيّة، الشريعة النقيّة. أمّا الشريعة النقيّة فهي الدكالوغ أو الوصايا العشر. وقد أكملها المخلّص، لأنّها ليست غريبة عنه. والقسم الثاني من الشريعة هو شريعة الانتقام، ومعاملة مَن أساء إلينا مثلما عاملَنا. غير أنّ هذه الشريعة يرافقها الجور دائمًا، لأنّ مَن يعمل عملًا سيّئًا ليردّ على عمل سبقه، لا يختلف عن الذي بدأ وعمل. والشريعة الثالثة تتوقّف على الاحتفالات الليتورجيّة والطقوس التي يمارسها الشعب اليهوديّ.

ج - خاتمة الرسالة

جاءت الوصايا العشر ناقصة، فكمّلتها عظة الجبل. أمّا شريعة الانتقام بالمثل فقد ألغيت. والشريعة الرمزيّة ارتدت مدلولًا روحيًّا حميمًا. هذا يعني أنّه لم يعد من قيمة لشريعة موسى كلّها. فما ألهم الدكالوغ هو «البذرةُ الروحيّة»[٩٥]. والإله الذي أعطى شريعة المِثل كان إلهًا دنيًّا. والشريعة الرمزيّة تصدر عن إله سقط عن عرشه.

---

(٩٤) مجموعة أقوال ارتبطت بالتوراة الشفهيّة، وجمعها من التقليد رابي يهودا هاناسي، رج حاشية ٦١.

(٩٥) Sperma pneumatikon هو الذي ألهم الدكالوغ وبعض أجزاء العهد القديم. وهذا ما يجعلنا نميّز ما في العهد القديم وما في العهد الجديد. الشريعة نقيّة ومعها بعض المقاطع النبويّة، بعد أن ألهمتها البذرة الروحيّة (التي ليست كاملة). أمّا في أسمى نصوص الإنجيل، فالمخلّص (Sôtêr) هو الذي تكلّم. إذن، هناك اختلاف على المستوى الروحيّ: فمعرفة الله المطلقة لا تتكشف إلّا في أقوال المسيح.

يتّج من كلّ هذا أنّ المشترع ليس صالحًا ولا شرّيرًا. هو عادل. إنّما يبقى التعارض حاضرًا بين الخلق والفداء، الذي لم يجد له جوابًا. ولكن يبدو أنّ بطليموس عمل عمل المربّي، مع امرأة يوجّه إليها رسالته: هي مسيحيّة، وهي تعرف أنّ إبليس شرّير والله صالح. مثل هذه المرأة تفهم تعليم مرقيون كما يلي: الشريعة تعارض الإنجيل. والبرّ يعارض الصلاح. ولكنّها لا تقدر أن تفهم أنّ الله «الجّة» و«صمت»، وروح محض يتجاوز عالم المُثل. وأنّ الباري وإبليس اللذين يجسّدان تجسيدًا رمزيًّا الطبيعة السامية والطبيعة الدنيئة، يُولدان من ألم سوفيا (الحكمة). تلك هي نظرة ولنطينس التي يتركها بطليموس جانبًا، ليشدّد على أنّ الباري هو صورة الآب، وبه خلق السماوات والأرض، أي السماويّات[٩٦] والأرضيّات[٩٧]، وهكذا تكون القوّة المضاعفة[٩٨] الطبيعة السامية والطبيعة الدنيئة.

٤ - خاتمة عامّة

وهكذا نظرنا سريعًا إلى العالم الغنوصيّ، ولا سيّما إلى ولنطينس وبطليموس، قبل أن نتوقّف على رسالة أرسلها بطليموس إلى سيّدة مسيحيّة من رومة، اسمها فلورا. رسالة قصيرة ترد في بضعة مقاطع في كتاب إيفانيوس، أسقف سلامية (قبرص) حول الهرطقات والداء الناجع للشفاء منها. وجدنا في هذه الرسالة نقطة الانطلاق مع ولنطينس، ولكن بطليموس تحرّر بعض الشيء من تأثير معلّمه لكي يقدّم تعليمًا «راعويًّا»، تعليمًا يراعي الشخص الذي يكتب إليه. لهذا ترك الأمور الماورائيّة والصوفيّة، وتوقّف على السؤال الذي يشغل بال هذه المرأة التي لجأت إليه. فجاء جوابه بسيطًا في خطّ الغنوصيّة، ولكنّه بدا متماسكًا فبيّن دور يهوه الذي خلق الشريعة ودور المخلّص الذي جاء وكمّلها، وفي النهاية

(٩٦) Psychiké: ما يتعلّق بالنفس.
(٩٧) Hyliké: ما يتعلّق بالجسد والمادّة.
(٩٨) Ditte dynamis: قوّة هي في الواقع قوّتان.

ألغاها حين أعلن الأقوال الإنجيليّة. وهكذا ابتعد بطليموس عن الموقف المسيحيّ الذي يرى في شريعة العهد الجديد امتدادًا لشريعة العهد القديم، وعن موقف مرقيون الذي يرى الشرّ في شريعة العهد القديم كلّها، بحيث يرفض العهد القديم ويرفض معه أسفار العهد الجديد التي ترتبط من قريب أو بعيد بكتاب التوراة والأنبياء.

«منجد اللغة العربيّة المعاصرة»
وقضيّة تطوّر اللغة العربيّة

البروفسور أهيف سنّو(*)

للمنجد الحديث الذي أصدرتْهُ دار المشرق منذ عهد قريب جدًّا، بإشراف الأب صبحي حَمويّ المسؤول عن قسم المعاجم اللغويّة، ومعاونة فريق من المحرّرين والمُراجعين، عنوان يدعو إلى التأمُّل: المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة(١). ويُذكّرنا هذا العنوان بمعاجم أجنبيّة مماثلة كمعجم اللغة الفرنسيّة المعاصرة *(Dictionnaire du français contemporain)*(٢)، أو معاجم ثنائيّة اللغة فصلت بين العربيّة الحديثة وغيرها(٣)... ولكنّ أصالة المنجد هذا: تأتي من صفته معجمًا عربيًّا أحاديّ اللغة، صرف عنايته إلى مرحلة معيّنة من مراحل اللغة العربيّة، فأكَّد

(*) نائب رئيس جامعة القدّيس يوسف للدراسات العربيّة والإسلاميّة، ومدير معهد الآداب الشرقيّة. أُلقيت هذه الكلمة على مُدَرَّج حرَم العلوم الإنسانيّة بجامعة القدّيس يوسف، لمناسبة تكريم الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ لجهوده المعجميّة.

(١) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، الطبعة الأولى، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠، [٣٥] + ١٦٤١ ص؛ الطبعة الثانية، ٢٠٠١.

(٢) *Dictionnaire du français contemporain* (J. Dubois, R. Lagane, G. Niobey, D. Casalis, J. Casalis, H. Meschonnic), Paris, Augé-Gillon, Hollier-Larousse, Moreau et C^ie, Librairie Larousse, 1967, 1 vol., 1224 pp.

(٣) جبّور عبد النور، معجم عبد النور: عربيّ - فرنسيّ (الحديث)، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

- ولو ضمنيًّا - تاريخيّتها، واختلاف مفرداتها ودلالاتها من حقبة إلى أخرى.

وقد أصبح اليومَ من باب تحصيل الحاصل - بفضل علوم اللسان وما نشهده بالعين المجرّدة في مناطق متنوّعة من العالم – القول إنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة، مرتبطة بزمانٍ وحيّز معيّنين، تتطوّر بفعل مؤثّراتٍ خارجيّة بيئيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو حضاريّة أو دينيّة...، ومؤثّراتٍ داخليّة تعود إلى نظامها اللغويّ نفسه، فتَحيا، وتتطوّر، وتموت[٤]. ولكنّ القضيّة ليست بمثل هذه البساطة والسهولة عندما يتعلّق الأمر بالعربيّة. فإنّ تطوّرها بفضل مستعمليها في مجتمعات متغيّرة، غيرُ واضح في أذهان القدماء، وهو يُثير ردّات فعلٍ متفاوتة لدى كثير من المحدَثين. وحَسْبُنا أن نُذكّر بنصٍّ لمحمّد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) تناول فيه إصلاحَ أساليب العربيّة في عصره، فَخَلا النصّ من الإشارات الزمنيّة باستثناء إشارة إلى الحاضر، فبدَت اللغة العربيّة خارج نطاق الزمن، بمنزلة مثال أصليّ (archétype) يجعل الإصلاح ممكنًا، كما في الدين تمامًا[٥].

وتكمن تحت هذه النظرة إلى اللغة العربيّة عواملُ تاريخيّة كثيرة طبعتها بطابعها الخاصّ؛ ولعلّ أهمّها يعود إلى الدين، وظروف جمع اللغة ووضع معاجمها.

فمن جهة أُولى، لم تلبث اللغة المشتركة (Koïnè) التي نُظم بها الشعر القديم وأُنزل بها القرآن، أن أصبحت لغةَ الوحي ولغة الإعجاز[٦]

(٤) أنظر مثلًا: إبراهيم السامرّائي، التطوّر اللغويّ التاريخيّ، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ٢٨-٣٩، ٢٢٨-٢٢٩.

(٥) Michel Allard, «Méthode d'analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad 'Abduh", *Studia Islamica*, 1970, pp. 15-28.
وقد ورد النصّ عند: محمّد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٥٠/١٩٣١، ١/١١-١٢.

(٦) Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines jusqu'à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1952–1966, pp. 230-235.

وانطلق اللغويّون والنحويّون من بعض الآيات ليُحدّدوا أصلَ اللغة: فكانت الغلبة لِمَن قال بالتوقيف، على مَن ذهب إلى التواضع والاصطلاح من أهل النظر كالمعتزلة[٧]. ومن جهة أخرى، لم تجمع اللغة العربيّة جمعًا شاملًا حقيقيًّا: فقد اقتصر المعجميّون على الفصيح، وهو في عُرفهم، ما تكلّمت به قبائل معيّنة ممعنة في البداوة، كقيس وتميم وأسد وهُذيل وبعض كنانة وطيّئ؛ وركّزوا في شواهدهم على القرآن والشعر القديم، فكان إبراهيم ابن هَرْمة (ت ١٧٦/٧٩٢) آخر مَن يُحتجّ بشعره. وهكذا استُبعدت استنادًا إلى حُكم قيميّ يرمي إلى اجتناب الفساد في اللغة، قبائلُ كثيرة عاشت عند أطراف شبه الجزيرة العربيّة، وأُهمل المُوَلَّد الذي أُنتج في العهود العبّاسيّة، ولم يُحفَل بألفاظ الأدباء من كتّاب وشعراء؛ فسقط جزء كبير من الثروة اللغويّة العربيّة[٨].

تلك اللغة هي التي عُني بها المنجد الكلاسيكيّ، وجعلها أساسًا لمدوّنته إلى حدٍّ بعيد، مع أخذه بالكثير من مفردات المعاصرين، ودلالاتهم، ومصطلحاتهم[٩]. ولكنّ المنجد الجديد حصر اهتمامه في

(٧) السيوطيّ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى، وعليّ محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، لات.، ١/٨-٣٠؛ André Roman, «Note sur le pronom *Hum* des versets coraniques de la nomination divine», *in Arabica*, XIX (1972), pp. 301-315.

(٨) السيوطيّ، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمّد أحمد قاسم، الطبعة الأولى، بيروت، جرّوس برس، ١٩٨٨، ص ٣٦-٥٧؛ حسين نصّار، المعجم العربيّ: نشأته وتطوّره، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨، ص ٧٥١-٧٥٣.

وفي مسألة المولّد، انظر: السيوطيّ، المزهر، ١/٣٠٤-٣٢٠؛ الخوري بطرس البستاني، «في شوائب المعاجم»، المشرق، ٢٩ (١٩٣١)، ٦٨٧-٦٨٨؛ وما جمعه حبيب الزيّات: «معجم المراكب والسفن»، المشرق، ٤٣ (١٩٤٩)، ٣٢١-٣٦٤.

(٩) المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثامنة والثلاثون [منقّحة ومزيد عليها]، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠.

اللغة العربيّة المعاصرة. فتلك مدوّنة تعاورتها عوامل التطوّر اللغويّ على اختلافها(١٠)، كالتوسُّع المجازيّ(١١)، والاشتقاق(١٢)، والنحت (وهو نادر في المنجد الجديد)(١٣)، والتعريب (وهو فيه من الكثرة بمكان)(١٤)، حتّى تحقّقت لها الكفاية الدلاليّة.

فكيف عالج المنجد الجديد هذه اللغة؟ لقد كان عليه أن يبدأ بعمليّة اختيار تُتيح له أن يُحدّد مدوّنته. فوضع نُصب عَيْنَيْه مثقّف القرن العشرين(١٥)، وأراد أن يزوّده بما يحتاج إليه من مفردات، سواءٌ أكانت

---

(١٠) أنظر مثلًا: أحمد عبد الرحمن حمّاد، عوامل التطوّر اللغويّ، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣/١٩٨٣.

(١١) مثلًا: «زائغ» = منحرف عن السبيل السويّ أو المألوف (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٦٣٦)؛ «تَصَوَّن» = حافظ على شرفه وصُمته، عاش حياةً عفيفة فاضلة (م.ن.، ٨٦٥)؛ وانظر في المجاز عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٣٥٥-٣٦٨.

(١٢) مثلًا: «خَصْخَص» = نقل إلى مجال العمل الخاصّ ما كان من اختصاص الدولة (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٣٨٨)؛ «مِصَدّ» = قُرص معدنيّ مجهَّز بنابض يُستعمل في السيّارات والقطارات لتخفيف تأثير اصطدام (م.ن.، ٨٢١)؛ وانظر في الاشتقاق عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٣٤٥-٣٥٤.

(١٣) مثلًا: «قَرَوَسْطِيّ» = ما يُذكِّر بالقرون الوسطى (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ١١٤٩)؛ وانظر في النحت عمومًا: السيوطيّ، المزهر، ١/٤٨٢-٤٨٥؛ الأب روفائيل نخلة اليسوعيّ، «من غرائب القاموس العربيّ»، المشرق، ٤٧ (١٩٣٥)، ١٤٣-١٤٤.

(١٤) مثلًا: «ريجي» = إستغلال حكوميّ، وهو نظام تقوم الحكومة بناءً عليه بمشروعات تموّلها وتستغلّها = Régie (المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٦٠١)؛ «سيكلوب» = عملاق أسطوريّ بعين واحدة وسط الجبين = Cyclope (م.ن.، ٧٣٤)؛ «موتوسيكل» = درّاجة بخاريّة أو ناريّة = Motocycle (م.ن.، ١٣٦٥). ويُفضَّل في التعريب المحافظة على حروف العربيّة وأوزانها؛ أنظر: السيوطيّ، المزهر، ١/٢٦٨-٢٩٣؛ عادل أنبوبا، «المصطلحات العلميّة في اللغة العربيّة»، المشرق، ٤٧ (١٩٥٣)، ص ٣٤١، ٣٤٨-٣٥٠؛ الأب روفائيل نخلة اليسوعيّ، «الكلمات الدخيلة في العربيّة»، المشرق، ٤٨ (١٩٥٤)، ٥٤١-٥٦٣.
وانظر في الاشتقاق والنحت والتعريب عمومًا، وموقف المجامع العربيّة منها: عبد الكريم خليفة، اللغة العربيّة والتعريب في العصر الحديث، الطبعة الأولى، عمّان، منشورات مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ٢٣٤-٢٣٦.

(١٥) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ص «ز».

عربيّة الأصل أم دخيلة. ومن أجل ذلك، انطلق أوّلًا من العبارات التي يستعملها المثقّف الغربيّ وممّا يقابلها في العربيّة، وذلك استنادًا إلى أداتين، هُما المنجد الفرنسيّ العربيّ الذي تَرقى طبعته الأولى إلى سنة ١٩٧٢، والمنجد الإنجليزيّ العربيّ الذي تعود طبعته الأُولى إلى سنة ١٩٩٦، ثمّ تَرتّب عليه أن يَجمع من المعاجم العربيّة الحديثة - ومنها المنجد الكلاسيكيّ - المفردات والعبارات التي ليس لها مُقابِل في الفرنسيّة والإنجليزيّة، وهي تُشكّل حسب تقدير القيّمين عليه ربعَ مادّته[١٦]. فتكوّنت لديه حصيلة لغويّة معاصرة، سقطت منها اللغة العربيّة غير المتداولة التي نجدها في المنجد الكلاسيكيّ، وغيره من المعاجم العربيّة.

وتعيّن عليه بعدئذٍ أن يُصنّف هذه المادّة، فوجد في المنجد الكلاسيكيّ أسوةً حسنة، وهو المعجم الذي أفاد من نقد النقّاد وتجاوزه، وحاز إعجاب جمهور اللغويّين، فوصفوه بأنّه «أحسن المعاجم الحديثة تنظيمًا وتوضيحًا للألفاظ»[١٧]، و«أحسنها منهجًا ونظامًا»[١٨]. فنسج على منواله في تصنيف المجرّد في باب أوّل حرفٍ منه[١٩]، وتصنيف المزيد أو ما فيه حرف مقلوب عن آخرَ في باب الحرف الأوّل من أصله[٢٠]؛ واستعار منه رسومه ولوحاته وفرائد أدبه (أمثاله)[٢١].

ولكنّ المنجدَ الجديد خالف المنجد الكلاسيكيّ في توزيع المادّة على الأفعال وإلحاق الفروع بأفعالها، فلم يوزّعها على فصائلها؛ وتجدر

---

(١٦) المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ص «ز».

(١٧) حسين نصّار، المعجم العربيّ، ص ٧٢٥.

(١٨) م.ن.، ص ٧٣١.

(١٩) أنظر مثلًا: «قَلَبَ» (المنجد في اللغة، ٦٤٨-٦٤٩؛ المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ١١٧٦-١١٧٨).

(٢٠) أنظر مثلًا: «قَلَبَ»، و«تَقَلَّبَ»، و«انْقَلَبَ» في المادّة السابقة.

(٢١) قابِل على التوالي: المنجد في اللغة، ١١٦، ١٢٧، ٩٧٠-١٠١٤ ⟸ المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة، ٢٤٨، ٢٧٢، ١٥٧٧-١٦٤١...

الإشارة إلى اعتماده تحديدات دقيقة، وإضافته أمثلة كثيرة[٢٢]. ولم يُجارِه أيضًا في المضاعف الثلاثيّ، فلم يضعه في أوّل المادّة بل ردّه إلى أصله[٢٣]؛ وأورد المضاعف الرباعيّ حسب ترتيبه الألفبائيّ، فلم يردّه إلى أصله[٢٤]؛ وردّ مهموز الفاء الأجوف إلى أصله، فلم يجعله في أوّل المادّة[٢٥]. وممّا يجدر ذكره أنّه أدرج المعرّب حسب أوّله، فلم يُورده في أصله الثلاثيّ المفترَض[٢٦]. وذلك كلّه مُجارٍ لأصول اللغة ونظامها الخاصّ.

ولكنّ جَمع المنجد الجديد لهذه اللغة العصريّة، وعنايته بشرحها وتقديم الأمثلة عليها، وحُسن بلائه في تصنيفها وتفريعها، أمور تستحقّ منّا مزيدًا من التأمّل، انطلاقًا من الدور الذي يُمثّله المعجم عمومًا، ومن شأن المعجم العربيّ أن يُمثّله خصوصًا. فإذا كان الفرد غير قادر على التحكّم في اللغة التي يتكلّم بها، لأنّ «تحكّم الفرد في الموادّ المعجميّة يتعارض مع الطبيعة الاجتماعيّة للغة»[٢٧]، فللمعجم جملة أدوارٍ يُمثّلها. فإذا عدنا إلى تاريخ المعجم العربيّ تبيّنّا أنّه كان وسيلةً إلى جمع اللغة وضبط معانيها في بداية التكوّن الحضاريّ، وإلى تنظيم اللغة وتهذيبها وتنقيتها في أيّام الازدهار، وإلى المحافظة عليها من الضياع في آونة الانحطاط، وإلى

---

(٢٢) قابل مادّتي «قَلَبَ» في المعجمين المذكورين (الحاشية ١٩ أعلاه).

(٢٣) مثلًا: «مدّ». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «مَدَّ»، بعد «مخي»، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في «مدد»، بعد «بداية».

(٢٤) مثلًا: «مَضْمَض». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «مَضّ»، بعد «مصل»، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في مادّته: «مَضْمَض»، بعد «مضع».

(٢٥) مثلًا: «آبَ». فقد صُنّف في المنجد في اللغة، في «آبَ»، بعد الألف الممدودة، فيما صُنّف في منجد اللغة العربيّة المعاصرة في «أوب».

(٢٦) مثلًا: «الإبريز». فقد أُدرج في المنجد في اللغة، في «أبر» بعد «أبد»، فيما ورد في منجد اللغة العربيّة المعاصرة، في مادّته: «إبريز»، بعد «إبريج».

(٢٧) فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة أحمد عوض، مراجعة عبد السلام رضوان، الكويت، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠ (سلسلة عالم المعرفة، ٢٦٢)، ص ٣٣٠.

إحيائها وتحديثها في عصر النهضة.

والمعجم العربيّ اليوم مُقبل كأيّ معجم آخر على تمثيل دورَين أساسيّين في المجتمعات العربيّة: دور توحيديّ ودور توجيهيّ. أمّا الدور التوحيديّ فقد حدّده بدقّة فلوريان كولماس (Florian Coulmas) في كتابه: اللغة والاقتصاد *(Language and Economy)*، فقال: «وتقوم المعاجم (...) بدور رئيسيّ بالنسبة لفهم الجماعات اللغويّة وتقديرها لذاتها، تلك الجماعات ذات اللغات الموحّدة المتطوّرة، لأنّها ببساطة تساعد بشكل كبير على التوحيد اللغويّ. فمعاجم اللغة الواحدة تُجسّد مفردات اللغة وتحوّلها إلى أشياء، لتُصبح بالتالي ملكًا مادّيًا محتملًا لكلّ عضوٍ في الجماعة اللغويّة»[٢٨]. وأمّا الدور التوجيهيّ فيكمن في تكوين استعمالات معيّنة، بواسطة التأليف والترجمة والتعليم خصوصًا...

فمن هُنا تأتي أهمّيّة المنجد الجديد في تزويده المثقّف العربيّ بمدوّنة لغويّة تُمكّنه من مجاراة عصره، والتعبير عن حاجاته المتنوّعة. ومن هُنا تأتي مسؤوليّة المنجد الجديد في ضبط مستوى هذه اللغة، وحُسن الموازنة والمواءمة بين مفرداتها، فلا يَطغى الدخيل مثلًا على محاولات الاشتقاق والتوسّع المجازيّ، وتظلّ العربيّة العصريّة وثيقة الصلة بأصولها ومنطق نظامها، ولا تتحوّل إلى لغة هجينة.

فهكذا يؤدّي المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة دوره التوحيديّ ودوره التوجيهيّ على أكمل وجه، ويُشكّل مع سلفه مَعلمين على طريق تطوّر العربيّة، ومدخلين متينين إلى صَرح معجمها التاريخيّ.

فبارك الله جهود الأب صبحي حمويّ وفريقه في خدمة هذه اللغة والناطقين بها، وأمدّهم بما هم أهلٌ له من عونٍ ليستكملوا مسيرة أسلافهم في هذه المؤسّسة الكريمة، وليواصلوا عملهم المعجميّ المفيد، والمتجدّد، والرصين.

---

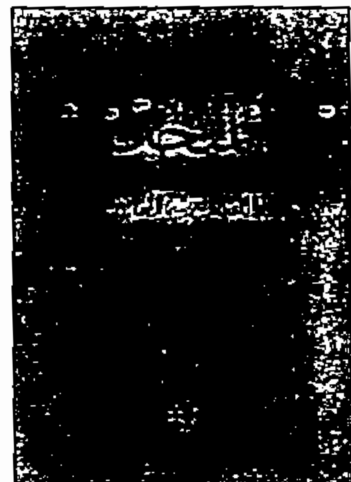
(٢٨) فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ص ٩٥.

من منشورات دار المشرق













حول الترجمة العِبْريّة لنصٍّ كَتَبَه ابنُ مَيْمُون
الفصل الثاني من مقالة «في صناعة المنطق»

الدكتور جان فرانسوا مُونْتِي°

إبن ميمون

وُلد موسى بن ميمون في قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفّي بالقاهرة سنة ١٢٠٤، بعد أن طِاله تعصّب نهاية الدولة الموحّديّة. تألّقت عبقريّته اليهوديّة في ضيافة مصر التي كان يحكمها آنذاك صلاح الدين الأيّوبيّ. ففي أرض الكنانة، مارس مهنة الطبّ وأصبح مرجعيّة روحيّة لمعظم يهود الشتات، كما حرّر هناك أعماله العلميّة والفلسفيّة واللاهوتيّة. بحكم اللغة التي كُتِبَت بها جلّ مؤلّفاته، يمكن اعتبار هذا اللاهوتيّ اليهوديّ كاتبًا عربيًّا. إنّ ثقافته الموسوعيّة – على الطريقة السينيّة – تجعل من ابن ميمون، الرمْبَم عند اليهود (أي ربّي موسى ابن ميمون)، أحد أكبر مفكّري الحضارة الإسلاميّة. أدرك العالم المسيحيّ قوّة فكره وتأثّر به، وحيّا فيه «نسر معبد اليهود». عندما يورِد القدّيس توما الأكوينيّ اسم موسى، ألا يتعلّق الأمر غالب الأحيان بموشي بن ميمون؟

نشر معهد لِفاف كُوك أعماله الطبّيّة. ونشير هنا إلى تفسير كتب إبقراط، شرح كتب إبقراط، وتلخيص مؤلّفات جالينوس. وطبيب الجسد

(°) Jean-François Monteil أستاذ محاضر في جامعة بوردو الثالثة.

هذا قد اهتمّ أيضًا بعلاج الروح. فمختصر الطبّ العقليّ الذي وضعه الدكتور ليفاك والمكتوب باللغة العبريّة الحديثة، يشتمل على فصل عنوانه: «مذهب الروح، الحياة النفسانيّة من خلال ابن ميمون وعصره».

أمّا فيما يختصّ بابن ميمون كرجل دين، فنُشير أوّلًا إلى أحد مؤلّفاته التي أملتها عليه الظروف: رسالة الاهتداء (١١٦٢-١١٦٣). ففي نظره، إذا كان اليهوديّ مُرغمًا كلّ الإرغام، فلا جُناح عليه أن يعتنق علانيةً الإسلامَ - وهو دين توحيديّ مجرّد من كلّ وثنيّة - بدون أن ينقطع سرًّا عن ممارسة دين آبائه. في العام ١١٨٧، كتب ابن ميمون كتابًا طموحًا: التوراة الثانية (بالعبريّ: مِشني تورة). يقول كوكْنْهايم في هذا المؤلَّف: «يتعلّق الأمر بتلخيص مجموع الشريعة الشفويّة في كتاب واحد وبطريقة توَفّر علينا العودة إلى أيّ نصّ آخر ما عدا الكتاب المقدّس». حرِّر هذا الكتاب باللغة العبريّة بحكم أنّه يتوجّه إلى الطائفة اليهوديّة دون غيرها.

يمكن القول في هذه العُجالة إنّ كتابات ابن ميمون الفلسفيّة تتلخّص في دلالة الحائرين. كُتِب هذا المؤلَّف الشهير باللغة العربيّة لأنّه يتوجّه، في نظر ابن ميمون، إلى كلّ إنسان مثقّف، أي كلّ إنسان قرّبه مفكّرون كالفارابي وابن سينا من فلسفة أرسطو. يتعلّق الأمر هنا بفلسفة ذات اهتمامات دينيّة أو بفلسفة تنتمي إلى زمن يعتبرها خادمةً للشريعة. بفضل الفلسفة، يمكن المؤمن أن يتدبّر أمر الله، خالق الكون ومنظّمه وأن ينظر فيه على مِحكّ المقولات الأرسطيّة. من هنا ظهر الاهتمام بـ«العقول المفارقة» التي طالما اعتُبِرت ملائكة. ومن هنا ظهر كذلك في اعتقادي ذلك المجهود الفكريّ الذي يروم التوفيق بين أفكار متنافرة في ظاهرها: خلود العالم وتأييس الأيسات عن اللّيس المطلق.

إلى ذلك ألّف ابن ميمون مقالة باللغة العربيّة حول المنطق الأرسطيّ حيث يتجلّى تأثيره بالفارابي. خمسين عامًا بعد وفاته، أي سنة ١٢٠٤، تُرجمت تلك المقالة إلى اللغة العبريّة. إنّ دراستنا هذه تضع الإصبع على فرقٍ لاحظناه بين النصّ الأصليّ المُتَعارف عليه والترجمات العبريّة،

وتتناول هذا الفرق في ضوء كتاب العبارة الذي حرّره أفولاي (Apulée).

١/ قضايا أرسطو المُهمَلة في الأصل العربيّ وفي ترجماته العبريّة الثلاث

في البداية، يقدّم الفصل الثاني من هذه المقالة الجُمل ذاتِ الأسوار التي تُستعمَل في القياسات:

- الموجبة الكلّيّة : كلُّ إنسان حيوان
- الموجبة الجزئيّة: بعض الإنسان كاتب
- السالبة الكّيّة : ولا إنسان واحد حجر
- السالبة الجزئيّة : ليس كلّ إنسان حيوان

لكلّ واحدة من هذه القضايا سورُها الذي يدلّ بوضوح على كمّيّتها وكيفيّتها: **كلّ، بعض، ولا . . . واحد، ليس كلّ**. هكذا تُعتَبَر القضيّة «كلّ إنسان حيوان» قضيّةً موجبة كلّيّة لا لبس فيها. كما تعتبر هذه القضايا ذاتُ الأسوار الموضوعَ الرئيس للفصل السابع من كتاب أرسطو «في العبارة». كما تُعتبر مصدرًا لمَربّع أفولاي (le carré d'Apulée) المعروف، ومن ثمّ، لمربّع المنطقيّين.

يتعرّض ابن ميمون كذلك لتلك القضايا الملغومة، المسمّاة بالمُهمَلة في التقليد الأرسطيّ. يتضمّن الفصل الثاني من كتابه مقالة في المنطق مثالين مختلفين:

الإنسان حيوان الإنسان كاتب

إنّ اعتبار هذين المثالين قضيّتين مهملتين راجع لخلوّهما من الأسوار المُشار إليها أعلاه. لكن هناك ملاحظة أساسيّة لا بدّ من إيرادها حول الجانب الشكليّ: إنّ موضوع هاتين القضيّتين مصحوب بأداة التعريف للجنس (نسمّيها فصاعدًا أل الجنسية) وما يجب معرفته في هذا الصدد هو أنّ موضوع قضايا أرسطو المُهمَلة خالٍ من أداة التعريف. فالمثال الذي يسوقه المعلّم الأوّل هو بالشكل التالي: **إستي أنثروبوس لُكوس** [esti anthropos leukos]، أي ما يجب نقله إلى العربيّة كالآتي: يوجد إنسان

أبيض. فأرسطو يسوق مثاله بدون التعريف اليونانيّ هُو [ho]، أمّا فعل الوجود إستي [esti] مستعمَلًا في بداية القول، فيعني يوجد. نستخلص من ذلك أنّ قوّة esti anthropos leukos قوّةُ قضيّة موجبة جزئيّة بعض الإنسان أبيض. فعندما يقول أرسطو بإيجاب القضيّة المُهمَلة يوجد إنسان أبيض، فهو يعني ضمنًا أنّ لها قوّة قضيّة جزئيّة. أمّا ابن ميمون، فهو يعطي القضايا المُهمَلة الشكل الضالّ الذي لم يفارقها منذ أن تسرّب لها - كنتيجة حتميّة لخطإ في الترجمة - ذلك التعريف غير الموجود في النصّ اليونانيّ. إنّه لخطأ فادح إذ ما كان يُفيد عند أرسطو قضيّةً موجبة جزئيّة أصبح يُفيد فصاعدًا قضيّةً سالبة كلّيّة.

مهما كانت الأمور فيتّضح أنّ ابن ميمون أراد إعطاء مثالين: الإنسان حيوان والإنسان كاتب. يمكن القول إنّ صدى هذين المثالين يتردّد في قضايا ذات أسوار موجودة في المقالة. فالقضيّة المُهمَلة الإنسان حيوان تحيل إلى القضيّة الكلّيّة المُقيَّدة بـ«بعض»، أي بعض الإنسان كاتب. هنا لا بدّ من تقرير شيئين: تحذف الترجمات العبريّة القضيةَ المُهمَلة الكلّيّة، ولا يشير أيّ تحقيق للنصّ الأصليّ إلى هذا الحذف.

٢/ يتضمّن الفصل الثاني قضيّةً كلّيّة مُهمَلة وقضيّةً جزئيّة مُهمَلة

إنّ لهاتين القضيّتين المُهمَلتين الشكل الصرفيّ نفسه. مع ذلك، إذا شئنا للقضيّتين أن تصيرا صائبتين، فلا بدّ أن نفسّر كلّ واحدة منهما بطريقة مختلفة عن الأخرى. إنّ القضيّة المُهمَلة الإنسان حيوان لها لدى ابن ميمون قوّة القضيّة الكلّيّة المُقيَّدة بـ«كلّ»: كلّ إنسان حيوان. أمّا فيما يختصّ بالقضيّة المُهمَلة الإنسان كاتب، فإنّ الأمور تختلف: إذا شاء لها رجل المنطق أن تكون قضيّةً صائبة، فلا بدّ أن تُؤوَّل اصطلاحًا كما لو كانت قوّتها قوّة قضيّة جزئيّة. تشذّ بنية النصّ هذه القضيّةَ المُهمَلة إلى جزئيّة خالصة، أي إلى جزئيّة مقيّدة كالتالي: بعض الإنسان كاتب. إنّنا لا نزعم أنّ لا فرق في ذهن ابن ميمون بين الإنسان كاتب وبعض الإنسان كاتب، بل كلّ ما نريد التشديد عليه هو أنّ ما في قوّة ذهنه يلزم أن تؤوّل

هذه القضيّة المُهمَلة كما لو كانت قوّتها قوّة القضيّة بعض الإنسان كاتب. إنّ احتراسنا هذا في استعمال الصيغ سيجد في ما بعد ما يبرّره. في انتظار ذلك، لنكن متثبّتين من شيء واحد: ما كان ابن ميمون يقرأه وراء الجملة العربيّة الإنسان حيوان هو بالضبط ما سيقرأه القدّيس توما الأكوينيّ وراء الجملة اللاتينيّة homo est animal وهو يشبّه قوّتها بقوّة قضيّة كلّيّة مقيّدة بـ«كلّ»، omnis: Omnis homo est animal. يكتب القدّيس توما في هاتين القضيّتين homo est animal, homo non est animal في شرح كتاب العبارة:

... hae enuntiationes eamdem habent vim ratione significati ac si diceretur, Omnis homo est animal, Nullus homo est animal أي ما يمكن نقله إلى العربيّة: «القضيّتان الإنسان حيوان والإنسان ليس حيوان لهما على التوالي قوّة كلّ إنسان حيوان ولا إنسان واحد حيوان».

٣/ الخطاب التقليديّ المتعلّق بالمُهمَلتين

إنّ وجود الإنسان حيوان في الفصل الثاني وجود ضروريّ. ويخضع هذا المثال لسلسلة مستمرّة تبدأ مع الفارابي لتنتهيَ حلقاتها عند القدّيس توما. وعندما نقرأ شرح العبارة لأفولاي (Apulée) وشرح القدّيس توما وخصوصًا مقالة في المنطق الصوريّ لِتريكو (Tricot)، نجد أنّ هناك خطابًا تقليديًّا حول القضايا المُهمَلة تأسّس عبر الزمن. ونجد أنفسنا أمام نوعين من القضايا المُهمَلة، نوعان يختلفان على المستوى الدلاليّ للدرجة ينحلّ معها الصنف الذي يلتئم منهما، فتُرَدّ الواحدة منهما إلى الكلّيّة المقيَّدة بسور والأخرى إلى الجزئيّة المقيّدة بسور. سيفرض هذا الخطاب نفسه ويبيّن في الوقت نفسه هشاشته، خصوصًا في كتاب تريكُو الذي يشتمل فصله الرابع المتعلّق بنظريّة القضايا الكلّيّة والقضايا الجزئيّة على قسم يُغني عنوانه عن كلّ تعليق: «كيف تنحلّ القضايا المُهمَلة والقضايا المخصوصة». لنقرأ الفقرة المتعلّقة بالقضايا المُهمَلة:

«ليست القضايا المُهمَلة صنفًا قائمًا بذاته، فهي إمّا كلّيّة، وإمّا جزئيّة وذلك بحسب ما في ضمير مَن يوردها. مثال على ذلك أنّني إذا قلت

الإنسان ميّت وأنا أعني بالموضوع كلّ مخلوق ذي عقل، كان ذلك كقولي كلّ إنسان... يمكن كذلك أن نلاحظ مستأنسين بجاك مارِتان (Jacques Maritain) أنّ «الموضوع الكلّيّ يؤخَذ تدقيقًا على أنّه واحد، فلا يُؤخَذ بحسب وجوده في الأشياء، بل بحسب وحدته في الذهن»، وهذا يعني ردّ القضيّة المُهمَلة إلى القضيّة الخصوصيّة».

بعد أن أدلى تريكو بما يعنيه بانحلال القضايا المُهمَلة، أورد المُهمَلة الكلّيّة مثالًا على ذلك. إنّ الفرق بين الإنسان ميّت والكلّيّة المقيَّدة بسور لا يعدو أن يكون فرقًا شكليًّا. أمّا في ما يختصّ بالمعنى، فيكاد أن ينعدم الفرق بين القضيّتين. وبعد أن حدّد تريكو تقارب المعنى بينهما، أحال على أقوال مارِتان حول قرادة المثال: الإنسان ميّت. لا ينبغي لهذا الكلام الجميل المحبوك أن يخفيَ ما لا يمكن إخفاؤه في هذا النصّ، أعني تهرّبَ تريكو. ينطلق حديثه من المُهمَلة الكلّيّة وينتهي بها، فلا يعطي أيّ مثال عن المُهمَلة الجزئيّة ويضرب هكذا عرضَ الحائط بذلك التناظر الجميل المعلَن عنه في البداية: «ليست القضايا المُهمَلة صنفًا قائمًا بذاته، فهي إمّا كلّيّة، وإمّا جزئيّة [...]». كان من المفروض أن يدفعه هذا التناظر لا إلى أن يأتيَ بمثال حول القضيّة الجزئيّة المُهمَلة فحسب، بل إلى أن يردفه أيضًا بتفسير تناظريّ من نوع: «مثال ذلك أنّني إذا قلت الإنسان أبيض، كان ذلك كقولي بعض الإنسان». لماذا لا يضرب على الجزئيّة المُهمَلة مثالَ الإنسان أبيض الذي يجعل منه ترجمةً لمُهمَلة أرسطو «esti anthropos leukos»؟ لنتكلّم بدون لفّ أو دوران: لا يُعطي تريكو مثالًا عن الجزئيّة المُهمَلة. لا يُعطي المثال الذي كان عليه أن يستعيره من ترجمته كتابَ العبارة لأنّه على علم بأنّ القضيّة الإنسان أبيض، هكذا مصحوبة بأداة التعريف، يُرَدّ مآلها إلى قضيّة كلّيّة، ولا يمكن هذه الكلّيّة الباطلة أن تعادل الجزئيّة الصادقة بعض الإنسان أبيض. في ما يتعلّق بالقضيّتين المُهمَلتين، فإنّ خطاب تريكو الضيّق الآفاق كما نرى، يضرب بجذوره في حقل توما الأكوينيّ. فضمنيًّا يجعل هذا الأخير القضيّةَ المُهمَلة homo est albus قضيّةً

جزئيّة مقرّرًا أنّه بإمكان القضيّتين homo est albus وhomo non est albus أن تكونا صادقتين، فيقتفي بذلك أثر أرسطو. ولا يختلف عن المعلّم الأوّل إلّا بإضافته مثالًا عن الكلّيّة المُهمَلة: homo est animal. يلاحظ القدّيس توما أنّ القضيّتين المُهمَلتين homo est animal وhomo non est animal تكوّنان عمليًّا متضادّتين منطقيّتين، حالهما كحال القضيّتين omnis homo est animal (كلّ إنسان حيوان) وnullus homo est animal (ولا إنسان واحد حيوان). لا صعوبة في أن نجد هذا النوع من المتضادّتين - الأولى موجبة مُهمَلة والثانية سالبة مُهمَلة - إذ يصرّح بهما في الفصل السابع، لكنّ المشكلة تكمن في غياب أيّ مثال عنهما.

لماذا ما كان واضحًا حول القضيّتين المُهمَلتين عند توما الأكوينيّ صار ضيّق الأفق ومُلتبِسًا عند تريكو؟ لكم أحد الأسباب: يكتب القدّيس توما باللاتينيّة، يعني بلغة لا تستعمل أداة التعريف، فيسهل عليه الأمر إذن بأن يُقرّ أنّ homo est animal تدلّ على (tout) homme est un animal (أي: كلّ إنسان حيوان)، في حين أنّ homo est albus تدلّ على (quelque) homme est blanc (أي: إنسانٌ ما، هو أبيض). يختلف الأمر تمامًا عند كلّ مَن يفكّر ويتدبّر أمر جمل مستقاة من لغة تستعمل أداة التعريف. لا بدّ إذن من التأكيد على هذه المشكلة: أدّى خطأ فادح في الترجمة - أغلب الظنّ عند نقل الفقرة التي نحن بصددها من اليونانيّ إلى السريانيّ - إلى إدخال أداة التعريف في قضايا أرسطو المُهمَلة. فإذا أخذنا بعين الاعتبار اللغات التي تتوفّر على أداة التعريف كالعربيّة والفرنسيّة واليونانيّة والعبريّة، فسنجد أنّ هذه الأداة المقرونة بالمسند إليه في قضيّة ما، تجعل قوّة هذه القضيّة قوّة قضيّة كلّيّة، لا سيّما عندما يفتقد المسنَد إليه كلّ عناصر السياق وكلّ القرائن. في هذه الحالة تتّخذ أداة التعريف طابع الشموليّة. وفي ظلّ هذه الشروط، كيف لا يشعر شارحٌ يتقن العربيّة أو الفرنسيّة بالضيق عندما يكون مُرغَمًا أن يعتبر قضايا يفسّرها تلقائيًّا ككلّيّات كاذبة كما لو كانت جزئيّة صادقة؟

٤/ ما يُفترَض قضيّةً جزئيّة مُهمَلة في النصوص المُترجَمة ليس إلّا كلّيّة

كاذبة. وضوحُ بُور - رُوَيَال

لا محالة أنّ ابن ميمون يعتبر القضيّة الإنسان حيوان قضيّة كلّيّة. أمّا عندما يعادل بين القضيّة الإنسان كاتب والقضيّة الجزئيّة المُقيَّدة بسور بعض الإنسان كاتب، فكيف لا يشعر بأنّه ههنا يلوي عنق اللغة العربيّة. يعرف كلّ مَن يُتقن هذه اللغة أنّ لألف ولام التعريف قوّةً شموليّةً. إذا كان ذلك على هذا النحو، فإنّ الإنسان كاتب والإنسان أبيض تدلّان بالتوالي على كلّ إنسان كاتب وكلّ إنسان أبيض وتعتبران بحكم مادّتهما كلّيّتين كاذبتين. ينسحب الحكم نفسه على جمل فرنسيّة من الصنف عينه عند جماعة بور - رويّال (Port-Royal) التي أثبتت جدارتها في ميدانَي المنطق والنحو. تتقد هذه الجماعة في مؤلّفها المنطق وفنّ الإقناع «الخطابَ التوماويّ الذي يجعل من الإنسان حيوان قضيّةً كلّيّة باعتبار أنّ الحيوانيّة تُقرَن ضرورة بالإنسانيّة، ومن الإنسان أبيض قضيّةً جزئيّة باعتبار أنّ البياض يُقرَن بها عرَضًا. فلْنَرَ كيف تصيغ أطروحتها النقيض حول القضيّة المُهمَلة (تسمّيها مطلقة): «يقول معظم الفلاسفة إنّها كلّيّة إذا كانت في مادّة ضروريّة وإنّها جزئيّة إذا كانت في مادّة عارضة». وكيف يطرحون هذه النظرة إلى الأشياء؟ «يجب أن تكون القضيّة المطلقة كلّيّة بغضّ النظر عن مادّتها. فإن افترضنا وجودها في مادّة عارضة، فلا يصحّ اعتبارها جزئيّة، بل كلّيّة كاذبة». نتبنّى هذه النظرة بالكامل. إنّ القضيّة الإنسان كاتب في نظر النحويّ قضيّة كلّيّة وكلّيّة صادقة لأنّه من الثابت والدائم أن يكون الإنسان وجودًا حيًّا. أمّا الجملة «الإنسان كاتب»، فهي بالطبع كلّيّة كذلك، لكنّها كلّيّة كاذبة، لأنّ من الثابت أنّ بعض الناس فقط هم الذين يعرفون الكتابة.

٥/ يجب الرجوع إلى الفارابي كما لو كان يقرأ النصّ اليونانيّ للمعلّم الأوّل

إذا تبنّينا وجهة نظر بور - رويّال، فسنقرأ قضيّتي ابن ميمون المُهمَلتين على أنّهما قضيّتان كلّيّتان. لا يتوافق ذلك ظاهريًّا مع رغبة ابن

ميمون في تخريج مثالين مختلفين لكلّ واحدة من المُهمَلتين. ويمكن لمعترض أن يقول إنّ أستاذه الفارابي يقرأ الإنسان أبيض الموجودة في ترجمة نصّ أرسطو على أنّها قضيّة جزئيّة. ذلك على الأقلّ ما يؤكّده كتابه شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة. لكن إذا كان الفارابي يؤوّل الإنسان أبيض الموجودة في الفصل السابع على أنّها قضيّة جزئيّة، فهو لا ينسى أن يؤكّد أنّها تدلّ في أغلب الأحيان على كلّ إنسان أبيض. وإن كان لا يستطيع أن يكتب أنّ لها دائمًا ذلك المعنى إذا قُرِنَت بأداة التعريف، فلأنّه كان يظنّ خطأً أنّ الإنسان أبيض ترجمة حرفيّة لجملة موجودة في نصّ أرسطو، أي للجملة: ho anthropos leukos. لنعد إلى ما قلناه:

إنّ القضيّة المُهمَلة في النصّ اليونانيّ هي: esti anthropos leukos، أي ما يقابلها في اللغة العربيّة: يوجد إنسان أبيض. إنّ إقحام أداة التعريف في ترجمات النصّ أدّى إلى تحوّل جزئيّة أرسطو الصادقة إلى قضيّة كلّيّة كاذبة. صارت الأمور كذلك بلا علم المفسّرين الذين كانوا مُجبَرين على أن يتكلّموا في هذه الكلّيّة الكاذبة بصيغ لا تصلح إلّا لجزئيّة صادقة. لنقرأ نصّ الفارابي:

«إنّ العبارة عن موضوع المُهمَل بالفارسيّة هي أن يُقرَن باسمه الحرف الذي يقوم مقام ألف ولام التعريف في العربيّة. وكذلك في اليونانيّة. والحرف الذي يقوم في اليونانيّة مقام ألف ولام التعريف في العربيّة هو الحرف الذي يسمّيه نحويّو اليونانيّين أرثرن».

إنّ ما تؤكّده هذه السطور هو أنّ الفارابي يعتمد في تفسيره على نصّ مُشوَّه. لو كانت أمامه ترجمة سليمة لنصّ أرسطو، لعبّر عن النظرة نفسها التي عبّر عنها بور - رويّال.

٦/ ليس تناقض النصّ العربيّ الأصليّ إلّا تناقضًا سطحيًّا.

إنّ الجملة الإنسان كاتب قضيّة كلّيّة مثلها مثل الإنسان حيوان. إنّ عدم ارتياح الفارابي حين يدعونا إلى اعتبار هذه القضيّة - أي الإنسان كاتب - معادلًا للجزئيّة بعض الإنسان كاتب، يدفعه إلى أن يكتب أنّ

المنطقيّ سيتعامل دائمًا مع المُهمَلة كما لو كانت جزئيّة. هل هناك تناقض؟ لا بد و أن يكون التناقض سطحيًا. لِنُقرّ في البدء أنّ هذا التناقض السطحيّ وارد في كلّ الأحوال، سواء شاطَرَنا المنطقيّون أم لم يشاطرونا نظرتنا وشكلَها الأقصى، سواء تبنّينا أم لم نتبنَّ موقف پور - روَيَال الذي يعتبر قضيّتي الفصل الثاني المُهمَلتين كلّيّتين. يمكن أن نسلّم، واعتمادًا على الشواهد الموجودة عند الفارابي، أنّ تلميذه ابن ميمون كان حقًّا مقتنعًا أنّ القضيّة الإنسان كاتب قضيّة جزئيّة لا غبار عليها. ما لا يمكن أن نسلّم به هو أن نتصوّر، ولو لحظة وجيزة، أن يكون قد اعتبر الإنسان حيوان شيئًا آخر غير قضيّة كلّيّة. هذا يعني أنّه حتّى داخل النظرة الدنيا التي لا نتبنّاها - مع أنّنا لا نعتبرها محالًا -، فإنّ وجود هذه الكلّيّة المُهمَلة في النصّ العربيّ الأصليّ لا يستقيم مع الفكرة التي تدعو أهل المنطق لأن يتعاملوا دائمًا مع المُهمَلة كأنّها جزئيّة.

إنّ هذا التناقض لا يتجاوز السطح. لن يتأصّل إلّا إذا كانت دعوة ابن ميمون تعبيرًا عن حسّاسيته اللغويّة. في الواقع إنّ ابن ميمون عندما يرى أنّ لكلّ مُهمَلة قوّة قضيّة جزئيّة، لا يعبّر عن ذلك من منطلق نحويّ محض. لا يعبّر عن نظرة حرل المعنى الذي يعتري المُهمَلات على أنّها إنتاجات اللُّغة، بل يشترط في هذه القضايا معنًى اصطلاحيًّا يقيده المنطقيّ إبّان ممارسة صناعته. لو أنّه تصرّف كنحويّ يستفتي حدسه على أنّه ذات متكلّمة، لكان تفادى القول إنّ المُهمَلة لا بدّ من اعتبارها قضيّةً جزئيّة. أكثر من هذا، كلّ القرائن تثبت لنا أنّه كان سيؤكّد عكس ذلك. والذين لا يشاطروننا رأينا الأقصى يسلّمون على الأقلّ أنّ الإنسان حيوان قضيّة كلّيّة. عندما يقول ابن ميمون إنّ المُهمَلة قوّتها «عندنا قوّة» الجزئيّة، فهو لا يعني بعندنا رأيه الشخصيّ، بل رأي المنطقيّين. فقوّة المُهمَلة هي دائمًا عند المنطقيّين قوّة الجزئيّة، مهما كان المعنى الذي تعطيه إيّاها الذات المُتكلّمة. إنّ المنطق صناعة في حين أنّ النحو الوصفيّ معاينة للوقائع. فعندما يقول ابن ميمون إنّ قوّة المُهمَلة عند المنطقيّين هي دائمًا بحسب الاصطلاح قوّة الجزئيّة فإنّه يُصرّح بقاعدة لا تعني إلّا المنطق. إنّه لا

يصف واقعًا دلاليًا لا يمكن الملاحظين إلّا أن يسجّلوه.

٧/ ضرورة فهم ابن ميمون بالرجوع إلى أفولاي

عندما يعطي ابن ميمون هذين المثالين المختلفين، فهو يسجّل ضمنيًا ضرورة تأويل بعض القضايا المُهمَلة كأنّها جزئيّة. هذا يعني أنّ القضايا التي كانت بحوزة هذا المنطقيّ قضايا «تأسّس» قالبها على اللَّبس. نقول «تأسّس» على اللَّبس إذ في رأينا كما في رأي بور - روَيّال أنّ أيّة قضيّة يكون موضوعها مقترن بأل الجنسيّة فهي قضيّة كلّيّة، سواء كانت مادّتها - بالمعنى الإسكولائيّ - ضروريّة أم ممكنة. لكن لكي نفهم موقف ابن ميمون التشريعيّ، لا بدّ أن نلج ذهنيّة أولئك الذين ينسبون أنفسهم إلى أرسطو ويعرفونه من خلال الترجمة العربيّة التي أنجزها ابن حنين ومن خلال شرح الفارابي. إنّ أولئك المنطقيّين، إذ خُدعوا بخطأ الترجمة القادح الذي ذكرناه سابقًا، يعتبرون رسميًّا القضيّة الإنسان كاتب كأنّها قضيّة جزئيّة ما داموا يرون أنّ المُهمَلة التي قوّتها قوّة الجزئيّة لها هذا الشكل عند أرسطو.

ما العمل لمّا نجد أنفسنا مُقحَمين في هذه التعبيرات الملتبسة؟ أليس من الحكمة أن نُرجع الأمور إلى بساطتها وأن نعتبر نهائيًا أنّ المنطقيّ سيتعامل مع كلّ مُهمَلة كما لو كانت جزئيّة؟ فليس من الضرر في صناعة المنطق أن نؤوّل قضيّةً كلّيّة كما لو كانت جزئيّة؛ لكن من الضرر البالغ أن نفهم الجزئيّة كما لو كانت كلّيّة. ففي الحالة الأولى، لا مجال للخطأ. أمّا في الحالة الثانية، فإنّ الخطأ وارد دائمًا.. إذا كان كلّ تلامذة فصل من الفصول يدخّنون، فيمكن أن نقول: بعض تلامذة هذا الفصل يدخّنون. فإنّ الكلّيّة تنطوي على جزئيّة لها الكيفيّة نفسها، في حين أنّ الجزئيّة لا تنطوي على كلّيّة لها الكيفيّة نفسها. إنّ السالبة الكلّيّة: ولا تلميذ واحد من هذا الفصل يدرس اللغة الصينيّة تنطوي على السالبة الجزئيّة: بعض تلاميذ هذا الفصل لا يدرسون الصينيّة. أمّا العكس فليس صحيحًا. أن يكون بعض تلاميذ فصلٍ ما لا يعرفون الإنجليزيّة لا يعني أنّهم كلّهم يجهلونها.

ما نقوله هنا ليس إلّا توسّعًا في كلام أفولاي (الفصل الثالث من كتابه شرح العبارة) حول المُهمَلة الحيوان يتنفّس (Animal spirat): «non enim ... definit utrum omne an aliquod sed tamen pro particulari semper valet, quia tutius est id ex incerto accipere quod minus est» أي أنّ المُهمَلة لا تعبّر صراحة هل كلّ الحيوان أو بعضه يتنفّس. لكن إذا كنّا نعطيها دائمًا قوّة القضيّة الجزئيّة، فلأنّه من الأسلم أن نأخذ من الغامض أهونه وأقلّه. إنّ القضيّة الجزئيّة أقلّ غموضًا من الكلّيّة. فإذا أوّلنا المُهمَلة التي لها كمّيّة غامضة كما لو كانت جزئيّة، فسنبتعد عن كلّ مجازفة.

يبيّن أفولاي إذن الأسباب التي جعلت ابن ميمون يقول إنّ رجل المنطق يتعامل مع القضيّة المُهمَلة وكأنّها قضيّة جزئيّة. إنّ حضور المُهملة الكلّيّة في النصّ الذي يذكر هذه القاعدة هو في حدّ ذاته تناقض ظاهر ولا يمكن إلّا أن نؤكّد زلل المترجمين عندما أقصوا **الإنسان حيوان** من النصّ العربيّ الأصليّ. عندما يتناقض أستاذان، فعلى الذي يوجد في وضعيّة التلميذ أن يبحث خلف تناقض السطح عن سبل اتّفاق العمق. إنّ احترام هذا المبدأ يفرض نفسه أكثر عندما يظهر أنّ ابن ميمون هو الذي يناقض ابن ميمون.

المراجع

الفارابي:

شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، طبعة الأبوين كوتش ومَرُّو، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٠، الصفحات ٦٨-٦٩. يمكن الاستئناس بالترجمة الإنجليزيّة:

Al-Farabi's Commentary on Aristotle's «De Inerpretatione»، ترجمة زمرمان، مطبعة أكسفورد الجامعيّة، ١٩٨١، الصفحات ٦٢-٦٣.

أفولاي (Apulée):

شرح العبارة باللاتينيّ *(The Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura)*، بريل، البلاد المنخفضة (هولندا)، ١٩٨٧.

أرسطو:

1 - النصّ اللاتيني: *Aristotelis De Interpretatione recognovit*, L. Minio-Paluello, Oxford, 1956.

2 - النصّ العربيّ: كتاب أرسطوطاليس باري أرمنياس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، ١٩٨٠.

3 - النصّ الفرنسيّ: *Organon II, De l'Interprétation*, J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

أرنو (أ) ونيكول (ب) :Arnaud (A) et Nicole (P)

La logique ou l'art de penser, Paris, Flammarion, 1970 (المنطق أو صناعة التفكير)، الصفحات ١٩٨-٢٠٤ والفصل الثالث عشر من الباب الثاني المخصّص بالمنطق.

بلانشيه (Blanché R.):

Structures intellectuelles, Paris, Vrin, 1966 (بِنْيات فكريّة) يمكن قراءة الفصلين الثالث والرابع: يُحِلّ بلانشيه المُسدّس المنطقيّ محلّ المربّع المنطقيّ التقليديّ مُضيفًا إلى الرموز الأربعة: A, I, E, O الرمزَ Y المُعبِّر عن القضيّة «الجزئيّة الطبيعيّة» والرمزَ U المُعبِّر عن «إقصاء الكمّيّة الجزئيّة». سيكون لهاتين الإضافتين مضاعفات ذات أهمّيّة قصوى في ميدان المنطق واللسانيّات.

بوشنسكي (J.M.) Bochensky:

Formale Logik, Fribourg et Munich, Kaerl Albert, 1956 (المنطق الصوريّ)

يترجم بلانشيه هذه الفقرة في كتابه بنيات فكريّة (ص ٣٩): «إنّ المنطق الهندوسيّ لا يعرف إلّا ثلاثة أصناف من القضايا، وليس أربعة كما هو الحال في المنطق الغربيّ. فـ«بعض س يوجد في ب» لا يعني في المنطق الهندوسيّ، كما هو الحال عندنا، «على الأقلّ بعض» بل «على الأقلّ بعض وليس كلّ»».

بيّن هذا النصّ الثمين أنّ منطق الهند، بخلاف تقليدنا الهلّينيّ، يعطي

الكمّيّة الجزئيّة حقوقها كاملة.

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ إفروص مكتوب بالخطّ العبريّ.

- مقالة في صناعة المنطق لموسى بن ميمون، تحقيق مباهات توركر (Mubahat Türker)، مجلّة معهد الدراسات الإسلاميّة، جامعة إسطنبول، 3 (1959-1960), 49-100. أعيد نشره في Ankara Üniversitesi DIL VE TARIH-COGRAFYA Fakültesi Dergisi, 18 (1960), 9-64.

النصّ العربيّ الذي حقّقته الأستاذة توركر مكتوب بالخطّ العربيّ وهو موجود في كثير من المكتبات الفرنسيّة ونخصّ بالذكر مكتبة الصربون.

- I. Efros, «Maïmonides' Treatise on Logic», *Proceedings of the American - Academy for Jewish Research*, VIII (1938), 3-65 (anglais) et 5-136 (hébreu et arabe).

- I. Efros, «Maïmonides' Arabic Treatise on Logic», *Proceedings of the American Academy for Jewish - Research*, XXXIV (1966), 269-273 (anglais), 34 (arabe).

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ إفروص مكتوب بالخطّ العبريّ

- *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi Brague, coll. Midrash, Desclée de Brouwer, Paris, 1996 (مقالة في المنطق لابن ميمون).

النصّ العربيّ الذي حقّقه الأستاذ براك مكتوب بالخطّ العبريّ.

تحقيقات وترجمات أخرى لِ مقالة في المنطق

- M. Ventura, Maïmonide, (...) *Terminologie logique* (...), Paris, 1935, 144 p. republié chez Vrin, Paris, 1982.

هذا الكتاب عبارة عن ترجمتين: عبريّة وفرنسيّة لمقالة ابن ميمون. في آخر الطبعة الثانية لهذا الكتاب، ١٩٨٢، نجد مقتطفًا للنصّ العربيّ مكتوبًا بالحرف العبريّ، ويطيّه الفصل الثاني من المقالة.

مونتي (Monteil J.F.):

– *De la Traduction en arabe et en français d'un texte d'Aristote. Le chapitre VII du «Peri Hermeneas»* في مجلّة الدراسات الإسلاميّة, 1996, XLVIII، المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة بدمشق.

المقال المنشور في دمشق سنة ١٩٩٦ عبارة عن طريحة حول التناقض المنطقيّ والتناقض الطبيعيّ. ما يميّز التناقض الطبيعيّ هو أنّ خبر القضيّتين المتناقضتين الطبيعيّتين خبر مشبّع، في حين أنّ الحال في التناقض المنطقيّ هو كونه يقابل بين قضيّة ذات خبر مشبع وقضيّة أقلّ خبرًا.

– «إستثناء ألمانيّ: ترجمة البروفسور كولك لِـ كتاب العبارة، الحاشية رقم ١٠ حول قضايا أرسطو المُهمَلة». سيظهر قريبًا في *Revue des Etudes anciennes de Bordeaux*.

القدّيس توما الأكوينيّ:

In Aristotelis stagiritae nonnullos libros commentaria, Paris, 1969, L.Vivès, Tome XXII, livre I, lectiones X, XI, p. 30-38.

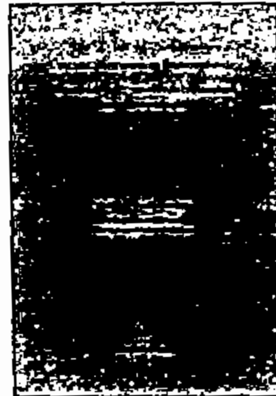
تريكو Tricot (J):

مقالة في المنطق الصوريّ *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 1976

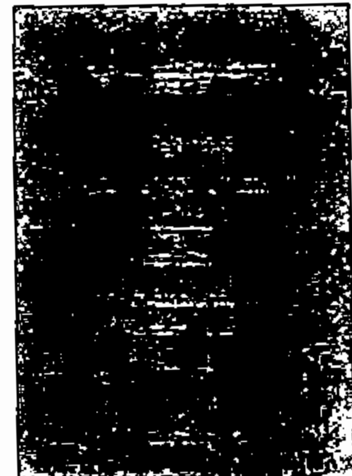
(نقل المقال من الفرنسيّة الدكتور عزيز هلال)

من منشورات دار المشرق













الحوار المسيحيّ الإسلاميّ

الشيخ حسين شحادة - الدكتور جورج جبّور - الأب جوزيف حجّار

إعداد وحوار الدكتور محمّد الحبش

دار الحافظ، دمشق، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ٦٢ صفحة

تُطالع الكتاب الجميل المفيد هذا، على ما يعتور طباعته من بعض السيّئات التي سنعود إليها، وتخرج منه مرتاحًا مطمئنًّا إلى الحدّ الذي بلغه الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، لا سيّما في بعض البلدان العربيّة كسورية ولبنان، وتتنفّس نسمة من التفاؤل حول ما ستؤول إليه مستقبلًا العلاقات بين الإسلام والمسيحيّة، أو بعبارة أصحّ، بين المسلمين والمسيحيّين.

يسجّل هذا الكتاب النصّ الكامل لحوار أُقيم بدمشق في أثناء انعقاد معرضها الدوليّ العامّ ١٩٩٨ (لم يُذكر التاريخ في مقدّمة الكتاب، ولكنّنا استخلصناه من سياق ما ورد في إحدى الصفحات)، وقد شهده جمهور حاشد من المثقّفين العرب، وبثّته القناة التلفزيونيّة ART على ثلاث حلقات. شارك في الندوة ثلاث شخصيّات معروفة بعلمها وسعة آفاقها: فضيلة الشيخ حجّة الإسلام حسين شحادة المشرف العامّ على مجلّة المعارج القرآنيّة ومدير المعهد الثقافيّ للتخصّص بالعلوم القرآنيّة، والدكتور جورج جبّور المفكّر العربيّ المختصّ بالعلوم السياسيّة والأستاذ المحاضر في كلّيّة الحقوق بجامعة حلب وفي غيرها من الجامعات العربيّة والعالميّة، والأب جوزيف حجّار اللاهوتيّ والمؤرّخ صاحب المؤلّفات الكثيرة والمتعمّقة في مجال اختصاصه. وأدار الحلقات بلباقة وخلفيّة ثقافيّة ملحوظة الدكتور محمّد الحبش.

من محاسن هذا الكتاب، وإن صغيرًا بحجمه، أنّه يوفّر لقارئه عددًا لا بأس به من الاستنتاجات المفيدة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ:

١) لا بدّ من الحوار للتعارف والتقارب فالتحابّ في سبيل العيش معًا.

٢) «الدين» يعني الخضوع لله، فهو بالتالي واحد وإن اختلفت «الديانات» بعقائدها ومظاهر تعبّدها، وبهذا المعنى «الدين لله والوطن للجميع».

٣) وعليه، فينبغي الانتقال من «دولة المؤمنين» إلى «دولة المواطنين»، وهذا ما هو حاصل في بعض البلدان العربيّة وإن قليلة.

٤) يلتقي الإسلام المسيحيّة في كثير من الأمور والمعتقدات، في حين يختلفان في عدد من المسائل العقيديّة. فالمطلوب عدم التوقّف على الفوارق، مع ضرورة احترام مواقف كلا الطرفين، والسعي للعمل معًا في ما يؤول إلى خدمة الإيمان بالله والتمسّك بأهداب الدين والأخلاق، كما حصل، على سبيل المثال، لمّا التقى، بدون تخطيط مسبق، موقفا الإسلام والمسيحيّة في مؤتمر القاهرة حول الشؤون الديمغرافيّة كالأسرة والإجهاض.

٥) الحوار يتمّ أيضًا عن طريق العلاقات اليوميّة بين الأشخاص، والوضع السكّانيّ في لبنان وسورية بخاصّة يساعد على ذلك، ورسالة البلدين واضحة من هذا القبيل (على نحو ما حدّدها «الإرشاد الرسوليّ» الذي وجّهه قداسة البابا إلى اللبنانيّين، وكما تبيّن من المواقف التي تجلّت لدى زيارته سورية مؤخّرًا). والمسيحيّون العرب بعامّة لهم دور الشهادة للعالم أجمع في هذا المضمار، كما أنّ للمسلمين أيضًا دور الشهادة على ما جاء في القرآن الكريم: ﴿وكذلِكَ جَعَلْناكُم أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونوا شُهَداءَ عَلى النّاسِ﴾.

٦) لرجال الدين دور مهمّ في مخاطبة الناس بما ينبذ كلّ تفرقة ويبيّن ضرورة التلاقي، فلا يساعدون الشعب على التخاطب بلغة الأحاسيس السطحيّة وحسب، بل بلسان المنطق والعقل.

٧) من هذا المنطلق، يُستحسن جدًّا أن يُحَسَّس تلامذة المدارس بضرورة التعارف والتقارب، وأن تُعمَّم المعاهد الجامعيّة التي تدرس الموضوعات المشتركة بين المسيحيّة والإسلام - وقد أُنشئ عدد منها في لبنان -، ويوضع معجم للمصطلحات الأساسيّة في عقيدتَي الإسلام والمسيحيّة لإظهار كلّ منهما على حقيقته في ضوء خلفيّة الحوار والتفاهم (وهنا نشير إلى أنّ دارًا للنشر في لبنان منطلقة في تحقيق هذا المشروع الخطير).

قد يطول التوقّف على جميع هذه الأفكار، ولكن نلفت الانتباه إلى بعضها. لقد أجمع المتحدون على أنّ ما سُمّي خطأً بالحروب «الصليبيّة»، والتي جاءت فعلًا، وبحسب ما عرّف بها المؤرّخون المسلمون الأوائل أنفسهم، «حروب الفرنجة»، لم تكن وبالًا على المسلمين وحدهم وحسب، بل على المسيحيّين بخاصّة، والمشرقيّين منهم في الدرجة الأولى.

وكذلك تُلمَت بعض المحاولات المضنية للتوفيق بين ما يبدو متناقضات في أقوال الإنجيل أو القرآن، كمثل ما ورد في الآيتين الكريمتين: ﴿ولَتَجِدَنَّ أقْرَبَهُم مودَّةً للَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إنّا نَصارَى﴾ (المائدة/٨٢) و﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَة﴾ (المائدة/٧٣)، قال حجّة الإسلام حسين شحادة: «مصطلح الكفر (...) الذي يستعمله بعض المسلمين الآن (...) هو استخدام سياسيّ وليس استخدامًا قرآنيًّا إسلاميًّا. (...) لأنّ مصطلح الكفر في الأساس يعني الستر، يعني الاحتجاب عن الشيء، يعني في ما يعنيه أنّ ثمّة غشاوةً ما تحول دون رؤية الحقيقة. لذلك نلاحظ أنّ كلمة الكفر استعملها القرآن في حقّ الذي لم يؤمن بالقرآن، واستعملها بحقّ الذي آمن بالقرآن أيضًا. (...) كذلك نلاحظ أنّ كلمة الكفر استعملها القرآن الكريم بإبراهيم والذين معه عندما كفروا بالشرك» أقول أكثر من ذلك: ﴿كَفَرْنا بِكُمْ وبَدا بَيْنَنا وبَيْنَكُمُ العَداوَةُ﴾ (الممتحنة/٤). وهذا لعمري كلام في منتهى الأهمّيّة.

وبالإضافة إلى محصّلة الأفكار المعروضة، ثمّة حسنات في الكتاب تجدر ملاحظتها: منها أنّ الجوّ السائد في الحلقة بدا أبعد ما يكون عن التصادم أو التشنّج المعهود في كثير من الندوات المشابهة، بل كان هادئًا حقلانيًّا يشعّ منه روح الاحترام المتبادل والمودّة، ما

يثلج القلب. كما أنّ مستوى المشاركين من الحضور كان رفيعًا على وجه الإجمال، وساهم هؤلاء فأضافوا على ما أورده المتدون والمقدّم الكثير من الأفكار البنّاءة.

إلّا أنّ الموضوعيّة تفرض علينا إبداء بعض الملاحظات، وهي قليلة:

على صعيد المضمون، ثمّة أسئلة طرحت ولكنّها لم تلقَ جوابًا لِما قد تسبّبه من حَرج، لا بل قُدّمت وكأنّها لاقت الجواب المطلوب!! مثال على ذلك ما ورد حول موقف المسيحيّة من نبوءة محمّد (ص ٢٥-٢٧). فلقد قال المعدّ الدكتور محمّد الحبش في هذا الصدد: «العرب يعلمون أنّ محمّدًا هو رسول من الله تعالى يحمل نبوءة ورسالة كما بيّنها لنا الأب جوزيف حجّار» (ص ٢٧). والواقع أنّ لا ذكر البتّة في كلام الأب حجّار لاعترافه بنبوّة محمّد! ولا نخال أنّ في الأمر سوء نيّة، بل تسرّع وعدم التزام جانب الدقّة دومًا، لأنّ أدبيّات مثل تلك الندوات التلفزيونيّة تفرض الإسراع والتبسيط مع ما في ذلك من خطر على إظهار حقيقة الأمور وإشاعة الالتباس في المفاهيم. ويدخل في هذا الباب ما أورده المعدّ عن رئيس أساقفة من الولايات المتّحدة عاد إلى بلاده بعد زيارة سورية وأعلن: «وأنا أتحدّث عن نبوّة محمّد ﷺ، عارضني قِلّة ولا زالوا قلّة، وكنت أجيبهم بجواب بسيط: إذا كان محمّد الذي تمكّن من إخراج ألف مليون إنسان من الوثنيّة إلى عبادة الربّ، إذا لم يكن هو نبيًّا، فمَن هو النبيّ؟» (ص ٤٤). فهذا كلام فيه من التبسيط وانتفاء الدقّة ما يشيع الالتباس المضرّ. فمَن هو هذا الأسقف، وهل هو يتكلّم إلّا باسمه؟ لأنّ موقف الكنيسة الرسميّ غير موقفه. ولئن عاوضه قلّة فقط، فهذا يعني أنّ معظم المسيحيّين الذين سمعوه موافقون على نبوّة محمّد(!) وهذا بالطبع غير صحيح.

ومن سلبيّات الكتاب التي مردّها إلى الأسلوب الإذاعي، أنّ النصّ نُقل بحرفيّته بدون مراجعة، فجاء شفهيًّا يشوبه الترداد والاستطرادات والجمل الناقصة أو غير المفهومة (اطلب ص ١١، سطر ٣-٥، وص ٥٠، سطر ٣، إلخ...). أضف إلى ذلك أخطاء في إيراد بعض الأعلام والأسماء لا تجوز في كتاب من المستوى الفكريّ هذا: ذُكر بطرس الرسول في دمشق (ص ١٠-١١)؟ والحقيقة أنّ المعنيّ هو بولس الرسول. وورد اسم الأب جرنكجي أو دونكجي (ص ١٤-١٥)، ولم نسمع به قطّ، فتبيّن لنا بعد التدقيق أنّه الأب جان كُمْبي Jean Comby. وكُتب (ص ٥٣ سطر ٢) «الرحف» بدل «الرها»، وكُتب في الصفحة ٢٥ «اليهود الحمر» بدلًا من «الهنود الحمر»، وفي الصفحة ٢٨: «يوضما» المعمدان، والمفروض «يوحنّا» المعمدان... فيا ليت الناشر يعيد النظر في النصّ لتشذيبه قبل مباشرة طبعة ثانية نرجوها قريبة، لما لهذا الكتاب من أهمّيّة وفائدة جليلة.

أ. كميل حشيمه

الإسلام وحقوق الإنسان

تأليف عبد الحسين شعبان

منشورات «مؤسسة حقوق الإنسان والحقّ الإنساني»، لبنان، ٢٠٠١، ١٨٢ صفحة

لهذا الكتاب عنوان فرعيّ يفصح عن خطّه العريض، فعنوانه هو: «المشترك الإنساني للثقافات والحضارات المختلفة». ويلفت النظرَ الإهداءُ الذي به يبتدئ الكتاب: إنّه مهدًى إلى أربعة مفكّرين في الشؤون الإسلاميّة «دفعوا حياتهم دفاعًا عن حقّهم في التعبير» وهم: حسين مروّة، محمّد باقر الصدر، فرج فودة، محمود طه. وفي مقدّمة الكتاب (ص ٤-٩) يشرح شعبان دوافع نشر الكتاب منتقدًا ادّعاءاتٍ كخصوصيّة حقوق الإنسان، وضرورة عدم التدخّل في الشؤون الداخليّة، ومنتقدًا أيضًا سياسات الكيل بمكيالين.

وفي الفصل الأوّل يعالج المؤلّف بشيء من التفصيل الموضوعات الثلاثة آنفة الذكر التي وردت موجزة في المقدّمة. أمّا الفصل الثاني فيبحث في «ظاهرتَيْ» فوكوياما وهنتنغتون، وقد كثر الحديث عن هاتين الظاهرتين اللتين ارتبطتا – وليس عفويًّا – بالأحاديّة الأمريكيّة في الصعيد العالميّ.

وفي الفصل الثالث، وهو بعنوان «مرجعيّات حقوق الإنسان من منظور حضارات مختلفة» يبحث شعبان موضوع الإسلام وحقوق الإنسان. هنا نجد عددًا من اللمعات الذكيّة الواعية في أمور كالعقوبات الجسديّة وحرّيّة الاعتقاد ووضع المرأة. ولا يقدّم المؤلّف حلولاً ناجزةً لإشكالات لا حلّ ناجزًا لها، لكنّه يضيء الإشكالات بموضوعيّة وجرأة معًا. وفي هذا الفصل من الكتاب يقف موقفًا تحليليًّا ممتازًا من «حِلْف الفضول» ومن دعوتي التي أطلقتها منذ أوّل العام ١٩٩٣ لاعتبار هذا الحلف أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان. ويلاحظ المؤلّف بحقّ أنّ نجاح دعوتي يحتاج «إلى جهد جماعيّ عربيّ على المستوى الحكوميّ وغير الحكوميّ» (ص ٤٣). ومن دواعي السرور أن أذكر هنا أنّ الأستاذ فاروق الشرع، وزير خارجيّة سورية، صرّح مؤخّرًا بأنّه يعتبر حلف الفضول أوّل منظّمة لحقوق الإنسان في العالم (مجلّة ميرا الشهريّة، حزيران ٢٠٠١ العدد/١٩/ص ٢٠-٢١). هل سيطلق تصريح الشرع – الذي تأخّر مائة شهر وشهر عن أوّل تبشير بالفكرة وَجْهَتُهُ إليه – الجهدَ الجماعيَّ العربيّ للتعريف بحلف الفضول؟ أرجو ذلك.

وإذ أصل إلى هذه النقطة أحبّ أن أذكر للدكتور شعبان فضلًا بشأن حلف الفضول. عديد من كبار القوم – ناهيك عن صغارهم – يأخذ فكرتي عن أنّ حلف الفضول أوّل جمعيّة للدفاع عن حقوق الإنسان في العالم، يأخذها فيشيد بها بدون أن يذكر اسم صاحب الفكرة الأصليّ. بل إنّ بعضهم يبدو وكأنّه يدّعي لنفسه تلك الفكرة. عبد الحسين شعبان لا يفعل ذلك رغم اتّساع المجالات المتاحة له للكتابة والحديث. لم أقع مرّة على موقع له يذكر فيه حلف الفضول إلّا ذكرني ناسبًا إليّ الفكرة، كما ينبغي لمؤلّف يحترم حقوق الإنسان ومنها حقّ الملكيّة الفكريّة. تلك مأثرة من عبد الحسين، تدلّ على أنّه شريك فعّال في حلف الفضول، لا يقبل ممارسة أيّ إقصاء لصاحب فكرة. ولكي لا أُجزّئ الكلام على الحلف

أقول إنّ شعبان عاد إلى الموضوع في الفصل الرابع حيث كرّس له الصفحات ٥٨-٦٢.

وفي الفصل الرابع المشار إليه آنفًا يبحث شعبان في «حقوق الإنسان بين التراث والحداثة: تغريب أم سلفيّة؟». وهو هنا يرى - وبحق - «أنّ التمسك بالخصوصيّة لا يعني الانتماء الضيّق المحلّيّ الطائفيّ». ومن هذا المنطلق يتقدّم ليبحث في «الإمام عليّ وفلسفة الحقّ والحرّيّة»، مشيدًا بالمفكّر جورج جرداق في دراسته الموسوعيّة عن الإمام. لصالح الطبعة الثانية من الكتاب، إن قُيّض له أن يُطبع ثانية، أذكر أنّ صانع فهرس الأسماء أورد في فهرسه اسم جبّور جرداق لا اسم جورج جرداق (ص ١٧٩) -. وهكذا بدا الفصل الرابع محاولة مصالحة بين التراث والحداثة في حقوق الإنسان، مصالحة تحاول الابتعاد عن التغريب من جهة والسلفيّة من جهة ثانية.

ويختتم الكتاب بفصل خامس عن التسامح في الفكر العربيّ والإسلاميّ، ويلفت النظر هنا إلى إسهام كلّ من المفكّرين التنويريّين رفاعة رافع الطهطاوي (المصريّ ١٨٠١-١٨٧٣)، وفرح أنطون (اللبنانيّ ١٨٦١-١٩٢٢) في تقديم هذا المفهوم وتطويره على الصعيد العربيّ.

عند الصفحة /٧٤/ من الكتاب تأتي الملاحق التي تمتدّ إلى ما يقرب من مائة صفحة، ستّة منها ذات صبغة عالميّة وستّة ذات صبغة إسلاميّة، كما تلي الملاحق قائمة مصادر ومراجع وفهرس أسماء. إلّا أنّ الكتاب يشكو من أنّ جدول محتوياته لا يشير إلى أرقام الصفحات. هل طبع على عجل؟ هكذا بدا لي، إلّا أنّ الإجابة الدقيقة هي عند المؤلّف و/ أو الناشر.

عرفت الدكتور عبد الحسين شعبان، ابن النجف الأشرف، منذ العام ١٩٨٦. كان صديقًا مخلصًا في العمل من أجل دعم القرار /٣٣٧٩/ الذي وصف الصهيونيّة بالعنصريّة، والذي أنشئت عامذاك، من أجل دعمه، لجنة عربيّة في دمشق كان لي شرف رئاستها، وكان الدكتور شعبان أمينًا عامًّا لها. ولم تنقطع علاقتي بالصديق بعد مغادرته دمشق وإقامته في لندن التي أعطته (وهو مستحقّ) ما لا تستطيع العاصمة الأمويّة إعطاءه إيّاه من قدرة على مخاطبة العرب في مختلف أقطارهم وخارج أقطارهم أيضًا. في قول ما سبق نبرة حزن على المكانة الفكريّة والإعلاميّة لدمشق ومعها معظم العواصم العربيّة، وليس هنا مكان تفصيل القول في نبرة الحزن هذه.

لا أذكر علاقتي الحميمة بمؤلّف الكتاب لأقف على اعتزازي بها فحسب، بل لأستفيد منها في إبداء ملاحظة صريحة أتوهّم أنّها تثري الموضوع.

الملاحظة منهجيّة: يغطّي الكتاب حقلًا واسعًا في صفحات قليلة. هكذا يغلب طابع التقرير فيه على طابع التحليل. إنّه خلاصة تجربة لا تتوقّف كثيرًا على التفاصيل. ولأذكر مثلًا من بحث المؤلّف موضوع التسامح في الإسلام (ص ٦٧-٦٨). إنّه مختصر جدًّا، يورد آيات قرآنيّة كريمة بعينها تشير إلى التسامح ويتوقّف على ذلك الحدّ. حتّى المناظرة الشهيرة بين محمّد عبده وفرح أنطون قبل نحوٍ من مائة عام تأخذ جانبًا تصالحيًّا وهي لم تكن كذلك (٧١-٧٢). وإذ أتوقّف

على مفهوم التسامح إسلاميًا فإنّني أحبّ أن أشيد بموقف للشيخ الدكتور محمّد حبش (السوري) من ملاحظة لي على كتابه عن النبيّ ﷺ. في الكتاب الذي نشر في دمشق أواخر التسعينيّات، أظهر الدكتور حبش تسامح الإسلام معتمدًا على الآية الكريمة: ﴿لا إكراه في الدين﴾. وفي الكتاب نفسه ورد حديث شريف هو «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان». قلت للمؤلّف: ولكنّ الحديث يناقض الآية، فبأيّهما نأخذ؟ وكانت استجابة الدكتور حبش مدهشة. أصدر طبعة ثانية من الكتاب تقتصر على ذكر الآية الكريمة. موضوع التسامح الإسلاميّ، والدينيّ بإجمال، يتطلّب بحثًا مفصّلًا جدًّا لم يقم به الدكتور شعبان.

وبالإمكان ذكر عدّة أمثلة أخرى تختصّ بالموضوعات المثيرة للجدل: حقّ المرأة في المساواة، حقّ الإنسان في تغيير العقيدة، حقّ المساواة في المواطنة رغم اختلاف الدين في الدولة ذات الأغلبيّة الإسلاميّة إلخ... كلّ هذه الموضوعات المهمّة لا تغيب عن ذهن المؤلّف إلّا أنّ الحكم فيها توفيقيّ لا أظنّه يساهم في تغيير اقتناع القارئ. ولكي لا أوحي بأنّني أحرج مَن يتصدّى للتوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان، فإنّني أصرّح بأنّني من أنصار التوفيق، وأمارس إقناع القارئ بنظرتي التوفيقيّة عن طريق المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة (وغيرهما من الديانات) في الموقف من حقوق الإنسان. أصرّح مرّة ثانية بأنّ التوفيق بين المسيحيّة وحقوق الإنسان - وهو توفيق يحظى بنوع من القبول العامّ - ليس أسهل من التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان. ما يفتقده كتابُ شعبان هو غياب المقاربة المنهجيّة لإشكاليّة أصيلة في الفكر، هي إشكاليّة المرجعيّة الدينيّة لحقوق الإنسان في علاقتها بالمرجعيّة الإنسانيّة لهذه الحقوق. في بعض كتاباتي أعالج هذه الإشكاليّة، وأصف الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان بأنّه، عند بعض المتحمّسين له، يبدو وكأنّه «ديانة دنيويّة».

في كلّ حال يبقى كتاب الدكتور شعبان إسهامًا جدّيًّا إيجابيًّا في موضوع يزداد البحث فيه، وهو يصلح أصلًا - أو خلاصة - لبحوث تفصيليّة مدقّقة.

الدكتور جورج جبّور

مجادلة أبي قُرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون

تقديم وتحقيق الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب (؟)، ١٩٩٩، ٢١٧ ص

أراد الأرشمندريت ديك أن يلقي الضوء على مجادلة سبق أن عرفها بعض البحّاثة في المخطوطات العربيّة المسيحيّة، ولكنّهم لم يعيروها قيمة تاريخيّة ولاهوتيّة، لأنّهم اعتبروها منحولة. غير أنّ ثمّة دلائل حديثة العهد تُثبت صحّة المجادلة التي جرت العام ٨٢٤ (ص ٣٧-٤٠). وقد راجع المحقّق ستّة مخطوطات، واعتمد المخطوط «باريس عربيّ ٢١٥». أمّا باقي المخطوطات، فاكتفى بالإشارة إلى ما يميّز بعضها، وفوارق بعضها الآخر. وقد عمد إلى تقسيم النصّ المحقّق إلى فصول، والفصول إلى مقاطع وضع لها عناوين، وهذا لم يكن بالعمل السهل «لأنّ النصّ حوار متواصل وعفويّ وليس فيه تقسيم منهجيّ» (ص ٣٧).

يقدّم المحقّق، في الفصل الأوّل، نبذة عن صاحب المجادلة، ثاوذوروس أبي قرّة، الذي ولد حوالى العام ٧٥٠، أي في العصر العبّاسيّ الذهبيّ، وأتقن العربيّة والسريانيّة واليونانيّة، ودخل دير القدّيس سابا قرب القدس (ص ٦-٧). ثمّ يستعرض مؤلّفاته التي كتبها باللغات الثلاث المذكورة آنفًا، ويتناول فيها موضوعات إيمانيّة ولاهوتيّة مسيحيّة متنوّعة (ص ٨-٢٠). ويُلاحظ في كتاباته التي لا تتساوى من حيث المضمون وطرق المعالجة، نضاله على جبهتين: «على الجبهة الداخليّة، فحاول إعادة الوحدة إلى المسيحيّين حول تحديد المجمع الخلقيدونيّ، وعلى الجبهة الخارجيّة، تجاه الدين الإسلاميّ المتصر، الذي بدأ يضغط اجتماعيًّا وفكريًّا على المسيحيّين» (ص ٢١).

أمّا في الفصل الثاني، فيقدّم الأرشمندريت ديك لمحة عن الحوار المسيحيّ الإسلاميّ في عهد الخلفاء، والأنواع الأدبيّة التي عرفها، من دفاعيّة وجدليّة ومناظرات. ولا ريب أنّ هذا التلاقي كانت له نتائجه في علم الكلام الناشئ: «فإنّ مسائل الحرّيّة والقدريّة أو الجبريّة، وخلق القرآن أو عدمه وتميّز صفات الله عن الله التي عالجها علماء الكلام واختلفوا فيها، متأثّرة بهذا التفاعل» (ص ٣١).

أمّا الفصل الثالث، فهو بمثابة مقدّمة لنصّ المجادلة التي تضمّنتها الفصول ٤ إلى ١٦. فبعد الكلام على مخطوطات المجادلة وصحّة المجادلة التاريخيّة، يأتي الكلام على الإطار الروائيّ والموضوعات التي أثيرت وتشمل ٣٢ عنوانًا، منها ما هو أسئلة ومنها ما هو اعتراضات. وفي الواقع، تؤلّف أسئلة المجادلة «نموذجًا لما كان يثار في كافّة المناقشات بين المسلمين والمسيحيّين، لا سيّما مسألة البنوّة الإلهيّة والتثليث وألوهيّة المسيح والتجسّد والصلب والصليب والختان وتحوير الإنجيل» (ص ٤).

وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا قرّة يدافع عن إيمانه انطلاقًا من الأسئلة الموجّهة إليه. لذا، ليست المجادلة عرضًا متسلسلًا منهجيًّا لصحّة الإيمان المسيحيّ (ص ٤٨). غير أنّ أبا قرّة يُظهر حرصًا في ردوده على تصحيح الأفكار المغلوطة عند محاوريه، «وهو يتناول مجمل التعليم المسيحيّ، وإن بشكل متقطّع وغير منسّق. ويترتّب في المواضيع التالية: التوحيد والتثليث - الخلق والسقوط - التجسّد - موت المسيح - التشريع والعبادة» (ص ٥٢).

كنّا نتمنّى لو أولى المحقّق اهتمامًا أكبر بإخراج الكتاب إخراجًا علميًّا. فكان من الأفضل وضع حواشي نصّ أبي قرّة في أسفل الصفحات، لا في آخر الكتاب، لكي يتمكّن أصحاب الاختصاص من النظر في فوارق المخطوطات بسهولة. ومن ثمّ، قلّما نجد صفحة لا تنقص فيها الشدّات والهمزات والحركات الضروريّة لبعض العبارات.

غير أنّ نشر هذه المجادلة له أهمّيّة علميّة أكيدة ويخدم الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. فمن الناحية العلميّة، تلقي المجادلة الضوء على لغة لاهوتيّة عربيّة برع فيها المسيحيّون قديمًا. وهذا من شأنه أن يساعد على تطوير لغة لاهوتيّة عربيّة معاصرة تحاكي واقعنا الشرقيّ العربيّ. ومن ناحية الحوار، فهي تجعلنا نتعلّم شيئًا جديدًا عن الأسئلة التي لا تزال تُطرح إلى اليوم في اللقاءات المسيحيّة الإسلاميّة.

أ. صلاح أبو جوده

Waging Peace on Islam
Par Christine A. Mallouhi
Monarch Books, England, 2000, 348 p.

«شنّوا» السلام على الإسلام

يذخر تاريخ العلاقات بين الإسلام والغرب بالتبادل الثقافيّ والاقتصاديّ، ولكن أيضًا بسوء التفاهم والحروب. ولا ريب أنّ ثمّة صورة سلبيّة عن الإسلام منتشرة في أيّامنا هذه في الغرب، تظهره دين العنف والسيف. وما هذه الصورة إلّا نتيجة كلام الغرب على إرهاب بعض المسلمين المتشدّدين. أمّا السيّدة كريستين ملّوحي فهي تسعى، من خلال فصول هذا الكتاب الأحد عشر، إلى أن تعدّل نظرة الغرب القاسية إلى الإسلام، فتجعلها أكثر موضوعيّة، وأن تبرز، في الوقت عينه، الطريقة الفضلى التي يمكن المسيحيّ أن ينتهجها لكي يقيم علاقات طيّبة ومثمرة بالمسلمين.

لا تحاول المؤلّفة أن تخفي المصاعب التي يعاني منها المسيحيّون في بعض البلدان الإسلاميّة وفي فلسطين، وهي تتكلّم مطوّلًا على خبرات عائلتها في هذا المضمار. ولكنّها تبيّن، في المقابل، أنّه لا يجوز أن نعمّم الحكم ليشمل جميع المسلمين من دون تمييز. إضافة إلى ذلك، تبدي حرصًا شديدًا على إبراز الأحكام السابقة التي يتوارثها الغرب في شأن الإسلام. فتلقي نظرة إلى اللقاءات التي تمّت بين الإسلام والمسيحيّة، بغية أن تبيّن أثرها في المشاكل الحاليّة بين الجماعتين. غير أنّ عملها، كما تقول هي نفسها، ليس تاريخيًّا شاملًا، بل تركّز على بعض الأحداث، ومنها: نشأة الإسلام وانتشاره وصدامه مع البيزنطيّة والغرب، والحملات الصليبيّة وأثرها في الإسلام وفي المسيحيّة الشرقيّة على السواء، والتأثيرات الثقافيّة المتبادلة بين الإسلام والغرب، ولا سيّما في القرون الوسطى. ثمّ تقدّم لمحة عن نظرة الغرب إلى الإسلام، ونظرة الإسلام إلى الغرب. كما تكشف عن مسائل أساسيّة، مثل القضيّة الفلسطينيّة، أثارت حفيظة المسلمين وجعلت بعضهم يتّخذ موقفًا عدائيًّا من الغرب.

ومن خلال مطالعة فصول الكتاب، يلاحظ القارئ أنّ المؤلّفة تريد أن تبرز أهمّيّة مكانة القدّيس فرنسيس الأسيزيّ وقيمه الإنسانيّة والروحيّة في العلاقات الراهنة بالمسلمين. فمثال هذا القدّيس لا يزال الأصحّ والأفضل لجميع المسيحيّين الذين يرغبون في اتّصال بالمسلمين مؤسّس على روح الإنجيل. ففي زمن كان يخوض فيه الشرق والغرب حروبًا عنيفة، جعلت كلّ فريق ينظر إلى الفريق الآخر نظرة حقد وعداء وتكفير، خرق القدّيس حواجز العداوة، وقصد المسلمين، من دون ضمانات ولا سلاح، إلّا سلاح الإنجيل.

عسى أن يعطي هذا الكتاب ثماره الطيّبة، فيقتدي المسيحيّون بالقدّيس فرنسيس، ويعملون من أجل المصالحة والسلام بين الشعوب من مختلف الديانات.

أ. ص. أبو جوده

Judaïsme, christianisme et islam: étude comparée
Par Antoine Moussalli
Editions de Paris, Paris, 2000, 492 pages

اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام. دراسة مقارنة

يُعرف عن مؤلّف هذا الكتاب، الأب أنطوان موصلّي، سعة علمه في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة التي لم يكتسبها من جهده الفكريّ وبحثه العلميّ وحسب، بل من تمرّسه الطويل أيضًا. فهو أمضى عدّة سنوات بدمشق، أدار في أثنائها مؤسّسات تربويّة تابعة للآباء العازاريّين، ثمّ درّس اللغة العربيّة في جامعة الجزائر طوال ستّ سنوات، وعمل باحثًا ومدرّسًا في مركز دراسات أبرشيّة الجزائر، في مضمار العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، حتّى العام ١٩٩٤. وكان قد سبق له أن أصدر كتابًا بالفرنسيّة بعنوان الصليب والهلال. المسيحيّة والإسلام وجهًا لوجه، نال عليه جائزة أكاديميّة التربية والعلوم الاجتماعيّة الفرنسيّة (راجع: المشرق، كانون الثاني - حزيران ١٩٩٩، ص ٢٦٩).

أراد المؤلّف في كتابه الجديد أن يقابل بين كلمات أساسيّة ترد في التراث اليهوديّ والمسيحيّ والإسلاميّ، بغية أن يبرز الكنوز التي ينطوي عليها كلّ تراث، ويبيّن المسافة التي تفصل بين المفاهيم الكتابيّة والمسيحيّة والمفاهيم القرآنيّة. ولا ريب أنّ هذا العمل الموضوعيّ والجريء يخدم، بالدرجة الأولى، الحوار. ذلك بأنّ معرفة الآخر معرفة حقيقيّة وجدّيّة تفترض أن نفهم ما يريد قوله من خلال ألفاظه ومصطلحاته التي تزوّدها من ثقافته، والتي تعبّر عن طريقة تفكيره وخبراته الروحيّة. ولكن يتّضح هنا أنّ ثمّة فخًّا قد يحول دون تلك المعرفة المتبادلة المنشودة، يتمثّل بعدد من الألفاظ الأساسيّة يشترك المسيحيّون والمسلمون في استخدامها، وهي ألفاظ تخفي فوارق جوهريّة، إذا ما تمّ تجاهلها يقوم صرح الحوار على أسس خاطئة. أمّا معرفة تلك الفوارق بجذريّتها وقبولها، فتضع التواصل في الطريق الصحيح، ألا وهو احترام الآخر في اختلافه، لا في تماثله.

جمع الأب موصلّي الألفاظ الفلسفيّة واللاهوتيّة التي يكثر تداولها، وقدّمها تبعًا للترتيب الأبجديّ. غير أنّ عمله ليس مجرّد معجم عاديّ، فهو أشبع كلّ لفظة من الألفاظ درسًا وتحليلًا، منطلقًا من أصلها، ومرافقًا تطوّر معانيها عبر العصور والثقافات، مظهرًا استخدامها في كتابات كبار المفكّرين القدامى والمعاصرين، ومضيفًا إليها أفكاره الشخصيّة. وقد حرص المؤلّف على إبراز الصعوبات الأساسيّة التي تواجه المسيحيّين العرب ليعبّروا في لغتهم عن بعض الحقائق التي تتّصل بإيمانهم. على سبيل المثال، هم يستخدمون عبارة «شركة» ليعبّروا عن لفظة Communion الغربيّة. أمّا صعوبة التعبير العربيّ، فهو أنّه أوحى «بالشِّرك» مع الله الذي يتكلّم عليه القرآن (ص ٧٣-٧٤).

أمّا الألفاظ التي تناولها المؤلّف، فهي (نذكرها تبعًا لترتيبها بالفرنسيّة): العهد والغيرة والخير والسعادة والشركة والخلق والثقافة والرغبة والمصير والحوار والرجاء والروح والمرأة والمعرفة والمتعة والهويّة ومريم والحداثة والصوفيّة والولادة واللاشيئيّة والأصل

والخطيئة والحجّ والمسؤوليّة والوحي والشهادة والزمن والتقليد والسموّ والشمولية. ويتضمّن الكتاب لائحة قيّمة بالمراجع وفهرس الكلمات.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يُسدي خدمة كبيرة للملتزمين في حقل العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، ويبقى أن نتمنّى صدوره باللغة العربيّة.

الأب صلاح أبو جوده

العنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ
تأليف الدكتور جورج جبّور
طبعة ثانية (منقّحة ومزيد عليها)
دار المعرفة، عمّان، ٢٠٠١، ٩٠ صفحة

طُبع هذا الكتيّب مرّةً أولى في العام ١٩٩١، وهو في الأصل دراسة للدكتور جورج جبّور، المعروف بكتبه ومقالاته عن الاستعمار الاستيطانيّ وعلاقته بالعنصريّة، قام بها في العام ١٩٨٧ لشرح قرار الأمم المتّحدة رقم ٣٣٧٩ لسنة ١٩٧٥ المساوي بين الصهيونيّة والعنصريّة. وكان هذا القرار قد عُدَّ انتصارًا للعرب، إذ صوّتت عليه جمعيّة الأمم المتّحدة بأغلبيّة ٧٥ صوتًا ومعارضة ٣٥ دولة وامتناع ٣٢ عن التصويت. إلّا أنّ إسرائيل والولايات المتّحدة وحلفاءهما لم يوفّروا جهدًا لإطاحة القرار، وكان لهم ما أرادوا بعد ١٦ سنة فأُلغي يوم ١٦/١٢/١٩٩١ بأغلبيّة فاقت بكثير تلك التي صوّتت لصالحه العام ١٩٧٥. وصدرت دراسة الدكتور جبّور بضعة أشهر قبل قرار الإلغاء الجديد وهَمُّ المؤلِّف حثُّ الدول العربيّة على تكثيف جهودها لمقاومة محاولات الإلغاء التي لمسها بدوره حيثة ستنفّذ لا محال.

أمّا سبب إعادة الطبع في مطلع العام ٢٠٠١ فلأنّ المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان في الأردنّ دعت إلى اجتماع عربيّ يحضّر لمؤتمر جنوب أفريقيا بشأن مناهضة العنصريّة، وكان أهمّ موضوع عالجه العنصريّة والصهيونيّة وكيفيّة إحياء القرار ٣٣٧٩. وقد صدرت عن هذا الاجتماع توصية بهذا الشأن، ولتأكيدها أعيد طبع كتاب الدكتور جبّور مع بضع صفحات في ذيله بقلم الدكتور عبد الحسين شعبان، المفكّر العراقيّ والأمين العامّ السابق للجنة العربيّة لمناهضة الصهيونيّة والعنصريّة.

تضمّنت المقدّمة الجديدة التي مهّد بها الدكتور جبّور لطبعته الثانية أوّلًا الهدف من إعادة نشر الكتيّب، ثانيًا كيفيّة إلغاء القرار ٣٣٧٩، ثالثًا الفائدة المرجوّة من محاولة إحياء القرار، رابعًا طرح السؤال: هل يمكن إحياء القرار عربيًّا؟ خامسًا وأخيرًا السؤال الثاني: هل يمكن إحياء القرار دوليًّا؟ – وقد دلّت الوقائع لاحقًا في جنوب أفريقيا أنّ الإحياء لم يتمّ...

أمّا متن الكتاب تتضمّن «الفصول» الآتية: أوّلًا، ما هي العنصريّة؟ ويتوسّع المؤلّف في بيان تاريخها عبر العصور وما قام في وجهها من محاولات لمناهضتها كان آخرها نصوص ميثاق الأمم المتّحدة وميثاق اليونسكو وهي ترفض كلّ تمييز بين عنصر وآخر أو بين فرد وآخر.

وفي الفصل الثاني يتساءل المؤلّف: بأيّ معنى تقول إنّ الصهيونيّة عنصريّة؟ وجوابه أنّ ثمّة عدّة معان لذلك، منها الدينيّ، إذ يعتبر اليهود أنفسهم من خلاله أنّهم شعب الله المختار، ومنها النخبويّ لأنّ الصهاينة يرون أنفسهم نخبة ماليّة وعلميّة وإعلاميّة نافذة، ويرى المؤلّف أنّ تلك النخبة أشبه ما يكون تكتّلها بالمافيا. وهناك معنى ثالث مفاده - ويا للمفارقة - أنّ قادة الصهيونيّة تحالفوا في أثناء الحرب العالميّة الثانية وقبلها بقليل، مع قادة النازيّة لإنقاذ بعض أغنياء اليهود من معسكرات الاعتقال والإبادة، وقد استند المؤلّف إلى وثائق تاريخيّة لبيان هذا الأمر. وثمّة معنى رابع أساسه التعاون الوثيق بين الصهيونيّة ونظام التمييز العنصريّ (الأبارتايد) الذي ساد حتّى السنوات الأخيرة في جنوب أفريقيا. والمعنى الخامس والأخير، وللمؤلّف فضل الريادة في الإشارة إليه وتنظيره، مصدره عدوان إسرائيل الاستيطانيّ وتهجيره الفلسطينيّين من أراضيهم. ويرى جبّور أنّ المعنى الأخير هنا هو الأصحّ لأنّه لا يناله أيّ دحض علميّ يمكن أن يتّهمه بمعاداة اليهود بصفتهم يهودًا، فهو ظاهرة اجتماعيّة ملموسة لا تعتمد التخمين.

الفصل الثالث يستعرض المراحل التي مرّت بها قضيّة «العنصريّة الصهيونيّة» من خلال ما صدر عن مؤتمرات عالميّة مهّدت بقراراتها وتوصياتها لقرار العام ١٩٧٥، أهمّها ما طلعت به مؤتمرات عدم الانحياز وتضامن الشعوب الأفريقيّة والآسيويّة والأميركيّة اللاتينيّة كمؤتمر القاهرة (١٩٥٧) ومؤتمر هافانا بكوبا (١٩٦٦) والقاهرة مجدّدًا (١-٣/٧/١٩٦٧).

وفي الفصل الرابع وهو الأطول (٥٢-٨١) يصف الدكتور جبّور «معركة مصير القرار ٣٣٧٩» بدءًا بنصّه وظروف تبنّيه وردود فعل الصهيونيّة والإمبرياليّة، ثمّ ردود فعل العرب وأصدقائهم، وأخيرًا الهجمة عليه المناهضة. وكانت آخر كلمة قالها المؤلّف في كتابه، وهي مؤرّخة في ٢٦/٩/١٩٨٧، أنّه «ليس ثمّة جدّيّة في التخوّف من قيام الأمم المتّحدة بإلغاء القرار ضمن المعطيات السياسيّة الراهنة وقت الكتابة. لكنّ هذا القول لا ينبغي أن يسير بنا إلى الارتخاء في المعركة ولا ينبغي أن ينسينا واجبنا الأساسيّ في ضرورة (...) إقناع العالم بالتقرير الكامل للمساواة بين الصهيونيّة والأبارتايد كجريمتين ضدّ الإنسانيّة» (ص ٨٠-٨١). إلّا أنّ الرياح جرت بما لم تشتهِ السفن، وكان إلغاء القرار ٣٣٧٩ في ١٦/١٢/١٩٩١.

كتاب الدكتور جبّور صغير بعدد صفحاته، إلّا أنّه يطرح مسألة كبيرة بحجمها الدوليّ والإنسانيّ، وإنّنا، بعد عرض مضمونه الخطير بشيء من الإسهاب، نودّ أن نسوق بعض الخواطر، منها شكليّ ومنها جوهريّ:

- يُشكَر الدكتور جبّور لما قدّمه بالتفصيل والدقّة، مشفوعًا بأصدق الوثائق، ممّا جعل بحثه مرجعًا لكلّ دارس مستقبلًا.

- يا ليت الكتيّب أُلحق بفهرس للمحتويات، وهذا أمر يسير يسهّل بدوره عمل القارئ والباحث. كما نتمنّى على الناشر - وسواه من الناشرين العرب - أن لا يُطبع النصّ نهائيًّا

قبل عرضه على المؤلّف ليوافق عليه، وإلّا وردت أغلاط طباعيّة غير مستحبّة، لا سيّما في ما هو باللغات الأجنبيّة. من ذلك تحريف عنوان كتاب روزنبرغ بالألمانيّة، إذ جاء على هذا النحو (ص ٢٥) Jahrbunderts de Mythus des 20 (!) في حين أنّ الصحيح هو: Der Mythus des 20 Jahrhunderts؛ وتحريف عنوان كتاب بول فندلي الذي ورد هكذا (ص ٣٤): Thay dare ti Speas out، وهو في الحقيقة: They dare to speak out، وبين الصيغتين بون شاسع.

– إنّ إلغاء القرار ٣٣٧٩ سابقة خطيرة جدًّا وتحطّ من صدقيّة الأمم المتّحدة، وإنّنا نوافق الدكتور عبد الحسين شعبان إذ قال (ص ٨٦): «إنّ إلغاء القرار لم يكن هو هزيمةً للعرب والفلسطينيّين وحدهم، بل للأمم المتّحدة ذاتها، إذ كيف اقتنع العالم بحقيقة الصهيونيّة العنصريّة ليعود ويناقض نفسه بعد ١٦ عامًا، ويتبرّأ من قراره بدون أن تتخلّى إسرائيل عن سياستها العنصريّة وممارستها اللاإنسانيّة واحتلالها الأراضي العربيّة».

– إنّنا إذ نستنكر العنصريّة الصهيونيّة التي يرى العرب وأصدقاؤهم ومفكّروهم أنّ عصبها هو الاستعمار الاستيطانيّ، نتساءل: ماذا عن أنواع العنصريّة الأخرى التي ما زالت رائجة حتّى أيّامنا هذه في عدد من بلدان العالم، عنصريّات إثنيّة أو دينيّة في بعض الأقطار الأفريقيّة والأميركيّة اللاتينيّة والآسيويّة وحتّى الأوروبيّة، حيث يميّز بين إثنيّات وإثنيّات وديانات وديانات ويُحرم بعضهم حقوقًا تضمنها شرعة حقوق الإنسان، ويُضطهد بعضهم الآخر وينكّل بهم إن هم اعترضوا. هل لذلك الليل الطويل أن ينجلي؟

أ. ك. حشيمه

تحوّلات الزمن الأخير

تأليف مهى كيّال

دار مختارات، الزلقا – بيروت، ٢٠٠١، ٣٢٠ صفحة

إنّها دراسة في خانة علم الاجتماع قامت بها الدكتورة مهى كيّال والدكتور عاطف عطيّه عن التحوّلات الاجتماعيّة التي حدثت في مدينة طرابلس اللبنانيّة في القرن العشرين، وتبلور الحسّ المدنيّ فيها. وفي المقدّمة، كتب الدكتور هشام شرابي، أستاذ علم الاجتماع المعروف الكلمة التالية: «ما يميّز هذه الدراسة المبدعة إبرازها صورة متكاملة لمدينة طرابلس في تاريخها المتطوّر كما في واقعها المادّيّ المحسوس، بشكلٍ يمكّن القارئ من استيعاب إشكاليّاتها الاجتماعيّة والثقافيّة بدقّة ووضوح، ويمكّن الحركات الاجتماعيّة العاملة في الحيّز العامّ من التعامل مع هذه الإشكاليّات لتجاوزها وللتغلّب عليها. من هنا يمكن القول إنّ هذه الدراسة تمثّل إنجازًا سياسيًّا هامًّا لعمليّة التغيير السياسيّ والاجتماعيّ بقدر ما تقدّم نموذجًا أكاديميًّا متميّزًا وفذًّا في حقل البحوث الاجتماعيّة العربيّة المعاصرة».

إذا ما عدنا إلى قراءة هذه الدراسة، لتبيّن لنا أنّ الباحثين، في معالجتهما أهمّ الموضوعات والقضايا من منظور علميّ ومن باب منهجيّات الأنتروبولوجيا وعلم

الاجتماع، وكذلك التاريخ والجغرافيا، استطاعا أن يرسما نطاقًا موضوعيًّا للتحوّلات الاجتماعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة والعمرانيّة والمدنيّة في حاضرة طرابلس. تنطلق الدراسة من رسم صورة لتصميم المدينة الهندسيّ بشوارعها وحاراتها ومبانيها، ثمّ ترسم واقع الرجال والنساء في المدينة ووضعها الاقتصاديّ الاجتماعيّ أيّام الانتداب، وكذلك في المرحلة الأولى من زمن الاستقلال وما تميّزت به أيّام الحرب اللبنانيّة منذ ١٩٧٥ وبعدها. أمّا القسم الثاني من الدراسة وهو يتناول الحسّ المدنيّ بين الوعي والممارسة، فهو يقوم بقياس ذلك الحسّ عبر مقياس الانتخابات والمشاركة في العمل المدنيّ والأهليّ وفي تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بين مختلف الناس. ويستعين البحث بالتقنيّات الموافقة لكي يقول إنّ المجتمع الطرابلسيّ لا يزال هجينًا، ضائعًا بين الانتماء إلى الواقع المدنيّ والتقوقع على ذاته وذلك يعود إلى ضعف مؤسّسات الدولة.

دراسة عطيّة وكيّال، تحوّلات طرابلس في الزمن الأخير، نموذج يُحتذى به في فهم الواقع اللبنانيّ الاجتماعيّ بكلّ أبعاده. ولا ننسى الإشارة إلى مجموعة الصور والرسوم البيانيّة والجداول التي تفي هذه الدراسة حقّها.

أ. سليم دكّاش

L'aventure de la 1ère croisade
Nouvelle lecture

Par Nasri Salhab, Dar el-Machreq, Beyrouth, 2001, 200 pages

مغامرة الحملة الصليبيّة الأولى
قراءة جديدة

بقلم نصري سلهب

كتاب السفير نصري سلهب هذا يشبه إلى حدّ بعيد، في طروحاته ومنهجه والنفسيّة التي أملته، سائر ما أصدر المؤلّف في كتب له سابقة، فسواء نظرت إلى مصنّفه الأوّل في خطى المسيح (١٩٦٩)، أو ما تبعه: لقاء المسيحيّة والإسلام (١٩٧٠)، وفي خطى محمّد (١٩٧١)، أو ما كتبه في الموارنة، وهو منهم، بعنوان: الأسباب التاريخيّة للإحباط المارونيّ. المسألة المارونيّة (٢٠٠٠) وبالفرنسيّة *Les maronites éternels rebelles* (١٩٩٥) و*La France et les maronites* (١٩٩٨)، أو ما دبّجه من مقالات اجتماعيّة وتاريخيّة وفكريّة في كبريات الصحف والمجلّات اللبنانيّة، تراه هو هو، لا يحيد قيد أنملة عن فكره الجريء ومواقفه الصريحة التي لا تعرف المواربة، وطروحاته المبتكرة التي تنبع من صدر رحب منفتح للحوار إلى أبعد الحدود، ولا تخشى أن تسير، إذا اقتضى الحال، عكس التيّارات المألوفة، فيبدو صاحبها وكأنّه يغرّد خارج سربه. إلّا أنّك لا تستطيع في النهاية إلّا أن تحترم وتقدّر مواقف المفكّر الجريء الذي جعل ديدنه الحقيقة والحوار، هذا يخفّف من حدّة الأولى، وتلك تبني الثاني على أسس متينة لا تعرف الزيف أو الأوهام.

وبالعودة إلى مغامرة الحملة الصليبيّة الأولى يواجهك نصري سلهب بادئ بدء وفي عنوانه الثانويّ مباشرةً، بإعلان واضح: إنّه سيقوم بقراءة المسألة قراءةً جديدة. وإنّه يعترف منذ البداية أيضًا بأنّه، وإن لا يدّعي الإحاطة بموضوعه على نحو مَن سبقه من المؤرّخين الكبار أمثال رينه غروسّيه René Grousset أو دانيال-روبس Daniel-Rops، أتى بأمرين جديدين جديرين بالانتباه، وهما، أوّلًا التركيز، أكثر ممّا فعل السابقون، على حالة الجهل والتقهقر التي كانت سائدة في البلدان المسيحيّة الأوروبيّة أواخرَ القرن الحادي عشر، وثانيًا الأسباب الحقيقيّة التي دفعت البابا أوربانس الثاني إلى إطلاق الحملة الصليبيّة في العام ١٠٩٥، وهي لم تكن دينيّة وحسب، بل رافقها أسباب أخرى سياسيّة واقتصاديّة، ومعلوم أنّ السياسة والمال، إذا دخلا في شؤون الدين، أفسداها.

حسنًا رأى سلهب أنّ أوروبّا في القرون الوسطى كانت في حالة من التخلّف - النسبيّ - والبربريّة بعيدةٍ جدًّا عن الرقيّ الذي كانت وصلت إليه الدول الإسلاميّة آنذاك. وقد بيّن هذا الطرح مطوّلًا، حتّى كاد يشعرك من خلال إلحاحه، أنّه يبالغ في تسويد صفحة أوروبّا المسيحيّة ليظهر وجه ديار الإسلام في أنصع صورة. إلّا أنّ الوقائع صريحة لا ترحم، وأتى المؤلّف، بشواهد كثيرة تظهر أنّ حالة المسيحيّين في الشرق وكذلك حالة الحجّاج القادمين من الغرب إلى الأراضي المقدّسة لم تكن على ما وصفها بطرس الناسك وبعده البابا أوربانس. إلّا أنّ جهل الأوروبّيّين الإسلام وتاريخه، وانعدامَ التلاقي بين العرب والغرب، ساهما في توسيع الهوّة بين الحضارتين، والإنسان، كما هو معروف، عدوّ ما يجهل. أضف إلى ذلك أنّ البابا أراد أن يوحّد صفوف الأمراء والملوك المسيحيّين المتنافسين باستمرار لا بل المتحاربين، فوجّههم إلى محاربة «عدوّ» مشترك، فلبّى هؤلاء الدعوة لا سيّما أنّ بلادهم كانت تمرّ بأزمات اقتصاديّة حادّة، فرأوا في غزو الشرق متنفّسًا وإمكانيّات لكسب المغانم وفتح أسواق جديدة. وشاءت المصادفة أن يؤيّد أطروحة سلهب هذه مقال الأنبا المطران يوحنّا تلّه في «الحروب الصليبيّة» الوارد في عدد المشرق الحاضر (صفحة ٩٥-١٠٩).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تسمية تلك الحروب المشرزمة بالحملات «الصليبيّة» لم تكن واردة عند مؤرّخي ذلك الزمان العرب، إذ عرّفوها بـ«حروب الفرنجة» لأنّهم لم يلمسوا فيها الطابع الدينيّ بقدر ما شعروا بها غزوًا سياسيًّا شنّه الغرب على الشرق، ومعروف أنّ المسيحيّة الشرقيّة عانت من تلك الحروب قدرَ ما عانى الإسلام.

تشاء المصادفة مرّةً أخرى أن نرى هذا الكتاب، المفعم بالتفهّم والحوار، والذي ألّفه صاحبه منذ أكثر من عام، يصدر اليوم ونحن ما زلنا تحت صدمة الهجوم الانتحاريّ على نيويورك وواشنطن، نسمع أصواتًا متطرّفة تخلط بين الغرب السياسيّ والدين المسيحيّ، وتندّد بحروب صليبيّة جديدة يشنّها «المسيحيّون» على الإسلام، في حين أنّ المسيحيّة من أعمال الغرب براء، تشجب أخطاء الماضي والحاضر، وتدعو باستمرار إلى نبذ العنف وسلوك سبل الحوار والمحبّة والسلام.

أ. كميل حشيمه

كالوست سركيس غولبنكيان

الرجل والمآثر

مؤسسة كالوست غولبنكيان، ليشبونة، ١٩٩٩، ٦٤ صفحة

نشر قسم الجماعات الأرمنيّة في مؤسسة كالوست غولبنكيان هذا الكتيّب لمناسبة مرور مائة وثلاثين سنة على ولادة الرجل العظيم والمحسن الإنساني الكبير كالوست غولبنكيان (١٨٦٩-١٩٥٥)، بيّنت في قليل من الصفحات، الأنيقة الإخراج، سيرة امرئ ما زالت مآثره تنطق بما كان له من قلب رحب وفكر نافذ في خدمة الإنسانيّة.

وُلد كالوست غولبنكيان في عائلة أرمنيّة ثريّة كانت تقطن إسطنبول، فدرس الهندسة وبرع فيها، وعمل دبلوماسيًّا للسلطنة العثمانيّة، مستشارًا اقتصاديًّا في سفارتيها بباريس ولندن، بعد أن لفت إليه أنظار حكومته في إثر تأليفه كتابًا بالفرنسيّة بعنوان ما وراء القوقاز وشبه جزيرة أبشيرون، وكان في مؤلّفه هذا قد أشار إلى أهمّيّة منابع النفط في الإمبراطوريّة، ممّا دفع دولته إلى أن توكّله وضع تحقيق حول حقول آبار البترول في البلاد.

وكان ذلك منطلَق كالوست في ميدان النفط، فتعامل مع شركات التنقيب العالميّة ودخل مع بعضها شريكًا بخمسة بالمائة من الأسهم فبات يُعرف بـ«السيّد ٥٪»، صاحب الثروة الطائلة.

وكان غولبنكيان رجل أعمال لم يكتفِ بكسب المال، بل تمتّع بحسٍّ جماليّ نادر واقتنى الآلاف من القطع الأثريّة الرائعة النادرة اعتبرها بمثابة أولاده، فجمعت بعد وفاته في متحف باسمه في مدينة لشبونة حيث أمضى سنواته الأخيرة (راجع صفحات الكتاب ٢٥-٤٢). وكان، قبيل وفاته، قد أنشأ مؤسّسةً عُرفت باسمه، مركزُها في عاصمة البلد الذي استضافه ولقِيَ فيه الهدوء والسلام إبّان الحرب العالميّة الثانية. ولهذه المؤسّسة أهداف خيريّة وفنّيّة وتربويّة وعلميّة، «تُعتبَر وريثة كامل ثروته، طبعًا بعد تخصيص أفراد عائلته بحِصَص وتوفير بعض الهبات الخاصّة» (ص ٥٠). وهذه المؤسّسة تُعَدّ إحدى أهمّ ستّ مؤسّسات من نوعها في العالم، لها متاحف ومراكز أبحاث علميّة وفرقة موسيقيّة وفرقة رقص الباليه، وتوزّع مساعداتها على عدد كبير من البلدان، لا سيّما تلك التي كانت لها ارتباطٌ بثروة غولبنكيان كإنكلترا التي اكتسب جنسيّتها، والبرتغال التي استقرّ فيها أخيرًا، والبلدان الناطقة بالبرتغاليّة، والعراق. وكان من الطبيعيّ أن لا ينسى هذا الأرمنيّ البارّ بني قومه، فجعل لهم في مؤسّسته قسمًا خاصًّا بجماعاتهم إن في أرمينيا أو في الشتات، لا سيّما تلك المنتشرة في الشرق الأوسط واليونان وإيطاليا وفرنسا والأميركتين، وأغدق عليها المساعدات في مجالات التعليم والبحث العلميّ والاستشفاء وإحياء التراث ودعم مشروعات الكنيسة الأرمنيّة لما كان لها من دور مستمرّ في الحياة الوطنيّة.

إنّ الكتاب الصغير هذا نشيد رائع يحيي ذكرى إنسان تفتخر به البشريّة بعامّة والأمّة الأرمنيّة بخاصّة، فهنيئًا لها بمثل هذه الشخصيّة، وحبّذا لو اقتدى بها الموسرون في بلادنا، وهم كُثُر، لمساعدة إخوتهم المحتاجين، وهم أكثر...

أ. كميل حشيمه

١ - وللكتابة وجه آخر

٢ - قرية من حوران: خَبَب، سكّانًا وعمرانًا وثقافة

تأليف الدكتور عادل الفريجات

دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٠، ٢٢٤ صفحة؛ دار نينوى، دمشق، ٢٠٠١، ٢٠٠ صفحة

بدأت رحلة الدكتور عادل الفريجات مع الأدب والكتابة ولم يكد ينهي دروسه الجامعيّة، فألّف في مجالَين أساسيَّين اختصّ بهما، هما النقد الأدبيّ والأدب العربيّ القديم. ومن نتاجه آنذاك: إضاءات في النقد الأدبيّ، دمشق، ١٩٨٠ و١٩٨٥ (طبعة ثانية)؛ خمسة إشكالات نقديّة، دمشق، ١٩٨٨؛ تحقيق الأوائل لأبي بكر تقيّ الدين بن زيد الجراعيّ الحنبليّ، دمشق وبيروت، ١٩٨٩؛ وبشر بن أبي خازم الأسديّ، بيروت، ١٩٩١.

وبعد أن نال شهادة الدكتوراه في الأدب من جامعة القدّيس يوسف - وقد كنّا من اللجنة التي ناقشت أطروحته وسعدنا بذلك - نشر رسالته تلك المعنونة: الشعراء الجاهليّون الأوائل، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، وسرعان ما أضحى هذا البحثُ المرجعَ الذي لا بدّ منه لكلّ مَن رام الغوص في تشعّبات الأدب الجاهليّ الأوّل. وتابع الدكتور الفريجات نشاطه التأليفيّ إلى جانب تدريسه في جامعة دمشق بهمّة عجيبة ينشر المقالة تلو المقالة في الصحف الأدبيّة، السوريّة بخاصّة والعربيّة بعامّة. ومن الكتب التي أصدرها في السنوات الأخيرة: دراسات في المكتبة العربيّة التراثيّة، دمشق، ١٩٩٧ و١٩٩٩ (طبعة ثانية)؛ مرايا الرواية، دمشق، ٢٠٠٠. وها هو يتحفنا الآن بكتابَيْه الجديدَيْن: وللكتابة وجه آخر، وقرية من حوران: خبب.

المؤلّف الأوّل يضمّ ثلاثين مقالة وُزِّعت بالتساوي على ثلاثة أبواب: أوّلها تناول الشأن القديم وثقافته ونقده، من مثل «مكانة الشعر في نفوس العرب القدماء»، و«أدبنا القديم بين اليونان والفرس (صورتان من التأثّر والتأثير)»، و«هل كان حمّاد الراوية مفسدًا للشعر القديم حقًّا؟»، و«هل لأدب الخيال العلميّ في تراثنا من جذور؟»، و«خصوصيّة الرقم أربعة في الإرثين الطبّيّ والأدبيّ عند اليونان والعرب». وتناول القسم الثاني الشأن الحديث، ثقافةً ونقدًا، فجاءت بعض عناوينه كالآتي: «في شاعريّة نزار قبّاني»، «مؤتمر النقد الأدبيّ السابع بجامعة اليرموك»، «مهرجان الرواية العربيّة بجامعة دمشق». أمّا القسم الثالث فقد ضمّ مراجعات لكتب مختارة، متنوّعة، يلتقي فيها التراث والمعاصرة، منها: كنوز الذهب في تاريخ حلب لسبط ابن العجميّ، وسبعون، نعيمه لفوزيّة الصفّار الزاروق، وفي الحقيقة الأدبيّة للدكتور منيف موسى...

تجدر الإشارة إلى أنّ الدراسات التي قدّمها الدكتور الفريجات في كتابه تتّصف بالثقافة الأدبيّة العميقة الشاملة، وبالمنهج العلميّ الرصين بما في ذلك الدقّة والموضوعيّة والأحكام الوزينة، إلى أسلوب رشيق أنيق يرتاح إليه القارئ أيّما ارتياح.

ولئن كان لنا من ملاحظة أخرى نبديها، تلفت النظر إلى عدم الإشارة، مع كلّ مقالة،

إلى اسم الدوريّة التي صدرت فيها أوّلًا وتاريخ صدورها. إذن لعمّت الفائدة لدى الباحثين. كما أنّنا كنّا نتمنّى على الكاتب العلّامة لو ذكر، في معرض مقاله الغنيّ "اقتراحات لأسس ثقافة كاتب شابّ"، وفي إطار كلامه على المجلّات العربيّة العريقة المفيدة (ص ٧٩)، أن يذكر مجلّة المشرق التي له فيها كتابات والتي هي اليوم، بعد الهلال التي سبقتها بستّ سنوات، أقدم مجلّة عربيّة ما زالت على قيد الحياة (أسّست في العام ١٨٩٨).

المؤلَّف الثاني لطيف الحجم بقياسه وعدد صفحاته، إلّا أنّه كثيفُ المادّة طريفٌ بالمعلومات التي يوفّرها. إنّه دراسة متكاملة على إيجازها، وَصَف بها المؤلِّف بلدته، وقد دعاها قريةً تواضعًا منه أو تحبّبًا، وهي في نظرنا أهمّ من قرية إذ يزيد عدد سكّانها على الخمسة آلاف. وقد دفعه إلى عمله هذا ما لمسه في مسقط رأسه من تعاظم الحركة الثقافيّة، فإنّه من المعروف لدى القاصي والداني في سورية أنّ خبب، تلك البلدة الحورانيّة الوادعة، تُحسب من أرفع البلدات مستوى ثقافة في القطر، يكاد لا يوجد فيها أمّيّ واحد، لا بل يعدّ حاملو الشهادات الجامعيّة من أبنائها بالمئات، وقد أحصاهم المؤلّف فكان رقمهم (٦٦٠) اختصّ أكثرهم بالحقوق ويليهم الأطبّاء والمهندسون فالاقتصاديّون فالمعلّمون...

مهّد الدكتور الفريجات لكتابه بفصل قصير عن محيط خبب الحورانيّ والمدّة التي عمّرت فيها منذ أكثر من مائتي عام. وأتبعه بفصل تمحور على موقع خبب وتسميتها وآثارها القديمة وسكّانها وعمرانها. وخُصّ الفصل الثالث بالحالة التعليميّة في البلدة وجذورها وتطوّرها، وعقبه الفصل الرابع يعرض جداول بأسماء حملة الإجازات الجامعيّة بخبب في جميع الاختصاصات حتّى نهاية العام ٢٠٠٠: من ذلك ٨٢ طبيبًا بشريًّا، ١٨ طبيب أسنان، ٢٥ صيدلانيًّا، ٨١ مهندسًا مدنيًّا، ٣٤ مهندس كهرباء وإلكترون، ٤٣ مهندس ميكانيك، إلخ... أمّا الفصل الخامس، فأفرده الكاتب لأبناء بلدته الذين عُنُوا بالتأليف، فأحصى من هؤلاء (٢٨) ثمانية وعشرين وضعوا أكثر من (١١٠) مائة وعشرة كتب، بغضّ النظر عن الأطروحات الجامعيّة وما خلّفه الشعراء باللغة العامّيّة. وهذه لعمري أرقام تدعو إلى العجب والإعجاب. وثمّة فصل سادس وأخير تناول فيه المؤلِّف، إكمالًا للصورة، مظاهر ثقافيّةً أخرى كاللهجة الخببيّة واللباس والطعام والأفراح والأحزان والأمثال وسواها من وجوه الحياة الاجتماعيّة، واختُتم الكتاب ببعض الملاحق القصيرة المفيدة.

لا بدّ من إسداء الشكر الجزيل للدكتور عادل الفريجات لما قدّمه من خلال كتابه هذا، فإنّ تلك الصفحات، على إيجازها، لأشبه بموسوعة صغيرة، إن كثرت مثيلاتها توافرت لدى الباحثين وكلّ طالب علم مادّة غزيرة تؤرّخ للوطن وتبرز معالمه على أكمل وجه. وربّ حبّذا لو تحاشى المؤلِّف في طبعة ثانية، لا بدّ أنّها آتية سريعًا، إقحام الحواشي في النصّ، وإدراجها في أسفل الصفحات لئلّا تقوم في وجه القارئ بتواتر، فتعثّر سلاسة المطالعة.

أ. كميل حشيمه

La Dimension Syriaque dans l'Art
et l'Architecture au Liban
Par Amine Jules ISKANDAR
Éditions de l'Université Saint-Esprit de Kaslik
Collection «Patrimoine» (1), 2001, 296 pages

المدى السريانيّ في الفنّ والتصميم الهندسيّ في لبنان
تأليف أمين جول إسكندر

الجزء الأوّل من سلسلة «التراث» هذه التي تنوي جامعة الروح القدس نشرها هو كتاب ثمين في ثلاثة كتب يسمّيها فهرس المحتويات كالتالي: المدى السريانيّ في الفنّ اللبنانيّ، المدى السريانيّ في التصميم الهندسيّ اللبنانيّ، أمراء الدروز وسرايات لبنان.

أمّا الكتاب الأوّل فتتوّجه قصيدة شارل قرم الشهيرة «قولٌ من الذكريات»، وهو بالتالي يعود بنا إلى نشأة اللغة في لبنان وتطوّرها، ثمّ إلى الأدب السريانيّ في أهمّ رجالاته ومحطّاته، وبعدها إلى المطبعة السريانيّة وعلم الآثار وما كشفه من مطمور في مجال الرموز السريانيّة مثل الصلبان وغيرها. والدراسة التي يقوم بها الكاتب تلفت النظر إلى التصاوير المحفوظة في مختلف كنائس لبنان في بلاد جبيل ولبنان الشماليّ بعامّة، بعد أن يأخذ وقته في درس تصاوير إنجيل رابولا ومخطوط ميامر يعقوب السروجيّ (فاتيكان سريانيّ ١١٨). وكذلك في درس الكتابات المحفورة في تسعة مواقع مارونيّة لبنانيّة. ولعلّ ما يتوقّف عليه القارئ والناظر معًا هي تلك الدراسة في العديد من المنقوشات ذات الطابع السريانيّ الأصيل وما تحمله من معانٍ ورموز.

ويكمل الكاتب مشواره البحثيّ فينتقل، في كتابه الثاني، إلى دراسة معاني أسماء القرى اللبنانيّة مستفيدًا من الدراسات السابقة في هذا المجال من دون أن ينسى الاستنباط لشرح بعضها، مستوثقًا ومتوسّعًا في المعاني. وهكذا فإنّ الكتاب الثاني هذا يتناول القرية اللبنانيّة بتصميمها وهيئتها وخصوصيّاتها، وكذلك الموسيقى السريانيّة والكنائس التقليديّة ومميّزاتها، وكذلك ما ناله من تأثيرات محلّيّة وأجنبيّة، قريبة وبعيدة، في هذا المجال.

أمّا الكتاب الثالث فهو بحثٌ كتاب الأمراء، حيث يتناول الباحث تاريخ الأمراء المعنيّين والشهابيّين واللمعيّين كلٌّ على حدة، وما امتازوا به في حقول الإدارة والفنّ والثقافة والعلوم، وما تركوا من آثار هندسيّة جمّة في هذا المجال هي مزيج من تأثيرات عربيّة وسريانيّة وأوروبيّة، ولهذا المزيج خصوصيّته وجماليّته وتقنيّاته العالية.

إنّه مجلّد ضخم نفيس، له مكانته في إطار الدراسات القيّمة عن الفنّ في لبنان، وهو بارع في المزج بين أسلوب البحث العلميّ التقنيّ الدقيق والتقديم المبسّط للقارئ الذي يودّ المعرفة، من دون أن ننسى الإشارة إلى روعة الرسوم الفوتوغرافيّة.

الأب سليم دكّاش

مسرح حلب في مئة عام: ١٩٠٠-٢٠٠٠
ظواهر ومدارس ومسارح ونوادٍ وفرق مسرحيّة
أدباء وكتّاب وروّاد ومخرجون وممثّلون مسرحيّون
تأليف محمّد هلال دملخي
مطبعة دار عكرمة، دمشق، ٢٠٠١، ٣٢٧ صفحة

كانت حلب - وربّما لا تزال - مركزًا حضاريًا مهمًّا. فأسواقها ومتاجرها ومصانعها تشهد على دورها الاقتصاديّ في الماضي والحاضر. وفنّها الغنائيّ الذي حافظ على الموشّحات الأندلسيّة واقتبس منها، يبيّن حسّ أهلها الفنّيّ الرفيع. وقد كان للمسرح في حلب شأن كبير في القرن العشرين. وخير دليل على ذلك وفرة المسارح فيها، وعدد الفرق المسرحيّة التي كانت تأتيها من بلدان بعيدة لتقدّم فيها عروضها.

وكتاب مسرح حلب في مئة عام موسوعة تؤرّخ الحياة المسرحيّة بمدينة حلب في القرن العشرين. وهو كتاب يُقرأ بسهولة ويُسر، لأنّ مؤلّفه، الأستاذ محمّد هلال دملخي، تفادى الحشو والإطالة المملّة في السرد، وحرص على تقديم المعلومات كاملة بأسلوب بسيط ومقتضب.

لقد بذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في تجميع المعلومات، ويبدو أنّه حصل على كثير منها بوساطة شهود عيان. فلم يغفل ناديًا ولا جمعيّة، مرخّصة أو لا، إلّا وذكر نشاطها المسرحيّ، من دون ميلٍ إلى جهة ما أو انحيازٍ إلى فئةٍ وإهمال الفئات الأخرى.

يتكلّم الكتاب في البداية على أنشطة ما قبل المسرح، أي: صندوق الدنيا، الحكواتي، كراكوز وعيواظ، وخيال الظلّ. هذه الأنشطة كانت حِرَفًا يرتزق منها أصحابها، ومع ذلك، لا يتردّدون عن الغمز واللمز في أثناء أدائهم إيّاها معبّرين عن مواقفهم من الوضع الراهن الاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ.

وُلِدَ المسرح في حلب على يد الفنّان يوسف نعمة الله جدّ (١٨٤٢-١٩٠٣)، وهو مارونيّ نزحت عائلته من بشرّي إلى حلب في القرن الرابع عشر. قدّم مسرحيّة «بريجيت» على مسرح المدرسة المارونيّة العام ١٨٧٢، وحضرها عثمان باشا والي حلب وكبار الموظّفين ونالت استحسان الجميع.

بعد ذلك يتبع المؤلّف مسار التاريخ فيذكر النشاط المسرحيّ في بداية القرن، ثمّ من العشرينيّات فالثلاثينيّات، وهكذا حتّى العام ٢٠٠٠. ثمّ يذكر، بأسلوب الأرشفة، التجمّعات النقابيّة التي ظهرت منذ السنة ١٩٧٢، فترة انحطاط الفنّ المسرحيّ كما يقول، والمهرجانات المسرحيّة التي سعت إلى إحياء المسرح، ويختم بسردٍ مفصّل لأسماء الكتّاب المسرحيّين ومؤلّفاتهم، منهم المعروف ومنهم المغمور.

لقد بذل المؤلّف جهدًا جبّارًا في تجميع المعلومات عن المسرحيّات المؤلّفة والمقدّمة في حلب والممثّلين الذين شاركوا فيها، أهواة كانوا أم محترفين. وحرص على ذكر

المناطق والشوارع ودور العرض بأسمائها القديمة والحاليّة وما آلت إليه الآن. وإذا ما نبيَ ذكر بعض المسرحيّين أو العروض المسرحيّة، كأعمال المرحوم إيليّا سقّال (١٩٦١-٢٠٠٠)، الذي كتب عنه نشرة الأرمن الكاثوليك بحلب (العددان ٣-٤/ ٢٠٠٠)، فلأنّه لم يصادف مَن يبديه إليه ليكتب عنه.

أ. سامي حلّاق اليسوعيّ

لوْن الأشواك

تأليف إبراهيم سمعان

منشورات إبراهيم سمعان، بيروت، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

الحمد لله الذي ما فتئ يرأف بنا وبالشعر، فيرسل إلينا، بين حين وآخر، في الصحراء التي ترتمِض تحت شمسها الحارقة آدابنا وبخاصّة شعرنا، بعضَ مَن ينعشون فينا الأمل ويؤكّدون أنّ القريض في بلاد الضادّ، ولا سيّما في محراب الإلهام لبنان، ما زال حيًّا يُرزَق. ومن هذه النخبة إبراهيم كمال سمعان الذي طلع علينا أخيرًا بديوانه التاسع لوْن الأشواك، جاء وردةً تلتقي سابقاتها في إضمامة متناسقة الألوان فوّاحة العبير.

دخل إبراهيم سمعان عالم الشعر، لا بل اقتحم قدس أقداسه منذ أن أتحفنا، وهو في مطلع العشرينيّات من عمره، بمجموعته الأولى الهادرة الموسى العذراء (١٩٦٣) منبئًا إذ ذاك بأنّه سيكون على مثال خاله الشاعر المحلّق صلاح لبكي، مؤكّدًا ما جاء في المثل العاميّ المأثور: «إبن الأخت وإن بار (فسد) فثلثاه على الخال». وبعد مدّة من السكون والاختمار، كرّت السبحة، فطالعنا له بشغف: نيم (١٩٨٢)، ومَيلاء (١٩٨٥)، وهيجان (١٩٨٧)، ثمّ لَيلاك (١٩٨٩)، فأرزُكَ لو يؤكّل (١٩٩٣)، فعزف على الأبجديّة (١٩٩٦)، فـ أنتِ مائي واتمائي (١٩٩٩)، إلى أن أطلّت المجموعة الأخيرة، لا الآخرة بإذن الله.

إنّ أوّل ما يلفت انتباهك هو حسن اختيار سمعان عناوينَ دواوينه، فهو ينحتها نحتًا ويتأنّق في انتقاء ألفاظها، فتختصر واقع المضمون وتصوّره بومضة خاطفة صاعقة يغلّفها الجمال والجرْس. والقصائد في الكتاب على شاكل عنوانه: جوهر يتألّق في مظهر، ومظهر يحيه جوهر. لزم الشاعر القصيدة العموديّة الموزونة على وجه الإجمال، غيرَ منقاد إلى سهولة «الشعر المنثور»، فجاءت مقطوعاته محكمةَ السبك بليغةً في إيجازها، فصيحةً سلسة، مع نفحة من الحداثة في أوزان متنوّعة رشيقة.

وما يزيد من جمال القصائد أنّها لا تبقى وشاعرَها في برج من التفنّن عاجيّ، بل تعالج شؤونًا من واقع الحياة، وهنا عبقريّة الشاعر، فإنّه يرفع الأمور العاديّة اليوميّة إلى قمم الفنّ والجمال، ويغوص على معاناة الإنسان وأوجاعه وتطلّعاته، فيخرجها من أصفادها لآلئ تلمع في الظلام وتوحي بالأمل بعد الألم. وسمعان في ديوانه الأخير يركّز على ما يحيط بعالمه وينبت في وسطه من «أشواك»: القلوب الصخريّة المتحجّرة، والحكّام والمتجبّرين المزيّفين، مستصرخًا الضمائر و«الأوادم»، فتثور ثبرته وتزمجر، إلّا أنّ الرجاء لا يفارقها

«يلوّن» تلك الأشواك ونُبت في العوسج وردًا، وإذا بزّبد الحزن يلغيه حلمٌ مليح (ص ٨٣)، ويدعوك زهرُ اللوز المنتصر على الشتاء إلى أن تحدّق به وتمثله:

... يا حالمًا بالفوزْ بالياسمينِ، بالرؤى
حدِّق بزهر اللوزْ إنْ حُلُمٌ يومًا نأى

(ص ١٠٢)

إثنان ينطفان في شعر إبراهيم سمعان متكاملَين: الثورة والأمل، لأنّ اثنين آخرين متكاملين يواكبانهما، مرآةٌ لهما وصدى: القلب والعقل. وما أجمل ما جاء وصفهما بريشة الشاعر إذ قال:

إن كنتَ قلبًا وعقلا فأنتَ تُنهَل نهلا
إنْ كنتَ ذا، دون ذاكَ فأنت صخرٌ هواكَ
أو كنتَ ذاكَ، دون ذا أنتَ البريءُ في الأذى
إن لم تكنْ هذا وذاك يا فيضُ ما فاض أذاك

(ص ١١)

شكرًا لشعر إبراهيم سمعان لأنّه مُصْلَح مُصلِح، ينطلق من الجمال ليغسل البشاعة، يُكبّ على ما هو أعرج ليقوّمه، وعلى ما هو مزوّد ليثقّفه، فتستوي الأمور ويأتي ملكوت «الأوادم» يلوّن الأشواك.

أ. كميل حشيمه

زغاريد الجنّ

تأليف فريد أبو فاضل

دار الإبداع، الجديدة - بيروت، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

فريد أبو فاضل (١٩٠٨-١٩٦١) سليل أسرة نبغ أفراد منها كثيرون في المجالات الاجتماعيّة والوطنيّة والفكريّة. وكان هو صحافيًّا مرموقًا وأديبًا مجلّيًا. وممّا خلّفه بين أوراقه بعض الأقاصيص أحبّ نجله المحامي بسّام نشرها، وفاءً لذكرى الوالد ولما تكتنزه من قيمة أدبيّة وإنسانيّة.

خمس عشرة قصّة قصيرة يطالعها القارئ بلذّة وفائدة، تشدّه إليها ويصعب عليه تركها قبل بلوغ آخر سطر من آخر صفحاتها. فالمضمون سهل الإحاطة به، لا عُقَد فيه، بل يُسْرَد في حدث واحد شائق بليغ بما يخالجه من واقع إنسانيّ وخبرة عميقة. ومن الأمور التي يبرزها المؤلّف عِبَرٌ مستقاة من حياة الجبل اللبنانيّ وعنفوان أهله وطموحهم وذكائهم الفطريّ، وحِكَمٌ تجسّدها أمثال مأثورة، وفضائلُ راسخة، منها المروءة والوفاء والمثل.

وما يربح القارئ في تنقّله بين قصّة وقصّة أسلوب سلس رشيق أنيق، ينبئ عن مَلَكة ناصية الإنشاء قلّ نظيرها، وإن اعتورت بعض الأغلاط الشائعة صفحات الكتاب الناصعة.

من ذلك قوله «أجاب على أسئلة» (ص ١٠١)، والصحيح «أجاب عن...» و«أعود إليه بنفس الشوق» (ص ٩٤-٩٥)، والمفروض «أعود بالشوق نفسه»، واستعماله كلمة «إنسانة» (ص ٩٧، ٩٨، ١٠٤)، علمًا أنّ «الإنسان»، وهو اسم جنس، لا مؤنّث له. إلّا أنّ هذه الهنات لا تُقاس البتّة بما يتألّق به الكتاب من بيان رفيع يسمو به خيال مرهف يدغدغ النفس ويدعوها إلى فوق. فلا مراء أنْ تكون هذه المجموعة ممّا يلذّ الكبير البالغ والحدث الناشئ معًا، وقد انتبه إلى ذلك الأمر ناشر الكتاب فألحقه في صفحاته الأخيرة بسلسلة من «الأسئلة حول القصص» (ص ١٠٧-١١٤)، صاغها الأديب المربّي الدكتور ربيعة أبي فاضل، نسيب المؤلّف، لتُساعد التلامذة على فهم النصّ وتذوُّقه وتحليله، كما تأخذ بيدهم للتعمّق في أسرار اللغة العربيّة الجميلة.

أ. كميل حشيمه

شَذَرات

تأليف شقيقة الهنود

بيروت (؟)، ٢٠٠١، ١٢٠ صفحة

مربّية صاحبة الخبرة الطويلة في تنشئة الشبية وتوجيهها، معلّمة لها في تدريس العربيّة بيراس وعهود ووثاق، شاعرة رقيقة بعيدة الغوص على أسرار النفس، عالية التحليق في فضاء القرائح، هكذا بدت شقيقة الهنود في شذرات، وهو ديوانها الثاني بعد مجموعتها الأولى التي أسمتها تناثر التِّلال.

يستوقفك وأنت تطالع الديوان الصغير الأخير وفرة الموضوعات التي يتناولها، بل التي تمسك بالشاعرة وتستصرخ صوتها وتسترسل بريشتها، فتتعاقب بدون هوادة مُعالِجةً أهمّ ما يختلج في نفس الإنسان من قضايا ومشاعر: الانتظار، العلاقة، الموسيقى، الجمال، الحقيقة، الحرّيّة، الحزن، الظلم، الدمع، الطموح، البغض والغضب، المرأة والأمّ، العطاء، السلام، الصلاة والله.

ويلفتك، إلى هذا، ميل الشاعرة إلى إبراز تلك «التيمات» والفِكر الأساسيّة متزاوجةً مع نقيضاتها أو مكمّلاتها، بحيث يُبرز النقيض نقيضه ويؤيّد المكمّل أساسه، وإذا بالمطر يرافق اليُبس، والصبح يليه الغَلَس، والجسم يصحبه النّفَس والنَّفَسّ، واللهب يطهّر الدَّنَس، والخطيئة تغفرها النعمة، والمادّة يحييها الروح، والنار تصير إلى نور، وإذا بالسجين طليق وبالسبيل الفارغ يمتلئ ليعطي، والماء يتدفّق حياة.

ويلحظ المتمعّن في شعر الشقيقة أنّها نَشَدَت فأنشدت، أكثر ما أنشدت، الحقيقةَ والجمال والحبّ، ذلك الثالوث الذي طالما وجد فيه الفلاسفة أهمّ «صفات» الله، وتكون شاعرتنا قد وصلت بذلك، من طريق غير مباشر، إلى خالق الكون وعلّة وجوده وضالّته المنشودة. ومن جميل ما وصفت به الحبّ قولها:

لَيْتَهم يدرون أنّ الحُبّ كنزٌ لا ثراءٌ، لا دهاءٌ فيه، بل طعم السماء

(٢١)

والحبّ في نظرها مفجّرُ الطاقات، وباني الحضارات، يغفر الذنوب وينشر السلام والفرح، وهو المنتصر أخيرًا وأبدًا (ص ٣٣-٣٤). والحبّ هو الغنيّ الموزِّع غناه كالسنبلة الملأى حبًّا، «والغريب أنّه لا فرق بين الحَبّ والحُبّ إلّا بحركة الحاء» (ص ٨٧).

ولئن جاز الكلام في أسلوب الشاعرة، فإنّما تمتاز كتابتها بسبك الحِكَم تتوافر في كلّ موضوع مطروق. إليك على سبيل المثال ما قالته في الحزن، مُناقِضةً سائر ما وصفه الناس به، وكم هي على حقّ:

«ما الحزن إلّا غضبةٌ فينا تحدّ للقَدَرْ
هو ثورة المقهور، يأبى الانكسار لمَن غَدَرْ
(...) تسمو به النفس الوجيعة في انجذاب للكِبَرْ
- هذا هو الحزن انبعاث وارتقاء للبشَرْ»
(ص ٢٣)

واسمَعْها تقول في جمال الحبّ وعظمته:

«إن كنتَ عظيمًا ترقى المجدَ بعزم وجولة
(...) فإنّ الأعظمَ والأبقى حبٌّ بصفاء طفولة»
(ص ١٧)

وفي ما يختصّ بالأوزان التي اعتمدتها الشفيقة، فإنّها سلكت بها مسلكًا وسطًا، لا هو ما كثُر استعماله في أيّامنا على أنّه شعر فدُعي الشعر المنثور (!)، ولا هو الشعر الموزون ببحوره الخليليّة المعهودة، وقد لا يرافقها أصحاب هذا المذهب، أو ذاك، إلّا أنّ الحكم متروك للقرّاء، وسحر الكلام ووقعه هما المقياس في النهاية.

ولنا ملاحظتان في الختام. لقد أكثرت شاعرتنا استعمال القوافي الساكنة فجاءت غالبيّتها على هذا المنوال، ويا ليتها استعاضت عن بعضها بالقوافي المتحرّكة لمزيد من التنويع. ثمّ نلفت انتباه صاحبة الديوان إلى خطإٍ طباعيّ شوّه ظهر غلاف كتابها فورد في السطر الثاني: «لو أستطيع بأن أذوق»، ما جعل الفعل يتعدّى بحرف الباء وهو غلط واضح، وقد كُرّر في داخل الكتاب (صفحة ٦٤، سطر ٢، وصفحة ١٠، سطر ٦).

ومهما يكن من الهفوة الطفيفة العابرة هذه، فديوان شفيقة الهنود من المجموعات التي يحسب لها حساب، وقد استحقّت صاحبته، المعلّمة المربّية المعطاء، أن يقال فيها ما وصفت به المعلّم (ص ٦١-٦٢):

«في قلبه حبّ العطاء كأنّه … نبضٌ به يحيا، وشوق يُزهِرُ
(...) يا شعلةً في وهجها ذاب الأذى … سقطتْ تثورُ ثمّ شعَّ الجوهرُ
(...) تعطي فتغني من عطائك للملا … أنتَ السحابُ على يباس يمطرُ»

أ. كميل حشيمه

كلمات... كان لا بدّ منها

تأليف الخوراسقف يوحنّا الحلو

(صيدا)، ٢٠٠١، ٢١٦ صفحة

لماذا يرسم الرسّام؟ لأنّ دافعًا باطنيًّا يحثّه على الإمساك بريشته شاء أم أبى. لماذا ينحت النحّات؟ لأنّ قوّة داخليّة تدفعه إلى أخذ الإزميل ومعالجة الرخام أو الحجر. وهكذا شأن الكاتب الأديب، فإنّ هاتفًا يهمس في أذنه، ومدادًا يجري مع دمه يقولان له: أكتب، لا بدّ لك أن تقول كلمتك.

لقد سمع الخوراسقف يوحنّا الحلو، الكاهن الغيور والإنسان الأديب القريب من الناس، صوتًا يقول له «في حينه وفي غير حينه» على حدّ عبارة بولس الرسول: أكتب، قُلْ كلمة الحقّ، كلمةً تنير وترشد، تعزّي وتشجّع، تدافع وتبني. سمع وأصغى، وفعل فأنجز. كتب في كثير من المناسبات، الدينيّة منها والدنيويّة، فنُشرت كلماتُه مقالاتٍ في بعض المجلّات والصحف اللبنانيّة، كجريدة النهار أو مجلّة الرعيّة، فجمعها بعد حين في كتابه هذا «كلماتٍ كان لا بدّ منها». وقد خطّها قلمه السلس الأنيق بإيجاز بليغ، ورصانة وحكمة، تارةً يدافع عن قضيّة إنسانيّة محقّة، وطورًا يرسم صورة شخصيّة أدّت دورًا بارزًا في خدمة الدين والأوطان؛ مرّة يناقش مسألةً أو يحلّل مشكلةً، ومرّات يتأمّل في مقاطع من الإنجيل أوحتها له دورة السنة الطقسيّة فيستخلص عصارتها للبنيان.

عرفنا الخوري يوحنّا الحلو مترجمًا بارعًا نقل إلى العربيّة في ما نقل، عددًا من روائع القدّيس أوغسطينس، وها هو يتحفنا الآن بنفثات وضعها قلمه فجاءت مفعمة بروحانيّة عميقة وخبرة إنسانيّة مرهفة. حقًّا إنّها «كلمات كان لا بدّ منها».

الأب كميل حشيمه

الإخراج الصحافيّ

تأليف الدكتور جان صقر

لبنان، ٢٠٠٠، ١٤٤ صفحة

الدكتور جان صقر مؤرّخ تمرّس في الصحافة ومتفرّعاتها مديرًا لكلّيّة الإعلام والتوثيق بالجامعة اللبنانيّة ومدرّسًا فيها. لذا جاء كتابه الأخير هذا عصارة خبرة واسعة وعلم ودراية. وقد وزّع موادّه على ثمانية فصول: أوّلها بعنوان «إعداد النسخة»، وثانيها بعنوان «القياس وأحرف الطباعة»، والثالث «ضبط أحرف النصّ وترقيم النسخة»، والرابع «العناوين، ضبطها وترقيمها». أمّا الخامس فعنوانه «معالجة الزخرفات»، والسادس عنوانه «التنظيم الفنّيّ للصفحات»، في حين أعطي الفصل السابع عنوان «التصحيح وضبط النصوص»، والفصل الثامن «ترتيب الصفحات وتثبيتها». وألحقت الفصول بصفحتين من المراجع، جميعها بالفرنسيّة (أفلم يُنتج العرب شيئًا من هذا القبيل بلغتهم؟).

هذا الكتاب لا يفيد طلّاب الإعلام وحدهم وحسب، بل سواهم من الطلّاب الجامعيّين لدى تحصيلهم مادّة المنهجيّة في التأليف. ويستحسن أن يُعاد النظر في الصفحات ٢٩-٣٤ لوقوع عدد غير قليل من الأغلاط الطباعيّة.

أ. ك. حشيمه

من منشورات جامعة السيّدة (اللويزة - لبنان)

١

Palma Research Journal,
Notre Dame University,
Lebanon – Volume 7 – Issue N° 2 – 2001, 164 p.

مجلّة «بالما» للأبحاث

قدّم للعدد رئيس التحرير، د. أمين ألبرت الريحاني، فشدّد على أنّ المجلّة تسعى لعمل أكاديميّ خلّاق هو البحث. لذا، لا يقتصر هدفها على مرافقة تطوّر المعرفة فقط، بل تجهد لتخطّي حدود المعرفة، فاتحة آفاقًا جديدة، ومقدّمة مقاربات ومفاهيم جديدة. وقد توزّعت المقالات التي كتبها أصحاب اختصاص، باللغتين الإنكليزيّة والعربيّة، على حقول مختلفة. فكتب في العلوم الإنسانيّة: د. منصور عيد، «الحركة النضاليّة لحرّيّة المرأة في الرواية اللبنانيّة المعاصرة»، ود. هنري ملكي، «أمين الريحاني في أميركا من خلال رسائله بالإنكليزيّة»، والدكتورة جوسلين بخّوث، «امتحانات الجدارة أو الإنجاز المبنيّة على المقاربة المرتكزة على المضمون Content-based approach» (بالإنكليزيّة)، والدكتورة إلهام هاشم، «فنّ اتّخاذ القرار في المؤسّسات التربويّة العالية الناطقة بالإنكليزيّة: دراسة حالة جامعة السيّدة والجامعة اللبنانيّة الأميركيّة» (بالإنكليزيّة). وكتب في حقل العلوم السياسيّة د. جرّمي زدانوسكي عن «مشاعر وولاءات جديدة: الخليج الفارسيّ من ١٨٩٥ إلى ١٩١٨ في تقارير البعثة العربيّة» (بالإنكليزيّة). وكتب في ميدان الهندسة المعماريّة والفنّ والتصميم المهندس نيقولا غبريال عن «عواقب الرضعيّة المدنيّة على التراث في لبنان: حالة صُور» (بالإنكليزيّة). أمّا في حقل العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة، فثمّة أربع مساهمات بالإنكليزيّة قدّمها الأستاذ نهاد رزق ود. عجّاج طربيه ود. باسم غلاييني ود. ناصر سعد.

أ. ص. أبو جوده

٢

New Lebanese Curriculum for Languages,
Ed., Sami K. Samra, NDU Press, 2001, 170 p.

منهاج لبنانيّ جديد للّغات

يمثّل هذا الكتاب ثمرة مؤتمر نظّمه قسم التربية وقسم الإنكليزيّة في جامعة السيّدة، حول الموضوع المذكور أعلاه، وذلك في ١٨ و١٩ أيّار ٢٠٠٠. تضمّن الكتاب مقدّمة ومداخلات لاختصاصيّين بلغ عددها ستّ عشرة، تمّ التركيز فيها على نقاط أساسيّة من المنهاج اللبنانيّ المدرسيّ الجديد، الذي بدأ تطبيقه إبّان السنة الأكاديميّة ١٩٩٨-١٩٩٩. وتميّزت المداخلات ببعد نظريّ وآخر تطبيقيّ، أُلقيت الأضواء فيها على حسنات المنهاج وسيّئاته، وقُدّمت اقتراحات لتحسينه. ومن المهمّ أن نشير، أخيرًا، إلى أنّ المؤتمر عالج مسألة تطبيق المنهاج الجديد، لا في ما يختصّ باللغة الإنكليزيّة وحسب، بل العربيّة والفرنسيّة أيضًا.

وبالعودة إلى المحاضرات المنشورة، ركّز الذين تكلّموا على تعليم الإنكليزيّة على أهمّيّة الانطلاق من النصوص لا من القواعد الصرف (د. أسعد عيد)، مقدّمين أمثلة واقعيّة (د. عليّ ربعي)، لافتين إلى أنّ الأدب يصقل اللغة الثقافيّة والتفكير النقديّ (أ. لين روجرز وأ. جمبة أبي سعدى). وفي القسم الخاصّ بالفرنسيّة ركّزت الدكتورة مارسيل خورسنجيان على دور المعلّم في خلق الظروف المؤاتية للاكتساب وعدم تطبيق المنهاج تطبيقًا أعمى. وقدّمت د. جوسلين الحاجّ - باحوث مداخلة عن تقييم معارف التلميذ واكتساباته. أمّا في ما يعود إلى العربيّة فقد توقّف د. سهيل مطر على الخلفيّات الفلسفيّة في منهج اللغة العربيّة وآدابها، في حين أنّ د. أمين ألبرت الريحاني لفت إلى أنّ الأدب ونصوصه تجعل من التعليم مادّةً حيّة.

أ. صلاح أبو جوده

٣

Tim Knowles & Joudallah Bey El-Mourhabi,
Strategy and Planning for Tourism and Hospitality:
a Focus on the Middle-East,
NDU Press, 2001, 290 p.

إستراتيجيّة السياحة والضيافة والتخطيط لهما: تركيز على الشرق الأوسط

الهدف من هذا الكتاب الذي وضعه اختصاصيّان، تقديم أسس متينة للطلّاب الذين يتخصّصون بحقل السياحة والضيافة. يتألّف الكتاب من مقدّمة وعشرة فصول. يشمل

الفصل الأوّل دراسةً نقديّة لفكرة السياحة كما فهمها باتلر Butler، وإبرازًا لرباطها القائم على التخطيط. أمّا الفصل الثاني، فيتمّ التعرّض فيه لنموذج باتلر في ضوء مبادئ التسويق، وللعناصر الثانية، الاجتماعيّة والشخصيّة والنفسيّة التي تؤثّر في تلك الصناعة. ومن ثمّ، يبيّن المؤلّفان، في الفصل الثالث، أنّ «سوق العطلة» يُفهم حاليًا في صلته الوثيقة بسلسلة من القطاعات المختلفة. ويستعرضان في الفصل الرابع ديناميّات صناعة السياحة، انطلاقًا من بُعد السوق الإستراتيجيّ، فيعتبران عناصر العرض والطلب. ويكمّلان في الفصل الخامس تلك المقاربة، فيحاولان أن يحدّدا مضامين مفاهيم رئيسيّة مثل التطوّر والحاجات وأجيال المستقبل وأنواع الدعائم وغيرها. وفي الفصل السادس، يدمجان التخطيط الإستراتيجيّ وتحليل دورة الحياة، ساعيان، في ضوء ذلك، إلى وضع نموذج باتلر موضع التنفيذ. وينتقلان، في الفصل السابع، إلى استكشاف النشاطات الاقتصاديّة ونتائجها على تطوّر السياحة. ومن ثمّ، يكرّسان الفصلين الثامن والتاسع لموضوع العولمة وعلاقتها بالسياحة والضيافة من جوانب مختلفة. وفي الختام، في الفصل العاشر، يتناولان موضوع الكتاب مع تركيز خاصّ على لبنان، فيشدّدان على أنّ مستقبل السياحة في لبنان يتوقّف على تطبيق إستراتيجيّات معيّنة في هذا الحقل، ويقدّمان أحد عشر اقتراحًا لإنعاش السياحة في لبنان وتحسينها.

أ. ص. أبو جوده

٤

الاستفادة من ثورة المعلومات في تطوير طرق التدريس في الجامعات العربيّة

جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، ٣٦٨ صفحة

يتضمّن هذا الكتاب وقائع المؤتمر الذي نظّمته جامعة سيّدة اللويزة – زوق مصبح (لبنان) بالتعاون مع اتّحاد الجامعات العربيّة يومَي ١٢ و١٣ آذار/مارس ٢٠٠١ والذي دارت أبحاثه حول الموضوع المذكور في العنوان. لقد ساهم في اللقاء العلميّ هذا حوالى سبعين باحثًا وأستاذًا ومفكّرًا نصفهم يمثّلون الجامعات العربيّة المشاركة، وتميّزت المداخلات وما عقبها من حوارات، بالرغبة في تحاشي النظريّات المجرّدة والاستعاضة عنها بمواجهة الواقع المتبدّل في عصر السرعة المتزايدة وثورة التكنولوجيا لا سيّما في حقل المعلوماتيّة. وبعض عناوين تلك المداخلات بليغ من هذا القبيل. فمنها: «التكنولوجيا والتعليم الجامعيّ عن بعد»، «كيفيّة الاستفادة من التجربة الهنديّة»، «التكنولوجيا وطرائق تدريس اللغة العربيّة في جامعة دمشق»، «النشر الإلكترونيّ في العالم الثالث: لبنان نموذجًا» (بالإنكليزيّة، علمًا أنّ تلك الأبحاث تقريبًا حُرّرت بهذه اللغة). وفي ختام المؤتمر تبنّى المجتمعون ٢٣ توصية، منها على سبيل المثال: تشجيع الطلّاب على استعمال الكمبيوتر، نشر نصوص الباحثين ودروس الأساتذة على الكمبيوتر، إقامة حلقات تدريبيّة

لأساتذة الجامعات بغية تمكينهم من طرق استعمال الوسائل الإلكترونيّة، إنشاء مراكز بحث تعتمد تلك الوسائل في كلّ من الجامعات العربيّة وربط هذه المراكز بعضها ببعض.

أ. كميل حشيمه

٥

Advertising and Marketing Communications in the Middle East,
by Kamal G. D[illegible]
N.D.U. Press, 2001, 508 + XLII pages

الإعلان وتسويق وسائل الإعلام في الشرق الأدنى

المؤلّف صاحب خبرة طويلة في مجال الإعلان تعود إلى نحو ثلاثين سنة، كما أنّه يدرّس هذا المقرّر في جامعة سيّدة اللويزة – لبنان – منذ عشر سنوات. وكتابه غنيّ بهذه الخبرة، يضعها في خدمة الطلّاب وأيضًا في خدمة الباحثين، إذ يذخر بالمادّة والوثائق المعروضة بوضوح، ما يجعله مرجعًا ثمينًا نادرًا.

ومن محتويات الكتاب: وسائل الإعلام في التاريخ، من البدايات في الوسائل المكتوبة، حتّى سيطرة السمعيّات والبصريّات (الفصل الأوّل)؛ الإعلان في لبنان، من أيّام الروّاد (١٩٣٥) حتّى زمن الاختمار (٢٠٠١) وهي مادّة الفصل الثاني؛ يلي ذلك أحد عشر فصلًا تعالج إستراتيجيّات التسويق والسبل الخلّاقة لإنجاحها، وعلاقتها بالعولمة وما إلى ذلك. وفي الختام ثلاثة ملحقات: معجم لأهمّ المصطلحات (١٢ صفحة)، لائحة مسهبة بالمراجع، وجميعها بالإنكليزيّة (٢٣ صفحة)، فهرس للأعلام (٦ صفحات).

أ. ك. حشيمه

٦

الأب بطرس التولاويّ
الإيساغوجي أو المدخل إلى المنطق
– مخطوطة من العام ١٦٨٨ –
تقديم أمين ألبرت الريحاني

منشورات جامعة سيّدة اللويزة، ٢٠٠١، ٣٠٤ صفحات بالعربيّة، ٤٠ صفحة بالفرنسيّة

بطرس التولاوي (١٦٥٧–١٧٤٦) الفيلسوف واللاهوتيّ أمضى قسمًا من حياته في مدينة حلب مؤلّفًا ومعلّمًا. من أهمّ مؤلّفاته كتاب الإيساغوجي أو المدخل إلى المنطق وقد سعى الدكتور أمين الريحاني إلى نشره للمرّة الأولى، وكتاب المنطق (١٦٩٣)، وعلم الطبيعيّات (١٦٩٨) وفي علم الإلهيّ (١٧٠٣) وكتاب في الصلاة العقليّة هو مرآة النفوس (١٦٩٠) وعلم اللاهوت العقائديّ (١٧٠٧) وله في اللغة والأدب والتاريخ الكنسيّ وموضوعات

أخرى مؤلّفات متعدّدة. وقد وضعت مقدّمة الريحاني رسمًا بيانيًا (ص ٣٣) لأعمال التولاوي مع ملاحظات عليه. ومن الذين استقوا العلم من التولاوي، تذكر المقدّمة (ص: ١٥) أسماء شهيرين مثل المطران جرمانوس فرحات والمطران عبدالله قراألي والمطران جبرايل حوًّا والقسّ عطاالله زندة والخوري نيقولاوس الصائغ والشمّاس عبدالله زاخر. أمّا الكتاب، وقد تمّ طبعه باللون البنّيّ (؟) فإنّه يتضمّن مقدّمة موسّعة فيها الكثير من المعلومات المفيدة عن التولاوي وكتابه المدخل إلى المنطق وهي باللغتين العربيّة والإنكليزيّة. أمّا نصّ الإيساغوجي (وهي لفظة يونانيّة الأصل تعني المقدّمة العلميّة لدراسة في حقل من حقول المعرفة)، فإنّ الناشر اختار أن يثبت صورة عن صفحة المخطوطة على صفحة، فيقابلها النصّ المحقّق على الصفحة المقابلة، وذلك ما يسهّل مهمّة الباحث والدارس في الفلسفة، وقد وضع المحقّق ضمن النصّ المحقّق ما اعتبره تصحيحًا للمخطوطة وذلك ضمن قوسين.

لا شكّ في أنّ تحقيق مخطوطات التراث الفكريّ هو عملٌ شاقٌ يتطلّب الكثير من الانتباه والمراجعة وإعمال المنطق ومعرفته. وقد وُفّق الدكتور الريحاني في ذلك وفي إضافة نصّ أساسيّ من التراث الفلسفيّ العربيّ إلى المكتبة العربيّة.

الأب سليم دكّاش

The Virgin Mary in Lebanon
Volume I: District of Akkar
by Anwar Saber
Notre-Dame University Press, Lebanon, 2001, XXIV + 188 + 24 p.

العذراء مريم في لبنان
الجزء الأوّل: قضاء عكّار
تأليف أنور صابر
منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، XXIV + ١٨٨ + ٢٤ صفحة

إمتاز لبنان بتعلّق أبنائه بمريم العذراء، فشادوا لها الكنائس والمزارات والمذابح بالمئات حتّى بلغ عددها، بحسب ما ورد في إحصاء ذكره المطران يوسف بشارة والأب بولس الفغالي في كتابهما العذراء مريم (الطبعة الثانية ١٩٩٠، ص ١٥١)، نحو ١٣٠٠ كنيسة و٣٠٠٠ مذبح. وللمسلمين فيه أيضًا مزارات على اسم مريم بنت عمران وأمّ عيسى. وقد صُنّف في الكنائس المريميّة اللبنانيّة وتاريخها وما يدور في فلكها من شعائر ونشاطات دينيّة عددٌ كبير من الكتب اشهر من بينها كتاب ضخم بالفرنسيّة لمؤلّفه الراهب اليسوعيّ جوزيف كُودار Joseph Goudard عنوانه *La Sainte Vierge au Liban* (باريس، ١٩٠٨)، أُعيد طبعه منقّحًا ومزادًا عليه في العام ١٩٥٥ بيروت، بهمّة مؤرّخ يسوعيّ آخر هو الأب هنري جلابير Henri Jalabert، وهو ما زال مرجعًا لا غنى عنه متوفّرًا في طبعته الثالثة. ومن الكتب الأخرى القيّمة مؤلّف المطران يوسف بشارة والخوري بولس الفغالي، السابق

ذكره، وكتيّب بقلم الأب جلابير أيضًا، عنوانه بالطبعة العربيّة العذراء مريم في لبنان. إكرامها ومزاراتها (دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩). يضاف إلى ذلك نُبَذ عن مزارات وكنائس مريميّة دُوِّنت في تواريخ البلدات والمناطق اللبنانيّة المختلفة.

وجاء اليوم كتاب الأستاذ أنور صابر مساهمة جديدةً جليلة، غنيّةً متكاملة، مضمونًا وشكلًا، تثري المكتبة المريميّة وتشرّف واضعها وناشرها على حدّ سواء.

أمّا الناشر فهو جامعة سيّدة اللويزة، بنت الرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة، وكلاهما جَعل العذراء مريم شفيعته، فأرادا بهذا العمل «المريميّ» أن يربطا الإيمان بالعلم، والروح بالعقل، والجمال بالتاريخ، وأوكلا إلى المصنّف القيام بالمشروع فقام به خير قيام.

والكتاب هو جزء أوّل من سلسلة سوف تصل إلى ١٢ مجلّدًا يخصّص كلّ منها بمنطقة من مناطق لبنان. أمّا المجلّد الأوّل هذا فأُفرد لأقصى شمال البلاد، لقضاء عكّار. وقد اتّبع المؤلّف منهجيّة واضحة سهلة موضوعيّة، ماسحًا المنطقة مسحًا شاملًا، مقدّمًا لمحةً تاريخيّة عن البلدة أو القرية أو البناء موضوع كلامه، بحيث يأتي الوصف في إطارٍ طبيعيّ يُبرزه ويبيّن أبعاده، ثمّ تُذْكر الأحداث التاريخيّة حيث عُرِفَت، وكذلك الأوصاف الهندسيّة مشفوعةً برسوم أو، في غالب الأحيان، بصور شمسيّة جميلة. وتحاشى المصنّف الإطالة، بعيدًا عن الأخذ بما لم يتأكّد له من الأخبار، وعن المجادلة في ما يخالجه الشكّ مكتفيًا عند ذاك بنقل الروايات من دون البتّ فيها، تاركًا الأمر لفطنة القارئ وحكمه.

ومن حسنات الكتاب أنّه نُقل إلى الانكليزيّة فجاء النصّان، الغربيّ والعربيّ، متقابلين يرتاح لهما أبناء الوطن والمهجر والمستشرقون. كما أنّ المراجع التي استند إليها الكاتب جاءت وافرة موثوق بعلمها، يرافقها في مطلع الكتاب وفي طيّاته خرائط مفصّلة للمنطقة.

وإذ نثني جزيل الثناء على العمل الرائع هذا، نسوق إلى حضرة المؤلّف بعض الملاحظات القليلة لتحسين الأجزاء المقبلة، فنقترح:

– كتابة أسماء الكتب التي يُستشهد بها، بحرف يختلف عمّا حولها في النصّ (اسم المؤلّف، دار النشر، إلخ...)

– الاستعانة ببعض المراجع الإضافيّة التي قد لا تخلو من الفائدة للموضوع، كمثل مريم العذراء في الكنيسة المارونيّة، تأليف (المطران) بطرس الجميّل، منشورات أبرشيّة قبرس (أنطلياس) المارونيّة، ١٩٨٨؛ كنائس العذراء عند الموارنة، في تاريخ الموارنة، الجزء الثامن، ١٩٨٨، للخوري بطرس ضوّ؛ Youhanna Sader: *Peintures murales dans les églises maronites médievales*, Beyrouth, 1987.

– تصحيح بعض الأخطاء (ومعظمها طباعيّ):

في الصفحة (ك)، الحاشية ٢: ذُكر مقال الأب موريس تالون اليسوعيّ، على هذا النحو: «Tombes mégalitiques à Mondjez» dans mélanges de l'U.S.J. - 1953، والصحيح أن يُكتب: «Tombes mégalithiques à Moundjez» dans *Mélanges de*

علمًا أنّ ذكر هذا المصدر في لائحة المراجع [ص (ق)] جاء مغلوطًا أيضًا، إذ حُرِّفت فيه كلمة «Tombes» فأصبحت «Tous les» ولا أيضًا أرقام صفحات المقال بدقّة، وهي 234-211، والسنة هي 1958 لا 1953!

في السطر الأخير من لائحة المراجع الأجنبية [ص (ق)] جاء اسم دار المشرق - دارنا - Dar El-Mashreq وهو بالحقيقة ودومًا Dar el-Machreq، وكلّ اسم عزيز على صاحبه فنرجو قبول تصحيحنا هذه الهفوة الصغيرة.

وجاء في الصفحة (ق) عينها أنّ صاحب مقالة «رحلة حديثة إلى عكّار» التي ظهرت في مجلّة المشرق (١٩٠٠) هي بقلم الأب بولس شيخو، في حين هي للأب لويس شيخو العلّامة المعروف. أمّا بولس شيخو فهو البطريرك الكلداني الراحل.

- تحاشي استعمال عبارة «التعبّد للعذراء» التي وردت في أعلى الصفحة ١٧٠، وإن درج كثير من العامّة، فضلًا عن الخاصّة وحتّى الإكليروس، على استعمالها، لأنّها خاطئة لاهوتيًّا، ويجب الاستعاضة عنها بكلمة «تكريم» كما فعل المؤلّف نفسه بحقّ في أعلى الصفحة (و) وفي غيرها من الصفحات.

وختامًا، إذ نكرّر تهنئتنا الناشر والمؤلّف لما قدّماه من خلال هذا المصنّف البديع في سبيل «تكريم» السيّدة العذراء الفائقة القداسة، نتطلّع بشوق إلى صدور المجلّدات التالية بإذن الله.

أ. كميل حشيمه

معجم البابوات
تأليف خُوان دانيُو
نقله إلى العربيّة أنطوان سعيد خاطر
دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٣٩٧ صفحة

كانت المكتبة العربيّة تفتقر إلى مرجع يعود إليه القارئ غير المختصّ، بل المثقّف والباحث، فيوفّر له باقتضاب غير مقلّ وأحيانًا بإسهاب غير مملّ، ما يحتاج إليه من معلومات عن البابوات الذين تعاقبوا على كرسيّ القدّيس بطرس في روما، فجاء كتاب خوان دانيو هذا، بطبعته العربيّة، يسدّ الفراغ. ولقد آثر المؤلّف شكل المعجم المرتّب بحسب التسلسل الزمنيّ لا الألفبائيّ، ليسهّل للقارئ تتبّع الأحداث مع ترابطها، علمًا أنّ كلًّا من البابوات خصّ بنبذة قائمة بذاتها.

في المعجم ٢٦٣ نبذة على عدد البابوات، بدءًا من القدّيس بطرس وانتهاء بالحبر الحاليّ يوحنّا بولس الثاني، علمًا أنّ سيرة هذا الأخير وسيرة سابقه يوحنّا بولس الأوّل هما من تأليف الناقل، الذي أكمل إلى ذلك نبذة سابقهما البابا بولس السادس.

مَن يتصفّح السِيَر المختصرة تلك، وكان مطّلعًا على الدور الروحيّ المحض الذي قام به البابوات في عقود القرن العشرين السبعة الأخيرة، يلفت انتباهه، بل قد يصدمه، كثرة القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة التي شغلت بال العديد منهم على مرّ الزمن. فبعد قرنين ونيّف من الاضطهادات المعروفة التي عاناها المسيحيّون في بعض البلدان فأرغمتهم على العيش في شبه خفية وأوصلت أعدادًا كبيرة منهم إلى الاستشهاد والقداسة، أعلن قسطنطين الكبير حرّيّة المعتقد. وما لبثت المسيحيّة أن أصبحت دين الدولة في الإمبراطوريّة الرومانيّة. وما بين ٧٥٦ و١٨٧٠، ظنّ البابوات أنّهم في حاجة إلى أن يكون لهم دولة على غرار سائر حكّام الأرض، فملكوا في إيطاليا الوسطى ما سمّي «بالولايات البابويّة»، وشغلوا كثيرًا في الأمور السياسيّة والدنيويّة، علمًا أنّ عددًا منهم، وقد تميّزوا بقداسة سيرتهم، حاولوا التوفيق بين شؤون الدين والدنيا فأفلح بعضهم وأخفق بعضهم الآخر، ولم تتحرّر البابويّة من تلك الهموم غير الروحيّة إلّا في ١١/٢/١٩٢٩ عند إنشاء حاضرة الفاتيكان.

هذا الكتاب، على الرغم من الأخبار الصريحة التي يوردها وقد تصدم بعض القرّاء، لا بل بفضل هذه الصراحة، مفيد كلّ الفائدة لأنّه يرسم صورة بدون مواربة لواقع مؤسّسة دينيّة دنيويّة معًا، تسعى، من خلال حدودها البشريّة، إلى دفع أعضائها صعُدًا نحو الأمور العلويّة.

الأب صبحي حمويّ

البطريرك يوحنّا مخلوف الإهدنيّ (١٦٠٩-١٦٣٣)

تأليف الخوري يوحنّا مخلوف

رعيّة إهدن، زغرتا، ٢٠٠١، ٢٠٠ صفحة

من الذاكرة التاريخيّة المارونيّة الإهدنيّة، استخرج الخوري يوحنّا مخلوف هذا البحث الذي يقدّم إلى عامّة القرّاء وإلى الاختصاصيّين صورة متكاملة ولأوّل مرّة، عن واحدٍ من البطاركة الكبار في تاريخ الكنيسة المارونيّة. في فهرس المحتويات، بركة ومسوليّة من البطريرك صفير وتقديم للمطران بولس إميل سعاده، ثمّ مقدّمة تحكي بيئة البطريرك يوحنّا مخلوف ثمّ سيرته، وبعدها فصل يرسم أبعاد شخصيّة البطريرك الثقافيّة والعمرانيّة والإداريّة والوطنيّة. ثمّ يلي فصلٌ ثالث يحتوي على وثائق قيّمة تقدّم مراسلات البطريرك شرقًا وغربًا.

أ. سليم دكّاش

إكليرس الروم الملكيّين الكاثوليك في حلب خلال القرن المنصرم

تأليف الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب، ٢٠٠٠، ١٤٤ صفحة

طلب بعض المؤمنين من طائفة الروم الكاثوليك في حلب إلى الأرشمندريت إغناطيوس ديك أن يدوّن تاريخ كهنة أبرشيّة حلب. فكّر في أن يبدأ بتاريخ القرن المنصرم الأقرب منه

عهدًا، والذي عاش نصفه الأخير وعاصر بعض مَن عاشوا في نصفه الأوّل، تاركًا إلى ما بعده تاريخ الإكليرس في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

فانطلق أوّلًا من النبذة التي أضافها إلى مقال المطران تاوفيطس أدلبي عن كيرلّس جحا، وانطلق ثانيًا من المقطع ٦ من مقاله الشخصيّ «تاوفيطس أدلبي» الذي أراده تكملة لما كتبه المطران أدلبي عن أساقفة حلب.

واستفاد كثيرًا من سجلّ العمادات الذي يذكر أسماء الكهنة المعمّدين وسجلّ الوفيات وسجلّ الرسامات الذي بدأه المطران مكسيمس حكيم العام ١٧٣٣، كما أنّه استفاد من الكتابَين اللذين يشتملان على نبذة وجيزة عن الكهنة المتخرّجين من إكليريكيّة القدّيسة حنّة من العام ١٨٨٢ إلى العام ١٩٧٥.

ويمكن الرجوع إلى نشرة أبرشيّة حلب للروم الكاثوليك التي بدأت تصدر في أواخر العام ١٩٤٣، وهناك نبذات عن بعض الكهنة في تقارير اللجنة الخيريّة القديمة وفي مجلّة المسرّة التي بدأت العام ١٩١٠، كما نجد بعض التفاصيل التي دوّنها المرحوم إيلاريون عيجي. وأخيرًا، تذكر أيضًا اعتماد الكاتب على التقليد الشفهيّ والذاكرة.

وبالإضافة إلى النبذات المكرّسة للكهنة، يفيدنا الكاتب عن أوضاع الإكليرس بعامّة: التزم إكليرس حلب للروم الكاثوليك المحافظة على البتوليّة وأصبح ذلك تقليدًا منذ مطلع القرن التاسع عشر، فكان آخر كاهن متزوّج الخوري حنّا سالم المتوفّى في ١٧ تمّوز ١٨٧١. وكانت الرسالة الكهنوتيّة لا تعطي كامل الحقوق، ويبقى الكاهن الجديد فترة قد تدوم عدّة سنوات قبل أنّ يؤذن له في استماع الاعترافات وخدمة الرعيّة، كما أنّ الكاهن الذي يؤذن له في ذلك لا يحمل لقب خوري، ويبقى «القسّ فلان»، ويصبح خوريًا برسامة خاصّة بعد عدّة سنوات تقديرًا لخدماته ونضوجه. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لا علم لنا بوجود أرشمندريت إو إيكونومس. وفي القرن العشرين حظي النوّاب الأسقفيّون بلقب إيكونومس أو أرشمندريت أو أكسرخس. وكان الكهنة «الخوارنة» يؤلّفون مجلس الكهنة الذي يتداول مع المطران في الشؤون التي تهمّ الأبرشيّة. وكان هذا المجلس، حتّى صدور التشريع الجديد، يُعنى بانتخاب مطران حلب لدى شغور كرسيّ الأبرشيّة، ويصادق البطريرك على الانتخاب. وكان كهنة الرعايا يعيشون من واردات «وقف الكهنة» ومن «الصندوق المشترك» الذي تغذّيه واردات الأكاليل والجنازات والعمادات والخطب، ويقسّم عليهم في آخر كلّ شهر. وكان انتقاء الكهنة منوطًا بالأسقف الذي يدعو بعض الشبّان العازبين الأتقياء الورعين إلى الدخول في سلك الكهنوت، ولا يرسمهم إلّا بموافقة المجلس. أمّا تثقيفهم فكان يتمّ عادةً في المطرانيّة نفسها. ولمّا أُسّست إكليريكيّة القدّيسة حنّة في القدس بإدارة الآباء البيض العام ١٨٨٢، لم يتردّد المطران بولس حاتم وخلفاؤه في إرسال المرشّحين إليها. ولمّا أُغلقت هذه الإكليريكيّة، توجّه الإكليريكيّون إلى الربوة في لبنان، وهم يتلقّون دروسهم في جامعة الكسليك أو في معهد القدّيس بولس في حريصا. وقلّ أن نجد مجموعة كنسيّة صغيرة يتراوح عددها بين ١٠ و١٤ ألفًا تعطي مثل هذا العدد من الكهنة.

ولا يسعنا أن نختم هذا التعريف المقتبس من مقدّمة الكتاب، من دون أن نهنّئ الكاتب العلّامة على العمل الدقيق والمفيد هذا، ونتمنّى له التوفيق.

أ. صبحي حموي

البابا في سوريا على خطى القدّيس بولس (٥-٨ أيّار ٢٠٠١)

نصوص الخطابات الكاملة

جمعها وأعدّها الأب بيير مصري

المكتبة الروحيّة، حلب، ٢٠٠١، ١٤٨ صفحة، تجليد فنّيّ

كان للزيارة التي قام بها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى لبنان في ١٠-١١ أيّار/مايو ١٩٩٧ صدى بعيد ووقع شديد أكّده تهافت الجماهير بعشرات الآلاف لاستقباله والاستماع إليه، وترك بصمته في الإرشاد الرسوليّ الذي وجّهه الحبر الأعظم إلى اللبنانيّين، لكأنّه وصيّة لحياتهم ورسالتهم وشهادتهم للحقّ والعدل والسلام والعيش المشترك.

وجاءت زيارة البابا البلّد الشقيق، سورية، بعد أربعة أعوام، تُثبِّت في معالمها ونتائجها الخطوطَ الرئيسة التي تجلّت في سابقتها اللبنانيّة، علمًا أنّ الهدف الأوّل من زيارة سورية كان حجّ البابا في مطلع الألفيّة المسيحيّة الثالثة إلى الأراضي المقدّسة، وبخاصّة تلك التي وطئها القدّيس بولس في رحلاته الرسوليّة.

يذكر الذين تابعوا عن كثب تلك الرحلة، أو الذين شاهدوها على شاشات التلفزة، كم كانت أحداثها مؤثّرة، فاللقاءات التي جرت بين الحبر الأعظم والشخصيّات السياسيّة والمدنيّة والدينيّة والشعبيّة، والخطب التي أُلقيت في تلك المناسبات سواء من قبل البابا أو رئيس البلاد أو البطاركة أو كبار علماء المسلمين، عبقت بطيب الودّ الخالص والاحترام المتبادل والرغبة الصادقة في الحوار والعمل معًا، من أجل السلام والعيش معًا باعتراف متبادل ومحبّة.

وقد رأى حضرة الأب بيير مصري، الباحث اللاهوتيّ الذي جعل من اهتماماته إبراز مساهمة المسيحيّين في الفكر الدينيّ العربيّ، أن يجمع نصوص الخطابات التي أُلقيت في أثناء الزيارة التاريخيّة تلك، لما فيها من أهمّيّة، لا سيّما إذا ما أُخذت مجموعةً فتَبْرُز بترابط أفكارها ووحدة محاورها. ذلك بأنّ كلًّا من تلك الخطب تأتي بفكرةٍ خاصّة بها وتكمّل ما تأتي به سواها.

فهذه كلمة رئيس البلاد تعترف صادقةً بما كان للمسيحيّة من دَور في سورية ولا يزال، كما تعترف ضمنًا بما للكرسيّ البابويّ من مساهمة في إرساء السلام وقِيَم المحبّة في العالم. وتأتي كلمات البطاركة الشرقيّين، الأرثوذكس منهم والكاثوليك، فتعبّر بحماسة لا تغرب عنها الصراحة الأخويّة، عمّا يتطلّع إليه المسيحيّون، كلّ من موقعه، من وحدةٍ تكون شاهدًا للعالم. وما أجمل ما ورد على لسان سماحة مفتي الجمهوريّة ووزير الأوقاف من كلام مشبع برحابة الصدر تثلج له صدور سامعيه. ويكلّل الجميع ما يقوله قداسته وكأنّه

يوجز سائر ما يستمع إليه ويفعمُه بالأمل والثقة ويرشح منه محبّة مسيحيّة لا تستثني أحدًا.

إنّنا نثمّن جدًّا عمل الأب مصري، وكلّنا ثقة بأنّ كتابه اللطيف الأنيق لا يؤدّي خدمةً جلّى للمكتبات وحدها وحسب، حيث يكون مرجعًا للباحثين، بل للأفراد، لكي يعودوا إلى تلك النصوص فيتأمّلوا فيها وينهلوا من غناها.

ولنا في ختام كلامنا أمنية نرفعها، لا إلى جامع الكتاب، إذ ليس له في الأمر حيلة، بل إلى الذين نقلوا خطابات البابا الرسميّة إلى العربيّة. ذلك بأنّها في كثير من الأماكن تفتقر إلى السلامة وتشكو بعض الركاكة ويشوبها عدد من الأغلاط. ونحن إذ نتفهّم أن يكون لعامل ضيق الوقت والسرعة أثره في ما يعتور النصوص المنقولة من عيوب، لا يسعنا إلّا أن نتمنّى على المسؤولين عن تلك الترجمات أن يتشدّدوا في إخراجها كما يليق بها. ومن الأغلاط التي كنّا نتمنّى أن لا ترد في النصّ «انفتح المؤمنون على بعضهم البعض» (ص ٦٢) والصحيح: «انفتح... بعضهم على بعض» بدون أل التعريف؛ «احترام... صلاة بعضهم البعض» (ص ٩٥) والصحيح: «احترام بعضهم صلاة بعض»؛ «مع بقائكم متجذّرين كلٌّ بترابه» (ص ٦٢)، والفصيح هو: «بقائكم متأصّلين...»؛ ذلك بأنّ التجذّر يعني عكس ما تظنّه العامّة، فهو يشير إلى الاستئصال (اطلب المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة الثامنة والثلاثين، ٢٠٠٠، ص ٨٣)؛ ومن ذلك: «الطريق التي اجتزناها سويّةً» (ص ٩٦)، والمفروض «التي اجتزناها معًا»، إذ السويّة هي الاستواء. ومن غريب ما ورد في كلمة البابا ساعةَ إقلاع طيّارته: «صلاتي أن تنعم (سورية) بزمن من البحبوحة والطمأنينة يأتي على شعبها بأسره» (ص ١٤٠)! فجاء معنى الجملة عكس ما يريده الحبر الأعظم، إذ إنّ عبارة أتى على تفيد بلوغ آخر الشيء، بل إهلاكه، ولا شكّ في أنّ البابا لم يرد «إهلاك» شعب سورية!! وكان الأولى أن يقال: «... زمن من البحبوحة يحلّ على شعبها بأسره»...

ومهما يكن من أمر، فالكتاب، كما سلف أن قلنا، غاية في الفائدة لكلّ مَن يقتنيه.

أ. ك. حشيمه

La transmission de la foi:
Une responsabilité partagée
sous la direction de
Louise-Marie Chidiac, Thom Sicking et Wardé Maksour
Publications du Centre d'Education Religieuse des Sœurs des Saints Cœurs,
Beyrouth, 2001, 362 pages

نَقْلُ الإيمان: مسؤوليّة مشتركة

بإشراف لويز - ماري شدياق، طُوم سِكينغ، ورده مكسور

هذا الكتاب حصيلة حلقة دراسيّة أقيمت مدّةَ ثلاثة أيّام العامَ ١٩٩٦ لدراسة التحقيقات التي أُجريت في أنحاء لبنان حول التنشئة المسيحيّة فيه، واستخلاص نتائجها وعِبَرها. وقد

توزّعت مادّة المجلّد على قسمين أساسيّين: أوّلهما مداخلات وثانيهما إحصائيّات. والأولى، وهي تحاليل أو شهادات، أقرب ما تكون إلى تجسيد ما توفّره التحقيقات والإحصاءات من معلومات، ودراسة كيفيّة الخروج منها بنتائج عمليّة مفيدة.

لقد طاول التحقيق ١٧ أبرشيّة و٢٠٣ كهنة يعملون في الرعايا، و٢٣٩ مدرسة، و٨ مراكز للتنشئة المسيحيّة، و١٧ حركة رسوليّة، وكان العمل بإشراف اللجنة الأسقفيّة الكاثوليكيّة للتعليم المسيحيّ.

أمّا المداخلات والدراسات، وبعضها بالفرنسيّة وبعضها الآخر بالعربيّة، فقد قدّمها لاهوتيّون ومختصّون بعلم الاجتماع والتنشئة المسيحيّة، وتوزّعت على ستّة محاور: أوّلها الواقع والمنطلق، وقد أطلق على الفصل الخاصّ به عنوان «الوثائق»، وهو يضع عمل التعليم المسيحيّ ويدرسه في إطاره الوطنيّ والكنسيّ والرعويّ. والثاني عالج مسألة «كهنة الرعايا والتنشئة المسيحيّة»، والثالث واقع «الحركات العلمانيّة في لبنان» كالعمل الراعويّ الجامعيّ والكشّافة وحركة «إيمان ونور» للمعوّقين. أمّا المحور الرابع فخُصِّص بـ «مراكز التنشئة المسيحيّة والثقافة المسيحيّة في لبنان»، في حين أُفرد الخامس للتنشئة المسيحيّة في المدارس. وعالج المحور الأخير التنشئة المسيحيّة في الأبرشيّات.

أهمّيّة هذا الكتاب أنّه جاء ثمرة تعاون مثمر بين عدد كبير من المهتمّين بشأن التربية الدينيّة في لبنان، وجلّهم من الاختصاصيّين الكفاة. ثمّ إنّه يعالج المسألة من جوانبها كافّة مع استناد ملموس إلى الواقع، وتوجيه من تفكير لاهوتيّ معاصر مستنير. إنّه بالحقيقة مرجع جدّ مفيد يستوجب شكر واضعيه، لا سيّما الأختين الراهبتين لويز - ماري شدياق ووردة مكسور، والأب طوم سيكينغ اليسوعيّ.

أ. ك. ح.

الإنسان الإغناطيّ

تأليف الأب فاضل سيداروس

سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ١٧٠ صفحة

يقدّم المؤلّف في هذا الكتاب سلسلة من الدراسات حول الأنتروبولوجيا الإغناطيّة، فيبرز «مدى اهتمام إغناطيوس بالإنسان، وكم يوليه من قيمة، وإلى أيّ حدّ يقدّر حياته البشريّة - الروحيّة منها والدنيويّة -، وكيف يصوّر علاقته بالله والخليقة» (ص ٥). والجدير بالذكر هو أنّ موضوعات الكتاب لا تختصّ بالرهبان اليسوعيّين وحسب، بل بجميع العلمانيّين الذين ينتمون إلى الروحانيّة الإغناطيّة، إضافة إلى أنّ هذه الروحانيّة تخاطب الإنسان المعاصر، فنراها «تُساير نزوعاته ونزعاته، وتواكب اهتماماته وهمومه، وتلتقي تحدّياته وحدوده» (ص ٩).

أمّا تقسيم الكتاب، فقد جعله المؤلّف في عشرة فصول، ترتكز على محورين أساسيّين هما وجها حياة الإنسان الإغناطيّ الرسوليّة: «الإنسان الإغناطيّ في حياته الروحيّة

(الفصول ٢، ٣، ٤، ٥)، وفي حياته الرسوليّة (الفصول، ٦، ٧، ٨، ٩)» (ص ٦). أمّا الفصلان المتبقّيان، فالأوّل هو مقدّمة للدراسات، يتمّ فيه استعراض عصر إغناطيوس، الذي تميّز باكتشافات جغرافيّة وثقافيّة وحضاريّة، كان لها أثرها في رؤية إغناطيوس الأنتروبولوجيّة؛ والأخير دراسة في روحانيّة إغناطيوس المريميّة، لما تكتسب مريم العذراء من منزلة رفيعة في حياة إغناطيوس نفسه، وبالتالي في رياضاته الروحيّة.

وبالعودة إلى محورَي الكتاب الأساسيَّين، تدور موضوعات المحور الأوّل على علاقة الإنسان الإغناطيّ بالله في «بُعدها الباطنيّ الشخصيّ» (ص ٢٥). لذا، يتمّ الكلام على أربعة أسس هي: الوجدان والعقل والإرادة وموقف الإنسان الإغناطيّ من الله، وهو موقف «التواضع المُحبّ». وتدور موضوعات المحور الثاني على الحياة الرسوليّة، التي تأتي لتكمّل الحياة الروحيّة الشخصيّة. وعلى مثال المحور الأوّل، يتمّ الكلام على أربعة أسس هي: «الله في كلّ شيء، وكلّ شيء في الله»، و«مشاهدة الله في العمل»، و«خلاص النفس وخدمة البشر وتمجيد الله»، وأخيرًا «المزيد والمحبّة البصيرة» (ص ٦٧). فيتّضح، في أعقاب هذه المسيرة، أنّ الحياة الرسوليّة الإغناطيّة، شأن الحياة الروحيّة، «مغمورة في الله» (ص ١٤١)، فالإنسان الإغناطيّ مرتبط بالله ارتباطًا كيانيًّا وروحيًّا ورسوليًّا، يسعى ليعيش «التجسّد الخلاصيّ»، عن طريق «خدمة القريب» (ص ١٥٨).

أ. ص. أبو جوده

Les Laïcs associés

Participation des laïcs au charisme d'un Institut religieux

Par Michel Dortel-Claudot, S.J.

Médiasèvres, Paris, 2001, 103 pages

العَلمانيّون المشارِكون

مشاركة العلمانيّين في الكاريزما الخاصّة بمؤسّسة رهبانيّة

تأليف ميشيل دورتيل – كلودو

ليس الأب دورتيل – كلودو بغريب لا نعرف عنه شيئًا. فكونه اختصاصيًّا بشرع الرهبان، قد ساهم، منذ انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، في تجديد القوانين التأسيسيّة الخاصّة بالعديد من المؤسّسات الرهبانيّة.

بعبارة «علمانيّين مشاركين»، يجب أن نفهم، وفقًا للألفاظ التي يستعملها الكاتب نفسه، «مجمل العلمانيّين الذين، مع أنّهم يعيشون في العالم، يسترشدون، بطريقة من الطرق، بروح مؤسّسة رهبانيّة أو بروح شخصيّة تكون مباشرةً أو بشكل غير مباشر، قد أنشأت مؤسّسة رهبانيّة» (ص ١٣).

إنّ ذلك التحديد ينفي من دراستنا، على حدّ سواء، حركات العمل الكاثوليكيّ التقليديّة كالكشّافة أو الشبيبة العاملة الكاثوليكيّة، والحركات الجديدة كالتجدّد بالروح القدس أو

القوكولاري أو حركة الموعوظين الحديثة إلخ... وهذا أمر واضح.

لكنّ هناك أمرًا أقلّ وضوحًا، وهو إسقاط أولئك الذين تصفهم الدراسة «بالعلمانيّين أعضاء مؤسّسة غير رهبانيّة يعيشون الموهبة اللدنيّة التي تعيشها مؤسّسة رهبانيّة معيّنة، والعلمانيّين غير المكرّسين والدائرين في فلك مؤسّسة غير رهبانيّة أو العائشين من روحها، وأخيرًا العلمانيّين المرتبطين برباط روحيّ بـ «جماعة جديدة»، من دون أن ينتموا إليها حقًّا، كالذين يُدعَون، في «الطريق الجديد» (Chemin neuf)، «المشاركة» (Communion) (ص ١٤). يجوز لنا أن نأسف لكون الأب دورتيل - كلودر لا يشرح بمزيد من الوضوح ما دفعه إلى أن يضيف إلى دراسته الاستثناءات الأخيرة.

إنّ ذلك الغموض في حصر أولئك الذين تسمّيهم الدراسة «العلمانيّين المشاركين» قد يجد تفسيرًا في بحر تنوّع المجموعات العلمانيّة الجديدة التي نشأت في العالم كلّه منذ انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والتي لا ينجح الشرع في تسميتها ولا في حصرها بوجه مقبول، بالرغم من الجهود التي يبذلها علماء الشرع الكنسيّ.

هذا وإنّ هناك عنصرَين آخرَين يساهمان أيضًا في رسم حدود تلك الدراسة، وهما السنة التي وُضع فيها البحث، والاستناد إلى الشرع الكنسيّ اللاتينيّ باستثناء شرع الكنائس الشرقيّة.

١- تاريخ وضع الدراسة: ١٩٩٥. وقد عرف هذا الموضوع شروحًا لاحقة، علمًا بأنّ الكاتب نفسه يشير إليها، بدءًا بذكره في التمهيد تلك الجلسة التي نشرها مركز سيفر (Centre Sèvre) بعنوان «الرهبان والمسيحيّون المشاركون، وعلاقاتهم المتبادلة»، ولاحقًا بأطروحة الأخت برنَديت دليزي (Delizy) في الموضوع نفسه، وهي قيد الانتهاء.

٢- الاستناد المقصور على شرع الكنائس اللاتينيّة: لا شكّ في أنّ ذلك التصور يقلّل من أهمّيّة الدراسة التي تمّت، ويجوز لنا أن نأسف على هذا الأمر، وإن جهلت الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة تلك التطوّرات التي عرفها العلمانيّون والتي تمّت في الكنيسة اللاتينيّة: وإن كان شرع المؤمنين العلمانيّين لم يتطوّر في مجموعة الشرع الشرقيّ كما تطوّر في المجموعة اللاتينيّة. وعليه فإنّ ذلك التصور يحصر أهمّيّة دراسة الكاتب في المؤسّسات الرهبانيّة اللاتينيّة وحدها وفي مجموعات العلمانيّين التي تشاركها.

تنقسم دراسة الأب دورتيل - كلودر إلى ثمانية فصول:

١- ما يجري في أيّامنا: بعض المراحل الخاصّة (ص ١٧-٣٦).

٢- كيف تسير الأمور حين «يتمّ الانطلاق»؟ (ص ٣٧-٤٤).

٣- كيف يدور الكلام على ذلك في النصوص الرسميّة الخاصّة بالمؤسّسات وبمجموعات العلمانيّين المشاركين؟ (ص ٤٥-٥٤).

٤- النقط المعالم في شرع الكنيسة وتعليمها الحاليّ (ص ٥٥-٦٠).

٥- التقدّم معًا، ولكن إلى أين؟ (ص ٦١-٧٦).

٦- أيّ ارتباط مؤسّساتيّ بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة؟ (ص ٧٧-٨٨).
٧- أيّ اعتراف من قبل الكنيسة؟ وأيّ وضع شرعيّ قانونيّ لمجموعة جديدة من العلمانيّين المشاركين؟ (ص ٨٩-٩٤).
٨- من أجل أيّ مستقبل؟ (ص ٩٥-٩٨).

هناك فهرس للرموز المستعملة (ص ٣)، ومصادر ومراجع كثيرة ومضبوطة لغاية تاريخ اليوم (ص ٩٩-١٠٢) تُعدّ تكملات ثمينة للقارئ.

بعض ملاحظات في إثر القراءة

إنّ الكاتب يلفت النظر إلى أنّ «عبارة «علمانيّين مشاركين» هي بعيدة عن تأدية المعنى المطلوب تمامًا، لأنّها لا توافق جميع صيَغ المشاركة بين العلمانيّين والرهبان» (ص ٣٠). فهي تريد أن تميّز عن حقائق مختلفة إلى حدّ بعيد، ولا بدّ أن تُراعى. ولذلك فإنّ العبارة لا تصلح إلّا لأنّها سهلة الاستعمال.

فحين تتناول الدراسة مسألة الارتباط المؤسّساتيّ القائم بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة الرهبانيّة (الفصل ٦)، فإنّنا نلمس لمس اليد ذلك التنوّع، انطلاقًا من «الأسرة الروحيّة الخالية من كلّ قطب مؤسّساتيّ استاذيّ منظور - كإخوانيّة شارل دي فوكو العلمانيّة» -، حتّى «الأسرة الروحيّة التي على مثال مؤسّسة دون بوسكو، والتي في حضنها تقوم «الجمعيّة الساليزيّة» بدور مركزيّ».

وقد يكون الفصل الخامس (التقدّم معًا، ولكن إلى أين؟) الفصل الذي يمكّن على أفضل وجه من التمييز بين الصيَغ المختلفة التي قد يتّخذها الارتباط بين مجموعة العلمانيّين المشاركين والمؤسّسة الرهبانيّة. فإنّ الكاتب يقترح، في هذا الفصل، تصميمًا مثلّث الزوايا يقسم الكاريزما التامّة الخاصّة بالمؤسّسة الرهبانيّة إلى أربعة عناصر:

١- قلب الكاريزما بحصر المعنى.

٢- الصلة بين المشاهدة والعمل.

٣- مثال الخدمة الرسوليّة.

٤- الصلة بين القطب الرسوليّ والقطب الجماعيّ.

إنّ ما يمكّننا أن نحصر على أفضل وجه طبيعة الارتباط الذي تقيمه مجموعة العلمانيّين مع المؤسّسة هو قدر تطابقها مع أحد عناصر الموهبة-اللدنيّة التامّة.

وأخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى الوضوح الذي يحدّد به الكاتب كيف تستطيع مجموعة علمانيّين أن تحصل على وضع شرعيّ في الكنيسة، أو، بكلمة واحدة، أن لا تبقى بلا صيغة (الفصل ٨). وهذا الوضع الشرعيّ لا يأتي إلّا، بطريقة غير مباشرة، بموافقة المؤسّسة الرهبانيّة نفسها، عبر مراجعها التشريعيّة، أو بطريقة مباشرة، بموافقة أسقف الأبرشيّة أو مجلس الأساقفة، وفقًا للشرع الكنسيّ (وهذا ما يطبّق أيضًا على الشرع الكنسيّ

الشرقيّ) (البنود ٥٧٣-٥٨٣).

لا يسعنا إلّا أن نوصي بمطالعة تلك الدراسة التي وضعها الأب دورتيل-كلودو، في ما يختصّ، على حدّ سواء، بالمؤسّسات الرهبانيّة التي ترى علمانيّين يقرعون بابها للحصول على روحانيّة - المشاركة في «موهبة لدنيّة» - وبأولئك العلمانيّين الذين يميلون إلى التجمّع في «أسرة» ولا يعرفون ما العمل لإقامة صلة بنيويّة بالمؤسّسة الرهبانيّة التي يسترشدون بروحها.

الأب جاك ماسون اليسوعيّ

Un martyr du génocide arménien
Léonard Melki
Capucin libanais
Par le Père Salim Rizkallah, cfm.cap.
Typo Press, Beyrouth, 2001, 152 pages

شهيد من شهداء مجازر الأرمن
الراهب الكبّوشيّ اللبنانيّ ليونارد ملكي
تأليف الأب سليم رزق الله الكبّوشيّ

أوكل إلى الأب سليم رزق الله منذ عدّة سنوات متابعة قضايا إعلان قداسة بعض أعضاء رهبانيّته، لا سيّما الأب يعقوب حدّاد الذي اشتهر بتأسيس الدُور التي تهتمّ بالمعوّقين والمنبوذين، وقد ألّف سيرة الراهب القدّيس هذا بالفرنسيّة والعربيّة. وها هو اليوم يقدّم سيرة أحد زملائه الذي استشهد على يد الأتراك يوم ١١ حزيران ١٩١٥، مع ٤١٦ سواه من مدينة ماردين، بينهم المطران إسحق مالويان الذي أعلن طوباويًّا بروما في أواخر العام ٢٠٠١ (وبالتحديد في ٧ تشرين الأوّل/أكتوبر). ويرى المؤلّف أنّه، إن قرّرت السلطات الكنسيّة في روما أنّ المطران مالويان مؤهّل لأن يُدرَج في مصافّ القدّيسين، فلا شكّ في أنّ دور الشهيد ليونارد ورفاقه سيأتي قريبًا لأنّهم ماتوا جميعًا شهادةً لإيمانهم وفي الظروف نفسها التي اجتازها المطران الأرمنيّ.

أمّا سيرة ليونارد فقد سردها الأب رزق الله بمهارة، جامعًا بين مَلكة المحترفين في عرض الأحداث وإسنادها إلى المراجع والشواهد الكثيرة والوثائق الدامغة، ولباقة المحدّثين، بلغة فرنسيّة سلسة أنيقة، وإيجاز مقلّ يفي بالمراد ولا يُملّ. ويستفيد قارئ الكتاب على غير صعيد، فيتعرّف إلى مسقط رأس الشهيد، بلدة بعبدات اللبنانيّة، وبخاصّة أحداث تحوّل قسم من سكّانها الموارنة إلى الكنيسة الإنجيليّة ثمّ اللاتينيّة، ويلمّ بمراحل نشأة الرهبان الكبّوشيّين في مطلع القرن العشرين، وكذلك بنشاطاتهم الرسوليّة ومدارسهم، ويطّلع بخاصّة وبالطبع إلى روايات مفصّلة موثّقة للأحداث المؤلمة التي دفعت الأتراك الطورانيّين إلى شنّ حملاتهم الوحشيّة على الأرمن ثمّ على الجماعات المسيحيّة الأخرى، بدافع سياسيّ غذّته النزعات الطائفيّة، ضمن أراضي المملكة العثمانيّة، أقلّه تلك التي

يغلب عليها العنصر التركيّ، لأنّ الولايات السوريّة ذات الغالبيّة العربيّة لم تتجاوب مع تلك الدعوة إلى المذابح، لا بل أظهر المسلمون العرب، وبشهادة الكثيرين من الناجين، رحمة بالفارّين، وعواطفَ إنسانيّةً تشرّفهم.

كتاب الأب وزق الله هذا شائق رصين، تقرأه من الدقّة إلى الدقّة بدون توقّف، وتدعو مع مؤلّفه إلى أن يُرفع بطله، الشهيد الأب ليونارد ملكي البعبداتيّ، على المذابح حيث يُكرَّم مع سواه من القدّيسين اللبنانيّين، شربل ورفقا والحردينيّ، ويعقوب الحدّاد وسواه لاحقًا إن شاء الله.

أ. كميل حشيمه

القدّيسة رفقا. حياتها وروحانيّتها

تأليف الأب بولس صفير

طبعة ثانية منقّحة مع شروحات إضافيّة

الكسليك، ٢٠٠١، ٢٤٨ صفحة

سبق أن نوّهنا في عدد سابق من المشرق (المجلّد ٧٣ - ١٩٩٩ -، ص ٢٨٧-٢٨٨) بعض ما ألّفه الأب بولس صفير من كُتُب تناول فيها روحانيّة بعض قدّيسي رهبانيّته اللبنانيّة المارونيّة، ومنها كتابه حياة وروحانيّة الطوباويّة رفقا الذي صدر في العام ١٩٨٥ لمناسبة تطويبها. وها إنّ حضرته يتحفنا اليوم بطبعة ثانية للكتاب الأخير، ظهرت في منتصف العام ٢٠٠١ لمناسبة إعلان قداسة رفقا.

لقد تناول الكتاب في قسمه الأوّل حياة القدّيسة (ص ١-١٦٤) وفي قسمه الثاني روحانيّتها (ص ١٦٥-٢٢٤). وأورد في قسم ثالث وأخير بعض الملاحق. وتوخّى المؤلّف في الطبعة الثانية هذه إدخال عدد من التنقيحات والشروح الإضافيّة توفّرت لديه مع مرور أكثر من خمسة عشر عامًا على صدور الطبعة الأولى، علمًا أنّ حضرته تابع أبحاثه في كلّ ما يمتّ إلى القدّيسة الجديدة بصفة كونه «نائب طالب دعاوى قدّيسي الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة». ومطالع الكتاب يرتاح جدًّا إلى ما يرد فيه من معلومات وأفكار. فالأحداث التي يأتي المؤلّف على ذكرها مستقاة من أوثق المصادر ويدقّق فيها ويمحّصها بروح علميّة صارمة وحجج منطقيّة دامغة (راجع، على سبيل المثال، كلّ ما يعود إلى اسم رفقا وأسرتها وسنة ولادتها - ص ٢٥ إلى ٣٥ - إذ يزول بعده كلّ التباس). أمّا روحانيّة القدّيسة فيحلّلها الأب صفير بنفاذ بصيرة، وحكمة العارف بشؤون التصوّف، وخبرة الراهب اللاهوتيّ المتعبّد، فيبرز صورة تلك الراهبة القدّيسة على خير وجه بدون زيادة أو نقصان.

وفي الختام، نودّ أن نضيف إلى قائمة الكتب والمقالات التي تناولت سيرة رفقا (اطلبها في ص ٦-٧)، ما ألّفه الأب رفائيل نخلة اليسوعيّ في مجلّة رسالة قلب يسوع (تشرين الأوّل ١٩٢٩، ص ٣٨١-٣٩٤) بعنوان «الأخت رفقا الريّس».

أ. كميل حشيمه

المطران جرجس عبد الكريم شلحت
في الذكرى العاشرة لوفاته (١٩٢٠-١٩٩١)
إعداد أخوّة يسوع العامل
حلب، ٢٠٠١، ٢٢٠ صفحة

المطران جرجس عبد الكريم شلحت سليل أسرة حلبيّة سريانيّة كاثوليكيّة عريقة برز منها رجالات-أعمال واجتماع ودين وأدب، من أشهرهم بين الراحلين البطريرك إغناطيوس جرجس شلحت (توفّي ١٨٩١) والخورأسقف جرجس شلحت صاحب مجلّة الورقاء (توفّي ١٩٢٨)، ويوسف شكرالله شلحت (توفّي ١٩٥٦) الذي أنشأ مع عبدالله يوركي حلاّق مجلّة الضادّ في العام ١٩٣١.

عشق المطران جرجس قضايا العمّال فتبنّاها وكرّس لها معظم حياته، على نحو ما فعل سواه من رجال الدين المسيحيّ في حلب، كالمطران فرنسيس أيّوب (توفّي ١٩٦٦) والخوري يوسف جمل (توفّي ١٩٧٦) وسواهما، وأسّس لصالح الطبقة العاملة عددًا من المنشآت بين نادٍ اجتماعيّ ومستوصف ودار عجزة، وبخاصّة «أخوّة يسوع العامل» وهي جمعيّة علمانيّة مكرّسة، بُنيت روحانيّتها على لاهوت العمل الحديث في الكنيسة. وكان المطران جرجس يسخى بوقته لتنشئة هذه الأخوّة فيكتب لفائدتها التأمّلات والمحاضرات، فأحبّ تلاميذه، ومنهم الأب بسّام آشجي والأديب منير حلاّق، أن يُحيوا الذكرى العاشرة لوفاته بنشر بعض رسائله وتأمّلاته في روحانيّة العمل. ويلفت الانتباه أنّ ما كان يعلّمه الأسقف الغيور في هذا الصدد جاء يطابق إلى حدّ بعيد ما ورد في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني الشهيرة في العمل البشريّ التي صدرت في ١٤/٩/١٩٨١، ما دفع المطران جرجس أن يقول بين المازح والجادّ: «يا أمّا البابا نقل عنّي بعض ما جاء في رسالته عن روحانيّة العمل، يا أمّا أنا نقلته عنه» (ص ٥ من الكتاب).

فائدة المجموعة التي نشرتها أخوّة يسوع العامل، أنّها لا تحيي ذكرى رجل فاضل كبير وحسب، بل توفّر نصوصًا أساسيّة خطّها مفكّر مسيحيّ شرقيّ، تساهم في توضيح لاهوت العمل وروحانيّته وأهمّيّته بالاشتراك مع عمل الله الخلاّق والخلاصيّ.

وتجدر الإشارة في النهاية إلى أنّ المطران جرجس خلّف الكثير من المؤلّفات، نحو ٣٥ كتابًا بين كبير وصغير، منشور ومخطوط، تطرّق فيها إلى ميادين متنوّعة، كالتراث السريانيّ وأدبه ولغته، واللغة العربيّة، والشؤون الفكريّة، والتربية والدين. رحمه الله.

أ. كميل حشيمه

ليتقدّس اسمُك

تأليف الأبوان يوحنّا ويوسف العنداري م. ل.

منشورات الرسل، جونيه، ٢٠٠١، ٣٥٤ صفحة

هذا الكتاب هو أحد مجلّدَين (يأمل الأبوان المؤلّفان أن يُنجزا المجلّد الثاني في وقت لاحق) ويحتوي سلسلة صلوات يوميّة لكلّ مساء وصباح، موزّعة على أربعة أسابيع كاملة، بحيث يؤلّف مجموعها فرضًا متنوّعًا وافيًا للزمن الطقسيّ «العاديّ». يُستهَلّ المجلّد الأوّل هذا بمقدّمة في سبع صفحات تُشرح فيها معاني الصلاة وفوائدها وطُرُقها، نشير على جميع الذين يقتنون الكتاب الجديد هذا بأن يطالعوها قبل استخدامه لكي يستفيدوا منها في صلاتهم.

يعلمنا الأبوان المؤلّفان بأنّهما استقيا الصلوات أو معظمها، ولو مع بعض التصرّف والإيجاز، من «الشحيمة» المارونيّة، وهي الفرض الكنسيّ الأسبوعيّ، ولقد اتّبعا النهج المعتمَد فيها. فيجد المصلّي في كلّ يوم: الفاتحة وفقرات من سفر المزامير، تليها أبيات تسبيح وابتهال، ثمّ صلاة الغفران والقراءات الكتابيّة وطلبة الختام. ويُلفَت نظر المصلّي إلى أنّ ما يَرِدُ في شكل شعريّ ليس شِعرًا، بل مقاطع رُوحيّ فيها الإيقاع اللفظيّ، تسهيلًا للتلاوة.

وإذا كنّا نسمح لنفسنا في الختام أن نلفت انتباه الأبوين المؤلّفين إلى الخطأ الذي ورد في عنوان الكتاب، أي إستعمال همزة القطع في كلمة اسم، فلا ننسى أن نكرّر إلى أيّ درجة أغنيا المكتبة العربيّة الدينيّة بهذا الكتاب وسواه من الكتب المفيدة.

أ. ص. حمويّ

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

• من مؤلّفات الأب أنطوان يوحنّا لطّوف (أو: أنطوان يوحنّا): يتولّى حضرته تأليف كتب روحيّة عديدة ويشرف على نشرها وهي متنوّعة، عمليّة، مفيدة. من هذا: **الأقاويل، أي الكلام على الآخرين** (يستند إلى الخبرة اليوميّة والكتاب المقدّس)؛ **البرنامج التربويّ للمناولة الاحتفاليّة - برنامج التحضير للمعموديّة للكبار**، ٢٠٠١ (دليل عمليّ يهمّ أولياء الأمر والمربّين والأولاد على السواء)؛ **القدّيس أوغسطينس. صلوات تأمّليّة**، ١٩٩٩ (صيغة جديدة لكتاب «مناجاة القدّيس أوغسطينس» الذي صدر عن مطبعة الآباء اليسوعيّين في بيروت العامّ ١٨٦٧)؛ **شهود يهوه. المورمون: بدعتان من صنع الشيطان**، ٢٠٠١ (وَضع مقدّمته الراهب إيلي خليفة - الكتاب علميّ موثّق يستند إلى عدد كبير من المؤلّفات في الموضوع نفسه ذُكرت في لائحة المراجع. في العنوان نبرة عنيفة جدًّا: فهل يجوز تحقير الأعداء وإن أفرطوا في الكذب؟).

• مجلّة النور، لندن، الأعداد ١٢١ إلى ١٢٦. - صحيفة تصدر عن «دار النور» للنشر

في لندن، يرأس تحريرها الأستاذ ع. الحسن الأمين، وهي شهريّة، آخر أعدادها التي وصلت إلينا (١٢٧) هو عدد تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠١. والمجلّة متنوّعة الموضوعات تعالج الأدب والعلوم والاجتماع والسياسة والدين، في حلّة قشيبة مصوّرة، وعلى قسط وافر من الانفتاح والاعتدال، تسعى إلى الحوار البنّاء بين الحضارات والثقافات والأديان.

○ مجلّة *L'Orient des dieux*. صدر عددها الأوّل في العام ٢٠٠١، عن فرع علم الأديان في كلّيّة العلوم الدينيّة بجامعة القدّيس يوسف، بيروت. رئيس تحريرها البروفسور جاد حاتم، وله فيها، مع سواه من علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا، مقالات مبتكرة معمّقة في الميثولوجيا والتصوّف والكتب المقدّسة.

○ *Culture libanaise et francophonie*, par Antoine - Hamid Mourany, Dar el-Macãreq, Beyrouth, 2001, 40 pages – المؤلّف مطران دمشق على الموارنة سابقًا وأستاذ سابق أيضًا في جامعات لبنان. – كتيّبه هذا يبرز خصوصيّة لبنان ودوره في خدمة محيطه من خلال علاقاته المميّزة بالثقافتين العربيّة والفرنكوفونيّة. إنّه، بحسب المؤلّف، الضمير الناقد في العالم العربيّ.

○ **الرياضة الروحيّة، أو الحاشية في تدبير رياضة المتروّضين**، تأليف المطران جرمانوس فرحات، حقّقها وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ١٤٤ ص. – كان العلّامة الحلبيّ الشهير جرمانوس – أو جبرائيل – فرحات (١٦٧٠–١٧٣٢) من روّاد النهضة العربيّة الفكريّة والأدبيّة. ولئن عُرف بين المثقّفين شاعرًا ولغويًّا، فإنّه خلّف أيضًا كتابات روحيّة مميّزة، منها تلك الرياضة التي حقّقها الأب دكّاش تحقيقًا علميًّا مستندًا إلى عدد من المخطوطات. والنصّ مفيد جدًّا بحدّ ذاته ولكونه مرحلة من مراحل الكتابات الروحيّة باللغة العربيّة.

○ **فنّ التواصل: أنت وأنا والذات الحقيقيّة**، تأليف الأب جان باول اليسوعيّ، نقله من الإنكليزيّة المطران بولس الصيّاح، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٢٨٨ صفحة، مصوّر. – إنّه الكتاب الثامن من كتب باول المنقولة إلى العربيّة، وقد راجت رواجًا منقطع النظير وطبع بعضها حتّى الآن خمس طبعات، وهي تتّسم بروحانيّة سامية واقعيّة معًا، تستلهم علم النفس وتبعث على التفاؤل.

○ **حنين بن إسحٰق: «في الأعمار والآجال»**، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، سلسلة «الفكر العربيّ المسيحيّ»، ٣، دار المشرق، ٢٠٠١، ٦٠ ص. – طبعة علميّة مبسّطة معًا، عالج فيها حنين مسائل عِلم الله وحدوث الأشياء والأعمار والموت. وقدّم المحقّق للنصّ بإيراد سيرة حنين ومؤلّفاته وذكر المخطوطات المعتمدة في التحقيق.

○ **ميليتّون أسقف سَرْديس ورسالته في الفصح**، نقله إلى العربيّة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ، «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، سلسلة «آباء الكنيسة»، ٩، دار المشرق، ٢٠٠١، ٦٤ ص. – يعود مؤلّف ميليتون هنا إلى منتصف القرن الثاني وهو عظة مليئة بالحماسة

النبويّة يبيّن فيها الكاتب أنّ المسيح المتجسّد والمتألّم الظافر حقّق جميع ما سبق أن صوّره العهد القديم عنه رمزًا.

o محطّة الطيور الضائعة، تأليف جوزيف أيّوب، مونتريال (كندا). - سبق أن عرّفت المشرق (٢٠٠٠: ٢٧٩) كتاب المؤلّف المعنون طرائف مهجريّة وأثنت عليه. ومحطّة الطيور الضائعة هو كتاب أيّوب الأوّل، حرّره بمداد قلبه قبل أن يدبّجه بقلمه.

o *Transfiguration sacrale de la société civile. La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine*, par Robert Benedicty, Dar el-Machreq, 2001, 248 pages. - دراسة مقارنة معمّقة لأعياد احتفاليّة ثلاثة: الجمعة العظيمة في جماعة روميّة ملكيّة لبنانيّة، عاشوراء في ثلاث بلدات شيعيّة بجنوب لبنان، والعموديّة في إحدى قرى سهل عكّار. خلاصة المؤلّف أنّ الأعياد الدينيّة تهدف إلى السموّ بالمجتمع ليبلغ صعيد المقدّسات، وتُظهر البُعد الكهنوتيّ (الهيروقراطيّ) في هذا المجتمع.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

Ḥ. Šaḥādeh, G. Jabbour, J. Hajjar, M. al-Ḥabaš: *Al-Ḥiwār al-masīḥī al-islāmī* (C. Hechaïmé); 'A.al-Ḥ. Ša'bān: *Al-islām wa ḥuqūq al-insān* (G. Jabbour); I. Dick: *Muǧādalat Abī Qurra ma'al-mutakallimīn al-muslimīn fī maǧlis al-ḫalīfa al-Ma'mūn* (S.Abou Jaoudé); C.A. Mallouhi: *Waging Peace on Islam* (S.A.-Jaoudé); A. Moussalli: *Judaïsme, christianisme et islam; étude comparée* (S.A.-Jaoudé); G. Jabbour: *Al-'unṣuriyya aṣ-ṣuhyūniyya wa-l-muǧtama' ad-duwalī* (C. Hechaïmé); M. Kayyāl: *Taḥawwulāt az-zaman al-aḫīr* (S. Daccache); N. Salhab: *L'aventure de la 1ère croisade. Nouvelle lecture* (C.H.); Fondation Calouste Gulbenkian: *Kālūst Ġulbinkyān. Ar-raǧul wa-l-ma'āṯir* (C. H.); 'Ā. al-Furayǧāt: *Wa li-l-kitābat waǧhun āḫar. - Qaryat min Ḥawrān: Ḫabab, sukkānan wa 'umrānan wa ṯaqāfa* (C.H.); A.J. Iskandar: *La dimension syriaque dans l'art et l'architecture au Liban* (S.Daccache); M.H. Dmalḫī: *Masraḥ Ḥalab fī mi'at 'ām. 1900-2000* (S. Hallak); I. Semaan: *Lawwin al-ašwāk* (C.H.); F. Abou-Fadel: *Zaġārīd al-ǧinn* (C.H.); Ch. Henoud: *Šaḏarāt* (C.H.); Y. al-Ḥilū: *Kalimāt... kāna lā budda minhā* (C.H.); J. Ṣuqr: *Al-iḫrāǧ aṣ-ṣiḥāfī* (C.H.); N.-D. University: *Palm Research Journal* (S.A.-J.); S.K. Samra: *New Lebanese Curriculum for Languages* (S.A.-J.); T. Knowles and J. Bey El-Mourhabi: *Strategy and Planning for Tourism and Hospitality: a Focus on the Middle-East* (S.A.-J.); N.-D. University: *Al-Istifāda min ṯawrat al-ma'lūmāt fī taṭwīr ṭuruq at-tadrīs fī al-ǧāmi'āt al-'arabiyya* (C.H.); K.G. Darouni: *Advertising and Marketing Communications in the Middle-East* (C.H.); A.A. ar-Rīḥānī: *Al-Ab Buṭrus at-Tūlāwī. Al-Īsāġūǧī aw al-madḫal ilā-l-manṭiq* (S.D.); A. Saber: *The Virgin Mary in Lebanon. Vol. I: District of Akkar* (C.H.); J. Dacio: *Mu'ǧam al-bābāwāt* (S. Hamoui); Y. Maḫlūf: *Al-Baṭriyark Yūḥannā Maḫlūf al-Ihdinī. 1609-1633* (S.D.); I. Dick: *Iklīrūs ar-rūm al-malakiyyīn al-kāṯūlīk fī Ḥalab ḫilāl al-qarn al-munṣarim* (S.H.); P. Masri: *Al-bābā fī Sūriyā 'alā ḫuṭā al-qiddīs Būlus (5-8 ayyār 2001). Nuṣūṣ al-ḫiṭābāt al-kāmila* (C.H.); L.-M. Chidiac, T. Sicking, W. Maksūr: *La transmission de la foi: une responsabilité partagée* (C.H.); F. Sidarous: *Al-Insān al-'ignāṭī* (S.A.-J.); M. Dortel-Claudot: *Les laïcs associés. Participation des laïcs au charisme d'un institut religieux* (J. Masson); S. Rizkallah: *Un martyr du génocide arménien, Léonard Melki* (C.H.); B. Sfeir: *Al-Qiddīsa Rafqā. Ḥayātuhā wa rūḥāniyyatuhā* (C.H.); Uḫuwwat Yasū'al-'āmil: *Al-Muṭrān Ǧurǧus 'Abd al-Karīm Šilḥut fī aḏ-ḏikrā al-'āšira li-wafātihi: 1920-1991* (C.H.); Y. et Y. al-'Andārī: *Liyataqaddas-ismuka* (S.H.); Livres récemment parvenus à la revue.. 247

Si nous observons la réflexion religieuse, musulmane et catholique, à propos des transplantations d'organes, nous pouvons nous rendre compte que les deux traditions ont affronté les mêmes questions et ont à peu près suivi la même manière de les aborder. Face au succès indéniable des transplantations d'organes, il fallait à la réflexion religieuse justifier cette blessure du corps au profit d'autrui. Deux logiques ont été utilisées: l'une réfléchissant sur le sens de l'intégrité corporelle et la possibilité d'enfreindre cette règle en des cas précis, et l'autre promouvant l'altruisme et la solidarité sociale. L'A. a suivi la même procédure dans la présentation de la réflexion musulmane et catholique, en vue de mieux montrer le parallélisme qui existe dans leur démarche. Son objectif a été de montrer, sans entrer dans les détails, qu'une fois que les transplantations d'organes ont été autorisées, c'est l'altruisme qui est le réel moteur d'une politique de ces transplantations. 159

L'antimension, par l'Archimandrite Nicolas Antipa, B.A.

Au moment d'offrir le Sacrifice pendant la Sainte Liturgie, le prêtre déplie sur l'autel l'antimension enveloppé d'un «eïleton» qui correspond au «corporal» dans la tradition liturgique latine. L'antimension est un linge de toile ou de soie sur lequel est reproduite la scène de l'ensevelissement du Christ. Sur son revers est fixé un minuscule sachet dans lequel sont placés des fragments de reliques des saints martyrs. C'est en pratique une sorte d'autel portatif et il correspond à la «pierre sacrée» de l'autel des occidentaux. De ce fait, il doit être consacré par l'évêque ou le patriarche.
Cette étude traite de l'étymologie du mot, de l'histoire de l'emploi de l'antimension, puis de la description, de caractère liturgique et biblique, de l'antimension consacré par le nouveau patriarche de l'Eglise Grecque Melkite Catholique, Grégoire III Lahhām. En conclusion sont présentés quelques jalons théologiques et ecclésiologiques 179

La lettre à Flora et les écrits gnostiques, par le Père Paul Féghali.

Parmi les textes que nous ont laissés les Pères de l'Eglise, et qui sont liés au monde gnostique, il y a la lettre à Flora, une chrétienne qui s'est intéressée à la Loi. Ptolémée, disciple de Valentin, lui a écrit une lettre expliquant l'Ancien Testament à la manière des chrétiens. Cette lettre nous est parvenue en grec, dans le livre des Hérésies d'Epiphane de Salamine. L'article comporte trois parties: 1 - Présentation de Plotémée.

La vocation chrétienne et la vocation libanaise; une approche théologique à la lumière des situations actuelles, par le P. Salah Abou Jaoudé, S.J.

Dans l'Exhortation Apostolique *Une espérance nouvelle pour le Liban*, le Pape Jean-Paul II parle de deux tentations qui menacent la jeunesse libanaise, notamment les chrétiens: le fondamentalisme et le relâchement. A la lumière de ces tentations, l'Auteur analyse trois attitudes politiques qui ont récemment marqué la scène politique nationale chrétienne: un faux pacifisme, une opposition extrémiste et l'indifférence vis-à-vis de la vie politique nationale. Ces trois attitudes se traduisent en plusieurs formes, comme, par exemple, la soumission au fait accompli, l'abandon, le nationalisme intégral et l'émigration psychologique et effective. Après avoir évalué les points positifs et négatifs de ces attitudes opposées, l'Auteur propose une lecture objective de la vocation libanaise selon les exigences de la foi chrétienne et le dynamisme du «bien commun», ce qui ouvre une voie de réconciliation entre la particularité du Liban et son ouverture à son entourage 55

Dialogue islamo-chrétien. La démarche à suivre selon le Coran et la Sunna du Prophète, par Muḥammad Munīr Sa'd ad-dīn.

L'A. commence par rappeler que dès les débuts de l'islam, un climat de dialogue réel a régné entre musulmans et chrétiens, tant au plan de la vie quotidienne qu'à celui de la doctrine; il évoque, à l'appui, de nombreuses sessions où des théologiens des deux croyances ont discuté ensemble dans un climat de respect et de sympathie. Venant ensuite aux éléments nécessaires pour l'établissement du dialogue, il évoque ceux qui ont trait à la personnalité du «locuteur»: sa foi profonde, sa connaissance des deux religions, sa sagesse, sa liberté d'esprit. Puis il rappelle ce que demande le Coran: dialoguer à l'amiable dans la recherche de la vérité, le recours à la raison droite, l'abstention de tout préjugé, fanatisme et défi, l'appel à ce qui unit et non le contraire. L'A. conclut en appelant à promouvoir la vie en commun et l'action commune pour bâtir ensemble... 69

A propos des croisades, par Mgr. Youhanna Qolta.

Cet article est au départ la contribution de l'A., sous forme de réponses à des questions, à une table ronde diffusée par la télévision égyptienne. L'évocation des croisades est toujours l'occasion, pour un grand nombre de musulmans actuels, de faire supporter à l'Eglise la responsabilité de ces campagnes.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante - seizième année
2002



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH

المشرق

المشرق

مجلّة ثنائيّة جامعة

تصدر مرّتين في السنة

عن «دار المشرق» – بيروت

ISBN 2-7214-9026-5

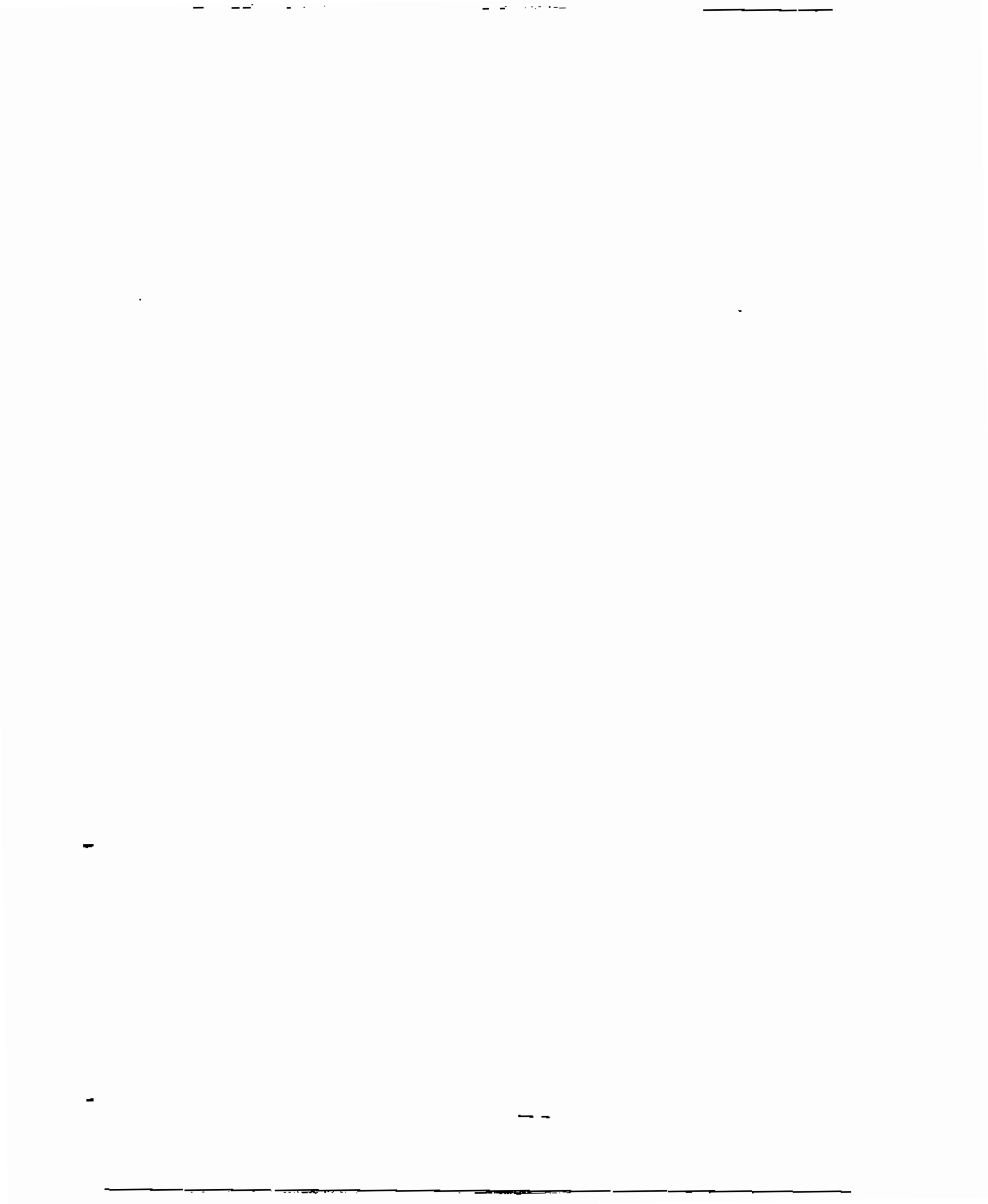
Direction et Rédaction	**الإدارة والتحرير**
Dar el-Machreq,	دار المشرق،
B.P. 166778	ص.ب. ١٦٦٧٧٨
Achrafieh, Beyrouth 1100 2150	الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
LIBAN	لبنان
Téléph: 202423, 202424	الهاتف: ٢٠٢٤٢٣ و٢٠٢٤٢٤
E-mail: MACHREQ@cyberia.net.lb	البريد الإلكتروني:

http://www.darelmachreq.com

محتويات العدد

مراجعة الكتب:

تحدّيات التفاهم المتبادل. طلّاب مسلمون ومسيحيّون وجهًا لوجه (صلاح أبو جوده)؛ محمّد منير سعد الدين. العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة – شهادة من التاريخ – (كميل حشيمه)؛ محمّد القاسم الحسنيّ النجفيّ (إعداد): ثورة التنزيه. «رسالة التنزيه» تليها مواقف منها وآراء في السيّد محسن الأمين (ص. أبو جوده)؛ حبيب بدر وآخرون (تحرير): المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق (بولس الفغالي)؛ سمير عبده: المسيحيّون السوريّون قديمًا وحديثًا (ك. حشيمه)؛ نوري إيشوع مندو: نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق قديمًا وحديثًا (ك. حشيمه)؛ عبّود حدّاد: دير مار موسى الحبشيّ دينيًّا، أثريًّا، فنّيًّا – النبك، سورية (ك. حشيمه)؛ Henri Jalabert: *Histoire d'un siècle. La Congrégation des Sœurs des Saints Cœurs de Jésus et de Marie* (ك. حشيمه)؛ سامي سلامه: مفكّرة المطران عبدالله الخوري. يوميّاته إبّان المفاوضات من أجل لبنان الكبير... (سليم دكّاش)؛ الصهيونيّة والبابتركيّة وقضيّة غاراباغ (ك. حشيمه)؛ جورج جبّور: القرار رقم ٣٣٧٩ ومؤتمر دربان. مقاربات العنصريّة الصهيونيّة (ك. حشيمه)؛ يوسف قوشاقجي: أخبار حلب كما كتبها نعّوم بخّاش (...) الجزء الرابع (ك. حشيمه)؛ نبيل نجيب سلامه: دور مكتبة الإسكندريّة في دعم ثقافة الحوار والتسامح (ك. حشيمه)؛ Achot M. Altounian: *A la recherche du temps retrouvé avec mon père l'architecte Mardiros H. Altounian* (ك. حشيمه)؛ سمير أنطاكي: الدكتور روبيرت جبه جيان، قرن من العطاء: ١٩٠٩-٢٠٠١ (ك. حشيمه)؛ سيلين غوش: وجه من رهبانيّتي. حياة الأمّ إستيفاني بطبوطة (ك. حشيمه)؛ Joy Tabet: *La faculté d'empêcher du chef de l'Etat en droit comparé* (ك. حشيمه)؛ Georges Mghames and Akl Kairouz: *Pluralism and Democracy* (ص. أبو جوده)؛ James Livesey: *Making Democracy in the French Revolution* (ك. حشيمه)؛ غريغوار حدّاد: ١ – علم العروض، تفعيلات جديدة؛ ٢ – القواعد العربيّة، منهجيّة جديدة (س. دكّاش)؛ يوسف قزما خوري ويوسف حسين إيش: مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق (ك. حشيمه)؛ ربيعة أبي فاضل: أديب مظهر رائد الرمزيّة في الشعر العربيّ



أفكار من الواقع المرير: ما هو الرجاء؟
وكيف يكون قوّةَ بناء المستقبل؟

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ°

في الواقع المرير وفي حالات الاضطراب والقلق، يزداد اليأس ويسقط الإنسان في الإحباط حتّى حدود الانتحار. ومع ذلك، يبقى ذلك الشعور الدفين بأنّ احتمال تحقُّق ما نرغب في أن نصل إليه هو من باب الممكن. إنّه الرجاء، ثاني الفضائل اللاهوتيّة، بحسب التقليد الفكريّ اللاهوتيّ المسيحيّ، الذي يرتكز على القدّيس بولس في قوله إنّ الإيمان هو التصديق، ورسول الأمم يشدّد على جانب المعرفة بأنّ الله حقّ، وعلى الوثوق بذلك[1]، في حين أنّ الرجاء يُشير في الحيّز نفسه إلى جانب انتظار الموعود وهو انتظارٌ صَبور. الرجاء هو الرغبة الروحيّة في الاتّحاد بالله، بوصفه الخير الأسمى، أي إنّ الله مبتغى الإنسان وسعادته، للوصول بواسطته إلى السعادة الموعودة.

وفي المفهوم الفكريّ العامّ، الرجاء هو ذلك الشعور الذي يقضي بأن نعتبر ما نرغب فيه، أو ما ننتظره، أمرًا سيتحقّق لا محالة. إنّه اليقين الواثق بأنّ انتظار الأمر الموعود، للخروج من حالة السوء التي يتخبّط فيها الإنسان، سيفضي إلى واقع ملموس. والرجاء هو نقيض الوهم، أي نقيض الظاهرة التي لا واقع لها، كذلك السراب الخادع، إلّا في مخيّلة

---

(٥) رئيس تحرير المشرق.

(١) الرسالة إلى أهل رومة ١/٥.

المسافر التائه الراغب في الماء.

في هذا الإطار، لن ننسى أنّ الوثيقة التي تركها البابا يوحنّا بولس الثاني بين أيدي اللبنانيّين في أثناء زيارته لبنان العام ١٩٩٧ كان عنوانها: رجاء جديد للبنان[٢]، حيث إنّ الإرشاد الرسوليّ يُشير إلى أنّ «قوى الشرّ لا تزال قائمة، في وسعها أن تنشر على الدوام الظلمة في العقول والقسوة في المشاعر، وتشكّل تهديدًا للمستقبل. ولكنّ الرجاء يبقى حيًّا فيهم على الرغم من كلّ شيء. إنّهم لم يفقدوا ثقتهم بذواتهم ولا تعلّقهم ببلدهم وبتقليده الديموقراطيّ»[٣]. ويدعو المؤمنين المسيحيّين إلى أن يؤسّسوا رجاءهم على المسيح[٤]، إذ إنّ هذا الرجاء لا يبنى إلّا على الإيمان بيسوع المسيح وعلى عطيّة محبّته، كما «أنّ الإيمان قوام الأمور التي تُرجى وبرهان الحقائق التي لا تُرى»[٥].

إعتبارات من الفكر المعاصر

إنّ الثوابت الإيمانيّة هذه لا تعفينا من الاطّلاع على وجهة نظر الفكر المعاصر[٦]، في جانبه اللادينيّ، وفي موضوع الرجاء، وخصوصًا أنّ بعضًا من آرائه قد تطرح على المؤمن وعلى المثقّف الملتزم بعض التساؤل في موضوع الرجاء. ونختصر آراء الفكر المعاصر في النقاط التالية:

١ - ربط التقليد الفكريّ الفلسفيّ، وحتّى اللاهوتيّ، الرجاء بالمخافة، حتّى إنّ الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) قال في كتابه الأخلاق إنّ لا رجاء من دون مخافة وإنّ لا مخافة من دون رجاء. إنّ هذين

(٢) الإرشاد الرسوليّ، رجاء جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، ١٩٩٧.

(٣) الإرشاد الرسوليّ، فقرة ١٧.

(٤) الإرشاد الرسوليّ، فقرة ١٨.

(٥) رسالة القدّيس بولس إلى العبرانيّين ١١، ١.

(٦) راجع في هذا المجال: André Comte - Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des modernes*, Pocket 10639، خصوصًا الصفحات ٤٠٣-٤٢٥.

الشعورين يسيران معًا، يسيران قليلًا الواحد مع الآخر عندما يكون الرجاء مُنصبًّا على خير كبيرٍ موعود مع خطر محدود بألّا يتحقّق ذلك الخير. ونقيض ذلك، يسير الرجاء ملتصقًا بالمخافة عندما يكون الخطر كبيرًا بألّا يتحقّق ذلك الخير أو ذلك الوعد. فبمقدار ما نخاف من الأسوأ أن يحصل، نرجو رجاءً كبيرًا بأن نتخلّص منه، وبمقدار ما يكون طبيعيًّا أن يحصل الحدث الموعود، يكون الرجاءُ ضعيفًا.

٢ - والرجاء، كما هو معلوم، رغبة، إذ إنّ لا أحد يرجو رجاء أمرٍ لا يرغب فيه. فالرغبة، بحسب الفيلسوف اليونانيّ أرسطو، هي النوع القريب أو العامّ، أمّا الرجاء فإنّه نوع خاصّ له خصائصه المميّزة، وهو مرتبط بالزمن. أي إنّ الرجاء هو رغبة تختصّ بالمستقبل، في حين أنّ الرغبة في أن يتحقّق أمر بصورة متوازية أو متماثلة يختصّ بالماضي أو بالحنين إلى إعادة إنتاج الماضي. وكثيرًا ما يتمّ الخلط بين الرجاء بتحقّق الموعود أو المرغوب فيه مستقبلًا، وإعادة إنتاج الماضي.

٣ - وعندما نتكلّم على ميزات الرجاء، نشير إلى أنّ الرجاء هو الرغبة في أن يتحقّق ما نفتقده، أو ما لا نمتلكه، أو ما ليس هو بموجود، أو ما هو من باب الناقص. أن يرغب الإنسان في المأكل، فذلك يعني أنّه جائع، والرجاء في الأكل يولّد الألم، وإذا ما توفّر الأكل يزول الألم وينشرح الآكل. والواقع أنّ هذا ليس إلّا وجهًا محدودًا من وجوه الرجاء، إذ إنّ الرجاء الحقيقيّ هو الرغبة في حصول أمرٍ موعود من دون التفكير في اللذّة أو من دون السعي إلى اللذّة عبر تحقّق الموعود. لماذا؟ لأنّ الإنسان لا يرجو ما يولّد اللذّة العابرة فيه، ولا يرجو ما يشبعه لهنيهة أو لزمن، بل إنّ ما يرجوه هو السعادة الثابتة التي لا تسقط.

٤ - والتفكير في الرجاء، تلك الرغبة في أن نمتلك مستقبلًا ما لا نملك، يقود إلى التفكير في الرجاء كرغبة في حصول أمر ما من دون معرفة مستقبل ذلك الموعود. فالإنسان، على سبيل المعرفة، يعرف وضعيّة صحّته أو ماهيّة مرضه، إلّا أنّه لا يعرف صحّته مستقبلًا بالرغم من إمكانيّات العلم في هذا المجال. فالمعرفة والرجاء لا يلتقيان إلّا بصورة

عارضة أو هامشيّة، وإلّا لم يعد الرجاء رجاء. فالرجاء كما قلنا ينصبّ على المستقبل والمستقبل يغلّفه الجهل، إلّا أنّه يتناول أحيانًا الماضي، لأنّ الجهل يغلّف الماضي أحيانًا. فكم من الأشخاص يرجون ألّا يكون خيارهم الذي حصل في السابق خيارًا خاطئًا؟

٥ – وننتقل أيضًا إلى فكرة أخرى: ما هي علاقة الرجاء بالقدرة على فعل أمرٍ معيّن؟ وبصورة أدقّ، ما هي علاقة الرجاء بقدرتنا نحن؟ الأمور اليوميّة العاديّة أو الأعمال المباشرة المرتبطة خصوصًا بقدرتنا المباشرة لا علاقة لها بالرجاء، لأنّها وليدة قدرتنا على القيام بها. إنّها وليدة مشروع أو نيّة أو رغبة متعلّقة بالمستقبل، إلّا أنّ إرضاءها أو تحقيقها متوقّف علينا ومرهون بقدرتنا. فلا أحد يضع رجاءه في ما يستطيع أن يقوم به. وهكذا نصل استطرادًا إلى معادلة جديدة، فنقول إنّ الرجاء هو تلك الرغبة التي إرضاؤها لا يتوقّف علينا. فالرجاء هو أن نرغب في حصول اللامنظور، إنّه الرغبة خارج قدرتنا الشخصيّة على الوصول إلى اللامنظور.

هنا يتّضح الخطّ الفاصل بين الرغبة والإرادة، إذ إنّ عقيدة الفلاسفة الرواقيّين كانت تقول بأنّ الإرادة تبدأ حيث ينتهي الرجاء. وهنا نصل إلى تلك الخلاصة التي صاغها بعضهم، إذ وضعوا الرجاء في مواجهة الإرادة، وفي مواجهة الفعل والرغبة والقدرة البشريّة والمعرفة. فهل أصبح الرجاء نقيضًا للإرادة البشريّة، ومرادفًا للخنوع والانتظار السلبيّ؟

الرجاء انفتاح مطلق على المستقبل

لا شكّ في أنّ الرجاء، انفتاحًا مطلقًا على المستقبل، فيه شيء من المجازفة، إذ هو تعلّق بما لم يحصل بعد، وبما يُعتبر أمرًا أساسيًّا يوجّه الإنسان نحو كمال ذاته وتحقيق ما يصبو إليه، لأنّ الفكر يعتقد أيضًا أنّ ما هو لازم في هذا العالم ليس ما يبدو لامتغيّرًا في الظاهر، بل ما هو ممكن أن يحدث فيحرّر الإنسان من الرواقيّة القديمة والمعاصرة (ما هو واقع هو حتميّ)، ومن النزعة إلى الألفيّة (لا شيء له قيمة إلّا ما سيتحقّق في

المستقبل نتيجة النبوءات)، والعدميّة (لا معنى لشيء أو لواقع).

٦ - وإذا كان الرجاء انفتاحًا على المستقبل، فلا بدّ أن يكون فعل احتجاج على الواقع، إذ إنّ مبدأ الرجاء هو التالي: بقدر ما أرجو، أتعارك مع الواقع وأطمح إلى عالمٍ جديد. إنّه إدانة للواقع المريض، سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًا، ورفضٌ لصورة البشريّة المشوّهة، وهو رجاء يحوّل الألم الفرديّ والاجتماعيّ قوّةً للتغيير، فيصير الرجاء حرّيّةً من أجل يتحقّق الممكن الموعود به، وتكذيبًا لقوّة الموت، وتوكيدًا لقوّة الحياة. وهكذا فإنّ الرجاء، حتّى على الصعيد البشريّ الصرف، يصبح دفعًا للوثوق بالذات وبالآخر وقوّة دفع للإيمان، إذ إنّ لا رجاء من دون إيمان ولا إيمان من دون رجاء. وهكذا، فإنّ النظرة هذه إلى الرجاء البشريّ يتصوّرها أحد الفلاسفة المعاصرين، وهو إرنست بلوخ، على شكل حلم يحدث للإنسان وهو في حالة الوعي، فيصوّر بذلك حركة الرجاء ومسارها(٧). فالأنا الحالمة، في حالة الوعي، هي في حالةٍ سليمة عكس الأنا الجاهلة في جالة الحلم الليليّ. والحلم في حالة الوعي له بُعد مستقبليّ، انطلاقًا من مبدأ يوازن بين ضرورات الواقع وشروط بناء المستقبل. وكما في كلّ حلم، تظهر نزعة إلى اللعب والخيال وإلى الانفلات ممّا هو محدود، إلّا أنّ هذه النزعة في حالة الوعي يتبعها التزام بالمسؤوليّة، وهي مسؤوليّة تحقيق ما تتخيّله «إذا كنّا نريد ألّا نهلك» وأن تفقد قوّة الاندفاع نحو المستقبل.

إنّ قوّة الرجاء ليست مرتبطة مباشرة بالقدرة على فعل أمرٍ ما، أو بمعرفة أمر معيّن بوجه ضروريّ، أو بالحصول على لذّة معيّنة؛ إنّ قوّة الرجاء هي مطلقة، وتكون بالحقيقة مطلقة، عندما لا تكون متعلّقة بشرطٍ خارجيّ، وإلّا بطُلَ الرجاء أن يكون رجاءً. قوّة الرجاء، على الصعيد الفكريّ، تكمن، في ما هو ثابت فيها، أي إنّها مرتبطة بالمحبّة، وكما هو معلوم المحبّة هي الباقية أبدًا. فالرجاء هو جواب، فيه قوّة فوق حدود

(٧) Ernest Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris, 1978, p. 242-243.

البشر وطاقتهم، على توقهم إلى السعادة الحقّ، وهذا الرجاء - الجواب يختلف بالتمام عن الوهم، لأنّ الرجاء وإن كان شعورًا فهو يعطي نفسه حقّ التمييز بين السعادة - الوهم والسعادة السامية. قوّة الرجاء في أنّها لا تعهّد أمل الفرد البشريّ وحسب، بل إنّها تتعهّد الآمال الملهمة نشاطات البشر، وتقوم بتنقيتها ونرزها: «فيحمي من اليأس ويُسند في إلتخلّي، ويُشرح القلب في انتظار السعادة الأبديّة. وثبة الرجاء تصون من الأنانيّة وتقود إلى سعادة المحبّة» على ما يقوله أحد النصوص الأساسيّة المعاصرة(٨).

وإذا كان الرجاء هو ديناميّة ذاتيّة واثقة، فهي ديناميّة حيويّة يستمدّها الرجاء من المحبّة التي ترينا أنّ الحياة هي الأقوى، وهي أقوى من الموت والفناء، وأقوى من ذلك القلق أو اليأس الذي تقول الفلسفة المعاصرة إنّه حالة كينونيّة ملازمة للكائن البشريّ. وهذه الحياة التي انتصرت وتنتصر اليوم وغدًا بالرغم من الموت، لا بل رغمًا عنه، يحملها رجاء الإنسان انتظارًا لحياة جديدة أفضل من السابقة. لا شكّ في أنّ الرجاء يضعف أمام الموت، لا بل أمام حالات الموت العنيف الذي يسبّبه الإنسان لأخيه الإنسان، أو عند موت قريب أو صديق، إذ لم يستطع العالم ولا الإرادة فعل شيء لوقفه. إذ ذاك يعود الرجاء إلى عمق ذاتيّته وإلى جذوره، فيرى أنّه راسخ في الحياة وناظر إلى حياة جديدة لا تنتهي. ففي الرجاء، كما يقول أحد الحكماء، عليك أن تتوكّل على الله كما لو كان كلّ شيء يتوقّف عليك أنت، لا عليه، وانصرف إلى العمل كما لو كان كلّ شيء يتوقّف عليه هو، لا عليك.

«... نحن الذين لنا باكورة الروح نئنُّ في الباطن منتظرين التبنّي، أي افتداء أجسادنا، لأنّنا في الرجاء نلنا الخلاص، فإذا شوهد ما يُرجى لم يكن رجاء، وما يشاهده المرء فكيف يرجوه أيضًا؟ ولكن إذا كنّا نرجو

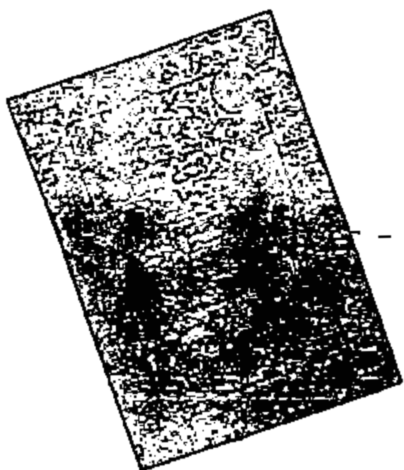
---

(٨) التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة، الفقرة ١٨١٨، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، ١٩٩٩.

ما لا نشاهده فبالثبات ننتظره»[٩]. كأنّ هذا القول كُتِب اليوم وليس بالأمس البعيد. أليس هذا هو انتظار كلّ إنسانٍ؟ رجاء البنوّة عبر التحرّر من العبوديّة، ورجاء الأخوّة عبر الاتّحاد بمصدر الحياة.

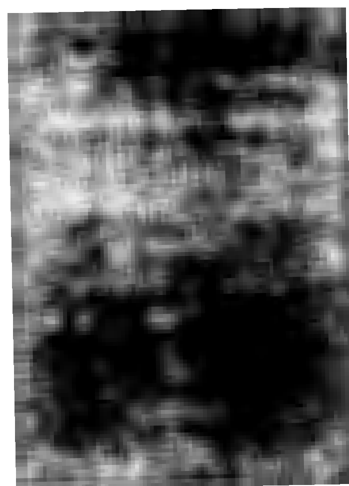
(٩) الرسالة إلى أهل رومة ٨/ ٢٣-٢٥.

من منشورات دار المشرق

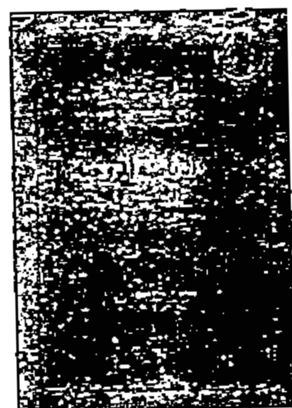












سرُّ الإنسان في ضوء سرِّ المسيح

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ(*)

كيف يوحي المسيح إلى الإنسان بسِرِّه الحقيقيّ إنسانًا خُلق «على صورة الله كمثاله»؟ بالحقيقة إنّ هذا السؤال الأنثروبولوجيّ يوصلنا إلى أن ندرك كيف يدعو الآبُ الإنسانَ إلى أن يكون على مِثال صورة الابن وإلى الاتّجاه نحو مجيئه الثاني بإعداده إعدادًا فعّالًا، وكيف يتمُّ كلّ ذلك بتأثير من الروح القدس.

إليكم نصًّا من نصوص المجمع الڤاتيكانيّ الثاني يمكننا أن نسترشد به.

«إنّ سرّ الإنسان لا يتّضح حقًّا إلّا في سرّ الكلمة المتجسّد. ذلك بأنّ آدم، الإنسان الأوّل، كان صورة الإنسان الآتي، أي صورة المسيح الربّ (روم ٥/ ١٤). فالمسيح، وهو آدم الجديد، في الوحي نفسه بسرّ الآب، يُظهر الإنسان لنفسه ويكشف له سموّ دعوته» (الفرح والرجاء ٢٢).

إنّ يسوع المسيح هو الذي يوحي إلى الإنسان بملء كيانه الإنسانيّ: يسوع المسيح في سرّ بنوّته الإلهيّة ووضعه الآدميّ الذي يمتدّ من تجسُّده إلى تمجيده الذي سينكشف تمامًا عند مجيئه الثاني؛ يسوع المسيح ابن

(*) رئيس إقليم الشرق الأدنى في الرهبانيّة اليسوعيّة. عضو «لجنة اللاهوت العالميّة» الڤاتيكانيّة. والنصّ المنشور هنا هو مداخلة عُرضت في اجتماعات اللجنة المذكورة بروما في كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠١، وهي تندرج في موضوع «الإنسان على صورة الله».

الآب الحبيب الوحيد وبكر إخوة كثيرين؛ يسوع المسيح تمامًا من جهة الله وتمامًا من جهة البشر، والوسيط بين الله والبشر. فإنّ فرادة سرّه الإلهيّ - البشريّ تكشف للإنسان سرّه هو أيضًا الإلهيّ - البشريّ بالمشاركة؛ يسوع المسيح كما يصف عملَه النشيدُ الذي يفتتح الرسالة إلى أهل فيلبّي.

ولكي يكون عَرضُنا واضحًا، نسترشد بأوقات الزمن البشريّ الثلاثة: ماضي الإنسان المطلق - أو «البروتولوجيا» (Protologie، أي «علم البدايات») - ومستقبله المطلق - أو «التليولوجيا» (Téléologie، أي «علم الهدف النهائيّ») - وحاضره الوجوديّ - أو «الكايْرولوجيا» (Kairologie، أي «علم الزمن الحاضر»). ونعني بـ«**المطلق**» سرّ مشيئة الآب، وقصده الأزليّ، ومبادرته المجّانيّة المتجدّدة دائمًا؛ وهو ما يمكننا أن ننعته ببُعد الإنسان **الأنطولوجيّ** (Ontologique). ونقصد بـ«**الوجوديّ**» (Existentiel) ذلك السرّ الإلهيّ المُتجسّد في الزمن البشريّ، الذي يتطلّب تعاون الإنسان مع الله تعاونًا حُرًّا، أي البُعد العَمَليّ المختصّ بالحياة والتاريخ البشريّ. فالمُطلق يعني إذًا بوجه خاصّ دعوة الله؛ والوجوديّ يعني بوجه خاصّ تلبية الإنسان وتعاونه مع الله. ولكنّنا سنرى أنّ كلّ سيرتنا تستمدّ بنيتها من جدليّة عمل الله المجّانيّ الذي يدعو إلى تعاون الإنسان بملء حرّيّته؛ علمًا بأنّ كلّ ذلك يرتكز على شخص المسيح الوسيط، في روح الآب والابن.

ذلك بأنّ الكتاب المقدّس يصف لنا سرّ الإنسان في صلته بشخص المسيح، فيضع المسيحَ في بدء حياة الإنسان وفي وسطها ونهايتها، فهو أساسها وقوامها وغايتها؛ كما أنّ الإنسان يجد في المسيح ملء معنى حياته في تلبيته مشيئة الله والتعاون معه.

١ - <البروتولوجيا>

أو المسيح أصل الإنسان/الإنسان صورة المسيح

إنّ ماضي الإنسان المطلق يضمُّ حقيقتَين متكاملتَين، الواحدة تنطلق

من المسيح نحو الإنسان، والأخرى من الإنسان نحو المسيح. فالإنسان منغمر هكذا في المسيح.

✡ المسيح، أصل الإنسان

في شأن البدء، يقول الكتاب المقدّس إنّ كلّ شيء خُلق «به» (dia في اليونانيّة) و«فيه» (en)، فهو «الكلمة... حياة ونور كلّ إنسان آتٍ إلى هذا العالَم» (قول ١/١٦-١٧ ويو ١/٣-٤). وإذا أكّد المثل الفلسفيّ السائر أنّ الخَلْق هو من «العدم» (ex nihilo في اللاتينيّة)، فإنّ سرّ خَلْق الإنسان هو من «ملء المسيح» (ex plenitudine) الذي هو، في آن واحد، خالق الإنسان وشفيعه وغايته (راجع، في يوحنّا، المقدّمة والصلاة الكهنوتيّة). هكذا خُلق الإنسان، بحسب ما قصده الآب؛ وفي المسيح «حياتُه وحركته وكيانه» (رسل ١٧/٢٨)، في صلة أصليّة أساسيّة بشخص المسيح (dia)، وفي صلة باطنيّة به (en) ومتبادلة: المسيح في الإنسان والإنسان في المسيح (راجع يو ١٥). فلا وجود لمصادفة في أصل الإنسان، بل للمشيئة الإلهيّة وقصدُها المحبّة (راجع النشيد الافتتاحيّ في الرسالة إلى أهل أفسس).

إنّ عمل الخلق هو حاضر متواصل، لا عمل في الماضي: «طوبى لمَن يولد دائمًا لله. فإنّه لا ينقطع عن الولادة. فإن أقنعتُك بأنّ مخلّصنا نفسه لم يلده الآب ليَنفصل عنه مِن ثَمّ بعد ولادته، بل بأنّ الآب ما زال يلده، استطعتُ أن أحملك على أن تؤمن بالأمر نفسه بشأن البارّ. وإذا كنتَ أنت أيضًا تملك روح التبنّي، فإنّ الله لا ينقطع عن ولادتك في الابن، يلدك من عمل إلى عمل، ومن فكر إلى فكر. ذاك هو الميلاد الذي تناله» (أوريجانس). فإنّ يوحنّا، كما لاحظه بعض المفسّرين، في حوار يسوع مع نيقوديمس، حين يتكلّم على الولادة من الماء والروح للحياة الجديدة الآتية من علُ، لا يستعمل الفعل في صيغة الماضي، بل في صيغة «الماضي الدائم»: «ما من أحد، إن لم يولَد ولم ينقطع عن الولادة من الماء والروح...» (يو ٣/٥-٨).

* الإنسان على صورة المسيح

إنّ الآب قضى منذ الأزل للبشر بأن «يكونوا على مثال صورة ابنه، ليكون بِكر إخوةٍ كثيرين» (روم ٨/٢٩). وهذا ما يوحي إلى الإنسان بمستويَين من وجوده: من جهة، التمثُّل بصورة ابنه، ومن جهة أُخرى تكوين أُخوّةٍ بين البشر في الابن. لنفحص ذلك عن كثب، بتشديدنا قبل كلّ شيء، كما كتب غريغوريوس النيصيّ، على أنّ «الصورة لا تكون صورةً في الحقيقة إلّا بقدر ما تكون لها جميع خصائص مثالها... فإنّنا نحمل آثار الألوهيّة التي لا تُدرَك بالسرّ الذي فينا». فصورة الله مطبوعة إذًا في عمق أعماق الإنسان، وهي تُكيِّف كلّ وجوده وكيانه، في نوع من «التجانس مع ما هو إلهيّ». سنتوقّف عند بعض الخصائص الإلهيّة، أو قُلْ بعض المواقف التي تُميِّز شخص الابن، مقتنعين بأنّ «كلًّا منها يرغّب (الإنسانَ) في ما هو يصاهره»، فكلُّ موقف من مواقف الابن يجذب الإنسان إلى التمثُّل به.

إنّ الابن هو اقتبال كلّيّ في أقنومه الإلهيّ وفي شخصه البشريّ على السواء: فهو يقتبل أباه، ويقتبل نفسه منه، ويقتبل منه أن يبثق معه روحَهما، ويقتبل منه أن يَخلق معه، ويقتبل منه الخليقة والبشر والتلاميذ، ويقتبل منه رسالته... وهو يلخّص ذلك بقوله: «طعامي أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني وأن أتمّ عمله» (يو ٤/٣٤). وحتّى بعد قيامته، في أوج مجده الساطع - وهو هبة من الآب - يقول لتلاميذه المجتمعين حوله: «إنّي أُوليتُ كلَّ سلطان...» (متّى ٢٨/١٨)، بمعنى أنّه يقتبل من الآب هذا السلطان. إنّ الاقتبال هو حقًّا الطابع الذي يُميِّز الابن وسِمَتُه الجوهريّة.

والحال أنّنا، حين نقول إنّ الإنسان هو على صورة الابن، ندلّ على أنّه كلّه اقتبال، على مثاله: فالإنسان هو، في جوهره، مدعوٌّ إلى أن يقتبل نفسه من الله، بل وأن يصبح فعل اقتبال: «أقتبل نفسي أكثر بكثير ممّا أنّي أصنع نفسي» (بيار تيّار دي شردان). وهذا ما رفضه آدم وحوّاء، مُفضّلين

أن يكونا «كالآلهة» (تك ٣/٥)، «أن يصنعا نفسيهما»، ولا أن يتقبلا نفسيهما من الله وأن يُطيعاه. أرادا أن «يستوليا، بمعزل عن الله، على أشياء الله، أي <شجرة الحياة&gt؛ ولذلك أبعدَهما اللهُ عن تلك الشجرة، لا عن حسد، كما وسوسته الحيّة لهما، بل تجنُّبًا فقط لأن يتألَّها في حالة الكذب وعبادة الصنم الذاتيّ» (مكسيمُس المعترف).

وأمّا في شأن الإنسان المُعاصر - في عظمته وخزفيّته، وفي سيادته ومحدوديّته - فإنّ تلك الأقوال قد تكون له وجيهة: فهو مدعوٌّ إلى أن يُحقِّق نفسه، لا بنفسه وحدها - «وَضْعُ النفس بالنفس» وهو ما يميِّز المدينة الأرضيّة كما وصفها أوغسطينس -، بل مع الله، تمثُّلًا بابنه. فهو مدعوّ إلى اقتبال حرّيّته ورسالته من الله. وبذلك يُصبح اقتبال النفس من الله موقفًا إيمانيًّا أساسيًّا واعترافًا بأنّ الله هو مصدر الإنسان وأنّه يُعدُّه لأن يجد ملء اكتماله عندما يعكس - في حياته اليوميّة - صورة «ابنه المُتَقبِّل»، «ابنه المُطيع».

ففي مجتمعات مُعَلْمَنة، كيف يمكن التوفيق بين تلك النظرة الإيمانيّة وواقع العديد من ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين؟ فإنّ الحرّيّة البشريّة تميل إلى أن تصبح مطلقة، وأن تعتمد على ذاتها فقط، وأن تكون مرجعًا مطلقًا لنفسها، وأن تتصرّف بنفسها مستقلّة بذاتها... فلا تعتمد على كائن أعلى وهذا ما ينافي تمامًا فعل الاقتبال والطاعة. ولكن أفلا نستطيع أن نميّز، وراء الظواهر، «بذورًا للكلمة» (semenes du Verbe) بتعبير الآباء، أو <آثارًا لله> بتعبيرنا، لوصف عمل ذوي الإرادة الحسنة؟ أوَلا تظهر <آثار الله> هذه في الغيريّة البشريّة: حين يتقبّل الإنسان نفسه من الآخر، من أبيه وأمّه، من الزوج أو من الزوجة...؟ حين يتقبّل الإنسان الآخَر، القريب أو الغريب، الصديق أو العدوّ، الشبيه أو المختلف...؟ حين يُطيع صوت ضميره؟ حين يتحسّس لحاجات البشر، ولنداءاتهم وصرخاتهم؟... ما أكثر الأعمال الإنسانيّة التي تجسّد «الابن المُتَقبِّل»، «الابن المُطيع»! هذه هي طُرُقٌ نحو الله، نحو «الإله المجهول»! هذا هو صوت الله، وهو فائق الوصف، وغير مُتوقَّع دائمًا، لا بل وحقيقيّ.

إنّ الابن هو أيضًا تبادل البذل، فإنّه يُعيد إلى الآب ما يتقبله منه: «جميع ما هو لي فهو لك» (يو ١٧/ ١٠). فهو يخرج من الآب ويعود إلى الآب (يو ١٣/٣)، ويجعل «روحه» في يدي الآب (لو ٢٣/٤٦). تبادُلُ البذل هو إذًا موقف أساسيّ جوهريّ كيانيّ للابن الذي لا يحفظ شيئًا لنفسه، بل يُعيد كلّ شيء إلى الآب. وبسبب ذلك، فإنّ شخصه هو «وجود - للآخر». والنشيد الذي ورد في الرسالة إلى أهل فيلبّي أحسَنَ التعبير عن ذلك بقوله: «إنّه لم يَعُدَّ مساواته لله غنيمة، بل أخذ صورة العبد...». فلفظُ «الغنيمة» اليونانيّ (arpagmon) يعني حَفِظَ لنفسه شيئًا كحقّ، وهو نقيض لفظ «التخلّي» (kénosis: فل ٢/٦-٧) بمعنى التجرّد وإفراغ النفس وانهاك النفس وحطّ النفس. فتبادُلُ بذل الابن هو إذًا «إفراغيّ» لأنّه وضعُ العبد. غير أنّه، من خلال هذا «الإفراغ»، يُصبح ربًّا (فل ٢/٩-١١).

وممّا لا شكّ فيه أنّ كون الإنسان على صورة الابن، يجعله وجودًا إفراغيًّا بصفته عبدًا مثل المسيح، مع الحفاظ على وصفه سيّد الخليقة كهبة مجّانيّة من الله. وأمّا الإنسان المعاصر - في لانهائيّته وضعفه - فقد تعنيه تلك الأقوال: فإنّه لا يفقد سيادته عندما يصبح خادمًا، ولا يفقد عظمته بالعطاء وبهبة نفسه، عِوَضَ أن يحفظ كلّ شيء لنفسه بشكل أنانيّ؛ ولذلك، فإنّ تبادل البذل الإفراغيّ هو بمثابة موقف إيمانيّ وجوديّ، يغرز جذوره في صورة الابن نفسها، ويجد فرحه واكتماله وسيادته في ذلك.

وفي المجتمعات المُعَلْمَنة، أفلا يُعبِّر عن تبادل البذل هذا في ذوي الإرادة الحسنة غير المؤمنين، حين يُعطُون بدَل أن يحفظوا لأنفسهم بحرص شديد؟ وحين يدافعون عن قضيّة الطفل والمريض، والمحروم وغير المرغوب فيه، والمظلوم والمنبوذ...؟ وحين يطالبون بكرامة الشخص والعدالة الاجتماعيّة؟... كلّ هذه والعديد من غيرها أيضًا هي أعمال تُجسِّد «الابن الباذل»!

من المستوى الشخصيّ، ننتقل إلى المستوى الجماعيّ والاجتماعيّ والسياسيّ: فالإنسان مفطور على أن يُجسِّد في حياته صورة «البكر لإخوة

كثيرين» (روم ٨/ ٢٩). فكما أنّ الله اختار شعبًا وكوّنه، فإنّ المسيح أسّس الكنيسة، التي هي شعب مؤمنين هو بكرهم وهم جمهور الإخوة. وهذه علامةٌ حسّيّة على أنّه «هدم حقًّا الحاجز الذي يفصل» بين البشر، فجعل منهم «جماعةً واحدة»، وأصبح هو «خلاصهم» (أف ٢/ ١٤).

وبناءً على ذلك، فإنّ العلاقات بين البشر لم تَعُدْ مبنيّةً وقائمة على كون «الإنسان ذئبًا للإنسان» (هُوبِس)، ولا على «العنف» والعلاقة بين «السيّد والعبد» (هيغل) في «صراع الطبقات» (ماركس)، ولا على «إرادة القوّة» (نيتْشِه)...، فهذه هي مفاهيم أنثروبولوجيّة تُحلِّل المظاهر فقط، ولا تأخذ بعين الاعتبار الإنسان في واقعه الشامل، واقعِ خلاصه في يسوع المسيح، حيث العلاقات البشريّة مبنيّة على أُسس أخرى، وهي علاقات على نمط «أخ/أخ» في «الأخ البكر» الذي كان «وديعًا ومتواضع القلب» (متّى ١١/ ٢٩). والحال أنّ ذلك النمط من العلاقة بين الإخوة ليس ممكنًا إلّا لأنّهم أبناء للآب الواحد في «الابن الوحيد»، «الابن الحبيب» (يو ١/ ١٨؛ مر ١/ ١١). ولذا فنحن نوافق على ما يقوله غريغوريوس النيصيّ: «ما يكوِّن الصورة الوحيدة للذي هو، هي الطبيعة (البشريّة) كلّها، مُمتدَّةً من بداية (التاريخ) إلى نهايته».

أمّا علاقات السلطة، فهي مدعوّة إلى أن تصبح خدمة حيث «يحتلّ الأكبر مكان الأصغر، والذي يأمر مكان الذي يخدم»، على صورة يسوع نفسه الذي جعل من نفسه «خادمًا» (لو ٢٢/ ٢٤-٢٧)، مع أنّه «السيّد والمعلّم» (يو ١٥/ ١٤). وهنا أيضًا، ليستِ السيادة والخدمة، في عين الإنسان، حقيقتين متناقضتين، بل هما وجها حقيقةٍ واحدة.

وفي ما يختصّ بالعلاقة «الرجل/المرأة»، التي أرادها الله منذ البداية، فإنّها مُطهَّرة من كلّ تمييز أو تفوُّق، إذ إنّه «لم يَعُدْ في المسيح لا رجل ولا امرأة» (غل ٣/ ٢٨)، لا بمعنى أنّ التميز الجنسيّ قد تلاشى، بل بمعنى أن لا أولويّة أو تسلُّط من الواحد على الآخر. وأمّا البُعد الجنسيّ نفسه، فهو مدعوّ إلى أن يُعاش ويُستوعَب ويُصعَّد في حقيقة

أسمى، حقيقة «الحياة الأبديّة والقيامة من بين الأموات، حيث لا وجود للزواج» (لو ٢٠/ ٣٥).

والوجود الاجتماعيّ مدعوّ هو أيضًا إلى أن يكون على صورة وجود الابن الذي قال: «ليس لأحدٍ حبّ أعظم من أن يبذل نفسه في سبيل أحبّائه» (يو ١٥/ ١٣)، وأن يبذل نفسه «حتّى الموت» (أف ٢/ ٨). وهذا البذل الإفراغيّ هو دعوة تقوم على مثال الابن البكر: «إنّ المسيح قد بذل نفسه في سبيلنا؛ فعلينا نحن أيضًا أن نبذل نفوسنا في سبيل إخوتنا» (١ يو ٣/ ١٦).

وإذا ما نظرنا إلى مجتمعاتنا المعاصرة، فإنّنا أمام قِيَم إنجيليّة تقوم في أساسها على صورة الابن. والحال أنّ العديد من الناس ذوي الإرادة الحسنة لا يعرفون يسوع المسيح: أفليسوا يعيشون هذه القِيَم أو بعضها؟ فكلّ ذلك هو <آثار لله> في حاليّة البشريّة السائرة إلى مزيد من التأنْسُن، والباحثة عن مزيد من الأخوّة، والساعية لمزيد من الوحدة... !

ومن جهة أخرى، فإنّ المسيح، الذي هو طريق نحو الآب، هو أيضًا صورة الآب (قول ١/ ١٥)، يرى ما يعمله الآب ويُصغي إلى ما يقوله الآب (يو ٥/ ١٩ و٨/ ٢٦). ولذلك، فإنّه يوصي الإنسان بأن يكون كاملًا ورحيمًا على مثال الآب (متّى ٥/ ٤٨ ولو ٦/ ٣٦). وبما أنّ الآب هو بذل تامّ أساسه المحبّة (راجع يو ١٧/ ٢٢-٢٤)، وينبوع كلّ بذل، فإنّ أبناءه مدعوّون إلى أن يصبحوا بذلًا مثل الابن بالروح. وإذا كان بعض الناس يعرفون أنّهم أبناء ويختبرون هذه البنوّة، فإنّ آخرين - ممّن لا يعرفون ذلك ولا يختبرونه - يستطيعون هم أيضًا أن يُظهروا في حياتهم كمال الآب ورحمته، مثل الابن نفسه بالروح نفسه.

وأخيرًا، فإنّ المسيح يهب روحه الذي هو روح محبّة (راجع روم ٥/ ٥) وعلاقة محبّة بين الآب والابن (أوغسطينس)؛ والذين يسكن فيهم روح المسيح مدعوّون إلى أن يصبحوا هم أيضًا علاقة محبّة بين البشر. وبما أنّ الروح هو حرّيّة مطلقة، فإنّ الإنسان مدعوّ إلى أن يحيا حرًّا (٢ قور ٣/

١٧). أمّا الذين لم ينالوا مَسحة الروح، فإنّهم يستطيعون أن يحيوا هم أيضًا المحبّة والحرّيّة، لأنّ الروح يُجري فيهم أيضًا أعمال محبّة وحرّيّة.

في كلّ ما سبق، أظهرنا على المستوى الشخصيّ والجماعيّ، ما للبُعد الأنطولوجيّ من تجسيد وجوديّ في حياة الإنسان الواقعيّة، هذا الإنسان المدعوّ إلى أن يكون على صورة الابن، ومن ثَمّ على صورة الآب والروح.

٢ - <التيليولوجيا>

أو المسيحُ اكتمال الإنسان/الإنسان الموجَّه نحو مجيء المسيح

إنّ مستقبل الإنسان المطلق يعني حقيقتَين متكاملتَين: من جهة، المسيحَ، اكتمال حياة الإنسان وملء معناه؛ ومن جهة أخرى، الإنسانَ الموجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني، بقدر ما هو كائن إسكاتولوجيّ، (الپاروزيا parousie) پاروزياكيّ. سيتركّز خطابنا على «المجيء الثاني» وهو يُمثِّل قُطبًا من «الأخيريّة» (الإسكاتولوجيا)، علمًا بأنّ القطب الآخر هو «ملكوت» الآب (بازيليا). فأمّا موضوعنا فسيُركّز على المسيح في سرّ مجيئه الثاني المجيد.

* المسيح اكتمال الإنسان

إنّ بدء الإنسان المطلق يستلزم جدليًّا نهايته المطلقة؛ ذلك بأنّ المسيح ليس هو مصدر الإنسان المُطلق فقط، بل هو اكتماله المطلق وغايته الجذريّة الكاملة أيضًا. وهذا ما يوحي به الكتاب المقدّس، حين يَردُ فيه أنّ كلّ شيء خُلق «نحوه» (eis) و«له» (di) (قول ١/ ١٦). فالخليقة كلّها هي في حركة جَذْب نحوه (eis)، وله (di).

والمشيئة الإلهيّة، وهي أن يكون المسيح ملء الإنسان، تتحقّق في الإسكاتولوجيا. ففيها يندرج مفهوم «الشَّبَه» بين الإنسان والمسيح، بحسب ما يوحي به قول يوحنّا الرسول: «حين يظهر (المسيح) لنا، نُصبح

أشباهه» (١ يو ٣/ ٢). فإنّ الروح سيرسم عندئذ صورة الشخص الإسكاتولوجيّة على مِثال المسيح. لكنّ الإنسان يشارك في ذلك المِثال الإسكاتولوجيّ منذ هذه الدنيا، في زمن تاريخه؛ وسيظهر هذا لنا في وقت لاحق حين سنتكلّم على الإنسان وحاضره الوجوديّ.

حسْبُنا الآن أن نذكّر بتعليق أوريجانيس على ذلك، مميِّزًا بين «الصورة» و«المِثال». ففي نظره، تعني الصورة «المصدر»، في حين يعني المِثالُ «الاكتمالَ» في الآخرة. ذلك بأنّ جسد الإنسان سيُمجَّد عندئذ، على صورة المسيح القائم من الموت «وجسده المجيد» (١ قور ١٥/ ٤٧-٤٩ وفل ٣/ ٢١). إنّ صورة المسيح الأصليّة ستصبح كاملة وتامّة عند مجيئه الثاني المجيد. هذا وإنّ أوريجانيس قد جسّد ذلك باستناده إلى صلاة يسوع الكهنوتيّة: «من الوحدة نفسها التي هي بينك وبيني، ليكونوا واحدًا فينا... يا أبتِ، أريد أن يكونوا معي حيث أكون» (يو ١٧/ ٢١ و٢٤). ففي نهاية الأمر، يتطابق المِثال الإسكاتولوجيّ والوحدة الإسكاتولوجيّة، بمعنى أنّ اتّحاد المسيح بالبشر يتحقّق إذ أصبحوا على مِثاله تمامًا.

وبوجيز العبارة، فإنّ الله يهب للإنسان مستقبلًا، وهو مستقبل مجيء المسيح في مجده، حيث الروح القدس هو المحرّك والله الآب هو الغاية. والله يُحقّق هذا المستقبل في صميم الواقع البشريّ وتاريخ البشريّة ومن خلال الإنسان، الأمر الذي يُضفي معنى على الإنسان، فيوجّهه نحو هذا المستقبل، كما نراه الآن. ويفتح هذا المستقبلُ مجالًا لحرّيّة الإنسان ليتعاون مع الله في تحقيق هذا المستقبل، كما سنراه لاحقًا.

* الإنسان موجَّه نحو المسيح في مجيئه الثاني

يؤكّد الكتاب المقدّس أنّ الله «أطلعنا على سرّ مشيئته (...) ليسير بالأزمنة إلى تمامها: فيجمع تحت رأس واحد (anakèphalaio)، هو المسيح، كلّ شيء» (أف ١/٩-١٠). فالمسيح «يختصر» (Recapitulatio إيريناوس) الخليقة كلّيا؛ «والقامة التي توافق كمال المسيح» (plérôma)

هي شخص المسيح الذي يختصر ويجمع جميع البشر وكلّ الكون في شخصه المجيد. ولذلك، فإنّ البشر لهم حقًّا توجُّهٌ وهو المسيح. وكما أنّهم ليسوا ثمرة المصادفة أو العدم، فهم ليسوا منتادين لغير المعقول أو للّامعنى.

وهناك تعابير كتابيّة أخرى كثيرة تدلّ على الحقيقة الإسكاتولوجيّة عينها: «رؤية» الله «وجهًا لوجه»، «معرفته»، «القيامة» مع المسيح، «الصعود إلى السموات» معه، المشاركة في مجده، مجد التأليه بالروح القدس، عربون «سماء جديدة وأرض جديدة» (رؤ ٢١/ ١ ت)، استباق «تجلّي أبناء الله» في خِضَمِّ «الزمن الحاضر» (روم ٨/١٨-١٩)... إنّها تعابير استوحى منها أوغسطينس في كلامه على المحبّة - سنحبُّه ونكون من أحبّائه - و«الفم على الفم»، و«القيام في حضرة المريس»... وبذلك تتحقّق تمامًا تلك الصرخة التي علت من قلب ذلك الباحث عن الله: «صنعتّنا لأجلك، فلن يعرف قلبنا الراحة ما لم يسترح فيك».

هذا وإنّ المسيح كان قد وعد بأنّه سيعود (يو ١٤/ ٣)، فكانت الجماعة المسيحيّة الأولى لا تنقطع عن الترنيم: «مارانا تا»: «يا ربّ، تعالَ!» (رؤ ٢٢/ ١٧ و٢٠ و١ قور ١٦/ ٢٢)...، وكأنّها مشدودة إلى المسيح ومجيئه، ومُنجذبة بهذا المجيء، ومُتشوِّقة إليه من صميم إيمانها ورجائها ومحبّتها، علمًا بأنّ مجيء المسيح هذا يتطابق مع مُلك الآب «ليكون كلَّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/ ٢٨). وقد جمع أمبروسيوس المجيء الثاني بالملكوت في كلمته الشهيرة: «حيث يكون المسيح، يكون المُلك».

وذلك المجيء الثاني يُفهَم في آن واحد أنّه حاليّ وأنّه لم يتمّ حتّى الآن. فالقيامة والعنصرة تفترضان أنّ المجيء الثاني هو حاليّ، لأنّهما تفتتحانه وتُدخلانه إلى عالم البشر، وتستبقان تحقيقه النهائيّ، كما أنّ المجيء الثاني يعمل بطريقةٍ سرّيّة في الأشخاص والكون: فإنّه يجعل الإنسان متجلّيًا ومؤلّهًا، ويُنير «كلّ إنسان آتٍ إلى العالم» (يو ١/ ٩)، ويُحييه (يو ١/ ٤)، ويُشجّع عمله ويُنشّطه، ويضفي معنى واتّجاهًا على تاريخه...

والمجيء الثاني يعمل أسراريًّا أيضًا؛ فإنّ كلّ سرٍّ من أسرار الكنيسة يستبق المجيء الثاني. فالإفخارستيا بوجه خاصّ هي ذلك الاستباق للوليمة الإسكاتولوجيّة والمشاركة التامّة (Koinonia) في الروح، مع المسيح والآب والبشريّة المجيدة والمنتقلة من هذا العالم إلى عالم الله. هذا وإنّها استباق «فيلوكاليّ» (أي جماليّ)، وتُعيد فيه النهايةُ البداية، حين رأى الله أنّ كلّ شيء كان جيّدًا وحسنًا وسعيدًا (هذا هو معنى لفظ «طوب» العبريّ)، لا بل بشكل أروع. إنّ الإفخارستيا هي الموضع حيث تتحقّق صحّة الكلام الذي يضعه دوستويفسكي على لسان أحد أبطاله: «إنّ الجمال هو الذي سيُخلِّص العالم».

إن كان هناك وجه فيلوكاليّ للمجيء الثاني المستبَق، فهو، ولا شكّ، وجه مريم، «أَمَة الربّ الوضيعة» وبالتالي «الطوباويّة» (راجع نشيد مريم). فإنّ إعلان <انتقالها> يدلّ على أنّ عمل الخلاص كلّه استُوعب فيها وأنّ انتصار ابنها القائم من الموت يسطع فيها؛ أرادت الكنيسة بذلك أن تُعبِّر عن رجائها، خلافًا لكلّ رجاء، في أنّ البشريّة كلّها - بالرغم من خطيئتها - ستُشارك، على مِثالها، في مجد ربّها وستّحد به.

وأخيرًا، فإنّ المجيء الثاني هو اكتمال وملء، وجذريّة المختنيّ وفكّ رموزه.

ومع ذلك، فإنّه لم يتحقّق تمامًا حتّى الآن، لأنّ تحقيقه يقع في الزمن، ويتمّ في تاريخ البشريّة. ولذلك، فإنّه يستدعي مساهمة الإنسان. وهذا ما سنُثبته الآن.

٣ - <الكايرولوجيا>

أو المسيح مرجع الإنسان/الإنسان العامل للمجيء الثاني

في ضوء الماضي والمستقبل المُطلق، وبين البروتولوجيا والتيلولوجيا، يقع الحاضر الوجوديّ الذي «يُحوِّله» الكايرُسْ (أي الزمن)، ذلك التحوّل الحاسم في تاريخ البشريّة، الذي يمثّله مجيء

المسيح (پول تِلْش). سنتوقّف هنا أيضًا على وجهين متكاملين: الوجه الشخصيّ لمرجعيّة المسيح في حياة الشخص، والوجه التمهيديّ لمجيئه في المجد بعمل الإنسان.

* المسيح مرجع الإنسان

«بالمسيح قوام كلّ شيء» (قول ١/١٧)، وهو الذي «أنشأ العالمين» (عب ١/٢). فإنّ الكون كلّه يتّسم بطابع المسيح الذي لا يزول: «هو صورة الله الذي لا يُرى وبكر كلّ خليقة» (قول ١/١٥). وهو وسيط بين الله والبشر ويُنجز عملَ الخلق في شخصه، وخلاص الخليقة بسرّه الفصحيّ، ويتمّمها بمجيئه الثاني. والحال أنّ اعتبار المسيح ملء مرجع الإنسان في حياته اليوميّة وفي تاريخه البشريّ، يندرج في داخل ذلك الوحي. فقد قال بولس الرسول: «أنتم للمسيح» (dè)، دالًّا بذلك على أنّ الإنسان ينتمي إلى المسيح وحده، كما أنّ المسيح هو للآب (١ قور ٣/ ٢٢ وراجع لو ٢/٤٩). فإنّ المسيح يُضفي على الإنسان ملء معنى تاريخه وعمله وحرّيّته، وقد أصابتها الخطيئة وأصلحها الخلاص.

إنّ المسيح هو الذي - بسرّ تجسُّده وموته وقيامته - أصلح في الإنسان صورة الله وصورته الشخصيّة. لكنّ الخطيئة، إذا صحّ أنّها حجبت هاتَين الصورتَين وشوّهتهما، لم تُلغِهما ولم تُلاشيهما، لأنّ مشيئة الآب هي «أن يصالح به (dia) ونحوه (eis) كلّ موجود» (قول ١/١٩-٢٠). فهو الذي «هدم الحاجز الفاصل» وأصبح «حجر الزاوية» (أف ٢/ ١٤ و٢٠). فالإنسان مغفور له في صميم كيانه الخاطئ. وهو يختبر، بفضل الروح القدس، أنّ المسيح يُخلّصه ويبرّره. لقد أحسن مكسيمُس المعترف تلخيصَ إيمان آباء الكنيسة بإثباته أنّ المسيح، بفضل تجسُّده، «أعاد الطبيعة البشريّة إلى توافقها لنفسها». ذلك بأنّ التجسُّد ليس هو انضمامًا (incorporatio) فقط إلى البشريّة، بل هو اندماج (concorporatio) فيها أيضًا (هيلاريوس): فإنّ الكلمة، إذ أصبح إنسانًا شبيهًا بجميع البشر، ما عدا الخطيئة، دمج في شخصه البشريّة الخاطئة ولم يضمّها فقط، صائرًا هو

نفسه خطيئة، لكي يُحرِّر الإنسان من خطيئته (٢ قور ٢١/٥)؛ إذ إنّ المسيح لم يستطع أن يُخلِّص إلّا ما سبق له أن اضطلعه أي دمجه (أثناسيوس). وإذا صحّ أنّه اتّخذ صورة العبد (فل ٧/٢)، صورة الإنسان الساقط، فلكي يُعيد فيه، ولا شكّ، صورة الله الأصليّة.

والبشريّة كلّها أيضًا هي التي كان المسيح يحملها في الجلجثة (قبريانس وكيرلُّس الإسكندريّ ولاون الكبير) والتي قامت معه من الموت (غريغوريوس النيصيّ).

والخلاصة أنّ «الروح نزل على ابن الله الذي أصبح ابن الإنسان، وقد تعوّد معه أن يسكن في الجنس البشريّ وأن يرتاح بين البشر» (إيريناوس)؛ فطوالَ ثلاثٍ وثلاثين سنة، «تعوَّد» الله الابن مُعاشرة البشر (Accoutumance) وتطبّع بطباعهم وتخلّق بخُلقهم، لكي يبقى ناسوتُه مُشتركًا للأبد في لاهوته ومُتّحدًا به اتّحادًا أبديًّا.

ولذلك، فإنّ عمل المسيح هذا يدعو الإنسان إلى التعاون معه والتضافر مع خلاصه. وهذا ما قد يوحي إليه سفر التكوين بذكره أنّ الإنسان على «مِثال» الله، بحسب ما رآه بعض آباء الكنيسة، انطلاقًا من أوريجانيس: فقد يُعبِّر «المِثال» عن مشاركة الإنسان في أن يكون على صورة المسيح: الإنسان الذي «جُعِل مُماثلًا لله بمجرّد موافقةٍ منه» (غريغوريوس النزينزيّ). وإذا كان جميع الناس على «صورة» الله، فإنّ «كون الإنسان على «مِثاله» لا يختصّ إلّا بالذين ربطوا بفضل محبّة عظيمة، حرّيّتهم بالله» (دِيادوكُس الفوتيكيّ).

وبالفعل، فإنّ ذلك هو عمل مشترَك بين الروح القدس والإنسان، لأنّ الله هو الذي يأخذ دائمًا المبادرة الأولى، علمًا بأنّ الروح القدس هو ذلك «الفنّان الماهر» (غريغوريوس النزينزيّ) الذي يجعل من الإنسان وجودًا مسيحاويًّا وكلمةً إلهيّة، ويجعل الوجه الإنسانيّ «مُطابقًا لصورة الابن» (روم ٢٩/٨)، و«يرسم المِثال فوق الصورة». فكلّ ذلك هو من عمل النعمة الذي يبتدئ في المعموديّة ويدوم طوال الحياة، إذ إنّ الإنسان

يختبر، بفضل نوع من «إحساس روحيّ»، أنّه «في طور تكوُّنه على المِثال». وإنّ «استنارة المحبّة وحدها»، تلك التي يُوفِّرها الروح، «تُظهِر أنّ الصورة تتطابق تمامًا وجمال المِثال» (دِيادوكُسْ الفوتيكيّ).

وفي نهاية مطافنا، يمكن القول بأنّ الروح يعمل بمساعدة الإنسان، بفضل انسجامه مع المبادرة الإلهيّة، في «تعاضد» (Synergie) و«اتّحاد وثيق» (Symbiose) بين النعمة الإلهيّة والإرادة البشريّة، كما يروق لآباء الكنيسة الشرقيّين أن يعبّروا عن هذا الأمر. ولذلك، فإنّ الإنسان يُشارك بحرّيّته في أن يُصبح ما يعمل الروح فيه، أي أن يُصبح – في واقع حياته – «صورة» المسيح. والإنسان هو، في ذلك، نَفْس (anima) وقلب (animus)، أي مفعول به وفاعل بالروح. وبهذا المعنى، فالمِثال الأوّل هو، ولا شكّ، والدة الإله؛ فإنّها، بملء حرّيّتها، دعت الروح يُجسِّد فيها ابن الله. لا بل أكثر من ذلك، إذ إنّ المِثال الكامل يبقى مِثال الكلمة المُتجسِّد الذي أظهر تعاونًا بشريًّا فعّالًا وخلّاقًا وقد كان عملًا إلهيًّا في الوقت نفسه.

والمؤمن يُأوِّن كلّ ذلك عن طريق أسرار الكنيسة، ولا سيّما المعموديّة التي هي إعادة التوجيه «نحو» (eis) المسيح و«نحو» موته (روم ٦/ ٣–٥). أمّا نموُّ المعموديّة في حياة المؤمن، فإنّه يتحقّق هو أيضًا «نحو (eis) الذي هو الرأس، المسيح» (أف ٤/ ١٥). نلاحظ هكذا استعمال حرف eis عينه للتعبير، لا عن الخلق الأوّل فقط، بل عن «الخلق الجديد» أيضًا (غل ٦/ ١٥)، وهو «تجلّي أبناء الله» وتجلّي «الخلق» بأجمعه. والحال أنّ هذا التجلّي ليس إسكاتولوجيًّا فقط، بل هو مستَبَق منذ الآن وعامل في صميم «الزمن الحاضر» (روم ٨/ ١٨–١٩)، بالمشاركة منذ هذه الدنيا في «الطبيعة الإلهيّة» (٢ بط ١/ ٤).

ولذلك، فإنّ سرّ الإنسان هو سرّ إعادة خلق (في النظرة الغربيّة بالأحرى) وتجلٍّ (في النظرة الشرقيّة بالأحرى) بالمسيح، في روحه، علمًا بأنّ الإنسان نفسه يتعاون على ذلك. والمثل السائر اللاتينيّ القديم يُحسن

التعبير عن هذا الأمر: «إصلاح ما شُوِّه، وتطابُق ما أُصلِح، وتثبيت ما تطابَق، وتحويل ما ثُبِّت». إنّه «يوم الأحد من الأسبوع»، الذي تذكره أناجيل القيامة، والذي يُذكِّر، بطريقة مُجدِّدة ومتجلِّية، بـ«اليوم الأوّل» من الخلق الأوّل، من خلقٍ لا يزال غير مكتمَل حتّى ينتهي تمامًا في «السموات الجديدة والأرض الجديدة» الوارد ذكرها في سفر الرؤيا، «واليوم الثامن» من التقليد الشرقيّ، الذي افتتحه منذ الآن المسيح الآتي إلى هذا العالم، والعائد إلى الآب، وكلاهما يبذلان روحهما.

*** الإنسان يعمل للمجيء الثاني**

يتلقّى الإنسان رسالة تهدف إلى العمل في سبيل مجيء ابن الإنسان في مجده: «انتظروا واستعجلوا يوم الربّ بقداسة السيرة والتقوى» (٢ بط ٣/ ١١-١٢). وليس الانتظار هنا موقفًا سلبيًّا، بل هو إيجابيّ وخلّاق: فالإنسان مدعوّ إلى أن يكون له دور في مجيء المسيح؛ وهو قادر على استعجال المجيء الثاني أو تأخيره، لأنّ الثقة التي يوليه المسيح إيّاها عظيمة. وهذه الرسالة تتجسّد في صميم حياته البشريّة، على مستويات وبطرق مختلفة.

واضح هو قول الربّ الذي يدعو خدّامه إلى السهر وإلى انتظار مجيء العريس (متّى ٢٥/ ١-١٣ وراجع ١ طيم ٥/ ١-٧ وروم ١٣/ ١١-١٢ ورؤ ٣/ ٣...)، إلى سهرٍ يجمع بين الصلاة (لو ٢١/ ٣٦ ومتّى ٢٦/ ٤١) والتجرُّد (لو ٢١/ ٣٤ ومتّى ١٩/ ١٢ و١ قور ٧/ ٢٥-٤٠ وفل ٣/ ٢٠ ورسل ٢/ ٤٢-٤٧...). وما يُبرِّر ذلك هو وشاكة المجيء الثاني. فقد كتب بولس الرسول: «إنّ الزمان يتقاصر...» (١ قور ٧/ ٢٩). إلّا أنّ تلك الوشاكة ليست زمنيّة - كما ظنّ المسيحيّون الأوّلون وغيرهم في جميع الأجيال حتّى اليوم - بل يدور الكلام على وشاكة الوضع الجديد الجذريّ الذي افتتحه قيامة المسيح وأقامته موهبة الروح.

هذا وإنّ رسالة الإنسان تشمل أيضًا شنّ معركة المسيح على رئيس هذا العالم، إذ إنّ المجيء الثاني تسبقه تلك المعركة بين النور والظلمات،

وبين الحقّ والكذب، وبين الإيمان والإثم... (راجع إنجيل يوحنّا بخاصّة، ورز ١٢ و١٩/١٩ و٢٠/٧ ت و١ يو ٢/١٨ و٤/٦ وأف ٦/ ١٢...). وهذه المعركة تقع على السواء في صميم قلب الإنسان الخاطئ، وفي وسط المجتمعات البشريّة التي أفسدتها «هياكل الخطيئة» (يوحنّا بولس الثاني). أمّا انتصار المسيح النهائيّ، فليس هو موضع أمل، بقدر ما هو قد تمّ فعلًا منذ الآن بسرّ موته وقيامته. ولقد استطاع يسوع أن يقول قبل موته: «إنّي قد غلبتُ العالم» (يو ١٦/ ٣٣). لكنّ «إسكاتولوجيّة المجد» هذهِ هي ثمرة «إسكاتولوجيّة الصليب»؛ والمجيء الثاني هو «علامة الصليب وعلامة نقيضه»، وفقًا لتعابير مأخوذة من الإصلاح الإنجيليّ؛ و«قدرة القيامة» تفترض «صليب الواقع» (مولتْمان)، فإنّ البشريّة تبقى خاطئة وفي حاجة إلى خلاص الله.

وهذا الانتصار يُأوَّن في الكنيسة (رؤ ١٩/ ١١ ت)، في خضمّ تعاونها مع الله في المعركة ضدّ الشرّ ولا سيّما «سرّ الإلحاد العامل» (٢ تس ٢/ ٧). وممّا يحثّها على خوض المعركة هذه، رجاؤها أنّ المسيح قد انتصر فعلًا على جميع قوى الشرّ، ولا سيّما الخطيئة والموت، وما على الكنيسة إلّا أن تخوض المعركة بقوّة انتصار المسيح وبقدرة عمل الروح.

إنّ انتصار الخير هذا على قوى الشرّ ما زال يشغل بال البشر، ولقد ابتكروا، على مرّ تاريخهم، صورًا مختلفة له: التقمُّص الشرقيّ، والعرفان اليونانيّ، والمعاودة الأوريجانيسيّة حيث الهالكون ينالون الخلاص، و«المساء الكبير» الماركسيّ حيث ينتهي صراع الطبقات، و«أسطورة التقدُّم» الخاصّ بالقرن العشرين...؛ وسيشاهد التاريخ يوطُپّات غيرها، وهي ثمرة سخاء عظيم ورغبة شديدة فُطر عليها قلب كلّ إنسان. ومع ذلك، فإنّ انتصار المسيح في كنيسته بروحه، ليس هو محاولة، وحتّى لا وعد فقط، بل هو وعد قد تحقّق فعلًا بسرّ موته وقيامته وإرساله روحه؛ كما أنّه رسالة، على الإنسان أن يأوّنها، بقدرة الروح في تاريخه البشريّ.

من هذا المنطلق يجب النظر، في تاريخ البشريّة، إلى جميع الأفراح

والأحزان، وجميع أنواع النجاح والفشل، وكلّ ثِقَل النعمة والخطيئة، وجميع الطرق التي تؤدّي إلى المحبّة والعقبات التي تحول دونها، وكلّ تقبُّلٍ وكلّ رفض لله، وكلّ ما يستعجل وما يؤخّر مجيء المسيح وإقامة ملكوت الآب، وكلّ ما تُمثّله حياة البشر وأعمالهم وعلاقاتهم وأفكارهم... فذلك كلّه يتحقّق في آلام المخاض، لا بل في الفرح أيضًا بأنّ عالمًا جديدًا يولد (يو ١٦/ ٢١)، عالمًا يحمل الاسم الجديد، اسم الحَمَل المذبوح في «أورشليم الجديدة» (رؤ ٣/ ١٢).

وفي انتصار المسيح هذا، تُمثّل المحبّة عنصرًا مُمَيّزًا، ذلك بأنّ يسوع قد ربط مصيره ربطًا وثيقًا بمصير البشر، بتطابقه مع أفقر الناس، وقد حَظوا دائمًا في قلبه بـ«محبّة تفضيليّة» (يوحنّا بولس الثاني): «كلّ ما تصنعونه لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فلي تصنعونه» (متّى ٢٥/ ٤٠). أفلا نستطيع أن نفهم دهش البشر، من مؤمنين وغير مؤمنين، في يوم الدينونة – «متى رأيناك...؟» (متّى ٢٥/ ٣٧-٣٩ و٤٤) – بأنّه كَشْفٌ تامّ عن جميع أعمالهم الصالحة أو الشرّيرة؟ فقد ربط المسيح مجيئه الثاني بإقامة «حضارة المحبّة» (بولس السادس)، و«إنجيل الحياة» (يوحنّا بولس الثاني): «مَن تلقّى وصاياي (وصيّة المحبّة الوحيدة) وحفظها، فذاك الذي يحبّني، والذي يحبّني يحبّه أبي فأُظهِر له نفسي» (يو ١٤/ ٢١)؛ فإنّ المسيح يأتي ويُظهِر نفسه للذين يحبّون؛ فالذي يستعجل مجيء المسيح هو الذي يحبّ، لأنّ الله محبّة، والمجيء الثاني المجيد هو ثمرة ممارسة المحبّة في تاريخ البشر، ذلك التاريخ الذي هو «الله في المصير» – كما يقول المُصلحون الإنجيليّون – بقدر ما ارتبط الله ارتباطًا نهائيًّا بالبشر منذ أن تجسّد، فجعل من تاريخهم تاريخه، ومن مصيرهم مصيره.

وذلك الانتصار هو، في نهاية المطاف، عبارة عن إدخال الخليقة كلّها في مجد الله، وقد عهد الله بها إلى الإنسان منذ أن أبدعها. ذلك بأنّ المسيح الممجَّد، وهو صورة الله الكاملة (٢ قور ٤/ ٤ و٦)، يُشرك الإنسان في مجده، جاعلًا إيّاه سيّدًا على الخليقة، ومُحدِّدًا رسالته في السير بهذه الخليقة إلى اكتمالها، عَبرَ تقلُّبات التاريخ الموسوم بطابع

الخطيئة: «فقد أُخضعت للباطل (...)، ومع ذلك لم تقطع الرجاء، لأنّها هي أيضًا ستُحرَّر من عبوديّة الفساد لتُشارك أبناء الله في حرّيتهم ومجدهم. فإنّنا نعلم بأنّ الخليقة جمعاء تئنُّ إلى اليوم من آلام المخاض...» (روم ٨/ ٢٠-٢٢). فالإنسان الذي حرَّره المسيح وخلّصه ومجّده، وأحياه الروح وجلّاه وألّهه، هو مدعوّ إلى محاربة الخطيئة ونتائجها فيه، ومحاربة «هياكل الخطيئة» في المجتمع، وبذلك فإنّه مدعوّ إلى «أنْسَنَةِ الخليقة» (سيرغ بولغاكوف)، والسير بها إلى الملء وإلى مجد الله الذي يُشارك فيه أبناؤه: «الاتّحاد الإلهيّ - الإنسانيّ - الكونيّ»، العزيز على قلب المفكّرين الروس. والأب تيّار دي شَرْدان من جهته يُعبِّر عن ذلك بلفظ «التأليه»، جامعًا بين ما هو إلهيّ وأسراريّ وإنسانيّ في عمل واحد؛ فيقول بأنّ الكون هو «مؤلَّه بالتجسُّد، ومؤلّه بالإفخارستيا، وقابل للتأليه بتعاوننا».

إنّ ذلك «اللاهوت الكونيّ» (Théologie cosmique) الذي يُناشد به الشرق، ويعمل به الغرب وإن كان بتردُّد، لا يرادف على الإطلاق «ديانةً كونيّة» جديدة يندمج فيها البُعد الروحيّ والنفسيّ والجسديّ، وينصهر فيها الفرد في الكلّ، والحرّيّة البشريّة في حرّيّة أسمى بانسجام كامل مع الكون، ويُمتصّ فيها الماضي والمستقبل في ملء اللحظة الحاضرة...، كما تدّعيه بعض الأديان والفلسفات الآتية من الشرق الأقصى. وكذلك الأمر، فليس «اللاهوت الكونيّ» بمثابة «ديانة كونيّة» (Religion œcuménique) جديدة تتّحد فيها أخيرًا مختلفُ أديان العالم... إنّ جميع تلك الرؤى «المُتصوّفة العلميّة» (mystico-scientifique)، التي راجت في أيّامنا هذه، هي بعيدة كلّ البعد عن «لاهوت كونيّ» مسيحيّ. مع أنّ هذا اللاهوت المسيحيّ لا يجوز له أن يتجاهل تلك التيّارات المعاصرة، بل من مصلحته أن يستفيد حتّى من تطرُّفها لتشيد خطاب لاهوتيّ يأخذ بعين الاعتبار الكون والمادّة والجسد، شرط أن يتجنّب الوقوع في المذهب المادّيّ أو المذهب الروحانيّ القديمَي العهد في الفكر الدينيّ العالميّ. وتجاه رؤية «الانصهاريّة» (fusion)، يجب عليه أن يُبرز «لاهوت

الشركة» (Théologie de communion)، أي خطابًا لاهوتيًا مبنيًّا على المشاركة حيث المسافة تسمح بالعلاقة، وحيث العلاقة تحترم الفوارق، وحيث الفوارق تُمكِّن من ازدهار مختلف الحرّيات، وحيث تُصبح الحرّيات رسالة يعهد بها ربّ الكون إلى الإنسان خليفته في الكون.

إنّ «لاهوت البيئة» (Théologie de l'Ecologie) يندرج تمامًا في إطار فكرة ذلك «اللاهوت الكونيّ»: فإنّ «علم البيئة» (Ecologie) لا يستهدف فقط رفاهيّة أفضل للإنسان، بفضل نوعيّة حياة أرقى؛ فلو صحّ ذلك لدلّ على أنانيّة و«قلّة إدراك صبيانيّة»، وفقًا لحكم إيريناوس. فإنّ «لاهوت البيئة» يقوم في جوهره على رسالة يعهد بها الله الثالوث إلى الإنسان، وهي تهدف إلى امتلاء الأرض والسيطرة عليها وإخضاعها باحترام، علمًا بأنّ غايته النهائيّة هي السير بالخليقة إلى ملء اكتمالها. وبذلك يظهر الإنسان بمظهر السبيل الوحيد الذي يقود الخليقة إلى الله، كما أنّ الخليقة هي السبيل الذي يؤدّي بالإنسان إلى الله. والإنسان، إذ يتحمّل هذه الرسالة، يصبح، على صورة المسيح، كاهن الخليقة حقًّا، مُقرِّبًا إيّاها، في الروح القدس، للآب خالقها. وينبغي أن يمتاز «لاهوت البيئة»، على مثال أسرار الكنيسة ومريم، بوجه فيلوكاليّ، إذ يسعى أن يجعل الخليقة جميلة، فإنّ المسيح هو «أجمل بني آدم» (مز ٤٥/٣) ويريد أن تكون الخليقة على صورته، كمِثاله: ورأى الله أنّ ذلك «طوب»، أي حسن وصالح وجيّد وخير.

إنّ تحليلنا قد ميّز بالفعل صعيدين: عمل الله وسعي الإنسان، الطرق الروحيّة والطرق الدنيويّة. أفلا يُخشى أن نجعل هكذا قاعدةً من الانشقاق والانقسام بين العالم الباطنيّ والعالم الخارجيّ، وبين الحياة الشخصيّة والواقع الاجتماعيّ، وبين الكيان والفعل، وبين الروح والجسد، وبين الحياة الروحيّة والحياة الدنيويّة، وبين الإيمان والأعمال، وفي نهاية الأمر بين الله والإنسان...؟ لا شكّ في أنّ الخطر حقيقيّ وأنّ تيّار العَلْمَنَة يزيد الانشقاق والانقسام تشديدًا. ولذلك سعى تحليلنا في كلّ خطوة من خطواته إلى التميز، لا إلى الفصل. فإنّ الخطيئة وحدها تفصل، وإنّ

الشيطان وحده يقسم، في حين أنّ روح المسيح يوحّد الإنسان، ويُنسّق الفعل والكيان، ويجمع بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، ويُشرك الإنسان والله، والإنسان وأخاه، ويربط بين الحرّيّة البشريّة والنعمة الإلهيّة، ويوفّق بين «الصورة» و«المِثال».

ومع ذلك، فإنّ هذا الاتّحاد ليس هو مُعطًى مكتسَبًا، بل هو مُهمّة واكتساب ومصير، فقد تلقّى الإنسان من الله رسالةً للقيام بها، هو يتمّمها معه في زمن التاريخ، في صميم الواقع الخاطئ الذي هو واقع الإنسان. ويعبّر بول كلوديل عن ذلك الاتّحاد بطريقة شعريّة: «إنّ الأرض مُناطة بالسماء، والجسد مُناط بالروح، وهناك اتّصال بين جميع الأشياء التي خلقها الله معًا، وهي جميعها ضروريّة الواحدة للأُخرى». وما لم يكتمل كلّ شيء، فإنّ الله سيُشرك الإنسان في عمل الخلق والخلاص والاكتمال؛ وهو لن يزال يعمل ويدعوه إلى العمل.

ويروق لنا أن نختم تلك الملحمة البشريّة، ملحمة اشتراك الإنسان في المجيء الثاني المجيد، بهذا النشيد الرائع الذي حرّره الأب تيّار دي شردان اليسوعيّ في شأن المجيء الأوّل، مجيء تجسُّد كلمة الله المتواضع، وهو خطوة أولى على طريق المجيء الثاني المجيد:

«ليست المراحل الهائلة التي سبقت الميلاد فارغةً من المسيح، ولكنّ قوّة دفعه الجبّارةَ قد تغلغلت فيها. فإنّ الهيجان الذي صاحب الحَبَل به قد حرّك الكُتَل الكونيّة، ووجّه تيّاراتِ محيطِ طبقات الأرض الحيويّ. وإنّ الإعداد لولادته قد عجّل تطوّر الغريزة وظهورَ الفكر على وجه الأرض. فلا تعثّر إذًا تعثُّر الأغبياء بما فَرَضَ علينا المسيح من انتظار لا نهاية له. فكانت مجهودات الإنسان البدائيّ الخفيّة الهائلة، والجمال المصريّ الممتدّ زمنيًّا، وانتظار إسرائيل القلق، وعبير التصوّفات الشرقيّة المُقطَّر تدريجيًّا، وحكمة اليونانيّين الرفيعة كلّ الرفعة، كانت جميعها ضروريّة لتمكّن ساقُ يسّى والبشريّة، بل والزهرة، من أن تنبت. فكانت جميع هذه الإعدادات ضروريّة كونيًّا وحيويًّا، حتّى يُثبِّت المسيح قدمَيه على الساحة

البشريّة. وكان تفتُّح نفسه الناجح والخلّاق يُحرّك هذا العمل كلّه، بقدر ما كانت هذه النفس البشريّة مختارةً لتُحيي الكون. فلمّا ظهر المسيح بين ذراعَي مريم، كان آتيًا ليحمل هو العالم».

الخاتمة

إنّ المسيح هو في آنٍ واحد الخالق والمرجع والاكتمال. أمّا الإنسان الذي خُلق به (dia) فإنّه في علاقة يمكننا وصفها بأنّها أنطولوجيّة معه (en)، في حركة انجذاب نحوه (eis)، في غائيّة يبرّرها هو وحده (di où)، في انتماء إليه وحده (dè). إنّ الله هو «في مصدر الوثبة وفي منتهى الانجذاب اللذَين لا أعمل أيّ شيء طوال حياتي إلّا أن أتّبع أو أن أشجّع حافزهما الأوّل وتطوّراتهما» (بيار تيّار دي شردان).

وتلك العلاقة هي جدليّة بمعنى أنّ الإنسان والمسيح يكوّنان وحدة حقيقيّة، الواحد مُستدعيًا الآخر، والواحد كائنًا مع الآخر، ليؤلّفا تلك الأخوّة الإلهيّة البشريّة التي لها آب واحد وروح واحد. هذا ما يُسمّيه أوغسطينس - في تعليقه على «الملء» (plérôma: أف ٤/ ١٣) - «المسيح الكامل».

تلك العلاقة الأساسيّة مع المسيح يُدعى المؤمن إلى تحقيقها في صميم وجوده المسيحيّ، في جميع جوانب حياته الروحيّة والدنيويّة، ومن خلالها، في خطيئته وختامتها. وذلك هو عمل الروح القدس الذي يسكن فيه، مستحثًّا حرّيّته على الانفتاح للمسيح. وتلك هي مشيئة الآب الذي يجذب البشر إلى ابنه (يو ٦/ ٦٥)، وهو «الطريق» الذي يؤدّي إلى الآب (يو ١٤/ ٦)، ليكون الآب «كلّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/ ٢٨).

أمّا غير المؤمن بيسوع المسيح، فإنّه ليس أقلّ وسمًا أنطولوجيًّا بهذا الطابع، فإنّ الآب يخلقه ويريده هكذا ويعدّه إلى هذا. ومع ذلك، فإنّه، في أثناء وجوده الأرضيّ، يجهل هذا السرّ ولا يختبر، لا غِناه ولا فرحه. ولكن، عند الإنسان الحسن الإرادة، والمشارك في بناء عالم أفضل - كما

بيّناه عدّة مرّات - فإنّ «الشريعة» أو «ضميره» هما طريق حياة، طريق نحو الله (راجع روم ٢/١-١٦).

وأخيرًا، ينتهي كلّ شيء بنشيد الفرح، ذلك الفرح الذي «يُعلن دائمًا أنّ الحياة نجحت وأنّها أحرزت تقدُّمًا وانتصارًا. حيثما كان الفرح كان الخلق، وكلّما اغتنى الخلق اشتدَّ الفرح» (هنري بِرْغْسُن). عندئذ يتمتّع الله والإنسان براحة «السبت»، أو - بعبارة أدقّ - بالراحة في الفرح الظافر، فرح «اليوم الثامن»، بحسب عبارة آباء الكنيسة الشرقيّين.

نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ

من منشورات دار المشرق
صدر للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

١ - في سلسلة «دراسات لاهوتيّة»

- بين وحي الله وإيمان الإنسان، طبعة ٢، ١٩٩٦
- سرّ الثالوث الأحد، طبعة ٣، ٢٠٠٠
- لاهوت التاريخ البشريّ، ١٩٩٧
- مَن أنتِ أيّتها الكنيسة، طبعة ٢، ١٩٩٦
- يسوع المسيح في تقليد الكنيسة، طبعة ٣، ١٩٩٩

٢ - في سلسلة «الحياة الروحيّة»

- خواطر في التبتّل المكرّس، ٢٠٠١
- خواطر في الطاعة الرهبانيّة، ٢٠٠٠
- خواطر في الفقر الاختياريّ، ٢٠٠١
- مدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا، طبعة ٢، ١٩٩٦
- معنى البرّيّة في زماننا الحاضر، ١٩٩٧
- هويّة الحياة الرهبانيّة، طبعة ٢، ١٩٩٦

٣ - في سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»

- الرياضات الروحيّة الإغناطيّة، قراءة معاصرة، ١٩٩٩
- الإنسان الإغناطيّ، ٢٠٠١
- بين الروحانيّة الإغناطيّة والروحانيّة الشرقيّة، ٢٠٠٢

٤ - في سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة»

- سرّ مسحة المرضى، طبعة ٣، ٢٠٠١
- سرّ الميرون أو التثبيت، ١٩٩٢

تعدُّد الأديان والوثيقة الڤاتيكانيّة «الربّ يسوع»

الأب لاسْلُو صابُو اليسوعيّ(٥)

إنّ هذه الوثيقة في «وحدانيّة وشموليّة يسوع المسيح والكنيسة» صدرت يومَ ٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠ عن «المجمع الرومانيّ لعقيدة الإيمان»، وهدفُها المعلَن مناقشةُ «النظريّات النسبيّة التي تعتبر أنّ جميعَ الديانات متساوية، والتي لا تميل إلى تبرير التعدّديّة الدينيّة عمليًّا وحسب، بل شرعًا أيضًا» (الرقم ٤). فالمسألة إذًا تمتّ إلى بعض التجاوزات التي تُلمَس في الحوار بين الإيمان المسيحيّ وسواه من الأُسَر الدينيّة. وتعلن هذه الوثيقة بوضوح أنّ «عمل المسيح الخلاصيّ، مع روحه القدّوس وبه، يمتدّ إلى الإنسانيّة جميعها، حتّى وراء حدود الكنيسة المرئيّة (...) وهذا لا ينسحب على الذين يؤمنون بالمسيح وحدهم، بل على جميع البشر ذوي الإرادة الحسنة» (الرقم ١٢). وبتعبير آخر، فليست القضيّة خلاصَ الأفراد - فهذا الأمر لا شكّ فيه -، بل هي بالحقيقة معنى دياناتهم نفسها الموضوعيّ: هل يجد غير المسيحيّين خلاصهم بسبب دياناتهم أم على الرغم منها؟ وهل تعدّد الديانات يعكس إرادةً إلهيّة لا سبيل إلى إدراكها؟

من الظاهر للوهلة الأُولى أنّ الوثيقة الرومانيّة تعني أوّل ما تعني مَن يلتزمون البحث اللاهوتيّ، لا عامّة جمهور المسيحيّين أو غير المسيحيّين. ولئن وَجد المفسّرون أنّ الإعلان محشوّ بالتفاصيل اللاهوتيّة، الدقيقة

---

(٥) Laslo Szabo, s.j.، باحث وأستاذ الكتاب المقدّس في جامعة القدّيس يوسف - بيروت، وجامعة الروح القدس - الكسليك.

أحيانًا (راجع العبارة «مع روحه القدّوس وبه»)، فلأنّهم لم يأخذوا بعين الاعتبار الكتابات الكثيرة والطروحات المتناقضة التي باتت تنتظر إجاباتٍ عنها واضحة، لا سيّما في الأوساط الدينيّة بجنوب القارّة الآسيويّة.



إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني (روما، ١٩٦٢-١٩٦٥) واجه القضيّة بطريقة مبكرة قبل ظهور النظريّات اللاهوتيّة الجديدة في هذه القضايا. ففي أثناء المجمع المذكور، تخلّت الكنيسة الكاثوليكيّة عن الموقف الذي طالما دافعت عنه ماضيًا، عندما كانت تلمّح إلى أنّ الديانات غير المسيحيّة ما كانت سوى هرطقات وخرافات. وقد أقرّ المجمع، في الإعلان الموسوم بكلمَتَي في عصرنا *(Nostra aetate)* وهو المعنيّ بعلاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحيّة، أنّ الكنيسة «لا ترذل شيئًا ممّا هو حقّ ومقدّس في هذه الديانات، وتُولي تقديرها باحترام صادق الطُّرُق المسلوكة هذه في العمل والحياة، وهذه القواعدَ والتعاليمَ، التي، وإن اختلفت في أمور كثيرة عمّا تقول به هي وتعلّمه، لا يندو أن تحمل قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس» (في عصرنا، الرقم ٢).

وفي قرار المعنيّ بِـ نشاط الكنيسة الإرساليّ *(Ad gentes)*، استقى المجمع أقواله من تعليم عدد كبير من آباء الكنيسة وأشار إلى «بذور الكلمة» (الرقم ١١) التي يمكن وجودها حتّى لدى الوثنيّين، بفضل نوع من حضور إلهيّ خفيّ. فعلى كلّ إنسان أن يتبع الحقيقة «بحسب ما يمليه عليه ضميره»، لأنّه «لا يمكن أن تَفْرِض الحقيقةُ ذاتَها على الفكر البشريّ إلّا بحكم حقيقته الخاصّة» (البيان في الحرّيّة الدينيّة، الرقمان ١ و٣). وعليه، فالمجمع ينبذ جميع أنواع العنف أو الضغوط التي تقود إلى اعتناق الناس الإيمان المسيحيّ أو أيّ ديانة أخرى. وإن هو يعلّم أنّ الديانة الحقّ موجودة في الكنيسة الكاثوليكيّة، فهو يعترف أيضًا بأنّه يمكن روح الله أن يعمل خارجَ الكنيسة المنظورة بطرق مختلفة تخفى على أعين البشر.

بالتصاريح التاريخيّة هذه نَبَذَ المجمعُ الفاتيكانيّ الثاني نظريّة الحصر

القديمة التي، بحسبها، وبفعل أنّ المسيح هو الوسيط الوحيد لبلوغ الخلاص، لا خلاص أبديًا «خارجَ الكنيسة»، عملًا بالمقولة الشهيرة التي أطلقها قبريانُس أسقف قرطاجة (توفّي ٢٥٨) ومفادها أنّه «لا خلاص خارج الكنيسة»[١]. ولم يكن المعنيّون بهذه العبارة آنذاك، وفي إثر خلاف كنسيّ داخليّ، أفراد الديانات الأُخرى وحسب، بل أعضاء الشِّيَع المسيحيّة التي خرجت على الكنيسة الأمّ. ولطالما أُسيءَ فَهْمُ هذه المقولة لاحقًا، وكأنّها تعني أنّ الذين يجهلون الإيمان المسيحيّ مرذولون للأبد، فصحّح المجمع والتعليم الكنسيّ اللاحق المعنى المقصود معيدانه إلى الأصل، وبذلك وضعا أُسس الحوار والتعاون مع مؤمني سائر الديانات.



وتسعى الأبحاث اللاهوتيّة، انطلاقًا من التعليم الأخير هذا، لتشرح كيف أنّ الخلاص حصل بيسوع المسيح لجميع الشعوب على نحوٍ شامل يتضمّن كلّ ما هو حسن وحقّ في الديانات الأخرى، ممّا يعني أنّ الخلاص الأبديّ، الذي يشارك فيه غير المسيحيّين أيضًا إن هم عاشوا بحسب ضمائرهم، ليس بنموذج آخر من نماذج الخلاص التي تتمّ خارج المسيح وبدونه، بل هو خلاص في المسيح وبوساطته، لأنّ يسوع أخذ على عاتقه أن يتضامن مع الأُسرة البشريّة الواسعة جميعها.

والنظريّات المستجدّة الأخيرة تتساءل: هل تصل هذه المقاربة «المتضمّنة» إلى حيث يجب أن تصل؟ هل تراعي فعلًا حقوق سائر الديانات؟ فبعض اللاهوتيّين، لا سيّما في جنوب القارّة الآسيويّة، يريدون أن يُظهروا أنّ غير المسيحيّين لا يجدون الخلاص الأبديّ على الرغم من دينهم، بل في دينهم وبفضل أمانتهم. وعلى هذا الصعيد تنشأ الاختلافات التي يريد الإعلان الرومانيّ الأخير رفع اللبس عنها. أمّا تلك النظريّات التي تتعارض مع الإيمان الكاثوليكيّ، والتي لا تذكر الوثيقة إطلاقًا أسماء أصحابها، فيمكن إدراجها في ثلاثة محاور أساسيّة: المسيح، الروح

(١) باللاتينيّة: *Extra ecclesiam nulla salus*.

القدس، ملكوت الله.

ني ما يختصّ بالمسيح، فبعضهم يشدّد على الفرق بين المسيح - الكلمة الأزليّ والمسيح التاريخيّ. و«الكلمة»، إنْ أُهمل التجسُّد، يمكن وجوده في ديانات ووجوه تاريخيّة أُخرى يكون فيها مستترًا. فالكلمة الأزليّ هو مُلك جميع الأديان ويظهر فيها. أمّا دور الكنيسة، فهو، في المقابل، مرتبط بدور يسوع التاريخيّ. إلّا أنّ الوثيقة الرومانيّة تذكّر بأنّه لا يمكن التغاضي، أقلّه لخدمة الحوار، عن تجسّد الكلمة الأزليّ، وبالتالي عن الفداء من خلال سرّ الفصح، سرّ الصليب والقيامة.

ويشدّد اللاهوتيّون الآسيويّون أيضًا على عمل الروح القدس الشامل، خارج إطار الكنيسة المرئيّ. أجل، «إنّ الروح يهبّ حيث يشاء»، غير أنّ بعضهم يميلون إلى فصل عمل الروح عن عمل يسوع المسيح، ويرون في الروح، الشامل الوجود، سببًا آخر ليؤكّدوا القيمة الخلاصيّة الكائنة في مختلف الديانات بمعزل عن المسيح نفسه. لذا أكّدت الوثيقة الرومانيّة عمل المسيح الخلاصيّ «مع روحه القدّوس وبه».

وبموازاة الظاهرتَين السابقتَين، تركّز النظريّات المعنيّة، بشدّة، على الملكوت، وغالبًا ما يكون ذلك حتّى بدون أن نضيف إلى هذه الكلمة كلمة الله. وهذا الملكوت في رأيها يشمل جميع الديانات، التي هي مدعوّة إلى بنائه في إطار حوار متبادل. ويكون عند ذاك «إنسانيّةٌ جديدةٌ» توحّد جميع البشر في جماعات محبّة وعدل وسلام. بيد أنّه لا يمكن المسيحيّ أن يتجاهل أنّ يسوع المسيح لم يكتفِ بإعلان ملكوت الله، بل أعلن أنّه هو الذي فيه ومعه صار الملكوت حاضرًا. وبإنجيله وسرّ فصحه، يُضفي على الملكوت معنًى خاصًّا مميّزًا، وبدونه يبدو الكلام على الملكوت، حتّى وإن ورد في إطار خبرة الحوار، مجرّد بحثٍ عن إيديولوجيا أنَيّة.

وعليه، فـ«التيمات» الثلاثة هذه: المسيح والروح والملكوت، بالإضافة إلى سواها من المفاهيم، تظهر، بفعل الإعلان الربّ يسوع، وقد سُلِّط عليها ضوء جديد. وسبق أن أشرنا إلى أنّ الموضوع ليس الخلاص

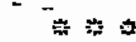
الأبديّ الذي سيناله جميع الناس ذوي النيّة الصالحة، فلا جدال في ذلك الأمر. بل المطلوب هو مناقشة عدد من النظريّات اللاهوتيّة التي تهدف إلى إعلاء شأن معنى الديانات غير المسيحيّة الموضوعيّ، على نحوٍ لا يبرّر تعدّد الأديان عمليًّا وحسب، بل بموجب إرادةٍ إلهيّة خفيّة سرّيّة. وفيما ينبذ الإعلانُ العقليّةَ اللامبالاتيّة التي تميل إلى القول بأنّ «جميع الديانات متساوية»، فهو، إلى ذلك، يحثّ الباحثين على متابعة الحوار بين الأديان.



وبالطبع فإنّ **الحوار** هو غير **الجدل**، فلا يمتّ بصلة إلى تلك المجادلات العلنيّة الحادّة التي طالما راجت في الماضي. إنّه، على عكس ذلك، تبادل يتّسم بروح الصداقة ويسعى لوجود مجال للتفاهم. وفي هذا الحوار لا يكون المسيحيّون «واهبين» وحسب، بل يكونون أيضًا متعلّمين وآخذين. ويمكن هذا الحوار أن يتيح لكلا الفريقين فَهْمَ الشموليّة التي أُوحي بها في المسيح، ومن ثمّ إدراكَ وحدةِ العالم والجنس البشريّ إدراكًا أفضل. وإن فُهِمَ الموقف المسيحيّ من وحدانيّة الخلاص، على هذا النحو المذكور، فإنّه لا يعود يبدو وكأنّه طَرْح «إمبرياليّ» يهيمن على سائر الديانات ويظلمها. وهو على كلّ حال يفترض علاقات لا تتّسم بالتسامح والاحترام وحسب، بل بالحوار والخدمة المتبادلة بين الأديان.

لا شكّ في أنّ المسيحيّة، بحسب المجمع الفاتيكانيّ الثاني، تقرّ بكلّ ما هو في الديانات الأُخَر حقّ وصالح ومقدّس، وهي تحترمه، سوى أنّها، من جهة ثانية، لا تتردّد في التشكيك في كلّ مضمون قد يسيء إلى شرف الله أو كرامة الإنسان. وهي الحال، على سبيل المثال، عندما يختلط الإلهيّ والإنسانيّ بحيث يُمسي الله والإنسان معًا لا ينالان ما تستحقّه كرامة كلّ منهما من الاحترام. «إنّ التكافؤ، الشرط الذي لا بدّ منه للحوار، يعني مراعاة الكرامة الشخصيّة بالتساوي بين الفرقاء. ولكنّه لا يعني حتمًا التساوي بين المعتقدات» (الربّ يسوع، الرقم ٢٢).

إنّ الاجتهادات النظريّة هذه لا تعتّم أن تصبح عمليّةً ملموسةً لدى المسيحيّين الذين ينظرون إلى حياة يسوع المسيح على أنّها المثال والقاعدة. فإنّه، هو السيّد، لم يأتِ ليتسلّط على الآخرين، بل ليخدم ويهب حياته للكثيرين (مرقس ١٠: ٤٥). وإنّه، هو الذي تخلّى عن ذاته حتّى مات من جرّاء ذلك، مُجِّدَ وظهر مخلّصًا للكون. وهكذا، فمَن يؤمن بيسوع المسيح، إذا ما التزم كلّيًّا خدمة البشر وبذل الذات، سار حتمًا في طريق الانفتاح على سائر الديانات من خلال علاقات الحوار والخدمة.



ملحق أوّل

دليل إلى قراءة «الربّ يسوع»

بحسب هذا الإعلان،

١ - يجب على الكاثوليكيّ الإيمان بما يلي إيمانًا راسخًا:

- إنّ الوحي في يسوع المسيح كامل ونهائيّ، ويسوع وحده هو كلمة الله. لذا فثمّة تدبير خلاصيّ واحد لا ثاني له.
- ثمّة اختلاف بالطبيعة بين الإيمان المسيحيّ من جهة، ومجرّد المعتقد الذي هو نصيب غير المسيحيّين ضمن إطار دياناتهم. وهذا المعتقد «خبرة دينيّة تبحث عن الحقيقة المطلقة».
- صفة النصوص الموحاة يجب أن تُحصَر في نصوص الكتاب المقدّس. أمّا في الديانات الأُخر، فالنصوص المقدّسة التي تحتوي على «عناصر من الصلاح والنعمة»، فإنّما تنال ذلك بفضل سرّ المسيح.
- الخلاص بيسوع المسيح يشمل الإنسانيّة جمعاء، لا مَن يؤمنون به وحدهم.
- يسوع هو وسيط الخلاص الوحيد. أمّا الوساطات الأُخرى فتنال

قيمتها من قيمته التي هي «حصريّة، وشاملة، ومطلقة».

- تمام الخلاص بالمسيح منوط بالكنيسة الكاثوليكيّة، ولا يمكن الفصل بين المسيح والكنيسة، إذ إنّهما يؤلّفان «مسيحًا كلّيًا» واحدًا. فالكنيسة هي «ضروريّة» للخلاص.
- كنيسة المسيح تستمرّ موجودةً «بالتمام» في الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها.

٢ - وإنّ ما يلي من الطروحات هو مخالف للإيمان الكاثوليكيّ:

- وحي المسيح يكمّل ما في الديانات الأُخَر من وحي.
- ثمّة «كلمة أزليّة» صحيحة خارج الكنيسة (وبالتالي «أشمل»)، تتميّز عن الكلمة الذي تأنّس في يسوع منذ ألفَي سنة، وتخلّص «أبْعَدَ» منه.
- كنيسة المسيح مجموعة كنائس وجماعات كنسيّة.
- الميل إلى تضخيم قيمة «ملكوت الله» على حساب الكنيسة.
- الكنيسة طريقٌ إلى الخلاص بين طُرُق أُخرى.
- التكافؤ في الحوار يعني التساوي.

٭ ٭ ٭

ملحق ثانٍ

مقتطفات من الإعلان «الربّ يسوع»

§ ٤ - إنّ استمراريّة بشارة الكنيسة في سبيل نقل الرسالة هي اليوم في خطر، تهدّدها نظريّات نسبيّة لا تميل إلى تبرير التعدّديّة الدينيّة عمليًّا وحسب، بل شرعًا أيضًا (أو: مبدئيًّا). وهذه النظريّات تعتبر أنّ بعض الحقائق باتت في حكم الماضي، ومن أمثال ذلك الطابع النهائيّ والمكتمل في وحي يسوع المسيح، وطبيعة الديانة المسيحيّة في مقابل الديانات الأُخر، وإلهام أسفار الكتاب

المقدّس، والوحدة الشخصيّة بين الكلمة الأزليّ ويسوع الناصريّ، ووحدة تدبير الكلمة المتجسّد والروح القدس، ووحدانيّة شموليّة الخلاص الذي يوفّره سرّ المسيح، والوساطة الخلاصيّة الشاملة عن طريق الكنيسة، وعدم الانفصال، مع ما في ذلك من تمييز، بين ملكوت الله وملكوت الله والكنيسة، واستمرار كنيسة المسيح الوحيدة في الكنيسة الكاثوليكيّة.

هذه النظريّات تستند إلى بعض المسلّمات ذات الطبيعة الفلسفيّة أو اللاهوتيّة، التي تجعل من الصعب فهم الحقيقة الموحاة واستقبالها. ونشير هنا إلى بعضها: الاعتقاد أنّ الحقيقة في ما يتعلّق بالله لا تُدرك ولا يمكن التعبير عنها، حتّى بواسطة الوحي المسيحيّ؛ الموقف النسبيّ في ما يختصّ بالحقيقة، ونتيجته أنّ ما هو حقيقة لبعضهم ليس بحقيقة لبعضهم الآخر؛ التعارض الجذريّ الذي يُعلَن بين العقليّة المنطقيّة الغربيّة والعقليّة الرمزيّة الشرقيّة؛ (...) صعوبة الإحساس بوجود أحداث نهائيّة وإسكاتولوجيّة في التاريخ، فضلًا عن إدراكها؛ تجريد تجسّد الكلمة الأزليّ في التاريخ من بُعده الميتافيزيقيّ وتحجيمه إلى مجرّد ظهور الله في التاريخ؛ الانتقائيّة في البحث اللاهوتيّ، وهي تتّخذ لها أفكارًا من سياقات فلسفيّة ودينيّة مختلفة، غير آبهةٍ لا بترابطها المنطقيّ ولا بتوافقها مع الحقيقة المسيحيّة؛ وأخيرًا الميل إلى قراءة الكتاب المقدّس وتفسيره بمعزلٍ عن تقليد الكنيسة وتعليمها الرسميّ.

§ ٩ - في التفكير اللاهوتيّ المعاصر، غالبًا ما يُفهَم يسوع الناصريّ وكأنّه وجهٌ تاريخيّ خاصّ، محدود، يوحي بالألوهة ولكن بدون حصريّة، مكمِّلًا حضورات أُخرى تحمل الوحي والخلاص. وعليه، فإنّ اللانهاية والمطلق وسرّ الله الأقصى، تظهر على هذا النحو للإنسانيّة بأشكال عديدة، وعبر وجوه تاريخيّة يكون يسوع الناصريّ أحدها. وعمليًّا «يكون في نظر بعضهم أحد الوجوه الكثيرة التي اتّخذها الكلمة على مرّ الزمن» ليتواصل مع البشريّة

تواصلًا خلاصيًّا (...).

§ ١٠ - هذه الطروحات تناقض بشدّة الإيمان المسيحيّ، إذ يجب الاعتقاد اعتقادًا راسخًا (...) أنّ يسوع الناصريّ، ابن مريم، هو - وهو وحده - ابن الآب وكلمته.

§ ١٢ - (...) وبعضهم الآخر يتصوّرون احتمال وجود تدبير للروح القدس طابعه أشمل من تدبير الكلمة المتجسّد، المصلوب والقائم من الأموات. وهذه المقولة أيضًا مخالفة للإيمان الكاثوليكيّ، الذي يرى، على عكس ذلك، أنّ تجسّد الكلمة الخلاصيّ هو حدث ثالوثيّ. ففي العهد الجديد لا يؤلّف سرّ يسوع، الكلمة المتجسّد، مكان حضور الروح القدس ومبدأ فيضه على الإنسانيّة في الأزمان المشيحيّة وحدها وحسب، (راجع أعمال ٢: ٣٢-٣٦؛ يوحنّا ٧: ٣٩؛ ٢٠: ٢٢؛ ١ قور ١٥: ٤٥)، بل في الزمن الذي سبق مجيء المسيح في التاريخ (راجع ١ قور ١٠: ٤؛ ١ بطرس ١: ١٠-١٢).
ختامًا، لا يعمل الروح القدس إلى جانب المسيح أو خارجًا عنه. فثمّة تدبير خلاصيّ واحد لله الأحد والثالوث، يتحقّق في سرّ تجسّد ابن الله وموته وقيامته، ويوضع موضع التنفيذ بمشاركة الروح القدس ويتّسع في بعده الخلاصيّ للبشريّة جمعاء.
لذا يجب الاعتقاد اعتقادًا راسخًا وحقيقةً من حقائق الإيمان الكاثوليكيّ، أنّ إرادة الله الأحد الثالوث الخلاصيّة الشاملة ظهرت وتمّت على نحو نهائيّ في سرّ تجسّد ابن الله وموته وقيامته (...).

§ ١٦ - على المؤمنين أن يعتقدوا أنّه توجد استمراريّة تاريخيّة - مؤسّسة على الخلافة الرسوليّة - بين الكنيسة التي أسّسها المسيح والكنيسة الكاثوليكيّة: «إنّها كنيسة المسيح الوحيدة [...] التي سلّمها مخلّصنا بعد قيامته، بطرسَ ليكون راعيها (يوحنّا ٢١: ١٧)، وأوكل إليه وإلى الرسل الآخرين مهمّة نشرها وإدارتها (متّى

٢٨ : ١٨ وما يليها)، وقد جعل منها للأبد «عمود الحقيقة وأساسها» (١ طيم ٣: ١٥). هذه الكنيسة بصفة كونها مجتمعًا مكوّنًا ومنظّمًا في هذا العالم، توجد وتقوم في الكنيسة الكاثوليكيّة، يسوسها خليفة بطرس والأساقفة الذين هم في شراكة معه». وقد أراد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، باعتماده العبارة «تقوم في»، إعلان مقولتَيْن عقيديَّتَيْن: من جهة، أنّ كنيسة المسيح، على الرغم من الانقسامات بين المسيحيّين، يستمرّ وجودها بالتمام في الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها. ومن جهة أُخرى «أنّ عناصر تقديسٍ وحقيقةٍ كثيرة موجودة خارج بنيتها ونُظُمها»، أي في الكنائس والجماعات الكنسيّة التي لم تدخل بعد في شراكة تامّة مع الكنيسة الكاثوليكيّة. إلّا أنّه يجب التأكيد في شأن تلك الكنائس والجماعات أنّ «قوّتها تنبع من كمال النعمة والحقيقة الذي أُوكِل إلى الكنيسة الكاثوليكيّة».

§ ١٧ - تُوجَد إذًا كنيسة للمسيح واحدة، تقوم في الكنيسة الكاثوليكيّة، يسوسها خليفة بطرس والأساقفة الذين هم في شراكة تامّة معه. أمّا الكنائس التي، على الرغم من عدم مشاركتها الكنيسة الكاثوليكيّة مشاركةً تامّة، تظلّ متّحدةً بها بوشائج وثيقة جدًّا كالتسلسل الرسوليّ والإفخارستيّا الصحيحة، هي كنائس خاصّة حقيقيّة. ومن ثمّ فكنيسة المسيح حاضرة وفاعلة في تلك الكنائس على الرغم من غياب الشراكة التامّة بينها وبين الكنيسة الكاثوليكيّة، بسبب عدم قبولها العقيدة الكاثوليكيّة التي تقول بأنّ أسقف روما يتمتّع عمليًّا بأولويّة على جميع الكنيسة، ويعمل بها بموجب الإرادة الإلٰهيّة.

وفي المقابل، فإنّ الجماعات الكنسيّة التي لم تحتفظ بالأسقفيّة الصحيحة وبما لسرّ الإفخارستيّا من جوهر حقيقيّ وكامل، ليست كنائس بالمعنى الصحيح، سوى أنّ المعمّدين في تلك الجماعات منضمّون إلى المسيح بفعل العماد، وهم بالتالي في نوع من الشراكة مع الكنيسة وإن غير كاملة (...).

§ ١٩ - إذا ما نظرنا إلى العلاقات بين ملكوت الله وملكوت المسيح والكنيسة، لا بدّ في كلّ الأحوال من تحاشي المقولات الأحاديّة الجانب، كمثل تلك المفاهيم التي تركّز عمدًا على الملكوت وتعرّف عن نفسها أنّها «تتمحور حول الملكوت»، وهي تُبرز صورة كنيسة لا تفكّر في نفسها، بل تهتمّ فقط بأن تشهد على الملكوت وتخدمه. إنّها، على ما يقولون «كنيسة من أجل الآخرين» كما أنّ المسيح هو «إنسان من أجل الآخرين» [. . .]. فإلى جانب نواحٍ إيجابيّة، ثمّة، في تلك النظريّات، نواحٍ غالبًا ما تكون سلبيّة. أوّلًا، إنّها لا تحسب حسابًا للمسيح، والملكوت الذي تأتي على ذكره مؤسّس على محور إلٰهيّ، لأنّه، بحسب قولهم، لا يمكن الذين ليسوا لهم الإيمان المسيحيّ أن يفهموا المسيح، في حين تستطيع الشعوب والثقافات والديانات المختلفة أن تلتقي حول الحقيقة الإلٰهيّة الواحدة مهما كان اسمها. وللسبب عينه، تولي تلك النظريّات سرَّ الخلق أهمّيّة خاصّة، إذ إنّ هذا السرّ ينعكس في مختلف الثقافات والمعتقدات، ولكنّها لا تقول شيئًا في سرّ الفداء. أضف إلى ذلك أنّ الملكوت، على النحو الذي تفهمه، يفضي إلى تهميش الكنيسة والحطّ من قدرها، وذلك بداعي ردّة الفعل على إبراز «مركزيّة الكنيسة»، وهو مفهوم بات في نظرها من مخلّفات الماضي، ولأنّها لا تعتبر الكنيسة إلّا علامة لا تخلو، إلى ذلك، من الالتباس. فهذه الطروحات تخالف الإيمان الكاثوليكيّ لأنّها تنكر وحدانيّة علاقة المسيح والكنيسة بملكوت الله.

§ ٢٢ - إنّ نقل الرسالة إلى الأمم لا بدّ له، في الحوار بين الأديان أيضًا، أن يظلّ اليومَ وعلى الدوام، ضرورةً فاعلة. «فالله يريد أن يخلّص جميع البشر ويصلوا إلى معرفة الحقيقة» (١ طيم ٢: ٤). الله يريد خلاص الجميع بواسطة معرفة الحقيقة، والخلاص موجود في الحقيقة. والذين يطيعون دوافع روح الحقّ هم في طريق

الخلاص، بيد أنّه على الكنيسة، التي أُوكِلت إليها هذه الحقيقة، أن تذهب لملاقاة رغبتهم فتحملها إليهم. ولأنّها تؤمن بمشروع الخلاص الشامل، يتوجّب عليها أن تكون مرسَلة. فالحوار إذًا، مع كونه جزءًا من رسالة الكنيسة في نقل الإنجيل، ليس إلّا أحد أعمالها في رسالتها نحو الشعوب. والتكافؤ، وهو شرط من شروط الحوار، يعني تساوي الكرامة الشخصيّة لدى الفرقاء، لا تساوي المعتقدات، وبأولى حجّة لا التساوي بين يسوع المسيح - الله نفسه المتأنّس - ومؤسّسي الديانات الأُخرى. فعلى الكنيسة، في ضوء المحبّة واحترام الحرّيّة، أن تقوم، أوّل ما تقوم، بأن تُعلن للجميع الحقيقة التي أوحاها نهائيًّا الربّ يسوع، وتعلن أيضًا أنّه من الضروريّ، لمَن يريد المشاركة كلّيًّا مع الله الآب والابن والروح القدس، أن يتوب إلى المسيح يسوع، وينتمي إلى الكنيسة بواسطة العماد وسائر الأسرار (...).

(نقله عن الفرنسيّة الأب كميل حشيمه اليسوعيّ)

أسس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ
قراءة نظريّة وتاريخيّة

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ(*)

مقدّمة

إنّ الكلام في أُسس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ يفترض علينا أن نبحث عن الدوافع التي تجعلنا نقوم بهذا العمل، أي «لماذا نحاور؟». ويشير الكاردينال آرينزه، رئيس المجلس البابويّ للحوار بين الأديان[1]، إلى أنّ التحاور واجب على كلّ مسيحيّ، فهو ليس اختياريًّا، ولا ينحصر في نخبة من الأكاديميّين. أمّا دوافعه، فهي، بالدرجة الأولى، لاهوتيّة.

١. أُسس الحوار اللّاهوتيّة

١. ١. شدّد آباء المجمع الڤاتيكانيّ الثاني على أنّ هنالك إنسانيّة واحدة، أو عائلة بشريّة واحدة، أصلها الله. ودور الكنيسة الكاثوليكيّة أن

(*) باحث في معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت). ونصّه المنشور هنا هو أصلًا محاضرة أُلقيت في أثناء «الفُورُوم الوطنيّ الرابع للشباب»، في ١٨ آب ٢٠٠١، دار سيّدة الجبل – فتقا (لبنان).

(١) Cardinal Francis Arinze, *Church in Dialogue, Walking with Other Believers*, Ignatius Press, San Francisco, 1990, p. 160-183.

تسعى لكي تجمع أبناء الله المشتّتين في وحدة حقيقيّة[2]. وفي الواقع، نشأت الكنيسة وهي تجاهد لكي تهدم جدران العداوة بين اليهود والأمم، وتجعل منهم شعبًا واحدًا رأسه المسيح، وبذلك تتابع العمل الذي بدأه المسيح نفسه. يقول القدّيس بولس: «فقد جعل (أي المسيح) من الجماعتين جماعة واحدة وهدم في جسده الحاجز الذي يفصل بينهما، أي العداوة» (أف ٢/١٤). ووصف القدّيس رسالة المسيحيّين بأنّهم «في خدمة المصالحة»[3].

غير أنّه لا يمكننا أن نقوم بهذه الرسالة إلّا عن طريق حوار حقيقيّ مع المؤمنين من الديانات الأخرى؛ حوار مبنيّ على مبادئ الاحترام المتبادل والتقدير وكرامة الشخص البشريّ، وعلى الحرّيّة التي هي شرط أساسيّ لكلّ حوار متوازن، يهدف إلى تحقيق الوحدة عن طريق البحث عن الحقيقة. لذا، فلا بدّ من الحرّيّة الدينيّة.

١. ٢. يصرّح آباء المجمع الفاتيكانيّ الثاني في هذا الصدد بأنّه يترتّب على الناس أن يبحثوا عن الحقيقة وأن يعتنقوها إذا وجدوها. ولكن لكي يستطيعوا أن يقوموا بذلك، لا بدّ لهم من الحرّيّة النفسيّة من دون أيّ ضغط خارجيّ[4]. في مقابل الأسس اللّاهوتيّة، إذًا، يشدّد المجمع على

---

(٢) «إنّ جميع الناس مدعوّون لأنْ يكونوا من شعب الله الجديد. لذلك يجب أن يمتدّ هذا الشعب، مع بقائه واحدًا وحيدًا، على العالم بأسره، وعلى جميع الأزمان، لكي تتمّ مقاصد إرادة الله الذي خلق في البدء الطبيعة البشريّة واحدةً، ويريد أن يجمع أخيرًا في الوحدة أبناءه المتفرّقين... تسعى الكنيسة الكاثوليكيّة سعيًا فعّالًا مستمرًّا إلى جمع البشريّة بأسرها، مع كلّ ما تنطوي عليه من خير، تحت رأسها الذي هو المسيح في وحدة الروح القدس»، «دستور عقائديّ في الكنيسة»، ١٣، المجمع الفاتيكانيّ الثاني، دساتير - قرارات - بيانات، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢.

(٣) «قد زالت الأشياء القديمة وها قد جاءت أشياء جديدة. وهذا كلّه من الله الذي صالحنا بالمسيح وأعطانا خدمة المصالحة» (٢ قور ٥/١٧ب-١٨).

(٤) «إذ كان جميع الناس أشخاصًا، أي ذوي عقلٍ وإرادةٍ حرّة، ومن ثمّ ذوي مسؤوليّة شخصيّة، فبداعي كرامتهم وبدافعٍ من طبيعتهم نفسها ومن الإلزاميّة الأدبيّة يجب=

«الحرّيّة الدينيّة»، التي من دونها لا يمكن أن يقوم حوار سليم.

١. ٣. وفي الواقع، تأتي ثوابت المجمع في زمن تتطوّر فيه وسائل الاتّصال بين الشعوب على نحو مذهل، وأصبح تعدّد الديانات فيه حقيقة تفرض نفسها[٥]. لقد بات الانغلاق على الذات أو الاكتفاء الذاتيّ شبه مستحيل. كما وأنّ ثمّة شعورًا يتنامى عند الشعوب بحاجة بعضها إلى بعض، مع التركيز على العناصر الإيجابيّة في الثقافات والديانات أكثر من التركيز على العناصر التي تفرّق في ما بينها. ولا شكّ أنّ حالة «التعدّديّة» الراهنة لا تكتفي «بالتسامح»، فهذا كان في زمن كانت فيه الديانات والثقافات مكتفية ذاتيًّا، في حين أنّ هنالك كنوزًا وزّعها الله على جميع الأمم[٦]. وكذلك، ما عاد «التعايش» كافيًا، بل لا بدّ من التفاعل والعمل المشترك في سبيل الخير العامّ، ولا سيّما السلام والعدالة. يتّضح، بالتالي، أنّ هدف الحوار الحقيقيّ هو أن يحول دون استقرار كلّ طرف في عالمه، بل أن يطوّر التعاون بين الجميع.

لا شكّ في أنّ هذه الأسس تبقى عامّة ونظريّة إلى حدّ بعيد. لذا، لا

=عليهم أن يطلبوا الحقيقة، ولا سيّما تلك التي تتعلّق بالدين. وهم ملزمون، إذا وجدوا الحقيقة أن يعتنقوها، وأن يُطبّقوا حياتهم على مقتضياتها. ولكي يتمكّن الناس من القيام بهذا الواجب بطريقة تتّفق وطبيعتهم الخاصّة، لا بدّ لهم من الحرّيّة النفسيّة مقرونةً بالعصمة عن الضغط الخارجيّ»، «بيان في الحرّيّة الدينيّة»، ٢.

(٥) نجد التركيز على أهمّيّة الحوار مع الديانات الأخرى في أكثر من وثيقة من وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فبالإضافة إلى «بيان في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»، هنالك: «قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، ١١ و١٢ و١٦ و٣٤ و٤١»، و«دستور عقائديّ في الكنيسة في عالم اليوم، ٩٢»، و«قرار في التنشئة الكهنوتيّة، ١٦ و١٩»، و«قرار في رسالة العلمانيّين، ٢٩ و٣١»، و«قرار في مهمّة الأساقفة الرعويّة، ١٣»، و«بيان في التربية المسيحيّة، ١١».

(٦) هنالك كنوز وزّعها الله على جميع الأمم تدعونا الكنيسة إلى التعرّف إليها وإنارتها بنور الإنجيل، فهي بمثابة عناصر تُعدّ للإنجيل في الحضارات، أنظر: «دستور عقائديّ في الكنيسة، ١٦ و١٧»، و«قرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ، ٩ و١١»، و«دستور عقائديّ في الكنيسة في عالم اليوم، ٩٢».

بدّ من إلقاء نظرة تاريخيّة على تطوّر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فنرى معناها عمليًّا. ولكن قبل ذلك، سنعالج باختصار أمرين ضروريّين: المواقف المطلوبة من المسيحيّ في الحوار، وأشكال الحوار.

٢. المواقف المطلوبة من المسيحيّ في الحوار

ثمّة وثيقة صدرت عام ١٩٦٩، عن «أمانة سرّ الفاتيكان للعلاقات بغير المسيحيّين»، بعنوان «توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين»[٧]، تتضمّن وصفًا للمواقف المطلوبة من المسيحيّين. نلاحظ في الوثيقة تشديدًا على أنّه في الوقت الذي يجب على المسيحيّين فيه أن يخطوا الخطوة الأولى في اتّجاه الحوار، ناظرين إلى المستقبل بثقة ورجاء، عليهم ألّا يقنعوا المسلمين في دخول حوار معهم، لأنّ الحوار مثل الصداقة، لا يولد بالضغط وبالتهديد. بل من واجبهم، أوّلًا، أن يغيّروا ذهنيّتهم. لماذا هذا التغيير؟

٢. ١. يفترض الحوار حضورًا كاملًا للطرف الآخر، أي أن يكون المسيحيّون معه، أن يكونوا نفسيًّا من عالمه، شاعرين بهمومه على أنواعها، ومتضامنين مع مطالبه المحقّة.

٢. ٢. من واجب المسيحيّين أن ينظروا إلى المؤمنين الآخرين من الديانات الأخرى نظرة جديدة، فلا يعتبرونهم أعداء، ولا تلاميذ يجب أن يعلّموهم، ولا طرائد يجب اصطيادها، بل إخوة لهم في الإنسانيّة. يشاركونهم في حياتهم ويتعاونون معهم من أجل الخير العامّ. ومن واجبهم أن يقبلوهم، لا كما هم فقط، بل كما يريدون أن يكونوا.

---

(٧) أعاد الأب موريس بورمانس النظر في تلك التوجيهات التي نُقلت إلى العربيّة: أمانة السرّ للعلاقات بغير المسيحيّين، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين، نقله إلى العربيّة المطران يوحنّا منصور، المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٨٦. من ناحية أخرى، إنّ أمانة السرّ هذه، التي أسّسها البابا بولس السادس عام ١٩٦٤، أصبحت عام ١٩٨٩ «المجلس البابويّ للحوار بين الأديان».

٢ . ٣ . يُطلب من المسيحيّين أن يتحرّروا من الأحكام السابقة، ومن ضغط الرأي الشعبيّ المتوارث، الذي يُسلّم تلك الأحكام من جيل إلى جيل، وأن يسعوا لأن يفهموا أنفسهم والآخرين أشخاصًا لهم خبراتهم الشخصيّة، ولهم قدراتهم ليتّخذوا مواقفهم النابعة من قناعاتهم، لا من تأثير «الموقف العامّ»[٨].

٢ . ٤ . ثمّ هنالك القبول بأن يتعلّموا من الآخر. لا شكّ أنّ معرفة الإسلام والحضارة العربيّة ضروريّتان في الحوار، ولكنّهما غير كافيتين. فعندما نلتقي إنسانًا آخر، علينا أن نعتبر أنّه يملك شيئًا يعلّمنا إيّاه ويغني خبراتنا الشخصيّة. ولا بدّ من التركيز هنا على أنّ الحوار لا يعني أن يعرض كلّ طرف على الطرف الآخر عقائده الدينيّة. ففي مثل هذه الحالة يكون الحوار مقارنة أفكار، لا مشاركة بين أشخاص أحياء يعيشون علاقاتهم الشخصيّة مع الله والعالم.

٢ . ٥ . لقد أصبح من الواضح أنّ هدف الحوار ليس أن يجعل المسيحيّون المسلمين يعتنقون إيمانهم، ولا أن يشكّكوهم في ما يؤمنون به، بل أن ينمّوا لقاءً روحيًّا عميقًا يحثّ كلّ طرف على أن يتقدّم في فهم إيمانه وفي ترجمته في حياته اليوميّة. بالطبع، لا يُلغي هذا الموقف أمنية كلّ مسيحيّ ملتزم أن يؤمن محاورُه بالمسيح، فهذا أثمن ما يرغب فيه.

---

(٨) «إنّ ارتباط الشخص «بالعامّة» هو من أشدّ العوامل التي تمنعه من الانتباه إلى الآخر، وتمنعه من لقاء حقيقيّ به. ولهذا الارتباط وجوه عديدة، أشدّها وطأة-ذاك الرباط المستمرّ وغير الشعوريّ الذي يقيّد الإنسان بالرأي العامّ وبالموقف العامّ على نحوٍ يعتاد عليه، حتّى إنّه يصبح في لاوعيه. ولا شكّ أنّ الجمهور يضغط على الشخص بواسطة ذلك «الرأي العامّ». إلّا أنّه جمهور خفيّ ومستر، ولكنّه مسيطر، لأنّه يسود الحكم والقرار، ويفرض رأيه قطعيًّا. فيتسلّل إلى وجدان الشخص ويثبت له إنّه غير قادر أبدًا على أن يكوّن من تلقاء نفسه أيّ حكم أو قرار، فيوفّر له ما يحتاج إليه من أحكام ومواقف تفرض نفسها بقوّة من دون أن تفسح في المجال لأيّ نقاش»، ترجمة بتصرّف عن كتاب:
Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier, Paris, 1959.

ولكنّ هذه الرغبة لا يُعبّر عنها بنوايا خفيّة ولا تحرّك روح الحوار الذي يتطلّب الشفافيّة.

٢. ٦. بناء على ما تقدّم، ينفي الحوار كلّ توفيقيّة (خلق عقيدة هي مزيج من عقائد الديانتين)، وكلّ نسبيّة (المساومة على بعض الحقائق الإيمانيّة)، بل يفترض إبراز حقائق إيمان المتحاورين على المستوى المعاش أكثر منه على المستوى النظريّ. لذا، يبقى واجب إعلان المسيح بالقول والعمل في صميم الحوار. وبالتالي، فإنّ المسيحيّين مدعوّون إلى أن يسعوا باستمرار لتكون حياتهم مطابقة لتعاليم الإنجيل(٩).

٣. أشكال الحوار

يمكن أن ندرج أشكال الحوار تحت أربعة عناوين:

٣. ١. حوار الحياة، وهو شكل يصحّ في المجتمعات ذات الديانات المتعدّدة مثل لبنان. قد يعني هذا الحوار، في أوضاع نزاع وتوتّر، الإبقاء على خطوط الاتّصال مفتوحة بين الأطراف، والسعي

(٩) «يظنّ بعضهم أنّ زمن إعلان المسيح عن طريق تبشير الآخرين ودعوتهم إلى التوبة والإيمان قد انقضى، وجاء زمن الحوار والتعايش الأخويّ لجميع المؤمنين من مختلف الديانات. غير أنّ هذا الموقف ينطوي على خطأ لاهوتيّ ورعويّ جسيم. ذلك بأنّه يترتّب على رسل المسيح أن يتبعوا وصيّته: «فاذهبوا إذن وعلّموا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس، ولقّنوهم أن يحفظوا كلّ ما أوصيتكم به، وهاءنذا معكم كلّ الأيّام حتّى منتهى الدهر»، (متّى ٢٨/١٩-٢٠)»، توجيهات في سبيل الحوار...
إضافة إلى ذلك، إنّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، عندما يُعلن أنّ أتباع الديانات الأخرى هم من ضمن قصد الله الخلاصيّ، يعلن أيضًا ما يميّز الكنيسة: «يعلن المجمع المقدّس أوّلًا أنّ الله نفسه بيّن للجنس البشريّ الطريق التي، إذا سلكها الناس في خدمته تعالى، يتمكّنون من الخلاص والسعادة في المسيح يسوع. ونحن نؤمن أنّ الديانة الحقيقيّة الوحيدة قائمة في الكنيسة الكاثوليكيّة والرسوليّة التي وكّل إليها السيّد المسيح أمر نشرها بين جميع الناس... فعلى جميع الناس إذن أن يطلبوا الحقيقة ولا سيّما في ما يتعلّق بالله وكنيسته، حتّى إذا عرفوها اعتنقوها وكانوا عليها محافظين»، «بيان في الحرّيّة الدينيّة»، ١».

لمناقشة الاختلافات بعقلانيّة وموضوعيّة، والعمل لتوطيد السلم الأهليّ.
أمّا في أوقات السلام، فهو يفيد تعايش الناس وعملهم المشترك في حقول السياسة والاقتصاد والثقافة وغير ذلك، من دون أن يدخلوا بالضرورة في نقاش رسميّ حول معتقداتهم.

٣. ٢. حوار الالتزام الاجتماعيّ، والمقصود به تعاون المؤمنين من مختلف الديانات لكي يطوّروا مشاريع أو يخدموا مؤسّسات تهدف إلى خدمة المجتمع خدمة متجرّدة، ويسعوا لحماية البيئة والأخلاق وحقوق العمّال[١٠].

٣. ٣. المشاركة في الخبرات الروحيّة. يمكن بعض المجموعات والأشخاص، من مسلمين ومسيحيّين، الذين يعيشون حياة روحيّة جدّيّة، أن يتشاركوا حول دور الصلاة في حياتهم، وطرق جمعهم بين الصلاة والعمل، وطرق الصلاة نفسها[١١].

٣. ٤. الحوار اللّاهوتيّ، وهو يتمّ بين أصحاب اختصاص. يقول سيادة المطران بسترس في هذا الإطار: «الهدف من الحوار العقائديّ هو إزالة الالتباسات والأفكار الخاطئة لدى كلٍّ من الطرفين حول عقائد الطرف الآخر، وذلك بغية التوصّل إلى تعايش أخويّ واحترام متبادل... الحوار العقائديّ بين المسيحيّة والإسلام، إن تمّ، لا يهدف إلى الوصول في نهايته إلى الاتّفاق على الدين الصحيح»[١٢]، بل إلى قبول التعدّديّة والتعاون الأخويّ.

---

(١٠) لا شكّ في أنّ إعلان المسيح في شكل الحوار هذا لا يكون على نحو مباشر، بل غير مباشر. إلّا أنّ تحرير الإنسان وخدمة العدالة هما من صلب رسالة المسيح، ولا شكّ أيضًا أنّ مَن يرى الخراف الحقيقيّة، فسيرى، في نهاية الأمر «راعيها».

(١١) يمكن أن تندرج هنا أيضًا «الاجتماع من أجل الصلاة»، كما حصل في أسّيزيّ في ٢٧ تشرين الأوّل ١٩٨٦، حيث أقيم اليوم العالميّ للصلاة من أجل السلام. لم يكن المجتمعون يصلّون معًا، لأنّ الصلاة تقوم على الإيمان، وهم يختلفون بعضهم عن بعض في هذا المضمار. ولكنّهم صلّوا على النيّة نفسها، فكلّ عائلة دينيّة رفعت صلاتها إلى الله على طريقتها بحضور العائلات الدينيّة الأخرى.

(١٢) المطران كيرلّس سليم بسترس، «العلاقات المسيحيّة - الإسلاميّة، تاريخًا وحاضرًا»

٤ . التطوّر التاريخيّ

نصل الآن إلى تقديم عرض تاريخيّ مختصر لتطوّر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وذلك لسببين: أوّلًا، حتّى تكتمل الصورة على قدر الإمكان، فنحاول أن نعتبر الأسس والمبادئ، وهي دومًا مثاليّة، في ضوء الواقع. وثانيًا، لكي يكون لنا الإيمان والرجاء الوطيد أنّ الله هو مَن يقود التاريخ البشريّ في تعقيداته.

٤ . ١. يبدو الحوار الإسلاميّ المسيحيّ متأثّرًا، على مرّ العصور، بنظرة المسلمين إلى الإسلام بصفته الدين الكامل الوحيد، على نحو يولّد موقف اكتفاء ذاتيّ جذريّ، وبمأساة اللقاء التاريخيّ بين محمّد والمسيحيّة(١٣). في شأن الأمر الأوّل، تبلورت منذ نشأة الإسلام النقاط التالية: أوّلًا، ثمّة اكتفاء ذاتيّ يغلب على الفكر الدينيّ الإسلاميّ، أي إنّ الشعور الغالب عند المسلمين هو عدم حاجتهم إلى أن يتعلّموا من الآخرين أيّ شيء يتّصل بموضوعات إيمانيّة. وثانيًا، هنالك فكرة سائدة

=ورؤية مستقبليّة»، في: المسرّة ٨٠٢ (١٩٩٣)، ص ٣٣٧-٣٥٣. «والملاقات المسيحيّة الإسلاميّة يجب أن تنطلق من واقع اختلاف دينيّ لا يسعنا أن نبدّل فيه شيئًا، ولكنّنا ننظر إليه نظرة جديدة. فبدلًا من أن يقول كلّ منّا إنّ دينه هو وحده الدين الصحيح والآخر على ضلال مبين، نقول إنّ المسيحيّة والإسلام طريقان متنوّعان يقودان كلاهما إلى الله الواحد» (المرجع نفسه، ص ٢٤٢).

لا شكّ في أنّ الاختلافات العقائديّة بين الإسلام والمسيحيّة كبيرة وتتّصل بأمور جوهريّة. على سبيل المثال، إنّ مسيرة الخلاص، أي تدخّل الله الشخصيّ في تاريخ البشر ليخلّصنا، غريبة عن الإسلام. وبالنسبة إلى الإسلام أيضًا، إنّ يسوع نبيّ وليس إلهًا، كما أنّه لم يُصلب. إضافة إلى ذلك، ثمّة ألفاظ مشتركة بين الديانتين، مثل: الله والوحي والأنبياء، ولكنّ مضمونها ليس مماثلًا.

(١٣) إنّ صيغ الحوار الأولى هذه، التي تُعدّ صالحة لكلّ مكان وزمان، يعتبرها الكثير من المسلمين أنّها تنطوي على رسالة أوحاها الله من شأنها أن تضيء الكائنات والأشياء السرّيّة. وبنتيجة ذلك، يبدو القرآن حقيقة أبديّة يكشف للإنسان حقيقة نفسه وللمسيحيّين حقيقة أنفسهم أكثر ممّا هم يعرفون أنفسهم.

Cf. J.M. Gaudel, *Disputes? Ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles*, vol. I, survol historique, PISAI, Rome, 1998, p. 3-15.

أيضًا تفيد أنّ الإسلام يعرف المسيحيّين أفضل ممّا يعرف المسيحيّون أنفسهم. وثالثًا، نلاحظ نزعة في الإسلام إلى التمييز بين يسوع التاريخيّ، عيسى بن مريم، الذي هو نبيّ مثل سائر الأنبياء، ويسوع المسيح الذي يؤمن به المسيحيّون. ورابعًا، أنّ دور المسيحيّ الحقيقيّ هو أن يثبت صحّة الإسلام[١٤].

أمّا في ما يختصّ باللقاء التاريخيّ بين محمّد والمسيحيّة، فالدراسات المعاصرة تتكلّم على لقاء «مبتور». فبالرغم من أنّ القرآن يشيد في بعض آياته بتواضع بعض المسيحيّين[١٥]، يبدو أنّ محمّدًا قد التقى مسيحيّة قليلة الشفافيّة، أعطته انطباعًا أنّها خانت يسوع وحرّفت الأسفار[١٦]، وعبدت ثلاثة آلهة، وتضمّنت رجال دين مهيمنين وبخلاء،

(١٤) ثمّة مراجع قرآنيّة تقدّم القرآن نفسه على أنّه تثبيت لما سبق أن أوحي به (٢/ ٤١ و٩١ و٩٧، و٣/ ٣ و٤/ ٤٧ و٥/ ٤٦-٤٨، و٦١/ ٦، إلخ). وفي البداية، يتلقّى محمّد نصيحة اللجوء إلى الذين تسلّموا الكتب قبله لكي يحصل منهم على التثبيت والتشجيع (١٠/ ٩٤). إلّا أنّ هذا الموقف ضعف بقدر ما فهم محمّد نفسه بتزايد كخاتم الأنبياء (٣٣/ ٤٠)، ومَن يجب عليه أن يدعو أهل الكتاب إلى الاهتداء. وبالتالي، أصبحت رسالة الديانات الأخرى مجرّد صدى لحقائق الإسلام. فلا فضل للمسيحيّة أو لغيرها بشيء على الإسلام، لأنّ الوحي مصدره الله وحده.

(١٥) ﴿ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يستكبرون﴾ (٥/ ٨٢). إلّا أنّ هذه الآية، التي تُتلى غالبًا في اللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، لا تخلو من الالتباس، لأنّ باقي النصّ يُظهر أنّ الأمر يتّصل بمسيحيّين مستعدّين لقبول الإسلام. وفي الواقع، ثمّة التباس في النصوص القرآنيّة التي تتكلّم على العلاقات مع مؤمني الديانات الأخرى. ففي حين يدعوا بعضها إلى الانفتاح، يدعوا بعضها الآخر إلى عدم مصادقتهم (٥/ ٥١). ولكي يفسّر اللاهوتيّون المسلمون هذا الالتباس، لجأوا إلى نظريّة الناسخ والمنسوخ، فاعتبروا أنّ النصوص الأحدث تُبطل ما قبلها. ولكن، في الوقت نفسه، تبقى النصوص جميعًا كلمات الله الموحاة وتفترض قبولًا وتنكيرًا.

(١٦) في نظر غالبيّة الكتّاب المسلمين، حرّف المسيحيّون، كما اليهود، النصوص نفسها وحرّفوا معناها. وفي نظر بعضهم الآخر طال التحريف المعنى فقط، أي تمّ تفسير الكتاب المقدّس تفسيرًا خاطئًا.

وأنّ المسيحيّين منقسمون على نحو لا يمكن علاجه أبدًا[١٧]. ولا شكّ في أنّه بسبب هذا اللقاء «المبتور»، بقيت العلاقة مليئة بالالتباس.

٤ . ٢ . أمّا في الجانب المسيحيّ، فقد عاشت الجماعات المسيحيّة التي شملتها الفتوحات الإسلاميّة، وضعًا سلميًّا على وجه العموم، ولكن تمّ التصرّف معها بحسب أحكام «أهل الذمّة»، وهذا يعني الخضوع لسلطة الإسلام ودفع الجزية[١٨]. إضافة إلى ذلك، اتّخذت الكتابات المسيحيّة الموجّهة إلى المسلمين، وكتابات المسلمين الموجّهة إلى المسيحيّين، طابعًا جدليًّا اتّصف أحيانًا بالعنف. ففي حين كرّر الكتّاب المسلمون مواقفهم التقليديّة، اعتبر بعض المسيحيّين، أمثال القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، أنّ الإسلام بدعة. أمّا خارج حدود الفتح الإسلاميّ، فالكتابات التي دُوّنت باليونانيّة، في إطار الإمبراطوريّة البيزنطيّة، تضمّنت تهجّمات على الإسلام ومحمّد والمسلمين. ولم يكن موقف الغرب المسيحيّ أفضل حالًا، ولا سيّما مع بداية الحملات الصليبيّة وحتّى أواخر القرون الوسطى. فعُرض الإسلام، عمومًا، أنّه دين الضلال والعنف والأنانيّة، وأنّه من عمل الشيطان، وأنّ محمّدًا هو المسيح الدجّال. أمّا الجامع المشترك بين هذه المواقف، فكان عدم معرفة كلّ طرف الطرف الآخر معرفة كافية وموضوعيّة.

---

(١٧) في شأن انقسام المسيحيّين، نقرأ في القرآن (٥/ ١٤): ﴿ومن الذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظًّا ممّا ذكّروا فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبّئهم الله بما كانوا يصنعون﴾. في شأن موقف القرآن من الأحبار والرهبان، أنظر: قرآن ٩/ ٣٤ ﴿إنّ كثيرًا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله﴾.

Cf. Christian Van Nispen Tot Sevenaer, s.j., «Chrétien et musulmans, de la confrontation à la rencontre», in: *Christus* 150 (1991), p. 181-192.

(١٨) ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتّى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ (قرآن ٩/ ٢). وفي الواقع، قدّم المسلمون، في البداية، لخصومهم، ثلاثة عروض: ١. اعتناق الإسلام، و٢. الخضوع ودفع الجزية، و٣. القتال.

وفي حين أنّ الأعمال الأدبيّة في الكنائس الشرقيّة عرفت انحطاطًا كبيرًا ابتداءً من القرن الثاني عشر، واشتدّت على المسيحيّين سياساتُ التضييق كردّة فعل على الحملات الصليبيّة، ظهرت بوادر تغير في الغرب. فكتب البابا ألكسندر الثالث رسائل إلى زعماء مسلمين، محاولًا أن يرتقي بلقاء الإسلام من المواجهة إلى المستوى الروحيّ. وتبعه في السياسة عينها المرسلون الدومينكان والفرنسيسكان. فالقدّيس توما الأكوينيّ، على الرغم من اعتباره الإسلام ديانة خاطئة، شدّد على ضرورة السعي لإيجاد نقاط مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين، ولغةً مشتركة، والتفكير في الخبرات التي يتّفق في شأنها الجميع، وهي أنّهم جميعًا خلائق وبشر. أمّا القدّيس فرنسيس، فقد اقترح نمطَين من حضور المرسلين بين المسلمين بغية تبشيرهم: شهادة حياتيّة من خلال الأمور المعتادة، والتبشير علانيّة، وهذا ما يحتاج إلى تمييز روحيّ. ويمكن القول بأنّ هذه الأنماط سادت الحضور الإرساليّ الكاثوليكيّ في بلاد الإسلام إبّان العصر الحديث.

٤. ٣. تبعًا للأب كريستيان ترول[١٩]، حصلت تغيرات أساسيّة في الموقف الكاثوليكيّ من الإسلام، في السنوات العشر التي سبقت المجّمع الفاتيكانيّ الثاني. فبعضهم مَن اعتبر أنّ واجب جميع المسيحيّين أن يبثّوا المُثُل المسيحيّة في المجتمع الإسلاميّ، فيرقّوه تدريجيًّا نحو الديمقراطيّة، وهذا يتطلّب منهم معرفة لذهنيّة المسلمين الذين يجمعون بين الدين والسياسة. وبعضهم مَن رفض أن يرى في جميع العقائد والتقاليد والقوانين والعبادة الإسلاميّة أمورًا ضالّة وشرّيرة، وألحّ على روح الاحترام

(١٩) Christian Troll, s.j., «Changing Catholic Views of Islam», in: *Islam and Christianity, Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century*, ed. by Jacques Waardenburg, Peeters, Leuven, 1998, p. 20-23 (Par la suite: Troll, *Changing Catholic Views*).

والصداقة والأخوّة والتفهّم في العلاقات بالمسلمين[٢٠].

وبعضهم الآخر مَن رأى في الإسلام ديانة «طبيعيّة»، أي نتيجة جهد الإنسان الذي يبحث عن الله بصدق، وركّز على دور المسيحيّين في الشهادة لله المحبّة بين المسلمين وخدمتهم، على مثال شارل دي فوكو، والتعاون معهم من أجل تعزيز العدالة الاجتماعيّة[٢١]. ولا بدّ، أخيرًا، من أن نذكر جهود المستشرق الفرنسيّ لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢) الآيلة إلى تغيير نظرة الكاثوليك إلى الإسلام. فعلّم أنّ الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة ترتقي إلى إبراهيم، وأنّه على المسيحيّين أن يتّخذوا على أنفسهم الخطيئة وحدود عقائد الإسلام وعدم كفاية شرائعه[٢٢].

٤ . ٤ . إنّ مجمل هذه التطوّرات ساهمت، بشكل من الأشكال، في إطلاق خطوة المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، الذي اتّخذ موقفًا في شأن

---

(٢٠) مثّل هذا التيّار الفكريّ الأب Houben اليسوعيّ، الذي رأى أنّ الإسلام يحتاج إلى تعديل عقيدته اللاهوتيّة لكي يصبح قابلًا للديموقراطيّة بمفهومها الغربيّ.
J.J. Houben, s.j., «The Need for Islamic Studies», in: *Scientia Missionum Ancilla*, Dekker & van den Vegt, 1953; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 19.

(٢١) مثّل هذا التيّار الأب Ohm الدومنيكانيّ، الذي شدّد، في الوقت نفسه، على أنّ الطريق إلى الله هو يسوع المسيح، وأنّ مسؤوليّة المسيحيّين هي أن يعلنوا الإنجيل إلى المسلمين، لا أن يجرّدوا الحملات الصليبيّة.
Thomas Ohm, *Mohammedaner und Katholiken* Kösel, München, 1961; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 21.

(٢٢) مثّل هذا التيّار الأب دالفرني اليسوعيّ، الذي نفى عن الإسلام طابعه الإلهيّ، ورأى فيه مجهودًا بشريًّا يهدف إلى الوحدانيّة، وهذا أمر يدعو إلى الإعجاب. واعتبر أنّ رفض الإسلام للتجسّد والفداء والثالوث يمثّل حدودًا يفرضها العقل البشريّ إزاء سرّ الله.
André d'Alverny, s.j., «Chrétiens en face de l'Islam», in: *Etudes* (1956), p. 161-175; cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 22-23.
وقد عُرف هذا التعليم بـ«البدليّة» substitution:
Cf. Troll, *Changing Catholic Views*, p. 27-28.

الأديان غير المسيحيّة، ولا سيّما الإسلام، كان لبطاركة الشرق الكاثوليك دور حاسم فيه[٢٣]. لقد غيّرت نظرة المجمع العلاقات على نحو جذريّ، فبدل أن يكون المسيحيّون والمسلمون فريقَين متواجهَين، فهما، قبل كلّ شيء، حاضران معًا أمام الله، خاضعان لسيادته، ومدينان لرحمته. لذا، فهو الله نفسه مَن يدخل الجميع في علاقة متبادلة.

تبعت المجمع مبادرات كثيرة لا مجال هنا إلى تعدادها. ولكن نشير إلى أنّ بطاركة الشرق الكاثوليك، في الرسائل العامّة التي وجّهوها إلى المؤمنين، اتّخذوا مواقف واضحة من العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة تندرج في خطّ المجمع الفاتيكانيّ الثاني، والمواقف التي سبق أن استعرضناها في البداية. كما كان لمجلس الكنائس العالميّ مبادرات لإطلاق الحوار. إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح هو حول مدى تجاوب شركائنا المسلمين مع هذا الانفتاح المسيحيّ.

٤. ٥. يجب علينا أن نتحاشى الوقوع في أحد فخّين: التشاؤم،

---

(٢٣) يتكلّم المجمع على الإسلام في موضعين: أوّلًا، في نصّ صغير في «دستور عقائديّ في الكنيسة»، حيث نقرأ: «بيد أنّ تدبير الخلاص يشمل أيضًا أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأوّلهم المسلمون الذين يعلنون أنّهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرحمان الرحيم، الذي يدين الناس في اليوم الآخر» (رقم ١٦). وثانيًا، في «بيان في علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة»:
«وتنظر الكنيسة أيضًا بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيّ القيّوم، الرحمن القدير الذي خلق السماء والأرض، وكلّم الناس. إنّهم يسعون بكلّ نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله وإن خفيت مقاصده، كما سلّم الله إبراهيم الذي يفخر الدين الإسلاميّ بالانتساب إليه. وإنّهم، على كونهم لا يعترفون بيسوع إلهًا، يُكرمونه نبيًّا، ويكرمون أمّه العذراء مريم، مُبتهلين إليها أحيانًا بإيمان. ثمّ إنّهم ينتظرون يوم الدين الذي يُجازي الله فيه جميع الناس بعد ما يُبعثون أحياء. من أجل هذا يقدّرون الحياة الأدبيّة، ويعبدون الله بالصلاة والصدقة والصوم، خصوصًا. ولئن كان قد وقع، في غضون الزمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يحرّضهم جميعًا على نسيان الماضي، والعمل باجتهادٍ صادقٍ في سبيل التفاهم في ما بينهم، وأن يحموا ويعزّزوا كلّهم معًا، من أجل جميع الناس، العدالةَ الاجتماعيّة، والقِيَم الروحيّة، والسلام والحرّيّة» (رقم ٣).

الذي يتعاوض ورجاءنا المسيحيّ، والتفاؤل الساذج. وفي المقابل، علينا أن ننمّي فينا قناعة جوهريّة، وهي أنّ الحوار في صميم رسالتنا المسيحيّة، وهو الله نفسه مَن يقوده، ولكن من خلالنا نحن. يمكن الآن أن نرسم لوحة سريعة عن المواقف الإسلاميّة من الحوار.

إنّ لقاءات الحوار التي تمّت بين ممثّلين عن الفاتيكان وبعض المؤسّسات الدينيّة الحكوميّة والأكاديميّة الإسلاميّة العربيّة، أظهرت جميعها، على وجه التقريب، تمسّك المسلمين بربط الموضوعات الدينيّة والسياسيّة. ونلاحظ الأمر عينه على مستوى اللقاءات التي تمّ بين أكاديميّين أو رجال دين على الصعيد المحلّيّ.

فلا تغيب عن المناقشات، على سبيل المثال، مسائل محاولة الغرب الهيمنة على البلدان الإسلاميّة وإضعاف أسسها الأخلاقيّة والدينيّة، وموضوع القدس وإسرائيل والصهيونيّة، إضافة إلى انتقادات وُجّهت إلى نشاطات المرسلين المسيحيّين الساعين إلى «تنصير» المسلمين، وإلى المواقف المسيحيّة الرافضة للاعتراف بنبوّة محمّد. ولا نزال نلاحظ تكرار هذه العناوين في الخطب السياسيّة الإسلاميّة وفي ندوات الحوار(٢٤). ومنهم مَن يرى في مبادرة الحوار نفسها طريقة مسيحيّة للتبشير بعد أن انقضى زمن الاستعمار، الذي وفّر حرّيّة عمل كبيرة للمرسلين. غير أنّ ثمّة إرادة تترسّخ بتزايد عند الكثير من المسلمين للانفتاح على المسيحيّين

(٢٤) على سبيل المثال، عبّر شيخ أزهر مصر عام ١٩٧٨، وكان حينذاك عبد الحليم محمود، عن احترامه للحوار الإسلاميّ المسيحيّ، ولكنّه سجّل أسفه الشديد لأنّ المسيحيّة لم تكفّ عن نشاطاتها الإرساليّة، ولا سيّما في بلدان ذات أقلّيّة إسلاميّة مثل الفلبّين. وشدّد على أنّ الحوار بين الإسلام والمسيحيّة لا يمكن أن يقوم ما دامت التأثيرات السياسيّة والدينيّة الغربيّة باقية على العالم الإسلاميّ. وفي الواقع، لم تتغيّر مواقف شيوخ الأزهر اللاحقين كثيرًا.

Cf. Ekkehard Rudolph, «The Debate on Muslim-Christian Dialogue as Reflected in Muslim Periodicals in Arabic (1970-1991)», in: *Muslim Perceptions of Other Religion, A Historical Survey*, ed. By Jacques Waardenburg, Oxford, 1999, p. 297-304.

والحوار معهم[٢٥].

من جهة أخرى، ثمّة صعوبات يعانيها الإسلام داخليًّا، وفي طليعتها ما يُسمّى بـ«الصحوة الإسلاميّة»، أو صعود الحركات الأصوليّة، التي تهدّد أنظمة الحكم الإسلاميّة نفسها. ولكن في ما يختصّ بالحوار، فيجب التمييز بين تلك الحركات، فمنها مَن يرفض الحوار، ومنها مَن يظهر مرونة واضحة لتقبّله[٢٦]. وأخيرًا، يفتقر الحوار في الشرق، كما تطالب به الكنيسة الكاثوليكيّة، إلى أحد شروطه الأساسيّة وهو «الحرّيّة الدينيّة»، فهي غير متوفّرة في ظلّ الأنظمة العربيّة التي تحرص على إضفاء الطابع الإسلاميّ عليها، ولا في النظام الطائفيّ اللبنانيّ، الذي يضع حدودًا قاسية على حرّيّة الإنسان.

---

(٢٥) «لم تكن كلمة حوار مقبولةً دومًا كما هي مقبولة في أيّامنا. فعندما أسّست جامعةُ القدّيس يوسف معهدًا للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، استبعدت كلمة «حوار»، لأنّ المشاركين المسلمين وجدوا أنّها كلمة «ملغومة»، من شأنها أن تسبّب سوء فهم. وفي ١٩٧١، طبع الأب يواكيم مبارك: المسلمون: تشاور إسلاميّ مسيحيّ، وفيه يجيبُ سبعة مفكّرين مسلمين من أفريقيا الجنوبيّة ومصر وإيران والهند، عن أسئلة في شأن العلاقات بالمسيحيّين. فاعتبر أحد المجيبين أنّ الحوار يمثّل للضمير المسيحيّ ما مثّله «التعاون» coopération للدول الاستعماريّة سابقًا: إنّها لغة جديدة اعتُمدت لوضع ما بعد الاستعمار. أمّا الآن، فالحوار مطروح كضرورة...»، الأب جون دنوهيو اليسوعيّ، «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان: مواقف وآراء»، في: المشرق ١ (كانون الثاني - حزيران ١٩٩٥)، ص ١٢٣-١٢٤.

(٢٦) يميّز الاختصاصيّون بين التيّارات الأصوليّة التي تستمدّ تعاليمها من سيّد قطب وتمتاز بالتطرّف الكامل، والتيّارات الأصوليّة المعتدلة، التي يمثّل حسن البنّا أحد رموزها، وهي تظهر استعدادًا للتسامح والتعدّديّة إلى حدّ معيّن.

Cf. Ahmad S. Moussalli, «Islamic Fundamentalist Perceptions of Other Monotheistic Religions», in: *Islam and Christianity, Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century*, ed. By Jacques Waardenburg, Peeters, Leuven, 1998, p. 122-157.

في ضوء ما ورد أعلاه، إنّ ما يترتّب علينا الآن كمسيحيّين شرقيّين، بالدرجة الأولى، هو أن نعمل على تغيير ذهنيّتنا من عدّة نواحي: أوّلًا، أن نعتبر أنفسنا من هذا العالم العربيّ، وأنّ مستقبلنا فيه، وأنّ مصيرًا واحدًا يجمعنا مع شركائنا المسلمين. وهذا، في الواقع، ما نستشفّه من رسائل بطاركة الشرق الكاثوليك العامّة، وما شدّد عليه صراحة الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان. ففي سياق مخاطبة مسيحيّي لبنان الكاثوليك، يقول البابا يوحنّا بولس الثاني «إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة منفتحة على الحوار والتعاون مع المسلمين في لبنان. وتريد أن تكون منفتحة على الحوار والتعاون مع مسلمي سائر البلدان العربيّة، ولبنان جزء لا يتجزّأ منها. وفي الواقع إنّ مصيرًا واحدًا يربط المسيحيّين والمسلمين في لبنان وسائر بلدان المنطقة» (رقم ٩٣)[٢٧].

وفي السياق عينه، يترتّب على المسيحيّين الشرقيّين أن ينقّوا نظرتهم إلى العالم الغربيّ الذي له صفة مسيحيّة ويوضّحوا علاقتهم به. جاء في رسالة البطاركة «معًا أمام الله»: «وفي مجال التلاقي الإسلاميّ المسيحيّ على الصعيد العالميّ، يحدّد المسيحيّون موقفهم بكلّ وضوح. فهم مع العرب المسلمين أبناء أوفياء لأوطانهم وأبناء حضارة عربيّة واحدة بجميع مقوّماتها فيما يحقّق خير الإنسانيّة جمعاء. وهم في الوقت نفسه مسيحيّون، ومع جميع المسيحيّين في العالم، مؤمنون بالسيّد المسيح، كلمة الله الأزليّ. ومن هذا المنطلق، يَرون أنّ لهم دورًا في تقريب المواقف بين العالم المسيحيّ والعالم الإسلاميّ، وفي تحويل الصراع إلى تعاون إيجابيّ مبنيّ على الاحترام المتبادل» (رقم ٤٠)[٢٨].

---

(٢٧) يوحنّا بولس الثاني، الإرشاد الرسوليّ: رجاء جديد للبنان، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

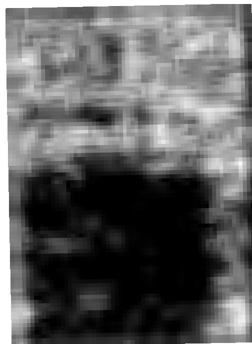
(٢٨) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك، الرسالة الراعويّة الثالثة، معًا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع، «العيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في العالم العربيّ»، منشورات الأمانة العامّة، بكركي، لبنان، ١٩٩٤.

من جهة أخرى، من الواضح أنّ شكلَي الحوار الحياتيّ والالتزام الاجتماعيّ هما الأكثر ملائمة وفعّاليّة في إطارنا الشرقيّ. ولكن لكي يكون التزامنا بهما جدّيًا، من واجبنا أن نتحرّر من الأحكام السابقة التي نتوارثها على نحو غير واعٍ، وننظر إلى الآخرين بصفتهم أشخاصًا لهم كرامتهم الشخصيّة بصرف النظر عن انتمائهم الدينيّ. وفي الإطار عينه، دورنا أن نجيد لنميّز بين الأمور السياسيّة والإنسانيّة والاجتماعيّة، فنستطيع أن نرى في الآخر أخًا لنا في الإنسانيّة، ونخدمه خدمة متجرّدة.

وخير ما نختم به كلامنا بعض توجيهات وردت في رسالة بطاركة الشرق الكاثوليك الواردة أعلاه: «كونوا في قلب المجتمع ملتزمين بكلّ خدمة تستطيعون أن تقوموا بها. ولا تحسبوا أنّكم لا تستطيعون الجمع بين إيمانكم المسيحيّ وخدمة مجتمع تنعشه حضارة عربيّة إسلاميّة. إنّ إيمانكم المسيحيّ هو في هذا المجتمع عامل فعّال لخدمته، ومن ثمّ لا يجوز أن تغذّوا في أنفسكم عقليّة الخوف أو العزلة أو الاغتراب القوميّ. بل كونوا منفتحين على سعة الوطن العربيّ الذي أنتم جزء منه، وإخوة لكلّ أخ به، مشاركين في بنائه بعطاء وبذل، ولا سيّما في هذه الفترة التي ترتسم فيها معالم المستقبل. ولهذا، فعلى المسيحيّين أن يُعدّوا أنفسهم للقيام بخدمة الوطن على أفضل وجه.

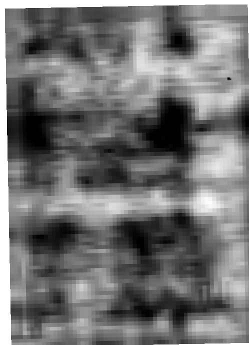
إنّ إيماننا بالسيّد المسيح وبتعاليمه لا يمكننا إطلاقًا أن يشكّل حاجزًا بيننا وبين مجتمعنا. بل إنّ المسيح هو طريقنا إلى هذا المجتمع الذي نذهب للقائه وخدمته بالروح التي أوصانا بها هو نفسه في الإنجيل المقدّس حيث قال: «أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح فأيّ شيء يملّحه؟... وأنتم نور العالم... فليُضِئْ نوركم للناس ليروا أعمالكم الصالحة فيمجّدوا أباكم الذي في السموات» (متّى ٥/١٣-١٦)» (رقم ٤٣).

من منشورات دار المشرق



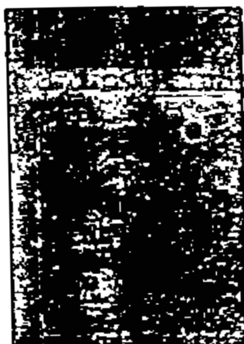


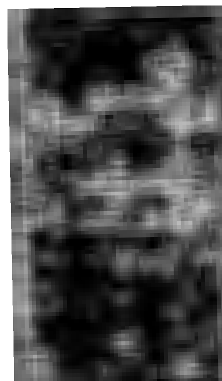














التربية على العيش المشترك الإسلاميّ - المسيحيّ

الدكتور محمّد منير سعد الدين(٥)

هناك قضايا كثيرة تشغل العقول في أيّامنا هذه، من أهمّها قضيّة الحوار بين الأديان وأتباعها، وبخاصّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وقضيّة العيش المشترك أو الحياة المشتركة أو تجديد العيش المشترك، وما تطرحه من مسائل تتشعّب عنها وبما تفرضه من تحدّيات تواجهنا جميعًا.

تنطلق أهمّيّة العيش المشترك من ارتباطه بالواقع الإنسانيّ، وفي ما يختصّ بالمسلمين هو إحدى القِيَم البالغة الأهمّيّة من المنظور الإسلاميّ، حيث يركّز عليها القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وطُبّقت من قِبَل المسلمين الأوائل مع أبناء الديانات الأخرى. والتاريخ خير شاهد على ذلك - رغم ما حدث من سلبيّات صدرت عن أفراد أو جماعات من كِلا الطرفين والتي ربّما كانت نتيجة ردّة فعل تمثّل أصحابها، ولا يمكن إسقاطها على الدين -. ومحافظة المسلمين على التطبيق العمليّ للعيش المشترك هو نتاج التربية الإيمانيّة الراقية التي أنشأ الإسلام عليها أتباعه،

(٥) أستاذ وباحث جامعيّ. - البحث المنشور هنا هو، في بعض فقراته، جزء من محاضرة ألقيت في مدرسة راهبات الورديّة، قرنة الحمراء (لبنان)، يوم الجمعة ٢٢/١/٢٠٠٠م، وكذلك في: محمّد منير سعد الدين: العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة، شهادة من التاريخ، جونيه، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١م.

من احترام لجميع الأنبياء والرسل وتقديرًا للدعوات والرسالات السماويّة السابقة، واحترام الكتب المنزلة. قال سبحانه وتعالى ﴿آمَنَ الرسُولُ بما أُنزِل إليه من ربّه، والمؤمنونَ كُلٌّ آمَنَ بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله، لا نُفَرِّقُ بين أَحدٍ من رُسُلِه﴾[1].

وقال سبحانه وتعالى ﴿قُولُوا آمنّا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إلى إبْرٰهيم وإسمٰعيل وإسحٰقَ ويعقوبَ والأسباط وما أُوتِيَ موسى وعيسى وما أوتي النبيّون مِن رَبِّهم لا نُفرِّق بين أحد مِنْهم ونَحْن له مُسْلِمون﴾[2].

والتعايش والعيش المشترك نعني بهما أن نعيش حياة مشتركة مع الآخرين مقتسمين الأفراح والآلام، وحوارَ الأعمال في سبيل تنمية الوطن وبنائه، وقوام كلّ ذلك المحبّة والألفة. فالإنسان لا يعيش مع غيره إلّا إن وُجِدَ بينهما تفاهم ورغبة في عيشة مشتركة، لحمتها الألفة، وسداها الثقة والمودّة والإرادة المشتركة التي منها تنطلق الرغبة في العيش المشترك النابع من ذات الإنسان بحيث لا يكون مفروضًا تحت ضغوط أيًّا كان مصدرها، أو مرهونًا بأسباب مهما كانت.

ويكون التعايش بين الأديان والناس بالتفاهم حول الأهداف والغايات، حتّى لا يكون التعايش أو العيش المشترك فارغًا من أيّ مدلول علميّ، أو لا يحقّق الفائدة للطرفين، وأن يكون القصد الرئيسيّ من التعايش خدمةَ الإنسانيّة عامّة، وتحقيق المصالح البشريّة العليا، وفي مقدّمتها استتباب الأمن والسلم في الأرض، والحيلولة دون أسباب الحروب والنزاعات، وردع الظالم والمعتدي، والقضاء على الهيمنة والتسلّط والاضطهاد والتبعيّة التي تلحق بالأفراد والجماعات، واستنكار كلّ السياسات والممارسات التي تُهضَم فيها حقوق الشعوب على أيّ مستوى من المستويات، ومحاربة العنصريّة والعرقيّة واستعلاءِ جنس أو شعب على شعب، تحت أيّ دعوى من مثل تلك الدعاوى المتهافتة الباطلة المرفوضة.

(١) سورة البقرة، آية ٢٨٤.
(٢) سورة البقرة، آية ١٣٦.

ويتطلّب التعايش تعاونًا في أعمال مشتركة من أجل تحقيق أهداف يُتفق عليها بين الطرفين، وفقًا لخطّة يضعها الطرفان الراغبان في التعايش والمصمّمان عليه، مع ضرورة احتضان هذا التعايش وصونه بسياج من الاحترام المتبادل والثقة المتبادلة، حتّى لا تغلب مصلحة طرف على مصلحة طرف ثان، مهما تكن الدواعي والضغوط. ويتمّ الاحتكام دائمًا إلى ما يجمع لا إلى ما يُفرّق، وإلى القدر المشترك من القِيَم والمثل والمبادئ التي لا خلاف عليها ولا نزاع حولها، إنّها القِيَم والمبادئ والمثل المستقاة من الديانات السماويّة[٣].

وإذا كان التعايش والتفاهم مع طرفين مختلفين في العقيدة - وهذا واقع - فمن الضروريّ أن يتوافر لدى كلّ منهما الرغبة في العيش المشترك والتسامح حول الأمور المختلف فيها، وأن يقبل الطرفان مبدأ التعدّد العقائديّ، فلا يكفي أن يؤمن بالتعايش والتسامح طرف واحد في حين ينكر ذلك ويأباه الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى.

وعندما نقول تعدّديّة دينيّة، أو اختلاف، فالإسلام يرى في التنوّع والتعدّديّة الدينيّة والاختلاف سنّة من سنن الله في خلقه، لا تبديل لها ولا تحويل. قال سبحانه وتعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرْعَةً ومِنْهاجًا، ولو شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُم أُمّةً واحدةً ولكنْ لِيَبْلُوَكُم في ما آتاكُم فاسْتَبِقُوا الخَيْرات﴾[٤]، وقال سبحانه وتعالى ﴿ولو شاءَ ربّك لَجَعَلَ الناسَ أُمّةً واحدةً ولا يَزالُون مُختلِفين إلّا مَن رَحِم ربُّك ولِذٰلك خَلَقَهُم﴾[٥]. فالله سبحانه وتعالى خلق البشر للتنوّع والاختلاف، لكنّه يريد لكلّ الملل والشرائع والديانات وحدةً جامعة لتنوّعها، ورابطة ضابطة لاختلافها؛ ووحدة في توحيد الخالق المعبود، وفي الإيمان بالغيب، وفي العمل الصالح. فهذه أصول الدين

---

(٣) عبد العزيز بن عثمان التويجريّ: الحوار من أجل التعايش، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ٧٧.

(٤) سورة المائدة، آية ٤٨.

(٥) سورة هود، آية ١١٨-١١٩.

الإلهيّ الواحد، التي اتّفقت فيها وعليها كلّ الشرائع والنبوات والرسالات، من آدم إلى إبراهيم إلى موسى إلى عيسى إلى محمّد عليهم جميعًا الصلاة والسلام.

ويؤكّد الإسلام أنّ المسلم أخو المسلم كما هو حال كلّ دين وعقيدة، ولكنّ الرابطة الدينيّة هذه لا تنفي روابط شتّى تشكّل الحياة المشتركة بين المسلم والمسيحيّ، من العيش في وطن واحد وأرض واحدة، ورابطة اللغة والتاريخ المشترك، والآمال والآلام والأفراح الواحدة، إضافةً إلى رابطة الأخوّة الإنسانيّة.

إنّ المسلمين والمسيحيّين حين يتعايشون ويتسامحون فهم بشر تجمعهم الإنسانيّة. قال سبحانه وتعالى ﴿ولقد كرّمنا بني آدمَ، وحَمَلْناهم في البَرِّ والبحر، ورزقناهم من الطيّبات وفضّلْناهم على كثير مِمَّن خَلَقْنا تَفْضِيلًا﴾[٦]. والانتساب إلى آدم وحوّاء وشيجة قربى ورحم تجعل من الناس جميعًا أسرة واحدة في شبكة واحدة، ومن هذا المنطلق لا بدّ أن تصاغ العلائق بين الناس والناس وتتشعّب الأسرة الإنسانيّة وتنساح في أرجاء الأرض[٧]، فالله سبحانه وتعالى يذكّرنا من خلال الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿يا أيّها الناس إنّا خَلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثى وجَعلناكُم شعوبًا وقبائل لِتَعارَفُوا، إنّ أكْرَمَكُم عِند الله أتقاكُم﴾[٨].

إنّ الخطاب في هذه الآية الكريمة موجّه إلى الناس، وأيّة كلمة أوسع شمولًا في مدلولها الإنسانيّ من كلمة الناس التي تشمل البشر جميعًا على اختلاف أجناسهم وألوانهم وقوميّاتهم وأديانهم وطبقاتهم. ثمّ يأتي تأكيد محو كلّ تمييز بينهم مهما كان لونهم، فالكلّ من أب واحد وأمّ واحدة، ثمّ تكاثر بنو آدم فكانوا شعوبًا وقبائل، ويأتي أخيرًا تأكيد الهدف من الخلق

(٦) سورة الإسراء، آية ٧٠.

(٧) إدوار غالي الذهبيّ: أقول لدعاة الفتنة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٨) سورة الحجرات، آية ١٣.

(لتعارفوا)، وهل يكون هناك تعارف إلّا بتفاهم وتعايش وتآلف وتسامح وتعاون وبصورة خاصّة عندما يوضح الخالق العظيم صفة المتفوّق عنده من هؤلاء البشر جميعًا، إنّه أتقاهم، ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وهل التّقى إلّا العمل الصالح، الذي يقرّب العبد من الله ويحبّبه إليه؟ فالتقوى تصقل النفس المؤمنة صقلًا مستمرًّا، إن هي وَجدت الإرادة المساعدة والرغبة القويّة والطاقة المهيّأة لذلك. والرسول محمّد ﷺ يقول «الخلق كلّهم عيال الله، أحبّهم إليه أنفعهم لعياله»[9]. وعيال الله هم الخلق أو الناس جميعًا من دون حصر ولا تحديد.

الإسلام واضح في تعاليمه ومواقفه من النظرة الإنسانيّة إلى الناس جميعًا، وقبوله مبدأ التعدّديّة الدينيّة، والتنوّع، والاختلاف لا الخلاف، ويطلب من المسلمين أن يحترموا أبناء الديانات الأخرى رغم الاختلاف، وأن ينطلقوا من قاعدة «نتفاهم حول ما اتّفقنا فيه، ويعذر بعضنا بعضًا في ما اختلفنا عليه»، ونسعى جميعًا للعيش على العدل، والمساواة، والحوار بالتي هي أحسن، وللتسامح كلٌّ تجاه الآخر. وحين يفعل المسلم هذا لا يفعله مجاملةً تقتضيها ظروف مؤقّتة وآداب اجتماعيّة. ولا يكون هذا العيش أو التعايش بحال من الأحوال تمييعًا للمواقف، وخلطًا للأوراق، ومزجًا للعقائد وتذويبها وصبّها في قالب واحد، لأنّ صاحب العقيدة السلميّة لا يقبل هذا الخلط المريب الغامض، ويرفض رفضًا بصيرًا واعيًا أن يفرّط في خصوصيّاته ومقوّماته وقيمه خوف أن يوصم بالتعصّب أو حتّى يظفر بصفة التحرّر من العقد المركّبة. إنّ التعايش أو العيش المشترك الذي يجعل الإنسان مسلوب الهويّة، مختلّ التوازن، مهتزّ الكيان، ليس بتعايش أو عيش مشترك جادّ هادف، وإنّما هو غشّ وخداع واحتيال وتضليل[10]، لذلك علينا مسلمين ومسيحيّين أن نرفض مثل هذا العيش ونعمل على فضحه ومقاومته.

---

(٩) رواه الخمسة.

(١٠) عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص ٩٠.

ينطلق العيش والتعايش المشترك عند المسلمين من قاعدة عقائديّة ومن جذور إنسانيّة. هذا المفهوم ليس هو جملة المفاهيم الوضعيّة الحديثة التي صيغت منها قواعد القانون الدوليّ، لأنّ المسلم يعتقد أنّ الهدي الإلهيّ جاء عبر سلسلة طويلة من النبوات والرسالات كان آخر حلقاتها اليهوديّة فالمسيحيّة فالإسلام، فمن الطبيعيّ أن تكون هذه الأديان الثلاثة أقرب بعضها إلى بعض منها إلى سائر الأديان، ويسمّي القرآن الكريم المسيحيّين واليهود (أهل الكتاب)، وهنا نرى أنّ القرآن الكريم أشار في كثير من آياته إلى أصحاب الجنّة، وأصحاب النار، وأصحاب الكهف، ولم يقل أصحاب الكتاب، بل قال ﴿أهل الكتاب﴾، والأهل هم الزوج والزوجة والأولاد... إلخ، لذا فهم أسرة واحدة في تعايشهم وتعاملهم بعضهم مع بعض.

ونشير إلى أنّ التعايش بين الأديان وأتباعهم يفقد جدواه وقيمته حين يعمل دعاته على استغلاله وتوجيهه الوجهة التي لا تخدم الأهداف الإنسانيّة التي هي موضع اتّفاق الأطراف الراغبة في التعايش والعيش المشترك، لذلك علينا أن تتوافق أقوالنا مع أعمالنا وسلوكنا، فيرتقي تعايشنا إلى المستوى الرفيع من التجرّد والإيثار والصدق والإخلاص في العمل لخير بني البشر كافّة، وننطلق من الثقة والاحترام المتبادلين، والرغبة الصادقة في التعاون لخير الإنسانيّة في المجالات ذات الاهتمام المشترك، وفي ما يمسّ حياة الناس ومشكلاتهم من قريب وليس في ما لا نفع فيه ولا طائلة تحته.

نتائج انتفاء العيش المشترك (حالة لبنان)

لقد رفض بعض الناس في لبنان العيش المشترك، فماذا كان نتاج خيار الرفض هذا، أليس الكراهية والاقتتال والحرب والصراع ثمّ الضعف والوصول إلى حافّة الفناء. هذه التجربة ينبغي أن تكون لنا عظة وعبرة ودرسًا نستفيد منها في التمسّك بالعيش المشترك وتربية أبنائنا على هذا العيش، خصوصًا عندما ننظر إلى نتاج انتفاء العيش المشترك كما

تدلّ الإحصاءات[11]:

١٦١٦٥٥	قتيلًا ومفقودًا (أي حوالي ٦٪ من السكّان)
١٩٧٥٠٦	معاقًا ومشوّهًا جسديًّا
٨٠٠٠٠٠	مهجّر داخل البلاد
٩٠٠٠٠٠	مهاجر إلى الخارج (أي حوالي ٢٧٪ من السكّان)

وبلغت الأضرار الماديّة بحسب تقرير رئيس مجلس الإنماء والإعمار حوالي اثني عشر مليار دولار أميركيّ، والإنتاجيّة حوالي أربعين مليون دولار. كان هذا نتاج لغة الحوار المسلّح، حوار البنادق كما يعبّر عنه علماء الاجتماع، إنّها لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار الفكريّ الهادئ والعيش المشترك، ويتعطّلان نتيجة الضغط والإكراه، والأمر الواقع، فتنفجر عواطف الكراهية والأحقاد فيدفع الضريبة الأموات والمعاقون والجرحى من الأبرياء.

ونتاج ذلك أيضًا استشرت الطائفيّة وبلغت مداها وأدركت مبتغاها، فأخذنا نبحث عن قَطْع نادر، إنسان نراه ينتسب إلى عائلة أو قرية ولا ينتسب إلى طائفة. وضيّق التهجير من فسحات الإقامة والعيش المشترك، ومن دواعي الأسى ألّا يعود رأس بيروت ولا حارة حريك إلى أحسن ممّا كانا عليه، وتبع هذا فرز في مؤسّسات الإنتاج والخدمة فعادت لا توجد منطقة صناعيّة مثلًا إلّا وعليها صبغة طائفيّة غير خفيّة. وعادت إدارة المصرف تبحث لكلّ فرع من فروعه عن مدير ومستخدمين يجانسون الوسط الطائفيّ الذي أنشئ فيه الفرع، وتفرّعت دوائر الدولة نفسها وفق نوع من اللامركزيّة جمع بين الجهة والطائفة، وبادت كما هو معلوم أسواق بيروت، ولا ندري إن كان سيأخذ العيش المشترك حصّةً ذات بال في قيامتها العتيدة. وأدرك القدر نفسه مؤسّسات التعليم بما فيها المدارس الرسميّة التي كانت مميّزة حتّى الحرب بقدر مقبول من الاختلاط في المدن

(١١) عادل إسماعيل: في مقدّمة كتاب في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان. النموذج اللبنانيّ، بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٩٦، ص ٩.

خاصّة بين المسلمين والمسيحيّين، وباتت الجامعة الرسميّة نفسها، وهي كانت أوسع مختبر لتخالط النخب فروعًا معظمها ذو لون طائفيّ غالِب يناسب لونَه الجهويّ، وتزوّدت كلّ الطوائف في أعوام الحرب الأهليّة بالمزيد من المدارس والمشافي وغيرها من دور الرعاية الخاصّة بأبنائها عمليًّا، بعدما اقتسمت في ما بينها ما عند الدولة من هذا كلّه[١٢].

ورغم هذا والحمد لله كان هناك بصيص أمل حين بقي القليل من العيش المشترك والذي هو نتاج نوايا وسلوكيّات أناس طيّبين هنا وهناك.

أمام هذا الواقع، ينبغي العمل على استعادة شروط التواصل والعيش المشترك وتعزيزها، فلا يكون الحديث حديث مجاملة ونفاق، ويكفينا من العيش المشترك أن يجلس على منصّة المحاضرات على اليمين مسلم وعن اليسار مسيحيّ، كرمز من رموز العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ وكفى.

وسائط للتربية على العيش المشترك

إنّ مَن ينطلق ببصيرة ناقدة بنّاءة، وآذان واعية، وعيون لاقطة، وعقول منفتحة، يدرك خطورة ما وصلنا إليه، وما صنعناه بأيدينا، لأنّني لا أريد أن ألقي اللوم على الآخرين، حيث علينا أن نرأب الصدع، ونبني ما تهدّم، وذلك من خلال تثقيف وتربية هادفة، وتخطيط على أسس علميّة شاملة، وتقييم مستمرّ لما يُقدَّم ويتّخذ من إجراءات، ونتّجه إلى تنمية النواحي المعرفيّة لتلاميذنا كلّ عن الآخر، وإكسابهم مهارات الحوار والعيش المشترك وقيمه، بحيث يصبح جزءًا من تفكيرهم وسلوكهم وتركيب شخصيّتهم، وأن يشارك في كلّ هذا الجميع، دولةً، وأهلًا، ومدارس، وجامعات، وإعلامًا، وهيئات اجتماعيّة واقتصاديّة وعلماء

---

(١٢) أحمد بيضون: بين أسس التجربة اللبنانيّة وغيرها، إقبال العيش المشترك أم تدابير المسالمة، في تجديد العيش المشترك، المؤتمر الأوّل، ١٢-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة، دير مار إلياس، أنطلياس، ١٩٩٤م، ص ٨٦.

ورجال دين، وغيرهم. وسأركّز هنا بنوع خاصّ على بعض وسائط التربية من أسرة، ومدرسة، وجامعة، وعلى لُبنان بالذات لأنّه لديه الأرضيّة المناسبة لما فيه من تعدّد وتنوّع، ولتجاريه في العيش المشترك، وممارسته ومعاناته من حرب أهليّة وما نجم عنها، وللاستفادة منها عظة وعبرة لمَن يعتبر.

أوّلًا: دور الأسرة

تُعتَبَر الأسرة أو العائلة البيئة الاجتماعيّة الأولى التي تتعهّد تربية الطفل. إنّها المهد والمرعى الأوّل الذي يتربّى فيه الطفل جسميًّا، وعقليًّا، واجتماعيًّا، وخلقيًّا، ودينيًّا، وحين يستجيب للمؤثّرات البيئيّة فإنّه يمتصّ عن طريقها أنماط القِيَم والعادات والتقاليد المرغوبة وغير المرغوبة.

إنّ بناتنا وأبناءنا يتربّون في الأسرة من خلال ما يُسمّى بالتربية بالقدوة، فالقدوة الحسنة من شأنها أن تطوّر حياة الفرد، والطفل يلجأ إلى الاقتداء بسلوك أمّه وأبيه، كما يقتدي بمعلّمه. من هنا ينبغي أن يكون السلوك الشائع في الأسرة هو السلوك المرغوب فيه ليمتصّ الفردُ في مرحلة معيّنة من عمره القيم والمثل والعبر التي من شأنها أن تبني وتؤسّس الشخصيّة الاجتماعيّة السويّة البنّاءة، وهذا يتمّ عن طريق المثل أو النموذج الصالح.

ونخاطب الوالدين فنقول إذا أردتم أن يكسب أولادكم قيمة العيش المشترك مع الآخر، الجار والزميل في العمل، ينبغي ان تعلموا أنّ الأسرة هي أوّل قنوات الاتّصال بين المجتمع أو الأفراد، وهي الوسيط الحضاريّ بينهما، فالقيم والمفاهيم الإيجابيّة والسلبيّة يتقبّلها أولادكم منكم بغير نقاش، ولذلك إذا كانت منازلكم (مسيحيّون ومسلمون) على حدّ سواء، مرتعًا للنزعة الطائفية في القول والفعل والمسلك والتصرّف، ومرتعًا لصور ذهنيّة سلبيّة وأحكام مسبقة عن الآخر، فكيف تتصوّرون أن يكون انفتاحٌ وتفهُّمُ الآخر عند أولادكم؟

أنا أؤمن بالعيش المشترك، ولا أقدر على رؤية هويّتين إلّا بهذا

العيش ومن خلاله، فلا حياة للبنان إلّا بعيش مشترك بين جناحيه الإسلاميّ والمسيحيّ، فإن انتفى هذا العيش من حياتنا فأنا شخصيًّا لا أستطيع العيش بسلام بيني وبين نفسي، ولذا يتحتّم علينا أن نسعى جميعًا لترسيخ أسس العيش المشترك من خلال الأسرة. لقد تعلّمت قيمة العيش المشترك من أسرتي، من أمّي وأبي رحمهما الله. كان والدي شيخًا معمّمًا (عالم دين)، كان يشدّد علينا أن لا نفرّق بين مسلم ومسلم، ولا بين مسلم ومسيحيّ، وكنت أرى طلّابه من المسيحيّين يأتون إليه في المنزل ليتلقّوا العلم على يديه، ويأتي إليه مسيحيّون يطلبون إليه قضاء حاجة لهم عند صديق مسؤول فيسارع إلى تلبية حاجتهم، وكانت أمّي تقول «الحارة التي ليس فيها نصارى خسارة»، وهذا مؤشّر تعايش الجناحين الإسلاميّ والمسيحيّ في البلد الواحد، وعليه فمن أسرتي، ومن والديّ، تركّزت لديّ القناعات بقيم الحوار الهادف البنّاء والحياة المشتركة، حيث الأسرة المدرسة الأولى لتعلّم هذه القيم وتطبيقها عمليًّا.

ثانيًا: دور المدرسة

أقام المجتمع المدرسة لتربية أبناءه تربية مقصودة ومخطّط لها أن تنتقل، بواسطة الثقافة الخاصّة بها وبطرق تقبلها وترتضيها، إلى الأجيال الجديدة لتحافظ بذلك على تراثها، وقيمها، وتقاليدها.

والمدرسة لها دورها في نموّ المتعلّم نموًّا متكاملًا، جسمًا، وعقلًا، واجتماعًا، وروحًا، مع أبعاد أخرى كلّها تسهم في تكوين شخصيّة الفرد وبنائه تربويًّا. إنّها تقوم بتربية الفرد وتنشئته اجتماعيًّا ضمن معايير سلوكيّة يتعلّمها وتضبط سلوكه. ويشترط أن يكون هناك تعاون بين الأسرة والمدرسة والمجتمع، ولا تناقض بينها بحيث يهدم كلّ منهم ما يبني الآخر.

إنّ التربية على العيش المشترك تقوم من خلال دمج مهارات واستراتيجيّات العيش المشترك في المناهج التعليميّة، لا في مضمونٍ مقرّرٍ معيّن كالتربية المدنيّة فقط، بل في جميع الموادّ التعليميّة.

وعلى القيّمين على التربية، إضافة إلى هذا العمل، تحصين البلد بعد الحرب الأهليّة التي وقعت في لبنان، وحتّى لا تتكرّر ثانية، وذلك بالعمل على إزالة الأفكار المسبقة كلّ عن الآخر، وما تركته هذه الحرب من آثار سلبيّة على العيش المشترك، وأن يعرف كلّ من المسلم والمسيحيّ الآخر على حقيقته، ومن خلال الممارسات التطبيقيّة.

وينبغي أن تتعاون جميع وسائط التربية على معالجة الأسباب التي تؤدّي إلى ضعف فرص العيش المشترك، والتركيز على مواقف الناشئة والأحداث في مواجهة المشاكل اليوميّة في المدرسة والبيت والمجتمع، وإرشادهم إلى كيفيّة حلّ المشاكل، وإكسابهم قيم ومهارات الحوار والعيش المشترك.

وعلى وزارة التربية والتعليم العالي العمل على إعداد وتدريب المعلّمين على مفاهيم الحوار والعيش المشترك، وحلّ الإشكالات الناجمة عن عدم تطبيقها.

إنّ المدرسة هي البيئة الصالحة لتعليم قيم العيش المشترك والحوار، والتعارف، والتعاون، وغيرها، فعندما يجلس التلاميذ مسلمون ومسيحيّون جنبًا إلى جنب على مقاعد المدرسة الرسميّة والخاصّة، أو عندما يقومون برحلة مدرسيّة إلى مناطق معيّنة في لبنان، أو يشاركون بعضهم بعضًا في الأعياد والمناسبات الدينيّة، وفي كلّ ما يدخل تحت مظلّة الآلام والآمال والأفراح والزمالة في نواد واحدة، ويرون المعلّمين في المدرسة يتعايشون مسلمون ومسيحيّون، كلّ هذا تطبيق للعيش المشترك.

وعندما يزورون أماكن دينيّة إسلاميّة ومسيحيّة، أو يقومون بأعمال بيئيّة مشتركة، ويخصّص يوم خدمة عامّة يشارك فيه التلاميذ مسلمون ومسيحيّون ويتضمّن عرضًا سينمائيًّا حول موضوع يجمع، ومهرجانًا رياضيًّا، ومهرجانًا كشفيًّا، وندوات، ومحاضرات، وحلقات بحث، وورش عمل، والقيام بمشروع «إخدم مدينتك أو قريتك»، وإقامة مخيّمات

عمل (صحّيّة، بيئيّة، تعميريّة، ثقافيّة، تعاونيّة اجتماعيّة... إلخ)، فهذا تطبيق للعيش المشترك.

ومن تمنّياتنا أن يتوفّر في مجتمعنا الفنّان والتربويّ التواصليّ بحيث يعملان متضامنين في إصدار سلسلة من الكتيّبات التي تعالج بالكلمة والصورة -والرسم الكاريكاتوريّ القضايا المتّصلة بالعيش المشترك والحوار، وحبّذا لو كانت هذه السلسلة عملًا متدارسًا تتحدّد له أهداف واضحة، ويجري اختيار المادّة المنتجة قبل طبعها وتوزيعها، وكلّ ذلك وفق تخطيط هادف، ومتابعة وتقييم مستمرّ.

وأيضًا يمكن أن يوظّف المسرح المدرسيّ في إنتاج يعالج قضايا العيش المشترك والحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

هذه الممارسات كلّها، ما هي إلّا تفاعل وتعارف واكتشاف متبادل للآخر، لذلك نكرّر ضرورة أن يدخل العيش المشترك في مناهجنا التربويّة ليصبح واقعًا ملموسًا، وهذا مطروح لإدخاله في مقرّرات التربية المدنيّة والتاريخ، بهدف التنشئة على ذهنيّة وطنيّة واحدة بعيدة عن التطرّف والتعصّب. لكن هذا قد تطول مدّة تطبيقه أو تقصُر، ممّا يتطلّب من المعلّمين والمعلّمات أن يسموا بتعليقاتهم، والواجبات التي يعطونها تلامذتهم، أن يركّزوا على العيش المشترك، ومعرفة الآخر على حقيقته، وتفتيح ذهنيّة التلميذ على روح المواطنة الحقّ. هذا ويمكن أن نعلّم تلاميذنا تقنيّات الحوار وتبادل الآراء والعيش المشترك، وحلّ المشاكل مهما كان نوعها. ومن الأمثلة تكليف التلاميذ وضع لائحة بسلوكيّات في محيطهم متوافقة أو متناقضة مع قيمة العيش المشترك، أو رصد قضايا من العيش المشترك في أُسَرِهم.

وينبغي أن يكون هناك نوع من التنسيق بين معلّمي الموادّ، وأخصّ بالذكر معلّم التربية الإسلاميّة، والمسيحيّة.

إنّ ساعة واحدة من درس دينيّ كفيلة بأن تنسي التلميذ كلّ ما تعلّمه من انفتاح في كتب التاريخ والتربية المدنيّة.

إنّ التربية الدينيّة تضطلع بدور هامّ في مجال الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ والمسيحيّ، فهي تُعنى بإيصال المفاهيم والقيم الدينيّة وتنشئة التلاميذ عليها. ففي درس التربية الدينيّة وفي مناهجها، لا بدّ من التعرّض إلى دين الآخر، وحتّى من خلال أسئلة التلاميذ واستفساراتهم، وهنا يأتي دور المعلّم المربّي في توجيههم السليم لاحترام دين الآخر، واحترام الحقيقة، مع معرفة أنّ هناك ثوابت وخصوصيّات لكلّ دين لا يُسمح المساس بها(١٣).

وحبّذا لو جرى تعاون بين معلّمي التربية الإسلاميّة والمسيحيّة بغية التعارف المتبادل بينهما، فالأديان السماويّة تدعو إلى هذا التقارب والتعاون، يقول سبحانه وتعالى ﴿يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(١٤).

وينبغي إقامة حلقات حول الحوار والعيش المشترك وتدار عن طريق المحاورة والمناقشة ويكون للتلميذ مطلق الحرّيّة في إبداء الرأي أمام معلّمه وزملائه ممّا يشعره بشخصيّة قويّة، وإعزاز لنفسه، وزيادة الثقة بها(١٥).

وكذلك ينبغي إكساب التلميذ مهارات. واتّجاهات، ومواقف، وقيم، من حرّيّة للنقد والحوار والرأي، واحترام الآخر، وقبوله على حقيقته كما يريد، ومتطلّبات العيش المشترك وتطبيقاتها العمليّة، وأن يقوم المعلّم بالتعاون مع التلاميذ باختيار موضوع للمناقشة حول العيش المشترك، وإعطاء التلاميذ بضعة دقائق فيعرض كلّ تلميذ رأيه، واستخلاص موقف في نهاية المناقشة والحوار، وتعلّم أدب الاختلاف.

---

(١٣) المطران كيرلّس سليم بسترس: أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك، جونيه، المكتبة البولسيّة، ١٩٩٩م، ص ١٩٤.

(١٤) سورة الحجرات، آية ١٣.

(١٥) سلمان خلف الله: الحوار وبناء شخصيّة الطفل، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ١٠٦.

ومن المستحسن تكليف التلاميذ كتابة موضوع في الإنشاء حول عملٍ في الحوار والعيش المشترك قام به كلّ تلميذ في الأسبوع الفائت، ولاقى الترحيب والسرور والقبول من شخص آخر أو أشخاص آخرين.

ويُستَحسن أيضًا العمل على رصد حالات من العيش المشترك وردت في وسائل الإعلام حول مظاهر الحياة المشتركة، ومنها ما يتعلّق بالحرّيّة الدينيّة والتعصّب والعنف. وأيضًا وضع ملفّ وجمع معلومات حول أحداث ماضية من خلال مقابلات مع أشخاص مسنّين حول ظواهر اجتماعيّة تاريخيّة في العيش المشترك في لبنان ومن أمثله التعاون الثقافيّ والسياسيّ والتكافل الاجتماعيّ.

ومن المفيد أيضًا جمع معلومات حول حجم الأضرار والخسائر التي نتجت عن الحرب اللبنانيّة، وتنظيم التلاميذ لمشروع يعود ريعه إلى قضيّة اجتماعيّة يستفيد منها جميع اللبنانيّين بعيدًا عن النظرة الطائفية.

وهنا لا بدّ لي من ذكر تجربة قمنا بها وهدفنا منها أن نجمع أوّلًا بين المؤسّسات التربويّة الإسلاميّة التي تهتمّ بالتعليم ما قبل الجامعيّ، إنّها تجربة قامت بها الوحدة التربويّة في كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة في بيروت - والتي لي الشرف أن أكون رئيسها - حيث دعونا هذه المؤسّسات التربويّة في لبنان لوضع أسس ومنطلقات وعناصر ومعايير عامّة وخاصّة لمناهج التربية الإسلاميّة لمرحلة التعليم الأساسيّ، ومرحلة التعليم الثانويّ، وبالفعل تمّ هذا الأمر، وصدر في كتيّب صغير. ومن العناوين التي تضمّنها حول الحوار والعيش المشترك:

أن يعرف التلميذ آداب الحوار مع الآخر، والالتزام بالدقّة والموضوعيّة في الحوار مع الآخرين، وإدراك أهمّيّة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ وتحديد قضاياه ومجالاته، والابتعاد عن التعصّب في الرأي عند ظهور الحقّ، وأن يرفض التلميذ التعصّب الأعمى في سلوكه مع نفسه ومع الآخرين، والتمسّك بمبدأ التسامح باتّجاه الطوائف الدينيّة غير الإسلاميّة، والحرص على إقامة العلاقات الإيجابيّة مع أصحاب الديانات الأخرى،

وأن يوضح المعلّم للتلميذ مهمّات الرسل والأنبياء وخصائصهم عليهم السلام، ويدرك التلميذ ما جاءت به رسالة عيسى عليه السلام، وأن تقوم العلاقة بين أفراد المجتمع على التودّد والتراحم والتعاطف والتعارف والعدل.. وغيرها.

هذا ما قامت به مؤسّسة إسلاميّة أرادت أن تسعى وبالتعاون مع المؤسّسات الإسلاميّة الأخرى، للوصول بتلاميذنا إلى العمل من خلال ذهنيّة جديدة تحاور في سبيل المعرفة ونشدان الحقيقة والاتّفاق على صيغة للعيش المشترك لتكون نظرًا وتطبيقًا.

ثالثًا: دور الجامعة

الجامعة مؤسّسة تعليم عال أنشأها المجتمع وحدّد لها وظائف تسعى لتحقيقها، تدور حول توفير التعليم العالي لأبنائه فتمدّهم بالقوّة البشريّة المؤهّلة تأهيلًا عاليًا لمواجهة التحدّيات والتغيّرات التي تطرأ على المجتمع، وكذلك القيام بخدمة المجتمع الذي تنشأ فيه، فالجامعة جزء من المجتمع تعيش فيه وتتفاعل معه، ولم تعد تركّز على الجانب المعرفيّ فقط، بل أخذت تتّجه نحو الجانب الاجتماعيّ بدراسة أوضاع المجتمع ومشكلاته والعمل على إيجاد الحلول لها. وتعمل كذلك على القيام بالبحث العلميّ الذي هو في موقع القلب من وظائف الجامعة، ويتمّ هذا في الجامعة لتوافر الموارد الفكريّة والبشريّة فيها، وتوظّف أبحاثها لخدمة المؤسّسات الحكوميّة والخاصّة (هذا هو المفترض).

إنطلاقًا من وظائف الجامعة هذه وإحساسًا بضرورة توظيفها لخدمة المجتمع في مجالات متعدّدة ومنها الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ والمسيحيّ، وكذلك ما علّمتنا إيّاه خبراتنا، وعمليّاتنا التقييميّة للحوارات، ومراجعة واستذكار الصيغ والأساليب والممارسات السابقة التي اعتمدت على تحديد موضوعات الحوار الحيويّة، وحشد الطاقات من أجل التصدّي للأخطار التي تواجه مجتمعنا، رأينا أن تكون إحدى السبل لبلوغ الهدف هي الانطلاق نحو الجامعة وكلّيّاتها ومعاهدها لتخرج من

عزلتها، ومن أبراجها العاجيّة، ولتتوجّه نحو مجتمعها وتعمل على مواجهة مشكلاته والمساعدة في حلّها، وتسهم في إعداد أفراده على أساس تكامليّ للطبيعة الإنسانيّة من خلال الاهتمام بحاجات الإنسان وجوانبه الجسميّة والعقليّة والروحيّة، والوقوف في وجه ما يتفشّى في مجتمعنا من اتّجاهات مادّيّة نفعيّة، وانصراف عن الدين، وفساد يستشري في جوانب متعدّدة، والعمل على الحوار الهادف، ومعرفة كلّ منّا الآخر على حقيقته، وأن يكون هذا الحوار طريقنا إلى العيش المشترك. أمام كلّ هذا كانت مبادرة من كلّيّة إسلاميّة هي كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة في بيروت لتكون الأولى من نوعها على الصعيد اللبنانيّ منذ عهد الاستقلال، فدعت الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة في لبنان إلى التداول والتحاور حول مواجهة المشكلات والتحدّيات التي يتعرّض لها المجتمع اللبنانيّ.

لبّت الدعوة اثنتا عشرة كلّيّة ومعهدًا جامعيًّا إسلاميًّا ومسيحيًّا وكان اللقاء الأوّل في ما بينها يوم الثلاثاء ٦/ ١٢/ ١٩٩٧م، واستقرّ اللقاء على الكلّيّات والمعاهد التالية:

كلّيّة الاجتهاد والعلوم الإسلاميّة في الجامعة الإسلاميّة في لبنان، كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، كلّيّة الشرق الأوسط، كلّيّة العلوم اللاهوتيّة والدراسات الرعائيّة في الجامعة الأنطونيّة، كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس (الكسليك)، كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، مركز الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة البلمند، معهد طرابلس الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة، المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جمعيّة المقاصد الإسلاميّة، معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت في حريصا، مركز الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة والمعهد العالي للعلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف، ثمّ انضمّت إلى هذه الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة كلّيّة الشريعة في جامعة بيروت الإسلاميّة، ومعهد الدعوة الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة.

كنّا نلتقي ممثّلو الكلّيّات والمعاهد باستمرار، وكان يسود

اجتماعاتنا أخلاقيّات ومناخ مناسب للحوار. شارك الجميع بفاعليّة وجهد كبيرين، وقام الحوار على الاحترام المتبادل، والصدق، والصراحة، والوضوح، والمحبّة، والثقة، والصبر، والدقّة، واللطف.

إنطلقنا من جوامع مشتركة بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، ومن دعوة إلى مواجهة التحدّيات بالوعي المتزايد والتكاتف والتعاون، وكنّا نتبادل الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كلّ فريق بالآخر بطريقة موضوعيّة. كان هناك تلاقٍ واختلاف، ولم يفسد الاختلافُ علاقاتِنا الوديّة، واحتفظ كلّ فريق بمعتقداته وثوابته وخصوصيّاته، ولكن سعينا بكلّ الوسائل ليعرف كلّ منّا الآخر على حقيقته، لا كما هي الصورة الذهنيّة والحكم المسبق عن الآخر. لم يكن هناك انطواء كلّ على جماعته ومصالحه بل ساد اللقاء روح المشاركة والتعايش، والتعاون، والالتقاء على جوامع مشتركة، والحرص على الانفتاح، والتعلّم من الآخر على جميع الأصعدة.

كنّا نتحاور بالتي هي أحسن. يقول سبحانه وتعالى ﴿ولا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتاب إلّا بالَّتي هِيَ أَحْسَن﴾[١٦].

كان لقاؤنا على الكلمة السواء، كلمة الحقّ والعدل التي تسوّي بين الجميع. يقول سبحانه وتعالى ﴿قُلْ يا أَهْلَ الكِتاب تعالَوْا إلى كَلمةٍ سَواءٍ بيننا وبينكم أَلّا نَعْبُدَ إلّا الله﴾[١٧].

وكانت هذه اللقاءات أخويّة تنهل من معين الرسالات السماويّة، بما اشتملت عليه من عظات وأخلاقيّات تقرّب الإنسان من أخيه الإنسان.

لقد نتج عن هذه اللقاءات:

١- عقد مؤتمر في قاعة اليونسكو في بيروت يومَي الأربعاء والخميس ٢ و٣ كانون الأوّل ١٩٩٨م، تمحور حول «القيم في التربية والإعلام»

(١٦) سورة العنكبوت، آية ٤٦.

(١٧) سورة آل عمران، آية ٦٤.

شارك فيه محاضرون يمثّلون الكلّيّات والمعاهد.

٢- التطبيق العمليّ لتوصيات المؤتمر:

أ - زيارة طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة معهدَ القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت في حريصا، وكان لقاءً مميّزًا تحاور فيه طلّاب الكلّيّة والأساتذة، وتعرّفوا على المعهد ومعالمه.

ب - زيارة طلّاب معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت كلّيّةَ الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، وجرت محاورات بين طلّاب الكلّيّة والأساتذة، وتعرّفوا على معالم الكلّيّة ومؤسّساتها وخصوصًا المكتبة.

ج - زيارة طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة مركزَ الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، والمعهد العالي للعلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف، وتعرّفوا على المعهد، والمركز، والمكتبة الشرقيّة.

د - عَقْدُ أعضاء اللقاء ممثّلي الكلّيّات والمعاهد اجتماعًا في معهد طرابلس الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة، أوضح فيه أساتذة مُقرّرِ مقارنة الأديان في كلّيّة الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلاميّة، ومركز الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة في جامعة البلمند، كيفيّةَ تدريس هذا المقرّر وأهدافه.

هـ - إستفادة طلّاب الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة من مكتباتها.

و - وضع مشروع خطّة لتفعيل اللقاء بين طلّاب وأساتذة الكلّيّات والمعاهد ضمن أهداف محدّدة وأنشطة تتضمّن:

* محاضرات وندوات تتمحور حول (الأسرة، البيئة، أزمة أخلاقيّات العصر... إلخ).
* معارض تتضمّن مؤلّفات أساتذة الكلّيّات والمعاهد، والأبحاث، والنشرات، والمجلّات، وأنشطة طلّابيّة مشتركة.
* زيارات مكتبات جامعيّة.
* تبادل الخبرات بين أعضاء هيئة التدريس.

* أعمال مجتمعيّة مشتركة.
* تشكيل لجان طلابيّة مشتركة تمثّل الكلّيّات والمعاهد للتعاون مع الهيئة العامّة للّقاء بهدف تفعيل اللقاء وأنشطته.
* تبادل المنشورات والأبحاث بين الكلّيّات والمعاهد.
* قيام الأساتذة في الكلّيّات والمعاهد بأبحاث مشتركة.
* إصدار نشرة مشتركة على المدى القريب، ومجلّة مشتركة على المدى البعيد.

وأضيف:

* ضرورة قيام الكلّيّات والمعاهد بعمل توثيقيّ متكامل، ليكون هناك مكتبة متكاملة في مجال الحوار الإسلاميّ المسيحيّ والعيش المشترك.
* تفعيل دور الكلّيّات والمعاهد في مواجهة الأسباب التي تدعو إلى التراجع في مجال العيش المشترك والحوار، ودراسة البيئة التي يعيشها الطلّاب، وأن يكون الأستاذ الجامعيّ على مستوى عال من إدراك مفهوم العيش المشترك والحوار، وخصائص الطلّاب الدينيّة والاجتماعيّة والنفسيّة، والتربويّة... إلخ، والتعاون بين الكلّيّات والمعاهد من جهة، والأسرة والمجتمع من جهة أخرى.
* إجراء البحوث والدراسات الميدانيّة حول الحوار والعيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان(١٨).

هذه نماذج من الحوار والعيش المشترك بين مسيحيّين ومسلمين، وأفكار طرحت، علينا أن نتعاون جميعًا في العمل على إنجاحها، وحسن تطبيقها. إنّه تحدٍّ مطروح على الجميع ومن أجل الجميع، تحدّ لمدى مصداقيّتنا في التطبيق العمليّ لوعود الحوار والعيش المشترك ولنوايا

---

(١٨) يمكن طلب المزيد حول تجربة الحوار الجامعيّ هذه في المشرق، ٧٤ (٢٠٠٠)، ص ٥٠٩-٥١٧.

المتحاورين، ممّا يتطلّب جهودًا صبورة مستمرّة، حتّى تصبح هذه القيَم ضرورة ونهجًا لا يستغنى عنه.

وختامًا أقول وأردّد:

○ «لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[19].

«الخلق كلّهم عيال الله، أحبّهم إليه أنفعهم لعياله»[20].

هذه الكلمات فاه بها النبيّ محمّد ﷺ.

○ «أحبّوا بعضُكم بعضًا»[21].

«إفعلوا للآخرين ما تريدون أن يفعل الآخرون بكم»[22].

«فلو كنتُ أنطق بألسنة الملائكة والناس، ولم تكن فيَّ المحبّة، فإنّما أنا نحاس يطنّ، أو صنج يرنّ»[23]. بهذه الكلمات فاه السيّد المسيح عليه السلام، وبولس الرسول.

○ ولعلّي أردّد قول ابن عربيّ الصوفيّ:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكرُ صاحبي   إذا لم يكن دينُه إلى ديني داني
فقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ   فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيتٍ لأوهام وكعبةَ طائف   وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ
أدين بدينِ الحبّ أنّى توجّهتْ   ركائبُه فالحبّ ديني وإيماني

ولا شكّ أنّ حبّ هذا الشاعر المتصوّف هو حبّ الله، ومَن يحبّ الله يحبّ مخلوقاته. لذلك أدعوكم إلى المحبّة الشاملة التي تجمع ولا تفرّق بين إنسان وآخر مهما كان دينه رجنسه ولونه، لأنّ هذه هي تعاليم

---

(١٩) رواه الخمسة.

(٢٠) رواه الطبرانيّ في الكبير والأوسط، وذكره العجلونيّ في كشف الخفاء.

(٢١) إنجيل يوحنّا، ١٥: ١٧.

(٢٢) إنجيل لوقا ٦: ٣١.

(٢٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس، ١٣: ١.

الإسلام والمسيحيّة.

وأردّد أيضًا موّالًا طريفًا نظمه العام ١٨٣٤ مفتي بيروت الشيخ أحمد الأغرّ[٢٤]:

لم أدرِ كيف وصولي للجميل يا ناس   أأصحب القسّ والخوري أم الشمّاس
أم ألزم الدير حتّى يحضر القدّاس   عسى بصدق اعترافي أمنح القربان
أم أنتظر... عيد مار الياس

مصادر ومراجع البحث

القرآن الكريم.

الكتاب المقدّس.

١- إدوار غالي الذهبيّ: **أقول لدعاة الفتنة الطائفيّة**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.

٢- عبدالله النعيميّ: «التنشئة الاجتماعيّة، مفهومها ووسائلها»، في مجلّة **الدعوة الإسلاميّة**، طرابلس، الجماهيريّة الليبيّة، العدد الخامس، ١١٩٧هـ/١٩٨٨م.

٣- عبد العزيز بن عثمان التويجريّ: **الحوار من أجل التعايش**، القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤- عبد اللطيف فاخوريّ: **وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارته، مواقف حضاريّة**، محاضرة أُلقيت في المركز الثقافيّ الإسلاميّ، بيروت، ٣٠/٣/١٩٩٣م.

٥- (المطران) كيرلّس سليم بسترس: **أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ**

(٢٤) أ - مختار عيتاني، عبداللطيف فاخوري: بيروتنا، ط ٢، بيروت، لا.ن ١٩٩٧م، ص ٧٠.

ب - عبداللطيف فاخوري: وحدة المسلمين والمسيحيّين البيارته، مواقف حضاريّة، محاضرة ألقيت في المركز الثقافيّ الإسلاميّ، ٣٠/٣/١٩٩٣م.

الإسلاميّ والعيش المشترك، جونيه، المكتبة البولسيّة، ١٩٩٩م.
٦- سلمان خلف الله: **الحوار وبناء شخصيّة الطفل**، الرياض، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٧- مجموعة من الباحثين: **في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان، النموذج اللبنانيّ**، بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٨٦م.
٨- مجموعة من الباحثين: **في تجديد العيش المشترك**، المؤتمر الأوّل ١٣-١٤ أيّار ١٩٩٤م، مركز الدراسات والأبحاث الرعويّة في دير مار إلياس، أنطلياس، ١٩٩٤م.
٩- محمّد منير سعد الدين: **العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ في ظلّ الدولة الإسلاميّة، شهادة من التاريخ**، جونيه، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١م.
١٠- مختار عيتاني، عبد اللطيف فاخوري: **بيروتنا**، ط ٢، بيروت، لا.ن، ١٩٩٧م.

مقاربة استعاديّة لأحداث ١١ أيلول ٢٠٠١

الدكتور شارل شرتونيّ(*)

يلاحظ متبّع الأحداث التي تلت العمليّات الإرهابيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة أنّها لم تكن بالأحداث الطارئة والعابرة، لكنّها أسّست لواقع سياسيّ جديد يطال طبيعة المجتمع الدوليّ الراهن، ومستقبل الدول الديموقراطيّة، ومفاعيل هذه الأحداث على الإسلام والمجتمعات الإسلاميّة وطبيعة انخراطها في الحياة الدوليّة ونوعيّة علاقتها القادمة بمجتمعات الغرب الديموقراطيّ؛ يضاف إلى ذلك سلسلة النتائج الجيوبوليتكيّة والاستراتيجيّة التي سوف تترتّب عن المواجهة الشاملة مع إرهاب الأصوليّين الإسلاميّين. إنّ العمليّات التي جرت في ١١ أيلول كانت بمثابة إعلان حرب شاملة تحمل في طيّاتها مشروع حروب إرهابيّة متنوّعة الأدوات ومعطوفة على ذهنيّة عدميّة لن تتورّع عن الدفع بكوارث بشريّة. إنّ الطائرات الانتحاريّة مضافة إلى ما أظهرت التحقيقات من سعي حثيث لامتلاك واستعمال وسائل حربيّة كيميائيّة وجرثوميّة ونوويّة تُظهر خطورة هذا النهج وبالتالي ضرورة مواجهته على عدّة مستويات.

إنّ ردّة الفعل الإجماعيّة في المجتمع الدوليّ وإدانة هذا النهج قد شملتا عدّة دول واتّجاهات سياسيّة ذات رؤى ومصالح استراتيجيّة مختلفة إن لم نقل متعارضة، مثل كوبا والصين الشعبيّة وروسيا وخاصّة المنظومة الديموقراطيّة الغربيّة في جناحيها الأوروبيّ والأميركيّ بالإضافة إلى شبه

(*) أستاذ في معهد العلوم الاجتماعيّة، ٢، الجامعة اللبنانيّة.

القارّة الهنديّة وشبه القارّة الأميركيّة اللاتينيّة، ومجموعة الدول الآسيويّة والدول الإسلاميّة المعتدلة والحريصة على عدم كسر قواعد الحياة الدوليّة المشتركة.

إنّ هذا الموقف الإجماعيّ قد أكّد إصرار المجتمع الدوليّ وحرصه على عدم كسر القواعد التي تؤسّسُ للحياة الدوليّة القائمة على التشاور الدائم والمعالجة المشتركة والتوسّط في حلّ النزاعات الدوليّة وفي رعاية مبادرات السلام في مناطق شتّى من العالم، وذلك على القاعدة التي تقول إنّ للسلام والتسوية العاقلة في النزاعات أسبقيّةً على كلّ الاعتبارات التي تحرّك الأطراف المتنازعة. فسياسة العنف المطلق والتبرير الإيديولوجيّ الذي يتوسّله تنظيم القاعدة من أجل التأسيس لانقسامات دينيّة صداميّة تجتاز كلّ الدوائر السياسيّة، قد دفعا بالمجتمع الدوليّ إلى اتّخاذ موقف إدانة حاسم متجاوزًا بذلك الكثير من حالات التلكّؤ النفسيّ والسياسيّ التي ترافق القرارات الدوليّة. ومنطق الإرهاب العدميّ الأعمى قد استحثّ ردود فعل صلبة من أجل ضبط التفاعلات المتفلّتة والحدّ من التداعيات غير المتوقّعة التي يؤدّي إليها التعاطي الرخو مع هذا النوع من التحدّيات. هذا هو مدلول ردّة الفعل الدوليّة على منطق أسامة بن لادن الذي بدعوته إلى «أمّة المليار»، يحاول أن يؤسّس لقطيعة وجدانيّة أوّلًا وسياسيّة بالتالي بين المجتمعات والدول الإسلاميّة وسائر المجتمع الدوليّ. لقد أخطأ بن لادن عندما اعتقد أنّ مفاعيل عمله سوف تقتصر على مجابهة الولايات المتّحدة والديموقراطيّات الغربيّة وأنّه سوف ينجح في تحييد بقيّة المجموعة الدوليّة انطلاقًا من واقع الاختلافات السياسيّة والإيديولوجيّة في العالم.

يضاف إلى ذلك أنّ ردّة الفعل الإجماعيّة هذه سوف تساعد على تأكيد أهمّيّة الممارسات التشاوريّة والعمل المشترك لا في مجال احتواء النزاعات الناشئة أو الطارئة فقط، بل في مجال معالجة المشاكل الدوليّة على تنوّع موضوعاتها: الأمنيّة، والأتنيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة والبيئيّة والسياسيّة وفي مجال حقوق الإنسان... هذا مدلول آخر إلى أنّ العولمة بدأت تكتسب أبعادًا تدبيريّة وحكوميّة ينبغي تطويرها ودفعها في

كلّ الاتّجاهات. إنّ دفع العمل العالميّ المشترك سوف يؤسّس لمداخلات عديدة باسم المجموعة الدوليّة، وذلك انطلاقًا من اعتبارات التضامن الإنسانيّ في مجالات احتواء الكوارث الطبيعيّة أو مفاعيل الحروب الأهليّة المدمّرة؛ وحقوق الإنسان من جهة صيانة الحقوق الثقافيّة لدى المجموعات، وحصانة وحرّيّة وحقوق الأفراد وحقّ الشعوب السياسيّ في تقرير مصيرها وتكريس الحقوق المتساوية بين الأعراق والأديان والأتنيات والجنسين؛ وحماية الطبيعة في مجال إيجاد وإنفاذ الاتّفاقات البيئيّة التي تهدف إلى حماية الطقس والثروة البيئيّة وتنوّع الفصائل الحيوانيّة؛ وحماية الأمن الدوليّ عبر اتّفاقيّات نزع التسلّح، والتوسّط النزاعيّ، ورعاية اتّفاقيّات الهدنة والسلام بين المتنازعين؛ وتطوير العمل الثقافيّ الدوليّ باتّجاه تعزيز الاعتراف المتبادل بين الحضارات والأديان والأتنيات، وتوسيع مجالات التعارف والتثاقف والعمل المشترك في مختلف مجالات الفنون والآداب والأبحاث العمليّة والحوار الدينيّ المسكونيّ؛ والتعاطي مع تطوّر العولمة الاقتصاديّة في مجال توسيع المشاركة في الحياة الاقتصاديّة المعاصرة، عبر مساعدة الدول النامية على ولوج الاقتصاد المعرفيّ، ودفع المبادلات التجارية على قواعد أكثر تداخليّة، وضبط قواعد الحياة الاقتصاديّة الدوليّة باعتبارات مناقبيّة وأدائيّة تحدّ من الانشطارات بين دول الشمال والجنوب، وتقول بالشفافيّة الماليّة كأساس رادع لكلّ ممارسات الاقتصاد المنحرف؛ وإعادة تفعيل آليات الرعاية الاجتماعيّة على مستوى الدول وعلى المستوى الدوليّ.

يتساءل القارئ: ما الذي يدفع الباحث إلى توسيع دائرة مقاربته في مجال التعليق على نتائج أحداث ١١ أيلول. أمّا الجواب فهو أنّ مدلولات هذه الأحداث هي متعدّدة الوجوه وبالتالي فهي تتطلّب مقاربة شموليّة تطال مختلف مكوّناتها. إنّ اقتحام مجموعة إرهابيّة أصوليّة ضوابطَ الحياة الدوليّة هو مؤشّر متعدّد الاتّجاهات يشير إلى تراجع الدولة السيّدة على أرضها، وإلى تنامي قدرة الجماعات والأشخاص، في مجال إعادة ترسيم قواعد الحياة الدوليّة انطلاقًا من أولويّات ومفكّرات سياسيّة خاصّة بهم؛

كما أنّها تشير إلى أهمّيّة إيجاد حوار بين الحضارات والأديان يمنع إمكانيّة نشوء نزاعات سياسيّة منعقدة حول خلافات بين أنظمة قِيَميّة متباينة وبالتالي يؤدّي إلى تركّز منعزلات سياسيّة وذهنيّة مستنفرة؛ يضاف إلى ذلك ضرورة إعادة العولمة الاقتصاديّة إلى الدائرة السياسيّة التي تشرف على وضع معايير تمنع من تحوّل العولمة إلى «بلقنة العالم» بحيث تبلغ الانقسامات الاقتصاديّة والاجتماعيّة داخل الدول وفي ما بينها حدًّا من النزاعيّة التي تهدّد الاستقرار الداخليّ والدوليّ. هذا يعني أنّ للتدبير السياسيّ دورًا أساسيًّا في إيجاد الحلول على تنوّعها وتنظيم العلاقات السياسيّة على قواعد ديموقراطيّة وتشاوريّة.

أميركا بين الفعل وردّة الفعل

لقد حرصت الإدارة الأميركيّة منذ البداية على الدفع بسياسة ائتلافيّة داخل الديموقراطيّة الغربيّة أوّلًا ومع سائر الدوائر الجيواستراتيجيّة تاليًا، وذلك من أجل بناء ردّة فعل منظّمة وهادفة، تؤدّي إلى مواجهة حادّة مع الإرهاب الأصوليّ وإلى صياغة معالم جديدة لنظام أمنيّ دوليّ متداخل. إنّ الاستجابة الدوليّة لهذه السياسة هو مؤشّر مزدوج، يشير من ناحية إلى صوابيّتها وفاعليّتها ومن ناحية أخرى إلى تطابقها مع استعدادات ومصالح وقِيَم متقاربة تبدّي الأمن والسلام على أيّة اعتبارات أخرى.

إنّ حيازة العمل العسكريّ الأميركيّ على تغطية دوليّة من خلال استصدار قرارات الأمم المتّحدة، وتغطية الدوائر السياسيّة الدوليّة على تنوّعها، وانخراط الأمم المتّحدة، في إدارة التسوية الشاملة لأوضاع أفغانستان بعد الفراغ من الضربة العسكريّة، هو إنجاز سياسيّ بالغ الأهمّيّة. كما أنّ المقاربة العسكريّة الانتقائيّة والجراحيّة والموضعيّة – هي أيضًا من علامات المواجهات العسكريّة في الزمن المعولم – وهي من التدابير الذكيّة التي توائم بين الفعّاليّة العسكريّة والحرص على التقليل من الخسائر البشريّة في أوساط المدنيّين والحدّ من حجم الخراب الناشئ عن العمل العسكريّ. ينبغي أيضًا أن أشير إلى أهمّيّة تنسيق العمل

الاستخباراتيّ بين دول الغرب الديموقراطيّ وسائر الدوائر السياسيّة في العالم، بحيث يتمّ تطويق العمل الإرهابيّ واستدراكه وذلك انطلاقًا من سياسة وقائيّة تسمح بكشف وتفكيك قواعده العملانيّة، وتعطيل مصادر إمداداته الماليّة، وإظهار مخطّطاته، وذلك عبر سياسة إعلاميّة تسمح للمواطنين معرفة حقيقة الأمور، وبالتالي اتّخاذ مواقف سياسيّة وأخلاقيّة وأمنيّة رادعة باتّجاه مؤسّساته وأشخاصه وأعماله. لقد نجحت الولايات المتّحدة والديموقراطيّات الغربيّة في تفكيك سياسات تنظيم «القاعدة» في جميع بلدانها، وفي كشف المؤسّسات الماليّة والاقتصاديّة التي تموّل أعماله، وفي تركيز سياسة أمن وقائيّ ومتحرّك.

إنّ مبادرة إدارة الرئيس بوش إلى احتواء محاولة أسامة بن لادن إيجاد تماهٍ بين تنظيم القاعدة والإسلام كديانة، كان من الخطوات الجيّدة، على الرغم من التأييد الذي حصل عليه بن لادن من الشارع الإسلاميّ في غير بلدٍ مسلم وفي الأوساط الإسلاميّة في العديد من الدول غير الإسلاميّة. وردود الفعل في الولايات المتّحدة الأميركيّة والديموقراطيّات الغربيّة لم تصل إلى حدّ ردّات الفعل البقائيّة العمياء، بل بقيت ضمن حدود ردّات الفعل الحازمة وغير المتهاونة ولكن المتبصّرة والحاسبة لكلّ المعطيات الأمنيّة والسياسيّة والمناقبيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ينبغي أن تصوّب العمل العامّ في المجتمعات الديموقراطيّة، وهذا ما سوف نشهده في السنوات القادمة على مستوى تبلور خيارات أمنيّة وسياسيّة جديدة داخل الديموقراطيّات الغربيّة. وهنا أخطأ أيضًا أسامة بن لادن في اعتقاده أنّ الديموقراطيّات قد فقدت عصبها الدفاعيّ. لقد برهنت الديموقراطيّات أنّها مستعدّة للدفاع عن ذاتها بكلّ حزم وحسن تدبير ومن دون المساس بمقوّماتها الفلسفيّة القائمة على صيانة الحرّيّات العامّة والخاصّة. إنّ التميز الذي حرصت على إقامته الديموقراطيّات الغربيّة بين الإسلام وإرهاب الأصوليّين الإسلاميّين قد ساهم في ضبط ردود الفعل الدفاعيّة في مجتمعاتها وفي حثّ مختلف الأوساط الإسلاميّة في مجتمعاتها إلى إعادة النظر في تأثيرات الأصوليّة الإسلاميّة على مستقبلها.

والإيديولوجيّا التي تقوم عليها حركات الإسلاميّين تستهدف أمن وحرّيّة وقيَم الديموقراطيّات الغربيّة وتحاول تعطيل دفاعاتها انطلاقًا من ابتزاز الحرّيّات الديموقراطيّة والتستّر بها من أجل ضربها من الداخل. إنّ المقولات السائدة في هذه الأوساط من مثل الاستيلاء على دول الكفّار وأملاكهم ونسائهم، والعمل على إشاعة «ثقافة الذنب» التي تلخّصها مقولة «إنّ استعماركم إيّانا ودعمكم القوى الرجعيّة في الدول الإسلاميّة يجيز لنا إيذاءكم وما عليكم إلّا أن تعوا خطاياكم وتكفّروا عنها بعدم اللجوء إلى أيّ ردّة فعل»، تهدف إلى خلق حوافز عدوانيّة وتسلّطيّة بالإضافة إلى تفكيك الدفاعات النفسيّة في المجتمعات الغربيّة. كما أنّ سياسة الاستباحة والتستّر بالحرّيّات الديموقراطيّة، والاستفادة من حصانات دول القانون وشبكة الحقوق والخدمات التي تؤمّنها للمهاجرين، قد أصبحت من الاستراتيجيّات المفضوحة، التي ينبغي تعطيلها عن طريق التطبيق الجدّيّ لقواعد إلغاء ما يتعارض منها مع قواعد المواطنيّة الديموقراطيّة، والمحاسبة الصارمة التي يفترضها العيش في دولة القانون. وقد بدا جليًّا أنّ التظاهر والتلاعب على الديموقراطيّة هو حرب على الديموقراطيّة، وبالتالي فالدفاعات الديموقراطيّة هي من أبرز سمات الممارسة السياسيّة التي عادت إلى مسرح الديموقراطيّات الغربيّة.

إنّ أخطر ما يقوم به الأصوليّون الإسلاميّون هو سعيهم لتحويل المَهاجر الإسلاميّة إلى منعزلات ذهنيّة وسياسيّة وجغرافيّة، والحيلولة دون اندماجها بالمجتمعات المضيفة، وتوسّلها منطلقاً لأعمال إجراميّة وإرهابيّة تستهدف هذه المجتمعات. هذا النهج السياسيّ الخطر سوف يؤدّي إلى تأسيس قطيعة نفسيّة وثقافيّة ودينيّة وسياسيّة مع مجتمعات المهجر المضيفة، مع كلّ ما يترتّب على ذلك من انعكاسات على أمن الديموقراطيّات وعلى تطابق أدائها مع قناعاتها الفلسفيّة. إنّ جدليّة الأمن والحرّيّة قد عادت إلى صدارة المفكّرة السياسيّة في العالم الغربيّ. وعمليّة نبش قواعد الإرهاب الأصوليّ داخل المجتمعات الغربيّة قد أصبحت المهمّة الأمنيّة الأساسيّة لهذه المجتمعات، والسرعة التي تجري فيها

الأعمال في هذا المجال تنبئ بإرادة سياسيّة حاسمة في معالجة جذريّة لهذا الملفّ.

لقد أثار تطوّر المواجهات بين الولايات المتّحدة وتنظيم القاعدة أسئلة عديدة حول تجاوز العمل الدفاعيّ لضوابط دولة القانون ولمعايير حقوق الإنسان التي تميّز الأداء السياسيّ والعسكريّ في الأنظمة الديموقراطيّة. هذه التساؤلات وما يرافقها من تخوّفات هي مبرَّرة من الزاوية المناقبيّة والسياسيّة لما فيها من تأكيد على أهمّيّة المراقبة والمحاسبة الديموقراطيّة الدوْرية لأداء السلطات التنفيذيّة؛ كما أنّها تركّز على مركزيّة الاعتبارات الأخلاقيّة ومنطق حقوق الإنسان في تقييم العمل السياسيّ في الأنظمة الديموقراطيّة. إنّ التخوّف الصادق في بعض أوجهه والمبالغ في بعضه الآخر على مستقبل الحرّيّات ودولة القانون وحقوق الإنسان في الولايات المتّحدة والديموقراطيّات الغربيّة لا أساس له، لأنّ التدابير الأمنيّة هي هادفة ومستندة إلى آليّات قانونيّة وديموقراطيّة واضحة المعالم ولا علاقة لها بأيّة إيديولوجيّة تمييزيّة. فالمستهدف هي الأعمال الإرهابيّة التي تقومُ بها جماعات الإسلاميّين المتطرّفين، لا الإسلام ولا حتّى أصحاب القناعات الأصوليّة الذين لا يلجأون إلى العنف أو إلى ضرب النظام الديموقراطيّ الذي يضمن حرّيّة اعتقادهم. هذه الملاحظات لا تنفي تنامي اتّجاهات سياسيّة وإيديولوجيّة تمييزيّة أو تعميميّة لا تعبأ بإقامة الفوارق. وتنامي هذه المناخات يُفَسَّر انطلاقًا من اعتبارات دفاعيّة دفع بها هذا النمط من الإرهاب العدميّ، وتراجعها مرتبط بإعادة الأمن ومعالجة الملفّات التفجيريّة ودخول الجماعات الإسلاميّة المهاجرة إلى الغرب في ديناميكيّة الديموقراطيّة الغربيّة الثقافيّة والسياسيّة، وتطبيع المجتمعات الإسلاميّة من خلال المعاطاة البنّاءة مع الحداثة، والعمل الإنمائيّ وبثّ الثقافة الديموقراطيّة.

أمّا الإشكاليّة الأخرى التي برزت في الأشهر الماضية فهي بروز فروقات في تحديد المفكّرة العمليّة في هذا المجال. ذلك بأنّ الإجماع الذي ساد بين الديموقراطيّات الغربيّة حول أهمّيّة المواجهة مع تنظيم

القاعدة وإيديولوجيّة الإسلاميّين الإرهابيّين، لم يتبعه إجماع حول طبيعة المرحلة القادمة من المواجهة مع الدول المعنيّة في هذا المجال ونوعيّة المشاكل التي ينبغي مقاربتها. فلقد نشأ خلاف حول طبيعة المواجهة القادمة مع نظام صدّام حسين، لا بين الولايات المتّحدة والأوروبيّين فقط، ولكن حتّى في داخل الإدارة الأميركيّة. وثمّة اتّجاهات تقول بضرورة اللجوء إلى العمل العسكريّ لإنهاء نظام حسين وثمّة مقاربات أخرى تدعو إلى تفعيل عمل دبلوماسيّ ضاغط يدفع بالنظام العراقيّ إلى الدخول الطوعيّ في برنامج مراقبة التسلّح كأساس لفكّ الحصار وعودة العراق إلى الحياة الدوليّة المطبّعة. وبرز خلاف آخر حول ردّة فعل الإدارة الأميركيّة على السياسة التي اعتمدها المحافظون في النظام الإيرانيّ في أفغانستان عبر تفعيل صدامات قبليّة تعيق عمل الحكومة الأفغانيّة الجديدة، وتصعيد التطرّف الدينيّ، وذلك تخوّفًا من مفاعيل المواجهة الأميركيّة على مستقبل الأصوليّات الإسلاميّة. ولقد ركّز الأوروبيّون وأفرقاء عديدين داخل الإدارة الأميركيّة وخارجها على عدم جدوى هذه المقاربة، خاصّة بوجود تيّار إسلاميّ إيرانيّ مؤيّد للمواجهة في أفغانستان ويدعو إلى فتح الأبواب الواسعة للعلاقات المتنوّعة مع مجتمعات الغرب الديموقراطيّ. كما نشأ خلاف حول اتّجاه الإدارة الأميركيّة إلى اتّخاذ مبادرات من دون التشاور الكافي مع حلفائها في الديموقراطيّات الغربيّة انطلاقًا من سياسة الأحاديّة الانتهازيّة: نتعاون مع حلفائنا عندما تقتضي حاجاتنا وننكفئ عن ذلك في حال انتفاء مصلحتنا المباشرة. يضاف إلى ذلك تخوّف دوائر أوروبيّة وأميركيّة متعدّدة من محورة التعاطي مع مسألة الإرهاب حول قضايا أمنيّة وسياسيّة مباشرة، دونما إيلاء الأهمّيّة اللازمة للشروط البنيويّة لتنامي النزعات الإرهابيّة.

إنّ مراجعة هذه المشاكل تؤكّد لنا أهمّيّة الموضوعات التي استحثّها الإرهاب الأصوليّ الإسلاميّ، وأهمّيّة مقاربتها من زاوية تشاوريّة وتعدّديّة وشاملة، وذلك تلافيًا لنشوء خلافات غير لازمة والدفع بمقاربات مجزّأة أو خاطئة. غير أنّه على المراقب أن يتنبّه لأمر أساسيّ مُفاده أنّ الإدارة

الأميركيّة هي في صدد الدفاع عن أمنها الوطنيّ وهيبتها وحرمة مؤسّساتها الديموقراطيّة التي استُهدِفت انطلاقًا من استغلال الإسلاميّين لحرّيّاتها ولحصانات دولة القانون. أضف إلى ذلك أنّ الإرهابيّين قد استفادوا من حرّيّات وحصانات الديموقراطيّات الأوروبيّة لتركيز شبكاتهم وتنسيق أعمالهم، وذلك من ضمن خطّة عمل شاملة تستهدف أمن الديموقراطيّات الغربيّة وقيمها وأنظمتها دونما تمييز. فالتقدير الصائب للأخطار الناشئة عن الإرهاب الأصوليّ الإسلاميّ يتطلّب مقاربة منوّعة متكاملة وآليّات تشاوريّة تسمح ببناء سياسة مجابهة متماسكة.

إنّ إيلاء المتغيّر الأمنيّ والدفاعيّ المباشر أهمّيّةً أساسيّة في سياسة مواجهة الإرهاب، هو أمر ضروريّ في العمل الاحتوائيّ، ولكن عليه أن لا يحجب أهمّيّة التقييم المستمرّ للإشكاليّات والفاعلين الذين يحرّكون الأعمال الإرهابيّة وأنماط التعاطي معهم في ضوء خطط مرحليّة وتحالفات ظرفيّة، ودونما الوقوع في خطأ التعميم والتوسّع في دائرة المجابهات على نحوٍ غير لازم.

أمّا المحاور الصينيّة والروسيّة فهي، مع حرصها على صيانة موازين القوى التي تنظّم جزءًا أساسيًّا من علاقاتها بالولايات المتّحدة، لم تتخلَّ عن مساندتها لخطّة المواجهة الأميركيّة على وجه الإجمال ولم ترَ فيها حتّى اليوم أيّ مساس بمصالحها الأمنيّة الأساسيّة؛ لقد وافقت روسيا على سبيل المثال على التعاون بين الولايات المتّحدة وجمهوريّتي كازاخستان وجورجيا في مجال المواجهة العسكريّة مع تنظيم القاعدة، وتعمل على الضغط على العراق للدخول في برنامج مراقبة التسلّح.

الائتلاف الموسّع والملفّات النزاعيّة والشركاء المحتملون

إنّ مبادرة الإدارة الأميركيّة باتّجاه تشكيل ائتلاف دوليّ واسع لمواجهة الإرهاب، تشكّل امتدادًا للنهج الذي ابتدأ مع حرب الخليج، مع فارق أساسيّ هو استقطاب التأييد الروسيّ والصينيّ والحصول على تأييد

متحفّظ ومشروط ومتلكّئ من الدول الإسلاميّة المعتدلة. فلقد وافق كلّ من الروس والصينيّين على الانضمام إلى هذا الائتلاف انطلاقًا من مفكّرتين: الأولى جامعة وهي القاضية بالتأكيد على أصول الحياة الدوليّة، والثانية خاصّة بكلّ منهما، إذ هما في حالة مواجهة مع حركات انفصاليّة في بلديهما. فالمواجهة الروسيّة مع الشيشان ومشاركة بن لادن في هذه الحرب قد دفعتا بالرئيس بوتين إلى إدراج مشكلته ضمن خانة المواجهة الحاليّة مع الإرهاب الأصوليّ. إلّا أنّ الولايات المتّحدة قد أعادت تأكيد ضرورة معالجة مشكلة الشيشان كمشكلة سياسيّة داخليّة تتطلّب تسوية مع المعتدلين كأفضل سبيل لقطع الطريق على التطرّف الداخليّ وعلى الإسلاميّين الخارجيّين من أمثال بن لادن. أمّا دخول الصين على خطّ الائتلاف انطلاقًا من مشكلتها مع الإنفصاليّين المسلمين ومن مشكلة التيبت ومع الحركات الدينيّة المعارضة في الداخل أمثال «فالون جونغ»، فلم تثنِ أيضًا الولايات المتّحدة عن التذكير بأنّ تسوية مشكلة الأقلّيّات هي مشكلة سياسيّة داخليّة تتطلّب معالجة وتسويات مناسبة، وهي أفضل السبل لاحتواء هذه النزاعات وتعطيل مفاعيلها التفجيريّة.

لا بدّ، في هذا السياق، من التوقّف على بعض التحليلات التي تحاول إدخال مصالح الولايات المتّحدة الاستراتيجيّة في بحر قزوين كمبرّر أساسيّ لحربها في أفغانستان. يحاول هذا النوع من التحليل الاستطراديّ إزاحة مركزيّة المواجهة مع «القاعدة» الإرهابيّة التي جعلت من أفغانستان منطلقًا لأعمالها دوليًّا. أمّا قضيّة إمدادات النفط والغاز، فهي من جملة القضايا التي تشغل الولايات المتّحدة في أزمنة السلم وتدخل في صلب العلاقات الاقتصاديّة والاستراتيجيّة لجمهوريّات آسيا الوسطى، التي تسعى أن تموضع نفسها ضمن المعادلات الإقليميّة والدوليّة الجديدة. والولايات المتّحدة، على أهمّيّة دورها في هذا الملفّ، هي فاعل بين آخرين. هذا عدا أنّ أحداث ١١ أيلول قد أدخلت روسيا والولايات المتّحدة وجمهوريّات آسيا الوسطى في معادلات جديدة سوف تؤثّر بشكل أساسي في قضيّة استثمار الطاقة في بحر قزوين وتوزيعها.

أمّا المسألة الفلسطينيّة - الإسرائيليّة، فقد أعاد الأميركيّون تأكيدهم على ضرورة وقف دوّامات العنف المغلقة من الجانبين، والعودة إلى طريق المفاوضات من ضمن معادلة الدولة الفلسطينيّة مقابل الأمن الإسرائيليّ، كأفضل سبيل لقطع الطريق على الراديكاليّين الإسرائيليّين الذين يحاولون إسقاط البعد الوطنيّ للانتفاضة الفلسطينيّة ووضعها في خانة الإرهاب، وعلى الراديكاليّين العرب الذين يسقطون مسألة الاعتراف بدولة إسرائيل كباب أساسيّ لحلّ المسألة الفلسطينيّة ويستهدفون الأمن الوطنيّ الإسرائيليّ. إنّ تأكيد الرئيس بوش ورئيس الوزراء البريطانيّ طوني بلير على مركزيّة إنشاء الدولة الفلسطينيّة في مشروع التسوية الفلسطينيّة - الإسرائيليّة، يشكّل مدخلًا أساسيًّا لدخول مرحلة جديدة قائمة على وقف العنف والعودة غير المشروطة إلى المفاوضات على قاعدة تجديد الاعتراف المتبادل والالتزام بالتطبيق العمليّ للاتّفاقيّات من الجانبين. لقد أخطأت السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة في عدم استفادتها من الوساطة الأميركيّة إبّان إدارة الرئيس كليتون التي دفعت الحقوق الوطنيّة الفلسطينيّة إلى مقدّمة الاهتمامات الدوليّة. وعليها ألّا تفوّت هذه المرّة أيضًا فرصة إيجاد حلّ عمليّ، يأخذ بعين الاعتبار تثبيت الكيان الفلسطينيّ. كما على الحكومة الإسرائيليّة أن تتخذ موقفًا حاسمًا من مسألة تفكيك المستوطنات كبرهان قاطع لالتزامها بنشأة الدولة الفلسطينيّة.

إنّ سياسة مواجهة الإرهاب كما وضعتها الإدارة الأميركيّة تضع مسألة إيجاد حلّ للنزاع العربيّ الإسرائيليّ في مقدّمة وسائلها لاحتواء الراديكاليّة الإسلاميّة، فينبغي على التيّارات المعتدلة الاستفادة من هذه الرؤية الجديدة وعدم الوقوع في شرك الأصوليّة الإرهابيّة التي تتوخّى التأزيم والتصعيد لأهداف تخدم استراتيجيّاتها الانقلابيّة، وهذا ما سمعناه من ياسر عرفات وقياديّين من السلطة الوطنيّة الذين رفضوا وضع اليد على قضيّتهم من قبل بن لادن وسواه من الأصوليّين ذوي المفكّرات السياسيّة الدوليّة. ومع ذلك، فتراجُع الجانبين الإسرائيليّ والفلسطينيّ عن خطّ المفاوضات وعودتهم إلى حلقة التقاتل المفرغة وتجاهلهم مشروعَ ميتشل،

وموقف المراقبة عن بعد الذي اعتمدته إدارة الرئيس بوش قد قضت في أقلّ من سنة على كلّ مكتسبات أوسلو والديناميكيّة السلميّة التي خلقتها على مستوى النفوس وعلى مستوى المبادرات السياسيّة.

ومن ثمَّ، فدوّامات العنف المتلاحقة وتصاعد الإيديولوجيّات الدينيّة والسياسيّة الرافضة للتسوية السلميّة عند الطرفين، لا تشكّل خطرًا على تسوية عقلانيّة للنزاع العربيّ - الإسرائيليّ فقط، بل على إمكانيّة ضبط ديناميكيّة «الصدامات الحضاريّة» التي تشيعها الإيديولوجيّة الجهاديّة في الأوساط الإسلاميّة والاتّجاهات المتطرّفة عند الإسرائيليّين في أوساط المتطرّفين في الشتات اليهوديّ الذين يعتقدون أنّ التفوّق العسكريّ كفيل بإعطاء الأمن.

أمّا المسألة العراقيّة فهي أسيرة لمعادلات مغلقة. فصدّام حسين مصرّ على إبقاء العراق خارج المجموعة الدوليّة، وذلك بعدم كشفه عن واقع التسلّح البيولوجيّ والكيمائيّ والنوويّ وهذا ما كلّفه هذا الحصار المرهق الذي أتى كتكملة للنزاع العراقيّ - الإيرانيّ ولحرب الخليج، أي لعشر سنوات من الحروب المدمّرة؛ ولم يستطع من ناحية أخرى إيجاد تسويات ديموقراطيّة وعادلة لمشكلاته مع الشيعة في الجنوب والأكراد في الشمال، وبالتالي دفع بعمليّة تفكّك العراق إلى أبعد حدّ. فهل سيبقى صدّام أسير مواقفه وقد دامت أكثر من عقد، أم يبادر إلى كسر الطوق المفروض عليه عبر المشاركة الطوعيّة في برنامج مراقبة التسلّح وإيجاد تسوية تاريخيّة طال انتظارها مع الشيعة والأكراد؟

هل سيستفيد صدّام حسين من هذه الأوضاع الجديدة للقيام بمراجعة تاريخيّة، تكسر الطوق وتعيد العراق إلى الحياة الدوليّة الطبيعيّة، أم أنّنا هنا أمام تمنٍّ في غير محلّه؟ جوابي عن هذا السؤال، أنّ التغيير عند صدّام حسين أمر عسير دونه صعوبات ليس أقلّها الذهنيّة والموقف الآسر. أمّا الولايات المتّحدة الأميركيّة فيتجاذبها تيّاران، أحدهما يقول بضرورة إلحاق عمليّة أفغانستان بعمليّة في العراق لطرد صدّام حسين من الحكم.

كلّنا يعرف أنّ لهذا الحلّ مخاطر عديدة، أهمّها المساهمة في تصعيد التطرّف الإسلاميّ الذي يرى في الحرب على الطالبان وبن لادن حربًا على الإسلام، فكيف إذا ما استبعت بحرب على العراق؟ وتيّار آخر يقول بمتابعة الحصار ودعم التيّارات المعارضة من أجل تغيير يأتي من الداخل. أمّا في اعتقادي، فمن الضروريّ الدفع بديبلوماسيّة غير عاديّة تقنع صدّام حسين بضرورة الدخول الطوعيّ في برنامج المراقبة والتسوية السياسيّة السلميّة مع الداخل والخارج. هذا إذا ما أردنا مخرجًا يقينا العنف والراديكاليّة السياسيّة كأجوبة دائمة على المطبّات العراقيّة القاتلة.

وفي ما يتعلّق بالتعاون مع باكستان، فقد بني على أساس استراتيجيّة الطوق للقضاء على نظام الطالبان. وتجاوبت باكستان مع الولايات المتّحدة منذ إعلان المواجهة مع الحركات الأصوليّة، ولكن على نحوٍ حذر لما في هذا الموقف من انعكاسات على السلام الأهليّ في داخلها وتخوّف الرئيس مشرّف النسبيّ من مواجهة مع الأصوليّين الباكستانيّين، بالإضافة إلى تعاطف جزء من المخابرات الباكستانيّة والجيش مع نظام الطالبان الذي أوجدوه كأفضل سبيل لتثبيت سياسة النفوذ الباكستانيّة في أفغانستان. لقد برهن مشرّف عن حكمة سياسيّة وتصميم أكيدين، فنجح في إزاحة معارضيه في الجيش والمخابرات، وفي توسيع دائرة التعاون العسكريّ مع الولايات المتّحدة تدريجًا دونما إثارة للحساسيّات على نحوٍ صاخب. وأهمّ ما في موقفه هو تصميمه على مواجهة الحركات الأصوليّة على غير مستوى، بما فيه إعادة النظر في المدارس الدينيّة التي اعتبرها في أساس تفسير خاطئ للإسلام يدفع إلى العنف والتطرّف، وإلى نشوء حركات سياسيّة رديكاليّة وإرهابيّة تؤثّر في الاستقرار الداخليّ والإقليميّ والدوليّ. وقراره في مجال مواجهة الأصوليّة والتأكيد على الطابع الإسلاميّ المعتدل لدولة باكستان وعلى انخراطها في حياة المجموعة الدوليّة، قد أدّى إلى تشجيع النزعات المعتدلة في البلدان الإسلاميّة ودفعها إلى اتّخاذ مبادرات مماثلة. لقد حاول المتطرّفون داخل الجيش والمخابرات في أوساط الأصوليّين إفشال مبادرات الرئيس مشرّف عبر دفع

التطرّف الإيديولوجيّ، ولكنّهم لم يَلقوا التجاوب اللازم، أو عبر إعادة تحريك أزمة كاشمير لا سيّما من خلال مهاجمة البرلمان الهنديّ في الإقليم وإعادة تحريك العداوة بين الهند وباكستان. لكنّ موقف مشرّف الثابت وإدانته المتطرّفين ومواجهتهم، حالت دون الانزلاق المطلوب، وقد تُفسح في المجال لمرحلة جديدة من المفاوضات بين الهند وباكستان لمعالجة أزمة كاشمير المديدة.

إنّ نجاح المبادرة السياسيّة والعسكريّة الأميركيّة في إزالة نظام الطالبان وفي تفكيك المرتكز اللوجستيّ والعسكريّ والسياسيّ لتنظيم القاعدة قد أصبح واقعًا يؤسّس لمرحلة جديدة داخل أفغانستان وفي المنطقة. هذا يعني بداية سياق سياسيّ جديد يهدف إلى إعادة بناء دولة فعليّة في أفغانستان ومنع تحوّلها مجدّداً إلى أرض سائبة تتوسّلها السياسات الإرهابيّة الباحثة عن أرضٍ تريدها حصنًا ومنطلقًا لأعمالها. وهذا يعني أنّه على جيران أفغانستان التخلّي عن سياسات النفوذ القائمة على اختراق الانقسامات الأفغانيّة وتوظيفها في خدمة أهدافها المتحرّكة والمتضاربة، وأنّه يتوجّب على الهند وباكستان وإيران وكازاخستان المساعدة على تثبيت السياق القاضي بإعادة بناء الدولة الأفغانيّة ومقاربة مشاكلهم من زاوية إيجاد تسويات ديموقراطيّة جدّيّة.

لقد ساعدت المبادرة الأميركيّة في تحقيق أهداف أفغانيّة داخليّة أساسيّة: أ) عودة أفغانستان إلى المجموعة الدوليّة، ب) تحريك مشاريع المصالحة الوطنيّة وإعادة بناء الدولة على قواعد جديدة، ج) تحريك عمل إنمائيّ يجمع مبادرات دولاتيّة والمؤسّسات الدوليّة والمنظّمات غير الحكوميّة. لا ريب أنّ العمل السياسيّ والعسكريّ وما أدّى إليه حتّى اليوم قد أفسح في المجال أمام نشوء معادلات جديدة تساعد على دفع الاستقرار في منطقة آسيا الوسطى، ولعلّها تكون مناسَبة لا تُفوّت من أجل الدفع بسياسات إصلاحيّة تساعد على إعادة صياغة البنيات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة لمجتمعات ودول شديدة التفكّك وتعاني من أزمات اقتصاديّة واجتماعيّة وتربويّة حادّة. هذا يُملي أيضًا على الولايات

المتّحدة ودول الغرب الديمقراطيّة الخوض في سياسات تُوائم بين سياسة القوى الواقعيّة والسياسة الخارجيّة كعمل اجتماعيّ (كُونْدُولِيسا رايس) أي كعمل إصلاحيّ يهدف إلى تجاوز الدوّامات النزاعيّة المغلقة والمتوالدة التي يحدثها التخلّف السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. لا تعفينا هذه الملاحظات من رؤية المصاعب التي ترافق الأعمال العسكريّة الدائرة حاليًّا، والمشاكل المحيطة بإعادة بناء دولة مركزيّة في أفغانستان التي تعيش تحت وطأة الصراعات القبليّة المدمّرة والمداخلات الخارجيّة التي توظّفها ضمن سياسات النفوذ المتضاربة.

ولا بدّ أيضًا من التركيز على أهمّيّة هذه المبادرة في مجال تطوير سياسات إسلاميّة معتدلة وبالتالي الدفع بمفكّرات إصلاحيّة داخل المجتمعات والدول الإسلاميّة.

إنّ إيران، بحكم خلافها الاستراتيجيّ والإيديولوجيّ مع نظام الطالبان، بالإضافة إلى دعمها لتحالف الشمال المؤلّف من الطاجيك والأوزبك والهزار في غالبيّته، قد استفادت من هذه الأزمة لتأكيد نفوذها في المنطقة وتصفية حساباتها مع نظام الطالبان والمشاركة في تسوية أفغانيّة بديلة والدخول في عمليّة مصالحة مع الولايات المتّحدة من الباب الأفغانيّ. وعودة التوتّر بين إيران والولايات المتّحدة وإعادة اتّهامها إيران بالعمل على تغذية السياسات الإرهابيّة ما هو إلّا صورة عن صراع الإصلاحيّين والمتطرّفين داخل النظام الإيرانيّ، إذ إنّ المتطرّفين ينظرون بقلق إلى إفلاس السياسات الراديكاليّة الإسلاميّة، وبالتالي يعارضون أيّ تطبيع مع الولايات المتّحدة يؤدّي إلى دخول سياسةِ تعاون معها في عمليّة محاصرة نظام الطالبان وتصفية تنظيم القاعدة. والمفارقات الجيوبوليتيكيّة والإيديولوجيّة التي تحكم السياسة الإيرانيّة تفترض بالإيرانيّين حسم موقفهم باتّجاه الأزمة الأفغانيّة، لا سيّما أنّ الأميركيّين غير راغبين في تسويات عُرج في هذا المجال. لا بدّ أيضًا للأميركيّين من النظر إلى الصورة الإيرانيّة الكبرى ورؤية تلاوينها الإصلاحيّة والراغبة في فتح صفحة علاقات جديدة معها ومع سائر دول الغرب، وبالتالي تفويت

الفرصة على المتطرّفين المحافظين الذين يرغبون في إبقاء علاقات المواجهة.

في ما يختصّ بالأنظمة العربيّة المعتدلة، فهي إيجابيّة في إدانتها العمليّات الإرهابيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة، ولكنّها متلكّئة في اتّخاذ مواقف سياسيّة أو عسكريّة عمليّة، وذلك لما تعانيه من ضغوطات متأتّية من المعارضة الإسلاميّة في شوارعها. وبالتالي فهي تطالب بتبديل الأولويّات ومعالجة المسائل ابتداءً من وضع الحلّ الفلسطينيّ - الإسرائيليّ على نار ساخنة، كأفضل سبيل لاحتواء الراديكاليّين الإسلاميّين. النظام السعوديّ هو في حالة تجاذب بين حاجته إلى الوجود العسكريّ الأميركيّ وتمويله كلّ الحركات الأصوليّة داخل المدى الإسلاميّ وخارجه كضمانتين لاستمراريّته. هذه اللعبة المزدوجة آتية على نهايتها، ومن المرجّح أن تعيد الولايات المتّحدة النظر في أولويّات سياستها مع السعوديّة. في حين أنّ النظام المصريّ يفضّل في هذه المرحلة عدم إثارة حركاته الأصوليّة وإزاحة متاعبه باتّجاه التركيز على المسألة الفلسطينيّة. الأردنّ يعلن من ناحيته تضامنه العلنيّ مع الولايات المتّحدة واستعداده للمشاركة في أيّ عمل رادع. أمّا سورية فهي، على إدانتها للأحداث، ترفض أن تخوض في موضوع حلف عسكريّ أميركيّ ضدّ الإرهاب الأصوليّ وأن تثير مسألة الحركات الأصوليّة التي تتحرّك ضمن دائرة نفوذها. ليبيا بدورها تعلن إدانتها وتأخذ بُعدها عن هذه الممارسات التي سبق أن دعمتها. في ما يعود إلى السودان، تلازَم موقفُ الإدانة المبدئيّة مع تعهّد للتعاون في المجال الاستخباراتيّ. أمّا اليمن فقد دخلت في سياسة تعاون عمليّ مع الولايات المتّحدة الأميركيّة للتصدّي لشبكات تنظيم القاعدة في داخلها. يبقى أخيرًا تحديد موقع لبنان من الأوضاع الجديدة. وأقلّ ما يقال فيه أنّ بلادنا تمسّكت بموضوع التميز بين الإرهاب والمقاومة لأنّها لا تستطيع أن تأخذ مواقف واضحة من قضايا بهذه الخطورة؛ فالموقف الغامض هو أفضل المواقف. ويبدو أنّ السياسة الأميركيّة غير ملتبسة في مجال تطبيع الأوضاع في جنوب لبنان، وذلك عبر

إنهاء الدور العسكريّ لحزب الله وتسلّم الجيش الحدود الجنوبيّة وعودة لبنان في إطار المفاوضات الشرعيّة القائمة بين الدول. ينعطف هذا الموقف الأميركيّ على موقف أوسع يقضي بمحاصرة كلّ المنظّمات الأصوليّة الفلسطينيّة التي يعتبرها عائقًا في مجال عودة المفاوضات بين السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة وإسرائيل. فحزب الله، بحسب الرؤية الأميركيّة، يتولّى دورًا أساسيًّا في ترخيم السياسات الصداميّة في الأوساط الفلسطينيّة وفي الحؤول دون السياق التفاوضيّ وبالتالي يؤكّد عدم تراجعه عن خطّه المتطرّف. والاجتهادات التي يلجأ إليها الحزب للتمييز بين العمل المقاوم والإرهاب تبقى، في نظر أميركا أيضًا، غير مقنعة ما دام مؤدّاها الفعليّ هو تثبيت دوّامات نزاعيّة مغلقة ونسف المفاوضات وتعزيز التيّارات المتطرّفة عند الجانبين الإسرائيليّ والفلسطينيّ؛ بالإضافة إلى تعزيز المناخات الأصوليّة في المنطقة والعالم الإسلاميّ، وهي التي تتغذّى من الاحتقانات النزاعيّة وتركُّز السياسات المتطرّفة.

محاور عمليّة

إنّ مفاعيل الأحداث التي جرت في ١١ أيلول سوف تفترض مقاربة جديدة للواقع الدوليّ تنعقد حول المحاور التالية:

١ - قيام الولايات المتّحدة الأميركيّة ودول الغرب الديموقراطيّ بإنهاء المواجهات في أفغانستان وبتثبيت دينامية إعادة بناء الدولة على صعوباتها. وتسريع وتيرة المصالحة الداخليّة وتأسيس الدولة الأفغانيّة الجديدة يتطلّب سياسة تداخليّة في المجالات التالية: ١) تطوير آليّات التشاور والمشاركة بين سائر الفئات الأثنيّة والقبليّة؛ ٢) ضبط الصدامات القبليّة في الإقليم والإسراع في تكوين الجيش الوطنيّ الأفغانيّ؛ ٣) تأمين الفراغ الأمنيّ الحاضر من خلال القوّات الدوليّة الموجودة في المدن الكبرى وتعاونها مع القوّات الأفغانيّة الحليفة؛ ٤) إطلاق البرامج الإنمائيّة التي أقرّتها المجموعة الدوليّة في مجالات البنية التحتيّة، وبناء الإدارة

العامّة، والسياسات الصحّيّة والتربويّة والاجتماعيّة... ولا بدّ في هذا المجال من إيجاد آليّة تنفيذيّة تسمح بصرف المساعدات الإنمائيّة على الوجه الصحيح الذي يمنع الإهدار أو التقاسم بين أمراء الحرب وزعماء القبائل. إنّ الإشراف المباشر من قِبَل المؤسّسات الدوليّة والدول المساعدة، على البرامج الإنمائيّة، هو أساسيّ في هذا المجال.

٢ - إعادة تأكيد القواعد الفلسفيّة التي تقوم عليها الديموقراطيّات الغربيّة، وذلك منعًا لعودة الالتباسات التي استعملها الأصوليّون الإرهابيّون في مجال التصرّف بالحرّيّات الديموقراطيّة. فمبدأ فصل الدين عن الدولة، ودولة القانون، والتعدّديّة الاجتماعيّة والسياسيّة والحياتيّة، وحقوق الإنسان، جميعها مبادئ تتنافى مع الرؤية التوتاليتاريّة والانقلابيّة لدى الأصوليّين الإسلاميّين. وبالتالي فكلّ مخالفة لهذه القواعد سوف تؤدّي إلى إقصاء المنتمين من الدول الغربيّة إلى هذه الجماعات. وهذا يعني بالتالي عدم التهاون في تطبيق مبدأ المحاسبة الديموقراطيّة التي تفترض التزامًا كاملًا بقواعد المواطنيّة الديموقراطيّة. فلا مجال للازدواجيّة والانتقائيّة، فإمّا الانخراط في السياق الديموقراطيّ وتبنّي القِيَم الديموقراطيّة وإمّا مغادرة الدول الديموقراطيّة.

كما أنّه لا بدّ من التأكيد على القِيَم الإنسانيّة والروحيّة الجامعة التي تحول دون تركّز المنعزلات، وتؤسّس للروح المسكونيّة بين الأديان، وتساعد على فتح أفق العمل التضامنيّ من أجل إيجاد تسويات سلميّة وعادلة وأخلاقيّة للمشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تؤسّس للعنف والعلاقات النزاعيّة في المجتمعات الإسلاميّة.

٣ - العمل على الحؤول دون تحوّل الهجرات الإسلاميّة إلى منعزلات دينيّة وسياسيّة، وذلك عبر تسريع اندماجها بالمجتمعات الغربيّة عبر سياسات الانخراط المهنيّ والتمكين اللغويّ وتمثّل الثقافة السياسيّة الديموقراطيّة والدخول في الحوار الدينيّ المسكونيّ والزيجات المختلطة والتعرّف الجدّيّ إلى القِيَم الحضاريّة الخاصّة بهذه المجتمعات.

٤ - العمل على إعادة النظر في القوانين التي تنظّم الهجرات بحيث تُضبط عمليّات دخول هذه البلدان والخروج منها وتوضع قوانين صارمة لضبط الإقامات والعمل والدرس والتجنّس في هذه البلدان. إنّ التساهل في عمليّات الدخول والخروج والإقامة قد أمّنت الشروط المناسبة للأعمال الإرهابيّة؛ فكما يتبدّى للمراقب، استفاد هؤلاء الإرهابيّون من سهولة تنقّلهم وإقامتهم لبناء شبكاتهم والشروع في عمليّاتهم في آماد زمنيّة قصيرة، فمعظمهم لم يمضِ على إقامتهم في أوروبّا وأميركا غير بضع سنوات.

٥ - العمل على إعادة ضبط العلاقات والتحالفات مع الدول الإسلاميّة ودول العالم الثالث بوجه الإجمال، على قاعدة التعاون المشروط في احترام حقوق الإنسان، وفتح باب المشاركة الديموقراطيّة والسياسيّة الواجبة، واحترام حقوق الأقلّيّات الدينيّة والأتنيّة، والسياسات البيئيّة، . . . وذلك منعًا لتفاقم الأزمات التي تؤدّي إلى تنامي التيّارات الدينيّة والسياسيّة المتطرّفة فيها، وإلى الهجرات المتكاثفة من بلدان الجنوب إلى بلدان الشمال. فالتوظيف في مجال حلّ النزاعات هو من أهمّ الوسائل الحاضرة لمعالجة المشكلات السياسيّة المديدة في هذه المجتمعات. فمعالجة الملفّ العربيّ - الإسرائيليّ وملفّ أفغانستان وملفّ كاشمير والملفّ العراقيّ وتسوية ملفّات البلقان الساخنة في البوسنة وكوسوڤو ومونتينغرو هي من القضايا المحوريّة التي يجب وضعها على نار حامية، وذلك من أجل تراجع الاحتقانات النزاعيّة التي تؤثّر بشكل بارز في العالم الإسلاميّ. إنّ تطوير فكر دينيّ نقديّ ومنفتح على التواصل مع الديانات الأخرى ومع الأنساق الحضاريّة الأخرى في العالم هو أساسيّ في ديناميّة سِلْم فاعلة.

٦ - معالجة مشكلة الانشطارات الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين بلدان الشمال والجنوب، وذلك من خلال سياسة المساعدات المشروطة التي تؤكّد على ضرورة تطوير سياسات إنمائيّة مبنيّة على القواعد التالية: نقل التكنولوجيا، تدريب الكفايات المهنيّة، تنوّع برامج العون المالي

والتسليفات والقروض، الخوض في عمليّات الإصلاح الإداريّ والماليّ والقضائيّ، إدخال برامج اقتصاديّة قائمة على قاعدة التنمية المستديمة والتداخل الإنمائيّ، التركيز على الثقافة السياسيّة الديموقراطيّة في عمليّة بناء مؤسّسات الحكم وحلّ النزاعات والممارسات العامّة؛ تعزيز ثقافة حقوق الإنسان وتنويع تطبيقاتها في مختلف المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والمهنيّة والاجتماعيّة... الدفع بمشاريع إصلاحيّة للتعليم المدرسيّ والمهنيّ والجامعيّ بحيث يوجد تداخل بين الاعتبارات المعرفيّة والاعتبارات المهنيّة التي هي في أساس الاقتصاد المعرفيّ المعاصر.

٧ - العمل الحثيث على تطبيق اتّفاقيّات نزع السلاح وتوسيع تطبيقاتها بحيث تشمل كلّ أنواع الأسلحة والنزاعات والدول والفئات التي لم تشترك فيها حتّى اليوم. إنّ مقاربة النزاعات في الخليج وإسرائيل وفلسطين من هذا المنحى هو من الخيارات الواجب اعتمادها في السيناريوهات السلميّة القادمة.

قواعد السلم الجديد وسباق الاستحقاقات

إنّ الحجج التي استعملها الإرهابيّون ومَن حاول عن حسن نيّة أو سوئها تبرير أعمالهم، تدور في معظمها حول تقاعس الولايات المتّحدة عن حلّ القضيّة الفلسطينيّة، ومسألة حصار العراق ودعم الأنظمة الرجعيّة في العالمين العربيّ والإسلاميّ. لم يعد غافلًا على أحد أنّ إرهاب الأصوليّين الإسلاميّين هو مشروع إيديولوجيّ يتوخّى ضرب الغرب انطلاقًا من إيديولوجيّة حاقدة. إنّه ما نسمّيه «إيديولوجيا بغض» تتوخّى إشاعة موقف صداميّ مع الغرب وتكريس نوع من القطيعة النفسيّة والدينيّة والحضاريّة والسياسيّة تؤسّس لصدام بين الإسلام والمسيحيّة، بين الإسلام والغرب... في هذا المجال، يعزّز الأصوليّون الإرهابيّون مقولة هانتنغتون في صدام الحضارات، عبر التأكيد أنّه لا إمكانيّة لإيجاد صيغة تعامل مع الغرب الديموقراطيّ ومع المسيحيّة خارج منطق الجهاد والإرهاب، كما عبّر عن ذلك أحد الإرهابيّين اللبنانيّين المنتمين إلى شبكة

القاعدة في أوروبّا، عندما قال إنّ «مجاهدي المهجر يقبضون على أوروبّا متّبعين حكمة الأفاعي والذئاب». كما أنّ أداءهم يسائل على نحوٍ جذّيّ مقولة فوكوياما حول «نهاية التاريخ»، أي اعتماد الخيار الديموقراطيّ واقتصاد السوق كنماذج مرغوبة في مختلف الدوائر السياسيّة الدوليّة؛ إنّ التربة الثقافيّة والسياسيّة وسلوك الأنظمة التي تسود في الكثير من دول ومجتمعات العالم الثالث غير مؤهّلة إن لم تقل نافية للديموقراطيّة. وأمّا على الصعيد الاقتصاديّ، فقد عُطِف نموذج الدول القاضمة القائمة على الاستثمار الرّيعي للموارد العامّة من قِبَل الطبقات الحاكمة، على نموذج الاقتصاد المنحرف حيث تسيطر المنظّمات الإرهابيّة ومافيات المخدّرات والسلاح والبغاء، بالتعاون والتواتر والتنافس على مقدّرات الحياة الاقتصاديّة.

يكمن خطر هذا التوجّه في محاولته السيطرة على المهاجرين المسلمين، وخلق تخوم سياسيّة جديدة تعطّل الحدود السياسيّة المستندة إلى قاعدة الدولة السيّدة على أرضها، وإحلال فواصل دينيّة تستعملها المنظّمات الإرهابيّة لضرب أمن الديموقراطيّات الغربيّة واستهداف قيَمها وهويّتها الحضاريّة وأنظمتها السياسيّة.

إنّ خطر ما أظهرته هذه الأحداث هو محاولة إقامة خطوط شرخ دينيّة وتوظيفها في مشاريع انقلابيّة قائمة على رؤية خلافة إسلاميّة عالميّة كما يقول بها أسامة بن لادن. والتوجّه إلى «أمّة المليار» هو نوع من الخطاب الإيديولوجيّ الذي يوظّف كتصوّر في خدمة إستراتيجيّات انقلابيّة وإرهابيّة متحرّكة. ومقولة الأمّة الإسلاميّة كمثال إيديولوجيّ أو كيُوتُوبيا إيديولوجيّة، قد استعملتها حركاتٌ أصوليّة عديدة في مجال إضعاف شرعيّة الأنظمة القائمة في الدول الإسلاميّة وفي مجال التحضير لانقلابات سياسيّة؛ وأمّا الآن فهي توظّف في مشروع يشبه يوتوبيا «الثورة العالميّة» التي سيّرت الحركة البولشيفيّة على وتائر متباينة منذ بداياتها وحتّى نهايتها.

إنّ الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسكّانيّة الكبيرة

التي يتخبّط فيها العالم الإسلاميّ قد أمّنت الأرضيّة الملائمة لنشوء مثل هذه الحركات الراديكاليّة. سوف تبقى هذه الحركات فاعلة ما لم تدخل المجتمعات والدول الإسلاميّة في الحلقة الفاضلة التي تعالج فيها هذه المشاكل على نحوٍ جذّيّ وفعليّ. إنّ «حركات الغضب» هذه هي مؤشّرات عياديّة وسياسيّة وبالتالي تتطلّب علاجات وبرامج إصلاحيّة. فالعالم الإسلاميّ، بالرغم من محاولات الأنظمة والنماذج التي ابتدعتها، لم يطوّر حتّى الآن حلولًا فعليّة ولم يُوجِد نُخَبًا إصلاحيّةً تقوم بالعمل التغييريّ المطلوب. فالأنظمة التقليديّة لم تَعِ أهمّيّة هذه المشاكل، والأنظمة التي أتت باسم التغيير من أحزاب قوميّة عربيّة وجمهوريّات وديكتاتوريّات عسكريّة وحركات أصوليّة، لم تستطع معالجة الملفّات السياسيّة والإنمائيّة الخطيرة في هذه البلدان. البرامج الإصلاحيّة بقيت في كثير من البلدان اسميّة، وأمّا المتبقّي الوحيد فهو ذهنيّة التصارع القبليّ واستثمار موارد الدولة من قِبَل الشخص أو الجماعات البعيدة عن فكرة وواقع الدولة المستقلّة عن المصالح الخاصّة والجزئيّة، والبعيدة عن الخير العامّ والعمل الإصلاحيّ الفعليّ وتطوير فكرة وواقع واستقلال المجتمع المدنيّ ومؤسّساته.

ولا بدّ من طرح السؤال التالي: أين يقف الفكر الدينيّ من حالة التأزّم المديدة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة؟ هل تحوّل هذا الفكر إلى نظام دفاعيّ نفسيّ يمنع من التواصل الحرّ مع الآخرين، وبالتالي يمهّد الطريق لعلاقات العنف كحالة ملازمة؟ إنّ غياب الثقافة الديموقراطيّة وتنامي المشاكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة وما يرافقه من انهيار للمرجعيّات القيميّة وعدم إيجاد بدائل بنّاءة لها، لم يمهّد لإيجاد تيّارات دينيّة إصلاحيّة ونقديّة وفاعلة في حياة المجتمعات الإسلاميّة؛ الأمر الذي جعل الخطاب الدينيّ الإسلاميّ الغالب في حال صدام مع قِيَم الحداثة ومع الغرب. إنّ الأزمات البنيويّة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة هي حصيلة عدم نجاح المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة في التعاطي مع الحداثة من منطلق تفاعليّ بنّاء على وجه الإجمال؛ فبقيت في حالة العلاقة السلبيّة كما يؤكّدها تركيز

استعدادات نفسيّة نزاعيّة تختزن مرارةً دائمة وميلًا إلى السلوك العنيف كردّة فعل على عدم قدرة معالجة المشاكل الحياتيّة على تنوّعها. هل إنّ الغرب هو الذي أسّس للديكتاتوريّات التي تحكم معظم الدول الإسلاميّة؟ وهل هو الذي منع من إنشاء اقتصاديّات منتجة، ومن وضع سياسات إنمائيّة وأنظمة اجتماعيّة مساواتيّة قائمة على توزيع عادل للثروات، ومن إرساء ثقافة ديموقراطيّة لحلّ النزاعات ولإدارة الحياة العامّة وبناء المؤسّسات السياسيّة، ومن الدفع بنُخَب إصلاحيّة نزيهة لا تستملك الموارد العامّة ولا تتصرّف بها، ومن إطلاق الحرّيّات العامّة والخاصّة وتركيز ثقافة حقوق الإنسان في قلب النسيج التعامليّ للمجتمعات المعنيّة، ومن بناء ثقافة فنّيّة وأدبيّة وعلميّة ودينيّة خلّاقة ومتواصلة مع سائر الثقافات العالميّة؟ لا شكّ في أنّ هناك مَن يردّون بعض المآسي والصعوبات إلى الاستعمار بمختلف وجوهه، إلّا أنّه لا نستطيع أن نبني المستقبل على عقدة الماضي.

فالتغيير المطلوب في هذه المجتمعات هو على مستوى القِيَم الثقافيّة والدينيّة والسياسيّة والإنمائيّة، وذلك بفكّ الحصار الذهنيّ ودفع التواصل مع كلّ الثورات العلميّة والثقافيّة البنّاءة ومع الأديان والحضارات الأخرى.

يضاف إلى ذلك أنّ العمل الإنمائيّ والإنسانيّ الكثيف والمتنوّع الذي تقوم به مجتمعات الغرب الديموقراطيّ من خلال المؤسّسات الحكوميّة والمنظّمات غير الحكوميّة في مختلف دول العالم الثالث ومن بينها الدول الإسلاميّة يؤكّد وعيها لالتزاماتها الأخلاقيّة والسياسيّة تجاه بلدان الجنوب، وإيمانها العميق بأنّ العمل الإصلاحيّ يتطلّب خلق مجتمعات مدنيّة قادرة ومنظّمات غير حكوميّة فاعلة بالإضافة إلى الإصلاحات على مستوى مؤسّسات الدولة. كما أنّها تثبت مصداقيّتها الأخلاقيّة والروحيّة عبر العمل في خدمة المتألّمين والمحتاجين والمحرومين من حقوقهم بمعزل عن هويّتهم ودينهم وانتمائهم الوطنيّ والسياسيّ. إنّ المبادرات الإنسانيّة التي اتّخذتها الحكومات الغربيّة والمنظّمات غير الحكوميّة في مجال المداخلة الإسعافيّة والاهتمام بمأساة

الجوع والهجرة من مناطق المجابهات العسكريّة، هي مؤشّرات مهمّة يجب تظهيرها في عمليّة تقييم متكاملة. هل هذا يعني أنّ العمل كاف في هذا المجال؟ الجواب كلّا، فالمطلوب هو مضاعفة المداخلات الإنمائيّة على كلّ الأصعدة لأنّها الطريق الوحيد للخروج من دوّامات الفقر والعنف المغلقة.

علينا أن نقول ختامًا في هذا المجال إنّ عمل الغرب الديموقراطيّ، سواء من خلال حكوماته أم من خلال مجتمعاته المدنيّة أم عبر المؤسّسات الدوليّة من أجل كسر دوّامات التخلّف المغلقة، مستمرّ، ولكن درجة التجاوب في مجتمعات العالم الثالث ودوله ليست بالقدر المطلوب من أجل الحثّ على التغييرات النوعيّة المطلوبة. أسباب الإغلاق تكمن داخل هذه المجتمعات لا في خارجها. أعتقد أنّه آن الأوان لأن تقال الحقائق ويوضع حدّ لسياسات الابتزاز التي تقوم على تحميل الغرب مسؤوليّة التخلّف والديكتاتوريّة والعنف الذي دفعت به المجتمعات الإسلاميّة لأسباب خاصّة لا علاقة للغرب بها.

إنّ دول الغرب الديموقراطيّ أمام تحدّيات أساسيّة تتطلّب إجابات واضحة وحاسمة لتحمي ذاتها تجاه هذه الحركات العدميّة، وتعالج على نحوٍ فعليّ مجموعة المشاكل الأمنيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أدّت إلى تناميها. يعني على الغرب أن يسعى إلى إعطاء أجوبة جديدة عن مشكلة المواءمة بين أسسه الديموقراطيّة ومنطق السياسة الواقعيّة (Realpolitik) الذي يقضي أحيانًا بالتسليم بتسويات سياسيّة عُرج ومؤقّتة مع أنظمة دول العالم الثالث والدول الإسلاميّة التي تخالف في دوافعها وأدائها هذه الأسس. على الديموقراطيّة أن تشدّد في علاقاتها على ضرورة ربط السياسة الواقعيّة بتعهّدات وبرامج عمليّة تدفع العمل السياسيّ والعامّ باتّجاه الديموقراطيّة ودولة القانون والأفق الإنمائيّ واحترام حقوق الإنسان والتسوية العقلانيّة للنزاعات.

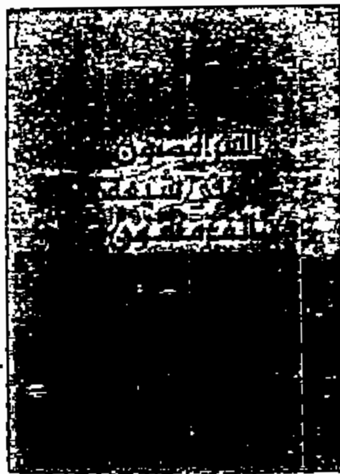
إنّ التعاون المشروط هو أساسيّ لحثّ هذه المجتمعات على دفع

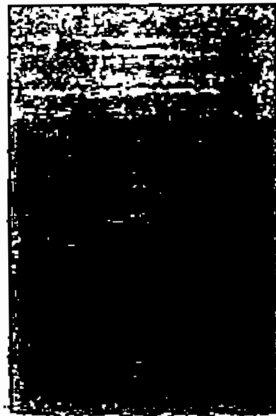
نُخَب إصلاحيّة تقوم بأعمال التغير المطلوبة على نحو ذاتيّ ومستقلّ. هذا يعني أنّ هذه المجتمعات مدعوّة إلى إيجاد بدائل فكريّة وسياسيّة تغييريّة خارج الأصوليّة التي هي مشروع صدام مغلق الآفاق، يحمل وعودًا كاذبة لا يُرجى منها جدوى في معالجة المشاكل الفعليّة. المجتمعات الإسلاميّة بحاجة إلى شخصيّات أمثال غاندي ومارتن لوثر كينغ ونلسون مانديلّا وجيري أدمز، تمثّل الوجدان الجماعيّ ومعاناة مجتمعاتها، ولها من الوزن الأخلاقيّ ورحابة الأفق السياسيّ واحترام الآخر، ما يؤهّلها للاضطلاع بأدوار مهمّة في خروج مجتمعاتها من منطق الخيارات الانتحاريّة والأفق المسدودة والدوّامات النزاعيّة المغلقة. ولا شك في أنّه لا بدّ من إيجاد نُخَب تواصليّة وإصلاحيّة في صحراء الأصوليّات التي تحاول حجب الأفق في العالم الإسلاميّ. إنّ العمل على تجاوز المناخ المظلم الذي يخلقه النهج الاستشهاديّ والجهاديّ مع كلّ ما يرافق ذلك من تمجيد للموت لنا ولسوانا كسبيل أوحد لحلّ المشاكل السياسيّة والحياتيّة، هو من أولويّات أيّة مفكّرة تغييريّة في العالم الإسلاميّ، بحيث يعاد النظر في هذه الثقافة السياسيّة العدميّة باتّجاه ثقافة التسوية العقلانيّة والديموقراطيّة للنزاعات.

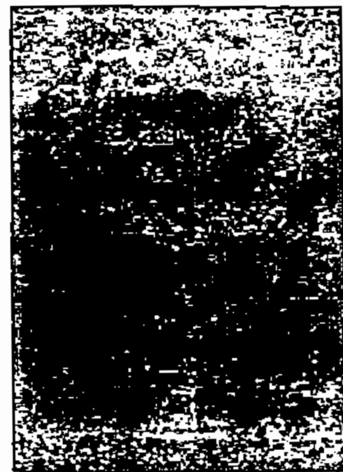
ليس هناك من بدائل ديموقراطيّة ومسالمة ما لم يخلق مناخ جديد واستعدادات جديدة ونهج سياسيّ جديد وثقة بقدرة المقاربات العقلانيّة والأخلاقيّة في إيجاد حلول فعليّة للمشاكل الحياتيّة التي يعيشها هذا العالم. ودخول النخب الشموليّة الأفق والرؤية هو أساسيّ لتطبيع التواصل مع الآخر، أكان الغرب أم سواه، ولدفع المجتمعات الإسلاميّة إلى فهم أكثر موضوعيّة لحقائق العالم المعاصر، وبناء مفكّرة تغيير سياسيّ واقتصاديّ واجتماعيّ وثقافيّ بنّاءة وفاعلة وغير دفاعيّة. الطريق إلى الخيارات السلميّة والمحرّرة صعب، لأنّه يتطلّب عملًا في مجال إعادة بناء الذات بدون أوهام، فكيف إذا كانت هذه الأوهام قاتلة؟!!! هنا تكمن المشكلة الأساسيّة في هذه المجتمعات: كيفيّة العبور من الوهم إلى الواقع.

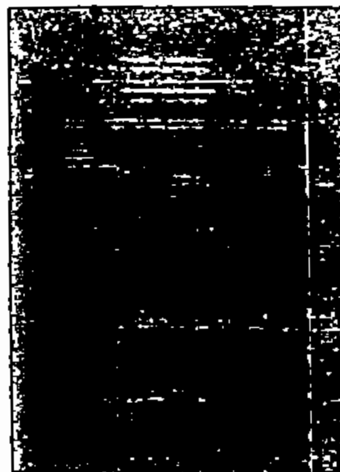
٢٠٠٢/٣/٢٢

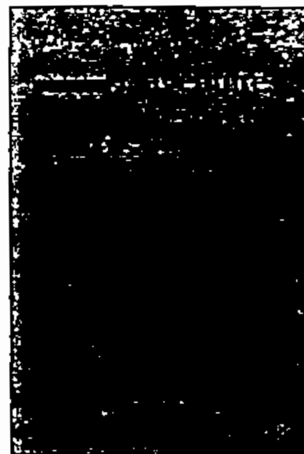
صدر حديثاً عن دار المشرق

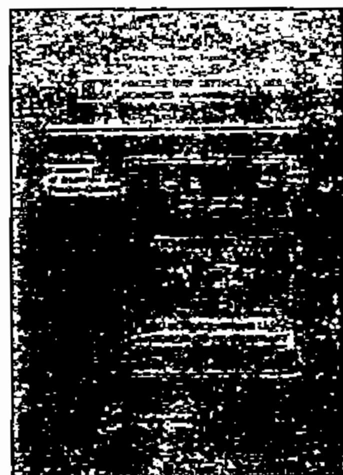












الكنيسة المصريّة في رسائل العيد
للقدّيس أثناسيوس الرسوليّ بابا الإسكندريّة

الخوري بولس الفغالي[*]

دأب أساقفة الإسكندريّة، منذ مجمع نيقية[١] الذي كلّفهم تكليفًا رسميًّا، على تحديد التاريخ الذي فيه تعيّد الكنيسة عيد الفصح، كلّ سنة. وما كانوا يقتصرون على بعض عبارات صغيرة، بل كانوا يرسلون كلّ سنة رسائل «رعائيّة» تتوجّه إلى الأساقفة المؤمنين في الأبرشيّات المرتبطة بكرسيّ الإسكندريّة، كما يرسلون إلى البطريركيّات الكبرى في رومة والقسطنطينيّة وأنطاكية وأورشليم. هذا ما يُسمّى رسائل العيد[٢]. أوّل أثر نجده وجّهه ديمتريوس (١٨٨-٢٣٠) إلى أورشليم وأنطاكية ورومة[٣]. وتبعه ديونيسيوس وبطرس وصولًا إلى كيرلّس الذي احتفظت لنا

(*) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

(١) رج ما قاله أثناسيوس في رسالة إلى أساقفة أفريقيا (الآباء اليونان ٢٦: ١٠٣٢). عُقد مجمع نيقية من أجل حلّ الأزمة الأريوسيّة، ومن أجل تحديد الفصح عيدًا يحتفلون به في يوم واحد وفي الأرض كلّها.

(٢) *Lettres festales* رج أوسابيوس، التاريخ الكنسيّ ٧: ٢٠ الذي يذكر ديونيسيوس، أسقف الإسكندريّة (٢٤٧-٢٦٥)، وإيرونيمُس، الرجال العظام المقطع ٨٧. وقال يوحنّا كاسيانُس عن عادة أساقفة الإسكندريّة أن يرسلوا رسالة رعائيّة في هذا الشأن بعد عيد الفصح، يحدّدون فيها زمن الصوم المقدّس وعيد الفصح، لا من أجل جميع المدن، بل جميع الأديرة أيضًا.

(٣) Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* (I-VI), SC 372, Paris, 1991, p. 95-96. المقال ١٠: ٢ في CSEL XIII, p. 286-287

المخطوطات منه بتسع وعشرين رسالة تُعلن زمن عيد الفصح من سنة ٤١٤ إلى سنة ٤٤٤[٤]. أمّا نحن، فنتوقّف بشكل خاصّ عند الرسائل التي حفظها لنا التاريخ من أثناسيوس الذي خلف الإسكندر على كرسيّ الإسكندريّة سنة ٣٢٨[٥].

١ - اللائحة السريانيّة

كتب أثناسيوس في اليونانيّة، ولكنّ رسائله كانت تترجم، شأنها شأن رسائل كيرلّس بعده، إلى السريانيّة كما إلى اللاتينيّة[٦]. أمّا في السريانيّة، فنقرأ لائحة تشير إلى الشهر الفصحيّ لكلّ من السنوات والأيّام، و«إينديقطيون»[٧] والقنصل الرومانيّ، ومدبّر الإسكندريّة،

(٤) المرجع السابق ص ١١٣. رُقّمت هذه الرسائل من ١ إلى ٣٠. سُقّف كيرلّس في ١٧ تشرين الأوّل سنة ٤١٢. فلم يبعث برسالة سنة ٤١٣. كما أنّه لم يرسل رسالة سنة ٤٤٣ ولا سنة ٤٤٤، حيث توفّي في ٢٧ حزيران.

(٥) J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol III, Paris, 1962, p. 46ss.
تاريخ الفكر المسيحيّ عند آباء الكنيسة، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١، ص ٤٥١-٤٧١.

(٦) إعتذر إيرونيمُس في إحدى رسائله بأنّه تأخّر في ترجمة رسالة تيوفيلُس لفصح سنة ٤٠٤.
Jérome, *Lettres*, éd. J. Labourt, CUF Paris, TV, éd. Hilberg, CSEL LX, p. 159-181.
رج نشرة إنيك مرّتين لكودكس فيرونا ٦٠ الذي يعود إلى القرن الثامن في *Histoire acéphale*, SC n° 317, Paris, 1985, p. 138-169.

(٧) في الفرنسيّة: Indiction: الرتبة التي تحتلّها سنة في حقبة تتألّف من خمس عشرة سنة في إطار الحساب الكنسيّ. نشير هنا إلى المحاولات التي قدّمت حساب السنوات من أجل الاحتفال بعيد الفصح. مثلًا: جعل ديمتريوس الإسكندرانيّ هذه الحقبة تمتدّ إلى ثماني سنوات، وهيوليتُس الرومانيّ إلى ستّ عشرة سنة، وبطرس أسقف الإسكندريّة إلى تسع عشرة سنة. راجع حاشية ٣، ص ٧٦-٧٨.

والأناقة أو قاعدة القمر[٨] وكلّ ما يُسمّى آلهة[٩]، والسبب الذي لأجله لم تُرسل الرسالة أو أرسلت من أرض غريبة[١٠]. يبدأ نصّ اللائحة كما يلي:
«من رسائل العيد»[١١] للبابا[١٢] أثناسيوس[١٣].

---

(٨) هـ ف ا ق ط ا، في السريانيّة. في اليونانيّة Epaktai (hemerai) أو الأيّام التي تضاف على السنة القمريّة لتتوافق مع السنة الشمسيّة. وحين يعرف الفلكيّ هذا، يعيّن عمر القمر في الأوّل من كانون الثاني، ويعتبر أنّ القمر الجديد هو صفر وبعده تسير السنة مسيرتها.

(٩) هي الآلهة الكواكب السبعة التي بها ارتبطت أيّام الأسبوع. الشمس لليوم الأوّل (dies soli). والقمر (dies lunae, Lundi) لليوم الثاني، (Mardi, Mars) للثالث أو الثلثاء. (Mercure, Mercredi) للرابع أو الأربعاء، للخامس أو الخميس (Jeudi, Jupiter, Jovis)، للسادس أو الجمعة (Vendredi, Venus)، للسابع أو السبت (Samedi, Saturne, Saturday). هي قسمة قديمة لأسبوع في سبعة أيّام، تعود إلى بلاد الرافدين واستعملها اليهود. ولكنّها لم ترتبط بعلم الفلك إلّا في القرن الثالث ق.م. وأخذ بها المسيحيّون رغم ارتباطها بالآلهة الوثنيّة، ولكنّهم بدّلوا اسم اليوم الأوّل فصار يوم الربّ dimanche, dies dominica.

Boll, «Hebdomas» in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissen-chaft*, 7/2/1912/ p. 2547 – 2578.

W. et H. Gundel, *Planeten*, 20/2, 1950, p. 2017-2185.

(١٠) مثلًا، كان أثناسيوس، سنة ٣٤٣ في Sardique (تركيا)، وسنة ٣٦٤ في أنطاكية.

(١١) في السريانيّة: ا غ ر ت ا. ع ا د ن ي ت ا: الرسائل العيديّة.

(١٢) هو الاسم الذي يحتفظ به إلى اليوم بطاركة مصر. وهو يقابل «أسقف» في «التاريخ اللامعنوَن» *Histoire acéphale*, 5, 14 (SC 317, p. 169).

٥: ١٤ نقرأ: «توفّي أثناسيوس في اليوم الثالث من شهر بخوم وقبل رقاده بخمسة أيّام رسم بطرس أسقفًا epsicopus وهو من القسس القدماء، الذي يتبعه في كلّ مكان، ثمّ دبّر الأسقفيّة (الأبرشيّة). بعده، تسلّم أخوه تيموتاوس الأسقفيّة، أربع سنوات. وبعد هذا الأخير، رسم الشمّاس تيوفيلُس بابا papa أي أسقف epsicopus، ~~*Histoire acéphale*, 5, 14 (SC 317, p. 169)~~

نشير هنا إلى أنّ لائحة «الرسائل العاديّة» للقدّيس مار أثناسيوس سنة ٣٦٣، تذكر ٧ بخوم أي ٢ أيّار.

(١٣) هذا هو عنوان النصّ السريانيّ لرسائل العيد «للقدّيس مار أثناسيوس». ترجمة Micheline Albert, *Index syriaque des lettres festales, d'Athanase d'Alexandrie*, SC 317, Paris, 1985, p. 224-225.

ويتابع النصّ السرياني: «رسائل العيد لأثناسيوس، أسقف الإسكندريّة، التي أرسلها كلّ سنة إلى كلّ المدن، كلّ الأبرشيّات الخاضعة له أي من بنتابوليس وليبيا إلى أمونياقي والواحتين الصغرى والكبرى، ومصر وأغوسطامنيتي مع القسمات[١٤] وتيبائيس[١٥] العليا والوسطى، من السنة ٤٤ لزمن دِيُوقليطيانُس، التي فيها كان عيد الفصح في التاسع عشر من فارموتي، في الثامن عشر قبل غرّة[١٦] أيّار في الثامن عشر من القمر. يوم ترك الإسكندر سابقُه الحياة في الثاني والعشرين من فارموتي، جلس (أثناسيوس) على الكرسيّ (الأسقفيّ) في الرابع عشر من فاهوني في الإيندِيقطيون الأولى، في قنصليّة أيانواريس ديوسطس. وكان المدبّر[١٧] زيناوس (الإيطاليّ) حاكم[١٨] مصر في الأناقة[١٩] الخامسة والعشرين في الأوّل لما يُسمّى آلهة»[٢٠].

ماذا نكتشف في هذا النصّ الذي أرسل سنة ٣٢٧-٣٢٨ الذي يقابل سنة ٤٤ للإمبراطور دِيُوقليطيانُس؟ إنّ أثناسيوس، أسقف الإسكندريّة، يبعث برسالة كلّ سنة إلى الأماكن الخاضعة له. سواء كانت المدن أو الأبرشيّات التي كانت في الأصل مقاطعات إداريّة قبل أن تصبح تسمية لتقسيمات كنسيّة. ويذكر أوّلًا بنتابوليس أو المدن الخمس أو بلاد القيروان على الشاطئ الإفريقيّ[٢١]. ثمّ ليبيا السفلى ومصر والمقاطعة التي عاصمتها تيبة، في مصر الجنوبيّة. تلك هي مقاطعات أربع استحدثها دِيُوقليطيانُس (٢٤٥-٣١٣). وبعد سنة ٣٤١، أضيف إليها القسم الشرقيّ

(١٤) Nome من اليونانيّة nomos: قسمة إداريّة عرفتها مصر القديمة.
(١٥) Thébaïde القسم الجنوبيّ في مصر (عاصمته تيبة) حيث ازدهرت الحياة الرهبانيّة بشكل خاصّ.
(١٦) Calendes اليوم الأوّل في الشهر، عند الرومان.
(١٧) «م د ب ر ن ا» في السريانيّة.
(١٨) Eparque يقابل رئيس أبرشيّة على المستوى الدينيّ.
(١٩) Epacte رج حاشية ٨.
(٢٠) حاشية ١٣، ص ٢٢٤-٢٢٧ (النصّ السريانيّ ويقابله النصّ الفرنسيّ).
(٢١) تقابل الجزء الشماليّ الشرقيّ لليبيا الحاليّة.

من مصر (أغوسطامنيقي)[٢٢].

وذُكرت بعد ذلك أسماء قديمة لوحدات إداريّة مثل أموناقي أو واحة آمون، التي ارتبطت بليبيا، والقسمات السبع[٢٣] الواقعة جنوبيّ الدلتا، والتي ارتبط أربع منها بمصر ثمّ بقسمها الشرقيّ[٢٤]، وثلاث بمنطقة تيبة[٢٥]. وذكر النصّ أيضًا الواحة الصغرى، وهي قسمة إداريّة ارتبطت بمصر، والواحة الكبرى التي ارتبطت بتيبائيس. وأخيرًا، تقسيمات تيبائيس العليا والسفلى التي تشهد النصوص بوجود حاكم عليها منذ سنة ٢٩٨–٣٠٠[٢٦]. ودُعيت تيبائيّة السفلى هنا، تيبائيّة الوسطى لكي تعارض الأرض السفلى، أو الدلتا، التي ستُذكر سنة ٣٣٤[٢٧].

وتحدّد يوم العيد. في ١٤ نيسان سنة ٣٢٨. نشير هنا إلى أنّ حساب الأعياد المعمول به في الإسكندريّة هو حساب التسع عشرة سنة، الذي أطلقه أناتوليس، أسقف اللاذقيّة، في منتصف القرن الثالث، وأُصلح فيما بعد. إنّ هذا الإصلاح الذي ربط زمن الفصح بزمن ديوقليطيانُس، يُنسب إلى بطرس، أسقف الإسكندريّة، في مقال حول الفصح، حيث السنة الأولى في الدورة الجديدة تتوافق مع بداية السنة المدنيّة (واحد تحوت) للسنة العشرين لهذا الإمبراطور، أي سنة ٣٠٣–٣٠٤. في الواقع، يعود

(٢٢) J. Lallemand, *L'administration civile de l'Egypte, de l'avènement de Dioclétien à la création du diocèse*, Bruxelles, 1964, p. 41-55.

(٢٣) Heptanomia راجع حاشية ١٤.

(٢٤) Angustamnique

(٢٥) H. Gautier, *Les nomes d'Egypte*, Paris, 1935, p. 175.

(٢٦) T. C. Skeart, *Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library*, Dublin, 1964, I (295) I. 5, 7-9, 18, 25, 78, 79;
H.I. Bell, V. Martin, E.C. Turner, D. Van Berchem, *The Abinnaeus Archive*, Papers of a Roman officer in the Reign of Constantius II, Oxford, 1962, p. 36 n. 5.

(٢٧) راجع حاشية ١٣، ص ٢٣١ حيث نعرف أنّ أثناسيوس زار «الأرض السفلى» (ا ت ر ا. ت ح ت ي ا) قبل أن يُدعى إلى سينودس في قيصريّة فلسطين.

هذا الإصلاح إلى سنة ٣٢٣[٢٨] كسنة أولى في دورة تمتدّ على تسع عشر سنة، أي في عهد الإسكندر، خلف بطرس على كرسيّ الإسكندريّة، وبعد اضطهاد سنة ٣٠٣-٣١٢ الذي ليس بالزمان المؤاتي لمثل هذا الإصلاح الليتورجيّ. وجاء التطبيق سهلًا جدًّا بحيث كان زمن الفصح هو هو في الكلنداريْن خلال السنوات الستّ الأولى، أي من سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٨.

لا شكّ في أنّنا لسنا هنا أمام الرسالة «الفصحيّة» الأولى من رسائل العيد لأثناسيوس، لأنّ الإسكندر سلفه كان بعدُ حيًّا، وقد توفّي في ١٧ نيسان، أي بعد عيد الفصح بثلاثة أيّام. ولم يجلس أثناسيوس على كرسيّ الإسكندريّة إلّا في ٨ حزيران[٢٩]. وذكر النصّ قنصلين، كما ذكر مدبّر مصر وحاكمها. لا نعرف شيئًا عن أيانواريُوس ويوسطُوس اللذين كانا سنة ٣٢٨. أمّا زيناوس فكان من إيطاليا، باسم سبتيميوس زيناوس، وحكم سنة ٣٢٨ و٣٢٩.

وهكذا نجد في رأس الرسائل الفصحيّة أسماء الحكّام الذين تعاقبوا على تدبير أمور مصر. قد يكون هناك تضارب في المعلومات أو نقص. ولكنّ البرديّات تساعدنا على مقابلة اللوائح، كما مراسلة ليبانيوس سنة ٣٥٦[٣٠]. وتذكر اللائحة، السنة التي فيها بدأ «المدبّر» حكمه، كما تذكر موطنه. هي تتحدّث عن أربعة وعشرين منهم، فترى القسم الأكبر منهم (١٨ حاكمًا) جاءوا من المقاطعات الشرقيّة في الإمبراطوريّة، بل من

(٢٨) M. Richard, «Le comput pascal par Octaétéris» dans *Le Muséon*, 87, 1974, p. 307-339.
يعتبر أنّ الإصلاح حدث بين سنة ٣١٠ وسنة ٣٢٨، ويقترح بالتحديد سنة ٣٢٣.

(٢٩) يوم السبت. كانت عادة الإسكندريّة أن يكرّس الأساقفة يوم سبت (الباترولوجيّا الشرقيّة ٣١: ٢، ص ٣٥١)، فاختلفت عن كنيسة رومة التي تكرّس أساقفتها يوم أحد (التقليد الرسوليّ، «الينابيع المسيحيّة»، ١١ مكرّر، ص ٤٠).

(٣٠) C. Vandersleyen, *Chronologie des préfets d'Egypte de 284 à 395*, Bruxelles, 1962, coll. *Latomus* 55, part. Ch. 15.

مقاطعات مجاورة: من فلسطين وفينيقيا وسوريا. أمّا الستّة الباقون الذين جاءوا من المقاطعات الغربيّة، فقد جاء منهم أربعة من إيطاليا، والرسالة الأولى تتيح لنا أن نعرف الاسم الكامل لزيناوس.

بعد هذه المقدّمة، نقرأ عنوان الرسالة الأولى التي أرسلها أثناسيوس من أجل عيد سنة ٣٢٩. «في (السنة) التالية، كان أحد الفصح في الحادي عشر من فارموتي، في الثامن قبل عيدس[٣١] نيسان والحادي والعشرين للقمر في قنصليّة قسطنطين القدّوس[٣٢] الثامنة والرابعة في (قنصليّة) قسطنطين، وكان زيناوس نفسه مدبّر مصر وحاكمها. الإينديقطيون الثانية، الأناقة السادسة. الثانية للآلهة»[٣٣] بعد ذلك، أضاف الجامع: «لا شكّ في أنّ هذه هي الرسالة الأولى التي أرسل، لأنّ السنة التي سبقت هذه، تكرّس فيها بعدَ العيد[٣٤]، كما عُرف، بحيث إنّ الإسكندر أدرك فأرسل رسالة قبل أن يترك هذه الحياة. إذن، كانت السنة الخامسة والأربعون لديوقليطيانُس».

في السنة التالية، كان العيد في ١٩ نيسان ٣٣٠، وقد زار فيها تيبانيس، وسنة ٣٣١، وقع العيد في ١١ نيسان. أرسل الأسقف الرسالة وهو في طريق العودة من البلاط الإمبراطوريّ. فقد مضى إلى بلاط الملك العظيم قسطنطين الذي أرسل في طلبه لأنّ أعداءه اتّهموه بأنّه أقيم أسقفًا وهو بعد شابّ. فلمّا حضر وُجد أهلًا للقبول[٣٥] والكرامة وهكذا عاد يوم وصلت الكنيسة إلى نصف الصوم[٣٦].

---

(٣١) Ides في السريانيّة: إيدون: الخامس عشر من أشهر آذار، أيّار، تمّوز، تشرين الأوّل، والثالث عشر في الأشهر الباقية، في الكلندار الرومانيّ.

(٣٢) هذا هو معنى Augustos. ترجمت السريانيّة: «سجيدًا» أي المسجود له. الإينديقرطيون الثانية، الأناقة السادسة، الثانية للآلهة.

(٣٣) حاشية ١٣، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٣٤) العيد الكبير، أو عيد الفصح والقيامة.

(٣٥) أي أن يُقبل في درجة الأسقفيّة.

(٣٦) حاشية ١٣. ص ٢٢٨-٢٢٩. هي الرسالة الثالثة. في الرسالة الرابعة نعرف أنّ أثناسيوس زار بتابوليس وأمونياقي...

في الرسالة الثامنة، نعرف أنّ العيد وقع في ١٨ نيسان ٣٣٦. مضى أسقف الإسكندريّة إلى سينودُس أعدائه الذين اجتمعوا في صور. ما كان يستطيع التهرّب من دعوة جاءت إليه من قبل الإمبراطور، وإلّا تعرّض للمنفى[٣٧]. إذن، انطلق من الإسكندريّة. ولكن حين رأى بجلاء الفخّ المهيّأ له، صعد من هناك وهرب إلى القسطنطينيّة بعد أن استفاد من سفينة وُجدت هناك، فوصل في التاسع والعشرين من تشرين الأوّل. وبعد ثمانية أيّام، حضر أمام الملك قسطنطين. ومع أنّه نال تأكيد ثقة، إلّا أنّ أعداءه زعزعوا الملك بافتراءات مختلفة. فحُكم عليه في الحال بالمنفى. فمضى في ٦ تشرين الثاني إلى غالية[٣٨] لدى قونسطاس قيصر، ابن أوغوسطُس. من أجل هذا لم يكتب رسالة العيد[٣٩].

٢ - الرسالة العاشرة

تلك هي مقاطع من «اللائحة السريانيّة لرسائل العيد لأثناسيوس الإسكندرانيّ» جُعلت مقدّمةً للرسائل الفصحيّة التي كتبها أثناسيوس بين سنة ٣٢٩ وسنة ٣٧٣. إحتفظ التقليد السريانيّ بستّ عشرة منها بما فيها من نقص، مع أربعة مقاطع. كلّ هذا نقرأه في مخطوط في المكتبة البريطانيّة (١٤٥٦٩)، وجاء من الإسقيط في مصر، ويعود إلى القرن الثامن. نستطيع أن نرافق هذه الرسائل فنعرف الكثير عن مصر وكنيستها وما عمله بطريركها أثناسيوس. ولكنّنا نودّ أن نقدّم الرسالة العاشرة (كما

(٣٧) رج الدفاع ضدّ الأريوسيّين ٧١: ٢.

A. Martin, «Athanase et les Mélétiens», dans *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974 (coll. Théol. Hist., n° 271, p. 31-61: ici p. 33-34, 61.

(٣٨) ما يقابل فرنسا الحاليّة.

(٣٩) حاشية ١٣، ص ٢٣٢-٢٣٥. في السنة التالية، التي وقع العيد في ٣ نيسان سنة ٣٣٧، لم يكتب أثناسيوس رسالة، لأنّه كان بعد في غالية.

نشرها كيورتون)[٤٠] التي تعود إلى سنة ٣٣٨، فتعطينا نظرة واسعة عن كنيسة مصر.

بعد أن نقدّم أجزاء من هذا النصّ، نعود لنقرأ ما يتعلّق بحياة أثناسيوس خلال سنوات من الاضطراب عرفها هذا الأسقف بسبب دفاعه عن مجمع نيقية.

أ - نصّ الرسالة

«هذه هي العاشرة[٤١] (وقد كُتبت) في قنصليّة أورسوس وفولميوس[٤٢] في زمن تاودوروس[٤٣] نفسه الذي من مدينة هليوبوليس[٤٤] ومدبّر كاثوليكيّ[٤٥] خلفه بعد ستين فيلاغريوس[٤٦]،

---

(٤٠) W. Cureton, *The festal Letters of Athanasius*, Londres, 1848, p. 45-52 et suppl. P. 15-17. La *P.G.* 26c. 1397-1403 reproduit la traduction latine de A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, tomus sextus, continens in parte Ia Sancti Athanasii epistolas festales syriace et latine cum chronico et fragmentis aliis, Romae, 1853, p. 85-97.

كانت ترجمة عن السريانيّة إلى الإيطاليّة، ومن الإيطاليّة إلى اللاتينيّة. نشير هنا إلى أنّنا لا نمتلك شيئًا من الأصل اليونانيّ.

F. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius. Ausdem syrischen übersetzt und mit Anmerkungen erlaütert*, Leipzig, Göttingen, 1852; R. Lorenz, *Der Zehne Osterbrief des Athanasius von Alexandrien*, de Gruyter, Berlin, New-York, 1986 (Text, Übbersetzung, Erlaüterungen, BZNW, 49).

(٤١) أي الرسالة المكتوبة. هنا يبدأ النصّ في ص ٤٥ من النصّ السريانيّ. رج الحاشية السابقة.

(٤٢) حاشية ١٣، ص ٢٣٦-٢٣٧، الرسالة العاشرة.

(٤٣) فلافيوس أنطونيوس تاودورُس. أصله من هليوبولس في فينيقيا. خلف فيلاغريوس (حاشية ١٣، ص ٢٣٦-٢٣٧) قبل الأوّل من كانون الثاني سنة ٣٣٨.

(٤٤) مدينة الشمس أو بعلبكّ في لبنان.

(٤٥) أي صاحب الإيمان الشامل. يقابل: أرثوذكسيّ كما في المقال الأوّل ضدّ الأريوسيّين (الآباء اليونان ٢٠: ٢٦أ) حيث نقرأ: «الذين يزعزعون الإيمان الرسوليّ، لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكيّة».

(٤٦) أصله من كبادوكية (في تركيّا). كان حاكم مصر سنة ٣٣٥-٣٣٧ ثمّ سنة=

أنديقياطون ١١، وفيها اليوم السابع قبل غرّة نيسان هو الأحد، في الثلاثين من فارموتي[٤٧]، في الثامن عشر من القمر، في السنة ٥٤ لديوقليطيانُس.

«في الحقيقة، يا أخوتي، مع أنّي هجرتُكم وابتعدتُ عنكم، إلّا أنّي لم أنسَ العرف المعروف لديكم، بعد أن انتقل إلينا من الآباء، الذي يجعلني لا أقول شيئًا ولا أعرّفكم بزمن العيد السنويّ المقدّس ويوم الاحتفال به.

«فمع أنّي عرضة للمضايقات التي سمعتم بها، في أيّ حال، ومع أنّ المِحَن القاسية سقطت عليّ، وباعدت بيننا المسافات، وراقبنا أعداءُ الحقّ، وتآمروا ليحصلوا منّا على رسالة لكي يتّهمونا ويضيفوا أيضًا على جراحاتنا عذابًا. ولكنّ الربّ قوّانا الآن، وعزّانا في شدائدنا. لهذا، لا نتردّد أيضًا ونحن عرضة لهذه العداءات والمؤامرات، أن نريكم من أصقاع الأرض[٤٨]، وأن نعرّفكم بفصحنا الخلاصيّ. وشجّعتُ أيضًا كهنة الإسكندريّة حين كتبتُ إليهم[٤٩]. (وطلبت) منهم أن يهتمّوا بأن يُرسلوا إليكم تلك الرسائل، لأنّي أعرف الرعب الذي ينزل بهم هم أيضًا من قبل الأعداء. وها أنا أحثّكم لتذكروا القرّيسيّ[٥٠]: «لا شيء يفصلني عن محبّة المسيح، لا الشدّة، ولا الضيق ولا الاضطهاد ولا الجوع ولا العري ولا الخطر ولا السيف»[٥١].

=٣٣٨-٣٤٠. في ٢٢ آذار ٣٣٩: أجلس هذا الحاكم على كرسيّ الإسكندريّة غريغوريوس الأريوسيّ، وظلّ أمينًا لقضيّة أريوس بعد مجمع سرديك سنة ٣٤٣ رج.
A.H.M. Jones, J.R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, p. 694.

(٤٧) أي ٢٦ آذار سنة ٣٢٨.

(٤٨) كان أثناسيوس في المنفى، في بلاد غالية (فرنسا).

(٤٩) يلمّح أثناسيوس هنا إلى رسائل سبقت هذه الرسالة.

(٥٠) هو بولس الرسول الذي يقول في أع ٢٣: ٦: «أنا فرّيسيّ ابن فرّيسيّ».

(٥١) رسالة بولس إلى رومة ٨: ٣٥. هكذا دلّ الأسقف على أنّه متّحد بكنيسته رغم بُعد المسافات التي تفصل الراعي عن رعيّته.

«فلو فهم[٥٢] (الخصوم) ما كُتب في المزامير، لما كانوا ثاروا باطلًا على المخلِّص، حين يقول الروح: «لماذا اضطربت الشعوب، ولماذا نوت الأمم الباطل»[٥٣]. فلو أخذوا بعين الاعتبار نبوءة موسى[٥٤] لما كانوا عرّضوا حياتهم[٥٥]. ولو وعوا ما في كُتبنا، لما كانوا تجرّأوا فتلفّظوا بنبوءات تعنيهم بحيث إنّ مدينتهم ستدمّر الآن[٥٦]، والنعمة ستتركهم، فيُستبعدون حتّى عن الشريعة ولا يُعلنون بعد أبناء، بل غرباء[٥٧]. هذا ما أُعلن في المزامير، فقيل: «الغرباء، غرّروا بي»[٥٨]. وقال النبيّ أشعيا: «ولدتُ بنين ورفعتهم، أمّا هم فاستهانوا بي»[٥٩].

«لا يُدعون شعب الله ولا أمّة مقدّسة، بل أسياد سدوم وشعب عمورة لأنّهم تجاوزوا شرّ أهل سدوم، بحسب ما قال النبيّ أيضًا: «كانت سدوم أبرّ منك، يا أورشليم»[٦٠]. فإن كان أهل سدوم خطئوا ضدّ الملائكة[٦١]، فهؤلاء تجرّأوا فقتلوا الربّ الإله، ملك كلّ شيء وسيّد الملائكة. لم يفهموا أنّ هذا المسيح الذي قتلوه، هو حيّ. وإنّ هؤلاء اليهود الذين تآمروا على الربّ قد ماتوا: إبتهجوا بعض الوقت قليلًا، ثمّ سقطوا إلى الأبد.

---

(٥٢) نبدأ هنا مقطعًا جديدًا حول عمى الخصوم الذين لا يريدون أن يقرأوا الكتب المقدّسة.

(٥٣) مز ٢: ١. حاول المترجم أن يكون قريبًا من النصّ الكتابيّ كما في السريانيّة البسيطة. قرأنا هنا فعل «ن ف ر»، نفر، هاج... وفي الرسالة ١١ تقرأ: «ا ش ت ع ل ي» أي تعالى وترفّع.

(٥٤) رج تث ١٨: ١٨؛ ٣٤: ١٠؛ أع ٣: ٢٢-٢٣: «سيقيم الربّ إلهكم من بين إخوتكم نبيًّا مثلي».

(٥٥) تث ٢٣: ٦٦. نقرأ هذه العبارة كما في البسيطة: «وتكون حياتكم معلّقة بين الموت والحياة».

(٥٦) إر ٤: ٢٧-٢٩: «سأضرب الأرض كلّها...».

(٥٧) رج غل ٤: ٧؛ أف ٢: ١٩.

(٥٨) في العبريّة: قاموا عليّ، كما في السريانيّة البسيطة.

(٥٩) أش ١: ٢. في العبريّة: تمرّدوا عليّ (ف ش ع). في اليونانيّة: قاموا عليّ.

(٦٠) يبقى النصّ بعيدًا عن الكتاب المقدّس. رج مرا ٤: ٦؛ حز ١٦: ٤٨.

(٦١) تك ١٩: ٥ وما يتبع شرح ذلك في التراجيم وأدب ما بين العهدين.

«وأخطأوا[٦٢] أيضًا حين ظنّوا أنّ الوعد الذي يبقى ثابتًا، لا ينطبق على الملذّات الزمنيّة، بل على رجاء الخيرات الأبديّة[٦٣]. فبمضايق عديدة وأتعاب وعذابات، يدخل القدّيس إلى ملكوت السماوات. وحين يبلغ إلى حيث لا يعود ألم ولا ضيق ولا بكاء، يجد عند ذاك الراحة[٦٤]. هكذا صار أيّوب خليل الله، بعد أن جُرّب. أمّا الذي يحبّ الملذّات، فيحيا حياة البهجة بعض الوقت، ولكنّ حياته تصير بعد ذلك حزينة، على مثال عيسو الذي خسر كلّ شيء، بعد أن أخذ طعامًا عابرًا[٦٥]. لا شكّ في أنّه يقال إنّ هناك صورة تصوّر هذا الموضوع: خروج بني إسرائيل والمصريّين من مصر.

«إبتهج المصريّون بعض الوقت بما أجرموا ضدّ إسرائيل، ولكن حين خرج هؤلاء، سقط (المصريّون) في عمق اللجج. أمّا شعب إسرائيل، فحين خرج من مصر[٦٦]، بعد أن ضربه الخدّام وجرّحوه، مع أنّهم كانوا يقومون بعملهم، فقد عبر البحر بدون ضرر[٦٧] وعبر البرّيّة[٦٨] كما في أرض مأهولة. ومع أنّ الموضع حُرم من بشر يقيمون فيه، إلّا أنّه لم يُحرَم من طيّبات الشريعة، ولا من الألفة مع الملائكة[٦٩]، بل كان أفضل من أرض مأهولة: فأليشع تخيّل هو أيضًا أنّه وحده في البرّيّة، فإذا هو في رفقة الملائكة[٧٠]. عرف الشعب أوّلًا الضيق، وأقام في البرّيّة، والذين

(٦٢) يبدأ هنا مقطع يتحدّث عن الرجاء في الخيرات الأبديّة.

(٦٣) تي ١: ٢: «رجاء الحياة الأبديّة».

(٦٤) أش ٣٥: ١٠: «يتبعهم السرور والفرح، ويهرب الحزن والتحيب».

(٦٥) رج ما حصل لعيسو يوم باع بكوريّته (تك ٢٥: ٢٩-٣٤). استخفّ في البداية. ولمّا نال أخوه البركة «صرخ عاليًا بمرارة» (تك ٢٧: ٣٤).

(٦٦) هنا تبدأ صفحة ٤٨ من النصّ السريانيّ الذي نشره كيورتون.

(٦٧) رج خر ١٤: ٢٢ ومرور بني إسرائيل في وسط الماء.

(٦٨) هذا ما يتحدّث عنه سفر الخروج منذ ف ١٦ وما يلي.

(٦٩) نقرأ في خر ٢٣: ٢٠: «ها أنا أرسل أمامكم ملاكًا يحفظكم في الطريق». رج ٢٣: ٢٣؛ ٣٢: ٣٤؛ ٣٣: ١٢ عد ٢٠: ١٦.

(٧٠) رج ١ مل ١٩: ٥، ٧ الذي يتحدّث عن إيليا، لا عن أليشع: لمسه الملاك وكلّمه.

تمسّكوا بالرجاء، دخلوا إلى أرض الوعد. ونقول أيضًا الشيء عينه عن الذين يكتئبون هنا زمنًا يسيرًا. فإن ثبتوا، بلغوا إلى النهاية، إلى الراحة. أمّا الذين يضطهدون (الآخرين) هنا، فيُسحقون ولا يعرفون نهاية سعيدة.

«فهكذا[٧١] قبِلَ ربُّنا ومخلّصنا يسوع المسيح الألم، حين أراد أن يعلّم البشر: ضُرب فتحمّل بصبر[٧٢]. شُتم فما ردّ على الشتيمة بالشتيمة[٧٣]. تألّم وما هدّد أحدًا، بل قدّم ظهره للضرب ووجهه للطم، وما مال عن البصاق[٧٤]، وفي النهاية، اقتيد بإرادته إلى الموت[٧٥]. فبقدر ما نحيّي فيه صورة الكمال التامّ والخالد، وحين يسلك كلّ واحد منّا بحسب هذا المثال، ندوس حقًّا الحيّات والعقارب وكلّ قوّة العدوّ[٧٦] وإذ سلك بولس على مثال الربّ، حثّنا نحن أيضًا فقال: «إقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح»[٧٧]. وهكذا تغلّب على ما يحمله المفتري من شكوك فكتب: «وأنا على يقين أنّ لا الموت ولا الحياة، ولا الملائكة ولا الرؤساء، ولا الحاضر ولا المستقبل، ولا القوى، ولا العلوّ ولا العمق، ولا أيّة خليقة تقدر أن تفصلنا عن محبّة الله التي في المسيح»[٧٨].

«ففي المضايق والمِحَن والأتعاب، يقترب العدوّ، فيجدّ ويعجّل في تدميرنا. ولكنّ الإنسان الذي في المسيح، وإن واجهته الشدائد، يقابل

---

(٧١) نبدأ هنا في ص ٤٩ من النصّ السريانيّ، مقطعًا جديدًا حول المسيح الذي فيه يجد المؤمن قوّته. رج تجسّد الكلمة: ١١: ٣، الينابيع المسيحيّة، ١٩٩، ص ٣٠٤.

(٧٢) أش ٥٣: ٤-٧.

(٧٣) ١ بط ٢: ٢٣: «ما ردّ على الشتيمة بمثلها. تألّم وما هدّد أحدًا». نتذكّر أنّ رسالة بطرس الأولى توسّع هنا في نشيد عبد الربّ الرابع، الذي تألّم فافتدى الكثيرين بآلامه. وقد طبّقت الكنيسة نصّ أشعيا (٥٢: ١٣-٥٣: ١٢) هذا على المسيح، بحيث اعتبره آباء الكنيسة «الإنجيل الخامس».

(٧٤) رج أش ٥٠: ٦. هذا ما يسمّى نشيد أشعيا الثالث حول عبد الربّ.

(٧٥) أش ٥٣: ٨: «انقطع من أرض الأحياء، وضُرب لأجل معصية شعبه».

(٧٦) لو ١٠: ١٩. أمّا العدوّ فهو إبليس. رج مت ١٣: ٣٩.

(٧٧) ١ كور ١١: ١.

(٧٨) روم ٨: ٣٨-٣٩.

الغضب بالصبر، والشتيمة بالتواضع، والشرّ بالفضيلة، فيتصر في ما يعمل ويقول: «أنا قادر على كلّ شيء بالمسيح الذي يقوّيني»[٧٩]. ويقول: «إنتصرنا على الجميع بمعونة المسيح الذي أحبّنا»[٨٠]: تلك هي نعمة الربّ، وتلك هي أعمال الربّ العادلة وسط البشر.

«فقد تألّم ليعدّ اللاألم لهذا الإنسان الذي تألّم فيه. ونزل لكي يصعدنا. واختير برضاه الولادة لكي تحبّ ذاك الذي لم يُولد (كما يولد البشر). وتنازل حتّى الفساد ليلبس الفاسدُ عدمَ الموت. وصار ضعيفًا لأجلنا لكي يثبّتنا في القوّة، ونزل إلى الموت لكي يهبنا الخلود ويُحيي الموتى. وفي النهاية، صار إنسانًا، لكي نحيا نحن البشر المائتين، ولا يكون الموت سائدًا علينا كما من قبل. فالموت لا يتسلّط علينا، كما أعلن الرسول في كلامه[٨١].

وبعد أن يهاجم أثناسيوس الهراطقة[٨٢]، يرفع المجد لله قائلًا: «إذن نحتفل بهذا الطريق الذي أصلحه لأجلنا للخلاص، وبهذا اليوم المقدّس، يوم الفصح، نحتفل مع الملائكة بهذا العيد في السماء.

«فبعد أن عبر الشعب اليهوديّ، في الماضي، من الضيق إلى الخلاص، أقام عيدًا وأنشد نشيد الظفر[٨٣]. فهذا الشعب الذي نجا من موت محتّم، في زمن أستير، صنع عيدًا إكرامًا للربّ، عيدًا يليق به... ونحن أيضًا حين نُصعد إلى الربّ طلباتنا ونعترف بخطايانا، نعيّد للربّ كما يجب ويليق، ويمجّد الربّ الذي عاقبنا قليلًا، ولكنّه لم يتركنا ولم يتخلّ عنّا... أخرجنا نحن أيضًا من مصر المليئة بالكذب والرامزة إلى أعداء المسيح، واقتادنا عبر المِحَن العديدة والمضايقات، كما في بريّة،

(٧٩) فل ٤: ١٣.
(٨٠) هو كلام قريب من روم ٨: ٣٧.
(٨١) رج روم ٦: ٩ حيث نقرأ: «لا يتسلّط عليه».
(٨٢) ص ٥٠-٥١ في النصّ السريانيّ.
(٨٣) خر ١٥: ١-٢١. البداية: «أنشدُ للربّ جلّ جلاله».

إلى كنيسته المقدّسة. فنحن هنا، وحسب العرف، أرسل إليكم أيضًا رسائل وأتسلّم منكم. لهذا، فوق كلّ شيء[٨٤]، أتوسّل إليكم وأنا أمدح إلهي، أن تمدحوه أيضًا معي، وتمدحوه لأجلي: حاول الذين يقتلون المسيح ويمزّقونه[٨٥] أن يحطّموا التقليد الرسوليّ، وينفوه ويحرموه، ولكنّ الربّ لم يسمح بذلك. ولكنّه أعاد الاعتبار إلى ذلك الذي أقامه بواسطة رسول، وحفظه، لكي نحتفل معًا ونعيّد معًا، بعضنا مع بعض، حسب تقليد الآباء ووصيّتهم.

«إذن[٨٦]، نبدأ صوم الأربعين يومًا في التاسع من شهر مشير، وصوم الفصح المقدّس في الرابع والعشرين من شهر فاريموت. يتوقّف الصوم في التاسع والعشرين من شهر فمينوت هذا، في نهاية مساء السبت. وهكذا نحتفل بهذا الأحد الذي فيه قام، في الثلاثين من شهر فمينوت هذا[٨٧]. وبعد سبعة أسابيع كاملة، نعيّد العنصرة. وإذ نتأمّل منذ الآن هذا، نكون أهلًا لما في الأبد في المسيح يسوع ربّنا، الذي به المجد والإكرام للآب، إلى أبد الدهور. آمين. سلّموا بعضكم على بعض بقبلة مقدّسة[٨٨]، واذكرونا في صلواتكم المقدّسة. جميع الأخوة الذين معي، يسلّمون عليكم ويذكرونكم دائمًا. إليكم أيّها الأخوة الأحبّاء، الذين أودّهم كلّ

---

(٨٤) ص ٥٢ في النصّ السريانيّ.

(٨٥) رج ١ يو ٤: ٣: «كلّ روح يقسم، يمزّق يسوع، لا يكون من الله». ذاك هو موقف أريوس. وسيعود أثناسيوس إلى قميص لا يمزّق، قميص المسيح، وإلى فصل الابن عن الآب، مع أنّه لا يُفصل.

(٨٦) يُنهي أثناسيوس كلامه بالدعوة إلى الاحتفال بالفصح. راجع في هذا المجال ما سوف يفعله كيرلّس الذي يدعو شعبه للاحتفال بهذا العيد المجيد. رج الرسالة العاشرة:

Cyrille d'Alexandrie, *Lettres festales* (VII-XI), t. II, Paris, 1993, SC 392, p. 184-243; ici p. 240-243.

(٨٧) هذا يعني أنّ صوم الأربعين يبدأ في ١٦ شباط، ويمتدّ صوم الفصح من ٢٠ إلى ٢٥ آذار. ويعيّد الفصح في يوم الأحد في ٢٦ آذار.

(٨٨) روم ١٦: ١٦.

المودّة أن تكونوا معافين».

نهاية رسالة أثناسيوس العاشرة[٨٩].

ب - ماذا نقول في هذه الرسالة؟

بما أنّ الرسالة حدّد زمنها، سنة ٣٣٨، نتوقّف بعض الشيء عند سيرة أثناسيوس خلال تلك السنوات المضطربة. فأسقف الإسكندريّة مضى إلى المنفى، في غالية، بعد مجمع صور، في تمّوز - أيلول سنة ٣٣٥[٩٠]. ولمّا مات الإمبراطور قسطنطين في ٢٢ أيّار سنة ٣٣٧، استعاد الأسقف حرّيته في ٩ أيلول، وعاد إلى الإسكندريّة في ٢٣ تشرين الثاني من السنة نفسها. ولكنّه لم يقضِ في مدينته سوى سنة واحدة، بعد أن هرب من جديد، في أيّار سنة ٣٣٩، والتجأ إلى رومة.

هذه التفاصيل وغيرها في رسائل العيد[٩١] التي توخّت قبل كلّ شيء أن تحدّد يوم عيد الفصح كلّ سنة، وصلت إلينا في الرسالة السابعة التي كُتبت في الإسكندريّة، في بداية سنة ٣٣٥، وفُقدت الرسالتان الثامنة والتاسعة لسنتي ٣٣٦-٣٣٧، أمّا الرسالة العاشرة فقرأناها في السريانيّة فقط، وهي تلقي بعض الضوء على تلك الحقبة من حياة أثناسيوس. ونسارع إلى القول بأنّنا لسنا أمام رسالة واحدة، بل أمام أربعة أجزاء ضُمّت بعضها إلى بعض في وقت لاحق.

هناك العنوان الذي يؤرّخ الرسالة: سنة ٣٣٨. أمّا القسم الأوّل

---

(٨٩) راجع ترجمة الرسالة إلى الفرنسيّة:
M. Albert, «La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie», in *Parole de l'Orient*, vol VI-VII, (1978-1979, Mélanges Graffin), Kaslik, 1978, p. 69-90, ici p. 75-90.

(٩٠) G. Bardy, «Athanase», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, vol IV, Paris, 1930, col 1324, c'est à Trêves qu'Athanase fut en exil.

(٩١) Lettres festales أو الرسائل الفصحيّة.

الذي يبدأ: «في الحقيقة، يا إخوتي»، ويضمّ مقطعين كبيرين، فيشدّد على أمرين رئيسيّين. في الأوّل، يشتكي أثناسيوس بمرارة بسبب بُعده عن كنيسته، والضيقات وكلّ المِحَن التي يحتملها في أقاصي الأرض. وفي الثاني، يؤكّد على وحدة روحيّة مع كنيسة الإسكندريّة، وحدة عميقة يريد أن يحافظ عليها، وحدة يختمها حضورُ المسيح وسط الذين يجتمعون باسمه. والقسم الثاني يتضمّن أيضًا مقطعين. يشكر فيهما الأسقف الربّ لأنّه أعاده إلى كنيسته. لهذا جاءت اللهجة هادئة، بعد أن زالت العاصفة(٩٢).

وجاء القسم الأخير أطول الأقسام، فانتهى بكلام عن الوحدة بين أثناسيوس وكنيسته. ولكن قبل ذلك جاءت اللهجة قاسية جدًّا مع عاطفتين متضاربتين في قلب الأسقف: أوّلها العنف ضدّ خصومه الذين يسمّيهم عقارب وحيّات وعميانًا لا يفهمون نبوءات العهد القديم. لهذا يجب أن يُسحقوا. وهكذا، ينقسم العالم قسمين، قسم الخير وقسم الشرّ. فالأخيار هم الذين يساندون أثناسيوس، والأشرار هم خصومه الذين لن تكون لهم نهاية سعيدة. والعاطفة الثانية تبحث عن تعزية في قلب المحنة، وتعبّر عن حنين إلى أرض مصر. وفي كلّ هذا، يثق الأسقف أنّه سينتصر على خصومه، وعلى الموت، بعون المسيح.

كلّ هذا بدا بشكل تاريخيّ. ولكن سيأتي دور الهراطقة(٩٣)، الذين يجعل أثناسيوس أقوالهم في لائحة الهرطقات، كما اعتاد الآباء أن يفعلوا. ذكر نظرات أريوس التعليميّة ودعاه المفتري. وهاجم الخصوم «الذين يصرّون بأسنانهم علينا». ثمّ تأتي العقيدة في خطّ ما نقرأه في «تجسّد الكلمة» الذي دوّنه أثناسيوس حوالي سنة ٣٣٦، فبرهن فيه أنّ لا دواء لفساد البشريّة، ولا إصلاح للإنسان إلّا بالتجسّد. وبعد أن علّل التجسّد وموت المسيح وقيامته، دافع عن الإيمان المسيحيّ في هذا

---

(٩٢) هذا ما يقابل نصّ الملحق في نشرة كيورتون: ص ١٥-١٧.
(٩٣) ص ٥٠ في النصّ السريانيّ.

المجال. وردّ على اليهود والوثنيّين[٩٤]. وتحدّث عن المسيح الذي هو قدرة الله وحكمته، الذي هو المخلّص والخلاص. وأضاف هنا لقبين لا نجدهما في «تجسّد الكلمة»، هو المدافع والمحرّر.

هنا نطرح تساؤلًا حول هذه الرسالة العاشرة التي أشرنا إلى أنّها تألّفت من أجزاء دُوّنت في أوقات مختلفة. أما يجب أن يعود كلّ جزء إلى الرسالة التي ورد فيها؟ كلّ ما نجده من إشارة زمنيّة هو عيد الفصح الذي يقع في ٣٠ فمينوت أي ٢٦ آذار. نقرأ هذه الحاشية فنفهم أنّنا حقًّا أمام الرسالة العاشرة حسب لوائح الرسائل الأثناسيّة وأزمنة العيد في كلّ سنة[٩٥].

تلك نهاية الرسالة. أمّا القسم الأوّل فيها فهي رسالة منفى، ويمكن أن تكون أُرسلت سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧. إذا عدنا إلى اللائحة[٩٦] التي تسبق رسالة من الرسائل[٩٧] نعرف عن سنة ٣٣٦ أنّ أثناسيوس لم يكتب في ذلك الوقت رسالة العيد[٩٨]. وفي السنة ٣٣٧، احتفلوا بالعيد في ٣ نيسان. ولكن بما أنّ أثناسيوس كان في المنفى، لم يقدر أن يكتب رسالة العيد[٩٩].

تحدّث هذا القسم الأوّل عن المنفى، فبان أنّه يعود إلى سنة ٣٣٦ أو ٣٣٧. والقسم الثاني الذي أبرز فرح العيد، يعود بنا إلى سنة ٣٣٨ حيث عاد أثناسيوس إلى أحبّائه، أو كان هو في طريق العودة. تقول اللائحة: «فيها (= في تلك السنة) توفّي قسطنطين في ٢٧ باخوت (= ٢٢ أيّار). فسُمح له (= أثناسيوس) فعاد من غالية في ٢٧ أتير (= ٢٣ تشرين الثاني)

(٩٤) Quasten, *op. cit*, p. 52-53.

(٩٥) حاشية ١٣، ص ٣٠٧-٣٠٩.

(٩٦) chronicon: أحداث ترافق الرسالة.

(٩٧) Mai, *op. cit*, p. 1-18; PG 26, 1351-1360.

(٩٨) حاشية ١٣، ص ٢٣٤-٢٣٠. إحتفلوا بالعيد في ١٨ نيسان ٣٣٦. ونقرأ في نهاية رقم ٨: ١٠: «لهذا السبب، لم يكتب رسالة العيد» (أغرتا عادنيتا).

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥ مع الفعل السريانيّ «لا إتمصي: لم يقدر».

بمجد كبير (مشبحايت، في السريانيّة)[100].

والقسم الأخير يعود، على ما يبدو، إلى سنة ٣٣٨، حيث تتوالى أقوال العنف ضدّ الخصوم وكلام الإرشاد. فالصعوبات ما زالت حاضرة، والنصر الذي ناله الأسقف سريع العطب. فالمؤامرات تحاك عليه. وسيعود إلى المنفى قريبًا، ويحلّ محلّه على كرسيّ الإسكندريّة أسقف من كبادوكية، اسمه غريغوريوس[101]. وهكذا تكون هذه الرسالة التي حُفظت لنا في اللغة السريانيّة، قد ضمّت عناصر من رسالتين على الأقلّ. ولو وصلت إلينا كاملة، لكانت قدّمت لنا عناصر إضافيّة أخرى.

٣ - رسائل أثناسيوس في القبطيّة

وصلت إلينا رسائل أثناسيوس، رسائل العيد والرسائل الرعويّة، بعد أن نقلت عن اليونانيّة إلى القبطيّة[102]. ولكن نسارع إلى القول إنّنا لم نجد بينها نصّ الرسالة العاشرة. كما نودّ أن نتحدّث، قبل عرض هذه الرسائل «القبطيّة»، عن دور أثناسيوس في تطوير الطريقة التي بها يُعلم أسقف الإسكندريّة المدن والأديرة بزمن العيد.

مع أثناسيوس تكاثرت رسائل العيد خلال خمس وأربعين سنة من أسقفيّته. إن كان لم يصلنا مخطوط كامل في اليونانيّة، إلّا أنّ التقاليد السريانيّة والقبطيّة والأرمنيّة قد عوّضت. كيف بدت هذه الرسائل: قبل أثناسيوس، كانوا يعلنون عيد الفصح والأسبوع الذي يسبق العيد. ولكنّ مع أثناسيوس، ومنذ الرسالة الثانية، سنة ٣٣٠، رُبط بالاحتفال الفصحيّ

---

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٢٣٦-٢٣٧. وذكر النصّ في تلك السنة عودة أنطونيوس أبي الرهبان إلى الإسكندريّة حيث أقام يومين فقط، شفى فيها عددًا من المرضى وعاد في اليوم الثالث، في شهر مهوري، أي نهاية تمّوز - آب.

(١٠١) راجع حاشية ٨٩، ص ٦٧-٧٣.

(١٠٢) S. Athanase, *Lettres festales et pastorales* en copte, L. Th. Lefort, Louvain, 1955, CSCO 150, (t 19 des scriptores coptici) pour l'édition et 151 (t 20) pour la traduction en français.

الصومُ الأربعينيّ الذي كان يمارَس حتّى ذلك الوقت، بعد الدنح، حسب التقليد المصريّ[١٠٣]. وهكذا دخل الصوم الأربعينيّ في دورة الفصح. نلاحظ أنّ تاريخ الفصح يُعطى أوّلًا حسب الكلندار اللاتينيّ أو اليوليانيّ[١٠٤] ثمّ حسب الكلندار القبطيّ. هذا يعني أنّ رسائل الإسكندريّة لم تتوجّه فقط إلى ما يرتبط بها من أبرشيّات وأديرة، بل إلى جميع الكنائس[١٠٥].

أ - مضمون الرسائل القبطيّة

بعد هذا الاستطراد السريع، نتحدّث عن هذه الرسائل التي ضاعت في اليونانيّة، وذلك لعدم الذوق عند الكتبة البيزنطيّين وكسلهم وإهمالهم[١٠٦]. ولكنّها وُجدت في القبطيّة ونُشرت منذ سنة ١٨٩٨ حتّى ١٩٣٥. جاءت المخطوطات من برلين وباريس وڤيينّا وأوكسفورد ولندن. فرتّبها النقّاد ترتيبًا وصل بهم إلى الرسائل الفصحيّة التالية[١٠٧]:

---

(١٠٣) تميّز صوم يومَي الأربعاء والجمعة، والصوم الأربعينيّ، عن أسبوع الصوم، الذي يهيّئ للاحتفال بعيد الفصح.

(١٠٤) إرتبط بيوليوس قيصر، سنة ٤٦ ق.م، ونتحدّث عن سنة كبيس تعود كلّ أربع سنوات. وهكذا صارت السنة ٣٦٥ يومًا وربع اليوم. راجع:
R. Coquin, *Les origines de l'Epiphanie en Egypte*, Lex Orandi, Paris, 1967, p. 139-170.
تحدّث لورنتز عن هذه العادة عند أوريجانس في العظات على سفر اللاويّين ١٠: ٢ (الينابيع المسيحيّة، ٨٧)، ص ١٣٨-١٣٩: نصوم صومًا احتفاليًّا يوم الأربعاء والجمعة من كلّ أسبوع). Lorentz, *op. cit*, p. 25.

(١٠٥) راجع رسالة العيد الثامنة عشرة (سنة ٣٤١): «كتب الشيء عينه أيضًا إلى الرومان». وج:
A. Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, VI, I, Rome, 1853, p. 132-133.
نقرأ في اللائحة (حاشية ١٣، ص ٢٤٦-٢٦٧): إنّ أثناسيوس «عاد من رومة ومن إيطاليا. ودخل إلى المدينة وإلى الكنيسة، فاستحقّ لقاء عجيبًا، على بعد مئة ميل».

(١٠٦) CSCO n° 150, p. III هذا ما قاله Bernard de Montfaucon في مقدّمة نشرة البندكتان لأعمال القدّيس أثناسيوس.

(١٠٧) المرجع السابق ص V-XVI. راجع حاشية ١٣، ص ٢٢٦-٢٢٨.

الأولى تعود إلى سنة ٣٢٩ وهي تبدأ: «يا أحبّائي، يدعونا الزمن لأن نعيّد. فقد أشرقت لنا شمس البرّ (ملا ٤ : ٢) فدلّتنا، بشعاعها النقيّ، على زمن هذا العيد»(١٠٨)، والثانية إلى سنة ٣٣٠، والسادسة إلى سنة ٣٣٤، والرابعة والعشرون إلى سنة ٣٥٢، والخامسة والعشرون إلى سنة ٣٥٣، ثمّ السادسة والعشرون (٣٥٤) والسابعة والعشرون (٣٥٥) والثامنة والعشرون (٣٥٦)، والتاسعة والعشرون (٣٥٧).

لم يصلنا شيء من سنة ٣٥٨ إلى سنة ٣٦٣. في السنة ٣٦٤ وصلت الرسالة السادسة والثلاثون التي ضاعت بدايتها وفيها يقول أثناسيوس: «كتبتُ هذه إليكم من إنطاكية، بعد أن عُدتُ من البلاط الملكيّ وشاهدت الإمبراطور الرحيم»(١٠٩). وتحدّثت الرسالة السابعة والثلاثون (سنة ٣٦٥) عن الأريوسيّين واتّباعهم الميليتيّين، فربطت شرّهم بتعجرف اليهود(١١٠). واحتفظت لنا اللغة القبطيّة بالرسالة الثامنة والثلاثين سنة (٣٦٦)، والتاسعة والثلاثين (٣٦٧) التي سوف نعود إليها لما فيها من كلام عن لائحة الأسفار القانونيّة(١١١). في الرسالة الأربعين (٣٦٨) يتحدّث عن خلافات

---

(١٠٨) تعود إلى الترجمة الفرنسيّة. CSCO, 151, p. 1.

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٧. حسب الكرونيكة اللامعنونة، عاد أثناسيوس فجأة إلى الإسكندريّة، حين أعلن موت الإمبراطور يوليانُس، ثمّ عاد إلى إنطاكية للقاء الإمبراطور الجديد. راجع حاشية ١٣، ص ٢٢٦-٢٦٧ (العيد في ٤ نيسان) حيث نقرأ: «أرسل كالعادة (إيك عيْدا، في السريانيّة) رسالة العيد (عادنيتا) من إنطاكية، إلى جميع الأساقفة في كلّ الأبرشيّات» (أو المناطق، بحسب المعنى القديم للفظ éparchie أو في السريانيّة: هفاركيا).

(١١٠) CSCO 151, p. 40. غابت بداية الرسالة. ثمّ قال الأسقف القدّيس: «ما أوصيكم به هو أن تحبّوا بعضكم بعضًا. . .». في حاشية ١٣، ص ٢٦٨-٢٦٩، نقرأ ما يلي: «مرّة أخرى هاجموا البابا (= أثناسيوس) بالافتراءات، فلجأ إلى حديقة النهر الجديد (تلميح إلى المنفى الخامس، راجع التاريخ اللامعنون ٥ : ١-٤، ص ١٥٩-١٦٣). ولكن بعد بضعة أيّام جاء الكاتب (= السكرتير) برسيلاس مع الحاكم، وجعله يدخل إلى الكنيسة». وتذكر هذه الرسالة زلزالاً تحدّث عنه إيرونيمُس في *Chron.* ad a. 365 واستعاده Orose, *Adv. Paganos*, VII, 32, 5 (365).

(١١١) الحاشية ١٣، ص ٢٧٠-٢٧١ (وقع العيد في ١ نيسان ٣٦٧). نقرأ: «وفيها»

تجعل الأساقفة يرسمون قسًا. يقول أثناسيوس: «إن لم نتوقّف عن مثل هذه الأعمال، نكون وكأنّنا نأكل بعضنا بعضًا، ونفني بعضنا بعضًا»[١١٢]. بعد الرسالة الحادية والأربعين (٣٦٩) التي ارتبطت بالسنة الخامسة والثمانين لعهد ديوقليطيانُس[١١٣]، والرسالة الثانية والأربعين (كان العيد في ٢٨ آذار ٣٧٠)، انتهى النصّ القبطيّ مع الرسالة الثالثة والأربعين التي تحدّثت عن عيد وقع في ١٧ نيسان سنة ٣٧١. وانطلقت من رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيّين. فنقلتنا من العهد القديم إلى العهد الجديد: الفصح فصحنا، ودعوتنا في الصلاة، ومدينتنا في السماوات[١١٤].

بعد أن ذكرنا هذه الرسائل، هل نستطيع القول إنّه وجدت مجموعة تضمّ رسائل أثناسيوس الفصحيّة، حسب الترتيب الكرونولوجيّ؟ لا شكّ في ذلك. فالقدّيس إيرونيمُس الذي توفّي سنة ٤١٩-٤٢٠، يورد بعض أعمال أثناسيوس في «الرجال العظام»[١١٥] ويذكر «الرسائل العيديّة»[١١٦]. وعاد تيموتاوس إيلورس[١١٧] إلى الرسائل فاستقى منها ما استقى. واستعمل ساويرس الإنطاكيّ[١١٨] (+ ٥٣٨) مجموعة رسائل،

=(= تلك السنة) كتب (رسالة) فصح (= حدّد) القانون (قنونا في السريانيّة) حول الكتب الإلهيّة».

(١١٢) CSCO, 151, p. 40. في تلك السنة، وقع العيد في ٢٠ نيسان.

(١١٣) الحاشية ١٣، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١١٤) CSCO, 151, p. 51.

(١١٥) Jerome, *De Viris illustribus*, 87

(١١٦) Heortastikai epistolai.

(١١٧) Timothée Aelure (+ 477) عُرف بردّه على مجمع خلقيدونية، Quasten, *op. cit.*, p. 157. نجد في مؤلّفاته ثماني رسائل لأثناسيوس، حُفظت في مؤلّف أرمنيّ نشره: K. Ter-Mekerttchian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Aelurus des Patriarches von Alexandrien, widerlegung der auf der Synode zu Chalceden festgesetzen Lehre*, Leipzig, 1908; voir L. Th. Lefort, «A propos des Festales de St Athanase», dans *Le Muséon* LXVII, 1954, p. 43-50.

(١١٨) J. Lebon, *Severi antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CSCO vol 101/syr 5; vol 102/syr 51).

نجد الاستشهادات الثلاثة ص ٢٩٣-٢٩٥ من النصّ السريانيّ، وص ٢١١-٢١٧=

فدلّ بدقّة على بداية الرسالة وعلى رقمها في السلسلة، وأشار كوسماس أنديكوبلوستيس(١١٩)، في منتصف القرن السادس في إيراد نصوص رسائل العيد هذه، إلى رقم الرسالة.

هل عاد ساويرس إلى المجموعة السريانيّة، أم نقل ما ورد عن النصّ اليونانيّ؟ هذا ما لا نقدر أن نقوله. ولكن في أيّ حال، وُجد النقل السريانيّ الذي نشره كيورتون(١٢٠) عن المتحف البريطانيّ، رقم ١٤٥٦٩، قبل القرن الثامن. ولا شيء يمنع من أن نكون أمام نسخة لنصّ نُقل قبل ذلك الوقت. وإذا كان السريان اهتمّوا باكرًا بهذه «الرسائل»، فكم يكون اهتمام الأقباط كبيرًا، لا سيّما وأنّ هذه الرسائل كُتبت لأجلهم فتسلّمتها كنائس مصر وأديرتها، وتلتها تلاوة علنيّة أمام المؤمنين لتعلن لهم بداية الصوم وزمن عيد الفصح. وبما أنّ مجمل شعب مصر لم يكن يفهم اليونانيّة(١٢١) وجب ربّما على أثناسيوس أن ينقل رسائله الفصحيّة إلى القبطيّة(١٢٢).

بعد هذه الإطلالة على رسائل أثناسيوس كما وصلت في اللغة القبطيّة، نقدّم رسالتين هامّتين. الأولى تورد قانون (أو اللائحة القانونيّة) الأسفار المقدّسة. والثانية تقدّم شرحًا عن عيد الفصح في إطار الكتاب المقدّس.

=من الترجمة اللاتينيّة. ونجدها أيضًا في اللاتينيّة، الآباء اليونان ٢٦: ١٤٣٣-١٤٣٤؛ ١٤٣٥-١٤٣٦؛ ١٤٤١-١٤٤٢.

(١١٩) Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, SC 141, 159, 197, Paris.

(١٢٠) حاشية ٤٠. تضيف هنا H. Burgess, *The Festal Epistles of St Athanasius*, Oxford, 1854.

(١٢١) ذاك كان وضع مكاريوس، أسقف أنتيابوليس في النصف الأوّل من القرن الخامس: لم يكن يفهم اليونانيّة L. Th. Lefort, «A propos de Macaire de Tkow», *Le Muséon* LXV, 1952, p. 5.

(١٢٢) هذا ما فعله تاودورُس، خلف باخوميوس الذي نشر لرهبانه رسالة سنة ٣٦٧. «أمر الأخوة أن يترجموا رسالة الأسقف أبا أثناسيوس. فكتبوها في لغة مصريّة. فجعلها تاودورُس في الدير لكي تكون قانونهم».
L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme*, Louvain, 1943, p. 295, 189.

ب - الرسالتان ٤١، ٤٥

أوّلًا: الرسالة التاسعة والثلاثون(١٢٣)

في تلك السنة، كان العيد في الأوّل من نيسان سنة ٣٦٧. يوم كان لوفيئيفيئُس ويوبيئُس قنصلين وفروقليانُس حاكمًا في مصر... حين كان أثناسيوس في رومة، طلب منه الإمبراطور قونسطاس أن يتقدّم لائحة بالأسفار المقدّسة، بسبب تكاثر الكتب المنحولة التي نشرها الميليتيّون في كلّ مكان.

«أمّا الآن، فنحتفل أيضًا بالعيد حسب تقاليد آبائنا. نحن نمتلك الكتب المقدّسة التي تكفينا وتعلّمنا العلم الكامل. فإن قرأناها بتمعّن ونيّة صادقة، نكون مثل «هذه الشجرة التي تنمي على مجرى المياه، وتعطي ثمارها في وقته، ولا تذبل أوراقها» (مز ١: ٣).

«ولكن بما أنّ الهراطقة بلداء، وبما أنّنا نحن نمتلك الكتب التي هي نعمة الله من أجل خلاصنا، أضاف، بسبب شرّ البشر، أخاف أن يضلّ البسطاء عن البراءة والخلوص الذي يقود إلى المسيح (٢ كور ٣: ١١)، كما كتب بولس إلى الكورنثيّين، ويشرعون في قراءة الكتب المنحولة، فيضلّون بالتسمية فيعتبرون هذه (= المنحولة) أسفارًا حقيقيّة. فأناشدكم أن تمتنعوا عنها. وانظروا إن كانت الكتب التي تعرفونها هي التي أُوردُها من أجل حاجة الكنيسة وحبًّا لها.

«وإذ عزمتُ أن أذكرها، أعود إلى عبارة الإنجيليّ لوقا، فأتجرّأ، تحت حمايته، وأقول أنا أيضًا: «بما إنّ البعض أخذوا يكتبون لأنفسهم كتبًا منحولة ومزجوها بكتب هي نفحة الله، ونؤمن أنّها سُلّمت إلى آبائنا على يد الذين كانوا منذ البدء شهود عيان وصاروا خدّام الكلمة، استحسنتُ أنا أيضًا العالم بهذا منذ البدء بأن أعلّمكم، بناء على دعوة إخوة حكماء، بكتب قانونيّة نُقلت إلينا وآمنّا بأصلها الإلهيّ. فمَن ضلّ يردّ على الذي أضلّه.

---

(١٢٣) رسالة شبه كاملة، بعد عودة إلى أجزاء يونانيّة وسريانيّة وقبطيّة.
P. Joannou, *Discipline générale antique*, Rome, 1962, p. 71-76.

والذي ظلّ معافى يبتهج حين تُذكر أمامه الأسفارُ القانونيّة.

«كتب العهد القديم اثنان وعشرون[١٢٤]. نُقلت إلينا كما كانت عند العبرانيّين وإليك ترتيب قراءتها وأسمائها: الأوّل التكوين. وبعده، الخروج[١٢٥]... وكتب العهد الجديد التي لا نغفلها. الأناجيل الأربعة حسب متّى، حسب مرقس، حسب لوقا، حسب يوحنّا. ثمّ أعمال الرسل والرسائل الكاثوليكيّة السبع... تلك هي ينابيع الخلاص فمَن عطش ينعم بالكلمات التي فيها، لأنّها تكرز بتعليم التقوى الذي فيها. فلا يُضِف عليها أحد ولا ينقّص. ففي شأنها وجّه الربّ توبيخه إلى الصدّوقيّين قائلًا: «ضللتم وما عرفتم الكتب ولا قدرة الله» (مت ٢٢: ٢٩). ونبّه اليهود أيضًا قائلًا: «إبحثوا في الكتب لأنّها تشهد لي» (يو ٥: ٣٩)[١٢٦].

ثانيًا: الرسالة الثانية والأربعون

«لم يحضّ الرسول الكورنثيّين وحدهم على الاحتفال بالعيد قائلًا: «لا نعيّد بالخمر العتيق» (١ كور ٥: ٨)، فهذه الكرازة هي لفائدتنا العامّة وفائدة جميع القدّيسين. هذه الكرازة أعلنها موسى: «هذا الشهر هو لكم بداية الشهور. هو الشهر الأوّل في السنة» (خر ١٢: ٢). والنبيّ أوصى أيضًا كيف يجب أن نعيّد، قال: «يا يهوذا، احتفل بأعيادك وأوفِ نذورك» (نا ١: ١٥). فإذا وجب علينا في كلّ وقت، كما يقول القدّيسون (هكذا أنشد لاسمك؟ يا إلهي، إلى دهر الدهور، وأوفي نذوري، يومًا بعد يوم، مز ٦١: ٩)، فبالأحرى يجب علينا خلال الأعياد أن نعرض لله طلباتنا

---

(١٢٤) أي حسب عدد الأحرف الأبجديّة في العبريّة كما في السريانيّة. في الواقع، هي ٣٩ كتابًا كما في التوراة العبريّة.

(١٢٥) وتتواصل اللائحة حتّى حزقيال ودانيال. لم نورد النصّ، كما لن نورد نصّ أسفار العهد الجديد.

(١٢٦) CSCO 151, p. 36-37. ويتابع النصّ فيذكر الأسفار القانونيّة الثانية (سفر الحكمة...) التي ينصح الآباء بقراءتها. نشير إلى أنّ هذا «القانون» الذي أورده أثناسيوس نقرأه في الكودكس الفاتيكانيّ الذي يعود إلى القرن الرابع فيرتبط بأثناسيوس والتقليد المصريّ.

وتدفع ديوننا بسخاء. فحين نسمع «انذروا وأوفوا للربّ إلهكم» (مز ٧٦: ١٢)، نجيب حالًا مع الذين قالوا في المزامير: «أدخلُ بيتك بالمحرقات» (مز ٦٦: ١٣). فنفّذ هؤلاء بدون تردّد، لأنّهم هتفوا بعد أن دخلوا: «أذبح لك ذبيحة الحمد، وأوفي نذوري للربّ، في ديار بيت إلهنا، أمام شعبه كلّه، في وسطك يا أورشليم» (مز ١١٦: ١٧-١٨).

«تلك هي الطريقة التي بها نذر أبو الآباء يعقوب فقال: «إن كان الربّ الإله معي، وإن حفظني في الطريق الذي أسير فيه، وإن أعطاني خبزًا آكله ولباسًا ألبسه، إن أعادني سالمًا إلى بيت أبي، يكون الربّ لي إلهًا وهذا الحجر الذي رفعته ذكرًا يكون بيت الله، وأعطيك عشر كلّ الخيرات التي تعطيني» (تك ٢٨: ٢٠-٢٢)، وما تهامل. وحنّة أيضًا أعطت صموئيل ما نذرت به (١ صم ١: ١٢)[١٢٧].

خاتمة

تلك كانت مسيرتنا في رسائل العيد كما وصلت إلينا من أثناسيوس، بطريرك الإسكندريّة في القرن الرابع. توقّفنا عند لائحة تتحدّث عنه منذ سنة ارتقائه السدّة الأسقفيّة حتّى وفاته سنة ٣٧٣. وقرأنا الرسالة العاشرة التي ضاعت من كلّ النصوص سوى من السريانيّة. وانتهينا مع رسائل العيد كما حفظتها لنا اللغة القبطيّة. لا شكّ في أنّ الموضوع الأوّل هو عيد الفصح وتحديد تاريخه وكيفيّة الاحتفال به. ولكن من خلال هذه الرسائل الظرفيّة، نعرف الكثير عن أثناسيوس المدافع عن الأريوسيّة، عن أحوال كنيسة مصر. كما نكتشف أسماء القناصل والحكّام الذين دبّروا أمور مصر وليبيا والنوبة في ذلك الزمان. ولن تتوقّف رسائل العيد مع أثناسيوس، بل تتعدّاه إلى تيوفيلُس، فتصل بشكل خاصّ إلى كيرلّس الذي احتفظ لنا التاريخ بتسع وعشرين رسالة قدّمت لنا هي أيضًا صورة عن كنيسة مصر في القرن الخامس، في خضمّ المجادلات الكرستولوجيّة.

---

(١٢٧) CSCO 151, p. 48-49.

إيليّا النَصِيبِنيّ (٩٧٥-١٠٤٦ م)
والوزير أبو القاسم المَغْرِبيّ (٩٨١-١٠٢٧)

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ°

أوّلًا - حياة إيليّا

١. نشأته

٢. سيامته مطرانًا

٣. نشاطه الفكريّ

٤. علاقته بالوزير أبي القاسم

٥. علاقاته بأبي الفرج بن الطيّب

٦. نهاية حياة إيليّا

ثانيًا - التعريف عن الوزير أبي القاسم المغربيّ

١. مراجع عن الوزير أبي القاسم

٢. حياة الوزير أبي القاسم

٣. مؤلّفات الوزير أبي القاسم وثقافته

٤. زيارات الوزير إلى نصيبين

(٥) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر. أستاذ في جامعات بيروت وروما.

ثالثًا - أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله، وإيليّا المطران يردُّ عليه

١. أسلوب إيليّا في الحوار

٢. مثال من «كتاب المجالس»

آ - المقدّمة: طلب الوزير

ب - تنبيه إيليّا

ج - جواب الوزير

د - الخاتمة: تحقيق طلب الوزير

من ألمع شخصيّات الكنيسة المشرقيّة، في القرن الحادي عشر، إيليّا مطران نصيبين، المعروف بإيليّا بن السنّيّ (نقلًا عن السريانيّة «بر شنايا»)، وصوابها إيليّا السنّيّ[1].

كان إيليّا، مع صديقه الكاهن عبدالله بن الطيّب المشرقيّ، الطبيب والفيلسوف واللاهوتيّ والمفسّر العلّامة المتوفّى سنة ١٠٤٣ م، ممّن رفع عاليًا لواء المسيحيّة في أنحاء الشرق. ويعتبر إيليّا من أئمّة الفكر العربيّ في عصره، وإن لم يشتهر شهرة ابن الطيّب لاهتمامه بالأمور الدينيّة والعرفانيّة أكثر منه بالأمور العلميّة والفلسفيّة.

(١) إعتمدنا في هذا البحث على ما نشرناه في المنيا (مصر) بالسبعينات في ثلاث مقالات صغيرة. راجع الأب سمير خليل اليسوعيّ، «حياة إيليّا النصيبيني (٩٧٥-١٠٤٦ م)»، في رسالة الكنيسة ٦ (١٩٧٤)، ص ١١-١٤ و١٧؛ و«إيليّا النصيبيني (٩٧٥-١٠٤٦) والوزير أبو القاسم»، ص ٥١-٥٤ و٥٧؛ و«أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله وإيليّا المطران يردّ عليه»، ص ٩١-٩٥. ولكنّا أصلحنا بعض الأخطاء وزدنا زيادات كثيرة.

أوّلًا - حياة إيليّا

١. نشأته

ولد إيليّا يوم الخميس ١١ فبراير / شباط سنة ٩٧٥ م، في السنّ، وهي قرية قريبة من الزاب الأصغر، تابعة لأبرشيّة تكريت. تبعد عن تلك المدينة نحو ٣٥ كم شمالًا. وعندما بلغ التاسعة عشرة، رسمه المطران نثانيل كاهنًا، وعيّنه رئيسًا على دير مار سمعان. وكان ذلك يوم الأحد ١٥ سبتمبر / أيلول العامّ ٩٩٤ م.

وبعد سنتين، أي في ٩٩٦، انتقل إيليّا إلى دير مار ميخائيل، بالقرب من الموصل. وتتلمذ على يد أحد الرهبان المثقّفين، يدعى يوحنّا الأعرج. فأكمل معه دراساته العلميّة والأدبيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة؛ وكانت الدروس الكهنوتيّة عند المشارقة تشمل: العلوم الرياضيّة، والطبّ، والمنطق، واللاهوت، والتفسير.

٢. سيامته مطرانًا

ولمّا توفّي البطريرك، اجتمع الرأي على اختيار المطران نثانيل جاثوليقًا (أي بطريركًا) على الكنيسة المشرقيّة. فتمّ تنصيبه يوم الأحد ٢٦ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٠٠ م، وسمّي باسم يوحنّا الخامس بن عيسى.

ولم تعبر سنة وربع سنة، حتّى رسم البطريرك الجديد إيليّا مطرانًا على إيبرشيّة «بيت نهاذرة». وكان عندئذٍ ابن ٢٧ سنة. فتمّت الرسامة يوم الأحد ١٥ فبراير / شباط سنة ١٠٠٢ م.

ثمّ توفّي «يهبالاها»، مطران نصيبين، يوم الأربعاء ٣ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٠٧ م. فخلا الكرسيّ الأسقفيّ سنة وثلاثة أسابيع، ولم يجد البطريرك مَن ينوب مكان «يهبلاها» من الرهبان ويكون كفءًا لهذا المنصب، نظرًا إلى أهمّيّة هذا الكرسيّ. وكانت نصيبين آنذاك من

أهمّ الإيبارشيّات المشرقيّة، ومركز إشعاع للفكر المسيحيّ. فدعي إيليّا، والتجأ إليه. واضطرّ إلى أن ينقله من «بيت نهاذرة» إلى نصيبين. ولم يعترض أحد على هذا الاختيار، لحسن سيرته وغزير علمه. وتمّ تنصيبه يوم الأحد ٢٦ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٠٨ م.

٣. نشاطه الفكريّ

ولمّا وصل إيليّا نصيبين، وجد في المطرانيّة مكتبةً عامرةً، علميّة ودينيّة. فظلّ يتابع نشاطه الرعويّ والروحيّ، ولكنّه لم يهمل النشاط العلميّ. وسار على خطى الآباء الأوّلين، الذين كانوا رجال زهدٍ ورجال علمٍ في آنٍ واحدٍ.

فأخذ يؤلّف كتبًا في شتّى الميادين. وله مؤلّفات قيّمة في اللغة، والتاريخ، والمنطق، والعلوم والفلسفة. كما أنّ له مؤلّفات أدبيّة أخلاقيّة روحيّة ممتازة. وكتابه في تاريخ العالم، الذي وضعه سنة ١٠١٩ م باللغتين السريانيّة والعربيّة، كان من أفضل التواريخ المعروفة، حتّى أعجب به ابن أبي أصيبعة صاحب كتاب طبقات الأطبّاء.

ولكنّه اعتنى اعتناءً خاصًّا بالدفاع عن الدين المسيحيّ دفاعًا هادئًا، بعيدًا عن روح المجادلات. فشرح عقائد النصرانيّة (الثالوث والتوحيد والتجسّد، وقانون الإيمان، والأمور الأخرى الفلسفيّة المرتبطة بالدين) لصديقه الوزير أبي القاسم الحسين بن عليّ المغربيّ، ومن خلاله لكبار المفكّرين الذين كانوا يفدون إلى مجلس الوزير.

وكان إذا هوجم، لا يهاجم، بل يدافع عن عقيدته بدون تعصّب أو مجادلةٍ كما فعل لمّا دافع عن العفّة المسيحيّة أجمل دفاع ردًّا على رأي الجاحظ. ويكاد لا يخلو كتاب من كتبه من الطابع الدفاعيّ. وإن كان أسلوبه هادئًا ليّنًا، إلّا أنّ أفكاره كانت دائمًا جريئة، بعيدة كلّ البعد عن الخوف أو التملّق.

٤ . علاقته بالوزير أبي القاسم

وفي يوم الجمعة ٥ يوليو / تمّوز من سنة ١٠٢٦ م، تمّ أوّل لقاء له بالوزير الشهير والأديب أبي القاسم الحسين بن عليّ المغربيّ. فنشأت بين الرجلين صداقة استمرّت حتّى وفاة الوزير، يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل ١٠٢٧ م (الموافق ١١ رمضان ٤١٨ هجريّة).

وكان كلّما حضر الوزير إلى نصيبين، يقضي أيّامًا مع المطران، يستشيره في أموره الشخصيّة، ويعرض عليه مشاكله النفسيّة.

وإذا عاد الوزير إلى ميّافارقين، تبادلا الرسائل الفكريّة، في أمور الدين والدنيا. وتلك المراسلة بين المطران والوزير من أجمل ما يمكن، إذ إنّها تعبّر ببساطةٍ ووضوحٍ عن مودّةٍ وصداقةٍ نادرتين.

ولا شكّ في أنّ تلك العلاقة قامت بدورًا هامّ في حياة إيليّا. فكان الوزير يطلب رأيه في مواضيع مختلفةٍ، ويحثّه على تأليف كتبٍ في تلك المواضيع. وكتابِ دفع الهمّ، على سبيل المثال، ثمرة من تلك المراسلة. ومن ناحيةٍ أخرى، كانت تلك الصداقة أقوى حافز على الكتابة بحرّيّةٍ وهدوءٍ. كما أنّ أسئلة الوزير العديدة في العقيدة المسيحيّة دفعت المطران إلى تأليف كتبٍ يعرض فيها عقيدته.

ويا ليت تلك اللقاءات تتمّ اليوم بين المفكّرين المسيحيّين وغيرهم، لكي يخرج كلّ طرفٍ من العزلة التي يعيش فيها، فيتعمّق في مفهوم إيمان صديقه. فالمجادلات لا تجدي، والردود لا تهدي. أمّا العلاقات الشخصيّة الوديّة، المقرونة بحسن النيّة، فهي نور على الطريق.

٥ . علاقاته بأبي الفرج بن الطيّب

وكان إيليّا بن السنّيّ صديق أبي الفرج عبد الله بن الطيّب[٢]،

(٢) عن سيرة ابن الطيّب راجع الأب سمير خليل: «أبي الفرج بن الطيّب، دفاع عن العلم»، في: رسالة الكنيسة ٤ (١٩٧٢) ٢٥٥-٢٦٠ (١) [سيرته]؛ (٢) [نصّ=

المتوفّى ببغداد العامَ ١٠٤٣ م، ثلاث سنوات قبل إيليّا.

ولما كان أبو الفرج أمين سرّ البطريرك، كان من واجب كلّ مؤلّف أن يرسل إليه نسخةً من مؤلّفاته، ليوافق عليها باسم البطريرك. فهذا ما فعله إيليّا المطران، بتواضع، بعد أن حرّر نصّ المجالس التي جرت بينه وبين الوزير أبي القاسم. يقول إيليّا، في رسالةٍ إلى أخيه أبي العلاء صاعدٍ بن سهلٍ:

«وَبَعْدَ إتْمامِي هذِهِ الرِّسالَةَ، أَيُّها الأَخُ الْحَبِيبُ الْجَلِيلُ (أَدَامَ اللهُ حِرَاسَتَكَ!)، رَأَيْتُ إِنْفاذَهَا (قَبْلَ وُقُوفِكَ وَغَيْرِكَ عَلَيْهَا) إِلَى الشَّيْخِ الْجَلِيلِ الْقِسِّيسِ الْمَلْفانِ الْفَيلسُوفِ، أَبِي الْفَرَجِ عَبْدِ اللهِ بْنِ الطَّيِّبِ، كَاتِبِ قِلَّايَةِ الْجَثْلَقَةِ (أَدَامَ اللهُ تَأْيِيدَهُ!)، وَمَسْأَلَتَهُ تَأَمُّلَهَا وَذِكْرَ مَا عِنْدَهُ فِيهَا»[٣].

ولمّا تسلّم أبو الفرج نصّ المجالس السبعة، تأمّل موضوعها، ووقّع عليها بخطّ يده قائلًا: «قرأتها، ودعوت لبقاء قدس أبينا المعظّم (صلواته على العالم!). وهي على الحسن والصحّة والموافقة للكتب البيعيّة. ولا يمكن من يحبّ الحقّ أن يدفع لفظةً منها»[٤]. ثمّ أثنى على المطران إيليّا بثناءٍ يفوق الحدود، بل فيه شيء من المبالغة.

٦. نهاية حياة إيليّا

وقد تابع إيليّا نشاطه العلميّ والثقافيّ، إلى جانب خدمته الرسوليّة، طوال عشرين سنةٍ. فإنّه ألّف، في تلك المدّة، أكثر من عشرة مؤلّفاتٍ، باللغة العربيّة، إضافةً إلى ما وضعه باللغة السريانيّة.

وفي يوم الجمعة ١٨ يوليو / تمّوز سنة ١٠٤٦ م، توفّي إيليّا السنّي، في الثانية والسبعين من عمره، بعد أن دافع عن إيمانه أحسن دفاع.

=ابن أبي أصيبعة]، ٣٠٥-٣١٠؛ (٣) [مؤلّفاته الطبّيّة]، ٣٦٨-٣٧٣.

(٣) نقلًا عن ثلاث مخطوطات (من دون الإشارة إلى القراءات): مخطوطة بيروت، المكتبة الشرقيّة رقم ٥٦٤، ص ٨٤؛ مخطوطة بيروت، المكتبة الشرقيّة رقم ٦٧٦، ص ٦٨؛ مخطوطة حلب، مكتبة الأب بولس سباط رقم ١١٣٠، ص ٣٦؛ مخطوطة فاتيكان عربيّ ١٤٣، ورقة ١٢٢ ب.

(٤) المرجع نفسه.

ثانيًا – التعريف عن الوزير أبي القاسم المغربيّ

وإذ ذكرت العلاقة الوطيدة التي ربطت إيليّا بالوزير، وجب أن أذكر، بشيء من التفصيل، خبر ذلك الوزير، وخبر زياراته المكرّرة إلى المطران إيليّا. فكان «من مشاهير زمانه، وقد خصّه ابن خلّكان في كتابه وفيات الأعيان[٥] بترجمة واسعة، ويُرقي هناك نسبَه إلى ملوك العجم الساسانيّة»[٦].

١. مراجع عن الوزير أبي القاسم

إليك قائمة بأهمّ المصادر والمراجع عن الوزير أبي القاسم:

- K. V. ZETTERSTEEN, art. «al-Maghribi», in: *EI* III (Leyde 1936), p. 114 (Français) ou p. 117 (allemand)
- كارل بروكلمن، تاريخ الأدب العربيّ (باللغة الألمانيّة)، ج ١ (الطبعة الأولى)، ص ٣٥٣-٣٥٤. وملحق تاريخ الأدب العربيّ، ج ١، الطبعة الأولى؛ ص ٦٠٠-٦٠١؛

  Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leyde: Brille, 1912) et *Supplementband* I 1943).
- إعتاب الكتّاب، ص ٢٠٦ (وفيه أنّ أوّل هروبه، كان من مصر إلى مكّة).
- فحول البلاغة، ص ١٨٩.
- إبن العماد، شذرات الذهب، ج ٣، ص ٢١٠ (كحّالة).
- المامقانيّ، تنقيح المقال، ج ١، ص ٣٣٨ (كحّالة).
- محسن أمين العامليّ، أعيان الشيعة ج ٢٧، (دمشق، من سنة ١٣٥٣/ ١٩٣٥) ص ٦ و٢٧.

---

(٥) راجع ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، رقم ١٨٥، ج ١ (القاهرة، ١٣١٠ هـ)، ص ١٥٥-١٥٦.

(٦) الأب لويس شيخو، في المشرق ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٣٤.

- البغداديّ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ج ١، (استنبول، ١٣٦٤/١٩٤٥)، ص ٤٩، ١١٧؛ ج ٢ (استنبول، ١٣٦٦/١٩٤٧)، ص ٣٠٤، ٣١٥، ٤٣٠، ٥٦٧.
- الثعالبيّ، تتمّة اليتيمة، ج ١، ص ٢٤-٢٥.
- الخوانساريّ: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، أربعة أجزاء في مجلّد واحد، الطبعة الثانية على الحجر ١٣٠٧ هـ، ص ٢٤١.
- إبن حجر العسقلانيّ، لسان الميزان، (حيدر آباد، ١٣٣١ هـ)، ج ٢، ص ٣٠١.
- إبن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، رقم ١٨٥، ج ١ (القاهرة، ١٣١٠ هـ)، ص ١٥٥-١٥٦؛ وطبعة أخرى، ص ١٩٥-١٩٧.
- حاجّي خليفة، كشف الظنون، (استنبول، ١٩٤١)، ص ١٠٨، ١٢٩، ٢١٦، ٨١٤، ١٤٤١، ١٥٧٣.
- سامي الدهّان، كتاب السياسة للوزير المغربيّ، (دمشق: منشورات المعهد الفرنسيّ، ١٩٤٨).
- فؤاد سيّد، فهرس المخطوطات المصوّرة بجامعة الدول العربيّة، ج ١، (القاهرة، ١٩٥٦-١٩٥٧)، ص ٣٧١.
- فؤاد سيّد، فهرس المخطوطات المصوّرة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيّة، ج ١، (القاهرة، ١٩٥٤)، ص ٤٢١.
- لطفي عبد البديع، فهرس المخطوطات المصوّرة بجامعة الدول العربيّة، ج ٢، (القاهرة)، ص ٤٠.
- لويس شيخو، «مجالس إيليّا مطران نصيبين»، في: المشرق ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٢٥-٤٣٤، هنا ص ٤٣٤.
- المقريزيّ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، (القاهرة، ١٣٢٧ هـ).
- النجّاشيّ (أحمد بن عليّ)، الرجال، (بمبي، ١٣١٧ هـ)، ص ٥١.
- اليافعيّ، مرآة الجنان، ج ٣، (حيدر آباد، ١٣٣٧-١٣٣٩ هـ)، ص ٣٢، ٣٣.

o ياقوت الحمويّ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بـ معجم الأدباء، سبعة أجزاء، طبعة مرجليوث MARGOLIOUTH، (القاهرة، ١٩٠٧-١٩٢٥)، ج ٤، ص ٦٠-٦٤.
o لويس شيخو، في المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٣٤٣.

٢ ـ حياة الوزير أبي القاسم

ولد أبو القاسم الحسين، المعروف بابن عليّ المغربيّ، في القاهرة، يوم الأحد ١٩ يونيو / حزيران سنة ٩٨١ م، فهو أصغر من إيليّا بستّ سنوات.

وكانت أسرته قد خدمت الدولة الفاطميّة سنين عديدة. ثمّ غضب عليهم الحاكم بأمر الله، فقتل أباه وعمّه وأخوَيْه، يوم ١٩ يوليو / تمّوز سنة ١٠١٠ م (٤٠٠ هـ)، ولم ينج من تلك المذبحة إلّا أبو القاسم.

فهرب أبو القاسم إلى الرملة، ثمّ إلى الحجاز. وأثار أصحابها على الحاكم بأمر الله، حتّى خاف الحاكم على ملكه. ثمّ قصد العراق هاربًا من الحاكم، والتجأ إلى الوزير «فخر الملك أبي غالب». وتولّى في العراق، ولا سيّما في الموصل، عدّة أعمال. وقلّده الملك «مشرف الدولة» البويهيّ الوزارة ببغداد.

وأخيرًا، قصد «نصر الدولة أحمد بن مروان» الكرديّ، صاحب ديار بكر وميّافارقين. وكان هذا الأمير أشهر أمراء بني مروان، ملك خمسين سنة، فكانت دولته في ازدهار وسلام. وجمع في عاصمته (ميّافارقين) العلماء والأدباء والزهّاد، كما أنّه أوى لاجئين عديدين. وتوفّي سنة ١٠٦١ م(٧).

فوزّره «نصر الدولة» عندما أتى إليه لاجئًا. ثمّ مرض أبو القاسم سنة

---

(٧) بشأن الأمير نصر الدولة، راجع:
أ - مقالة هنري باون (Bowen)، في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الأولى)، تحت كلمة «نصر الدولة» في الجزء الثالث (الطبعة الفرنسيّة، ص ٩٣٥-٩٣٦)=

١٠٢٧ م. وتوفّي يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٢٧ م. فنقلت جثّته إلى الكوفة بوصيّة منه، ودفن في تربة مجاورة لمشهد الإمام عليّ، إذ كان من كبار أهل الشيعة.

٣. مؤلّفات الوزير أبي القاسم وثقافته

وكان أبو القاسم أديبًا شاعرًا، له ديوان شعر. ومن تآليفه الكتب الآتية:

- سيرة النبيّ، اعتمد في تأليفها على سيرة ابن هشام؛
- كتاب الإيناس بعلم الأنساب (ذكره ابن خلّكان قال: «وهو، مع صغر حجمه، كثير الفائدة ويدلّ على كثرة اطّلاعه»)؛
- كتاب في السياسة (ذكره إيليّا النصيبيّ)؛
- أدب الخواصّ في المختار من بلاغة قبائل العرب وأخبارها وأنسابها وأيّامها؛
- ديوان شعر (وهو الذي وجّه إليه أبو العلاء المعرّي «رسالة المنيح»)
- إختيار شعر أبي تمّام.
- إختيار شعر البحتريّ.
- إختيار شعر المتنبّي والطعن عليه.
- كتاب المنخل، وهو مختصر إصلاح المنطق لأبي يوسف يعقوب بن السكّيت[٨]؛
- كتاب المأثور في ملح الخدور؛
- كتاب الفهرست لابن النديم (وهو من أشهر فهارس الكتب)، نشره ولم يؤلّفه.

= الطبعة الألمانيّة ص ٩٤٥-٩٤٦).

ب - مقالة ك. ف. زتّرستين (Zettersteen) في دائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الفرنسيّة الأولى، ص ٣٥٦-٣٥٧)، تحت كلمة «Marwanides».

(٨) إبن السكيت (يعقوب أبو يوسف) (٨٠٣- نحو ٨٥٩): إمام في اللغة والأدب. ولد في بغداد. كان يعلّم صبيان العامّة. درس على أبيه وعلى أئمّة اللغة وعلى الأعراب في البادية. عيّنه الخليفة المتوكّل مؤدّبًا لابنه المعتزّ ثمّ أماته ضربًا. له إصلاح المنطق، الألفاظ، القلب والإبدال، الأضداد (منجد الأعلام ٢٠٠٢، ص ٩).

هذا كلّه يدلّ على ثقافة الوزير، واهتمامه بالتراث العربيّ القديم رغم انشغاله بأمور السياسة. ولذلك نراه يستشير المطران إيليّا في أمورٍ مختلفة، إذ كان واسع الآفق، مطّلعًا على الديانات جميعها، ميّالًا إلى كلّ الأفكار المتداولة في أيّامه. فكان من فئة «الإنسانيّين» (Humanistes) كما نقول اليوم، أولئك الأدباء العلماء المنفتحين على كلّ ما يخصّ «الإنسان» ومسائله ومشاكله. لذلك أحبّ مراسلة المطران إيليّا.

٤. زيارات الوزير إلى نصيبين

وفي العام ١٠٢٧، وهو الأخير من حياة أبي القاسم، جاء الوزير إلى نصيبين ثلاث مرّات. واجتمع كلّ مرّة مع إيليّا المطران:

١. وكانت أوّل زياراته له إلى نصيبين يوم ٥ يوليو / تمّوز ١٠٢٦ م، ومكث فيها حتّى أوّل أغسطس / آب. وفي هذه المدّة اجتمع سبع مرّات بإيليّا، وتناقشا في مواضيع شتّى. ثمّ وضع إيليّا محضر تلك المناقشات في كتابه الشهير المسمّى كتاب المجالس[٩].

أمّا موضوع المناقشات، فهو غالبًا دينيّ. ويدور حول التثليث والتوحيد، وتجسّد الكلمة، وصحّة الديانة المسيحيّة، ورأى القرآن في المسيحيّة، وتوضيح إيمان النصارى، وغيرها من الأمور الدينيّة. وهناك مواضيع أخرى مهمّة، كالموازنة بين اللغة العربيّة واللغة السريانيّة[١٠]، ورأي النصارى في الفلسفة وعلم الكلام والنفس، ورأيهم في أحكام

---

(٩) نشره الأب لويس شيخو تحت عنوان: «مجالس إيليّا مطران نصيبين» تباعًا في مجلّة المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٣٣-٤٤ و١١٢-١٢٢ و٢٦٧-٢٧٢ و٣٦٦-٣٧٧ و٤٢٥-٤٣٤.

(١٠) حقّقت هذه الموازنة، وهو المجلس السادس ونشرتها مع ترجمة فرنسيّة وتعاليق في مقالين من مجلّة *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. راجع:

a) Samir Khalil SAMIR, «Deux cultures qui s'affrontent: une controverse sur l'iʿrāb au XIᵉ siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim», in: *MUSJ* 49 (1975-1976), p. 619-649;

النجوم، وفي اعتقاد المسلمين، وما إلى ذلك. وهذه المجالس تعطينا فكرةً واضحةً عن اهتمامات الوزير وتطلّعاته الثقافيّة والدينيّة.

٢. ثمّ عاد الوزير أبو القاسم إلى نصيبين مرّةً ثانية، يوم الخميس ٣١ ديسمبر / كانون الأوّل سنة ١٠٢٦ م. وكان آنذاك بصحبة الأمير نصر الدولة. فمكثا في نصيبين ٢٥ يومًا حتّى تاريخ ١٤ يناير/ كانون الثاني سنة ١٠٢٧ م.

وجرت أيضًا بين الوزير والمطران «مذكّرات ومسائل عدّة: في اعتقاد اليهود، وتاريخ آدم، وغيره من التواريخ القديمة، وتغيير اليهود لها، وفي الآثار العلويّة، وغير ذلك ممّا يطول شرحه»[11].

٣. وعاد مرّةً ثالثةً إلى نصيبين، يوم الأحد ٢٥ يونيو / حزيران سنة ١٠٢٧ م، ومكث فيها عشرة أيّام فقط. وكان يحسّ بوجع في أحشائه. وإذ كان الشيخ أبو سعد (أخو المطران إيليّا) طبيب الوزير، شكا الوزير إلى المطران إهمال أخيه أبي سعد.

فاستفسر المطران أخاه عن سبب إهماله، فأجابه الشيخ أبو سعد أنّ مرض الوزير لا علاج له ولا شفاء فيه. وبالفعل، عاد الوزير أبو القاسم في شهر يوليو / تموز إلى ميّافارقين، حيث توفّي يوم الأحد ١٥ أكتوبر / تشرين الأوّل سنة ١٠٢٧ م.

ولقد ذكرت أهمّيّة تلك اللقاءات التي جرت بين الوزير والمطران، إذ لم يكن لها ردّ فعل على الطرفين المعنيّين وحسب، بل على أصدقائهما أيضًا.

كما أنّ تلك اللقاءات والمراسلة التي استمرّت بين لقاء ولقاء، كان لها دور كبير في حياة إيليّا بن السنّي، فعلّمته متى يجب المناقشة، ومتى يستحسن الصمت؛ وإذا تكلّم، كيف يجب أن يتحدّث. وأعطته تلك الميزة النادرة عند كلّ مَن يمارس الحوار، ألا وهي الاستماع إلى الطرف

---

b) IDEM, «Langue arabe, logique et théologie chez Élie de Nisibe», in: *MUSJ* 52 (1991-1992), p. 227-367.

(١١) راجع المجلس السابع، طبعة الأب لويس شيخو، في المشرق ٢٠ (١٩٢٢) ص ٤٣١.

الآخر، لا للردّ عليه، بل لفهم آرائه وإبداء رأيه بهدوءٍ ولطف. وسنرى مثالًا لذلك في المقطع اللاحق.

ثالثًا - أبو القاسم الوزير يطلب دعاء الرهبان من أجله، وإيليّا المطران يردّ عليه

١. أسلوب إيليّا في الحوار

عندما ذكرنا معالم حياة إيليّا بن السنّيّ مطران نصيبين قلنا إنّه «اعتنى اعتناءً خاصًّا بالدفاع عن الدين المسيحيّ دفاعًا هادئًا، بعيدًا عن روح المجادلات»؛ وأضفنا في ما بعد: «وإن كان أسلوبه هادئًا ليّنًا، إلّا أنّ أفكاره كانت دائمًا جريئةً، بعيدة كلّ البعد عن الخوف أو التملّق»[١٢].

وها نحن نذكر نصًّا صغيرًا يوضح تلك الفكرة. وهو نصّ مناقشة جرت بين إيليّا والوزير أبي القاسم، يوم الخميس ٢٩ يوليو / تمّوز سنة ١٠٢٦ م، وموضوعها «الدعاء من أجل احتياجات الناس».

أمّا سبب ذلك الطلب، فهو أنّ أبا القاسم كان قد طلب من المطران، قبل ان ينطلق من عنده ليعود إلى ميّافارقين، أن يكلّف الرهبان بالدعاء من أجله. وهذا طلب بسيط، فضلًا عن أنّه طلب روحيّ، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بصميم رسالة الرهبان. فكان من المفروض أن يلبّي المطران دعوة الوزير فورًا، بل أن يشكر له شعوره الطيّب ولجوءه إلى الرهبان للتقرّب من الله.

ولكنّ المطران لم يستجب إلى سؤله، إلّا بعد أن أوضح له معنى هذا الدعاء، وأوصله إلى صلاح النيّة في ما يطلبه. وعندما توصّل الوزير إلى تلك الحالة الروحيّة الباطنيّة، حيث لا يرغب في شيءٍ مادّيّ، ولا يفضّل أمرًا على غيره من الأمور، بل يرغب في تتميم إرادة الله عليه، عندئذٍ، رضي المطران أن يكلّف الرهبان الدعاء من أجل الوزير.

---

(١٢) راجع أعلاه: أوّلًا، المقطع الثالث.

وهذا مثال لطيف يوضح طريقة المطران إيليّا في تعامله مع الوزير أبي القاسم، ومع كلّ مَن عاشره. فهو يسلك طريقًا صعبةً، إذ هي الطريق الوسطى: لا يغلق الباب في وجه مَن قرعه، بأن يهاجمه أو يعاديه، ولا يعمل كأنّ لا باب للدخول، بأن يحاول أن يكتم عقائده ومفاهيمه. بل يوضّح إيليّا الأمور تمام الإيضاح، بلطفٍ وهدوء، حتّى يجعل مخاطبه يتفهّم قصده، ويراجع نفسه فيتعمّق في حياته. وهذه هي روح الحوار الحقيقيّة.

أرشدنا الله إلى الامتثال بهذا المطران العالم القدّيس...

٢. مثال من «كتاب المجالس»

إنّ النصّ الذي نقدّمه مقتبس من المجلس السابع من كتاب المجالس. وكان قد نشره الأب لويس شيخو اليسوعيّ في مجلّة **المشرق** البيروتيّة، سنة ١٩٢٢. ولكنّنا آثرنا أن نحقّق النصّ بنفسنا، على المخطوطين المحفوظين في «المكتبة الشرقيّة» للآباء اليسوعيّين في بيروت. وقسّمناه بحسب عادتنا إلى أجزاء صغيرة.

وها هي الرموز المستعملة في الحواشي:

- أ = مخطوط بيروت رقم ٥٦٤، ص ٨٠-٨١
- ب = مخطوط بيروت رقم ٦٧٦، ص ٦٢-٦٤
- ش = طبعة شيخو في المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٣٠-٤٣١

آ – الْمُقَدِّمَةُ: طَلَبُ الْوَزِيرِ

1 ثُمَّ قَالَ: أُرِيدُ أَنْ تُكَلِّفَ[١٣] الرُّهْبَانَ الْفُضَلَاءَ، فِي الْأَعْمَارِ[١٤] الَّتِي تَحْتَ يَدِكَ وَبِالْقُرْبِ مِنْكَ، أَنْ يَدْعُوا[١٥] لِي، وَيَسْأَلُوا[١٦] اللهَ مُسَاعَدَتِي عَلَى أُمُورِي.

(١٣) ب : أكلف
(١٤) ش : + والأديرة
(١٥) أ ب : يدعوه
(١٦) أ ب : ويسألون

ب – تَنْبِيهُ إِيلِيَّا

2 قُلْتُ: إِنَّ الرُّهْبَانَ لَيْسَ يَدْعُونَ لِلإِنْسَانِ بِأَنْ يُطِيلَ الله عُمْرَهُ، وَلَا أَنْ يَزِيدَ مَالَهُ، [١٧]وَلَا أَنْ يُوَفِّرَ جَاهَهُ[١٧]، وَلَا أَنْ يُكْثِرَ نَسْلَهُ.

3 وَإِنَّمَا يَسْأَلُونَ اللهَ أَنْ يَصْنَعَ بِهِ مَا لَهُ فِيهِ الْخَيْرَةَ، وَقَعَ ذَلِكَ بِمُوافَقَتِهِ أَمْ لَمْ يَقَعْ، وَأَنْ يُصْلِحَ نِيَّتَهُ، وَيُوَفِّقَهُ لِطَاعَتِهِ[١٨]. فَإِنَّ بِصَلَاحِ[١٩] النِّيَّةِ وَالتَّوْفِيقِ، يَكُونُ صَلَاحُ الشَّأْنِ وَبُلُوغُ الأَمَلِ.

4 لأَنَّ الإِنْسَانَ، إِذَا كَانَ مُوَفَّقًا وَجَيِّدَ[٢٠] النِّيَّةِ، لَيْسَ[٢١] يُؤَمِّلُ[٢٢] وَلَا يَتَمَنَّى إِلَّا مَا يَبْلُغُهُ وَيَصِلُ إِلَيْهِ. وَلَمْ[٢٣] يَتَأَسَّفْ عَلَيْهِ، إِذَا فَاتَهُ، تَأَسُّفًا يُؤْلِمُ قَلْبَهُ.

5 فَإِنْ كَانَ الْوَزِيرُ (أَطَالَ اللهُ بَقَاءَهُ!) يَقْنَعُ[٢٤] مِنِّي بِذَلِكَ، تَقَدَّمْتُ إِلَيْهِمْ[٢٥] بِمُوَاصَلَةِ الدُّعَاءِ لَهُ[٢٦]. فَإِنْ[٢٧] رَامَ الأَشْيَاءَ الأُخْرَى، فَلَا يَسُومِ الْقَوْمَ مَا لَيْسَ[٢٨] بِشَائِعٍ عِنْدَهُمْ.

ج – جَوَابُ الْوَزِيرِ

6 قَالَ الْوَزِيرُ: إِنَّ الَّذِي أُرِيدُهُ وَأَتَمَنَّاهُ، لَيْسَ[٢٩] هُوَ[٣٠] أَحَدُ أَمْرَيْنِ: إِمَّا عِزٌّ فِي الْغَايَةِ، وَإِمَّا زُهْدٌ فِي الْغَايَةِ.

7 [٣١]فَأَمَّا الزُّهْدُ، فَلَيْسَ[٣١] أَطْمَعُ فِيهِ[٣٢]. لأَنَّ[٣٣] عَادَتِي قَدْ جَرَتْ

---

(١٧) أ ش : –
(١٨) ش : إلى طاعته
(١٩) أ ب : صلاح
(٢٠) ش : جيّد
(٢١) ش : لا
(٢٢) ب : نومل
(٢٣) أ ب : لم
(٢٤) أ ش : يقتنع
(٢٥) ش : إلى رهباننا
(٢٦) أ : به
ب : له به
(٢٧) ب : وإن
(٢٨) ب : + هو
(٢٩) أ ب : –
(٣٠) ش : –
(٣١) ش : فإنّي لا
(٣٢) ش : في الزهد
(٣٣) أ : لا

بِكَثْرَةِ مَنْ يَخْدُمُنِي، وَالزَّاهِدُ يَحْتَاجُ[٣٤] أَنْ يَخْدُمَ نَفْسَهُ. وَهَذَا مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ.

8 وَأَمَّا الْعِزُّ، فَنَفْسِي تَهْوَاهُ وَتَتَمَنَّاهُ. وَمَعَ قِلَّةِ طَمَعِي فِيهِ، لَسْتُ[٣٥] أَنَا[٣٦] بِمُؤْيِسٍ[٣٧] (كذا) مِنْهُ.

9 وَإِذَا كَانَ الرُّهْبَانُ لَيْسَ[٣٨] يَدْعُونَ لِلإِنْسَانِ بِمَا يَتَمَنَّاهُ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا، فَأُرِيدُ أَنْ يَدْعُوا[٣٩] لِي بِمَا فِيهِ الْخَيْرَةُ. فَرُبَّمَا[٤٠] كَانَتِ الْخَيْرَةُ مَقْرُونَةً بِضِدِّ مَا أَتَمَنَّاهُ.

د - الْخَاتِمَةُ: تَحْقِيقُ طَلَبِ الْوَزِيرِ

10 فَأَجَبْتُهُ إِلَى مُلْتَمَسِهِ.

11 وَكَانَ قَبْلَ مَسِيرِهِ مِنْ نَصِيبِينَ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. وَكَانَ قَدْ جَرَى لِي مَعَهُ (فِي هَذِهِ الثَّلَثَةِ أَيَّامٍ) كَلَامٌ فِي مَسَائِلَ تَتَعَلَّقُ بِأَخْلَاقِ النَّفْسِ، وَآدَابِ الرُّهْبَانِ وَالزُّهَّادِ، وَالْعُلُومِ[٤١] الْعَقْلِيَّةِ، مَا[٤٢] [٤٣]تَجَنَّبْتُ ذِكْرَهُ لِطُولِهِ[٤٣].

12 وَبَعْدَ مَسِيرِهِ، اجْتَمَعْتُ مَعَ الرُّهْبَانِ فِي الأَعْمَارِ الْمَحْرُوسَةِ، وَخَاطَبْتُهُمْ فِي مَا كَانَ الْتَمَسَهُ[٤٤]. فَتَوَارَدَ[٤٥] جَمِيعُهُمْ بِالدُّعَاءِ بِأَنْ يَصْنَعَ اللهُ إِلَيْهِ مَا لَهُ وَلِلنَّاسِ فِيهِ الْمَصْلَحَةُ الشَّامِلَةُ.

(للمقال صِلَة)

---

(٣٤) ش : + إلى
(٣٥) أ ب : ليس
(٣٦) شَ : -
(٣٧) ش : مؤيسا
(٣٨) ش : لا
(٣٩) أ ب : يدعون
(٤٠) ش : وإن
(٤١) ش : وبالعلوم
(٤٢) ش : متا
(٤٣) ب : (مكتوبة في الهامش، بخطٍّ آخر)
(٤٤) ش : + الوزير
(٤٥) ش : فتواردوا

رائد يسوعيّ في بلاد الشام
الأب بطرس فرُوماج (١٦٧٨-١٧٤٠)

نصٌّ عُفْل نقله من الفرنسيّة وعلّق عليه وذيّله بملحق
الأب كميل حشيمه اليسوعيّ[*]

أوّلًا - مقدّمة المترجم

- المخطوط: وصفه، عنوانه، تاريخه، واضعه، ملاحظات

إنّ النصّ الذي نحن في صدده الآن، عَثَر عليه في محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة ببيروت زميلُنا ورئيس تحرير المشرق حضرة الأب سليم دكّاش، فرغب إلينا في أن ننقله وننشره، إذ إنّه لا يخلو من الأهمّيّة لمعرفة حقبة من الزمن واكبت تباشير النهضة الأدبيّة والدينيّة في بلدان الشرق العربيّ.

جاء «المخطوط»، إن جاز التعبير، منسوخًا على آلةٍ كاتبة من الطراز القديم، في ٢٨ صفحة من الورق الأبيض الجيّد بقياس ٢١×٢٩,٥سم، وفي كلّ صفحة نحو ٢٧ سطرًا. أمّا عنوان النصّ بالفرنسيّة فهو *Un initiateur, le Père Pierre Fromage*، فأحببنا أن ننقله مضيفين إليه، لفائدة القرّاء غير المختصّين، صفة الأب المذكور الرهبانيّة، وتاريخَي ولادته ووفاته، وذِكر المنطقة التي عَرفت نشاطه. ولمّا كانت جلّ أعماله قد

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

دارت في إطار ما هو اليوم لبنان وسورية، ولم تكن حدودهما الحاليّة قد رُسِمت، وإذ استعمل المؤلّف، لتسمية المنطقة، العبارة المألوفة آنذاك: La Syrie، أي «سورية» بمفهومها الجغرافيّ الواسع، رأينا أنّ خير تعبير عربيّ يفي بالمراد هو «بلاد الشام». وفي ما يختصّ باسم الأب فروماج الأوّل: Pierre، فكان من المفروض مبدئيًّا أن ننقله بصيغته الأصليّة الفرنسيّة، بيار - أو بيير -، إلّا أنّ صاحب السيرة درج في حياته وفي كتاباته على استعمال صيغة اسمه العربيّة «بطرس»، فآثرنا البقاء عليها. وعلى العكس، في ما يختصّ بشهرته: Fromage، فإنّه كان يكتبها على النحو التالي: «فرماج»، إلّا أنّنا فضّلنا الصيغة التي درج على استعمالها اللاحقون، لا سيّما الأب لويس شيخو والأب بولس سباط في مؤلّفاتهما، وهي: «فروماج».

لم يُشَر في النصّ إلى تاريخ تأليفه، إلّا أنّه ورد في الصفحة ٢٧، وهي ما قبل الأخيرة، ما مفاده أنّ جريدة البشير، التي أصدرها اليسوعيّون في بيروت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، «أصبحت يوميّة في السنة هذه، ١٩٣٧». وعليه نستنتج تاريخ كتابة النصّ.

وتحديد التاريخ يساعدنا للوصول إلى معرفة المؤلّف، إذ النصّ، كما أشرنا، غُفل لا ذكر لواضعه. فمن مراجعة سجلّات رهبانيّتنا في ما يعود إلى تلك السنة، ومن استعراض أسماء الرهبان العاملين آنذاك في التأليف والنشر، نعتقد، بما يشبه اليقين، أنّ الكاتب هو الأب غبريال (جبرائيل) لُوِنْك Levenq (١٨٦٨-١٩٣٨). فإنّه كان مختصًّا بالتاريخ، درّسه في القاهرة أوّلًا ثمّ في بيروت طوال ربع قرن، وله فيه عدّة مقالات وكراريس تطرّق من خلالها بخاصّة إلى تاريخ الرهبانيّة اليسوعيّة ورجالها في بلاد الشام.

ونشير في ختام هذا التمهيد إلى أنّنا وضعنا للنصّ عناوين فرعيّة لخلوّه التامّ منها، وعلّقنا بالحواشي لتوضيح ما قد يستعصي فهمه. وحفاظًا على الأمانة العلميّة تركنا بعض العبارات التي كانت مألوفة في

أيّام المؤلّف ولكنّها تبدو لنا اليوم نابية في مجال العلاقات بين الطوائف والأديان. فالحقيقة هي الأولى دومًا، والله سبحانه وتعالى هو الحقّ، ونِعمَ الوكيل[٥٥].

ثانيًا - نصّ الأب لُوفِنْك

○ السنوات الأولى والخدمة في دمشق (١٦٧٨-١٧١٨)

وُلد الأب بطرس (پيار) فُرُوماج بمدينة لان (Laon) الفرنسيّة[١] في ١٢ أيّار/مايو ١٦٧٨، وانتسب إلى الرهبانيّة اليسوعيّة يوم ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٩٣ في دير ابتداء إقليم شَمْپاني (Champagne) الكائن آنذاك بمدينة نانْسِي (Nancy). وبعد أن أنجز دروسه الرهبانيّة المعهودة، من أدب وفلسفة وعلم لاهوت، ذهب منذ العام ١٧١٠ مرسَلًا إلى البلدان السوريّة حيث بقي حتّى وفاته في العاشر من كانون الأوّل/ ديسمبر ١٧٤٠. كان عاملًا متميّزًا ما زالت بصماته ظاهرةً حتّى أيّامنا في غير مجال، وقد باشر ونظّم مشروعاتٍ كثيرة رائدةً وجليلة.

لمّا وطئت قدمه بلاد الشام، أمضى مدّةً وجيزة في طرابلس (١٧١٠-١٧١١) ليدرس اللغة العربيّة التي أدرك منذ البداية أهمّيّتها لرسالته، وواظب على امتلاك أسرارها بصبر وجَلَد، خلافًا لعدد كبير من زملائه الذين كانوا في عجلة من أمرهم أو اضطرّتهم الظروف إلى خوض أعمال الرسالة قبل أن يتمكّنوا من لغة البلاد على نحوٍ مُرضٍ.

---

(٥٥) أكثر ما استعنّا به لضبط حواشينا، الكتب التالية: الأب لويس شيخو: تاريخ فنّ الطباعة في المشرق، طبعة ثانية، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٥؛ الأب لويس شيخو: كتاب المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، طبعة ثانية، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠؛ Louis Jalabert, s.j.; *Jésuites au Proche-Orient. Notices biographiques*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1987; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bd, Città del Vaticano, 1944-1953.

(١) مدينة صغيرة تعدّ ما لا يزيد على ٣٠,٠٠٠ نسمة وتقع على بعد ١٥٠ كم إلى شمال شرق باريس.

ثمّ أنيطت به إدارة مدرسة دمشق مدّة عدّة سنوات، ممّا أتاح له أن يستكمل معرفته لغة البلاد ووفّر له السهولة في استعمالها، فألّف لاحقًا بالعربيّة وترجم إليها كتبًا كثيرة[2]. قال فيه رئيس الإرساليّة السوريّة، الأب بارْس (Barse) بتاريخ ٢٠ كانون الأوّل/ديسمبر ١٧١٢ وفي معرض تقريرٍ رفعه إلى رئيس الرهبانيّة العامّ: «أمّا في دمشق، فقد خلف الأب فروماجِ الأب بلان (Blein) الذي نُقل إلى حلب في غضون القسم الثاني من السنة، وأُوكل إلى الأوّل أمر الأولاد، وعددهم ١٥٠، يعلّمهم القراءة والكتابة ومبادئ الآداب والعقيدة المسيحيّة بحسب ما تقتضيه إمكاناتهم وسنّهم، إنْ كلَّ يوم، لا سيّما في المدرسة، أو علانيةً في أثناء الأعياد من خلال توجيهاته بعد العظة. إلّا أنّ مجيء الأب پيار مُوكُولُو (Maucollot) من القاهرة وحلوله مكانه في إدارة المدرسة، أتاحا له التفرّغ لمهمّات رسوليّة أصعب». وبعد سنتين، بتاريخ ٣٠ أيّار/مايو ١٧٧٤، كتب الأب بارس نفسه، وكان لا يزال رئيس الإرساليّة، ذاكرًا فريق الرهبان في دمشق: «الموجودون في هذا المركز هم حضرة الأب پيار فروماج، الرئيس الجديد، والأب إيڤ دو ليرن (Yves de Lerne) وهو مريض، والأب أنطون ناخي (Nacchi) الذي وصل في مطلع هذه السنة ليحلَّ محلّه[3]، والأب پيار فُوانُو (Foynot)، الوافد مؤخّرًا وهو لا يزال يَدْرس اللغات، والأب پيار مُوكُولُو الذي ما زال مسؤولًا عن تدريس الأولاد والتعليم المسيحيّ، والأخ فيليب برُويه (Brouet) الذي يقوم بسائر المهامّ المنزليّة».

وكتب الأب فروماج بدوره إلى قُدس الرئيس العامّ طمْبُوريني (Tamburini) بتاريخ ٢٤ كانون الأوّل/ديسمبر واصفًا أعمال السنة المنصرفة ومبيّنًا أهمّيّة المدارس ودورها المميّز في هذه المدينة، حيث

(٢) سيرد لاحقًا في سياق المقال ذكر بعض هذه الكتابات (أطلب بخاصّة القسم الثالث: الملحق، ص ٤٩١-٤٩٥).

(٣) كان الأب أنطون ماريا ناخي مارونيًّا من تبرص، ورأس مدّة إرساليّة اليسوعيّين في مصر وسورية.

كان المسيحيّون، لا سيّما الكاثوليك منهم، قلّةً لا نفوذ لها يُذكر، ويسومهم المسلمون، وأكثر منهم المنشقّون، المضايقات والحقد. وقال في هذا الصدد: «طالعتُ بفرح عارم رسائل أبوّتك التي وصلتنا منذ قليل، وأشكر حضرتك جزيل الشكر لأنّها أبدت نحونا محبّةً حارّة مميّزة، وتنازلت فالتفتت إلى أبنائها البعيدين وذكّرتهم بأنّه ينبغي أن يُولوا مدرستهم عنايةً خاصّة واهتمامًا لا يعرف الكلل ولا الملل. وهذا لعمري ما يقوم به حضرة الأب إيف دو ليرن الذي أبلّ أخيرًا من مرضٍ طويل خطير عانى منه مدّة سنتين. نحمد الله أنّ الأبنية، التي كادت لا تستوعب في الماضي مائتي ولد، قد وُسِّعت إلى حدّ كبير بعد موافقة حضرة رئيس إقليمنا. وإذ كنّا نهمّ بعمليّة البناء هذه، تبرّع لنا أحد الكاثوليك من محبّينا المخلصين، بمنزل قريب من مدرستنا، ممّا أتاح لنا مباشرة العمل لتوّنا ومتابعة المشروع وإنجازه بعون الله. وأضحت مدرستنا تستوعب الآن، في أيّام الآحاد والأعياد، ما يربو على ستمائة شخص يأتون لسماع المواعظ ودروس التعليم المسيحيّ. وهذا يعني أنّ الديانة أخذت تنطلق وتزدهر يومًا بعد يوم. أضف إلى ذلك أنّ اثنين من كهنتنا اللذين رُسما هذه السنة أسقفَين، أرادا كلاهما، قبل الرسامة، أن يختليا عندنا في رياضة روحيّة. وإنّ مدنًا وقرًى مجاورةً غير قليلة تطلب مساعدتنا، إلّا أنّ عديدنا المتواضع لا يسمح لنا بتلبية رغبتهم وتقواهم، لا سيّما أنّ اثنين من مرسَلينا توفّيا في مدّة لا تتجاوز الشهر، هما الأب كُودِير (Coudert)، مات في ١٢/٩/١٧١٤ بحلب، والأب شارل نِيرِيه (Néret) وقد مات في ٢٩/١٠/١٧١٤ ببلدة عَيْنطُورا[٤]. لذا فإنّنا كثيرًا ما نضرع إلى ربّ الحصاد أن يرسل في أقرب وقت عمّالًا جددًا، كما نسأل أبوّتكم بإلحاح أن تفكّروا وتبعثوا إلينا عددًا كبيرًا من إخواننا على الرغم من أنّنا اليوم جميعًا في صحّة جيّدة».

---

(٤) هي عينطورا البلدة اللبنانيّة الواقعة قرب مدينة جونيه الساحليّة، لا عينطورا الجبليّة في قضاء المتن.

إلّا أنّه، ويا للأسف، لم يُستَجب طلبه، لا بل أخذوا من عنده الأب موكولّو ليُرسل إلى حلب بعد وفاة الأب كُودِير، واضطُرّ إلى أن ينتق ذهنه ليحتال على قلّة الفَعَلة بمزيد من العمل والنشاط.

٥ بين دمشق وحلب: فترة في فرنسا

ولمّا أنهى سنوات رئاسته الستّ في دمشق، فكّر رئيس الإرساليّة السوريّة آنذاك، الأب ناخي، في أن يفيد من مواهب الفذّة وما لمس عنده من تطلّعات ومشروعات رسوليّة، فرأى أن يرسله إلى فرنسا ليعرّف هناك الإرساليّة ويحصل على عَمَلة وموارد. ولمّا أنهى الأب فروماج رحلته هذه، وإذ كان على وشك الإبحار من ثغر مرسيليا ليعود إلى بلاد الشام، كتب في ١٦ أيّار/مايو ١٧١٩ رسالةً إلى الرئيس العامّ ملخّصًا المشروعات التي كانت تراود فكره آنذاك، قال: «سبق أن قلتُ لأبوّتكم مطوّلًا أنّ ما يبدو لي الأفضل لتثبيت إرساليّتنا في بلاد الشام وتطويرها، وبخاصّة لتقوية الإيمان الكاثوليكيّ في الكنائس الشرقيّة، هو إنشاء معهد إكليريكيّ في جبل لبنان، يتهيّأ فيه للخدمة الرسوليّة تهيئةً خاصّةً، الموارنة والروم الذين يعودون من روما إلى بلادهم بعد إنجاز دروسهم، بالإضافة إلى عدد كبير من الفَعَلة الذين يُعَدّون للعمل المقدّس هذا، وبذلك يتعلّمون ما ينبغي لهم نقله إلى الآخرين لاحقًا. كما أنّه، إذا ما اقتدينا بما حقّقه سابقًا الأب مُونْوار (Maunoir) السعيد الذكر، في إرساليّاته، سيصطحب آباؤنا في رحلاتهم الرسوليّة بعض هؤلاء الكهنة. أجل، لا بدّ من القول بأنّه من الأهمّيّة بمكان أنّه ما من وسيلة كفيلة بالوصول إلى هذه النتيجة مثل إنشاء المعهد المذكور، وأنّه ليس في المشرق من مكان أنسب، لإقامة هذا المعهد، من منطقة جبل لبنان، أي المكان الخاضع للأمراء الموارنة، وأنّ جميع المسيحيّين في إرساليّتنا يتوقون بلهفة إلى تلك المؤسّسة. والأمر الوحيد الذي قد يَحُول دون تحقيقنا هذا المشروع هو انعدام ذات اليد، إلّا أنّ هذه الصعوبة ستزول إن عرضتُ على أبوّتكم ما ورد في خاطري: فمنذ بضعة أشهر التقيتُ سيّدةً نبيلة هي الكُونْتِسّا ده مُونْجُوا (de Montjoie) من مدينة رُومِيرُومُون (Remiremont) في مقاطعة اللُّورِين (Lorraine) وقد

أعطتني ٢٠٠٠ دينار لإرساليّتنا. لا شكّ في أنّه مبلغ قليل لتحقيق ما أنوي تحقيقه، سوى أنّه، إن راقتكم الفكرة، يمكننا مراسلةُ نيافةِ كرادلة مجمع نشر الإيمان في شأنها، وإنّي على ثقة بأنّها ستروقهم وسيوافقون عليها ويتمّمونها فيخصّوا المعهد بـ ٤٠٠ دينار كلّ سنة؛ وبفعلهم هذا سوف يحقّقون تمجيد الله، ويرفعون عاليًا شأن مجمعهم وسمعته، ويكتسبون محبّة الكاثوليك الشرقيّين على الدوام. وإن لم يَرُقْ هذا المخطّط أبوّتكم، فإنّي أطلب إلى ربّ الحصاد أن يلهمكم هو مخطّطًا أفضل». وأنهى الأب فروماج رسالته طالبًا إلى الرئيس العامّ أن يمنح الكونتّا المذكورة أوراق انتسابها إلى الرهبانيّة اليسوعيّة لكونها من كبار المحسنين إلى الإرساليّة السوريّة وإلى مدرسة إپينال (Epinal)[٥]، كما أعلمه أنّه يأمل الإبحار، بعونه تعالى، بعد أسبوع، مصطحبًا بكلّ سرور عاملَين جديدَين للإرساليّة، الأبوين نقولا تريفُون (Treffons) وپيار فرنسوا كزافييه پتي كُو (Petitqueux)، مضيفًا في الختام أنّه سيرسل في أقرب وقت ممكن المؤلّفات العربيّة التي ذكرها للأب جورج بنيمّين[٦] والتي وعده المجمع المقدّس بطبعها.

من خلال هذه الرسالة يمكننا الإحاطة بالمشروعات العديدة الرائعة التي خَطّطت لها همّة الأب فروماج لتنمية الإرساليّة. إلّا أنّ بعضًا من تلك المشروعات بقي، ويا للأسف، حبرًا على ورق، أقلّه لمدّة معيّنة. غير أنّ

---

(٥) تقع إپينال و(تعدّ نحو ٤٠,٠٠٠ نسمة) على بعد ٣٧٢ كم من باريس إلى الشرق، وقد اشتهرت منذ القرن الثامن عشر بإصدار صور تقويّة ذات طابع شعبيّ (Images d'Epinal). وكان لليسوعيّين فيها آنئاك مدرسة ثانويّة، شأنهم في بضع عشرة مدينة فرنسيّة أخرى.

(٦) الأب جورج بن يمّين، ويعرف أيضًا بجرجس بنيامين، هو جرجس بن عبيد من آل يمّين المعروفين في مدينة زغرتا بشمال لبنان. تخرّج من المدرسة المارونيّة في روما ورُسم مطرانًا على إهدن العام ١٦٩٠، وبعد أن استقال من منصبه دخل الرهبانيّة اليسوعيّة بروما في ٤ كانون الأوّل/ديسمبر ١٧١٤ راشتهر فيها بغيرته وتوفّي العام ١٧٥٥ (اطلب كتاب الأب لويس شيخو: الطائفة المارونيّة والرهبانيّة اليسوعيّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بيروت، ١٩٢٣، ص ١٢٩).

الفكرة انطلقت، ولم تتحرّك عمليّة تنفيذ الإكليريكيّة إلّا في العام ١٧٢٨، ما يعني أنّ المعهد لم يعش إلّا خمسين سنةً إذ أُلغيت الرهبانيّة اليسوعيّة بعد نصف قرن من ذلك التاريخ، علمًا أنّ الفكرة رجعت إلى النور بعد إعادة الرهبانيّة إلى الوجود، ويمكن القول إنّ الأب فروماج كان نافذ البصيرة (في هذه الأمور) منذ العام ١٧١٩، وكان رائدًا غزير الإنجازات.

• في دير حلب. العمل مع الأخويّات

ونظرًا إلى ما كان يتمتّع به فروماج من غيرة واندفاع، فإنّ ثمار نشاطه باتت وفيرة في مركزه الجديد، دير حلب، حيث عُيّن بعد رجوعه من فرنسا. وقد وجد في هذه المدينة الكبيرة، وكانت آنذاك من أعظم حواضر المشرق وأنشطها تجارةً، جاليةً مسيحيّة كبيرة تكاد لا تقلّ عن الجالية المسلمة عددًا ونفوذًا. أضف إلى ذلك أنّ الكاثوليك كانوا الأكثريّة بين المسيحيّين ويتمتّعون، إجمالًا، بالتقدير. وكان دير حلب أقدم مركز في الإرساليّة السوريّة إذ يعود تأسيسه إلى العام ١٦٢٥، وسرعان ما ازدهر في ظلّه عدد كبير من الأخويّات. فلنستمع إلى أصداء عمل الأب فروماج في الحقل الخصيب المتميّز هذا، وقد رواها لنا الأب أبُوجي (Abougit) الذي أتيح له أن يطالع اليوميّات القديمة التي كانت لا تزال محفوظة في أيّامه[٧]: «ما إن وصل الأب فروماج إلى الشرق، حتّى صُعِق لرؤيته الجهل المطبق الذي كان يتخبّط فيه معظم الكاثوليك من جرّاء عدم تنشئة الإكْلِيرُس، وانعدام المدارس وكتب التعليم الدينيّ. فقرّر أن يجعل من أعضاء أخويّتيه مدرّسين يساعدونه في نشر العقيدة المسيحيّة بعد أن يكونوا اكتسبوها أوّلًا. لذا أدرج في قوانين أخويّتيه فقرةً تحتّم على الأعضاء أن يقوموا كلّ يوم أحد بتدريس أطفال طوائفهم مضمون كتاب التعليم المسيحيّ الذي وضعه القدّيس روبرتو بلّرمينُو، وكان قد نقله منذ مدّةٍ

(٧) كان الأب لويس كسْفِيرِيُوس (أو: كسفاريوس) أبُوجي (١٨١٩-١٨٩٥) ملمًّا بالعربيّة، ألّف بها عدّة كتب دينيّة ومدرسيّة، وقد حاول كتابة تاريخ الإرساليّة اليسوعيّة في بلاد الشام، ولكنّه لم ينجزه.

وجيزة إلى العربيّة وطبعه في روما[٨]. وكانت الفقرة نفسها تَفرض أيضًا على كلّ مَن يطلب الانتماء إلى الأخويّة أن يَخضع بانتظام، قبل قبوله في عداد الإخوة، لحضور شروح هذا التعليم التي كان يلقيها الأب مرشد الأخويّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ تلك النشاطات كانت تُقام في المنازل الخاصّة، بعد تحديدها مسبقًا برضى أصحابها أو مستأجريها.

«ثمّة مقطع في سجلّ إحدى الأخويّتين يثبت لنا ما كان مسؤولوها يولون هذه القاعدة من أهمّيّة، إضافةً إلى الدقّة في تطبيقها. فإنّنا نطالع في تاريخ ٢٧ حزيران/يونيو ١٧٥٨، أي ١٨ عامًا بعد موت المؤسّس: <اليوم انضمّ إلينا عضوًا ثابتًا، شابٌّ من قومنا (أرمنيّ) بدون اختبار التعليم المسيحيّ المُسْبَق وبدون المناداتِ الثلاث المعهودة. وهذا هو السبب: إنّ حضرة الأب المرشد نفسه لقّن الطالب التعليم المسيحيّ إذ إنّ الشابّ يعيش منذ ستّة أشهر في دير الآباء حيث يساعد الأخ الشمّاس في الأعمال المنزليّة>.

«ونمى نشاط التعليم المسيحيّ بمرور الزمن نموًّا ملحوظًا حتّى وصل عدد الأطفال إلى ٦٠٠، وما لا شكّ فيه أنّه ساهم بقوّة في تثبيت إيمان كاثوليك حلب وتقواهم، وسط الاضطهادات التي ألمّت بهم لاحقًا» (*Lettres de Mold* t. IV, 1887-88, p. 25).

وأراد الأب فروماج أن يكمّل رسالته ويوفّر لأعضاء أخويّاته وسائل تمكّنهم من الدفاع عن الدين، وإذا ما اقتضت الحاجة، من مهاجمة المنشقّين والهراطقة الذين يحيطون بهم، فألّف بالعربيّة حسبما ذكرنا، أو ترجم إليها، كتبًا دينيّة وتقويّة كثيرة، منها: مجادلات الأب مارتن بيكان (M. Bécan)[٩] والصُبح المبين لضلال لُوتارُوس وكَلْوين للأب ليونارد

(٨) عرّبه العام ١٧٣٥ في طرابلس.

(٩) هو الأب مارتن ڤان در بيك (van der Beeck) (١٥٦١-١٦٢٤) وعنوان كتابه باللاتينيّة *Compendium manuale controversiarum*.

لِسُيُوس (Lessius)[١٠]، فضلًا عن الكتاب الخاصّ الذي ألّفه هو نفسه لدحض أضاليل الكنيسة الروميّة المنشقّة[١١]. فجميع تلك الأسلحة جعلت خصوم كاثوليك حلب يخشونهم أشدَّ الخشية، وأمّنت لأعضاء الأخويّات نصرًا ميسّرًا في مناقشاتهم مع المنشقّين.

٥ مع الشمّاس عبدالله الزاخر

وكان له آنذاك معاون خاصّ في عمله الرسوليّ، صائغ كاثوليكيّ من حلب، شَهِدَ والده وجدّه على الإيمان، يُدعى عبدالله الزاخر (اطلب سيرته الذاتيّة، ١٧٤٨)[١٢]، وقد كان على علاقة باليسوعيّين منذ العام ١٧٠٠ على أقلّ تقدير، يساعدهم خير مساعدة في تأليف كتبهم العربيّة. ذلك بأنّه كان متضلّعًا من تلك اللغة، على غير عادة المسيحيّين في أيّامه، وأحد أجود كتّاب زمانه، ممّا جعله رهيب الجانب لدى المنشقّين. وإنّه، والحقّ يقال، لمّا أراد أن يمتلك ناصية العربيّة، لم يخشَ من أن يتلمذ مدّة بضع سنوات على أشهر علماء المسلمين في سورية آنذاك، الشيخ سليمان النحويّ، علمًا بأنّه لم يضحِّ بشيء من إيمانه وتقواه. زد على ذلك أنّه كان أحد أقرب أصدقاء الأب فروماج وأعزّهم عليه. وإليك ما رواه بولس

(١٠) Lessius هي الصيغة اللاتينيّة لاسم الأب Leonhard Leys (١٥٥٤-١٦٢٣)، وعنوان كتابه باللاتينيّة *Quae fides et religio sit capessanda* (مطبوع العام ١٦٢٣). وقد صدر هذان المؤلّفان بالعربيّة في مجلّد واحد وبالعنوان الثاني (راجع الملحق في آخر المقال).

(١١) لعلّ صاحب المقال يعني هنا الكتاب الذي وضعه فروماج في تاريخ انشقاق الروم والمجمع الفلورنتينيّ (راجع Graf, *Geschichte*.., IV: 231, 27). أمّا العنوان الحقيقيّ لمؤلّف فروماج هنا فهو: الدمع المسجوم على انشقاق الروم (اطلب الملحق).

(١٢) عن هذه السيرة التي كتبها الزاخر بقلمه، راجع مقالة الأب بولس باسل (Paul Bacel) في مجلّة *Echos d'Orient*, Paris, 1908, p. 71, n.1. وبمراجعة المجلّة عينها (١٩٠٨، ص ٢١٩) نعلم أنّ موسى الصائغ، جدّ عبدالله لأبيه، قُتل بحلب العام ١٦٧٠ في أثناء اضطهاد للمسيحيّين ممّا اضطرّ وَلَدَيْه نعمة الله وزكريّا والد عبدالله إلى اللجوء، مع سواهم من المسيحيّين، إلى حماه.

بازيل، أحد الكهنة الروم، في نشأة ذلك التعاون، قال: «لم يكن المرسَلون اليسوعيّون في حلب آنذاك أصحاب شأن يُذكر في ما يتعلّق بمعرفة العربيّة، وعلى وجه التخصيص كانت معلومات الأب بطرس فروماج، رئيس الإرساليّة، زهيدةً جدًّا. إلّا أنّه كان، إلى ذلك، إنسانًا موهوبًا، متوقّد الذكاء، صبورًا على العمل لا تصدّه صعوبة ولا تثنيه عقبة. وعلى الرغم من مشقّات عمله في الإرساليّة، كان يجد متّسعًا من الوقت لينقل إلى العربيّة كتبًا روحيّةً وجدليّةً تهدف إلى هدي المنشقّين. وقد نَسَبت إليه جريدة البشير في أحد أعدادها (الرقم ١٦٢٤، تاريخ ١٥/١٢/١٩٠٣)، أكثر من أربعين كتابًا صاغها في حلّة عربيّة[١٣]. وهذا ممكن، على الرغم من أنّ التصحيحات، إن لم تكن الترجمة أيضًا، هي في معظمها من قلم الزاخر الشابّ[١٤].

«وكان الشابّ المذكور هذا مندفعًا بطبعه، سريع البديهة والخاطر، حادّ الذكاء، يحبّ نشاط المرسلين واندفاعهم، فراح قلبه السخيّ يتعلّق بهم ويكنّ لهم مودّةً لا تعرف الحدود. ومضى عشرون عامًا على هذه العلاقات الوثيقة، فكان الزاخر لا ينفكّ يُعجب بغيرة المرسلين وقداسة سيرتهم، واليسوعيّون من جهتهم يعتبرون أنفسهم سعداء لأنّهم وجدوا إلى جانبهم مساعدًا على هذا النحو من القدرة وبذل الذات... وكان يصحّح ترجمات المرسلين، ويستنسخ لهم المخطوطات، وعلى الرغم من جهله اللغات الفرنسيّة والإيطاليّة واللاتينيّة، يساعدهم بكلّ قواه. وكان، إلى جانب هذه الأشغال، ينصرف إلى مجادلاته التي لا يعرف فيها الملل، وإلى مهنته صائغًا ليقوم بأوده، وإلى تأليفه الكتب الدفاعيّة (...). ولم تكن ترجماته بالحقيقة سوى تصحيح لترجمات المرسلين العربيّة الركيكة إذ

---

(١٣) الحقيقة أنّ العبارة التي وردت في البشير (ص ٤٠٣) نصّت ما يلي: «خلّف من التآليف التقويّة نحوًا من أربعين كتابًا» (والتشديد هو بقلمنا). أطلب لائحة هذه المؤلّفات في ملحق المقال.

(١٤) نشكّ في أن تكون الترجمة نفسها بقلم الزاخر لأنّه لم يكن ملمًّا باللغات الأوروبيّة كما سيأتي ذكر ذلك بعد أسطر معدودة!

إنّ الزاخر، كما قلنا، لم يُحسن أيّ لغة أوروبيّة باستثناء اليونانيّة التي كان يتكلّمها ويكتبها بطلاقة. إلّا أنّ تصحيحاته هذه كانت على جانب من الإتقان فريد، ومطابقةً لأفكار المؤلّف إلى حدّ بعيد تعبّر عنها بلغة عربيّة مشرقة فتوهم القارئ أنّ الزاخر هو المؤلّف لا المصحّح» (Echos (d'Orient, t. XI - 1908-09 -, p. 224 et 367.

لذا، نُسب عدد من الكتّاب جميع المصنّفات التي أُلّفت على هذا النحو، إلى الزاخر، في حين نسبها آخرون إلى الأب فروماج، سوى أنّ الحقيقة تفرض أن يقال إنّ المضمون كان في غالب الأحيان من صنع الأب فروماج والصياغة الأدبيّة من قلم الزاخر. وقد أحصى كلا الأب زُومِّرفُوكِل (المجلّد ٣، ١٩٣٩) والأب باسِيل نحو ثلاثين[١٥].

ولا بدّ لإكمال وصف العمل المشترك هذا والوقوف على طبيعة أطوار الزاخر، أن نتذكّر أنّه كان مدركًا مؤهّلاته، حسّاسًا إلى أقصى الحدود، حتّى إنّ أقلّ محاولة لتوجيهه أو ليُفْرَض عليه رأي أو طريقة عمل، كانت ثقيلةً عليه ينتفض لها، ممّا أفضى مستقبلًا إلى انفصام عُرى المودّة بينه وبين صديقه الحميم المرسَل، وحتّى إلى معارضة أحدهما الآخر معارضةً أليمة. إلّا أنّه، في الوقت الحاضر كانت الأمور جميعها على خير ما يرام من الوحدة في سبيل الرسالة. «لقد صدر آنذاك على التوالي ترجمات مدخل العبادة للأب فروماج[١٦]، وتفسير الإنجيل الذي ادّعى فروماج تأليفه، وهو بالحقيقة في معظمه من تصنيف الزاخر[١٧]،

---

(١٥) الأب زومّرفوكل C. Sommervogel اليسوعيّ علّامة صنّف كتابًا ضخمًا في عدّة مجلّدات ذكر فيه مؤلّفات اليسوعيّين، وهو بعنوان *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles et Paris, 1890-1900. أمّا غراف (*Geschichte*.., IV: 224-231)، فذكر له ٣٥ مصنّفًا، علمًا أنّ ما جُعل في الترتيب الثلاثين يجمع أربعة مؤلّفات.

(١٦) هو كتاب القدّيس فرنسيس السالسيّ المعنون *Introduction à la vie dévote*. وأقدم نصّ معروف لهذه الترجمة صدر في روما العام ١٧٤٤.

(١٧) لعلّه كتاب تفسير وموافقة الأربعة الأناجيل الذي هو تأليف لا ترجمة، بحسب غراف. *Geschichte*.., IV, p. 230.

وانشقاق الروم للأب فروماج[١٨]، ولكنّه كلّف «المصحّح» عَرَق القِربة لإصداره بصورته الحاضرة، ومرشد المسيحيّ[١٩]، والمجلّدين الأوّلين من اللاهوت العقيدي والأدبيّ لأسقف فرنسيّ يُدعى يوحنّا المعمدان (!) وهو من ترجمة الأب فروماج[٢٠] (المرجع السابق، ص ٢٢٥)».

o مشروع المطبعة العربيّة

وكان فروماج في هذه الأثناء قد عُيِّن رئيسًا عامًا على الإرساليّة، فقرّر أن يستفيد من هذه المناسبة لِتحقيق مشروع راح يدور في خلده منذ بعض الوقت. فقد كان من رابع المستحيلات أحيانًا الحصول على كتب تقويّة وجدليّة بالعربيّة، وبأولى حجّة القيام بطبعها، وكان لا بدّ من جلبها بجهد جديد وأسعار باهظة من أوروبّا، أو إرسال المؤلّفات لطبعها هناك في ظروف لا تقلّ عسرًا. وعليه كان السؤال: أفلا تجد الإرساليّة جليل الفائدة إن زُوِّدت بمطبعة تساعد في توفير الكتب للمسيحيّين بعد طباعتها في البلاد بدون صعوبة وبكلفة زهيدة؟ وألم يكن الزاخر رجل العناية الإلٰهيّة للقيام بهذه المهمّة؟ فإنّه كان صانعًا حاذقًا يجيد استعمال يديه لصبّ أمّهات الحروف المعقّدة الضروريّة للطباعة، على الرغم من عدم توفّر الآلات اللازمة لذلك في الشرق. ثمّ إنّه كان يتمتّع باحترام كبير بين النافذين حتّى إنّهم «منحوه العمامة الكبرى التي كانت تُعرف في حلب، وفي سائر المناطق السوريّة، بـ لفّة العلماء، وهي علامة خاصّة بالذين يسمون إلى العلم أو الذين حصلوا عليه، لا سيّما بين المسلمين الذين يفخرون بلقب «العالم» وبالعمامة الكبرى اللذين يحلّانهم في منزلة عظيمة»

(١٨) اطلب الحاشية رقم ١١.

(١٩) طُبع في ١٧٣٨.

(٢٠) يبدو أنّ كاتب هذه الأسطر، الأب بولس باسل، وقع في شطط. فما نقله فروماج من هذا القبيل هو كتاب ألّفه أسقف مدينة پُواتييه الفرنسيّة جان كلُود دي لا پُواب دي ڤيرتريُو Jean-Claude de la Poype de Vertrieu (١٧٠٢-١٧٣٢) بعنوان *Institutiones theologicae*, Poitiers, 1708 وقد نقله فروماج بعنوان المعلم اللاهوتيّ (اطلب الملحق).

(المرجع السابق، ص ٢٢٥). وأخيرًا إنّه كان صديق الأب فروماج الحميم.

لذا، فقد ذهب الرئيس في رحلة سريعة (١٧٢٢-١٧٢٣) إلى روما أوّلًا ليعرض مشروعه على قدس الرئيس العامّ وينال موافقته وموافقة مجمع نشر الإيمان، ثمّ إلى فرنسا لجمع المال الضروريّ لنفقات الإنشاء الأولى، وعاد بعد ذلك إلى سورية حيث سارع، من دير ذوق مكايل، قرب بلدة عينطورا، وكتب إلى الزاخر الذي حلّ منذ ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٢٢ في دير مار يوحنّا الشوير، غير بعيد من هناك في لبنان. ذلك بأنّ الزاخر كان في خطر شديد بحلب بعد أن عاد إليها من القسطنطينيّة البطريركُ المنشقّ أثناسيوس الرابع الدبّاس «ولديه رسائل من السلطات التركيّة في العاصمة تخوّله مضايقة الكاثوليك»، ولم يكن خافيًا على أحد في حلب أنّ عبدالله الزاخر كان في طليعة الضحايا، ولهذا السبب اضطرّ إلى الهرب خفيةً وبسرعة ليلجأ إلى لبنان المسيحيّ.

«ففاتحه الأب فروماج برغبته في أن يستبقيه بعينطورا فور انتهاء أعمال إنشاء البيت وتوسيعه، للانطلاق بمشروع المطبعة. وعلى الرغم من أنّ الزاخر كان يأنف دومًا من أن تؤسّر حرّيّته، إلّا أنّه قَبِل الدعوة بسبب علاقات المودّة التي كانت تربطه باليسوعيّين ولا سيّما الأب فروماج» (المرجع السابق، ص ٢٨١).

وكان فضله من هذا القبيل كبيرًا إذ إنّ الدعوات كانت تتجاذبه من كلّ صوب. ففي دير مار يوحنّا حيث كانت الرهبانيّة الشويريّة الفتيّة تنطلق، راح المسؤولون يحثّونه على البقاء معهم، و«من بينهم نسيبه وصديقه الحميم الخوري نيقولاوس الصائغ[٢١]، والأب نيقيفورس كرمة الرئيس العامّ، والآباء المدبّرون». ودُعي أيضًا إلى ذوق مكايل «حيث عَرض عليه كاهنٌ جليل صادَقَه اسمه موسى قطّان أن يقيم عنده ليباشر حملةً رسوليّة

(٢١) كان الأب نيقولاوس الصائغ (١٦٩٢-١٧٥٦) ابن عمّ عبدالله الزاخر. راجع عنه: المشرق ٦ (١٩٠٣)، ص ٩٧-١١٠ و Graf, *Geschichte*., III: 201-207.

على المنشقّين»، كما «رغب الرهبان الموارنة في دير اللويزة أن يجتذبوه». وأخيرًا «كان مَجمَع انتشار الإيمان يحثّه، بواسطة الأب جبرائيل فرحات[٢٢] على الانتقال إلى روما، عارضًا عليه وظيفةً مرموقة فيصبح مستشارًا في شؤون الكنائس الشرقيّة» (المرجع السابق، ص ٢٨٢).

«أقام الزاخر عند اليسوعيّين في عينطورا منذ شهر كانون الثاني/ يناير ١٧٢٤ حتّى حزيران/ يونيو ١٧٢٥، علمًا أنّه تغيّب في تلك المدّة عدّة مرّات. ذلك بأنّه كان يتقيّد بدقّة صارمة بتعليمات طائفته في ما يختصّ بالطقوس، فإذا ما قرُب زمن الصوم الكبير ترك عينطورا ويمّم شطر ذوق مكايل إلى جانب صديقه الخوري موسى قطّان. وهناك كان يصوم كلّ يوم، ممتنعًا عن تناول اللحم والحليب ومشتقّاته، بحسب توجيهات الكنيسة الشرقيّة، ولا يفوّت رتبةً طقسيّةً واحدة. وخارجَ زمن الصوم كان يتناول طعامه في قرية عينطورا عند كاهن عجوز يُدعى إبراهيم ويأكل من الثمار ما تُوفّره الفصول.

«وكان ينهج النهج عينَه في زمن الأصوام الشرقيّة الأُخرى: صوم الميلاد، والرسل القدّيسين، وانتقال العذراء. ولا مغالاة إن قلنا إنّه بقي أربعة أشهر فقط، أو خمسةً على أقصى تقدير، في أثناء سنة ونصف، عند اليسوعيّين بعينطورا» (المرجع السابق، ص ٢٨٢). ذلك بأنّ الزاخر كان متزعجًا من ضيق المكان، غير مرتاح لمسكنه، وبخاصّة حريصًا على أن يكون حرًّا في تصرّفاته، فرأى أخيرًا أنّ وضعه لا يطاق. وذهب أوّلًا عند صديقه الأب موسى قطّان حيث أمضى بقيّة العام ١٧٢٥، ثمّ عند نسيبه الأب نيقولاوس الصائغ في دير مار يوحنّا. وهناك استطاع أن يحفر بيده وبفضل مهارته العجيبة، الأحرف العربيّة التي كان بحاجة إليها، بحسب الأنماط التي أتى بها الأب فروماج من روما، وما زالت محفوظة بعناية كلّيّة في دير مار يوحنّا. «الأمّهات من الفضّة الصرف، والصفائح من

(٢٢) صار جبرائيل فرحات بعد سنوات قليلة (في ١٧٢٥) مطرانًا على حلب باسم جرمانُس (جرمانُوس).

النحاس، والأحرف صُبّت من الرصاص. ولم يستغرق هذا الإنجاز العظيم سوى ستة أشهر من العمل الدؤوب». وكان الأب فروماج لا يزال على الودّ معه، وكتب من عينطورا في ٢١ كانون الثاني/يناير ١٧٢٦ إلى السيّد تْرُويبيلِيه (Truibilier)، وهو تاجر مُقيم في صيدا، وصديق له ومحسن: «إنّي منهمك الآن في تركيب قطع مطبعة استقدَمْتُها من أوروبّا منذ قليل. لقد أوكلت إلى أحدهم أن يصبّ حروفًا عربيّة شبيهة بالتي يستعملونها في مجمع نشر الإيمان بروما، وعمّا قليل سيصلني عمّال طباعةٍ حاذقين لن يتأخّر قدس الرئيس العامّ في إرسالهم إليّ. وإنّي أرجو أن نتوصّل من خلال ذلك إلى نشر الكتب الدينيّة بطريقة أسرع من طريقة المخطوطات. ولقد حاولت أن أجعل هذه المطبعة في ديرنا الجديد بعينطورا، لكنّي وجدت المكان ضيّقًا جدًّا، واضطُرِرت إلى نقلها إلى دير مار يوحنّا الشوير. ما زلنا في البداية وباتت الموارد تعوزنا... إلّا أنّنا نتكل على العناية الإلٰهيّة ومساعدة النفوس السخيّة لأنّ مثل هذه المشروعات مكلفة للغاية» (المرجع السابق، ص ٢٨٤). ولم تذهب الدعوة الموجّهة إلى التاجر الفرنسيّ سدًى، إذ لم تنقضِ بضعة أسابيع حتّى أرسل السيّد ترويبيليه إلى الأب فروماج ٥٠٠ قرش لمطبعته. ووردت هِبات أخرى من جهات مختلفة، منها «هبة ٥٠٠ قرش» تبرَّع بها أسقف فرنسيّ مؤلّف كتاب لاهوت أدبيّ حاول الأب فروماج نقله إلى العربيّة وراجع عمله عبدالله الزاخر[٢٣].

وكان الزاخر، لدى وصوله إلى مار يوحنّا، ولشدّة تمسّكه باستقلاليّته، طلب إلى نسيبه الخوري الصائغ، وكان إذ ذاك رئيسًا عامًّا على الشويريّين، أن يُقيم وحده، خارج الدير، في بناء شُيِّد له دون سواه وفيه «غرفة للنوم صغيرة عَرْضُها متران وطولها متران أو ثلاثة، فَرَشَ فيها حصيرة وبعض جلود الحملان وأودعها كُتُبَه. وإلى جانب غرفته قامت دار واسعة عَرْضُها ستّة أمتار وطولها عشرون حيث المطبعة ومشغل للتجليد.

(٢٣) راجع الحاشية ٢٠.

وبغية إبعاد المزعجين والمتطفّلين، أقام الزاخر ما يشبه حضرة بين بنائه الخاصّ والدير. ولم يكن يدخل عليه إلّا مَن كانت له حاجّة ماسّة أو عمل لا يحتمل التأخير، فإنّه كان ضنينًا بوقته، لا يضيّع دقيقة ولا يترك تحصيله إلّا ليذهب إلى صلاة الخورس في كنيسة الدير» (المرجع السابق، ص ٣٦٣). وكان أحد المسيحيّين الفاضلين ممّن التقاهم في ذوق مكايل إبّان العام ١٧٢٨، ويُدعى ميخائيل قطّان، يساعده في الشؤون المادّيّة لكي يتفرّغ الفنّان الكبير لأشغاله براحة بال.

وأوّل كتاب صدر عن مطبعة مار يوحنّا كان، على ما رواه الزاخر نفسه في رسالة بعث بها في العام ١٧٤٠، بعنوان ميزان الزمان للأب نيرِمْبِرك اليسوعيّ (Nieremberg)[٢٤]، طُبع في العام ١٧٣٤ لمّا انتُخِب الخوري نيقولاوس الصائغ رئيسًا عامًّا، ما يُظهر الصعوبات الجمّة التي واجهت الزاخر وصبرَه الذي لا يكلّ في تتميم مشروعه العسير هذا. وبعد ذلك، صارت الكتب الجديدة تظهر بانتظام، واحد أو اثنان في كلّ سنة على الأكثر في البدايات، بمساعدة راهب مبتدئ جعله الأب الصائغ في تصرّف الزاخر، وكان هذا جُلّ ما قَبِل به صاحبُنا من عون. إلّا أنّ العمل كان قد انطلق، وبعد وفاة الزاخر تابع عَمَلَه دير الشويريّين، ومذ ذاك أدّت هذه المطبعة، وهي الأولى في لبنان التي استعملت الحرف «الكنائسيّ»، خدمات جلّى للمسيحيّين، لا سيّما في ما يتعلّق بالكتب الدينيّة والتقويّة بالعربيّة.

وفي ذلك الوقت كانت أواصر المودّة بين الزاخر واليسوعيّ على أوثق ما يرام، فالأب فروماج يساعد صديقه بآرائه وحسناته، في حين يبذل الزاخر قصارى جهوده لمعاونة الراهب ترجمةً وتصحيحًا وطباعة. كان كلّ منهما يؤدّي للآخر جميع الخدمات الممكنة بدون التوقّف على التعب أو التكاليف، علمًا أنّهما في وقت لاحق راح أحدهما يعاتب الآخر بمرارة، ويا للأسف، في شأن ما تكبّد كلّ منهما في سبيل عملهما المشترك، علمًا بأنّ كلاهما بذل ما بوسعه من دون حساب.

---

(٢٤) عنوانه الكامل: ميزان الزمان وقسطاس أبديّة الإنسان.

○ أهمّ أعمال فروماج الرسوليّة بين ١٧٢٤ و١٧٤٠

إلّا أنّنا، قبل الشروع في رواية أحداث الخلاف المشؤوم هذا وما كان له من تأثير أليم في سنوات الأب فروماج الأخيرة، سنختصر أهمّ الوقائع التي حصلت في أثناء سِنِي عمله الرسوليّ الستّ عشرة منذ عودته من فرنسا العامّ ١٧٢٤ حتّى وفاته في العاشر من كانون الأوّل/ديسمبر ١٧٤٠، وقد أمضى قسمًا منها في حلب سواء أرئيسًا عامًّا على الإرساليّة السوريّة كافّة (١٧٢٧-١٧٣٠)، أم رئيسًا على دير حلب (١٧٣٧-١٧٤٠). أمّا في بقيّة الوقت، فكان يتنقّل بين مراكز الإرساليّة لزيارتها بصفة كونه رئيسًا، أو في عينطورا لمتابعة شؤون المطبعة، أو في صيدا (١٧٣١-١٧٣٧).

وفي أثناء وجوده بحلب، حيث كان دومًا على علاقة جيّدة بالمطران اليعقوبيّ ميخائيل جروه، استطاع بعلمه ومحبّته أن يهدي هذا الحبر، الذي أصبح في ما بعد بطريرك الطائفة السريانيّة جمعاء باسم ديونوسيوس ميخائيل (١٧٦٦-١٧٨١)[٢٥].

وقد أشار الأب أبُوجي أيضًا إلى ما يلي (Lettres de Mold, t. IV, 1887-1888; p. 24): «إنّ الدفع الذي أطلقه مؤلّفُه دروس خاصّة وتمارين عمليّة (Leçons spéciales et exercices pratiques) على صعيد الوعظ الإنجيليّ

---

(٢٥) هنا خبط مؤلّف النبذة خبطَ عشواء. فمن المستحيل أن يكون الأب فروماج قد «هدى» «هذا الحبر» جروه لأنّ الراهب اليسوعيّ توفّي العام ١٧٤٠ في حين لم يكن جروه سوى طفل، إذ ولد في مطلع العام ١٧٣١، ورسم كاهنًا في ١٧٥٧، ولم يصبح مطرانًا إلّا في ١٧٦٦! زد على ذلك أنّ التاريخ الذي ذكره صاحب النبذة: ١٧٦٦-١٧٨١ لا علاقة له بطريركيّة جروه، إذ إنّه تبوّء السدّة الأنطاكيّة بين ١٧٨٣ و١٨٠٠ وهي سنة وفاته. أمّا اليسوعيّ الذي كان له في اعتناق ميخائيل جروه الكاثوليكيّة فهو الأب فرنسيس كُويسّه (Cuisset). راجع: المشرق، ٣ (١٩٠٠)، ص ٩١٣-٩٢٦ (حيث ورد اسم الأب كويسّه مشوّهًا، بصيغة كوسّه Causset)؛ وفيليب دي طرّازي: السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة، بيروت، ١٩١٠، ص ٢١٢-٢٢٨؛ و Graf, *Geschichte*., IV: 60-65.

ما زال يتفاعل حتّى اليوم ويُلْمَس أثَرُه في حلب(٢٦). ويخبرنا التقليد المتواتر في البلاد أنّ الرسول الهمّام هذا كان، في أثناء أسفاره الكثيرة، يصطحب كلّ ما يحتاج إليه للقيام بترجماته، وفي كلّ استراحة، مهما قصرت مدّتها، كان يأخذ من كيس صغير يحمله كتابًا وريشة وحبرًا وورقًا، ثمّ يجلس على الأرض أو على حجر، ويتابع العمل الذي بدأه، وفي بعض الأحيان لم يكن يجد متّسعًا من الوقت ليخطّ حتّى أسطرًا قليلة». أضف إلى ذلك أنّه لم يتوانَ، في سبيل خدمة الإكليرس الشرقيّ، من مباشرة ترجمة عدّة كتب ضخمة من أمثال التعليم المسيحيّ الذي وضعه بلّرمينو.

وفي الإطار نفسه عمّم في سورية، بفضل كتاباته، تكريم قلب يسوع الأقدس، حتّى إنّ نجاحه المنقطع النظير من هذا القبيل أغاظ الفيلسوف دالَمْبير (d'Alembert) شديد الغيظ ودفعه إلى كتابة ما يلي: «هل يُعقَل أن يكون المدعوّ الأب فروماج، الراهب اليسوعيّ المتضلّع من العربيّة، قد تجشّم، ويا للسخافة، مشقّة ترجمة سيرة مرغريتا مريم إلى هذه اللغة وطبعها في عينطورا؟ ما أتعسكم يا مسيحيّي الشرق بعد أن أصبحتم الآن على هذا القسط العظيم من العلم!!! ونحن المؤلِّفين المساكين، فلنعتبر كُتُبَنا تحفًا إن هي نالت حظوةً ونُقلت إلى الإنكليزيّة أو الألمانيّة!!! فبماذا نواجه ترجمة سيرة مرغريتا مريم إلى العربيّة؟»(٢٧).

---

(٢٦) نقلنا العنوان الفرنسيّ الذي ذكره مؤلِّف المقال: *Leçons* بحرفيّته: دروس خاصّة...، إلّا أنّ ما صنّفه فروماج في موضوع الوعظ المذكور صدر بعنوان مجموع مواعظ (اطلب: P. Sbath, *Al-Fihris*, Le Caire, 1938, n°1678). كما أنّه ترجم عن الإيطاليّة كتابًا للأب بولس سِنيري اليسوعيّ بعنوان المواعظ السيّدة الأدبيّة في تثقيف المسيحيّ في طريقته الدينيّة.

(٢٧) نقل فروماج إلى العربيّة بعنوان الكنز الأنفس في ترجمة الطوباويّة مرغريتا مريم ألاكوك (صيدا، ١٧٣٥) كتاب سيرة الراهبة القدّيسة هذه الذي وضعها بالفرنسيّة المطران جان جوزف لانكِه دي جرجي Jean-Joseph Languet de Gergy (باريس ١٧٢٩). وقد أطلق اليسوعيّ على الراهبة في ترجمته لقب «طوباويّة» من باب تبسيط الأمور لقرّائه، إذ إنّ التطويب الرسميّ لم يتمّ إلّا في ١٨٦٤، وإعلان القداسة في ١٩٢٠.

وبوجيز العبارة يمكن القول إنّ الأب فروماج لم يكن يفوّت فرصةً واحدة لتحقيق بعض الخير في إرساليّته الحبيبة بسورية. ويدخل في هذا الباب الرسالة التي بعث بها من طرابلس في غرّة حزيران/ يونيو ١٧٢٧ مختصرًا، لدى وفاة الأب سيكار (Sicard)[٢٨]، عمله الرسوليّ الرائع في حلب ومصر (راجع *Dictionnaire de Provence*, t. IV, p. 210)[٢٩]، والنبذة التي أرسلها من عينطورا في ١٨ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٧٣٣ ناعيًا الأب غبريال شابير (Chabert). كما تجدر الإشارة أيضًا إلى رسالة مستفيضة بعث بها من عينطورا في ٢٥ نيسان/ أبريل ١٧٣٠ (نُشرت في الرقم ٤٣٧ من الـ *Neue-Welt-Bott*[٣٠] - الرسائل الألمانيّة الهادفة -)، إلى أحد الآباء الألمان، وكان هذا الراهب يتكّر آنذاك في المجيء إلى الإرساليّة السوريّة ويستوضحه أمورًا تتعلّق بها (اطلب *Lettres de Mold*, t. VII, p. 130).

نذكر أيضًا حادثًا آخر يُظهر مدى محبّته وكيف كان لا يتوانى في تأدية الخدمات إذا ما استطاع إلى ذلك سبيلًا: فإنّه وفّر للشيخ نوفل، وهو مارونيّ تقيّ وصديق وفيّ للمرسلين، منصب نائب القنصل الفرنسيّ في بيروت، ما أمّن له مهابةً وبعض الفوائد والامتيازات التي لا بأس بها (اطلب: Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, p. 180)[٣١].

ومع ذلك، فإذا ما دعا الواجب، كان لا يتردّد في إظهار الحزم واتّخاذ مواقف صارمة. من هذا أنّه اضطُرّ مرّةً إلى رفع احتجاج رسميّ إلى القنصليّة الفرنسيّة في حلب، شاكيًا عدمَ احترام الرهبان الفرنسيّين

---

(٢٨) هو الأب كلُود سيكار (١٦٧٧-١٧٢٧). خدم في حلب ستين فقط (١٧٠٦-١٧٠٧) ثمّ انتقل إلى مصر حيث أمضى باقي حياته. ممّا كتب برهان هندسيّ في سلطان الكنيسة الرومانيّة.

(٢٩) لم نستطع مراجعة هذا المصدر.

(٣٠) تصحيح. أمّا في الأصل فورد: *Welltboten*.

(٣١) ورد خطأً في الأصل: Riestelhuebert, p. 180. والمرجع الصحيح هو René Ristelhueber, *Les traditions*... p. 190-200. والشيخ المعنيّ هو نوفل الخازن الذي عيّنه الملك لويس الرابع عشر قنصلًا لفرنسا في بيروت بتاريخ ١٧٠٨، وكان ثالث الخازنيّين القناصل وآخرهم.

قرارات روما في شأن دفن المرسلين اللاتين، وممّا قاله: «إنّما هذه المبادرات مجحفة ولا يمكنه، هو الرئيس، أن يغضّ الطرف عنها بدون أن يتهاون في القيام بواجبه». إلّا أنّه، باستثناء الحالات القصوى هذه، وهي نادرة والحمد لله، كان يميل دومًا إلى التنازل وممارسة المحبّة إن أمكنه ذلك.

٥ فروماج والمجمع اللبنانيّ

ونختم بإحدى أهمّ الخدمات التي أدّاها الأب فروماج للكنيسة المارونيّة في العام ١٧٣٥. ففي مطلع القرن الثامن عشر، لاحظت روما أنّ بعض التجاوزات أخذت تتسلّل يومًا بعد يوم إلى الطائفة المذكورة، فقرّرت أن تدعو إلى عقد مجمع في لبنان بغية وضع حدّ لها، فأرسلت المطران السمعانيّ قاصدًا رسوليًّا[٣٢]. ولمّا وصل إلى بلاد الشام في ١٧٣٥، اتّصل بادئ بدء في عينطورا بالأب فروماج الذي سارع ومدّ له يد التعاون. والحقّ يقال إنّه واجه في البداية بعض المعارضة في مصافّ المسؤولين الكنسيّين الكبار، إلّا أنّه استطاع، بفضل صبره وحسّه الروحيّ، أن يخمد حدّة المتزعجين، لا بل أن يذكي الرغبة في الإصلاح.
والتأم المجمع في دير سيّدة اللويزة المارونيّ، على مقربة من عينطورا في ٣٠ أيلول/سبتمبر و١ و٢ و٣ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٧٣٦، وضمّ البطريرك والقاصد الرسوليّ وعشرة رؤساء أساقفة موارنة، واثنين من الأرمن، وواحد سريانيّ، إلى بعض رؤساء الرهبانيّات. وفي أثناء قدّاس الافتتاح ألقى الأب فروماج خطبة البداية شارحًا هدف المجمع. وخلال أربعة أيّام وُضعت الأنظمة والقوانين المناسبة وتمّ الختام بالإعلانات المعهودة مساءَ الثالث من تشرين الأوّل/أكتوبر. فقد أُعدّ كلّ شيء مسبقًا حتّى لا يستمرّ المجمع إلى أبعد من تلك المدّة فتتنبّه الحكومة التركيّة للأمر وتكون العاقبة وخيمةً على المسيحيّين. ويمكن مراجعة تاريخ هذا

---

(٣٢) هو المطران يوسف سمعان السمعانيّ (١٦٨٧-١٧٦٨) العلّامة الشهير مؤلّف المكتبة الشرقيّة.

المجمع، وحتّى نصّ عظة الأب فروماج في المجلّد الثامن من كتاب *Nouveaux Mémoires du Levant*، ص ص ٣٥٣-٣٤٠[٣٣]. نضيف إلى ذلك أنّ قرارات (مجمع) اللويزة، وهو أحد المجامع الشرقيّة القليلة التي صادقت عليها روما لاحقًا، ما زالت أساسًا لنظام الكنيسة المارونيّة التي تدين لجهود الأب فروماج وغيرته، بالقوانين الثمينة تلك وما وفّرته من فوائد نتلمّسها حتّى هذا اليوم. وعرفانًا من المطران السمعانيّ بجميل الأب فروماج وما قدّمه إليه من مساعدة، فإنّه دعمه في روما ليحقّق مشروعاته في ما يتعلّق بتأسيس أديرة للراهبات بحسب روحانيّة القدّيس فرنسيس السالسيّ. ولئن لم تكلَّل تلك المشروعات في البداية بالنجاح المرجوّ بسبب ما واجهته من معارضات مؤسفة، إلّا أنّ ما قُدِّم آنذاك من شروح، قد ساهم لاحقًا في تعبيد الطريق أمام قيام دير الزيارة للراهبات المارونيّات في عينطورا، إذ قد تمّ تأسيسه، وإن بعد وفاة الأب فروماج، وما زال قائمًا بعد مرور قرنين على إنشائه.

○ قضيّة الراهبات - الخلاف مع الزاخر

ونعود الآن إلى ما تسبّب بالخلاف بين الأب فروماج من جهة والزاخر والرهبان الشويريّين الملكيّين من جهة أخرى، وهي مسألة العابدات الحلبيّات وتأسيس الدير السالسيّ. ولا بدّ من الرجوع بعض السنوات إلى الوراء لفهم القضيّة فهمًا جيّدًا. فمن بين الأخويّات التي أرشدها الأب فروماج في أثناء تبوّئه رئاسة دير حلب، كانت ثمّة أخويّة للصبايا، تُدعى رئيستها ماريّا القاريّ، وهي ابنة الخوري نعمة الله يوسف القاريّ. وكانت هذه الآنسة إحدى «العابدات»، وقد أُطلق عليهنّ هذه التسمية لأنّهنّ كنّ يؤلّفن فريقًا من التقيّات اللواتي لم يفكّرن قطّ في

---

(٣٣) لم نعثر على المجلّد الثامن هنا في خزانة كتبنا الشرقيّة ويبدو أنّه فُقد. والعنوان الصحيح هو: *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*، صدر في عدّة مجلّدات. وعلى كلّ حال يمكن مراجعة عظة فروماج بنصّها الفرنسيّ في مصنّف الأب يواكيم مبارك *Pentalogie antiochienne; Domaine maronite*, t. 1, v. 1, p. 540-549.

الزواج. وكانت ماريّا المذكورة قد تجاوزت آنذاك الأربعين. وفي ذات يوم، إذ تكلّم فروماج في أثناء أحد اجتماعات هؤلاء العابدات مشيدًا بجمال البتوليّة الدائمة، على مثال بتوليّة مريم العذراء القدّيسة أمّهنّ وشفيعتهنّ، اقتربت ماريّا في نهاية الاجتماع بالأب فروماج وأعلنت له ببساطة: «نحن خمس آنسات من طائفة الروم (الملكيّين)، نرغب في تكريس ذواتنا لله ضمن الحياة الرهبانيّة». - قال الراهب: «ومَن هنّ هؤلاء الآنسات؟» - أجابت ماريّا: «صوفيا نسيتي، نوريّة بنت معتوق جربوع، ظريفة بنت عطاالله عَجُوريّ، هيلانة بنت جرجس عبده، وأنا». فهنّأها الراهب هي ورفيقاتها ووعدهنّ بأنّه سيفكّر في الأمر. إلّا أنّه لم يُرد أن يلتزم في الوقت الحاضر، فامتحنهنّ أوّلًا مدّةً من الزمن. ولمّا لمس جدّيتهنّ وثباتهنّ على رغباتهنّ، قرّر أن يبني لهنّ ديرًا في كسروان، وهي منطقة مسيحيّة بكاملها ومارونيّة، تتمتّع بما يشبه الاستقلال وتُمكّنهنّ، دون سواها، من تحقيق ما ترغب فيه تقواهنّ. وكان يأمل أن يتمكّن رهبان مار يوحنّا الشوير الملكيّين، القائمين هناك منذ بضع سنوات، أن يخدموهنّ فيبنوا لهنّ ديرًا متواضعًا في منتصف الطريق بين ديرهم وبيت اليسوعيّين في عينطورا، على أن يوفّر هؤلاء لهنّ في ما بعد الإرشاد الروحيّ. وكان من المفترض أيضًا أن تُقدّم الشابّات الخمس، والخمس الأخريات اللواتي انضممن إليهنّ لاحقًا بموافقة الراهب اليسوعيّ - وهنّ نُرُوسينا بنت الخوري نعمةالله قُصير الدَبل، سيّدة بنت عبد النور طيب، فُوتين بنت قسطنطين جَرْبُوع، صوفيا بنت الخوري جرجس حجّار، ومرتا بنت جرجس قصير الديل - باثنائهنّ لدفع تكاليف البناء. وجرت هذه الأمور في العام ١٧٣٠، أي ستين بعد أن خلف الأب مارك أنطوان تريفّون (Treffons) الأب فروماج رئيسًا عامًّا على الإرساليّة. وكان فروماج في تلك الأثناء قد أُرسل إلى عينطورا ليستريح بعد أن اضطربت أحواله الصحّيّة، ثمّ أُرسل إلى صيدا، وكان يتابع في الوقت نفسه نشر مؤلّفاته العربيّة، مستعينًا بعض الشيء بالزاخر. وكان الشمّاس آنذاك في دير مار يوحنّا الشوير ينشئ مطبعته، ففاتَحَتْه الحليّات العشر بمشروعهنّ وسُرَّ به

كلَّ السرور لأنّه كان يوافق أفكاره، كما أنّه كان يرغب في إرضاء فروماج، صديقه الحميم آنذاك، فتدخّل لدى الأب مكسيمُس حكيم، رئيس الشويريّين العامّ، الذي قَبِل أن يهتمّ بالبناء المطلوب. واجتهدت «العابدات» طوال سنتين في جمع الحسنات الضروريّة وسلّمتها إلى الأب جبرائيل أرقش، وكيل الشويريّين بحلب. وفي هذه الأثناء أصبح الأب مكسيمُس حكيم متروبوليتَ حلب[٣٤] فخلفه في رئاسة الشويريّين أحد أنسباء الزاخر، الأب نيقولاوس الصائغ. وقَبِلَ الرئيس الجديد أن يهتمّ هو أيضًا بالبناء وسارع في مباشرة العمل، وبعد أن وُضعت الأساسات بُورِك الحجر الأوّل باحتفال في ٢٤ آذار/مارس ١٧٣٤.

ورجع فروماج آنذاك إلى حلب يتابع تنشئة الطالبات، وكان قد استقدم من دير راهبات الزيارة في مرسيليا نصّ قوانينهنّ وأنموذجًا من ثوبهنّ (جُهِّز على دُمية)، وشَرَحَ للمريدات بالتفصيل، طوال السنتين ١٧٣٣ و١٧٣٤، القوانين والتقاليد السالسيّة التي نقلها لهنّ إلى العربيّة. وسرد لهنّ أخبار القدّيس فرنسيس دي سال والقدّيسة شنتال[٣٥] والمكرّمة مرغريتا مريم[٣٦]، الأمر الذي كان يحثّهنّ ويثبّتهنّ في دعوتهنّ على نحوٍ قلّ نظيره. وفي صيف ١٧٣٤، مرَّ فروماج بعينطورا فدفعته فطنته وحذره إلى عرض مخطوط القوانين التي عرّبها على قُدس الأب الصائغ، فراجعه ونقّحه وأعاده إلى صاحبه متّفقًا معه أحسن اتّفاق. وانتقل فروماج بعد ذلك إلى دمشق في محاولةٍ لحلّ نقاشٍ دار بين اليسوعيّين والفرنسيسيّين في موضوع الطقوس الشرقيّة، ثمّ رحل إلى حلب حيث سلّم العابدات

---

(٣٤) إنتُخب مكسيمُس حكيم رئيسًا عامًّا في ١٧٢٩/١١/٢٦، ولكنّه ما عتم أن سُقِّف على حلب في العام ١٧٣١.

(٣٥) هي القدّيسة جان فرنسواز فريمْيُو دي شنتال (Jeanne-Françoise Frémiot de Chantal) (١٥٧٢–١٦٤١). ترمّلت بعد ثماني سنوات من زواجها وأسّست بمعيّة القدّيس فرنسيس دي سال رهبانيّة الزيارة (١٦١٠). نقل فروماج سيرة حياتها عن كتاب الفرنسيّ جاك مَرْزُولْيه (Marsollier).

(٣٦) راجع الحاشية ٢٧.

الكتابات السالسيّة التي صحّحها الصانع، وقد أردن استنساخها لفائدتهنّ الروحيّة وتعزيتهنّ، علمًا أنّ غير واحدة منهنّ لم تحسن القراءة ولا الكتابة.

كانت الأمور، والحالة هذه، على خير ما يُرام، لا سيّما أنّ المطران السمعانيّ، الذي وصل، كما أسلفنا، في العام ١٧٣٥ بصفة قاصدٍ رسوليّ، واستقرّ في عينطورا ليهيّئ مع الأب فروماج المجمع المارونيّ، قد أُتيح له، في غضون أحاديثه مع الراهب اليسوعيّ، الاطّلاع على مشروع المؤسّسات السالسيّة، التي صادق عليها. يُضاف إلى ذلك أنّ المطران عبدالله قراعلي، رئيس أساقفة بيروت المارونيّ(٣٧)، والأب توما اللبوديّ، الرئيس العامّ على الرهبان الموارنة اللبنانيّين(٣٨)، وكانا على اتّصال بفروماج في شأن المجمع، بَدَيا، بدورهما، محبِّذَين المشروع.

إلّا أنّ اليسوعيّين والشويريّين كانوا في الحقيقة، وبدون معرفة منهم وبحسن نيّة تامّة، يسعون، كلّ فريق من جهته، إلى أهداف مختلفة كلّ الاختلاف، ممهِّدين الطريق لتعارُضٍ مشؤوم مؤسف وخيبةِ أملٍ شديدة مؤلمة. ذلك بأنّه كان جلّ همّ الشويريّين تثبيت أشدّ ممارسات الطقس البيزنطيّ صرامةً، بتأسيس دير للراهبات تابع ذلك الطقس، حيث تُنفَّذ تلك الممارسات بكلّ دقّة وتشديد، مع عدم السماح لأيّ شخص من طائفةٍ أُخرى الانتماء إليه. أمّا الأب فروماج فكان على عكس ذلك، لا يفكّر إلّا في إدخال القانون السالسيّ الغربيّ، الذي هو متشدّد في ما يختصّ بالحصن والروح الرهبانيّة، ومعتدل في شأن الممارسات التقشّفيّة الجسديّة، وكان إلى ذلك يأمل أن تنحى سائر الطقوس المنحى نفسه، قدر المستطاع.

---

(٣٧) ١٦٣٢-١٧٤٢. حلبيّ، أحد مؤسّسي الرهبانيّة اللبنانيّة مع جبرائيل فرحات ورفاقه.

(٣٨) الأب اللبوديّ - وعُرِفَ قديمًا بالبُوديّ، حلبيّ، تلمذ على عبدالله قراعلي وخلفه في الرئاسة العامّة على الرهبانيّة المارونيّة اللبنانيّة في العام ١٧٣٥ حتّى وفاته في ١٧٤٢ (اطلب: المشرق ١٠ - ١٩٠٧ -، ص ٦٢٥-٦٢٦).

ولمّا كان المطران السمعانيّ قد أعلم الأب فروماج بأنّ مجمع نشر الإيمان حظّر تأسيس أيّ رهبانيّة جديدة في لبنان، أراد الراهب الاستفادة من حضور القاصد ليحثّ العابدات على توجيه رسائل إلى السمعانيّ وبواسطته إلى كرادلة مجمع انتشار الإيمان، والكردينال بلّاغا (Bellaga) سفير النمسا لدى الكرسيّ الرومانيّ، ورئيس الرهبانيّة اليسوعيّة العامّ. فحُرِّرت الرسائل بالعربيّة ووقّعتها العابدات بطيبة خاطر، طالباتٍ أن يتبعنّ القانون السالسيّ ويحظَين بإدارة اليسوعيّين. وتمّ ذلك في ١٤ آب/ أوغسطس ١٧٣٦. ورأى فروماج أن يُعلم الزاخر بالأمر، فزفّ إليه الخبر في منتصف تشرين الأوّل/أكتوبر ١٧٣٦. إلّا أنّ الزاخر لم يقبل التوجّه إلى غير طائفته الملكيّة، فغضب شديد الغضب واعترض على الأمر هو ونسيبه الأب الصائغ الذي كان آنذاك الرئيس العامّ على الشويريّين. وحُرّرت من جرّاء ذلك رسائل بُعث بها من حلب، وثارت ثائرة الأسر وانبرى الأب أرقش فدفع العابدات إلى توقيع رسائل أُخَر يُعلِنَّ فيها أنّهنّ يُردن إرادةً قاطعة اتّباع طقسهنَّ الملكيّ، وأن يتولّى إرشادهنّ الروحيّ الشويريّون، وأنّهنّ يتخلّين لهم حتّى عن ملكيّة ديرهنّ إن هنّ لم يَثْبُتْنَ في دعوتهنّ لاحقًا. إلّا أنّهنّ أضفن أنّهنّ يرغبنّ في البقاء بإدارة اليسوعيّين (٧ كانون الثاني/يناير ١٧٣٧). ولئن دلّت سلسلة الرسائل المتناقضة هذه على شيء فعلى كون معظم هؤلاء العابدات أُمّيّات، كما سبق أن ذكرنا، وأنّهنّ لم يَتفقّهْنَ شيئًا ممّا طُلب منهنّ التوقيع عليه، وأنّهنّ كنّ على ثقة تامّة باليسوعيّين والشويريّين على حدٍّ سواء، غير مدركات حتّى الساعة ما سوف يحدث من صعوبات في المستقبل. وقد انتقلن إلى الدير الجديد بعد أن تمَّ إعداده، وباشرنَ حياتهنّ الرهبانيّة حوالى منتصف أيلول/سبتمبر ١٧٣٧، وأُذِن لهنّ ارتداء الثوب الرهبانيّ يوم ٦ كانون الثاني/يناير ١٧٣٨ وأن يباشرنَ مرحلة الابتداء بحسب قوانين الشويريّين، علمًا أنّ نصّها لم يسلَّم إليهنّ إلّا يوم ٢٥ آذار/مارس.

وعند ذاك بدأت الصعوبات. فكان الشويريّون يصرّون على أن تتمسّك الراهبات تمسّكًا دقيقًا بجميع أحكامهم بدون أيّ تفسيح، ولم

يقبلوا، على سبيل المثال، بأن يؤكَلَ اللحم لأيّ سبب من الأسباب، حتّى في حالة المرض، في حين كان اليسوعيّون يشدّدون على ضرورة تخفيف القيود على نحوٍ ما تقبل به القوانين السالسيّة. وبعد الكثير من المناقشات وما واكبها من سوء تفاهم راح يزداد، رفع الطرفان قضيّتيهما إلى روما، فلم تسرع بالإجابة، طبعًا، لما شاب هذه الطلبات من تناقض، لا سيّما أنّه كان من الصعب تبيّن الحقيقة وفهم أسباب الخلاف.

غير أنّ الأب يوسف بابيلا، رئيس الشويريّين، جاء إلى الدير وكيلًا بطريركيًّا، أوفده البطريرك الملكيّ كيرلُّس السادس (وكان يؤيّد اليسوعيّين)[39]، ويصحبته الراهب اليسوعيّ ساغُوران Seguran. وكان ذلك عشيّة عيد النحر العام ١٧٣٩. وسَمَح للعابدات السبع الأمينات لليسوعيّين بالاتّشاح بمنديل راهبات الزيارة الأبيض بدلًا من منديل الشويريّين الأسود، ومنع هؤلاء من دخول الدير لأيّ سبب، وهدَّد العابدات الثلاث اللواتي كنّ يُردن البقاء على طاعة الشويريّين، فقرَّ قرارهنّ أخيرًا على ترك الدير بعد مدّة وجيزة على الرغم من أنّ متروبوليت بيروت[40] الملكيّ، المطران دهّان، كان يؤيّدهنّ وقد ضغط شديدَ الضغط طوال السنة على جميع العابدات لصالح الشويريّين. إلى ذلك، أمر البطريرك كيرلُّس في نيسان/أبريل وبتأييدٍ من القنصل الفرنسيّ في صيدا، الأب الصائغ بالركون إلى تحكيم المطران عبدالله، رئيس أساقفة بيروت المارونيّ، لمعرفة ما إذا يمكن الشويريّين الاحتفاظ بالعقد القانونيّ الذي أعانت العابدات بموجبه أنّهنّ يتنازلن للشويريّين عن ملكيّة ديرهنّ (الذي

(٣٩) هو كيرلُّس السادس طاناس، ابن أخت المطران أفتيموس الصيفيّ وتلميذ مجمع انتشار الإيمان في روما. إنتُخب بطريركًا في ٢٠ أيلول/سبتمبر ١٧٢٤ بدعم من المرسلين اللاتين لا سيّما اليسوعيّين (راجع: د. وسام كوكب: «كنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك»، ضمن كتاب دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، المجلّد الثاني، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٧، ص ٥٣-٥٤).

(٤٠) تصحيح. في الأصل: حلب. ومعلوم أنّ أثناسيوس دهّان رُسِم، على يد البطريرك طاناس، مطرانًا على بيروت في العام ١٧٣٦.

بنيّه بمالهنّ) في حال خروجهنّ منه. فصدر حكم المطران عبدالله قراعلي يوم ١٣ حزيران/يونيو، ضدّ الأب الصائغ، وألحّ الأب بابيلا عند ذاك ليحصل على ورقة العقد فتتحرّر العابدات.

وكان الأب فروماج في تلك الأثناء بحلب، يتابع بترقّب وقلق شديدين منذ خمسة أشهر أو ستّة التطوّرات المؤسفة هذه، وقد سبق له أن كتب في آب/آوغسطس من السنة الماضية رسالةً إلى الزاخر ينبّهه بها إلى أنّ تصرّفاته في مسألة العابدات غير مُرضية، فأجابه الزاخر في شهر أيلول/سبتمبر من العام نفسه بلهجة لا تخلو من الحدّة، إلّا أنّنا لا نعرف إن كان تبادل الرسائل هذا جرى لمناسبة صدور القرارات أو الفتاوى الثماني التي ادّعى الزاخر، وهو العلمانيّ وحسب، أنّه يستطيع بها البتّ بمجرّد سلطانه في مشاكل على هذا النحو من الدقّة. ومهما يكن من أمر، فبعد صدور حكم المطران قراعلي الداحض مساعي الزاخر، أطلق الرجل اثنتي عشرة فتوى جديدة، فما كان من الأب فروماج، على الرغم من شعوره بالألم والإحباط، إلّا أن قام بمبادرةٍ أخيرة للتوفيق بين الطرفين، فكتب في ٢٢ كانون الثاني/يناير ١٧٤٠ (أو على الأرجح في آخر ١٧٣٩) رسالةً طويلة قاسية إلى الزاخر يبيّن له فيها ما يتسبّب به سلوكه من تشكيك، وفتاواه من ضرر، متضرّعًا إليه بشدّة، ولكن بدون مرارة، أن يقف عند هذا الحدّ ويعود عن شططه مهما كلّف الأمر. إلّا أنّه لم يتبصّر بما فيه الكفاية، إذ بعث بتلك الرسالة أوّلًا إلى الأب يوسف بابيلا وكيل البطريرك الملكيّ ليطّلع عليها قبل سواه ويهذّب لغتها العربيّة. ولكن من دوافع الأسف أنّ بابيلا احتفظ بها مدّةً طويلة، وشدّد من لهجتها واستنسخها على يد خطّاطٍ يونانيّ معروف كان ترجمانًا للقنصل الفرنسيّ في صيدا، فسرعان ما وُزّعت عدّة نسخ منها في أديرة الشويريّين واليسوعيّين، ولمّا أراد الأب فروماج، بعد المراجعة الطويلة تلك، أن يستنسخ الرسالة بيده ويوقّعها ويبعث بها إلى الزاخر، كان منافسه قد تسلّم بسهولة نسخة منها، فاستشاط غيظًا وأعدّ بتمهّل وتروّ ردًّا مسهبًا متعاليًا أرسله في مطلع تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٤٠، مضيفًا ضمنه أنّه يُوجب على

الراهب اليسوعيّ الرجوع الرسميّ عن موقفه والاعتذار بنصّ يوقّع في مهلة أسبوع واحد. إلّا أنّ فروماج كان في حالة صحّيّة سيّئة بعد أن اشتدّت عليه وطأة المرض، ولا ندري إن قُيّض له الاطّلاع على الوثيقة، إذ عاجله الموت في العاشر من شهر كانون الأوّل/ ديسمبر التالي.

ومهما يكن، فلمّا كان مطران بيروت على الموارنة، السيّد عبدالله قراعلي قد نال هو أيضًا قسطه من التجريح في رسالة الزاخر التي حصل الحبر على نسخة منها، فقد أراد أن يردّ بنفسه ويثأر لذكرى الرسول التقيّ الكبير الذي كان، بحسب تعبيره، «أولى بمزيد من التقدير والاحترام». فحرّر في مطلع ١٧٤١ ردًّا، استدعى بدوره ردًّا معاكسًا من الزاخر في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٤١. غير أنّ المطران قراعلي توفّي في ٥ كانون الثاني/يناير ١٧٤٢، وصدر حكم روما في قضيّة العابدات إبّان العام ١٧٤٦ مؤيّدًا موقف الشويريّين، ومات الزاخر، ذاك المنافح الرهيب، يوم ٢٠ آب/ أوغسطس ١٧٤٨، فعاد الهدوء رويدًا رويدًا في الأذهان واستتبّ السلام. وأتيح بعد ذلك لمبادرات فروماج الرسوليّة أن تبلغ أهدافها.

• خلاصة ما حقّقه فروماج

إنّ المعهد الإكليريكيّ الذي طلبه فروماج للبنان، ملحًّا لدى رئيس رهبانيّته العامّ برسالةٍ بعث بها في ١٧١٩، أُنشئ، وإن بصورةٍ متواضعة، في عينطورا لصالح الموارنة العام ١٧٢٨. واستعاد اليسوعيّون الفكرة بعد رجوعهم إلى بلاد الشام في ١٨٣١، فكان تأسيس معهد غزير الإكليريكيّ، وقد «بدأ متواضعًا جدًّا في أيلول/سبتمبر ١٨٤٣ على نحو مدرسةٍ لتعليم العربيّة والإيطاليّة، يؤمّها بعض التلامذة الخارجيّين من غزير، ثمّ تستقبل، في ١٩ آذار/ مارس ١٨٤٥، ستّة داخليّين أو سبعة يتهيّئون للكهنوت»، وقد أصبح الآن إكليريكيّةً لجميع الطوائف في بيروت، خوّلها البابا لاوون الثالث عشر في ١٨٨١ صلاحيّة منح الدرجات الجامعيّة كافّة، بما فيها الملفنة (الدكتورا) في اللاهوت والفلسفة. ويحظى التعليم فيها باحترام مختلف الطوائف وتقديرهم، حتّى إنّ الشويريّين رأوا أن ينشئوا لرهبانيّتهم

بيتًا في بيروت لكي يُتاح لخيرة المتعلّمين منهم أن يتابعوا دروس المعهد إلى جانب السكن في دير خاصّ بهم. وفي ١٩١٤، قُبَيل الحرب العظمى، قُيِّض للمعهد أن يحصي بين خرّيجيه من مختلف الطوائف ثلاثةَ بطاركة وأربعةً وعشرين أسقفًا، ومائتين وسبعة وسبعين كاهنًا إيرشيًا أو راهبًا. يضاف إلى ذلك إكليريكيّة مركزيّة للموارنة وحدَهم فُتحت في غزير العام ١٩٣٤.

أمّا الأخويّات المريميّة، التي نشرها الأب فروماج أيّما انتشار ونمّاها وثبّتها، فقد تابعت مسيرتها إلى الأمام وأحصي منها إحدى عشرة أخويّة في حلب لمّا أُلغيت الرهبانيّة اليسوعيّة في ١٧٧٣. وبعضها استمرَّ حتّى أيّامنا، ويمكن مَن يطالع يوميّاتها أن يلحظ ازدهارها بعد مرور قرنين على تأسيسها.

وفي ما يختصّ بالتعليم الدينيّ، الذي طالما شدَّد عليه الأب فروماج، فهو ما زال مزدهرًا في حلب، حيث تقوم جمعيّتان للتعليم المسيحيّ، في كلّ يوم أحد وفي نحو عشرين كنيسة أو مقرٍّ رعويّ، بجمع الأحداث الفقراء لتلقينهم الصلوات ومبادئ التعاليم المسيحيّة وكيفيّة ممارسة الأسرار المقدّسة. وبفضل النشاطات الرسوليّة المزدهرة هذه، تُحافظ الشهباء، بمسيحيّيها الذين يقارب عددهم المائة ألف، على الحرارة في الإيمان والممارسة التي تتميّز بها بين سائر مدن المشرق.

وإن نظرنا الآن إلى الكتب الكثيرة التي ألّفها الأب فروماج بالعربيّة، وإلى جهوده العجيبة لنشر المصنّفات التقويّة، إلى جانب محاولاته ومساعيه المضنية لإطلاق الطباعة في المنطقة، نلاحظ أنّ عمله أثمر فأنتج مع مرور الزمن، وفي مرحلة أُولى، إنشاء طابعة متواضعة في بيروت صدر عنها في العام ١٨٥٢ كتاب الاقتداء بالمسيح، ثمّ انطلاق المؤسّسة الرائعة المعروفة باسم المطبعة الكاثوليكيّة الملحقة بالجامعة[٤١]، التي تُصدر

(٤١) يعني جامعة القدّيس يوسف ببيروت. صدر أوّل كتاب عن المطبعة في ١٨٤٨، وتوقّفت هذه المؤسّسة في ١٩٩٨، أي بعد مائة وخمسين سنة على ولادتها!

حاليًا، بالإضافة إلى الكثير من الكتب المدرسيّة والتقويّة، مجلّاتٍ متنوّعة دينيّة وثقافيّة علميّة، كمجلّة المشرق وسواها، وحتّى جريدة عربيّة هي البشير، التي أصبحت يوميّة في السنة هذه، ١٩٣٧، والتي تدعم قضايا الدين والأخلاق وتضطرّ مناوئيها إلى أن يحسبوا لها حسابًا ويلزموا جانب الحذر لئلّا يتعرّضوا لردودها وهم يخشونها[٤٢].

أخيرًا، إنّ الجهود التي بذلها فروماج في مسألة الحياة الرهبانيّة، والتي طالما أقضّت مضجعه في قضيّة العابدات، قد أفضت إلى تأسيس ديرٍ من أديار الزيارة للموارنة في عينطورا، حيث استطاعت الفتيات الملكيّات الحلبيّات اللواتي بقينَ أمينات لدعوتهنّ، أن يختلين بفضل إنعام استثنائيّ خاصّ. كما أنّ تلك الجهود لم تكن بعيدة عمّا أطلقهُ اليسوعيّون، بعد انبعاث رهبانيّتهم، وفي إثر بعض المحاولات والتعثّرات، من مشروعٍ رهبانيّ تجلّى في تأسيس رهبانيّة راهبات القلبَين الأقدسَين، اللواتي يدعوهنّ العامّة «المَرْيَمات» أو «راهبات اليسوعيّين»، وقوانينهنّ مستوحاة من قوانين الرهبانيّة اليسوعيّة. وجمعيّة «القلبين الأقدسين» هذه تستقبل الفتيات من جميع الطوائف الشرقيّة، وتعدّ في صفوفها بضع مئات من الراهبات، ويُشرفنَ على إدارة مدارس عديدةٍ مزدهرة في سورية ولبنان ودولة العلويّين، فيساهمنَ في تحقيق رغبة الأب

(٤٢) أُسّست مجلّة المشرق في مطلع العام ١٨٩٨، وهي اليوم، بعد الهلال التي أطلقها جرجي زيدان بمصر العام ١٨٩٢، أقدم صحيفة عربيّة على الإطلاق لا تزال على قيد الحياة. أمّا البشير فأُسّست في مطلع ١٨٧٠ لمناسبة انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وكانت تصدر في بداياتها ثلاث مرّات كلّ أسبوع، ثمّ صارت يوميّة في ١٩٣٧ كما ذُكِر في النصّ، ولكنّها اضطرّت إلى التوقّف في العام ١٩٤٧ لأسباب لها علاقة بالسياسة المحلّيّة. وجدير بالإشارة إلى أنّ الجامعة أطلقت في ١٩٠٦ مجلّة علميّة بإشراف كلّيّة العلوم الشرقيّة فيها، هي *Mélanges de la Faculté Orientale*، سُمّيت لاحقًا *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* ما زالت تصدر حتّى الساعة. وركّزت البعثة لاحقًا بصدور مجلّات أُخرى متنوّعة الأهداف، بعضها روحيّ وبعضها علميّ، من مثل: رسالة قلب يسوع (١٩٢٠-١٩٥٢)، أشغال وأيّام - Travaux et Jours (١٩٦١-)...

نروماج الشديدة في الحفاظ على شعلة الدين متّقدةً بين شعوب المشرق العربيّ[٤٣].

٥ الخاتمة

يحقّ بعد ذلك للمرسل العظيم الأب نروماج أن ينامَ قريرَ العين، فخورًا بنجاح مبادراته الرسوليّة المنوّعة، بعد أن واجهت محاولاتُه الأُولى الكثير من المضايقات والعقبات، إلّا أنّ أيًّا منها لم تَنَلْ من عزيمته وشجاعته. وإنّه لم يضيّع وقته ولم يوفّر جهوده، فسعى ليحقّق مجد الله وخير النفوس، وكلاهما كان طموحه الوحيد وهدفه الفريد. وما إن توفّي حتّى أفردت له مذكّرات المشرق الجديدة *(Nouveaux Mémoires du Levant)* في مجلّدها الثامن خمس صفحات (٤٣٦-٤٤١)[٤٤] تمدح فيها أعماله الرسوليّة الرائعة، وتشير أكثر ما تشير إلى «وداعته التي لم يَشُبها كدر، وكانت فضيلتَه السائدة وسِمَتَه الخاصّة. وكنتَ تراه في جميع الأوقات مستقرّ المزاج، دائم الفرح، دائم الهدوء على الرغم من حرج الشؤون التي واجهها والمضايقات التي طالما أثقلت كاهله. وكانت له موهبة تساعده على رفع النفوس إلى أعلى درجات الكمال، وإنّه ليمكن تمييز التلامذة الذين تربّوا على يده من بين العشرات سواهم. وسيبقى ذكره مباركًا إلى أمد طويل». فما أصدق هذا الكلام في يومنا هذا، وإنّ ذكراه هي حقًّا ذكرى أحد رجال الله، وعاملٍ رسوليّ عمليّ لا تثنيه عقبة، إليه يعود الفضل في إطلاق أكثريّة النشاطات الدينيّة القائمة الآن في ديار المشرق.

---

(٤٣) لطالما انفتحت رهبانيّة «القلبين الأقدسين» على غير الطوائف الشرقيّة، لا بل وتنتمي إليها اليوم فتيات من بلدان أوروبيّة وأفريقيّة إذ أسّست الجمعيّة مؤخّرًا ديرًا للابتداء في التشاد حيث تعمل منذ أربعين سنة. وعدد الراهبات اليوم في مختلف البلاد التي يخدمن فيها يزيد على الأربعمائة. أمّا المدارس التي يملكنها فتربو على الثلاثين، منها ٢٢ ثانويّة، إضافة إلى ٧ مدارس يشاركن فيها سواهنّ، لا سيّما الرهبان اليسوعيّين، في بعض مؤسّساتهم.

(٤٤) راجع الحاشية ٣٣.

ثالثًا - ملحق - كتابات الأب فروماج

لمزيد من الفائدة ندرج في ما يلي ثبتًا بما خلّفه فروماج من كتب سواءً أموضوعةً كانت أم منقولة:[٤٥]

آ - كتب مترجمة

١- أخبار العهد العتيق[٤٦]، للكاهن دي رُوَيُومُون (de Royaumont) - تعريب عن الفرنسيّة، حلب، ١٧٣٨.

٢- أخبار القدّيسين[٤٧]، للأبوين بطرس ريبادنيرا ويوحنّا كرُوزيت اليسوعيّين - عن الفرنسيّة (طُبع لاحقًا، بعد أن نقّحه الأب يوحنّا ب. بِلُو، بعنوان مروج الأخيار في تراجم الأبرار، بيروت ١٨٨٠.

---

(٤٥) وضعنا هذا الثبت بعد مراجعة المصادر التي ذكرناها في مطلع المقال والتوفيق بينها (اطلب الحاشية٥٥، صفحة ٤٦١)، بالإضافة إلى الكتب التالية: فايز فريجات: فهرس مخطوطات دير سيّدة البشارة للراهبات الباسيليّات الشويريّات في ذوق مكايل، بيروت، ١٩٧١ (الأرقام ٣٥، ٤١ إلى ٥٣)؛ بطرس فهد: فهارس مخطوطات سريانيّة وعربيّة: دير مار أنطونيوس بروما ودير دوميط بفيطرون، جونيه، ١٩٧٢ (روما: الأرقام ١٨٢، ٢١٥، ٢٨٩؛ فيطرون: الأرقام ١٥-٣٨٦، ٤٨-٤٢١، -٤٩-٤٢٢؛ L. Cheikho, s.j.: *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, Beyrouth, 1913-1929 (n° 594, 607, 736, 737, 653, 655, 660, 756 à 760, 768); L.-A. Khalifé, s.j.: *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, 2ème série, Beyrouth, 1951-1964 (n° 995, 1036 à 1038, 1047 à 1051, 1056 à 1061, 1063 à 1065, 1124 à 1135, 1138, 1139, 1144 à 1150, 1154, 1166 à 1174, 1188, 1195 à 1204); J. Nasrallah: *Catalogue des manuscrits du Liban*, Harissa, 4 tomes, 1958-1970 (n° I - Saint Paul -: 114, 124, 133 à 136, 140, 143, 146, 149; I - Ain Traz -: 122; II - Kreim -: 23, 94; II - Mar Abda -: 40, 44; II - Deir Banât -: 7, 14, 90, 95, 114, 117; III: 386-180-, 387-181-, 388-182-); P. Sbath: *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Le Caire, 1928, n° 85, 93, 327, 330, 399, 433, 434, 454, 546, 547, 674, 840, 976, 1059, 1212; Paul Sbath, *al-Fihris*, Le Caire, 1938-1940, n° 622.

(٤٦) وورد العنوان بصيغة: خبر العهد القديم.

(٤٧) وورد أيضًا بصيغة: الدرّ الثمين في سيرة القدّيسين.

٣- إيضاح قواعد الدين المسيحيّ السنيّة[٤٨]، ليواكيم تُروتّي دي لاشِيتارْدي - عن الفرنسيّة، طرابلس، ١٧٣٥.
٤- تأمّلات الأنبا لويس الجسريّ اليسوعيّ[٤٩] - عن اللاتينيّة، ٣ مجلّدات، حلب، ١٧٢٩.
٥- التعليم المسيحيّ، للقدّيس رُوبِرتُو بلَّرمينو - عن اللاتينيّة، طرابلس، ١٧٣٥. طبعه في روما.
٦- الحرب الروحيّة، لِلُورِنْزُو سكُوبُولي - تعريب عن الترجمة الفرنسيّة.
٧- الدرّ المنثور في تفسير الزبور، للكردينال القدّيس روبرتو بلَّرمينو - عن اللاتينيّة[٥٠].
٨- رياضات القدّيس إغناطيوس مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة - عن اللاتينيّة، حلب (أو صيدا؟)، ١٧٣١.
٩- سيرة القدّيس فرنسيس ساليس، لجاك مَرْزُولِّيه - عن الفرنسيّة.
١٠- سيرة القدّيسة فرَنْسِشكا حنّة دي شنتال، لجاك مَرْزُولِّيه - عن الفرنسيّة.
١١- سيرة بعض القدّيسين وعجائبهم، وعجائب مريم[٥١].

---

(٤٨) وجاء أيضًا على النحو التالي: إيضاح التعليم المسيحيّ.
(٤٩) هو الأب لويس دي لابُوِنْتِه (de la Puente).
(٥٠) نشكّ في أن تكون ترجمة هذا الكتاب بقلم فروماج، أقلّه في صورتها الكاملة. ذلك بأنّ المقابلة بين ما ورد في كتاب غراف (٤ : ٢٢٤) حول نصّ فروماج، وما جاء في الكتاب نفسه (٤: ٢٣٢) في معرض سيرة زميل الأب فروماج في حلب، الأب بطرس أرنوَدي (Arnoudie)، يتركنا في حيرة. فقد خلّف أرنودي (توفّي بحلب العام ١٧١٩) ترجمةً لكتاب بلّرمينو المذكور بعنوان الدرّ المنثور في تفسير الزبور، ومنها علّة مخطوطات، وقد طُبع نصها في بيروت العامّ ١٨٦٩. أمّا نصّ فروماج فغير معروف إلّا في مخطوط الفاتيكان (عربيّ ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦) وفيه مقدّمة بقلم المعرّب. فأغلب الظنّ أنّ أرنودي هو صاحب الترجمة، وقد زاد عليها فروماج لاحقًا مقدّمته. ويبقى أنّ المسألة تستحقّ أن يكبّ عليها أحد الباحثين ويستجلي أمرها بمقارنة المخطوطات التي ليست جميعها في متناولنا الآن.
(٥١) نقلًا عن Graf, *Geschichte*, IV: 225, n° 6.

١٢- الصبح المبين لضلال لوثاروس وكلفين، في قسمين، أحدهما من تأليف الأب لاوناردُس ليسِّيُوس اليسوعيّ، والآخر بقلم الأب مارتن باكان اليسوعيّ - تعريب عن اللاتينيّة. أضاف إليهما فروماج مُلْحَقًا من تأليفه في شأن الملك هنري الثامن وثورته على الكنيسة الكاثوليكيّة.

١٣- طريقة للمحادثة مع الله، للأب ميشال بُوتُولْد (Boutauld) اليسوعيّ - عن الفرنسيّة[٥٢].

١٤- العِلم اللاهوتيّ[٥٣]، للمطران جان كلود دي لاپُواپ دي ڤيرتريو - عن الفرنسيّة.

١٥- قوانين راهبات زيارة العذراء (في مجلّدين) - عن الفرنسيّة.

١٦- الكنز الأنْفَس في ترجمة الطوباويّة مرغريتا مريم ألاكوك، للمطران لانكِه - عن الفرنسيّة، صيدا، ١٧٣٥.

١٧- مدخل العبادة، للقدّيس فرنسيس سالس (وورد أيضًا: سالاسيوس) - عن الفرنسيّة.

١٨- المرشد المسيحيّ، لجان برينيُون (Brignon) - عن الفرنسيّة[٥٤].

١٩- مرشد المسيحيّ، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، دير الشوير، ١٧٣٨[٥٥].

٢٠- قلائد الياقوت في واجبات الكهنوت، للأنبا لويس الجسريّ اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، ١٧٣٠.

٢١- المتعبّد لمريم، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة.

---

(٥٢) بحسب Graf, *Geschichte*, IV: 228, n° 17.

(٥٣) وورد أيضًا بعنوان: كتاب لاهوت الأسقف Nasrallah, *Manuscrits...*, I: 114.

(٥٤) أخطأ شيخو في كتابه المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة، ص ١٦٤، إذ عنون هذا الكتاب على النحو التالي: مرشد المسيحيّ، ونسبه إلى الأب دوترمان. أمّا كتاب هذا الأخير، وعنوانه المرشد المسيحيّ أيضًا، فقد عرّبه الأب جان أمْيُو Amieu العامّ ١٦٥١ (راجع Graf, *Geschichte*, IV: 218). وأمّا مرشد المسيحيّ فهو، كما ذكره شيخو (*Catalogue...*, n° 118)، للأب سنيري.

(٥٥) راجع الحاشية السابقة.

٢٢- ميزان الزمان وقسطاس أبديّة الإنسان، للأب يوحنّا أوسابيوس نيرنبرك - عن الإيطاليّة، دير الشوير، ١٧٣٤.

٢٣- مرشد الكاهن، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٩.

٢٤- مرشد الخاطئ في سرّ التوبة والاعتراف، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٩.

٢٥- المواعظ السديدة الأدبيّة في تثقيف المسيحيّ في طريقته الدينيّة، للأب بولس سنيري اليسوعيّ - عن الإيطاليّة.

٢٦- الكمال المسيحيّ، للأنبا ألفُونس رُودريكُس اليسوعيّ - عن الإيطاليّة (في ٣ مجلّدات مجموع صفحاتها ١٢٩٢).

٢٧- يسوع الحبيب ومريم الحبيبة، للأب يوحنّا أوسابيوس نيرنبرك اليسوعيّ - عن الإيطاليّة، حلب، ١٧٣٧.

ب - كتب مؤلّفة

٢٨- مقالة في أخويّة قلب يسوع المنشأة في حلب وفي دمشق.

٢٩- إيضاح مفيد في فحص الضمير.

٣٠- مجموع تراجم قدّيسين الرهبانيّة اليسوعيّة.

٣١- رسالة في التعبّد لقلب يسوع، حلب، ١٧٢٤.

٣٢- تفسير وموافقة الأربعة الأناجيل - في ٣ مجلّدات كبيرة - (نقّحه الزاخر)(٥٦).

٣٣- اللمع المسجوم على انشقاق الروم.

٣٤- ردّ على أحد مشايخ المسلمين.

٣٥- ردّ على الياس فخر في بتوليّة القدّيس يوسف.

٣٦- رسالة الأب بطرس فروماج إلى كهنة روم حلب، ١٧٤٠.

---

(٥٦) يقول نصرالله (٣: ٣٨٦-١٨٠-) أن مؤلّف الكتاب هو الزاخر، إلّا أنّ فروماج تبنّاه بسبب بعض المواعظ التي أضافها!؟

٣٧- رسالة إلى عبدالله زاخر[٥٧].

٣٨- رسالة جدليّة في تقديس الأسرار الإلهيّة[٥٨].

٣٩- سيرة القدّيسَيْن لويس غونزاغا واستنسلاوس كُوستكا.

٤٠- مجموع مواعظ[٥٩].

٤١- الميتة الصالحة.

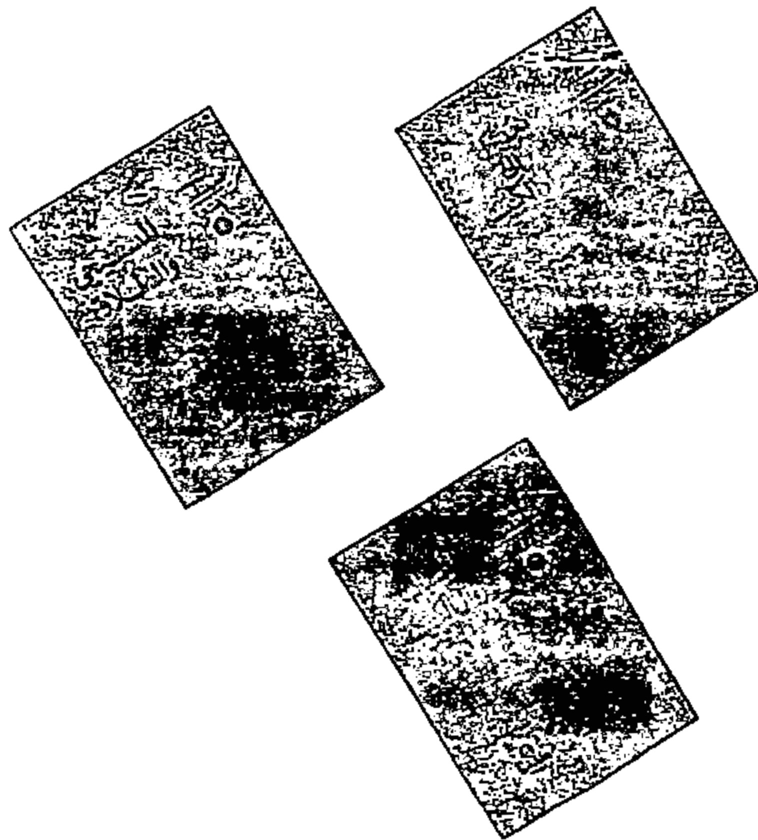
---

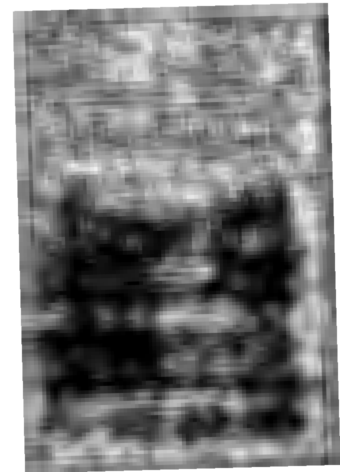
(٥٧) بهذه الرسالة يعاتب فروماج الزاخر على بعض مواقفه من اليسوعيّين.

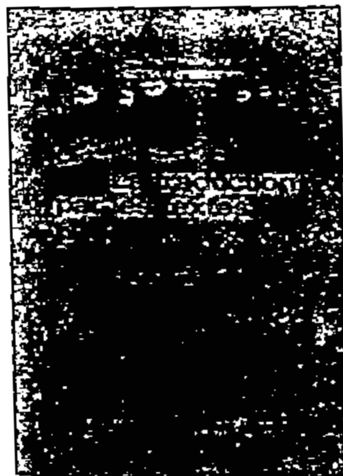
(٥٨) وورد أحيانًا: في تقدّس؛ كما ورد أيضًا: رسالة جدليّة في الكلمات الربيّة.

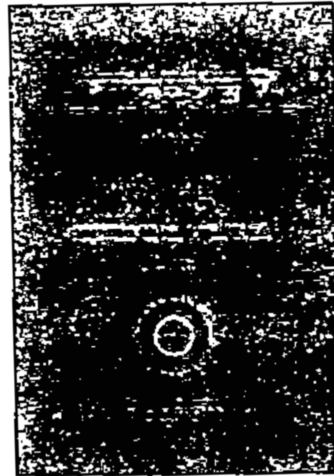
(٥٩) ٧٠ عظة.

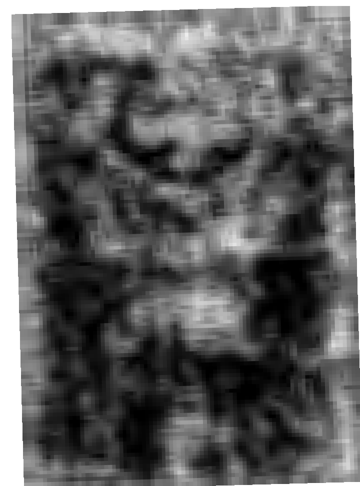
صدر عن دار المشرق











أوّل امتياز منفَّذ في الشرق

إمتياز شقّ طريق بيروت - دمشق في العام ١٨٥٧

بقلم الدكتور هيام ملّاط(٥)

يتميّز التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ اللبنانيّ بحالات ووقائع اختصّ بها لبنان في مراحل محدّدة من تاريخه، ومنها الدور الذي مثّله الامتيازات ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر في تركيز المقوّمات الاقتصاديّة والماليّة والثقافيّة التي أدخلت لبنان في العالم الحديث. عرف لبنان أوّل امتياز قامت بمنحه الدولة العثمانيّة وذلك في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧ عندما حصلت شركة فرنسيّة تُدعى «الشركة الإمبرياليّة العثمانيّة لطريق بيروت - دمشق» «Compagnie Impériale Ottomane de la Route Beyrouth Damas» على امتياز شقّ طريق بيروت - دمشق، هذا المشروع الذي هو باكورة الامتيازات المنفّذة في العالم العربيّ والتي تطوّرت سريعًا فيما بعد مع منح امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت العام ١٨٧٠، ومنح امتياز مرفأ بيروت العام ١٨٨٢، ومنح امتياز سكّة الحديد العام ١٨٩١ وسواها.

إنّ الامتياز الأوّل هذا الذي نُفّذ في العالم العربيّ كان له انعكاس مباشر على تطوّر دور لبنان الاقتصاديّ والتجاريّ في محيطه العربيّ والذي لا يزال يستفيد منه حتّى الآن، كما انعكس إيجابًا لجهة ربط الساحل اللبنانيّ بالداخل العربيّ والآسيويّ، وتسهيل وصول القوافل إلى دمشق

(٥) مدير عامّ مؤسّسة المحفوظات الوطنيّة اللبنانيّة.

وبيروت، ونقل البضاعة من أوروبّا وإليها. لذلك، ونظرًا إلى هذه الخصائص المنسيّة من تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ، نحاول في هذه الدراسة إلقاء الضوء على ما تمكّنّا الحصول عليه من معلومات عن أوّل امتياز في السلطنة العثمانيّة العام ١٨٥٧ وتبيان الأسباب التي أدّت إلى المطالبة بشقّ طريق بين بيروت ودمشق (أوّلًا)، منح الامتياز (ثانيًا)، تنفيذ الامتياز (ثالثًا)، إدارة الامتياز والخدمات المؤمّنة (رابعًا)، ماليّة الامتياز (خامسًا)، انتهاء الامتياز (سادسًا)، والانعكاسات الإيجابيّة لهذا الامتياز في المجتمع اللبنانيّ (سابعًا).

أوّلًا: الأسباب التي دعت للحصول على امتياز شقّ طريق بيروت - دمشق

يتبيّن من مؤلّفات الرحّالة ومراسلات القناصل أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر أنّ فكرة إنشاء طريق تربط بين بيروت ودمشق فرضت نفسها، نظرًا إلى عدّة اعتبارات اقتصاديّة واجتماعيّة، إن لجهة تسهيل نقل البضائع من الداخل العربيّ إلى بيروت وبالعكس، وإن لتوفّر خطّ مواصلات يتميّز ببعض الأمان، وإن توفيرًا لهدر الوقت والمال في نقل البضائع بين بيروت ومختلف المدن: حوالى ٤٥ يومًا لمدينة بغداد، ٤ أيّام بين بيروت أو صيدا ومدينة دمشق، خمسة أيّام بين طرابلس ودمشق، حوالى ١٢ يومًا بين بيروت والقدس، ٢٥ يومًا إلى القاهرة، خمسة أيّام إلى حمص، ١٢ يومًا إلى حلب...

وقد أشار القنصل الفرنسيّ هنري غيز الذي سكن بيروت ولبنان إبّان فترة طويلة من القرن التاسع عشر، ووضع بعض أهمّ المؤلّفات عن هذه الحقبة، إلى أهمّيّة إنفاذ نظام حديث للمواصلات عندما كتب[1]:

---

(١) Henry Guys: *Esquisse de l'état politique et commercial de la Syrie*, Paris, 1862, p. 61-62

كما يمكن مراجعة بعض الأسباب التي دعت إلى منح امتياز طريق بيروت - دمشق، في دراسة:

«Un autre grand obstacle... est l'élévation des frais de transport puisqu'ils augmentent considérablement le prix de revient des marchandises, surtout de celles dites pauvres, dont ils enlèvent le bon marché qui les ferait vendre. Par le mauvais état des routes, le long de la côte, cet accroissement de dépense n'est que d'environ 50%, mais lorsqu'il s'ajoute des dangers à celles d'Alep à Damas ou de cette ville à Baghdad et à Jérusalem qui sont infestées de bédouins, la différence s'élève alors au triple et au quadruple».

«A ces sacrifices très importants, il faut ajouter ceux des péages, ou droits de passage exigés sur divers points de la côte et de l'intérieur, lesquels deviennent plus considérables en raison des détours que le peu de sûreté des chemins oblige de faire. Ce serait trop demander à la Turquie, surtout pour la Syrie, que de vouloir qu'elle reliât ses points commerciaux par des voies ferrées, mais on peut l'inviter à y faire au moins des routes stratégiques qui, permettant d'employer le charroi, produiraient une énorme économie. Les routes une foie frayées, il serait facile de les garder en les mettant sous la protection de quelques blockhaus et en les faisant parcourir par une gendarmerie...»

يستخلص إذًا أنّ مشروع شقّ طريق بيروت - دمشق كان في الأجواء منذ فترة، على أن يقوم بعض الأشخاص والشركات بالالتزام بإنفاذ هكذا مشروع. كما حصل الأمر مع الكونت دو برتوي Comte de Perthuis الذي قام في أثناء العام ١٨٥٧ بتقديم طلب إلى السلطات العثمانيّة بمنحه امتياز شقّ هذه الطريق، وقد استجابت هذه السلطات لهذا الطلب في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧.

ثانيًا: منح الامتياز

في ٢٨ تمّوز ١٨٥٧ تمّ التوقيع على عقد امتياز في إسطنبول بين الحكومة العثمانيّة من جهة، والكونت دو برتوي، قضى بشقّ طريق سالكة بين بيروت ودمشق بواسطة شركة فرنسيّة مؤسّسة من الكونت دو برتوي. عُرف عقد الامتياز بعنوان:

R. Tresse: «Histoire de la route de Beyrouth à Damas (1857-1892)», in = *La Géographie*, Tome 66 (1936), n°5, pp 227 et suivantes.

«Acte de privilège d'une route carrossable à construire de Beyrouth à Damas par l'entremise d'une compagnie formée par M. de Perthuis, sujet français, au nom de l'Empire ottoman».

تضمّن عقد هذا الامتياز ٢٣ مادّة لجهة الموجبات والالتزامات المتبادلة بين الفريقين، منها:

- مدّة الامتياز: حدّدت مدّة الامتياز بخمسين عامًا ابتداء من تاريخ توقيع الامتياز.
- شروط الامتياز: ضرورة بدء تنفيذ الأشغال في أثناء مهلة سنة ونصف من تاريخ التوقيع على عقد الامتياز، على أن تنتهي الأشغال في مدّة أربع سنوات، وذلك تحت طائلة سقوط الامتياز وخسارة الكفالة البالغةماية ألف فرنك فرنسيّ والمقدّمة من الشركة صاحبة الامتياز إلى السفارة العثمانيّة في باريس.
- تعهّد الدولة العثمانيّة: تعهّدت الدولة العثمانيّة بعدم منح امتياز آخر طيلة مدّة الامتياز، لربط دمشق بالساحل بين اللاذقيّة وعكّا، مع الاحتفاظ بحقّها في تنفيذ هذه الأشغال مباشرة أو ترك المواطنين القيام بها إذا رغبوا في ذلك.

ثالثًا: تنفيذ الامتياز

إستنادًا إلى صكّ الامتياز الممنوح من السلطات العثمانيّة، قام الكونت دو برتوي باتّخاذ إجراءات عمليّة لتنفيذ الامتياز ضمن المهل المحدّدة، ومن أبرز الخطوات:

أ - تأسيس الشركة

إستنادًا إلى الفرمان، قام الكونت دو برتوي بتأسيس شركة برأسمال ثلاثة ملايين فرنك، موزّع على ستّة آلاف سهم، قيمة السهم الواحد خمسماية فرنك. فالشركة هذه التي جعلت مركزها في بيروت أخضعت نفسها للقانون العثمانيّ مع تسجيل مركزها المختار في باريس، وقد صادقت السلطات العثمانيّة على نظام الشركة بتاريخ ٢٠ آب ١٨٥٨.

ب - بدء العمل

بدأ العمل بتنفيذ الطريق في ٣ كانون الثاني ١٨٥٩، أي بعد أقلّ من ستّة أشهر من التصديق على نظام الشركة. وقد تمّ اختيار خطّ الطريق بين عدّة اقتراحات، إذ استقرّ الرأي على اجتياز جبل لبنان على علوّ ١٥٤٢ مترًا على حدود الكيلومتر ٣٣ والنزول باتّجاه سهل البقاع على علوّ ٩٠٠ مترٍ، ومن ثمّ اجتياز السلسلة الشرقيّة على علوّ ١٢٨٠ مترًا على حدود الكيلومتر ٦٨. أمّا طول الطريق فكان بحدود ١١٢ كيلومترًا منها ٨١ كيلومترًا في الجبال مع انحدارات قويّة بعرض ٦ أمتار، ولحظ ١١ محطّة للتوقّف على طول الطريق.

ج - الصعوبات

لقد اجتاز تنفيذ الامتياز صعوبات عديدة أبرزها:

- ضرورة توقّف العمل في أثناء عامَي ١٨٦٠ و١٨٦١ نظرًا إلى الحوادث الطائفيّة التي حصلت في جبل لبنان ودمشق التي أدّت في هذا الموضوع بالذات إلى صرف العمّال وخسارة قسم من الآليّات ووسائل العمل.
- ضرورة تأهيل اليد العاملة الوطنيّة للعمل بصورة منتظمة وفعّالة، الأمر الذي كان في بالغ الصعوبة، حيث كان تنفيذ الطريق المشروع الأوّل الحديث التي يشارك فيه عمّال لبنانيّون وفقًا لأسس العمل المنتظم. وقد اكتسب المجتمع اللبنانيّ من خلال هذه التجربة خبرة وآفاقًا جديدة في التعاطي مع التقنيّات المستجدّة، ممّا ساعد على إنفاذ مشاريع استثماريّة أخرى منها إنشاء المصانع وشركات تجاريّة التي تفرض مؤهّلات غير تلك التي كان معمولًا بها في لبنان قبل البدء بمشروع الامتياز هذا.

بالرغم من الحوادث التي أدّت إلى تأخير تنفيذ الطريق، تقدّمت الأشغال بانتظام حيث بوشر باستثمار قسم من الطريق الممتدّ من بيروت إلى حرج الصنوبر بالضواحي في ١٦ تشرين الأوّل ١٨٥٩، وفي ١٨ أيلول

١٨٦١ تمّ تدشين الخطّ بين بيروت وزحلة، ومن ثمّ في أوّل أيّار ١٨٦٢ بدأ تسيير حركة نقل البضائع بين بيروت والجديدة على طول سبعين كيلومترًا، وبين بيروت ودمشق ابتداء من أوّل كانون الثاني ١٨٦٣. أمّا حركة المسافرين فلقد بدأت في العام ١٨٦٢ بواسطة عربة لخمسة أشخاص كانت تنقل مرّة كلّ يومين المسافرين لغاية قرية الجديدة، حيث كان المكارون ينتظرونهم لنقلهم إلى دمشق. كما أنّه تجدر الإشارة إلى بعض عمليّات النهب والسرقة التي كانت تحصل بين الحين والآخر، وبخاصّة أثناء شهر كانون الثاني ١٨٦٢. ولكن، وبالرغم من هذه العوامل، انتهى شقّ الطريق وتعبيدها.

رابعًا: إدارة الامتياز والخدمات المؤقّتة

إبتداءً من العام ١٨٦٣ أخذت تُسيِّر الشركة نقلًا يوميًّا للمسافرين بين بيروت ودمشق بواسطة «الديليجنس» التي كانت تجرّها ستّة أحصنة أو دابّة. وقد تمكّن المسافرون من اجتياز المسافة الممتدّة بين بيروت ودمشق في ثلاث عشرة ساعة، في حين كانت تستغرق المسافة ثلاثة أيّام في السنة السابقة. وفي وقت قصير أي في شهر شباط ١٨٦٣، نظِّمت تنقّلات المسافرين، إذ كانت تنطلق يوميًّا وفي وقت محدّد عربة من دمشق وعربة أخرى من بيروت، وكانت نقطة اللقاء في شتورا حيث كان التوقّف لمدّة ساعة تأمينًا لنقل الركّاب إلى زحلة.

ومن الجهة التنظيميّة، كانت خدمة المسافرين ونقل البضائع تستلزم في العام ١٨٦٣ ٣٤٨ حصانًا ودابّة، «ديليجنس» واحدة، أربع عشرة عربة نقل، عشر عربات خفيفة للنقل، ١٠٤ عربات جرّ، و٤ كميونات صغيرة. وسرعان ما تمكّنت الشركة، توفيرًا لاستيراد وسائل النقل من فرنسا، من تجهيز مشاغل في بيروت لصيانة الآليّات والتجهيزات.

أمّا صعوبات إدارة الامتياز فكانت كبيرة، منها:

- رداءة الطقس في بعض السنوات كما حصل في شتاء العام ١٨٦٤، إذ

اضطرّت الشركة إلى توقيف تسيير العربات مدّة شهر شباط.

- ضرورة حماية الطريق

لا شكّ في أنّ انتقال المسافرين والبضائع بين بيروت ودمشق، وبالعكس على الطريق الممتدّ في مناطق صعبة ووعرة ومعزولة في معظم الأحيان كان يتطلّب تأمين حمايتهم. لذلك نصّت المادّة ١٨ من صكّ الامتياز الموقّع في تمّوز ١٨٥٧ على أنّه «من أجل تأمين حماية الطريق، على الحكومة العثمانيّة اتّخاذ الإجراءات في حال الضرورة بإنشاء مراكز عسكريّة في المواقع التي تحتاج إلى ذلك». وبنتيجة الأمور، وبعد عدّة اعتراضات لمواكب العربات المسيَّرة من الشركة - ومنها الهجوم الذي وقع يوم الخميس في الخامس من شهر أيّار سنة ١٨٦٤ الذي أدّى إلى جرح موظّف في الشركة وسرقة ضابط عثمانيّ وجرح زوجته - تمّ توقيع عقد بين السلطات العثمانيّة والشركة لإنشاء عدد من النقاط العسكريّة المجهّزة بعدد كاف من الجنود لحماية الطريق. ومن أبرز التدخّلات التي قامت بها هذه القوى ما حصل في تشرين الأوّل ١٨٦٤ عندما قامت فرقة عسكريّة بمطاردة لصوص اعتدوا على مواكب العربات في منطقة جبل الشيخ، حيث قبض عليهم وتمّ شنقهم أمام مكاتب شركة الامتياز في دمشق وبقوا معلّقين مدّة ٣٦ ساعة. ولكن وبالرغم ممّا ورد في نصّ صكّ الامتياز والتزام السلطات العثمانيّة بحماية الطريق، لم تخلُ حركة نقل البضائع والركّاب من الحوادث، ممّا حمل الشركة إلى التعاطي مع أشخاص نافذين على طول الطريق لتأمين الحماية اللازمة. ومن المؤكّد أنّه من الممكن العثور بين الأوراق القديمة الدفينة عند بعض العائلات على مستندات تثبت ذلك، كما يتأكّد الأمر من المستند التالي الذي كان موجودًا في أوراق المرحوم إبراهيم كنعان الخاصّ بجدّه لوالدته عبدالله أبو نحّول. فالوثيقة هذه تتكلّم على تعهّد بحماية طريق بيروت - دمشق بين الكحّالة وعاليه، حيث من الممكن استخلاص منها بعض الأمور: تحديد القسم من الطريق الذي كان يُسأل عن تأمين الأمن عليه شخصٌ معيّن، إمكانيّة قيام الشخص الملتزم بالطلب إلى أشخاص آخرين بالالتزام بمنع

التعدّي وفي حال حصول أيّ تعدٍّ التعهّد بضبط الجاني وتسليمه إلى الحكومة بواسطة الملتزم الأساسيّ، السير مع البوسطة «الديليجنس» على طول القسم المعهود به إلى الملتزم، تسديد الملتزم مبلغًا من المال لقاء تأمين الحماية، علمًا أنّه يتبيّن أنّ الملتزم كان يتقاضى تعويضًا عن التزامه بالحماية من موازنة متصرّفيّة جبل لبنان. أمّا نصّ الوثيقة - والتي لم نعثر على وثيقة أخرى شبيهة لها في الموضوع نفسه حتّى الآن - فهو التالي[٢]:

«سبب تحريره: هو أنّه، نحن الواضعين أسمائنا أدناه، قد تعهّدنا إلى عبدالله آغا أبو نحول، محافظ الطريق من حدود بيروت إلى خان المريجات: بأنّنا نحافظ القطعة الآتي ذكرها، وهي من حدّ غزار الكحّالة لحدّ خان الشيخ محمود تلحوق، بمنع كلّ تعدّي يحدث أن كان بين أبناء السبيل أو عليهم، وإذا حصل تعدّي على أحد فملزومين نمسك الغريم ونحضره إلى الحكومة عن يد المحافظ المرقوم. وإذا ما وجد بالحال فنلتزم بإظهاره كون ذلك مدرك علينا، ومسئوليّته واجعة إلينا.

«ونلتزم بتمشّي البوسطة والمرور معها من خان الكحّالة إلى خان الحسين، من دون أدنى تهامل وعلى ذلك قد حرّرنا هذا السند مشعرًا بتعهّدنا الطوعيّ للآغا المرقوم ليحفظه بيده علينا، وهو يعطي لكلّ منّا الماهيّة التي تترتّب لنا من إحسان دولة أفندينا متصرّف جبل لبنان الأفخم.

«وأشهدنا علينا بذلك الشهود المحرّرين أدناه. تحريرًا في ٢٢ كانون أوّل ١٨٦١.

«الإمضاء: يوسف دياب. الإمضاء: معوّض جرجس أندراوس الفرزوزي
من عاريًا   من الرجوم

«شهود الحال: راجي الباحوط. صقر الباحوط. يوسف الملّاط».

---

(٢) صدرت هذه الوثيقة في مجلّة أوراق لبنانيّة، السنة الثانية، العدد الأوّل، الصفحتان ١٨-١٩.

\

- ضرورة ضبط الأوضاع الإداريّة ومخازن الشركة

إنّ إنفاذ الامتياز في تلك الأيّام كان يشكّل تحدّيًا في المجتمع نظرًا إلى عدم أهليّة العمّال والموظّفين في إدارة هكذا مشاريع، ولكن تبيّن من المستندات وشهادات المسافرين والرحّالة في تلك الأيّام أنّ إدارة الشركة بدقّة شكّلت مدرسة في لبنان وسوريا لهذا المجال الحديث في النطاق الاجتماعيّ والاقتصاديّ. ولنا بعض الشهادات من المسافرين والرحّالة التي نرى من الضرورة ذكرها لما لها من مغزًى اجتماعيّ واقتصاديّ.

فالشهادة الأولى هي للكاتب الفرنسيّ الدكتور لويس لورته، عميد كلّيّة الطبّ في جامعة ليون بفرنسا الذي حضر إلى الشرق العامّ ١٨٧٥ وأصدر فيما بعد مؤلّفًا مهمًّا عن رحلته، سجّل فيه ما يلي عن شركة امتياز طريق بيروت - دمشق:

«M. de Perthuis, ancien officier de marine, ingénieur distingué, placé à la tête d'une société de capitalistes ottomans et européens, a construit une superbe route, longue de 112 kms qui relie Beyrouth à Damas. Pour établir cette voie à travers les hautes sommités et les gorges profondes du Liban, il a fallu vaincre des difficultés presque insurmontables. Ce travail important fait le plus grand honneur à ceux qui ont su le mener à bonne fin. La chaussée est parfaitement entretenue, par de vrais cantonniers, absolument comme en Europe: exemple unique dans tout l'Empire ottoman! Elle franchit le Liban au col de Khan Mirhir, à mille cinq cent quarante deux mètres d'altitude. Les neiges, très abondantes dans la montagne, empêchent parfois la circulation pendant plusieurs semaines et déterminent de véritables avalanches qui amènent les plus graves accidents et détruisent les œuvres d'art. Malgré les inconvénients, la route est parcourue par un transit important de marchandises transportées par des charrettes formant de longs convois escortés de quelques gendarmes à cheval. Cette voie est exploitée comme une ligne ferrée; il faut payer une redevance à la compagnie pour avoir l'autorisation de circuler. Un service accéléré, à l'usage des voyageurs, franchit en treize heures la distance qui sépare Beyrouth de Damas, et aujourd'hui deux fois par semaine, le jour et la nuit, de véritables diligences roulent dans le Liban et le désert de Damas. Ces véhicules,

semblables aux voitures de l'ancienne Compagnie Cail, sont peints en jaune comme ceux que, dans notre jeunesse, nous avons tous vus en France. Le trafic entre les deux villes se fait encore à dos de mulets et de chameaux; mais la plupart du temps, les conducteurs de ces bêtes de somme prennent des chemins déterminés dans les montagnes afin d'éviter le péage perçu le long de la grande route»(3)

وأمّا الشهادة التالية فهي للكاتب الفرنسيّ كابريال شارم الذي حضر إلى لبنان العام ١٨٩٠ وسجّل انطباعاته في مؤلّفه الصادر العام ١٨٩١ في باريس حيث قال:

«M. de Perthuis est le directeur de la compagnie qui a créé et qui exploite la route de Beyrouth à Damas. Cette route est la seule digne de ce nom dans tout l'Empire ottoman; partout ailleurs, on ne rencontre que d'épouvantables sentiers. Elle vaut les meilleures routes d'Europe, et les services qu'elle a rendus à la contrée sont inappréciables. M. de Perthuis connaît admirablement les Orientaux; il sait de quelle manière il faut les manier. Son administration est une administration modèle. La façon dont elle est organisée et dont elle fonctionne prouve une fois de plus que, si les Arabes sont, jusqu'à présent, incapables de diriger une grande entreprise, s'ils n'ont pas les qualités du commandement et du gouvernement, on peut rencontrer en eux des auxiliaires qui ne laissent rien à désirer, non seulement sous le rapport de l'intelligence, mais encore sous le rapport de la probité. Il existe deux administrations européennes à Beyrouth: l'administration des eaux, qui est anglaise et qui n'est composée que d'Anglais; l'administration de la route de Damas, qui est française et dont tous les employés, sauf les chefs de service, sont indigènes. M. de Perthuis est d'avis qu'il n'y a pas de gens plus faciles à mener que les Arabes, parce qu'ils ont un grand respect pour l'autorité, et que les questions d'intérêt jouent presque toujours pour eux le rôle principal. Pourvu qu'on mette leur intérêt du côté de leur devoir, on peut être absolument sûr qu'ils ne manqueront jamais à ce dernier. L'improbité administrative des agents turcs à Beyrouth est la même que dans toutes les autres villes de l'Empire ottoman. Aucun d'eux ne recevant un traitement régulier, la fraude est leur seul moyen de vivre. J'ai étudié d'assez près le fonctionnement de la douane. Il est de règle générale que tout négociant qui reçoit des

---

(٣) Dr. Lortet: *La Syrie d'aujourd'hui*, Editions Hachette, Paris, 1884, p. 88.

marchandises à Beyrouth ne déclare que la moitié de leur valeur; il partage l'autre moitié avec les douaniers. Cette règle générale ne souffre d'exception que dans le cas, assez fréquent d'ailleurs, où le prix total des marchandises est extorqué par les douaniers. Les employés de la route de Damas n'ont même pas l'idée de suivre de pareils exemples. Comme ils touchent des appointements très rémunérateurs et qu'ils les touchent toujours à date fixe, ils n'ont pas besoin d'employer pour vivre des moyens illicites. S'ils tentaient par hasard de le faire, ils n'ignorent pas qu'ils seraient immédiatement chassés. Ils sont responsables du matériel qui leur est confié; aussi est-on tout surpris de rencontrer sur la route de Damas des voitures, des harnais, des objets de toutes sortes que les Arabes entretiennent admirablement. Quand on les voit partout ailleurs faire preuve d'une négligence qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer, on a peine à comprendre comment on est parvenu à les rendre aussi soigneux... Mais M de Perthuis a si bien combattu ce natural nonchalant, qu'il serait impossible de trouver en Europe de meilleurs employés et de plus minutieux ouvriers que les siens»(4)

- تعرفة النقل

لقاء التسهيلات المؤقّتة للمسافرين ولنقل البضائع على الطريق، حدّدت المادّة السابعة المعدّلة من نظام الامتياز حقّ الشركة بتقاضي خمس بارات عن كلّ كيلومتر وفقًا للشروط التالية:

«Art. 7 modifié - Les piétons et les bêtes (qui ne sont pas destinées à être chargées) ne seront soumis à aucun droit de péage. Les chevaux et les bêtes chargées et celles destinées à l'être seulement à l'effet de parer aux frais de réparations des dégâts qu'ils font sur la route, devront payer pour chaque tête de cheval et de bête de somme un droit de 5 paras pour un kilomètre de distance. Pour la perception de ce droit la compagnie devra établir des employés ad hoc dans les endroits où la nouvelle route s'éloigne ou s'approche de l'ancienne. Ceux qui après avoir parcouru une partie de la nouvelle route voudront passer sur l'ancienne à l'endroit de la bifurcation des chemins, pourront librement le faire et dans ce cas ils ne paieront le droit de 5 paras par kilomètre que sur le nombre de kilomètres parcourus sur la chaussée nouvellement construite».

---

(٤) Gabriel Charmes: *Voyage en Syrie*, Calman - Lévy, Paris, 1891, pp 148-153.

أمّا التعرفات المعتمدة، فكانت كالتالي:

المسافرون	التعرفة	بشلك - مجيديّة - نفّة
درجة أولى		٢٦
درجة ثانية		١٨
درجة ثالثة		٨
بضائع لغاية مائة وقيّة:		
طحين، قمح، شعير، حبوب،		٧,٥
فحم، حديد غير مشغول		٥

يحقّ لكلّ مسافر بخمس عشرة وقيّة من البضائع.

- حركة نقل الركّاب والبضائع

عرفت الطريق منذ بداية استثمارها تدفّق المسافرين لاستعمالها نظرًا إلى التسهيلات المؤمّنة، وتبيّن الإحصاءات القليلة المتوفّرة في هذا المجال تطوّر عدد المسافرين من ٥٨٠٩ مسافرين العام ١٨٦٣ إلى ٨٤١٨ مسافرًا العام ١٨٦٤، ممّا يعني أنّ العربات كانت تنتقل يوميًّا باتّجاهَي الطريق والمحلّات جميعها محجوزة وقد ارتفع هذا العدد إلى ٩٥٠٩ العام ١٨٦٩.

أمّا لجهة نقل البضائع، فكانت الشركة تعتمد أسس متحرّكة لنقليا وذلك وفقًا للمواسم وللأشهر، إذ كانت تحدّد تعرفة نقل البضائع كلّ أسبوعين نظرًا إلى الحاجة، وذلك لعدم ترك العربة تعود من بيروت أو دمشق غير محمّلة. مع الإشارة إلى أنّ نقل البضاعة من الشركة كان موضع مضاربة من المكارين الذين كانوا يسيرون على جانب طريق الامتياز، ممّا حمل الشركة إلى التخصّص بنقل البضائع الثقيلة التي كانت تؤمّن مردودًا مرتفعًا نظرًا إلى ربط التعرفة بالوزن.

ويتبيّن من بعض الإحصاءات المتوفّرة أنّ حركة نقل البضائع في أثناء العام ١٨٦٩ بلغت ١١٥٦٧ طنًّا (أي ٩٠٣٠٨٦١ وقيّة) أي بزيادة ١٥٧١٣٢٢ وقيّة عن العام ١٨٦٩. علمًا أنّ نقل البضائع من قبل المكارين خارج طريق الامتياز كان بحدود ٥٥٠٤ أطنان للجهتين.

خامسًا: ماليّة الامتياز

إنّ طريق بيروت - دمشق كانت من أنجح المشاريع الاستثمارية المبنيّة على الامتياز التي نفّذت في الشرق إبّان القرنين الماضيين، وتبيّن الإحصاءات المتوفّرة عن الإدارة الماليّة للشركة بين ١٨٦٣ - تاريخ بدء استثمار الطريق - والعام ١٨٩٨ - تاريخ انتهاء الامتياز بعد دمجه بامتياز سكّة الحديد - أنّ ماليّة الشركة كانت دائمًا رابحة وفقًا للإحصاءات التالية التي نثبتها، نظرًا إلى صعوبة الحصول عليها وقد نُشرت لأوّل مرّة في مؤلّف فرني ودمبمان(٥) ومن ثمّ في مؤلّف إلفترياديس(٦).

REVENUS DE LA ROUTE BEYROUTH-DAMAS EN FRANCS							
Annés	Recettes	Dépenses	Produit Net	Années	Recettes	Dépenses	Produit Net
1863	550.205	509.886	40.319	1881	1.403.428	800.935	602.493
1864	926.743	712.847	213.896	1882	1.305.159	820.994	484.165
1865	956.858	887.576	69.282	1883	1.328.149	813.267	514.882
1866	981.445	918.092	63.353	1884	1.315.592	851.359	464.233
1867	932.209	805.104	127.105	1885	1.281.303	801.153	480.155
1868	929.657	758.501	171.156	1886	1.205.102	849.547	355.555
1869	1.031.221	746.143	285.078	1887	1.196.544	817.480	379.064
1970	823.144	789.211	33.933	1888	1.100.606	735.543	395.063
1871	968.136	830.188	137.948	1889	1.182.493	758.456	424.042
1872	1.086.220	751.001	355.219	1890	1.211.232	825.115	386.173
1873	1.103.856	743.309	360.549	1891	1.058.463	789.524	268.939
1874	1.190.332	878.236	312.096	1892	1.769.714	1.070.156	699.558
1875	1.283.234	859.463	413.771	1893	1.796.295	1.262.103	534.192
1876	1.073.444	803.834	269.610	1894	1.781.095	1.190.483	590.612
1877	892.942	770.948	121.994	1895	881.465	813.103.36	68.362
1878	1.047.919	756.133	291.786	1896	59.064	120.219	- 61.155
1879	1.013.719	827.857	185.862	1897	*	*	- 29.034
1880	1.168.281	849.127	319.154	1898	*	*	- 37.598

(٥) Noël Verney et Georges Dambmann: *Les puissances étrangères dans le Levant*, Paris - Lyon, 1900, p. 239.

(٦) E. Elefteriadès: *Les chemins de fer en Syrie et au Liban*, Beyrouth, 1944, p. 409.

سادسًا: إنتهاء الامتياز

بالرغم من تطوّر حركة شركة امتياز طريق بيروت - دمشق والنتائج المالية الإيجابيّة للشركة إبّان هذه المرحلة، والخدمات التي قامت بتأمينها للمواطنين والرحّالة والمسافرين، أخذت الأمور تتبدّل مع ازدياد المطالبة بربط المدن في الشرق العربيّ بواسطة سكّة الحديد التي عرفت في أثناء المرحلة نفسها تطوّرات تقنيّة مهمّة. بالإضافة إلى ذلك، وفي غضون فترة ١٨٩٠ أخذ الامتياز الممنوح إلى الشركة يقترب من نهايته من دون أن تتأكّد النيّة في تجديده، علمًا أنّ اعتماد الوسائل الحديثة والأكثر رفاهية كسكّة الحديد أصبحت تشكّل عائقًا مهمًّا لنشاط شركة الامتياز. لذلك، أصبح من أبرز اهتمامات هذه الأخيرة تحويل امتياز طريق بيروت - دمشق إلى امتياز لسكّة حديد بين بيروت ودمشق.

إبّان هذه الحقبة بالذات، قام أحد وجهاء مدينة بعلبكّ جوزف مطران بالحصول على امتياز «شركة مرفأ وأرصفة ومخازن بيروت» كما حصل على امتياز الترامواي في دمشق، مع إمكانيّة إنشاء خطّ سكّة حديد انطلاقًا من دمشق نحو منطقة حوران. تجاوبًا مع هذه التطلّعات، قامت شركة طريق بيروت - دمشق بإنشاء فريق دراسات لربط بيروت - دمشق بسكّة الحديد، بحيث تحوّل هذا الفريق في أوائل العام ١٨٩١ إلى «الشركة العثمانيّة لسكّة الحديد الاقتصاديّة من بيروت إلى دمشق».

أمّا دراسات جدوى سكّة الحديد واختيار التخطيط الأنسب فكانت قائمة، إذ إنّه صدر في ٧ حزيران ١٨٩١ منح امتيازٌ لأحد وجهاء بيروت حسن بيهم مشروعَ سكّة الحديد بين بيروت ودمشق.

ولكنْ نظرًا إلى عدّة اعتبارات منها منح شركة بريطانيّة امتياز خطّ سكّة حديد بين حيفا ودمشق، قرّرت «شركة ترامواي دمشق وسكّة الحديد الاقتصاديّة في سوريا» التي يملكها حسن بيهم و«الشركة العثمانيّة لسكّة الحديد الاقتصاديّة من بيروت إلى دمشق» التي تملكها شركة امتياز طريق بيروت - دمشق بالدمج. وقد تمّ هذا الأمر فعلًا بموجب قرار من الجمعيّة

العموميّة غير العاديّة للأولى في ٥ تمّوز ١٨٩١ وللثانية في ٢٦ تشرين الأوّل ١٨٩١. وبالتالي، وبعد موافقة السلطات العثمانيّة بموجب فرمان مؤرّخ في ٢٢ تشرين الثاني ١٨٩١ أُنشِئت الشركة الجديدة تحت اسم «شركة سكّة الحديد العثمانيّة الاقتصاديّة بين بيروت - دمشق - حوران في سوريا»، وبعد الموافقة على أنظمة الشركة بتاريخ ٢٢ كانون الأوّل ١٨٩١، تمّ إنشاء الشركة نهائيًّا في ٤ كانون الثاني ١٨٩٢. علمًا أنّه وبموجب عقد خاصّ مؤرّخ في ٢ كانون الثاني ١٨٩٢ تنازل حسن بيهم عن امتيازه لصالحها كما قامت شركة طريق بيروت - دمشق بتحويل ممتلكاتها المقدّرة بـ ٦٢٥٠٠٠٠ فرنك إلى الشركة الجديدة، وبهذا التنازل صفّيت «الشركة الأمبرياليّة العثمانيّة لطريق بيروت - دمشق» مع انتهاء موضوعها. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه في أثناء العام ١٨٩٧ حصل خلافٌ حادٌّ بين السلطات العثمانيّة وشركة سكّة الحديد، إذ كانت ترغب السلطات العثمانيّة في إلغاء الدفع على الطريق مع تحميل الشركة التزام صيانتها لغاية انتهاء الامتياز المحدّد أساسًا لخمسين عامًا أي في ١٩٠٧. ولم يتمّ الاتّفاق على حلّ لهذه القضيّة إلّا بعد مفاوضات صعبة بين الباب العالي وسفارة فرنسا في إسطنبول، حيث وافقت الحكومة العثمانيّة على استلام الطريق من دون ترتّب أيّ موجب على الشركة بصيانتها.

سابعًا: الانعكاسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة لطريق بيروت - دمشق

إنّ نجاح مشروع إنفاذ الطريق بين بيروت - دمشق وبعد الصعوبات العديدة التي اعترته في تنفيذه، وبالرغم ممّا كانت تتعرّض له العربات في بعض الأحيان من مشاكل وسرقة، أدّى إلى انعكاسات اجتماعيّة واقتصاديّة لا تزال بارزة حتّى اليوم.

- فمن الوجهة العامّة، أمّنت الطريق علاقات متواصلة بين البحر المتوسّط - بواسطة بيروت - والداخل العربيّ والآسيويّ، حيث أخذت القوافل تصل إلى دمشق لنقل بضائعها بواسطة العربات إلى

بيروت ومن ثمّ إلى أوروبّا، وكذلك أمر البضائع الواردة من أوروبّا والمتوجّهة إلى الداخل. بالإضافة إلى ذلك، ضمنت الطريق المنفّذة هيمنة بيروت على سائر المدن الساحليّة على البحر المتوسّط كحيفا وصيدا وطرابلس.

- من الوجهتين الاقتصاديّة والاجتماعيّة: إنّ وجود الطريق قد عزّز الهمّة الاقتصاديّة في لبنان، حيث نشأت بين ١٨٦٣ و١٨٩٠ عدّة صناعات كان من المستحيل عليها أن تنشط لولا إمكانيّة نقل بضاعتها في العربات بصورة منتظمة، وبكلفة تراعي الواقع بصورة عمليّة. بالإضافة إلى ذلك، عزّزت الطريق التطوّرات الاقتصاديّة في داخل لبنان كما حصل في مدينة شتورا التي أخذت تنمو من جرّاء استجار وإنشاء المكاتب والمنازل لموظّفي الشركة، ومشاغل وإسطبلات الشركة، ومخازن العلف للحيوانات إلخ. . وقد لخّص السيّد تريس في مقال له ما حصل من تطوّرات في سهل البقاع من جرّاء طريق بيروت - دمشق، وفقًا لما يلي[٧]:

«La route fut un stimulant d'activité sur tous les points de son parcours. A Beyrouth, elle permit l'éclosion entre 1863 et 1890, d'industries nouvelles qui auraient pu difficilement transporter à dos de mulet vers l'intérieur, les produits de leur fabrication. Elle assura définitivement à ce port prééminence sur Haiffa, Saida et Tripoli. A Chtaura, elle provoqua la création d'une colonie agricole française. Là, étaient rassemblés les services vétérinaires et les réserves de fourrages. Tous les employés de la compagnie en résidence à Chtaura louèrent ou achetèrent des propriétés dont ils dirigèrent l'exploitation. Le directeur M. de Perthuis y avait une propriété de 42 hectares où il se livra à la culture des fourrages artificiels: trèfle, sainfoin, luzerne; cet exemple fut suivi dans toute la Békaa. Guernier, jardinier à Mallaka, envoyait les plus beaux légumes à Beyrouth. M. Deschamps, vétérinaire, introduisit des méthodes de culture rationnelle et un outillage perfectionné dans ses terres; il obtint des récoltes de 72 pour 1 au lieu de 10 pour 1, moyenne du rendement habituel. Les frères Chevalier, MM. Brun, Ferière Zeler,

---

(٧) R. Tresse: *article cité*, p. 248-249.

Pourrière, Gallais Bresson, Tournefort, Barteux, Rollet, Guillon plantèrent des vignes. Tous ces hommes cultivaient ensemble une surface de 175 hectares, avec autant d'ardeur qu'un champ de France».

أمّا من الناحية الاجتماعيّة بصورة خاصّة، فقد انعكست حركة الطريق على عادات الأهالي، بحيث أورد أحد القناصل في رسائله ما يلي[٨]:

«Les facilités de la route ont créé des habitudes de luxe et de confort plus ou moins bien entendu il est vrai, qui donnent à divers articles d'Europe un nouveau débouché principalement dans les étoffes de soie, les soies brochées à bouquet, les étoffes lamées d'or et d'argent, les taffetas et les soies de couleurs voyantes».



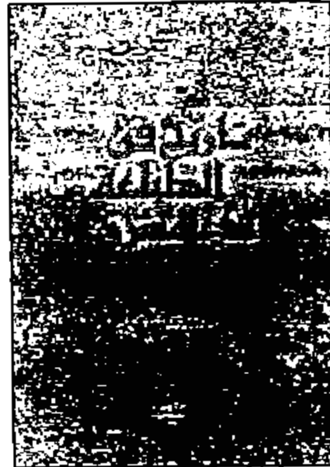
يُستخلص من هذه الدراسة التي أبرزت مراحل تنفيذ امتياز طريق بيروت – دمشق، أنّ هذا المشروع كان أوّل مدماك في حركة النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان. وقد استفاد البلد من هذا المشروع على عدّة مستويات: إن لجهة ربط بيروت بالداخل العربيّ والآسيويّ تمهيدًا لإنشاء مرفأ بيروت الذي أصبح باب الشرق لاستيراد البضائع وتصديرها، وإن بتعزيز القرى والمدن الداخليّة اللبنانيّة التي نشطت اقتصاديًّا من جرّاء الحركة الناجمة عن هذه الطريق، وإن بخاصّة لجهة اعتياد اللبنانيّ أنماطًا حديثة وجديدة في العمل وإدارة المشاريع أفاد منها تدريجيًّا اللبنانيّون لإطلاق المشاريع والإنخراط في الحركة الاقتصاديّة وفتح المحلّات التجاريّة. فالتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ اللبنانيّ، المنسيّ في بعض الأحيان، مليء بهذه المبادرات التي انطلقت ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر وتمحورت عليها النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي جعلت لبنان في المركز الذي احتلّه لغاية اليوم، بالرغم من المصاعب وجَور الأحداث.

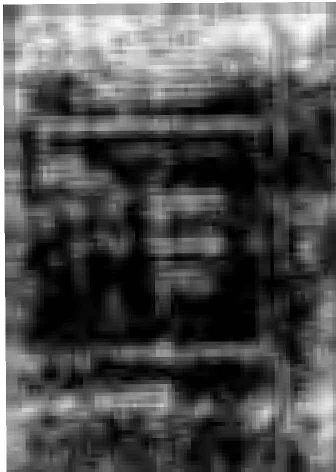
---

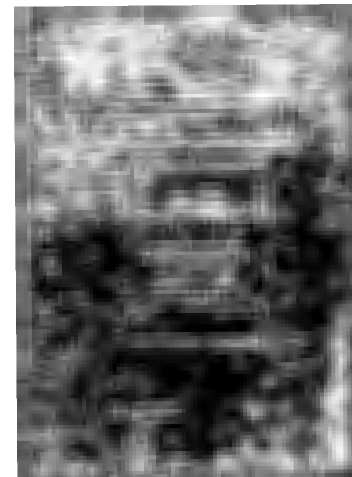
(٨) R. Tresse: *article cité*, p. 239.

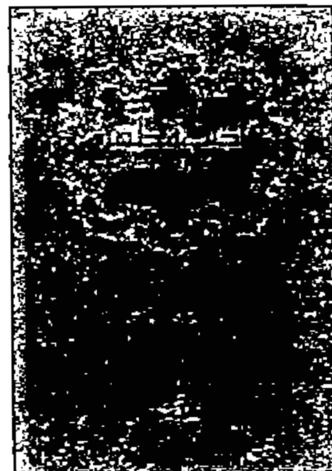
ظهر حديثًا عن دار المشرق













تحدّيات التفاهم المتبادل. طلّاب مسلمون ومسيحيّون وجهًا لوجه
سلسلة «التفاعل الإسلاميّ المسيحيّ»، رقم ١
دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ١١٨ صفحة

يمثّل هذا الكتاب ثمرة حلقة دراسيّة أقامها معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، وأدارتها الآنسة جُوليت حدّاد. جمعت الحلقة عددًا من الطلّاب المسلمين والمسيحيّين، ودامت سنتين ونيّف (تشرين الثاني ١٩٩٥ – حزيران ١٩٩٧)، وتميّزت بجدّيّة المشتركين فيها وبمثابرتهم وصراحتهم المسؤولة.

أمّا هدف هذا النشاط الأكاديميّ، فكان التعارف الحقيقيّ والتفاهم المتبادل، لا من طريق التحاور في العقائد الإيمانيّة النظريّة وحسب، بل من خلال إثارة المشاكل الحياتيّة المتّصلة بالتعايش الإسلاميّ المسيحيّ، كما اختبرها المشتركون. ولا ريب أنّ في ذلك تكمُن جدّةُ هذا النشاط الأكاديميّ وأهمّيّته. فقد ساهم الأسلوب المتّبع، من جهة، في إبراز شخصيّة كلّ من المشتركين، في ضوء ما تشرّبته من التعليم الدينيّ واستوعبته، الأمر الذي ساعد كلّ واحد على التعمّق في اكتشاف إيمانه الشخصيّ وتفهّم قناعاته التي تتحكّم بتصرّفاته. ومن جهة ثانية، ترتّب على الجميع التمرُّس بالإصغاء المتبادل وتقبول الآخر بصفته مختلفًا، لا على مستوى القناعة الإيمانيّة وحسب، بل في واقع العلاقة المعاشة أيضًا.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يساهم في إرساء القواعد السليمة والمتينة لكلّ حوار بنّاء، وكلّ تعايش فعليّ. ففي كلتا الحالتين، يجد المرء نفسه مدعوًّا إلى الذهاب نحو الآخر، بقصد الانضمام إليه. على أنّ هذه «عمليّة ليست طبيعيّة، وتتطلّب تبدّلًا جوهريًّا... هو تبدّل يتأسّس على إيقاف مسار الأمور الطبيعيّة لكي يُمكن الالتفات إلى الآخر» (ص ٩٩).

أ. ص. أبو جوده

العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ
في ظلّ الدولة الإسلاميّة
– شهادة من التاريخ –
تأليف الدكتور محمّد منير سعد الدين
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه (لبنان)، ٢٠٠٦، ١٨٤ صفحة

إنّه الكتاب الخامس عشر من كُتُب سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» التي يصدرها، بإشراف البروفسور عادل تيودور خوري، «مركز الأبحاث في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ» التابع للجمعيّة البولسيّة. والمؤلّف، الدكتور منير سعد الدين،

صاحب خبرة طويلة في مجال الحوار هذا، وله في الموضوع كتب ومقالات. فمن هذه الأبحاث التي ظهرت في المشرق فقط: «وقفة مع تجربة في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» (٧٤ - ٢٠٠٠ -: ص ٥٠٩-٥١٧)؛ «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. المنهج من خلال القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة» (٧٦ - ٢٠٠٢ -: ص ٦٩-٩٣)؛ «التربية على العيش المشترك الإسلاميّ - المسيحيّ» (٧٦ - ٢٠٠٢ -: ص ٣٦٩ - ٣٩٠). والكتاب الموصوف هنا يشمل سائر الأفكار المطروحة في المقالات السابقة، ويضيف إليها معطيات جديدة لا سيّما ممّا توفّر من شهادات تاريخيّة كثيرة. وهذه الشهادات الإيجابيّة مهمّة، لا بدّ من أخذها في عين الاعتبار لما للإيجابيّات من تأثير حسن وفاعل في دفع مسيرة التعارف والتوادّ بين الناس. ونذكر منها، لأخذ العِلم، بعض ما ورد في عناوين الفصل الأوّل من الكتاب: «وقفة مع العيش المشترك الإسلاميّ المسيحيّ من خلال كتاب الديارات للشابشتي»؛ «الرسول (...) وأهل نجران»؛ «عهد الخليفة عمر بن الخطّاب لأهل إيليا (القدس)»؛ «زيارة الخلفاء والمسؤولين المسلمين للأديرة وتبادل الودّ والمحبّة»؛ «مشاركة المسلمين للمسيحيّين في أفراحهم وأحزانهم»، إلخ...

يمثّل كتاب الدكتور سعد الدين وما يكتنزه من روح صافية وصدق وموضوعيّة تقارب القلوب والعقول، ويبنى ملكوت المحبّة والسلام.

أ. ك. حشيمه

ثورة التنزيه

«رسالة التنزيه» تليها مواقف منها وآراء في السيّد محسن الأمين

إعداد محمّد القاسم الحسينيّ النجفيّ

دار الجديد، بيروت، ١٩٩٦، ١٢٤ ص

أراد مُعدّ هذا الكتاب أن يلقي الضوء على العالم الشيعيّ الكبير السيّد محسن الأمين (١٨٦٥-١٩٥٢)، صاحب حركة إصلاحيّة عند المسلمين الشيعة، «تُعدُّ، بحقّ، في صدر حركات الإصلاح الكبرى في كلّ زمان ومكان» (ص ٩). فتبعًا لما ورد في المقدّمة، ثمّة حركات إصلاحيّة ثلاث عند الشيعة، أوّلها حركة ابن إدريس الحلّي، وترتقي إلى القرون الماضية، وحركتان في هذا القرن: حركة «السيّد هبة الدين الشهرستانيّ التي كان موضوعها نقل الجنائز في العراق... وحركة السيّد محسن الأمين» (ص ٩).

وبعدَ أنْ يستعرض مُقدّمُ «رسالة التنزيه» الحركتَين السابقتَين، مبيّنًا فضل ابن إدريس في إعادة إطلاق الاجتهاد، ودور الشهرستانيّ في الدعوة إلى الإقلاع عن تقليد نقل الجنائز لما فيه من مفاسد (ص ١٠-١٢)، يتكلّم على حركة السيّد محسن الأمين، فيصفها بـ«الحركة الإصلاحيّة العالميّة الكبرى»، ويقول: «إذا كان الخطر الأبرز لدعوة السيّد محسن الأمين الإصلاحيّة هو إصلاح طقوس المجالس الحسينيّة التي تُقام في الأيّام العشرة الأولى من المحرّم وتُختم في اليوم العاشر ختامها الدامي، إذا كان الأمر كذلك فإنّ الدعوة المحسنيّة

الإصلاحيّة كانت تستهدف ما هو أبعد من المجالس الحسينيّة، كانت تبدأ من القاعدة مجتازة كلّ شيء وصولاً إلى المجالس الحسينيّة» (ص ١٢). غير أنّ ذلك لم يكن بالأمر اليسير، فالسيّد محسن الأمين كان يعلم أنّ ما ينادي به سيثير عليه «من غضب عارم تشعل ناره العمائم وتذكّيه العامّة. ولكنّه صمّم على إعلان الثورة الإصلاحيّة تصميمًا لا رجوع عنه» (ص ١٥).

أمّا «رسالة التنزيه»، فتقع في ثلاث وعشرين صفحة (ص ٢١-٤٣)، ويبدأها مؤلّفها بانتقاد «إقامة شعائر الحزن على سيّد الشهداء أبي عبدالله الحسين بن عليّ عليهما السلام التي استمرّت عليها طريقة الشيعة من عصر الحسين إلى اليوم» (ص ٢١). ثمّ يعدّد المنكرات التي ترافق تلك الشعائر، فيدحضها مبيّنًا خطأ المدافعين عنها والمروّجين لها.

وفي القسم الثالث من الكتاب جُمعت مواقف من «رسالة التنزيه»، أبرزت مدى انتشارها والتجاوب معها في أنحاء العالم الإسلاميّ، وما لاقته من رفض ومقاومة. وما زالت الردود المتفاوتة في شأنها تتوالى إلى عصرنا الحديث. ثمّ تأتي مجموعة آراء في السيّد محسن الأمين بقلم صحافيّين وأكاديميّين وأصحاب فضيلة، أشادوا جميعًا بجرأة صاحب «رسالة التنزيه» ودوره الرائد في إطلاق نهضة إصلاحيّة هدفت إلى تخليص الشعائر من الشوائب والأباطيل.

أ. ص. أبو جوده

المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق

تحرير القسّ الدكتور حبيب بدر، الدكتورة سعاد سليم، الدكتور جوزيف أبو نهرا

منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١، ٩٢٠ صفحة

كتاب كبير بحجمه، كبير بالأسماء التي عملت فيه. كتاب غنيّ بموضوعاته وبالمعلومات التي يقدّمها إلى قرّائه. كتاب واسع على مستوى الزمان والمكان. على مستوى الزمان انطلق من بداية المسيحيّة ليصل بنا إلى القرن الحادي والعشرين ويتطلّع إلى أبعد من ذلك. وعلى مستوى المكان، ضمّ في دفّتيه الانتشار المسيحيّ من إيران إلى تركيا والسودان، كما ضمّ لبنان وسوريا وفلسطين والأردنّ ومصر والجزيرة العربيّة. كتاب شامل على مستوى التاريخ كما على مستوى المسيحيّة. إنطلق بنا من رومة وبيزنطية فوصل إلى العثمانيّين والعصور الحديثة وما نسي الصليبيّين الذين مرّوا في الشرق وتركوا وراءهم ما تركوا من أثر. وتحدّث عن جميع الطوائف التي تتوزّع في بلدان الشرق الأوسط، وما نسي الكلام على غنى تمتّعت به، فحملته إلى الآخرين على المستوى الدينيّ والحضاريّ. ذاك هو كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق، الذي شارك فيه علماء من الشرق والغرب، وأصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط، تقدّم صرحًا مهمًّا في الأدب العربيّ المسيحيّ على مستوى التاريخ كما على مستوى الفكر واللغة.

وها نحن نتوقّف على الغنى الذي يزخر به هذا الكتاب، مشدّدين على بعض الوجهات التي يمكن أن نكتشفها.

١ - المسيحيّة

قدّم إلينا الكتاب تاريخ المسيحيّة منذ عهد المسيح والرسل إلى أيّامنا. بدأ بالقرن الميلاديّ الأوّل مع الحضارات التي انبثق فيها الإنجيل: اليونانيّة التي كُتب بها العهد الجديد، والرومانيّة التي كانت الإطار السياسيّ الذي فيه امتدّت البشارة فوصلت سريعًا إلى أوروبّا عابرةً البحر مع بولس والفريق الرسوليّ، والقبطيّة التي ارتبطت بالإنجيل بواسطة مرقس البشير، واليهوديّة التي قدّمت الإطار الأدبيّ لتدوين أسفار العهد الجديد، مثل سفر الأعمال الذي أخذ بطريقة أسفار صموئيل والملوك، أو سفر الرؤيا الذي سار في خطّ الأدب الجليانيّ البارز بشكل خاصّ في سفر دانيال. وامتدّت المسيحيّة إلى الشرق فوصلت إلى الهند. أرسل المسيح الرسل من أورشليم واليهوديّة، فإذا هم يصلون إلى أقاصي الأرض المعروفة آنذاك. وتواصلت لوحة المسيحيّة في القرنين الثاني والثالث، ساعة تثبّتت الأسفار المقدّسة في لائحةٍ قانونيّة تُعتبر أساس الإيمان والأخلاق. وظهرت المدارس في الإسكندريّة وإنطاكية، كما في الرها ونصيبين وسائر العالم السريانيّ. كما ظهرت التعاليم المتعدّدة فاقتضى الوضع أن تُطلَق الدعوة إلى مجامع مسكونيّة في نيقية وأفسس وخلقيدونية والقسطنطينيّة.

ولكنّ المسيحيّة لا تعيش خارج العالم وحسب، بل في قلب العالم. فبعد علاقتها بالإمبراطوريّة الرومانيّة وما قدّمت إليها من تسهيلات بعد أن وحّدت العالم حول البحر المتوسّط، كما قدّمت إليها الاضطهادات، كانت علاقة من نوع آخر ببيزنطية التي حاولت أن تدجّن الكنيسة من أجل مصالحها السياسيّة ووحدة البلدان المتعدّدة حول شخص الإمبراطور. وبعد القرن السابع وسيطرة الإسلام في الشرق، كيف كان التعامل بين ديانتين تقرّان بالإله الواحد؟ هنا تداخَل الدين والسياسة، فأراد الحاكم المسلم أن يوحّد الشعب انطلاقًا من الدين، كما سبق أنْ علّمه إمبراطور بيزنطية. لهذا كانت الاضطهادات والتحزين والاستبعاد والتمييز بين الناس... وفي النهاية، عادت الكنيسة إلى ما كانت عليه في أيّام الفرس، منذ القرن الخامس ق.م.، إذ الرئيس الدينيّ لطائفة من الطوائف هو محاور الدولة الحاكمة أيًّا تكن تلك الدولة التي تطلب إلى الناس الخضوع لها وإرسال الجزية في الوقت المحدّد. وهكذا نصل إلى الكلام على الطوائف المسيحيّة التي تعيش في الشرق.

٢ - الطوائف المسيحيّة

جاء هذا الكتاب الكبير يقدّم لوحات متنوّعة عن كلّ طائفة من الطوائف. فكتب السريان عن طائفتهم والأشوريّون كذلك، والموارنة والأقباط والأرمن والبيزنطيّون، وصولاً إلى مسيحيّي الحبشة. كلّ واحد قدّم نظرته إلى كنيسته منطلقًا من تأصّلها في المحيط الذي تعيش فيه. هنا نلاحظ تشتّت الكنائس وابتعادها بعضها عن بعض. كما نلاحظ بشكل إجماعيّ بعض الغموض في أصول هذه الطوائف، حيث تقدّم كلّ طائفة دفاعًا عن نفسها. في هذا الباب تسيطر العاطفة التي تتميّا عن البحث العلميّ البعيد عن الفرديّة الطائفيّة. فلماذا نخاف القول إنّ ما قسّم الكنيسة هو تدخّل السياسة في الدين، وسيطرة الروح الوطنيّة على الإيمان، وسعي الحكّام للتسلّط، وقد جارتهم الكنيسة فتسلّطت معهم على المؤمنين.

وفي النهاية، صُوّرت الطائفة «دولة» ضمن الدولة تريد أن تدافع عن تبّاعها، ولا تسعى إلى حمل رسالة تخرجها من ذاتها فتطلقها إلى الآخرين، سواء أمسيحيّين كانوا أم لا، من أجل حوار يُخرج المسيحيّين من خصوصيّتهم ويرسلهم إلى العالم حيث أرسلهم يسوع حين قال: «لا أطلب أن تُخرجهم من العالم، بل أن تحفظهم من الشرّير» (إنجيل يوحنّا ١٧: ١٥).

هذا يعني أنّنا لا نكتفي بالعموميّات، بل نعود إلى المصادر القديمة، حيثما وُجدت، وفي أيّة لغة دُوِّنت، لنصل إلى الحقيقة، لأنّ التاريخ هو معلّم الحقيقة: ننطلق منه انطلاقةً صادقة، لا متحيّزة، لنبني ذواتنا والمجتمع الذي نعيش فيه. هذا ما قاله أحد الكتّاب هنا، فأشار إلى الترداد المملّ الذي قلّما يستند إلى مراجع يستطيع القارئ أن يتحقّق منها. في هذا المجال، نرى الحاجة إلى اختصاصيّين يتعمّقون في التاريخ وفي علم الآباء وفي الحضارات القديمة، بحيث لا ننتظر من الآخرين أن يدرسوا عنّا، فنأكل بعض فتاتهم أو نرفضه رفضًا قاطعًا.

هنا نشير إلى مدى التفاعل في هذا الشرق أو عدم التفاعل، وهذا منذ العصور السابقة للمسيحيّة. فإذا تذكّرنا أنّ اللغة الآراميّة سيطرت من الهند إلى جنوب مصر، في أيّام الفرس، وأنّ اللغة اليونانيّة التي جاءت بعدها، فحلّت بشكل خاصّ في المدن، بعد أن فصلت أجزاء الآراميّة إلى سريانيّة الرها وآراميّة الحضر وتدمر وفلسطين، نفهم لماذا وُجد البيزنطيّون في المدن، والسريان والأقباط في الأرياف بشكلٍ عامّ. في هذا الإطار، نفهم أيضًا سوء التفاهم بين البيزنطيّين من جهة، والسريان والأقباط من جهة ثانية. ولا نستخفّ بمسألة اللغة. فمنذ بداية الكنيسة، كان صراع بين العنصر العبرانيّ والعنصر الهلّينيّ انتهى بتنظيم خِدَم جديدة في الكنيسة مع إسطفانس وفيلبّس وغيرهما (أعمال ٦: ١-٦).

ونطرح السؤال: أيّ تفاعل بين المسيحيّة والإسلام منذ ثلاثة عشر قرنًا ونيّف؟ وأيّ تفاعل بين الشرق والصليبيّين الذين جاؤوا إلى الشرق من أجل أكثر من سبب، فلم يكونوا جنودًا وحسب؟ عرفوا هم أن يأخذوا الكثير من الشرق، واختلفت علاقة الشرقيّين بهم بحسب المصالح السياسيّة أو العسكريّة وغيرها. ما لفت نظري في هذا الكتاب، وأيان في الحروب الصليبيّة: واحد من الشرق وواحد من الغرب. ولكن ما نكتشفه هنا كما في موضوع الإرساليّات، هو أنّ ما جاء من عالم الغرب ظلّ غريبًا علينا، فرفضناه رفضًا قاطعًا كجسم غريب، أو أخذناه كأنّه الحقّ الذي لا يُجادل، فخسرنا بسببه الكثير من شخصيّتنا.

إنّ تفاعل ثقافتين أو حضارتين يخلق عادة نهضة مهمّة. هذا ما حصل لإمبراطوريّة روما حين التقت عالم اليونان كما التقت عالم الشرق بدياناته السرّانيّة (الباطنيّة). وهذا ما حصل لحاملي الكتاب المقدّس حين تفاعلوا مع الفكر اليونانيّ كما وصل إليهم بشكل خاصّ في الإسكندريّة. ونقول الشيء عينه عن تأثير الفكر اليونانيّ في أوروبّا إبّان القرنين الخامس عشر والسادس عشر. أمّا في الشرق، فعرفت مصر انطلاقة مهمّة في بداية القرن التاسع عشر، وتبعها لبنان وسورية فانطلقت نهضة أدبيّة مهمّة في القرن الفائت، قبل أن يعود الشرق فيتزمّت ويحصر نفسه في تراث قديم لا يخرج منه لأنّه يخاف على نفسه من الضياع، كما يعتبر أنّ ما عُمل في القديم لا يمكن أن يُعمل مثله، فنام في ذلك القديم بانتظار القيامة.

٣ - موقع المسيحيّين في الشرق

عالج كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق الغنى الذي حمله المسيحيّة إلى المحيط الذي عاشت فيه: ما قدّمته المدارس من فكرٍ جعل الإنجيل يتفاعل مع مختلف الحضارات، مع العلم أنّ بيزنطية أغلقت مدرسة أثينة لأنّها لا تفكّر مثلها؛ وما قدّمته الرهبنات وما زالت تقدّمه على مستويات عديدة، مع ما في هذه الجماعات المرتبطة بالصحراء والبرّيّة والانعزال عن الناس من عودة إلى الوراء، أو تقوقع في الماضي يجعل المؤمن يخاف فيلتجئ إليها؛ وأخيرًا، كلّ ما يتعلّق بالتراث على مستوى التأليف والكتابة وتفاعل الأدب اليونانيّ والفلسفة مع العالم العربيّ، وعلى مستوى فنّ العمارة والرسم. ولكن يمكن أن نقول هنا ما قلناه على مستوى الرهبنات: لم يخرج الشرق عمّا كان يفعله في عصره الذهبيّ. فالآباء هم البداية والنهاية، وما قدّموه من ليتورجيا وصلاة كنسيّة لا يُجارى. لهذا نبقى عند نصوصه كما عند ألحانه. ونقلّد طريقة البناء ورسم الأيقونات ولا نحاول أن نخلق جديدًا. أو نحن نحارب الجديد باسم القديم، لأنّنا نعتبر أنّ نار الروح التي ألهمت أجدادنا قد خبت اليوم، فصرنا نبحث عن دفء في بعض جمراتٍ باقيات. في هذا المجال، لا نقول فقط بانحطاط بدأ في أيّام الدولة العثمانيّة، بل بدأ في نهاية القرن الخامس وبداية السادس، ساعة أخذ الشرق يكرّر الماضي ولا يتعدّاه. وعلى سبيل المثال، وفي تقليد أعرفه، اكتفى أيشوعداد المروزيّ في القرن التاسع أن يكرّر ما قاله تيودورس، أسقف المصّيصة، في القرن الخامس. أمّا تفاسير الكتاب المقدّس اليوم فتكتفي مرّات عديدة بأن تورد ما قاله الآباء الواحد بعد الآخر. هم كتبوا من أجل عصرهم. ألا نستطيع أن نكتب من أجل عصرنا؟

كلّ هذا يفترض حرّيّة الرأي على مستوى الكنيسة كما على مستوى المجتمع. من أجل هذا، لا تستطيع المسيحيّة أن تقدّم مشروع حوار، لأنّها تهتمّ أكثر ما تهتمّ ببقائها. فالنار التي تحت الرماد تبقى نارًا، ولكنّها لا تُشعل ولا تُحرق. مرّت المسيحيّة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، فماذا تركت وراءها؟ يُذكّر لنا وجهان: الأبجر ملك الرها، ويوليوس فيلبّس الإمبراطور الرومانيّ الذي حكم في منتصف القرن الثالث. كما تُذكر مجموعات اعتنقت المسيحيّة مثل التنوخيّين والغساسنة، ومدن مثل نجران وغيرها. وبعد الإسلام، عرفت المسيحيّة الخضوع والاستسلام والتراجع، وما زالت. والسبب، لأنّ لا جديد لها تقدّمه إلى فاتح بدأ واستفاد من خبرة المسيحيّين على مستوى الدواوين بشكل خاصّ. لا شكّ في أنّه كانت محاولة لدى يوحنّا، بطريرك إنطاكية، سنة ٦٣٢، حين استعان بقبيلة طي، وغيرها من القبائل لنقل الأناجيل إلى اللغة العربيّة. ولكن من جهة ثانية، نُقلت الصلوات الليتورجيّة إلى السريانيّة، لا إلى العربيّة، بحيث انغلقت كنيسة إنطاكية شيئًا فشيئًا إلى أن صارت اليوم في طريق الزوال، بعد أن تركها مَن تركها وهاجر مَن هاجر.

وتحدّثت إحدى المقالات عن دور المسيحيّين في النهضة العبّاسيّة بالعراق وسورية، ولا سيّما عن طريق ترجمة النصوص اليونانيّة في بيت الحكمة ببغداد، فلم يؤثّروا في غنى الفكر المسيحيّ وحسب، بل في ما حمله أرسطو وأفلاطون. وإن وُجد كتّاب مسيحيّون، فقد

ظلّت كتاباتهم داخل الأديار أو الجماعات المنغلقة، وما يشهد على ذلك ركاكة لغة عدد من النصوص، ولا سيّما بعد الحقبة العبّاسيّة. ظهرت اليوم محاولات لنبش هذا التراث، وهذا أمر لا بأس به، ولكن لا يهتمّ به سوى بعض الباحثين القلائل. أمّا الحقبة الفاطميّة فمظلمة على الكنيسة في هذا الشرق، وبخاصّة في مصر، مع العلم أنّه ظهر فيها بعض الذين تركوا لنا آثارًا أقرب إلى التجميع منه إلى الخلق. وما قيل عن الفاطميّين يقال عن الأيّوبيّين، لا سيّما أنّ المسيحيّين اتُّهموا بالتعامل مع الصليبيّين. فكان الاضطهاد والتفرقة بين الملّيّ والذمّيّ.

لماذا الكلام على كلّ هذا؟ لكي نصل إلى التخلّص من عقليّة تريد أن تحافظ على الوضع الحاضر شرط ان لا تتضرّر مصالحنا. مثلُ هذه المسيحيّة التي تبدو وكأنّها لا تملك شيئًا تقدّمه إلى العالم الذي يحيط بها، لا يمكن أن تكون ملحًا للطعام وخميرًا في العجين ونورًا على مكيال يُرى من البعيد. ومسيحيّةٌ تستورد كلّ شيء تقريبًا من الخارج سواء أكان اليونان أو فرنسا وإيطاليا وألمانيا، أو أميركا، يكون خطابها من الخارج، وبالتالي لا يفعل في العائشين في الداخل. من أجل هذا يبدر عدد من المسيحيّين غرباء في أرضهم، ويذهبون إلى الخارج حيث «ينجحون» كما يقولون. ومن أجل هذا، نجد الدفاع بعد الدفاع يعلن أنّ المسيحيّين هم هنا منذ القرن الأوّل الميلاديّ. ولكن ما ينفع الدفاع، ماذا ينفع التغنّي بالماضي وأمجاده، إن لم يكن لنا اليوم غنى على مستوى تلاقي الحضارات والأديان؟

٤ - واليوم

ما اكتفى كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق بأن يذكر الماضي، بل جعلنا في الحاضر وتطلّع إلى المستقبل. أمّا الحاضر، فهو محاولةُ لملمة كلّ طائفة لمؤمنيها، ولا سيّما منذ بداية القرن العشرين، وحسابُ الربح والخسارة منذ الحكم البيزنطيّ ومجيء الفرس مرورًا بكلّ الذين سيطروا على هذا الشرق حتّى الحرب العالميّة الأولى وبعدها. تنظّمت البطريركيّات والأبرشيّات، لا في الشرق وحسب، بل في أوروبّا وأميركا. وأقيمت علاقات بين الكنائس الخلقيدونيّة والكنائس اللاخلقيدونيّة، كما بين مختلف الطوائف المسيحيّة. ولكنّ الحواجز بين طائفة وطائفة تبقى حاضرة، وهي لا تزول إلّا إذا خرجت كلّ طائفة من مجموعة تقاليد سجنت نفسها فيها، وخرجت من «عليّتها» على مثال الرسل يوم العنصرة. ولكنّ التلاميذ الذين شتّتهم الاضطهاد بعد مقتل إسطفانس، كما يروي سفر أعمال الرسل (أع ٨: ١) لم يهربوا ليؤسّسوا لهم تجارة رابحة في أماكن أخرى، بل ليبشّروا بالكلمة (أع ١١: ١٩). أمّا المسيحيّون الذين يلبثون حيث هم، فإن فقدوا طعمهم صاروا بدون فائدة. حينئذ يُطرحون خارجًا فتدوسهم الناس (إنجيل متّى ٥: ١٣). صاروا من العالم، والعالم يحبّ ما يشبهه. وبالتالي نسوا أنّ يسوع لم يأتِ ليحمل إليهم السلام والطمأنينة وراحة البال والحياة الهادئة، بل ليشعل نارًا. وما دامت هذه النار لم تشتعل، فعبثًا نسعى إلى أن يكون لنا دور في مجتمعنا. وما دامت الجماعات المسيحيّة في هذا الشرق مشرذمة تقاتل بعضها بعضًا ولا تتّفق على رأي، فكيف يمكن أن تكون شهادتها

صادقة، بحيث يرى فيها الآخرون تلاميذ المسيح؟

منذ القرن التاسع عشر، حاول المسيحيّون أن يقدّموا خطابًا علمانيًّا يلتقي فيه المسيحيّون والمسلمون، على أساس عيش مشترك في وطن واحد. وكان كلام خاصّ في مصر حول المواطنة التي تضمّ الأقباط إلى المسلمين، بحيث لا يحسّون بنفوسهم مواطنين من الدرجة الثانية. هي أمور تتوقّف على السياسة والتقاء المصالح، ولا تصل بالإنسان إلى قيَم تخرجه من إنسانيّته الضيّقة وترفعه إلى مستوى الله في شرق تؤمن جميعُ دياناته بالإله الواحد.

أمّا كلّ ما يقال في نهضة الكنائس، أو الطوائف، في مصر أو سائر أقطار الشرق، فلا يتعدّى أن يشمل أمورًا داخليّة، في إطار العيلة الواحدة. وهي في بعض الأحيان لم تتجاوز تأسيس مدرسة إكليريكيّة أو تأمين التعليم المسيحيّ في الرعايا والجماعات المحلّيّة، أو طبع كتاب طقسيّ قديم بتمويل من أوروبّا أو أميركا. وفي كلّ هذه الأحوال، انحصر العمل المسيحيّ في أشخاص أفراد في تلك الحقبة أو تلك، وتوقّف بغياب هؤلاء الأشخاص.

وتوقّف أكثر من مقال على وحدة الكنيسة والحركة المسكونيّة، وتوسّع في الكلام على الاجتماعات الدوريّة على جميع المستويات. لا شكّ في أنّ لكلّ اجتماع فائدته، أقلّه من أجل التعارف، وعدم التراشق بالتهم، والابتعاد عن عمليّة الاقتناص بواسطة المال أو غيره، ومن أجل اعتبار الكنيسة أوسع من الطائفة التي أنتمي إليها والتي وحدها تضمّ مؤمنين حقيقيّين. ولكن رغم كلّ هذه الاجتماعات لا نستطيع أن نصلّي بعضنا مع بعض، بل لا نعرف أن نقول معًا الصلاة التي علّمنا إيّاها الربّ يسوع: «أبانا الذي في السماوات». ولا نعرف أن نعمل معًا، فيخاف الواحد من الآخر لأنّه يخاف على نفسه، فالخوف يسيطر على كنائسنا. لهذا نحتاج إلى كلام الربّ لتلاميذه الذين كانوا في السفينة: «لماذا أنتم خائفون، يا قليلي الإيمان» (إنجيل مرقس ٤: ٤٠).

خاتمة

في ضوء الإيمان قرأتُ كتاب المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق وثمّنتُ العمل الدؤوب هذا على مستوى المؤلّفين واللجنة العلميّة والمترجمين والمراجعين، كما قدّرت الذين ساهموا في إصدار «موسوعة» تتناول كنائس في الشرق، واكتشفتُ معلومات كثيرة على يد كتّاب جاؤوا من الكنائس المتعدّدة والاتّجاهات المختلفة. ولكنّي رفضتُ التوقّف على أمجادٍ ماضية ما زالت حاضرة في عمق وجداننا. وحاولتُ أن أثور على موقف نرضى عنه بعد أن رضي «الحاكم» عنّا فسمح لنا أن نأكل ونشرب وننام، ولا نتطلّع إلى أبعد من ذلك. فماذا فعلنا بالإنجيل الذي هو روح هزّ الإمبراطوريّة الرومانيّة من أساسها، وانتظرنا منه أن ينظّم أمورنا الأرضيّة؟ أما يمكنه اليوم أن يحرّك فينا التجرّد والتواضع، فيدفعنا إلى لقاء بعضنا بعضًا نحن المسيحيّين، بانتظار لقاء أخوتنا المسلمين، في مشروع يجمع البشريّة كلّها في واحد، ما في السماء وما على الأرض؟

الأب بولس الفغالي

المسيحيّون السوريّون قديمًا وحديثًا

تأليف سمير عبده

دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٠، ١١٦ صفحة

تطالع هذا الكتاب وترتاح إليه، وتنهي قراءته وكأنّك تنفّست من خلاله شحنةً وزينةً من الهواء النقيّ، وتقوم عنه متفائلًا تنطلق من الوقائع، مهما بدت سلبيّة أحيانًا، لتسمو إلى الأعلى وتُدعى إلى البناء والعطاء، بعيدًا عن التعصّب الأعمى والانغلاق، سعيدًا بوجودك، أنت المسيحيّ، في هذا المشرق العربيّ. ولا عجب، فسمير عبده، على ما عرفنا من سيرته الذاتيّة والأدبيّة، سوريّ سريانيّ، عمل في بلده وفي لبنان والأردنّ، وكان له علاقات وثيقة بالمغرب والغرب، على صلة بالثقافة الأوروبيّة إلى جانب ثقافتيه العربيّة والسريانيّة، له مؤلّفات وترجمات كثيرة في شؤون التربية وعلم النفس والسياسة. وفوق ذلك، لقد أخذ يركّز في السنوات الأخيرة على دور المسيحيّين في الشرق، فعرفنا من كتبه في هذا المجال: السريان قديمًا وحديثًا، عمّان، ١٩٩٧؛ السوريّون والحضارة السريانيّة، دمشق، ١٩٩٨؛ المسيحيّون السوريّون خلال ألفي عام، دمشق، ٢٠٠٠؛ يضاف إلى ذلك الكتاب الذي نحن الآن بصدده، ومؤلّف آخر صدر في العام ٢٠٠٢ بعنوان: المسيحيّون في سوريا على عتبة الألف الثالث.

أمّا كتاب اليوم، فإنّه يتميّز بأنّه تاريخيّ، اجتماعيّ، فلسفيّ في آن. ينطلق من أحداث الماضي ليستخرج العِبَر ويحلّل الحاضر في وقائعه ومقارنته بالماضي، ليخلص إلى تطلّعات بنّاءة للمستقبل المنترَض. أجل، يتميّز كتاب سمير عبده بأنّه وفّر للمطالع الكثير من المعطيات التي تبيّن دور المسيحيّين في سورية – وهو يصفها هنا في حدودها الواسعة، حدود بلاد الشام –، ولكنّه أيضًا يمتاز بأنّه ينطلق من هذا الواقع ليرى فيه مثالًا ودعوة ورسالة، حرام أن يفرّط بها التقوقع أو الانقسامات أو الانهزاميّة أو عقدة نقص الأقلّيّة أو عكسها عقدة التعالي. وما أصدق ما كان قوله الذي يمكن أن يُختصر به كتابه: «المسيحيّون موجودون (في سورية) وقادرون على المتابعة في المشاركة، والتاريخ ما زال منهم ولهم...». «والواقع أنّ افتقاد المسيحيّين في سورية الطبيعيّة هو بلا شكّ خسارة وطنيّة عربيّة، وخسارة حتّى للكنيسة العالميّة لأنّ الوجود المسيحيّ في الشرق هو أساس الوجود المسيحيّ أصلًا، وهو رمز الاستمراريّة ووجه للرسالة المفترضة، وغياب المسيحيّين يُفقد صورة الإسلام المنفتح على العالم الذي يحاول الغرب بأيّ شكلٍ من الأشكال تشويهه» (ص ٩٩). حقًّا إنّ في هذا الكلام صدًى لما أطلقه يوحنّا بولس الثاني في إرشاده الرسوليّ رجاء جديد للبنان (١٩٩٧)، ويردّده جميع أصحاب النيّات الحسنة.

ومن حسنات كتاب الأستاذ عبده أنّه يستند إلى وثائق كثيرة ومصادر متنوّعة، قديمة وحديثة، ما يجعل كتابه مرجعًا لا بدّ منه لكلّ باحث في شؤون الكنائس الشرقيّة بعامّة، وموقفها من الحوار بين الأديان والإسلام بخاصّة.

وليسمح لنا حضرة المؤلّف أن نبدي له بعض الملاحظات بغية استدراك عدد من

الأخطاء وتحسين الكتاب في طبعة لاحقة:

- ورد في الكتاب أغلاط طباعيّة كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال فقط، ما جاء في الصفحة ٢٨: وبفضل مسيحيّو لبنان (السطر ٤)؛ الشمّاس عبدالله الزاخم، والصحيح الزاخر (الحاشية ٥٥)؛ فؤاد أفراد البستاني، عوضًا عن أفرام (الحاشية ٥٥). وجاء في الصفحة ١٩، (الحاشية ٥٥) السطر الثالث: «أمّا العهد الجديد (...) فيشمل ثلاث مجموعات من الأسفار التي يعترف بها اليهود، وهي (التوراة) و(الأنبياء) و(الكتب)». والمفروض لا «العهد الجديد» بل العهد «القديم». وفي أسفل الصفحة ٨٨ ورد اسم يوحنّا الذهبيّ الفم على النحو التالي: يوحنّا كريستم (ولعلّه تشويه للعبارة اليونانيّة «خريزوستومُس»). وفي صفحة المراجع الأجنبيّة (١١٤) ما لا يقلّ عن ستّ أغلاط في عشرة أسطر.

وثمّة أخطاء تاريخيّة قليلة نرجو تصحيحها. منها ما ورد في الصفحة ١٩ (المقطع الأخير في الحاشية) حيث قيل إنّه، خلافًا للبروتستانت الذين يرون أنّه «يحقّ لكلّ فرد أن يقرأ التوراة وينشرها كما يشاء»، فقد «رأت الكنيسة الكاثوليكيّة أنّ التوراة يجب ألّا يقرأها إنسان سوى الكهنة»! والصحيح أنّ الكاثوليك يقولون إنّ السلطة الكنسيّة هي المخوّلة وحدها إعطاء التفسير اللاهوتيّ الصحيح. ومنها ما جاء عند الكلام على «القاصد الرسوليّ» (ص ٦٨، الحاشية ٥)، إذ شرح الأستاذ عبده عبارة «القاصد الرسوليّ» على هذا النحو: «تُطلَق على الشخص الذي ينوب عن الكرسيّ الذي أسّسه، أو كان عليه، أوّل أسقف من رسل المسيح». والصحيح أنّ القاصد الرسوليّ هو مبعوث يُرسِله البابا إلى بلد أو بطريركيّة أو سواهما (ويُقال له بالفرنسيّة Légat). أمّا التفسير الذي ساقه المؤلّف فينطبق على ما يُعرف بـ «النائب الرسوليّ» (Vicaire Apostolique).

الأب كميل حشيمه

نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق قديمًا وحديثًا

تأليف نوري إيشوع مندو

القامشلي (سورية)، ٢٠٠١، ٣٠٤ صفحات

شُغِف الشمّاس نوري إيشوع بشؤون كنيسته الكلدانيّة تتقصّى أخبارها ونشر حولها عددًا من المقالات في مجلّاتها لا سيّما نشرة إبرشيّة حلب ودوريّة نجم المشرق التي تصدر في بغداد. وبكتابه في نصيبين يقدّم اليوم دراسةً مسهبة متكاملة تعالج تاريخ إحدى أعرق حواضر الأمّة الكلدانيّة والكنيسة الشرقيّة.

في القسم الأوّل من المصنّف، يستعيد المؤلّف «تاريخ كنيسة المشرق عبر التاريخ»، مبيّنًا انتشارها وتنظيمها وطقوسها ولغتها ورهبانها ومدارسها واندفاعها التبشيريّ ومجامعها وعلماءها وشهداءها وجثالقتها (ص ٩-٩٤). وفي القسم الثاني يركّز على «نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق قديمًا»: إسمها، موقعها، زمن انتشار المسيحيّة فيها، حدود إبرشيّتها، أديارها، مدرستها، أشهر تلامذتها، مطارنتها (ص ٩٥-١٧٤). أمّا القسم

الثالث فيتعرض، في لمحة تاريخيّة، «بعض المراكز التي كانت تابعة لأبرشيّة نصيبين»، كآمد وسعرت وبازبداي وماردين، ووان (ص ١٧٥-٢٢٢). وفي القسم الرابع والأخير (ص ٢٢٣-٢٧٤) يصف الشمّاس إيشوع «نصيبين في تاريخ كنيسة المشرق حديثًا»، باسطًا كلامه على مدينة القامشلي، «نصيبين الجديدة»، ونزوح أبناء الكنيسة الكلدانيّة إليها، وما آلت إليه فيها كنائسهم ومؤسّساتهم، ذاكرًا رؤساءهم وكهنتهم وأسَرهم. وينتهي المصنِّف بملحق غنيّ بالصور الشمسيّة وفهرس وافٍ بالمصادر والمراجع القديمة والحديثة، إن دلّ على شيء فعلى سعة اطّلاع صاحب الكتاب، مقرونةً بروح علميّة موضوعيّة لا تتنافى ونَفَس المغرَم بتاريخ شعبه وملّته.

نثني على واضع الكتاب ونتمنّى له المزيد من العطاء في هذا المجال.

أ. كميل حشيمه

دير مار موسى الحبشيّ
دينيًا، أثريًّا، فنيًّا. - النبك، سورية
تأليف عبّود حدّاد

سلسلة «دراسات سريانيّة»، رقم ٥، دار ماردين، حلب، ١٩٩٩، ٢٧٠ صفحة

لمّا تسلّمنا كتاب الأستاذ عبّود حدّاد في «دير مار موسى الحبشيّ» قلنا: «لقد أُعطيت القوس باريها»، وتوسّمنا في المؤلِّف خيرًا جزيلًا. فالمؤلِّف أستاذ اللغة السريانيّة وآدابها سابقًا في جامعة حلب، ونائب رئيس جمعيّة العاديات في الشهباء، وعضو سابق في مجلس الشعب السوريّ على دورتين، وفي مجلس محافظة حلب التنفيذيّ، ملتزم بحماسة وغيرة شؤونَ وطنه وطائفته السريانيّة وتراثها. لذا فلا عجب إن جاء كتابه دراسة عميمة النفع، ضمّنها صاحبها ثمرة أبحاث مركّزة ومطالعات ممحِّصةٍ صارمة في الوثائق والأحداث.

يقع دير مار موسى الحبشي في السفح الشرقيّ من جبال القلمون السوريّة على بعد نحو ٢٠ كيلومترًا من مدينة النبك، في ناحية معزولة استقطبت الرهبان والنسّاك السريان منذ القرون المسيحيّة الأوائل، إذ يرقى الدير إلى نحو ١٤ قرنًا. وظلّ مأهولًا حتّى الربع الأوّل من القرن التاسع عشر لمّا انتقل من السريان الأرثوذكس إلى عهدة السريان الكاثوليك، فأُهمل تدريجًا وصار في مطلع القرن العشرين سائبًا تمتدّ إليه يد العابثين. إلّا أنّه قُيِّض له أن يعيد اكتشاف أهمّيّته راهب يسوعيّ شابّ، إيطاليّ انتمى إلى إقليم رهبانيّته في الشرق الأدنى، وسعى منذ مطلع الثمانينيّات من القرن العشرين لإعادة ترميمه وبثّ الحياة الرهبانيّة فيه مجدّدًا، وجَعْلِه مكان لقاءات روحيّة وحوار بين المذاهب والأديان. وتحمّست السلطات الوطنيّة والهيئات الثقافيّة العالميّة لهذا المشروع، لما للدير من قيمة أثريّة فريدة لا سيّما من جهة رسومه الجداريّة القديمة الرائعة، ويتقاطر الزوّار اليوم على هذا المَعْلَم بأعداد غفيرة للاستطلاع والتبرّك والاختلاء، لا سيّما في عيد القدّيس موسى يوم ٢٨ آب/ أغسطس.

يتصدّر كتاب الأستاذ الحدّاد تقديم علميّ توضيحيّ بقلم مؤسّس دار ماردين ولولب حركتها، سيادة متروبوليت حلب على السريان الأرثوذكس غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ثمّ يتوسّع المؤلّف في موضوعه بمنهجيّة دقيقة واضحة سلسلة معًا، متوقّفًا على كلّ ما يمتّ إلى معرفة الدير: مدينة النبك ومحيطها، تاريخ تأسيس الدير، تساؤلات حول تسميته، مكانته وشهرته، مكتبته التي زخرت بالمخطوطات الثمينة، أهمّ خرّيجيه، كنيسته وجداريّاتها ورسومها، الكتابات العربيّة والسريانيّة في المعبد وخارجه. وفي آخر الكتاب رسوم شمسيّة ملوّنة تبرز أهمّ معالم الدير وجداريّاته، وثبت غنيّ بالمراجع، معظمها عربيّ وبعضها غربيّ.

وإذ نبدي ارتياحنا إلى هذا الكتاب الكثيف المادّة على صغر حجمه، ونثني على همّة واضعه، نلفت نظر حضرته إلى هفوتين صغيرتين - قد يكون مردّهما إلى المصدر الذي استند إليه -. فقد ورد في الصفحة ٨٧ لدى ذكر الأماكن التي حبس فيها الناذرون أوقافًا للدير، بلدتي «بشوت» و«اللفيكة»، والصحيح هو: «بِشْوات» (قرب دير الأحمر) و«الفِيكِة» (وهي التسمية العاميّة لبلدة «الفاكهة» قرب بعلبك).

أ. كميل حشيمه

Histoire d'un siècle (1857-1953)
Congrégation des Sœurs des Saints Cœurs
de Jésus et de Marie
par le Père Henri Jalabert, S.J.
2ème édition revue et corrigée
Edit. Maison Centrale des Sœurs des SS Cœurs
Beyrouth, 2001, 288 pages

تاريخ قرن من الزمن
رهبنة قلبَي يسوع ومريم الأقدسين

إحتفلت رهبانيّة قلبَيْ يسوع ومريم الأقدسين في العام ١٩٥٣ بمرور مائة سنة على تأسيسها، ولهذه المناسبة أعدّ المؤرّخ اليسوعيّ المرحوم الأب هنري جلابير كتابًا بالفرنسيّة روى فيه تاريخ سنوات الرهبانيّة المائة الأولى المنصرمة، فصدر العامّ ١٩٥٦ بالفرنسيّة في ١٩٦ صفحة. وبعد مدّة من الزمن، في العام ١٩٨٥، أكبّ على مراجعة نصّه الأوّل سعيًا إلى تحديثه وزيادة فصولٍ تحكي ما طرأ على الرهبانيّة في السنوات الثلاثين التالية. وقد جمع لهذه الغاية وثائق كثيرة وألّف نصًّا لم يُتَح له، مع تقدّم سنّه ووفاته في العام ١٩٩٩، تنظيمها كاملةً وكتابة تاريخ الرهبانيّة حتّى السنة ١٩٧٥. لذا قرّرت رئاسة الجمعيّة أن يؤجّل تحرير تاريخ السنوات الخمسين التالية (من ١٩٥٣ إلى ٢٠٠٣)، على أن يصدر لاحقًا نصّ مزاتٍ لمناسبة الذكرى المائة والخمسين لتأسيس الرهبانيّة. وبانتظار ذلك الاستحقاق، نشرت طبعةً ثانية لكتاب الأب جلابير منقّحة ومزيّنًا عليها وبإخراج أنيق جميل.

أمّا الزيادات فمعظمها بدت في الحواشي الكثيرة التي شرح فيها المؤلّف ما قد يلتبس على القارئ غير المتخصّص، وعرّف الأشخاص الواردة أسماؤهم، كما أنّه أدخل، في معرض الكلام على بعض الأحداث، إيضاحات وتصحيحات. فعلى سبيل المثال، جاءت الحاشية ١١٤ (ص ١٨٤) تخفّف من قساوة حكم كان أطلقه أحد الآباء في شأن الأدبية سلمى صائغ وسلوكها تجاه ميتم غزير إبّان الحرب الكونيّة الأولى. ويلفت النظر أيضًا ما قاله المؤلّف في الصفحات (٨١-٨٤) على بطرسيّة الشبق الريس، التي أضحت القدّيسة رفقا، مصحّحًا ما أورده في طبعته الأولى، إذ ردّد ما كان رائجًا في البدايات أنّ رفقا انضمت إلى الرهبانيّة اللبنانيّة العام ١٨٧٥ في إثر إجراءات إلغاء رهبانيّة القلبين الأقدسين آنذاك، وأورد في النصّ المصحّح، وبعد مراجعةٍ مدقّقة لسجلّات الراهبات اللبنانيّات، أنّ رفقا التحقت بديرهنّ في العام ١٨٧٣ لأنّها كانت تتوق إلى حياة جماعيّة لم توفّرها لها حياة الرسالة التي كانت تعيشها بالقرى في شيء من العزلة.

وإلى الإضافات والإيضاحات العديدة من هذا النوع، يُلاحَظ أنّ الفصل الخامس عشر والأخير (ص ٢١٨-٢٣٧) قد أعيد تأليفه كاملًا.

هذا الكتاب وثيقة في غاية الأهمّيّة، يروي، لكأنّه الملحمة، تاريخ رهبانيّة عريقة كانت أولى الرهبانيّات الرسوليّة النسائيّة في الشرق، وساهمت، بروحانيّتها واندفاعها، في خدمة الكنيسة والأوطان على نحوٍ قلّ نظيره، ومدارسها ومستشفياتها وإرساليّاتها ما وراء البحار، وعدد أعضائها الذي يناهز اليومَ الـ ٤٢٥ راهبة، لخير شاهد على ذلك.

ولا بدّ، مع ثنائنا على هذا التأريخ الرائع، من إبداء ملاحظةٍ حول الرسوم التي أُلحقت به. فقد بدّل الناشرُ الطريقة المتّبعة في الطبعة الأولى، فجمع في آخر الكتاب صورًا شمسيّة لجميع الأديار التي أُسّست منذ البدايات حتى ١٩٤٥ مرتّبةً ترتيبًا زمنيًّا، وحسنًا فعل. إلّا أنّه ضرب صفحًا عن جميع الصور الأخرى التي كانت ضمن الكتاب الأوّل وبعضها للأشخاص، راهباتٍ وآباء يسوعيّين، الذين اضطلعوا بدور في تأسيس الجمعيّة ومسيرتها، وبعضها الآخر لعدد من النشاطات التي تقوم بها الرهبانيّة. فيا ليته حافظ عليها، أو أقلّه على بعضها، لأنّها جزء من تراث الجمعيّة العريق. ومن هذه الصور، تلك التي تمثّل أوّل بيت سكنته الراهبات في بكفيّا (الصفحة ٣٢ من الطبعة الأولى)، وقد أُهملت في الطبعة الجديدة. ويحزّ في قلبنا، هذا الإهمال لسببين: أوّلهما عاطفيّ نسوقه لطرافته، إذ يمتّ إلينا شخصيًّا! فقد تملّكنا العجب لمّا شاهدنا هذه الصورة وهي تمثّل بيتًا كانت تملكه جدّتي لوالدي، مريم جرجس حشيمه، وهي من نسيبات شمس حشيمه التي جاء ذكرها بين المؤسّسات العشر (ص ٣٨)، والتي يبدو أنّها سمّيت في الرهبنة «تقلا» وعُيّنت لاحقًا معاونةً للرئيسة العامّة (ص ٧٠)... والسبب الثاني هو أنّ بلديّة بكفيّا استملكت هذا البيت في الستّينيّات من القرن الماضي وهدمته لتجعل مكانه حديقة عامّة، فمحت بذلك أثرًا تراثيًّا فريدًا ومَعْلَمًا من المعالم التي كان بإمكانها الافتخار به على الدوام. فوا أسفاه!

وثمّة ملاحظة ثانية حول خطأ تاريخيّ دقيق زلّ به قلم المؤلّف، إذ ورد في الصفحة ١٢، ضمن مختصر الفصل الذي كان الأب جلابير ينوي تأليفه، أنّ الدولة السوريّة أمّمت يوم ٧

آذار ١٩٦٧ جميع المدارس المسيحيّة في ديارها، والصحيح أنّها لم تؤمّم إلّا المدارس الكاثوليكيّة التي رفضت آنذاك قبول شروط الحكومة (وندمت على ذلك لاحقًا!).

ختامًا نقول: حبّذا لو تُبادر جميع الرهبانيّات النسائيّة الشرقيّة إلى تدوين ما لها من تاريخ، لتعمّ الفائدة.

الأب كميل حشيمه

مفكّرة المطران عبدالله خوري

يوميّاته إبّان المفاوضات من أجل لبنان الكبير، باريس ١٩٢٠

وملحقان بالمستندات والأعلام

مراجعة وتقديم سامي سلامه

منشورات جامعة سيّدة اللويزة – لبنان

٣٤٢ صفحة (القسم العربيّ)، ١٦ صفحة (القسم الإنكليزيّ)

مع خارطة لبنان كما رسمتها البعثة العسكريّة الفرنسيّة ١٨٦٠-١٨٦١

هذا الكتاب، المرجع الثمين، يتضمّن يوميّات المطران عبدالله خوري كما خطّها بين أوّل شباط وأوّل تشرين الأوّل ١٩٢٠، عندما تمّ تكليفه بترؤّس الوفد اللبنانيّ الثالث إلى مفاوضات باريس، وقد تشكّل من الأستاذ إميل إدّه والشيخ يوسف الجميّل والأمير توفيق أرسلان والمطران كيرلّس مغبغب (بعد فترة) بهدف التفاوض من أجل ضمّ الأقضية المسلوخة عن لبنان بموجب نظام المتصرّفية العام ١٨٦١، وهي بيروت وطرابلس والجنوب والبقاع، مقدّمةً لتحقيق الاستقلال وإعلان دولة لبنان الكبير.

والواقع أنّ هذا المجلّد، وإن ركّز على ماجريات الأمور التفاوضيّة في باريس، فهو يكشف عن شخصيّة المطران عبدالله خوري (١٨٧٢-١٩٤٩) الذي لُقّب بـ«الداهية» لحنكته وذكائه ومعرفته ببواطن الأمور ونتائجها. لازم البطريرك إلياس الحويّك الذي كان قد رقّاه إلى الدرجة الأسقفيّة في ١٩١١، وخلفه البطريرك أنطون عريضة، تولّى شؤون الكنيسة المارونيّة في أثناء غيابهما، كما كلّفه هذان البطريركان مهمّات وطنيّة وكنسيّة في العالم العربيّ وأوروبّا وأميركا.

أمّا الوفد الثالث إلى مفاوضات باريس فإنّه استمرّ في مهمّته زهاء ثمانية أشهر أثمرت قرارًا دوليًّا بقبول المطلب اللبنانيّ بتكوين دولة لبنان الكبير. إذ إنّ يوميّات المطران عبدالله، الموجودة في أرشيف بكركي، تبيّن أنّ الوفد اللبنانيّ أصرّ على رفض تقسيم لبنان أو ذوبانه، وعلى عدم القبول بفكرة إنشاء وطن للمسيحيّين وحدهم، أو بنظريّة الدولة الكونفدراليّة. وعندما تستند كتابة التاريخ إلى الوثائق والمعلومات الحقّ، فإنّه يتبيّن كم أنّ حدود الوطن اللبنانيّ جاءت نتيجة مفاوضات باريس عبر الوفود الثلاثة، لا نتيجةً لاتّفاقيّة سايكس – بيكو وملحقاتها، كما يذهب بعض أصحاب الغايات المشبوهة إلى ذلك.

اليوميّات - المفكّرة أثبتها المحقّق سامي سلامه في بداية الكتاب في حوالى الـ ٦٥ صفحة، وأتبعها بملحق للمستندات والمذكّرات التي قُدّمت في أثناء المفاوضات، وكذلك بملحق وافٍ دقيق للأعلام اللبنانيّين والعرب والأجانب، وخصوصًا تلك الواردة في متن نصّ المفكّرة.

الأب سليم دكّاش

الصهيونيّة والبانتُركيّة وقضيّة غاراباغ

(مجموعة أبحاث ومقالات)

دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٢، ١٩٠ صفحة

عنوان هذا الكتاب مثير، وصورة غلافه تزيد في إثارته، إذ تُظهر يدًا إسرائيليّة تصافح يدًا تركيّةً فوق منطقة تتوسّطها أرمينيا وغاراباغ. وقد يخيّل إلى مَن يتناول الكتاب متسرّعًا أنّه من المؤلّفات الدعائيّة المتطرّفة التي تلجأ إلى الشعارات المنحازة. إلّا أنّ القارئ المتمعّن لا يسعه إلّا أن يعترف بما لهذا المصنّف من أسس تاريخيّة علميّة راسخة، تبرّر ما يدفع الأرمن إلى التنديد، من دون هوادة، بالمجازر التي قام بها الأتراك في حقّهم، ومطالبتهم بأن يعترف هؤلاء بما فعلوا.

نشرت الكتاب «الهيئة الشعبيّة الأرمنيّة»، وضمّنته عددًا من المقالات، بعضها صدر بالعربيّة ومعظمها بلغات أجنبيّة كالإنكليزيّة والروسيّة، وجميعها بقلم اختصاصيّين معروفين يستندون إلى الدراسات والوثائق التي لا يرقى إليها أيّ شكّ، كُتبت بلغات كثيرة كالألمانيّة والروسيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة والفارسيّة، وحتّى اللاتينيّة، وبالطبع الأرمنيّة والعربيّة. وجميع هذه الأبحاث تُظهر مدى تحالف الصهيونيّة والحركات التركيّة التوسّعيّة على حساب الأرمن والعرب، ومن أمثال ذلك دعمُ الصهاينة، حلفاء الماسونيّة، السلطة العثمانيّة المريضة بغيةَ تسهيلها توطين اليهود في أرض إسرائيل العتيدة، ودعمُ دولة إسرائيل الحاليّة لأذربيجان في حربها على أرمن غاراباغ، ودور «الدونمة»، تلك الشيعة اليهوديّة المتستّرة، في اختراق الإسلام التركيّ لابتزازه (ص ٩٩-١١٥).

الكتاب جدير بالمطالعة، وإنّه ليفتح أبوابًا كادت أن تكون مغلقة على كثير من المثقّفين.

ونشير ختامًا إلى غلط ورد في أسفل الصفحة ٣٥ ينسب سفرَي زكريّا وإرميا إلى الإنجيل (!)، في حين يجب نسبتهما إلى الكتاب المقدّس عامّة.

أ. كميل حشيمه

القرار رقم ٣٣٧٩ ومؤتمر دربان
مقاربات العنصريّة الصهيونيّة
تأليف الدكتور جورج جبّور
الطبعة الثالثة، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠١، ١٦٤ صفحة

لا شكّ في أنّ الدكتور جورج جبّور طويل النَّفَس، جلود صبور في متابعة طروحاته وتعقّب نتائجها ومؤثّراتها، وتمحيص ردود الفعل عليها. وخير دليل على ذلك أنّه يعود، وللمرّة الثالثة، إلى دراسته القرارَ رقم ٣٣٧٩ الصادر عن الأمم المتّحدة في العام ١٩٧٥، مساويًا بين الصهيونيّة والعنصريّة. وبسبب ما لاقاه هذا القرار من مناهضة على يد أميركا والصهيونيّة، وما ووجهت به تلك المناهضة من ردود فعل معاكسة، راح د. جبّور يتعمّق في البحث ويسلّط مع الوقت أضواءً جديدة على تطوّر المسألة. وبعد طبعة كتابه الأولى (١٩٩١)، صدرت الطبعة الثانية منقّحةً ومزيدًا عليها في آذار ٢٠٠١ (اطلب تعريفها في المشرق ٢٠٠٢: ٢٥٦-٢٥٨). وها إنّه يُسرع ويلحق الطبعة الثانية تلك بثالثة توسّع فيها توسّعًا ملموسًا، مضاعفًا عدد الصفحات من جهة، وآتيًا بإضمامة من الوثائق الجديدة المعبّرة (اطلب الصفحات ١١١-١٦٤). ويكتسب كتاب الدكتور جبّور أهمّيّة خاصّة من كونه حضر، في عداد الوفد السوريّ، مؤتمر دربان الأخير الذي انعقد في أوائل أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. وإنّنا لنثمّن ما قاله المؤلّف بأنّ هذا المؤتمر هو «أخطر مؤتمر ذي صلة بالصراع العربيّ الصهيونيّ» لأنّه شهد «إدانةً للعنصريّة الصهيونيّة والإسرائيليّة حظيت بأكبر قدرٍ من الاهتمام الدوليّ سياسيًّا وإعلاميًّا» (ص ١١)، كما نتوقّف على فكرة أوردها صاحب الكتاب، إذ قال إنّ تلك الصهيونيّة التي قامت على ضرورة التحالف مع القوى الاستعماريّة قد «ناهضتها منذ البداية الصهيونيّة الثقافيّة التي كانت تودّ أن تنأى بنفسها عن هذا التحالف، والتي كانت تودّ أن يتمّ الاستيطان على نحو فرديّ مقبول لدى الفلسطينيّين، بعيد عن الغضب الذي تأتي به قوى الهيمنة الدوليّة» (ص ١٢). ولكن، ويا للأسف، «على مَن تقرأ مزاميرك يا داود؟».

أ. كميل حشيمه

أخبار حلب
كما كتبها نعّوم بخّاش في دفاتر الجمعيّة
الجزء الرابع – الدفتر الخامس ١٨٦٦-١٨٧٥
حقّقه وعلّق عليه الأب يوسف قوشاقجي
مطرانيّة الروم الكاثوليك، حلب، لا.ت. (٢٠٠١؟)، ٥٤٨ صفحة

سبق للمرحوم الأب يوسف قوشاقجي، المثقّف الأديب اللامع والمدقّق البارع، أن نشر في السنوات ١٩٨٥ و١٩٨٧ و١٩٩٢ ثلاثة مجلّدات من يوميّات المعلّم نعّوم بخّاش الحلبيّ (توفّي ١٨٧٧). وكان قد أعدّ للطبع المجلّد أو الدفتر الرابع والأخير لمّا وافته المنون في

مطلع العام ١٩٩٥. وقد قُيِّض للكتاب أن يصدر أخيرًا بهمّة بعض الغيارى لا سيّما مطرانيّة الروم الكاثوليك في حلب، والمهندس عبدالله حجّار، صاحب الأبحاث في آثار حلب وتراثها، الذي راجع عمليّة الطباعة، والشابّ جورج زيريه الذي وضع الفهارس بهمّة مشكورة. وهذه الفهارس منوّعة مفصّلة، جُعلت بترتيبها على النحو الذي اتّبعه المؤلّف تخصّصت على التوالي بالسلاطين وأصحاب الألقاب، والحرب والصلح والفتن، ورجال الدين المسيحيّ، والأخبار والشؤون المسيحيّة، ورجال الدين الإسلاميّ، والأماكن، والحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والحوادث المختلفة، والأمراض والصحّة، ومكتب البخّاش. ومن خلال هذه الأخبار تبدو أهمّيّة المصنّف لمعرفة أحوال حلب في القرن التاسع عشر، وكأنّها مرويّة بلغة طريفة أقرب ما تكون إلى المحكيّة، كان للبخّاش فضل كبير في حفظها للأجيال اللاحقة والعلماء.

ختامًا، وإذ نشكر للناشرين إصدارهم الكتابَ المفيد جدًّا هذا، نلفت إلى معلومة عابرة خاطئة وردت في الصفحة التي تسبق الأولى، إذ قيل إنّ الأب قوشاقجي التحق في العام ١٩٢٥ «بدير القدّيس يوسف للآباء اليسوعيّين في بيروت»، ما قد يعني أنّه، رحمه الله، انتمى إلى الرهبانيّة اليسوعيّة. والصحيح أنّه التحق بالمعهد الإكليريكيّ الشرقيّ التابع لجامعة القدّيس يوسف بإدارة الآباء اليسوعيّين في بيروت.

أ. كميل حشيمه

دور مكتبة الإسكندريّة في دعم ثقافة الحوار والتسامح

محاضرات ألقيت في لقاء نظّمه منتدى حوار الحضارات

في الهيئة القبطيّة الإنجيليّة للخدمات الاجتماعيّة

تحرير نبيل نجيب سلامه

دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ١٤٠ صفحة

هذا الكتاب الصغير بحجمه، كبير بمضمونه. فهو يزخر بالمعلومات ويكتنز زبدةً من المقاربات والطروحات عَرَضَها نُخبة من المفكّرين المصريّين في أثناء ندوة لمناسبة تدشين مكتبة الإسكندريّة الجديدة في ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٢، هذا الصرح الرائع الذي استغرق إنشاؤه ١٤ عامًا، وكلّف ما يزيد على سبعمائة مليون دولار، وسوف يستوعب ثمانية ملايين كتابٍ ويكون، بالإضافة إلى تخزين الكتب، ملتقى لحوار الحضارات، والثقافات العالميّة.

يتصدّر المصنّفَ الكلمة التي ألقاها المهندس نبيل صموئيل أبادير مدير عامّ الهيئة المضيفة، فذكّر باختصار ما كان من دور مكتبة الإسكندريّة ماضيًا، وربطه بما تبتغيه المكتبة الجديدة والدّور الذي تتطلّع إليه. تلاه د. إسماعيل سراج الدين مدير المكتبة وعنوان حديثه «مكتبة الإسكندريّة. رؤية مستقبليّة»، ثمّ توالت المداخلات على النحو التالي: «مكتبة الإسكندريّة بين الأصول التراثيّة والظروف التاريخيّة» (د. لطفي عبد الوهّاب يحيى)، «دور

مكتبة الإسكندرية في تقدّم العلم... ودور العلم في الحضارة والنهضة» (د. سمير حنّا صادق، عضو المجلس الأعلى للثقافة)، «المحرّمات الثقافيّة والعقل» (د. مراد وهبه)، «حرّيّة الإبداع في الخطاب الأدبي» (د. صلاح فضل)، «الاتّفاق والاختلاف في الرأي في الثقافة العربيّة» (السفير حسين أحمد أمين). وأدرجت، بعد نصوص هذه المحاضرات، ما تبعها من حوارات ومداخلات (ص ٧٠-٧٨)، وكلمة السيّدة سوزان مبارك قرينة رئيس الجمهوريّة وراعية اللقاء (ص ٧٩-٨٨)، ونصًّا لمحرّر الكتاب بعنوان «مكتبة الإسكندريّة رحلة عبر الزمان»، ثمّ نصّ القانون بشأن المكتبة مع قرار رئيس الجمهوريّة المتعلّق بها، ولائحة بأسماء أعضاء مجلس أمناء المكتبة مع نبذ عنهم، علمًا أنّ عددهم ٢٢، اختيروا من الشخصيّات العالميّة الفكريّة المرموقة كأمبرتو إكو (إيطاليا)، وجاك أتالي (فرنسا)، وحنان عشراوي (فلسطين)، وطاهر بن جلّون (المغرب)، وكازورو تاكاهاشي (اليابان)، وأحمد كمال أبو المجد (مصر)، وليلى تكلا (مصر)، ووليام وولف (الولايات المتّحدة الأميركيّة). وفي قسم أخير ملفّ لما نُشر في الصحف المصريّة حول اللقاء.

أ. ك. حشيمه

· A la recherche du temps retrouvé avec mon père l'architecte Mardiros H. Altounian
par Achot M. Altounian
Imprimerie Chemaly & Chemaly, Beyrouth, 2001 (?), 96 pages

إحياء ذكرى المهندس المعمار مرديروس ألطونيان سيرته وآثاره

عرّفت مجلّة المشرق في عددها السابق (٢٠٠٢، ص ٢٦١) كتابًا خُصّ بالشخصيّة الأرمنيّة العالميّة كالوست غولبنكيان. وها هي اليوم تقدّم إلى قرّائها عَلَمًا آخر من أعلام الشعب الأرمنيّ، الذي سطع نجمه في دنيا الفنّ بعامّة، والعمارة بخاصّة، على نحوٍ عزّ نظيره. فقليلون من اللبنانيّين يعرفون، ويا للأسف، أنّ المعمار العبقريّ الذي صمّم وبنى صروحًا عديدة رائعة الجمال باتت اليوم من تراثهم، هو مرديروس ألطونيان (١٨٨٩-١٩٥٨). فهو الذي شيّد المجلس النيابيّ في ساحة النجمة ببيروت، وبرج ساعة العبد بالساحة نفسها (في الثلاثينيّات من القرن الماضي)، وبطريركيّة الأرمن الأرثوذكس وكنيستها في مدينة أنطلياس شمال بيروت (١٩٣٩-١٩٤٠)، وباسيليكا القدّيس بولس في حريصا - لبنان (١٩٤٧-١٩٥٠)، وجامع الإمام أبي بكر في شارع المرفأ بوسط بيروت، إلى مصحّ العزّونيّة وعدد من الدور الفخمة. وله، خارج لبنان، قبّة جرس كنيسة المهد في بيت لحم (١٩٥٦)، وكنيسة القدّيس غريغوريوس المنوّر في بغداد (١٩٥٢-١٩٥٤)، وقصر الضيافة في عمّان بالأردنّ. أضف إلى ذلك أنّه كان رسّامًا بارعًا وقد صدر له بريشته، في ما صدر، لوحات كبيرة زيّنت كنيستي البطريركيّة الأرمنيّة

في أنطلياس والبطريركيّة الأرمنيّة في القدس.

كُتِب هذا الكتاب بلغة فرنسيّة أنيقة وزُيِّن بصور ملوّنة جميلة معبّرة تخلّد إنجازات مرديروس ألطونيان، ذلك النابغة الأرمنيّ اللبنانيّ الذي تفخر به أمّتاه.

أ. كميل حشيمه

الدكتور روبيرت جبه جيان

قرن من العطاء (١٩٠٩-٢٠٠١)

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

دار الضاد للطباعة والنشر، حلب، ٢٠٠١، ١٤٦ صفحة

سبق أن عرّفنا في هذه المجلّة كتابين من تأليف الدكتور سمير أنطاكي، النطاسيّ الأديب، الاختصاصيّ بطبّ الأعين (راجع المشرق ٦٨ - ١٩٩٤ -: ٢٥٣ و٢٥٤). ويسرّنا اليوم أن نستعرض كتابًا آخر من كتب حضرته الكثيرة، لا سيّما أنّه يدوّن سيرة عَلَمٍ من أعلام طبّ العيون وروّادها في البلدان العربيّة، المرحوم روبيرت جبه جيان.

وُلد الدكتور جبه جيان في ٢ آب/أغسطس ١٩٠٩ في مدينة عينتاب بجنوب تركيا الحاليّة، وسُرعان ما انتقلت به والدته إلى حلب هربًا من المجازر الوحشيّة التي لحقت بالأرمن في ذلك الزمن الرديء وأودت بعدد من أقرباء الطفل. درس روبيرت الطبّ في الجامعة الأميركيّة ببيروت مثل والده، ونبغ في طبّ العيون بعد أن تخصّص في عدد من بلدان أوروبّا وأجرى عشرات الآلاف من العمليّات الجراحيّة في مجاله، وكان له مشفى أمّه المرضى من كلّ حدب، وحقّق أعمالًا ريادية في اختصاصه تدعو إلى الإعجاب (عدّدها د. أنطاكي في الصفحة ٢٦ من الكتاب، منها أنّه كان رائد زرع القرنيّة في الشرق الأوسط والعالم العربيّ). وكان، إلى ذلك، محاضرًا وكاتبًا وباحثًا ومؤرّخًا أصدر عدّة كتب وعشرات المقالات الطبّيّة، كما أنّه عمل بنشاط في الجمعيّات المدنيّة والخيريّة، وأحبّ الموسيقى وأجاد العزف على الكمان، وأتقن فنّ الرسم مشاركًا في معارض كثيرة.

نشكر الدكتور أنطاكي لأنّه قدّم لمجتمعنا، ولا سيّما للأجيال الصاعدة، سيرة هذا الإنسان الكبير الذي جمع المجد من طرفيه في شخصه، وشرّف المدينة التي احتضنته وكذلك الشعب الأبيّ الذي أنجبه. وتشاء المصادفات أنّنا تطرّقنا في هذا العدد بالذات من المشرق إلى سيرة علم أرمنيّ آخر هو المهندس النابغة مرديروس ألطونيان (١٨٨٩-١٩٥٨)، كما سبق أن ذكرنا في مطلع السنة الماضية (المشرق ٢٠٠٢، ص ٢٦١) كتاب ترجمة الشخصيّة الأرمنيّة الفذّة كالوست غولبنكيان.

أ. ك. حشيمه

وجه من رهبانيّتي

حياة الأمّ إستيفاني بطبوطة

تأليف الأخت سيلين غوش

منشورات راهبات الورديّة، بيروت، ٢٠٠٢، ٢٤٠ صفحة

التاريخ برجاله قبل أن يكون بأحداثه، لا بل إنّه بنسائه أيضًا. إذ قلّما ينتبه المؤرّخون إلى ما للمرأة من دور بارز في مسيرة البشريّة. وكتاب الأخت الراهبة سيلين غوش يقدّم، من هذا القبيل، خدمة جُلّى تُشكر عليها. فقد تُيّض للمؤلّفة، بحكم عملها، أن تعرف صاحبة السيرة عن كثب، فجاء كتابها غنيًّا بالوقائع الملموسة والشهادات الحيّة.

والأمّ إستيفاني بطبوطة (١٨٨٤-١٩٧٨) من الشخصيّات المرموقة في رهبانيّتها، جمعيّة الورديّة التي أسّسها في فلسطين، العامّ ١٨٨٥، الخوري يوسف طنّوس يمّين بمؤازرة الأمّ ماري ألفونسين دانيل. عُرفت بنشاطها وغيرتها في خدمة النشء بالمدارس، والمحتاجين إبّان المحن والحروب، وأحسنت العلاقة بالكبير والصغير، والرفيع المرتبة والوضيع. وكانت مثالًا يحتذى بروحها الرهبانيّة وتقواها.

تُشكر مؤلّفة الكتاب لإبرازها مثل هذه الشخصيّة إلى النور، مستندةً إلى الوثائق الوافرة، والشهادات الحيّة، ومراسلات الأمّ إستيفاني، بالإضافة إلى الصور الشمسيّة المعبّرة. وما يلفت الانتباه أنّ من بين المراجع المعتمدة لتأريخ سيرة الأمّ بطبوطة، خطبًا وقصائدَ للأديب إلياس طعمه، المعروف بـ «أبي الفضل الوليد»، وهو من بلدة «القرنة الحمراء» اللبنانيّة التي خدمت فيها الأمّ إستيفاني، وقد اعتنق الإسلام، وهو، إلى ذلك، صاحب كتاب أسماء الوردة القدسيّة أو تاريخ الفتاة مريم دانيل، ١٩٣٥ - وهو سيرة الأمّ ماري ألفونسين «مؤسّسة» راهبات الورديّة -.

ختامًا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مثل تلك الأبحاث التاريخيّة الموثّقة، خير معين لحفظ تاريخ الكنيسة والبلاد وتدوينه ووضعه في متناول أبناء الوطن وخدمتهم.

الأب ك. حشيمه

La faculté d'empêcher du chef de l'Etat
en droit comparé.
Droit du chef de l'Etat de s'opposer aux lois
par Joy Tabet
Editions L. G. D. J. (Paris), Bruylant (Bruxelles) et Delta (Liban), 2001, LVIII + 698 pages

حقّ رئيس الدولة في نقض القوانين
أو طلب إعادة النظر فيها
في القانون المقارن
تأليف السفير الدكتور جوي تابت

إنّه كتاب حجّة، ثمرة سنوات طويلة من البحث المضني والخبرة الواسعة المتعدّدة الجوانب، أصدرتْه ثلاث دور نشر مجتمعة بعد أن نال من خلاله السفير المحامي جوي تابت درجة الدكتورا في الحقوق من جامعة پواتيه (Poitiers) الفرنسيّة بامتياز. وموضوع الأطروحة لم يكن بغريب عن اهتمامات السفير تابت، إذ إنّه تولّى مدّةً غيرَ قصيرة منصب المستشار القانونيّ في مجلس النوّاب اللبنانيّ إلى جانب تدريسه القانون الدستوريّ - العامّ، واللبنانيّ، والخاصّ بالبلدان العربيّة والمتوسّطيّة - في جامعتَي الروح القدس بالكسليك، والحكمة ببيروت.

وتكمن أهمّيّة الكتاب في أنّه يعالج موضوعه بدراسة مقارَنة معمّقة شملت لا أقلّ من مائة دولة من دول العالم، ما يوفّر للباحثين وثائق ثمينة وموادّ نادرة تسهّل عليهم العمل. كما أنّ الموضوع نفسه من الموضوعات الحسّاسة، إذ إنّه يدرس ما لرئيس الدولة، في أعرق الدول رسوخًا في الديمقراطيّة، من حقّ يبدو لأوّل وهلةٍ مناقضًا لتلك الديمقراطيّة وأثرًا من مخلّفات عهود الاستبداد. إلّا أنّ استمراره في معظم بلدان العالم لدلالة على ضرورته النسبيّة لحفظ التوازن بين السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة.

ومن حسنات كتاب الدكتور تابت أنّه وضع، في بدايات الكتاب، دراسة مستفيضة (٤٢ صفحة) عن مدرسة الحقوق في بيريت (بيروت) التي لمع نجمها في العالم القديم أجمع بين العامَين ٢٥٠م-٥٥١م. وقد سعى من خلال تلك الدراسة إلى إبراز دور العاصمة اللبنانيّة في الماضي كما هو الآن في الحاضر، ملتقى لحوار الثقافات، لا سيّما والبلد سيستقبل عمّا قريب بين ظهرانيه القمّة الفرنكوفونيّة التاسعة. وإذ نأتي على ذكر الفرنكوفونيّة، نشير إلى لغة الكتاب التي جاءت ناصعة العبارة، رفيعة المستوى، تشرّف ثقافة صاحبها. كما يشرّفه عرفانه بجميل أساتذته ومربّيه في الجامعة اليسوعيّة وقد ذكر أهمّهم بعاطفة صادقة.

بمثل هذا الكتاب تتابع بيروت تقليدها العريق في خدمة الحقوق العالميّة، فسقيًا لتربتها المعطاء.

أ. كميل حشيمه

Pluralism & Democracy,
Edited by Georges Mghames and Akl Kairouz
Notre Dame University Press, Lebanon, 2001, 264 pages

التعدّديّة والديمقراطيّة

تحرير جورج مغامس وعقل كيروز

منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠١، ٢٦٤ صفحة

يضمّ هذا الكتاب المداخلات التي قُدّمت في المؤتمر الذي نظّمته جامعة سيّدة اللويزة، بالتعاون مع مؤسّسة ألفرد وجاك متّى، في ١ و٢ حزيران ٢٠٠١، بعنوان «التعدّديّة والديمقراطيّة». بلغ عدد المداخلات أربعًا وعشرين، منها ثمانٍ باللغة العربيّة، والباقي بالفرنسيّة والإنكليزيّة.

أمّا المشاركون في الكلام، وهم من اللبنانيّين والعرب والأوروبيّين والأمريكيّين، فكان منهم السياسيّ والاختصاصيّ بالعلوم السياسيّة والإدارة والدبلوماسيّة والقانونيّة والعلاقات الدوليّة والاجتماعيّة والإنسانيّة والتربية والفقه الإسلاميّ. فكان من البديهيّ أن يُنظر إلى الموضوع من زوايا متعدّدة مختلفة، وفي ضوء أكثر من وضع في العالم. فتمّ استعراض التعدّديّة الدينيّة والتربية في بريطانيا، انطلاقًا من مشكلات المجتمع البريطانيّ المتزايدة، مثل العنصريّة المؤسّساتيّة والشخصيّة. كما جرى الكلام على التعدّديّة في البوسنة والهرسك ومسألة إشراك المجموعات المختلفة فيهما في السلطة السياسيّة، وعلى نظام الأحزاب في بلجيكا، الذي انتقل من تعدّديّة مقيّدة إلى تعدّديّة مطلقة. ودار الكلام أيضًا على مسألة التعدّديّة والتوافق في ديمقراطيّات وسط أوروبّا الشرقيّة الجديدة، وعلى الديمقراطيّة وتحدّيات التعدّد الثقافيّ في الولايات المتّحدة.

وتمّ التركيز في باقي المداخلات على علاقات العالم العربيّ والغرب والعولمة، ومشكلات التعدّديّة والديمقراطيّة في لبنان والشرق العربيّ عمومًا. وعولجت في هذا الإطار موضوعات كانت مثار جدل طويل في لبنان، مثل العلمانيّة والنظام الفدراليّ والانتماء الوطنيّ والعربيّ. كما نُظر إلى موضوع التعدّديّة من زاوية تربويّة واقتصاديّة.

أمّا توصيات المؤتمر، فكانت لبنانيّة صرف. فمن المطالبة بإنجاز الإصلاحات الإداريّة وتطبيق اللامركزيّة عملًا بأحكام وثيقة الطائف، إلى المطالبة بتوسيع صلاحيّات البلديّات ووضع قانون انتخابات يضمن التمثيل الطائفيّ الصحيح، إلى وضع مشروع تربويّ حديث يؤمّن الانصهار الوطنيّ، إلى المطالبة بتحديد موعد بدء حوار لبنانيّ حقيقيّ، إلى غير ذلك من توصيات ومطالب هدفها تعزيز السلم الأهليّ وتوطيد الاستقلال وتحقيق مجتمع المؤسّسات والعدالة والمساواة.

لا شكّ في أنّ صفحات هذا الكتاب تتضمّن مداخلات علميّة وجدّيّة من شأنها أن تساعد على فهم مسألة التعدّديّة والديموقراطيّة في لبنان والعالم العربيّ، لا انطلاقًا من الواقع اللبنانيّ والشرقيّ وحسب، بل في ضوء خبرات تجري في الغرب وأمريكا أيضًا.

أ. ص. أبو جوده

Making Democracy in the French Revolution
by James Livesey
Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991, 326 pages

صُنع الديمقراطيّة في أثناء الثورة الفرنسيّة

مؤلّف الكتاب، جيمس لايڤزي، محاضر في التاريخ المعاصر بجامعة ترينتي – دَبْلِن، إيرلندا. تكمن أهمّيّة مصنّفه في أنّه يركّز على دور الثورة الفرنسيّة المميّز، إبّان السنوات ١٧٩٥-١٧٩٩، في رسم طبيعة سياسة أوروبّا الحديثة وحياتها الاجتماعيّة. وهو بذلك يعارض موقف مؤرّخين كبيرين. وأطروحة لايڤزي أنّ نموذج الديمقراطيّة الأوروبيّة صُنِع إبّان الثورة، صنعه فاعلون يُمكن تحديدهم، حاولوا، بعد نحو ستّ سنوات من اندلاع ذلك الإعصار وما واكبه من فظاعات إبّان مرحلة إرهاب الجاكوبيّين، إعادة التفكير في نظريّة الثورة وأوجدوا «خطابًا ديمقراطيًّا» جديدًا تعدّى المظاهر السياسيّة المحض، ليعبّر عن التطلّعات الديمقراطيّة بالعمق، ويرسي قواعد راسخة للحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

الأب كميل حشيمه

١ – علم العروض، تفعيلات جديدة

•

٢ – القواعد العربيّة، منهجيّة جديدة

تأليف المطران غريغوار حدّاد

دار مختارات، الزلقا (لبنان)، ٢٠٠١، ١١٢ و٢٣٦ صفحة

«في البدء كان الكلمة»، والمطران غريغوار حدّاد، إلى جانب نشاطه اللاهوتيّ والاجتماعيّ، وعنوانه الذي لا يفتر، لم ينسَ أن يغوص أيضًا على علوم اللغة، وبالأحرى علوم اللغة العربيّة منذ أن كان أستاذًا يدرّسها. والاهتمام، لا بل الشغف بالكلمة، يقود الباحث إلى معرفة دقائقها وتكوينها، وبالتالي إلى إتحاف المكتبة اللغويّة العربيّة بهذين المؤلَّفين:

– الأوّل علم العروض، وهو علم صياغة الكلام المنظوم، أو الموزون، المسمّى شعرًا، وقد أراد الكاتب أن يضع بين أيدي الطلّاب والعلماء على حدٍّ سواء طريقة جديدة مبسّطة لعلم نظم الكلام، نصاغها منذ السنة ١٩٧٥، انطلاقًا من معرفته بصعوبة قواعد النظم التقليديّة التي وضعها العروضيّون القدماء، إلى جانب الكثير من الاستثناءات، «فأصبح علم نظم الشعر العربيّ صعبًا، مستهجنًا لدى الكثيرين» (ص ٧). ويقدّم المطران حدّاد طريقته الجديدة (ص ١١ إلى ١٥) بصورة مختصرة فيفضي إلى القول إنّ طريقته «تختصر قواعد العروض الكثيرة والمعقّدة إلى ثلاث قواعد للوزن، والنغم الداخليّ»، وقد

طبّق عليها جميع أنواع الشعر، فتبيّن أنّها كافية لمعرفة الوزن ولإتقان النظم. والطريقة تقوم على ثلاثة مفاصل: قواعد النظم، قواعد القافية وجوازاتها وما يجوز للشاعر دون الناثر.

- والكتاب الثاني هو القواعد العربيّة، منهجيّة جديدة، أراد الكاتب بواسطته أن يسهّل تعليم قواعد العربيّة وتبسيطها، وهو يقع في بابين: الصرف والنحو. وكلّ باب له ثلاثة أجزاء، من الأفعال إلى الأسماء فالأحرف. وقد ركّز المؤلّف على القراءة والاستظهار مع القليل من القواعد في مرحلة أولى، ثمّ أعطى ما هو لازم من القواعد للمرحلة اللاحقة. ويهدف الكتاب إلى تسهيل تعلّم العربيّة لمَن فاتهم تعلّمها في حداثتهم، فاعتمد التلخيص وأكثر الشواهد، بدون المرور بالتدرّج الذي يرافق التلامذة بحسب سنّهم. وأثبت ملحقًا في آخر كلّ فصل يأخذ بعين الاعتبار رغبة بعضهم في تحصيل الثقافة الإضافيّة.

الأب سليم دكّاش

مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق

باعتناء د. يوسف قزما خوري وإشراف د. يوسف حسين إيش

المؤسّسة الشرقيّة للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١، ٥١٠ صفحات، تجليد فنّيّ

أراد السيّدان جورج وجبرائيل أبو عضل وشقيقتهما السيّدة كلير إحياء ذكرى والدتهم سليلة أسرة الشدياق، فرعوا مشروع هذا الكتاب، وعهدوا في نشره إلى خير مَن يقوم به، الدكتور يوسف قزما خوري الباحث البيبليوغرافيّ المعروف، والأستاذ الأديب الدكتور يوسف حسين إيش، ورافقت عملهما لجنة استشاريّة من شخصيّات ثقافيّة وجامعيّة معروفة كالأستاذ غسّان تويني والدكتورين شبلي الملّاط ومارون يوسف يزبك.

من حسنات الكتاب الكثيرة، أنّه، وإن لم يأتِ بدراسة جديدة عن الشدياق، إلّا أنّه وفّر مجموعةً من المختارات وافية شافية تناولت أهمّ الموضوعات التي عالجها أحمد فارس، ورتّبها وبوّبها على أوضح وجه. فتتالت النصوص تُظهر الشدياق المصلح الاجتماعيّ، فالشدياق في نظرته إلى المرأة، وفي معاركه الصحافيّة، وآرائه اللغويّة، وشعره، ورحلاته، ورسائله. وقدّم الجامع لمختاراته بتعريف الشدياق من خلال ما كتبه عنه ثلاثة من أدباء النهضة السابقة واللاحقة، هم طنّوس الشدياق وبولس مسعد ومارون عبّود. وبعد المختارات، خُصّت بعض الفصول القصيرة بأمور طالما شغلت بال الدارسين، منها: «على أيّ دين مات أحمد فارس؟» بقلم المؤرّخ المرحوم يوسف إبراهيم يزبك، و«هل ارتدّ أحمد فارس؟ لا» بقلم مارون عبّود، و«حكاية يوبيل الشدياق» لمارون عبّود أيضًا، وفصلان في مناظرات الشدياق اللغويّة مع إبراهيم اليازجيّ والمعلّم سعيد الشرتونيّ. وينتهي المصنّف بثلاثة جداول، أوّلها للمصادر التي اعتمد عليها الشدياق، والثاني لآثاره المطبوعة، والأخير للمصادر التي تناوله بالبحث.

ممّا سبق تظهر أهمّيّة هذا المصنّف: فإنّه يقدّم إلى المثقّفين، بل إلى الدارسين وطالبي الأبحاث المعمّقة موادّ غنيّة مكتملة توفّر لهم عناء التنقيب، وتشمل في مجلّد واحد مختصرًا

مفيدًا للكثير ممّا يمتّ إلى معرفة الشدياق.

وإذ نثني جزيل الثناء على همّة الناشرين والمعدّين، نشير إلى أنّه كان من الأفضل، في إخراج الجداول الثلاثة المذكورة أن تُميّز عناوين الكتب بحرف مختلف عن أسماء مؤلّفيها، وذلك لمزيد من الوضوح.

كما نسوق لفائدة الباحثين، بعض عناوين إضافيّة لدراسات تناولت الشدياق، من أهمّها على السبيل المثال لا الحصر:

– بالعربيّة: في المعجميّة العربيّة المعاصرة (وقائع ندوة مائويّة أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ورينحارت دُوزي)، تونس، ١٩٨٧؛ محمّد الهادي المطويّ: أحمد فارس الشدياق (١٨٠١–١٨٨٧)، حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربيّة الحديثة، بيروت، ١٩٨٩؛ شربل داغر: «الشدياق/الفارياق: العربيّة والتمدّن»، ضمن كتاب العربيّة في لبنان، جامعة البلمند، ١٩٩٨، ص ٨٩–١٤٨؛ شفيق جبري: أنكاري، المجلّد ٣، دمشق، ١٩٩٩، ص ١٥٠–١٥٦، ٢٥٤–٢٥٨، ٢٨٥–٢٩٣؛ بالإضافة إلى مقالات في عدد من الدوريّات: الهلال، ٢ (١٨٩٣): ٤١٧–٤٢٤ و٤٥٣–٤٥٦؛ الكتاب، القاهرة، ١٩٤٦، مجلّد ٢: ٥٨٧–٦٠٦.

بالإنكليزيّة: Peled (M.): «Al-Sāq 'alā al- Sāq, a generic definition», in *Arabica*, Paris, XXXII (1985), p. 31-46; و Jubran (S.): «The function of rhyming prose in *Al-Sāq 'alā al-Sāq*», in *Journal of Arabic Literature*, XX (1989), p 148-158.

كما نشير إلى أنّ الساق على الساق نُقل إلى الفرنسيّة، نقلَه الأديب الحلبيّ الأصل رينه خوّام (René Khawam).

أ. كميل حشيمه

أديب مظهر رائد الرمزيّة في الشعر العربيّ
تأليف الدكتور ربيعة أبي فاضل
بيروت، ٢٠٠٢، ٢٥٤ صفحة

كان لا بدّ من تسليط الأضواء على أديب مظهر، هذا الأديب الشاعر الفذّ، ابن المحيدثة (بكفيّا)، الذي توفّي بظروف غامضة العامَ ١٩٢٨ ولم يتجاوز الثلاثين. كان «طائرًا يحبّ النسيم الأسود، والنغم القاتم، ومخلب الموت، والنور الذي لا يُرى، ويحبّ الإنسانيّة والخير، والقوّة، واللطف». وهذا الرجل المثقّف الرهيف الأحاسيس ترك وراءه تيّارًا شعريًّا وعاصفة إبداعيّة وعلامات استفهام، إذ كان إنسانًا مختلفًا، خلّاقًا، لم تسعفه الكلمة على قول كلّ شيء، ولم يعطه الزمن فرصة تفجير طاقته الخصبة بكلّ أبعادها.

ليس الدكتور ربيعة أبي فاضل أوّل مَن انتبه إلى أديب مظهر وعطائه الأدبيّ، فقد سبقه إلى ذلك، كما يعترف به هو نفسه، جوزف باسيلا في مجلّة المكشوف، وإيليّا حاوي في

مجلّة شعر، وسواهما، كالدكتور ميشال جحا وإبراهيم الخوري... إلّا أنّه كان صاحب الفضل في درس أديب مظهر دراسة مستفيضة تناوله في جميع أبعاده، في جذوره وطفولته، وطموحاته، ثقافته، ونضاله الوطنيّ، وعلاقته بالمرأة، وموته. كما عالجت أدبه بنتاجه وما تأثّر به وما أثّر فيه، وأسلوبه وعلاقته بالرمزيّة والرمزيّين. أضف إلى ذلك ما خلّفه من رسائل تدور في دائرة الحبّ. وقد برهن ربيعة أبي فاضل عن شعور أدبيّ مرهف وروح نقديّة دقيقة تستند إلى ثقافة متوازنة وسيع اطّلاع. وفي آخر كتابه عدّة ملاحق وفهارس تجعله، مع ما سبق من صفات، مرجعًا لا بدّ منه لكلّ مَن يبغي دراسة أديب مظهر بخاصّة، والرمزيّة في الأدب العربيّ بعامّة.

ملاحظة في الأخير: سقط سهوًا خطأ طباعيّ في الصفحات ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٨٣، إذ حلّ الحرفان op بدل الحرفين cf، ما لا يخفى على المختصّين.

أ. ك. حشيمه

أناس بلا طفولة

تأليف أنترانيك زاروكيان

ترجمة هراج ساهاكيان

بيروت، ١٩٨٧، ١٨٨ صفحة

أنترانيك زاروكيان أديب أرمنيّ تيتّم في الثانية من عمره، العام ١٩١٥، بعد أن قُتل والده في أثناء مذابح أبناء قومه، وهُجّر مع والدته فوصل إلى حلب، وعاش صباه فيها نزيل دور الأيتام. وانتقل بعد ذلك إلى بيروت حيث تابع دروسه. وامتهن الصحافة والأدب، فرأس تحرير جريدة أريفيلك في حلب وأنشأ بتلك المدينة مجلّه الأدبيّة ناييري التي ظلّت تصدر أربعين عامًا. ومن بين كتبه العشرة التي وضعها، ديوان شعر بعنوان الأشرعة (١٩٣٩) وملحمة أسماها رسالة إلى يريفان (١٩٤٥)، ورواية أناس بلا طفولة موضوع هذا التعريف.

تحكي تلك الصفحات حوادث الطفولة التي أمضاها زاروكيان في مياتم حلب، مع ما واكبها من بؤس وحرمان وألم، فجاءت لوحات تنبض بالحياة والواقعيّة ودقيق المشاهدة وعمق الغوص على مكامن النفوس. إنّها صرخة وجع مبرّح أطلقها مَن استعاد ذكريات طفولته وطفولة رفاق له صغار ما عرفوا الطفولة حقًّا، فعاشوا وهمّهم البقاء، بين قساوة بعض حرّاسهم ورقّة بعضهم الآخر، يتحايلون على أوضاعهم المخزية حتّى استقامت لهم إلى حدّ ما بعد حين.

كتاب زاروكيان تحفة أدبيّة تنبض بالإنسانيّة، وقد لاقت رواجًا في غير بلد وتُرجمت إلى الروسيّة (١٩٦٤) والفرنسيّة (١٩٧٧) والإنكليزيّة (١٩٨٥). وكان لا بدّ من ترجمة عربيّة ليطّلع أبناء سورية ولبنان، حيث عاش زاروكيان وأزهر، على تلك المأثرة، فتطوّع المترجم

الشابّ هراج ساهاكيان لهذه المهمّة. إلّا أنّه، على الرغم من نجاحه في بعض الصفحات، فقد تعثّر قلمه في كثير من الأحيان، وشوّهت نصّه أغلاط لغويّة غير قليلة لا تخلو صفحة واحدة منها. من ذلك: «مُنيُوا» بفشل ذريع (ص ٧) والصحيح «مُنُوا»؛ «انتقتُ أن «أعطي له» رغيفي (ص ٢٧) والصحيح: أن «أعطيه»؛ وكان الشيطان «قابع» في الزاوية، بدلًا من «قابعًا» (ص ٤١)؛ وما «أن» ألقى نظرة «على» أحذيتنا (ص ٨٩)، والصحيح: ما «إن» ألقى نظرة «إلى»؛ عقدت ربطتي الحذاء «إلى بعضهما البعض» (٨٩) في حين يُقال «بعضهما إلى بعض»؛ إضافة «على» ذلك (١٠١)، والصحيح «إلى» ذلك؛ بهجةُ الرحيل وسحر الأماكن «أنسوا» خاجيك رغبته «بشأن»... (١٤٧)، في حين المطلوب هو: «أنسَيا»... رغبته «في» شأن؛ كلّما تأخّر القطار «كلّما» تمتّعنا (١٥٠)، والصحيح: كلّما تأخّر القطار تمتّعنا (= بدون تكرار «كلّما»)؛ كنت أفكّر «عن» الحياة (ص ١٨٤)، بدلًا من أفكّر «في» الحياة. وإذ نكتفي بهذا العدد القليل من الأمثلة، نأمل أن يعيد صاحب الترجمة النظر في نصّه ليتألّق على نحو ما تستحقّه رواية زاووكيان الرائعة.

أ. كميل حشيمه

L'Académie Française et le Liban
par Hyam Mallat
Editions Dar An-Nahar, Beyrouth, 2001, 344 pages

الأكاديميا الفرنسيّة ولبنان

تأليف وتقديم: هيام ملّاط

الأستاذ الأديب والمؤرّخ هيام ملّاط هو من الباحثين في العلاقات الثقافيّة بين لبنان وفرنسا، وله في هذا المجال أكثر من كتاب ومقال. وفي المؤلَّف الموسوعة هذا حول علاقة الأكاديميّين الفرنسيّين بلبنان، يقول ملّاط في المقدّمة: «إنّ القدر قام بدوره عندما دفع كبار الكتّاب الفرنسيّين بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين للاهتمام بلبنان، فهم غالبًا ما اندفعوا إلى إعلان مواقف علنيّة نحوه بحيث انطبعت أعمالهم بطابع عميق الأثر، وفي بعض الأحيان، بطابع له معناه القويّ» (ص ٧). ويختار المؤلّف بعض الأسماء اللامعة التي لبست قبّة الأكاديميّين وزارت الديار اللبنانيّة وكتبت في أدب الرحلات:

– فولني نشر فعاليّات رحلته في سوريا ولبنان ومصر، فتذكّر كم أنّ تأثير الحرّيّة، ولو بنسبة خفيفة، هو قويّ على الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة في البلاد التي زارها، وكم أنّ النظام السياسيّ يتغيّر بمقدار فسحة الحرّيّة. وكتاب فولني كان مرجع الجنرال بونابرت في أثناء غزوه بلاد الشرق.

– لامارتين وصل إلى بيروت في أيلول ١٨٣٢ فكتب الرحلة إلى الشرق، ووصف الطبيعة فيه بأوصاف عميقة المعاني، ورومانسيّة الشاعر، بوجه لا يُنسى، وعانق أرز لبنان معانقة القدّيسين صورة المحبوب.

- أمّا إرنست رينان، فإنّه كان من الوجوه البارزة التي زارت لبنان، حيث سكن زهاء سنة من الزمن غارقًا في الحفريّات والتاريخ، منقبًا باحثًا.

- وأسماء أخرى، مثل موريس باريس، بيار لوتي، وجورج دوهاميل وغيرهم، فإنّهم أبدعوا في تأمّلاتهم وأفكارهم وأبحاثهم، بحيث جاءت لغتهم غاية في الجمال والدقّة، وكانوا إلى جانب العشرات من الأكاديميّين الذين كتبوا في لبنان مُلْهَمين مُبْدِعين.

والمختارات التي نشرها ملّاط في مصنّفه لسبعة وأربعين من الكتّاب، لا شكّ في أنّها كانت حصيلة سنوات من التنقيب والدراسة والقراءة؛ وهي تظهر، بوجه من الوجوه، خصوصيّة التراث اللبنانيّ، المنفتحة على الثقافة الفرنسيّة؛ خصوصيّة الوطن الذي تشكّله جماعات ميّزتها التسميات، إلّا أنّها ترشّحت فيه كيانًا موحّدًا لها.

الأبّ سليم دكّاش

١ - إعترافات... ومشاكسات

تأليف الأب حليم عبدالله

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ٢٠٠١، ١٩٢ صفحة

٢ - صوتٌ... صامت

تأليف الأب حليم عبدالله

مطبعة عمشيت، ٢٠٠٢، ١٨٢ صفحة

صدق القول الفرنسيّ المأثور: Le style c'est l'homme، أو ما نعبّر عنه بالصيغة العربيّة: المرء بأسلوبه. أجل، تسطع لنا صحّة هذه المقولة إذا ما طالعنا مؤلّفَي الأب حليم عبدالله الأخيرين. فإنّنا نرى من خلالهما ما طالما لمسناه في جميع كتبه، سواء المنقولة منها أم الموضوعة. ولقد سبق أن أبدينا رأينا في بعضها (المشرق ١٩٩٣، ص ٢٧٧، حول كتابه مختلف... فيك ائتلافي، والمشرق ١٩٩٤، ص ٢٧٢، حول ترجمته كتاب جان ثانيه الجماعة صفع وصيد)، وهذا الرأي ينسحب على سائر ما صدر بقلم حضرته، منذ مطلع الثمانينيّات من القرن الماضي لمّا نشر ما لم يُكتَب بعد عن الحرب في لبنان (١٩٨٠)، وكبار وصغار (١٩٨٢)، وترجمته كتبًا لمؤسّس جمعيّة كهنة البرادُو أنطوان شفريه أو الكاهن الرومانيّ فيرجيل جورجيو. ففي جميع تلك المصنّفات لا ينفكّ حليم عبدالله يسير في اتّجاه واضح المعالم لا يحيد عنه: طريق التزام قضايا الإنسان بصدق وعفويّة وبروح مسيحيّة واقعيّة بعيدة عن النظريّات، إن هي انطلقت من ركائز لاهوتيّة وروحيّة فلتجسّدها وتوظّفها في خدمة الناس وحياتهم اليوميّة، مع التفاتة خاصّة إلى المعذّبين والمحرومين والذين يبحثون عن الحقيقة المحرّرة. أضف إلى ذلك أسلوبًا رشيقًا لاذعًا تخفّف من حدّته فكاهة محبّبة. لكأنّ هذا الأسلوبَ مِلحُ كُتُب الحليم، إذ هو لاذع الطعم لاسعُه أحيانًا، فلأنّه بتلك اللسعة يُصلح الطعام ويؤتيه طيّب المذاق.

والجدير بالذكر أنك، ولئن وجدت في الكتابين الأخيرين الروح نَفْسَها، والنَّفَسَ ذاته الذي تلمسه في ما سبقهما، فهذا لا يضيرك لأنّ الأمثلة تتبدّل وتتنوّع، والأسلوب يتكيّف بحسب الموضوع الخاصّ بكلّ كتاب.

إعترافات... ومشاكسات هو مجموعة من التأمّلات دوّنها الأب عبدالله على مدى نحو عشرين سنة، وراح يبثّ فيها لواعج قلبه، يخاطب الله، يخاطب نفسه بل يحاسبها غير مُهادِن، كما يحاسب المؤسّسة الكنسيّة التي ينتمي إليها ويحبّها، وإن هو عاتبها فلأنّه يريدها بدون غضن ولا عيب. لذا تراه لا يخشى السير عكس التيّارات المعهودة، مستندًا إلى سلوك المعلّم الذي لم يتوانَ عن تشكيك المتزمّتين الذين سخّروا الدين والله لمآربهم. ولذا عدّ الحليم نفسه مشاكسًا، ولا حرج عليه لأنّ الحِلم لا يتنافى والمشاكسة في سبيل الحقّ. ويلفت النظر أنّ هذا الكاهن لا يستنكف، لإبلاغ رسالته، من اللجوء إلى كلماتٍ قويّة الوقع غير مألوفة في معجم المرهفين، فتراه يثور على مَن «يَتْسَكْرَدُنا» أو «يَتْسحمرنا»، أو مَن، إذا طُلب إليه أن «يمثّلنا»، «يمثّل علينا»! إنّه بالحقيقة أسلوب يحكي ما يدور أمام الكاتب من صراع بين روح العالم وروح الله، روح العالم الذي هو فيه ولكنّه ليس منه.

أمّا صوتٌ... صامت، فهو مجموعة مقالات وعظات كان يحرّرها عبدالله بحكم رسالته مرشدًا روحيًّا في ثانويّات خاصّة بمدينة جبيل، فجاءت في كتابه مرتّبةً بتسلسل السنة الطقسيّة ومن وحيها، تنطلق من الحدث الإنجيليّ وتُطبَّق على واقع المربّين وأولياء أمر الطلبة. ونبرة الكاتب هي هي، صادقة، واقعيّة، تصيب الأوتار الحسّاسة، وجلّ همّها أن تدفع القارئ أو المستمع إلى أن يعي رسالته ويكون من الشهود. «صوتٌ صامت»، هذا العنوان أراده الحليم لأنّه خَبَرَ أهمّيّة الابتعاد عن «التطبيل والتزمير» والمظاهر التي طالما تعكّر صفو حقيقتنا. ولكنّنا في النهاية يمكننا القول بأنّ ما كتبه هو «صمت صائت»، صمتٌ مدوٍّ، هنيئًا لمَن له أذنان فيسمعه.

أ. ك. حشيمه

من أجل كلمتك

تأليف الأب لاسلو صابو اليسوعيّ

سلسلة «دراسات بيبليّة»، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ٢٦٢ صفحة

أرادت الرابطة الكتابيّة الكاثوليكيّة في الشرق الأدنى أن تلفت النظر إلى مرور خمسين سنة على رسامة الأب لاسلو صابو اليسوعيّ كاهنًا. ولهذه المناسبة، جمع الخوري بولس الفغالي وترجم إلى العربيّة عددًا من مقالات الأب المذكور صدرت بالفرنسيّة في مجلّات متخصّصة مختلفة، وأضاف إليها محاضرات افتتاحيّة ألقاها الأب صابو في «الأيّام الكتابيّة» التي تُقام كلّ سنتين في إطار نشاط الرابطة الكتابيّة.

خَبِرَ السنين الطويلة التي علّم فيها الأب صابو في جامعة القدّيس يوسف، ومعهد القدّيس بولس بحريصا، والكلّيّة الحبريّة التابعة لجامعة الروح القدس (الكسليك)، يستطيع

قرّاء هذا الكتاب أن يقدّروا مدى اطّلاع الأب المذكور على شؤون الكتاب المقدّس. وممّا تميّز به في تفاسيره وأبحاثه أنّه عرف كيف يوفّق بين معنى الأسفار المقدّسة الحرفيّ والاهتمام الشديد بمعناها الروحيّ. هذا وإنّ تطرّقه الإنسانيّ إلى قضايا زمننا يتجلّى أيضًا في العرض الأخير الذي قام به والذي صدر بعنوان: «تيّارات التحرّر اللاهوتيّة وسفر الخروج».

صدر كتابه مع مقدّمتين: واحدة للرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة في العالم، الأب بيتر هانس كولثنباخ، الذي سبق أن تلمذ للأب صابو، ومقدّمة عميد الكلّيّة الحبرية التي ورد ذكرها، الأب توما مهنّا.

أ. صبحي حموي

Sous le signe de l'imminence:
l'Apocalypse de Jean pour penser l'histoire
Session du Centre Sèvres
sous la direction de Yves Simoens et Christophe Théobald
Médiasèvres, Paris, 2001, 190 pages

في أجواء الوشاكة: يوحنّا وسفر الرؤيا في تبصّر التاريخ

إنّ هذه المجموعة التي تضمّ عشر مساهمات مكثّفة جدًّا، ليست مجرّد مساعدة على قراءة دقيقة لآخر سِفر من أسفار الكتاب المقدّس، بل إنّها توفّر، في الوقت نفسه، عناصر لاهوتٍ تاريخ بكلّ معنى الكلمة. بحسب مقدّمة خ. تيوبالد (Ch. Théobald)، «فإنّ الانقطاع الحاسم الذي يمثّله الإيمان بقيامة المسيح يعني، في اعتقاد الجماعات المسيحيّة الأُوَل، أنّ النهاية قد حصلت. والحال أنّ التاريخ يواصل سيره...». بعبارة أخرى، يظهر الحدث الحاسم وكأنّه مقسوم إلى اثنين. فمن جهة، بشير «يوم الربّ» إلى انتصار المسيح الذي مات وقام من بين الأموات. ومن جهة أخرى، فإنّ هذا اليوم لا يزال منتظرًا بعد «ألف سنة»، بصفته تجلّيًا شاملًا لملكوت الله. ولذلك، فإنّ سفر الرؤيا يشدّد، لا على نهاية العالم، كما يظنّ بعضهم غالبًا، بل على مصير العبور التاريخيّ الذي يمتدّ بين هذين الحدثين.

هناك سلسلة من المساهمات تتناول سفر الرؤيا في نصّه نفسه. فيقترح إ. سيمُنس (Y. Simoens) بُنيةً لكلّ السِفر، ويدرس ب. جيبير (P. Gibert) علاقات السفر بنتاج المؤرّخين، ويتقصّى ف. مارتي (F. Marty) البعد الخياليّ ومعناه الرمزيّ، ويفكّر إ. تورين (Y. Tourenne) في صورة «المرأة» بصفتها ترمز إلى الرمزيّة والكنيسة، ويبحث أ. بول (A. Paul) أخيرًا في العلاقات بين الليترجيّة والتاريخ. أمّا فصول سفر الرؤيا الأخيرة، التي تحدّث عن «أورشليم السماويّة»، فإنّ إ. سيمُنس يقوم بتحليلها.

وهناك سلسلة أخرى من المساهمات، أقلّ توسّعًا، تتناول تاريخ تفسيرات السِفر. فإنّ إ. بوسّيه (+ E. Pousset) لا يكتفي بإعادة الاعتبار إلى ما في نصوص القدّيس إيريناوس

من قوّة، بل يقترح لها قراءة حاليّة إلى أقصى حدّ. وفي ما يختصّ بالعصر الوسيط، فإنّ ف. لِكْريفان (Ph. Lécrivain) يدرس ج. دي فلور (J. de Flore) وورثة فكره. وفي إطار ما بعد الحداثة، يتوسّع ج. بولان (J. Poulin) في مأسويّة رؤية المفكّرين الذين ينتمون إلى «مدرسة فرانكفورت».

وبمثابة خاتمة لتلك المجموعة، نطالع درسًا رائعًا قام به غ. تيوبالد بعنوان «تبصُّر الله في أجواء الوشاكة»، يتقصّى فيه إحدى أجرأ صِيَغ سفر الرؤيا التي تمثّل الله نفسه يَخْضَع للإنجاز. وكأنّ تيوبالد يميل إلى القول إنّ الله، بحسب ما ورد في رؤ (١٠/ ٥-٧)، ولأنّه يأتي إلينا، يدنو من إنجازه الشخصيّ في تاريخ البشريّة نفسه (ص ١٧٠). ولكي يقرّب إلينا هذه الفكرة، فإنّه يعود إلى شرح اسم الله «يهوه» في سفر الخروج (خر ٣/ ١٤)، الذي يترجَم غالبًا بعبارة أشبه باللغز: «أنا مَن أنا» أو «أنا مَن هو». إنّ الفعل المكرّر يرد هنا بالعبريّة في الصيغة نفسها. فإنّ صيغة «المضارع»، في العبريّة كما في العربيّة أيضًا، قد تعني الحاضر أو المستقبل على السواء. ولذلك فإنّ الترجمة المسكونيّة الفرنسيّة للكتاب المقدّس (باريس، ١٩٧٥) وترجمة دار المشرق العربيّة تستعملان صيغة المستقبل: «أكون مَن سأكون». وهكذا فإنّ عبارة سفر الخروج الحِكَميّة تكشف بذلك أنّ الله هو هو أبدًا، ولكنّه سيكشف لنا شيئًا فشيئًا، في سياق تاريخ الخلاص، ما هو في الحقيقة (ص ١٧١-١٧٢).

هذا ما يحملنا على التخلّي عن أُنطولوجيا القدّيس أوغسطينس ومَن حذا حذوه، بما أنّ ما قلناه يُدخل زمن التاريخ في «اسم الله». وبناء على ذلك، فلسنا بعيدين عن الصيغة التي تتردّد عدّة مرّات في سِفر الرؤيا: «أنا الذي هو كائن وكان وسيأتي». فكلمة «سيأتي» هي وحي الله الجديد دائمًا أبدًا، والذي يُقيم صلته بتاريخنا الذي نعيشه. ويرى تيوبالد ممكنًا أن نُحِلّ محلّ الأُنطولوجيا التقليديّة صيغة إ. يُونْغِل (E. Juengel): «إنّ كيان الله بالإتيان»، حتّى إن كان عندنا بعض التحفّظات لمثل تلك العبارة.

ومع ذلك، يبقى واضحًا أنّ رهان سفر الرؤيا النهائيّ هو إنجاز سرّ الله في حضن الخليقة وتاريخ الخلاص. فإنّ وشاكة «ما يجب أن يحصل»، وحتّى عَبرَ مِحَن تاريخنا المأسويّة، قد شجّعت المسيحيّين المضطهَدين قديمًا في آسية الصغرى، كما ستشدّد ثبات المؤمنين في جميع العصور.

الأب لاسلو صابو اليسوعيّ

كتاب العاديّات البيبليّة، منسوب إلى فيلون

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ١٩٤ صفحة

كتاب نجهل كاتبه، ولكنّه وصل إلينا في المخطوطات مع كتب فيلون، الفيلسوف الإسكندرانيّ الذي وُلد حوالى السنة ١٠ ق.م. وقد دُوّن في العبريّة أو الآراميّة، فمرّ

باليونانيّة، قبل أن يصل إلينا في اللاتينيّة، حيث نقرأه اليوم. روى تاريخ شعب إسرائيل من آدم إلى داود، ثمّ اختار أخبارًا من العهد القديم، علمًا بأنّه قرأ كلّ ذلك في إطار هلّينيّ وأنار كلّ ما رواه في ضوء الوضع السياسيّ والدينيّ الذي عاش فيه.

نُسب إلى فيلون، ولكنّ الدراسات اللاحقة بيّنت أن لا علاقة له بفيلون. وإنّه يستقي عددًا من الأسفار المنحولة ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بعالَم قمران. لكنّه يبقى كتابًا أصيلًا كُتب من أجل الشعب.

بعد مدخل، يقدّم الأب بولس الفغالي النصّ الذي قسّمه إلى فصول وآيات، وينهي بدراسة مدعومة بحواشٍ كثيرة، تساعد القارئ على اكتشاف هذا النصّ الذي يبتعد عنه كثيرًا في الزمان والمكان.

أ. صبحي حموي

غريب على الطريق

تأليف يحيى الساتح

مشورات دار الكلمة (وتوزيع دار الجيل)، بيروت، ٢٠٠١، ٣٨٤ صفحة

يقول المؤلّف في مقدّمة كتابه إنّه يتوجّب علينا في ظروفنا الحاليّة «أن نعرف المعتقدات التي يؤمن بها جيراننا وأن نعرف لماذا يؤمنون بها، رغم أنّنا قد لا نتّفق معهم في ذلك دائمًا، ولكنّ المجال سيكون أكثر اتّساعًا لنعيش معًا بسلام» (ص ٧). كلامٌ حقٌّ هو، فلئن كان المرء عدوُّ ما يجهل، فهو، على العكس، صديق ما يعرف، شريطة أن تكون هذه المعرفة مصحوبة بالانفتاح واحترام معتقدات الآخرين. وقد دأبت دار الكلمة على نشر الكتب التي تسعى للهدف النبيل هذا، وصدر لها حتّى الآن شروحًا لنصوص الإنجيل والعهد القديم تراعي الذهنيّة الشرقيّة وثقافة غير المسيحيّين، أمسلمين كانوا أم يهودًا. وكتاب غريب على الطريق يندرج في إطار المؤلّفات التفسيريّة تلك، وفي عنوانه إشارة رمزيّة إلى المسيح إذ رافق التلميذين العائدين إلى بلدة عمّاوس بُعَيد القيامة، وكان لهما بمثابة الغريب، حتّى شرح لهما ما ورد في الأسفار المقدّسة فانفتحت إذ ذاك أعينهما...

حاوَلَ الكاتب، بما له من معرفة أكيدة بالديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، أن يفسّر تفسيرًا موضوعيًّا أهمّ ما ورد من أحداث وتعاليم في الكتاب المقدّس، ولقد وُفّق إلى ذلك. ومن حسنات مؤلّفه الأخرى وضوح العرض، والحواشي الوافية على إيجازها – علمًا أنّ المراجع إنكليزيّة وحسب –، ومعجم للمصطلحات جزيل الفائدة لا سيّما لغير المختصّين (ص ٣٦٥-٣٦٩).

أ. كميل حشيمه

رنّموا للربّ

«المزامير»

تأليف وتلحين الأب منصور لبكي

منشورات دار الكرمة، المنصوريّة (لبنان)، ٢٠٠٢، (١١٢ صفحة)

كان الأب منصور لبكي أوّل مَن ألّف الأغنية الدينيّة في مطلع السبعينيّات من «القرن» الماضي، وراجت آنذاك، وما زالت، رواجًا منقطع النظير، حتّى بين غير المسيحيّين أحيانًا. وظلّ حضرته يؤلّف ويلحّن وينشد، تحثّه رغبته في خدمة النفوس ورفعها إلى الأعلى وتقريبها من خالقها. وكتابه رنّموا للربّ هو آخر ما جادت به قريحته وهمّته، فلحّن عددًا من الزبور، أهمّها وأقربها إلى القلب وأوفرها تجاوبًا مع حالات المؤمنين النفسيّة. ولتسهيل الإنشاد آثر «النمط الغريغوريّ أو السريانيّ، حيث ينتهي السطر بنغم سهل هو هو بعد كلّ سطر، وتُعاد اللازمة أو الردّة ليرتّلها الشعب بأسره. فبذلك تُرتَّل المزامير كأنّها تُقرأ، ولا يُضطرّ المرء، تجنّبًا للإطالة، إلى بترها أو تقصيرها كما يُصار عندما يكون المزمور ملحّنًا بكامله». ورافق كلّ مزمور تدوين لحنه، كما ورد في آخر الكتاب فهرس وزّع المزامير على أهمّ المناسبات الليتورجيّة والعاديّة. إلّا أنّه فات المؤلّف أن يرقّم صفحات الكتاب، ويا ليته فعل لتسهيل استعماله (علمًا أنّ إيراده المزامير بحسب تسلسل أرقامها يعوّض إلى حدّ ما ذلك النقص).

ونشير في هذه المناسبة إلى وجه من الشبه كبير بين كتاب المنسنيور لبكي هذا وكتاب مزامير للصلاة والترنيم الذي أعدّه الأبوان صبحي حموي والأب (المطران اليوم) أنطوان أودو اليسوعيّان (دار المشرق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠). وفي المصنّف الأخير جدول أبجديّ باللازمات الملحّنة مع الإشارة، قرب كلّ منها، إلى واضعي ألحانها، وللأب منصور لبكي قسط منها غير قليل.

أ. كميل حشيمه

مجموعة الميامر الروحيّة

للشيخ الروحانيّ يوحنّا الدلياتي (من القرن السابع)

نقلها عن السريانيّة وقدّم لها الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة «التراث الروحيّ»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٢٠٤ صفحات

بهذا الكتاب يتابع الأب سليم دكّاش مشروعًا باشره لمّا أصدر في العام ١٩٨٦ مجموعة الرسائل الروحيّة ليوحنّا الدلياتي، وقد لاقى رواجًا ملحوظًا لما سدّ من فراغ في معرفتنا التراث السريانيّ، الفكريّ بعامّة والروحيّ بخاصّة، وهو الآن في طبعته الثالثة.

ومجموعة «الميامر» تكمّل ما ورد في «الرسائل» من حيث إبرازها عقيدة الدلياتي النسكيّة. فرسائله، وإن اشتملت عناصر كثيرة من تعليمه الروحيّ، إلّا أنّها غالبًا ما تتناول،

في النصّ الواحد، عدّة موضوعات، بأسلوب شخصيّ، إن من جهة المتكلّم أو من جهة مَن يخاطبه مخاطبةَ الأخ والصديق. أمّا ميامره (والكلمة سريانيّة، تعني الحديث أو الخطبة أو البحث أو المقال)، فإنّه اعتمد فيها أسلوب الدراسة المركّزة في مفهوم معيّن أو موضوع محدّد كالصلاة أو المحبّة أو التجديف أو الشيطان. وما تُقدّمه من توجيهات يتّخذ طابعًا نظاميًّا، إلّا أنّه لا يخلو من المسحة الأدبيّة الشعريّة التي تتّصف بها مؤلّفات الدلياتي.

إستند المترجم، لتحقيق النصّ، إلى عدد من المخطوطات، منها: ڤاتيكان سريانيّ ١٢٤ و ١٢٥، (وهذا الأخير من القرن الحادي عشر) وحلب - المكتبة المارونيّة - ٣٦١ (الترجمة العربيّة القديمة)، وهارڤرد سريانيّ ٣٠. وجاءت ترجمته سَلِسَة يرتاح لها القارئ جدًّا. وألحق النصوص بفهرس مفصّل بالأسماء والمصطلحات الروحيّة والعقيديّة الأساسيّة، بالإضافة إلى لائحة طويلة بالمراجع العربيّة والسريانيّة واللاتينيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

ولا بدّ في ختام نبذتنا هذه، من الإشارة إلى أنّ العلّامة السريانيّ الكبير ابن العبريّ استقى، في تأليفه كتابه الإيثيقون، فلسفة الآداب الخُلُقيّة، فقرات كثيرة من ميامر الدلياتي، ما يؤكّد أهمّيّة الشيخ الروحانيّ وأهمّيّة ما قام به، مشكورًا، صاحب الترجمة، على أمل أن يوفّر لنا المزيد في هذا المجال.

أ. ك. ح.

لاهوت التقليد

تأليف الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، منشورات دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٧٥ صفحة

يحدّد الكاتب في مقدّمته أنّ التقليد هو، من جهة، قبول جيلٍ من الأجيال مجموعةَ العقائد والمعلومات التي تتناول حياة المسيح وتعاليمه وهويّته، وهذا ما يجعله يتواصل مع الأجيال السابقة، ومن جهة أخرى، هو الطريقة التي يتمّ فيها تناقل تلك المجموعة.

ويضيف: إن أردنا أن نتوسّع في هذا التعريف الوجيز، وجب علينا أن نتفحّص المصادر الأساسيّة التي تتكلّم على يسوع المسيح من جوانب مختلفة، كتاريخ ظهورها وبيئتها ونوعها الأدبيّ وصحّتها. وفي الوقت نفسه، يرى المؤلّف أنّه من واجبنا أن نتطرّق إلى إيمانٍ حيّ يعيشه المؤمنون في ظروف متغيّرة. فلا يمكن الاكتفاء بعمل علميّ تاريخيّ صرف، بل لا بدّ من التوقّف على المعاني اللاهوتيّة التي أُضيفت إلى تلك المصادر، لا سيّما في ضوء التطوّرات التي عرفتها كنيسة المسيح.

بناءً على ذلك، يقسّم الكاتب دراسته إلى أربعة أقسام يبحث فيها: التقليد في الكتاب المقدّس، والتقليد عند آباء الكنيسة، وفي الكنيسة البيزنطيّة، وفي المجامع المسكونيّة، ابتداءً من المجمع التريدنتينيّ حتّى المجمع الڤاتيكانيّ الثاني.

من فوائد هذا الكتاب، الذي يبحث في موضوعٍ من أهمّ موضوعات اللاهوت

المسيحيّ، أنّه يوجز لنا، في عدد قليل من الصفحات، موادّ غزيرةً استقاها من مصادر ضخمة وُضعت في اللغة العربيّة واللغات الأجنبيّة، يستشهد بها في متن النصوص وفي الحواشي. فلا عجب أن نلفت النظر إلى أهمّيّة درس التقليد وإلى حسنات الدراسة التي قام بها الكاتب.

أ. ص. حموي

طريقُ الكمال

تأليف القدّيسة تريزا الآفيليّة

نقله من الإسبانيّة أنطوان سعيد خاطر

سلسلة «تراث الكرمل»، ٤، بيروت، ٢٠٠١، ٣٢٠ صفحة

ما زالت الرهبانيّة الكرمليّة الفاضلة تنشر لفائدة قرّاء العربيّة روائع تراثها الروحيّ، كمثل مؤلّفات تريز الطفل يسوع ويوحنّا الصليب وتريزا الآفيليّة، بالإضافة إلى دراسات كثيرة في هذا الموضوع (اطلب المشرق، ٧٢ - ١٩٩٨ -: ص ٢٨٩-٢٩١). ومع كتاب طريق الكمال، تُطلّ علينا تريزا الآفيليّة برائعة أخرى من ثمار خبرتها الروحيّة، على نحو ما أتحفتنا بكتبها السابقة: كتاب السيرة (نقله أنطوان سعيد خاطر، ١٩٨٦) والمنازل (نقله خاطر أيضًا، ١٩٩١)، إلخ... والأستاذ خاطر طويل الباع في اللغة الإسبانيّة وأدبها وتراثها، متبحّر في العربيّة، مختصّ بالترجمة، فيقدّم إلى القارئ نصًّا سلسًا يتيح الدخول في أعماق فكر الآفيليّة بسهولةٍ ولذّة. ويلفتُ نظرَ الملمّين بالكتابات الروحيّة تقارب فكر تريزا في كتابها هذا وفكر المعلّم الروحانيّ اليسوعيّ الكبير ألُونزو رودريكز صاحب مؤلّف الكمال المسيحيّ، الذي دَرَس عليه أجيال من اليسوعيّين وسواهم من الرهبان والمتصوّفين، كما لا يَسع القارئ في أيّامنا إلّا أن يعجب لحداثة فكر الآفيليّة الكبيرة التي لا تزال تعني الكثير لأبناء عصرنا بالذات.

أ. ك. حشيمه

بين الروحانيّة الإغناطيّة والروحانيّة الشرقيّة

تأليف الأبوين فاضل سيداروس وأولفر برج - أوليفيه اليسوعيّين

سلسلة «نصوص ودروس إغناطيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ١٥٦ صفحة

قد يبدو غريبًا أن يُجمَع بين الروحانيّة الشرقيّة وروحانيّة القدّيس إغناطيوس دي لويولا. إلّا أنّ مَن يتفحّص حياة مؤسّس اليسوعيّين يجد أنّه، في أثناء المرض الذي هيّأ اهتداءه، طالع سِيَر القدّيسين ومنهم الشرقيّين، وبدّل باسمه «إينيغو» اسمَ «إغناطيوس» الأنطاكيّ، الأسقف الشهيد، ثمّ حجّ إلى الأراضي المقدّسة وأرسل رهبانه فور تأسيس جمعيّته إلى الشرق، واستوحى في كتابه «قوانينه» الشهيرة القدّيس باسيليوس. وفي كتاب الأبوين سيداروس وبرج - أوليفيه إشارات كثيرة إلى نقاط التقارب بين إغناطيوس والآباء

الشرقيّين، كمثل ما يتعلّق بالصلاة والاقتداء بالمسيح وهدف حياة الإنسان والتمييز الروحيّ وسواها.

ك. ح.

رفيق معلّم التربية المسيحيّة

تأليف الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ

منشورات دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢، ٨٨ صفحة

إنطلاقًا من عمل دؤوب دام سنين طويلة في حقل التربية المسيحيّة وإعداد المعلّمين في المراكز الرعويّة، وضع الأب ڤيكتور شلحت هذا الكتاب، لكي يستفيد منه كلّ معلّم يقوم بالتربية المسيحيّة، سواء أفي المدارس أم في المراكز الرعويّة أم في البيوت.

إستهلّ المؤلّف كتابه بتمهيد:

- أبرز فيه الصلة القائمة بين موضوعاته وارتباطها المباشر بالتربية المسيحيّة ودورها في تنمية حياة المتربّين الروحيّة وعلاقتهم بالمسيح القائم من الموت والتزامهم بمَثَله وتعاليمه.
- ورأى أنّها عمليّة لا تحقّق هدفها ما لم تأخذ بعين الاعتبار صفات المربّي من ناحية، وظروف المتربّي النفسيّة والاجتماعيّة من ناحية أخرى.
- وأشار إلى أنّ هذه التربية تنطلق من الإيمان وترشد إلى الإيمان، فيجب أن يستنير هذا الإيمان بما وصل إليه التعليم الروحيّ، في جميع لقاءات التربية المسيحيّة، وأن يُطبَّق على مختلف ظروف حياتنا الأرضيّة.
- لكنّ نجاح عمليّة التربية المسيحيّة لا يقتصر على إنارة إيماننا بما وصل إليه التعليم الروحيّ وحسب، بل يقوم أيضًا على أسلوب الخطاب الذي يستخدمه المربّي في عرض موضوعه. وهناك عدّة أساليب خطابيّة يستطيع المربّي أن يستعملها في القيام بمهمّته.
- ويلاحظ المؤلّف أنّ الرسالة يجب أن تصل إلى أعماق المتربّي، فلا بدّ أن يساعد المربّي على استبطان إيمانه، من خلال نشاطات تربويّة تحمل المتربّي على التعبير الذاتيّ عن إيمانه.
- ويختم بعرض فكرة على جانب كبير من الأهمّيّة، قائلًا: لمّا كانت التربية المسيحيّة تهدف إلى تنمية العلاقة الروحيّة بين المتربّي والمسيح، فلا بدّ من التحدّث عن حياته الروحيّة ودور المربّي فيها.

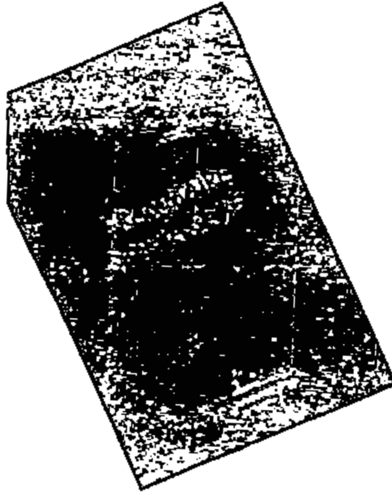
ينطوي الكتاب على قسمين: قسم عمليّ يشرح فيه المؤلّف، في الفصول الخمسة الأولى، كلّ ما أعلن عنه في المقدّمة؛ وقسم نظريّ في الفصول الثلاثة الأخيرة، يتكلّم فيه على: قيامة المسيح وحضوره في حياتنا اليوم – الكنيسة استمرار لحضور المسيح بيننا –،

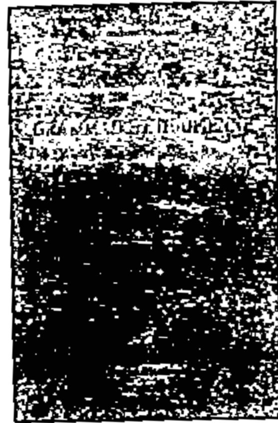
الأسرار التي تحمل إلينا اليوم حياة المسيح.

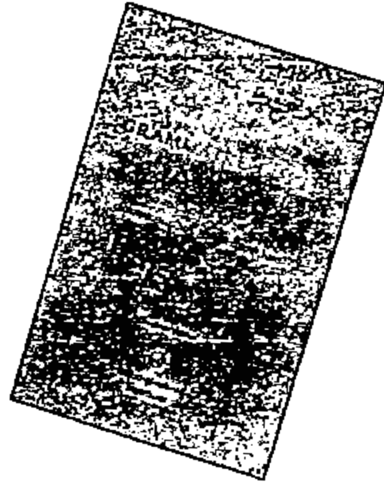
في الختام، لا يسعنا إلّا أن نشجّع القارئ إلى أقصى حدّ على الاستفادة من هذا الكتاب، لأنّنا لا نجد مثله في مكتباتنا العربيّة. ونوجّه هذه الدعوة إلى معلّم التربية المسيحيّة في المدارس أو في المراكز الرعويّة، لا بل إلى ربّ العائلة أيضًا.

أ. ص. حموي

<u>من منشورات دار المشرق</u>

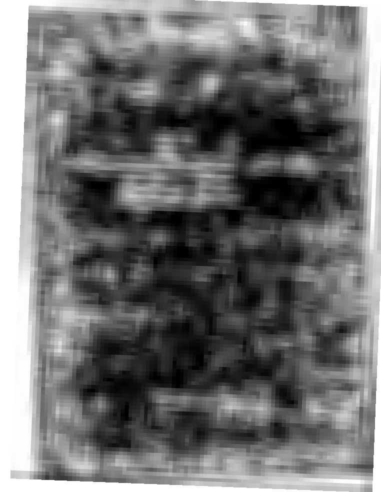












فهارس «المشرق»
للسنة السادسة والسبعين ٢٠٠٢

فهرس أوّل
مقالات السنة

بيداروس اليسوعيّ (٣١٥-٣٣٧) = تعدُّد الأديان والوثيقة الفاتيكانيّة «الربّ يسوع»، بقلم الأب لاشلُو صابُو اليسوعيّ (٣٣٩-٣٥٠) = أسُس الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. قراءة نظريّة وتاريخيّة، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٣٥١-٣٦٧) = التربية على العيش المشترك الإسلاميّ - المسيحيّ، بقلم الدكتور محمّد منير سعد الدين (٣٦٩-٣٩٠) = مقاربة استعاديّة لأحداث ١١ أيلول ٢٠٠١، بقلم الدكتور شارل شرتوني (٣٩١-٤١٥) = الكنيسة المصريّة في رسائل العيد للقدّيس أثناسيوس الرسوليّ بابا الإسكندريّة، بقلم الخوري بولس الفغالي (٤١٧-٤٤٢) = إيليّا النصيبينيّ (٩٧٥-١٠٤٦م) والوزير أبو القاسم المغربيّ (٩٤١-١٠٢٧)، بقلم الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٤٤٣-٤٥٦) = رائد يسوعيّ في بلاد الشام: الأب بطرس فرُوماج (١٦٧٨-١٧٤٠)، نصٌّ غُفْل نقله من الفرنسيّة وعلّق عليه وذيّله بملحق الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٤٥٩-٤٩٥) = أوّل امتياز منفّذ في الشرق: إمتياز شقّ طريق بيروت - دمشق في العام ١٨٥٧، بقلم الدكتور هيام ملّاط (٤٩٧-٥١٣) = وصف ٣٠ كتابًا بالعربيّة و٧ باللغات الأجنبيّة (٥١٥-٥٥١).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- لا تُقبَل المقالات التي نشرت سابقًا أو التي ستنشر في مجلّات أخرى، إلّا بعد موافقة الإدارة.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

٭ ٭ ٭

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّ
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٤٠ أورو

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة على العنوان التالي:
بنك البحر المتوسّط، فرع الأشرفيّة، رقم المصرف الدوليّ MEDLLBBXXXX رقم الحساب 00 121652 400 02 US$، اسم المستفيد: دار المشرق.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US
Europe et pays du Maghreb	40 euros

A régler par virement bancaire à l'adresse suivante:
Banque de la Méditerranée, branche d'Achrafié, n° international de la banque: MEDLLBBXXXX, n° de compte: de US$ 02 400 121652 00, à l'ordre de Dar el-Machreq.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨ صفحة	-	١٩ دولارًا	
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٨ دولارًا	
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٧ دولارًا	
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٦ دولارًا	
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠ صفحة	-	١٥ دولارًا	
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٤ دولارًا	
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨ صفحة	-	١٣ دولارًا	
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨ صفحة	-	١٢ دولارًا	
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	-	٥٧٢ صفحة	-	١١ دولارًا	
٢٠٠٠	(المجلّد ٧٤)	-	٥٦٨ صفحة	-	١١ دولارًا	
٢٠٠١	(المجلّد ٧٥)	-	٥٦٨ صفحة	-	١٠ دولارات	

وتتوفّر مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

Mais elles existent en syriaque, copte et arménien. Du syriaque, nous avons surtout ce qu'on appelle *l'Histoire acéphale* qui nous fournit les indices biographiques de toutes les lettres d'Athanase. Ensuite, le savant Cureton publia quelques lettres en syriaque. Du copte, L. Th. Lefort publia les lettres festales et pastorales avec la traduction française. On aurait pu profiter du texte arménien de ces lettres, déjà publié, mais cela aurait mené trop loin.

Ces lettres nous font vivre une tranche de la vie de l'Eglise d'Egypte, spécialement la lutte antiarienne qui a été la cause des exils du patriarche d'Alexandrie; mais aussi d'autres détails sur une famine, une révolte, la venue d'Antoine à Alexandrie... Et cela nous fait connaître aussi, malheureusement, que depuis le second siècle, l'Eglise n'a pu fêter Pâques de manière unanime, faute de s'accorder sur le comput.......................... 417

Elie de Nisibe (975-1046) et le vizir Abū-l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn 'Alī al-Maġribī, par le P. Samir Khalil Samir, S.J.

Elie de Nisibe (975-1046) est une des figures chrétiennes les plus attachantes de son époque, par sa science humaniste et sa spiritualité. Il est célèbre pour le dialogue qu'il a eu avec le vizir Abū-l-Qāsim al- Ḥusayn Ibn 'Alī al-Maġribī (981-1027), un autre savant humaniste du début du XI^e siècle.

L'auteur présente les deux personnalités d'Elie et du vizir, montrant la relation amicale les unissant, à partir d'un exemple tiré du Septième Entretien dans lequel le vizir demande à l'évêque de faire prier les moines en sa faveur. Il établit alors une édition critique de ce texte basée sur l'édition du P. Louis Cheikho de 1922 et sur deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale des Pères Jésuites de Beyrouth 443

Un initiateur, le Père Pierre Fromage, S.J. (1678-1740), texte anonyme, traduit du français, avec introduction, notes et supplément, par le P. Camille Hechaïmé, S.J.

Le texte ici présenté se trouve, dactylographié, aux archives des Jésuites du Proche-Orient à Beyrouth. Sa date, mentionnée au hasard d'une page, est 1937, ce qui permet de supposer, avec une assurance quasi totale, qu'il est de l'écriture du Père Gabriel Levenq (1868-1938), auteur de plus d'un texte sur l'histoire de la Compagnie de Jésus au Levant.

Le Père Fromage nous est présenté à travers une notice brève, mais dense, relatant ses premières années de formation et ses travaux apostoliques innombrables à Saïda, Tripoli, Damas et

Szabo, S.J.

Le Concile Vatican II, en reconnaissant la possibilité du salut éternel en dehors de l'Eglise, a suscité un nouveau dialogue - non polémique - avec les diverses religions. Pour éclaircir les questions que par la suite la recherche théologique a formulées, la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi a publié en septembre 2000 un important document, discutant les théories qui tendent à majorer la signification objective des religions suivant une mentalité indifférentiste. La déclaration urge cependant la poursuite du dialogue inter-religieux dans un esprit de sincérité et de service mutuel........ 339

Les fondements du dialogue islamo-chrétien: lecture théorique et historique, par le P. Salah Abou-Jaoudé, S.J.

Selon l'enseignement catholique, le dialogue n'est pas une attitude facultative; il trouve ses fondements dans la théologie chrétienne: à l'exemple du Christ, tout chrétien, comme toute l'Eglise, ont pour rôle l'abolition de tout ce qui sépare les hommes. Cette vocation ne se réalise pourtant que dans un dialogue avec les autres dans une ambiance de liberté religieuse. Après avoir esquissé ces fondements, l'Auteur présente les attitudes requises du chrétien dans le dialogue qui peut prendre essentiellement quatre formes dans le contexte oriental. Enfin, il présente une lecture historique des étapes du dialogue, d'où surgit la nécessité d'éviter deux pièges: le pessimisme, qui contredit l'espérance chrétienne, et l'optimisme facile. En effet le dialogue reste un défi et les obstacles sont multiples et difficiles. Cependant la présence des hommes de bonne volonté autant du côté chrétien que musulman, et la volonté de la convivialité qui se confirme dans nos sociétés orientales, créent un véritable espoir pour un meilleur avenir.. 351

La formation au vivre en commun islamo-chrétien, par Muhammad Mounir Saadeddine.

Partant de sa conviction, appuyée par des versets du Coran, que l'islam appelle les hommes à vivre en commun dans le respect mutuel, l'A. affirme que pour ce faire, les personnes qui aspirent à cette fin doivent avoir une vue claire du but à atteindre et en prendre le chemin, gardant à l'esprit ce à quoi le manque de dialogue sincère peut conduire (exemple de la guerre libanaise). Il indique ensuite les moyens à mettre en œuvre pour former la jeunesse au vouloir vivre en commun, tant au sein de la famille,

LXXVIe année Juillet-Décembre 2002

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante - seizième année
2002



DAR EL-MACHREQ
BEYROUTH